

**T. C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**KELAM BİLİM DALI**

**KELAM'DA NEFS FENOMENOLOJİSİ**

**Doktora Tezi**

**Tuğba GÜNAL**

**Ankara-2020**

**T. C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**KELAM BİLİM DALI**

**KELAM'DA NEFS FENOMENOLOJİSİ**

**Doktora Tezi**

**Tuğba GÜNAL**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

**Ankara-2020**

**T.C**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**KELAM BİLİM DALI**

**KELAM'DA NEFS FENOMENOLOJİSİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

**TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ**

**Adı ve Soyadı:**

**İmzası:**

1- Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

.....

2- Prof. Dr. Mustafa Said YAZICIOĞLU

.....

3- Prof. Dr. Mahmut AY

.....

4- Prof. Dr. Erkan YAR

.....

5- Doç. Dr. Engin ERDEM

.....

**Tez Savunma Tarihi 18 ARALIK 2020**

**T.C**

**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,**

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN danışmanlığında hazırladığım “**KELAM'DA NEFS FENOMENOLOJİSİ (Ankara.2020)**” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma süresinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

**Tarih:** 18.12.2020

Tuğba GÜNAL  
İmza

## ÖNSÖZ

Varlığı tanıma, inceleme, onun ilke ve yasalarını keşfetme; ulaşılan sonuçlara göre değer yükleme ve kategorilendirmede bulunma, varoluşsal bir yönelimdir. İnsanın, varlığın mahiyetini kavrama ve konumunu belirlemeye dönük bu yönelimi, kendi varlığı söz konusu olduğunda, insanın yeryüzündeki canlı varlıklardan farklı olduğu sonucunu vermektedir. Yapı ve donanım potansiyelinin gelişmişliği bakımından *ontolojik*; kognitif süreçleri üst düzeyde işletebilmesi açısından *epistemolojik*; alternatif eylemler arasında belirli ilkelere göre tercih yapabilmesi dolayısıyla *ahlâkî*; düşünce ve eylemlerinde güzel ve çirkine dayalı seçimlerde bulunabilmesi bakımından ise *estetik* yönlerin tümünde bu farklılık kendini göstermektedir. İnsanın kendi varlığını tüm bu yönlerle idrak edişi, onu bu farklılığın kaynağını aramaya sevk etmiştir. İnsanlıkla çağdaş olduğunu düşündüğümüz bu sorgulama ise karşımıza *nefs* düşüncesini çıkarmaktadır. Bu bağlamda, nefis düşüncesi hakkında yapılacak olan bir araştırmanın; ontoloji, bilgi, ahlâk, kozmoloji, toplum, tıp, siyaset, psikoloji ve antropoloji alanlarının tümüyle ilişkili olduğu; fakat bazı alanlarda yoğunluklu olarak işlendiği belirtilmelidir.

Tezimiz, nefis konusunun, sistemli bir şekilde ortaya konduğu hali temele almaktadır. Konu, İslam düşünce tarihinde, söz konusu şekilde öncelikle İslam filozofları tarafından sunulmaktadır. Kelam literatüründe, bu konudaki sistemleşme ise Râgıb el-İsfahânî ve sonrasındaki döneme tekabül etmektedir. Dolayısıyla nefis düşüncesinin sağlıklı bir şekilde incelenmesi, öncelikle İslam felsefesi alanında araştırma yapmayı gerekli kılmıştır. Sonrasında ise ortaya konan düşünce, Kelam literatürü bağlamında değerlendirilmeye alınmıştır.

Bu doğrultuda, tezimiz, Giriş ve nefis düşüncesinin yoğunluklu olarak işlendiği alanları temele alan üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, öncelikli olarak; araştırmamızın konusu, amacı, önemi ve yöntemine ilişkin bilgiler verilmekte; sonrasında ise nefis kelimesinin kavramsal analizi yapılmaktadır.

Birinci bölümde, nefsin ontolojik bağlam alanları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu doğrultuda nefsin; a) varlıksal konumunun incelendiği “kozmojik bağlam”, b) varlığına ilişkin delillendirmeler, mahiyet analizi ve her bir varlık türündeki tezahürlerinin araştırıldığı “ontik bağlam” ve c) mizaç teorileri bağlamında nasıl açıklandığının irdelendiği “kozal ilişkiler bağlamı”; bu bölümün alt başlıklarını oluşturmaktadır.

İkinci bölümde, nefsin epistemolojik bağlam alanları inceleme konusu edilmektedir. Bu bölümün alt başlıklarını ise a) nefsin varlığının ‘bilme’ olgusu üzerinden delillendirilmesi, b) bilgi elde etme sürecinde veri sağlama araçları: “duyular” ve c) “akıl” konuları teşkil etmektedir.

Üçüncü bölümde ise nefsin ahlâkî bağlam alanları irdelenmektedir. Bu kapsamda; a) ahlâkın mahiyeti, b) insanın çift kutuplu eylem alanına tekabül eden erdem/erdemsizlik ve mahiyeti ve c) nefis temelli eylem kategorileri, bu bölümde incelenmektedir.

Böyle bir araştırmayı yapmam konusunda beni teşvik eden danışman hocam Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN’e teşekkür ederim. Bir bilimsel faaliyette olması gereken metodik şüphemi her daim diri tutan, tez sürecimde kendisinden uzun süre özel ders olarak alan birikiminden ve değerli fikirlerinden çok istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Hüseyin ATAY’a; ilke temelli bakış açısı noktasında kendisinden çok şey öğrendiğim, her zaman açık tuttuğu kütüphanesi ve müzakere ortamları dolayısıyla kendisine çok şey borçlu olduğum saygıdeğer hocam Prof. Dr. Ahmet AKBULUT’a; sistematik düşünce geliştirmem konusunda, perspektifi ve fikirleriyle bana yol gösteren, her daim çalışma azmi aşıl原因an değerli hocam Prof. Dr. Mahmut AY’a; tez sürecim boyunca destek, teşvik, öneri ve katkılarını gördüğüm sayın hocam Doç. Dr. İbrahim ASLAN’a ve benden desteğini hiçbir zaman esirgemeyen sevgili hocam Doç. Dr. Rabiye ÇETİN’e müteşekkirim.

Tez jüri üyelerim Prof. Dr. Mustafa Said YAZICIOĞLU, Prof. Dr. Erkan YAR, Prof. Dr. Mahmut AY ve Doç. Dr. Engin ERDEM’e, tezimi dakik bakış açılarıyla değerlendirip katkı sundukları için teşekkür ediyorum. Bu zaman diliminde hem dostluğu hem de ilim yoldaşlığıyla her zaman yanımda olarak bana azami ölçüde motivasyon sağlayan sevgili Dr. Zeynep Hümeysra KOÇ’a; yardımlarından dolayı Arş. Gör. İskender SARICA’ya; yurt içi burs programı kapsamında destek aldığım TÜBİTAK’a ve bu süreçteki destek ve sabırları dolayısıyla sevgili aileme şükranlarımı sunuyorum.

Tuğba GÜNAL  
Ankara-2020

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.mlf.	: Aynı Müellif
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
b.	: Bin / İbn
bkz:/Bkz:	: Bakınız
çev:	: Çeviren
edt:	: Editör
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
der:	: Derleme/Derleyen
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
Krş:	: Karşılaştırınız
m.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
nşr:	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
sad:	: Sadeleştiren
thk:	: Tahkik
trans.	: Translation
tsz.	: Tarihsiz
vd.	: Ve Devamı, Ve Diğerleri
vol:	: Volume

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	I
KISALTMALAR .....	III
İÇİNDEKİLER .....	IV
GİRİŞ .....	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, AMACI VE YÖNTEMİ .....	1
1. Tezin Konusu .....	1
2. Tezin Problemi .....	1
3. Tezin Önemi .....	2
4. Tezin Amacı .....	2
5. Tezin Yöntemi .....	2
B. KAVRAMSAL ÇERÇEVE .....	4
1. NEFS KAVRAMININ SÖZLÜK ANLAMI .....	6
1.1. Varlığın Kendisini İfade Etmesi Anlamında ‘Nefs’ .....	6
1.2. Görünen/Zahirî Kısım Anlamında ‘Nefs’ .....	7
1.3. Canlı Olmanın Nefes Alma ile Özdeş Görülmesi Anlamında ‘Nefs’ .....	7
1.4. Yeni Bir Varlık Meydana Gelmesi veya Varlığın Devamlılık Temeli Anlamında ‘Nefs’ .....	8
1.5. Davranışlar Sonucu Elde Edilen Erdem Anlamında ‘Nefs’ .....	8
1.6. Olumsuz Nitelikler Anlamında ‘Nefs’ .....	9
1.7. İnsanı İnsan Yapan Özellik Anlamında ‘Nefs’ .....	10
2. NEFS KAVRAMININ KUR’ÂN’DAKİ KULLANIM ALANI .....	11
2.1. Bizatihi Varlık Anlamında ‘Nefs’ .....	12
2.2. İnsanın Yaratılış Zemini Anlamında ‘Nefs’ .....	18
2.3. Varlık Türü Anlamında ‘Nefs’ .....	23
2.4. İnsanın Zihnî Boyutu Anlamında ‘Nefs’ .....	24
2.5. Ahiret Varlığı Anlamında ‘Nefs’ .....	27



<b>I. BÖLÜM</b> .....	34
<b>NEFSİN ONTOLOJİK BAĞLAM ALANLARI</b> .....	34
<b>A. KOZMOLOJİK BAĞLAM</b> .....	34
1. Sudûr Nazariyesinin Tarihî Arka Planı.....	35
2. Sudûr Nazariyesinin Farklı Düşünce Geleneklerince Temellendirilmesi ve Nefs .....	41
3. Yoktan Yaratma Nazariyesi ve Nefs .....	68
<b>B. ONTİK BAĞLAM</b> .....	77
1. NEFSİN VARLIĞINA İLİŞKİN ONTOLOJİK ARGÜMANTASYON: VAR MİDİR ( <i>HEL</i> )? .....	79
1.1. Uçan Adam Analogisi .....	79
1.2. Benlik Şuurunun Sürekliliği.....	84
1.3. Canlı Olma Keyfiyeti .....	85
1.4. Mükellefiyetin Aidiyeti .....	88
1.5. Nefsin Varlığına İlişkin Ontolojik Temellendirmelerin Değerlendirilmesi .....	89
2. NEFSİN MAHİYETİ: O NEDİR ( <i>MÂ</i> )? .....	113
3. NEFSİN TANIMINDA YÖNLER ( <i>VÜCÛH</i> ): HANGİSİ/NASIL ( <i>EYYÛ</i> )?..	153
3.1. Ümmî Nefs ( <i>el-Vechü'l Ümmî</i> ) .....	158
3.2. Rûhî Nefs ( <i>el-Vechü'r Rûhî</i> ) .....	162
3.3. Hikemî Nefs ( <i>el-Vechü'l Hikemî</i> ) .....	165
<b>C. KOZAL İLİŞKİLER BAĞLAMINDA NEFS</b> .....	179
<b>II. BÖLÜM</b> .....	196
<b>NEFSİN EPİSTEMOLOJİK BAĞLAM ALANLARI</b> .....	196
<b>A. EPİSTEMİK BAĞLAM</b> .....	196
1. NEFSİN VARLIĞINA İLİŞKİN EPİSTEMOLOJİK ARGÜMANTASYON .....	197
1.1. Bilgi Bölünmeyen Bir Bütündür .....	197
1.2. Cisim Zıtları Bir Arada Algılayamaz .....	198

1.3. Hafızadan Bilgi Formları Silinmez.....	199
1.4. Bedensel Kuvvetler Yaşlılık Döneminde Zayıflar .....	199
1.5. Sonsuzu Akletme .....	200
1.6. Kendi Zatını Akledebilme .....	200
1.7. Aklî Bilgi, Duyu Bilgisinden Farklıdır .....	200
1.8. Küllî Kavramlar-Nefs Mâhiyet Özdeşliği .....	203
1.9. Nefsin Varlığına İlişkin Epistemolojik Temellendirmelerin Değerlendirilmesi .....	203
2. DUYULAR .....	213
2.1. Dış Duyular ( <i>el-Havâssu'l Hamse / el-Kuvâ'l Müdriketü 'z Zâhire</i> ).....	215
2.2. İç Duyular ( <i>el-Havâssu'l Bâtine / el-Kuvâ'l Müdriketü'l Bâtine</i> ) .....	221
3. AKIL .....	239
3.1. Aktif Akıl ( <i>el-'Aklü'l Fa'âl</i> ).....	243
3.2. Güç Halindeki Akıl ( <i>el-'Akl Bi'lkuvve</i> ).....	250
3.3. Fiil Halindeki Akıl ( <i>el-'Akl Bilfi'l</i> ) .....	252
3.4. Kazanılmış Akıl ( <i>el-'Aklü'l Müstefâd</i> ).....	253
III. BÖLÜM .....	272
NEFSİN AHLÂKÎ BAĞLAM ALANLARI .....	272
A. AHLÂKÎ BAĞLAM .....	272
1. AHLÂKIN MAHİYETİ .....	312
2. ERDEM ( <i>Fazîlet</i> ) ve ERDEMSİZLİĞİN ( <i>Rezîlet</i> ) MAHİYETİ.....	326
2.1. Hikemî Nefsin Fazîleti: <i>Hikmet</i> .....	335
2.2. Rûhî Nefsin Fazîleti: <i>Şecâ'at</i> .....	340
2.3. Ümmî Nefsin Fazîleti: <i>İffet</i> .....	347
2.4. Nefsî Yetkinlik Fazîleti: <i>'Adâlet</i> .....	356
SONUÇ .....	368
KAYNAKÇA.....	374
ÖZET .....	443
ABSTRACT .....	444

# GİRİŞ

## A. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, AMACI VE YÖNTEMİ

### 1. Tezin Konusu

*Kelam'da Nefs Fenomenolojisi* başlıklı tez çalışmamız, nefis düşüncesinin sistemli bir şekilde ortaya konmuş halini temel almakta ve teorinin tüm alt basamaklarını konu edinmektedir.

### 2. Tezin Problemi

Bu tezi yapmaya bizi sevk eden ve nefis konusunu, araştırma alanı olarak seçmemizi sağlayan sebep, Kelam alanında “insan” özelinde yapılmış çalışmalara duyulan ihtiyaçtır. İnsan konusunun, “nefs” ile temellendirilme gerekçesi ise hem Kur’ân-ı Kerim’de bu kelimenin insanı anlatmak üzere yoğun bir şekilde kullanılması hem de literatürde nefis düşüncesinin önemli bir yer tutmasıdır. Bu bağlamda; Nefs kelimesinin sözlük anlamında bir daralma ya da genişleme söz konusu mudur?, Tefsir çalışmalarında kelimenin sözlük anlamına bağlı kalınmış mıdır?, Felsefî, tasavvufî ve kelimî tartışmaların, nefis düşüncesinin şekillenişinde etkisi var mıdır?, Nefs konusunu çözümlemede felsefî, tasavvufî ve kelimî bakış açıları arasında fark var mıdır?, Nefs, yalnızca ontolojinin mi konusudur?, Nefs düşüncesinin ilişkili olduğu alanlar hangileridir?, Nefsin mücerred cevher ya da latîf cisim olarak nitelenmesinin gerekçesi nedir?, Nefse bedenden ayırık bir hüviyet vermek, zorunlu mudur?, Bu konudaki argümanlar yeterli midir?, Literatürde nefse ait görülen yönler (nebâtî, hayvânî, insânî nefis / şehvî, gazabî, nâtık nefis) ne anlama gelmektedir?, İnsanı, nefis ve bedenden oluşan bir varlık olarak değerlendirmeyen görüşler mevcut mudur?, Bu görüşlerin dayanağı nedir? İnsanı diğer canlılardan farklı kılan, nefse sahip olması mıdır?, İnsanın var olmasının, bilgi sahibi olmasının, ahlâkî eylemlerde bulunmasının, beden olmadan imkansızlığı açıkken nefis düşüncesi nasıl ispatlanacaktır?, İnsanı tümüyle maddî bir varlık olarak değerlendirmek mümkün değil midir?, İnsan tümüyle maddî bir varlık ise onun zihnî eylemlerde bulunması nasıl açıklanacaktır?, İnsan tümüyle maddî bir varlık ise onun ahlâkî eylemlerde bulunması nasıl açıklanacaktır?, İnsanı nefis ve beden şeklinde düalist bir zeminde tanımlamak, insan tasavvuru açısından problem barındırmakta mıdır?, Kur’ân’da insanın nefisinden bahsedilmekte midir?, Kur’ân üzerinden yapılmış çalışmalara ve felsefî ve kelimî literatürdeki nefis düşüncesine alternatif bir düşünce üretmek mümkün müdür? gibi sorular, kimi zaman örtük kimi zaman açık bir şekilde tezimizde problem edinilmektedir.

### **3. Tezin Önemi**

“Allah’ın zat ve sıfatları”, “nübüvvet” ve “ahiret”; Kelam ilminin temel araştırma alanları olarak görülmektedir. Mevzu edilen diğer konular ise bu üç alanı izah etme amacı taşımaktadır. Klasik eserlerde “insan” konusunun yer almaması veya detaylı bir analize tabi tutulmaması, Kelam ilminin söz konusu bu temel karakteristiği dolayısıyla. İnsan varlığı temelinde incelemeye aldığımız nefis konusu, Kelam alanında bu bağlamda yapılmış doktora çalışmasının olmaması dolayısıyla önem arz etmektedir. Bu doğrultuda, insanın ontik, epistemik ve ahlâkî boyutları söz konusu edilecek ve insana ilişkin bütüncül bir tasavvur oluşturma girişiminde bulunulacaktır. Bir başka açıdan, çalışmamız, Kur’ân-ı Kerîm’de nefis kelimesinin kullanım alanlarını tespit etme ve yeni bir kategorilendirme yapma çabası yönüyle de önem arz etmektedir.

### **4. Tezin Amacı**

Nefis düşüncesine ilişkin farklı disiplinlerde yapılan çalışmaların konuyu tek bir açıdan ele alışı, konuyu sistematik bir bütünlük içerisinde değerlendirmeye engel teşkil etmektedir. Tezimizde, konunun; varlık, bilgi ve değer kapsamında irdelenmeye alınması bu gerekçyledir. Zira tek bir alana dayalı insan tasavvuru oluşturmak veya nefis düşüncesinin tek bir yönüne ilişkin saptamalar yaparak konuyu anlaşılır kılmak mümkün görünmemektedir. Bir başka açıdan, nefis kavramına ilişkin, Kur’ân’daki kullanım alanlarına dayalı tasnif çabamız, daha önce yapılan tasniflerin felsefî, tasavvufî ve kelamî tartışmaların etkisinde kalması sebebiyledir. Söz konusu iki hedef, İslam düşünce tarihinde belli bir tarihten sonra neredeyse genel kabul görmüş olan düalist anlayışın bir zorunluluk olarak karşımızda durmadığını; bu kabulün teist olmanın getirdiği bir inanç veya sonuç olmadığını; aksine düşünce tarihimizde insanı bütüncül bir şekilde ele alan değerlendirmelerin temel teşkil ettiğini; söz konusu bu yaklaşımın hem akıl hem vahiy hem de literatür tarafından desteklendiğini ispata yöneliktir.

### **5. Tezin Yöntemi**

Nefis düşüncesinin gelişim seyrinin izinin sürülebilmesi amacıyla tezimizde kronolojik takip yapılmıştır. Nefis konusu üzerinden insana ilişkin bütüncül bir tasavvur oluşturulabilmesi için ontoloji, epistemoloji ve ahlâk alanlarının tümünü kapsamına alan tez içeriğimiz; öncelikle İslam Felsefesi temelinde ele alınmaktadır. Bunun sebebi, düşünce geleneğimizde, nefis teorisinin, sistemli bir şekilde, İslam Felsefesi’nde yer alıyor oluşudur. Konunun irdelenmesi yapılırken; felsefî nefis teorisinin Grek kaynakları olmaları bakımında Platon, Aristoteles, Plotinus ve Galen’e de yer verilmektedir. Konunun temelini tespit edebilmek için bu yöntemin takip edilmesi bir zorunluluktur. Sonrasında

ise ilgili düşünce, kelmâ bir perspektifle, müteahhir dönem Kelm literatürü bağlamında değerlendirmeye alınmıştır.

Tezimizde nefis kelimesinin kavram analizi yapılırken öncelikle sözlüklerden yararlanılmıştır. Sözlükler erken dönemde telif edilenlerden başlanılarak takip edilmiştir. Burada tespit ettiğimiz anlamlar, sözlüklerde bulunduğu haliyle sıradüzen bir şekilde verilmemiş, anlamlar üzerinden bir tasnifleme çabasında bulunulmuştur. Kavramın Kur'ânî bağlamda değerlendirilişi için ise *el-Vücûh ve'n Nezâir* kitapları ve tefsirler kullanılmıştır. Tefsir sayısının çokluğu sebebiyle bir sınırlandırma getirilmiş; fakat her bir mezhebî görüşe ait en az bir tefsirden faydalanılmıştır. Burada da söz konusu eserlerde bulunan anlam tasniflerinin dışında, kelimenin ayetlerdeki kullanım alanlarına dayanarak yeni bir kategorilendirme çabasında bulunulmaktadır.

İlk bölümde müstakil olarak nefis konusunda telif edilmiş *Kitâbu'n Nefs / Kitâbu'r Rûh* başlıklı eserler; ikinci bölümde, *Fî'l 'Akl* başlıklı eserler temele alınmıştır. Birinci bölümde ne Platon'un "şehvî, gazabî ve nâtık" nefis ne de Aristoteles'in "nebâtî, hayvânî ve insânî" nefis kategorileri tercih edilmiştir. Her iki kategorilendirmeyi barındıran yeni bir başlıklandırma yoluna gidilmiştir.

Üçüncü bölümde ise nefis düşüncesi doğrultusunda telif edilmiş ahlâk eserleri kullanılmıştır. Böylelikle her bölüm, kendi alanı için temel teşkil eden eserler bağlamında irdelenmeye alınmış ve bu eserlerdeki problematiklerin tespitine dayalı bir sistematik oluşturulabilmiş; böylelikle odak kaybı yaşanmamasına çaba gösterilmiştir. Bu doğrultuda, nefis düşüncesine dayalı bir şekilde ele alınmayan konular verilmemiştir. Örneğin Kelm literatüründe duyular konusu nefis düşüncesi bağlamında işlenmiyorsa, bütünlüğün bozulmaması için bu konuya ayrıca değinilmemiştir. İslam Felsefesi ve Kelm literatürünün nefis düşüncesi kapsamında uzlaştıkları konular, bir bütün halinde verilmiş; ayrıştıkları noktalar ise karşılıklı argümanlar doğrultusunda incelenmiştir. Dönem açısından Yeni İlm-i Kelm, ve Batı Felsefesi dışarıda bırakılmıştır. Ayrıca salt Psikoloji disiplini bakış açısıyla telif edilen *İlmü'n Nefs* eserlerine de yer verilmemiştir. Çalışmamız boyunca herhangi bir mezhebî aidiyet saikiyle hareket edilmemiş, objektif bir duruş sergilenmeye çalışılmıştır.

Bir başka açıdan, tezimizin başlığında bulunan *fenomenoloji*, tezimizde ayrı bir araştırma konusu yapılmamıştır. Çünkü amacımız, fenomenolojinin ne olduğunu ortaya koymak değil; tezin barındırdığı içeriği, en iyi şekilde karşılayan kelimeyi başlığa taşımaktır. Bu doğrultuda, nefsin; ontik, epistemik ve ahlâkî tezahürlerinin ortaya koyulmasıyla fenomenolojinin başlıktaki yerinin okuyucunun zihninde oluşturulması hedeflenmiştir. Benzer bir yaklaşım "Kozal İlişkiler Bağlamında Nefs" alt başlığımız için de geçerlidir.

Bu başlık altında da kozalite konusu işlenmemiş; konu bütünlüğünün vardığı sonuç başlığa taşınmıştır.

## B. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kişinin düşünsel faaliyette bulunabilmesini sağlayan vasıta, kavramlardır. Kavram içeriklerinin doğru bir şekilde belirlenmesi, ilgili şeyin mahiyetinin açık bir şekilde ortaya konmasını sağlayacağından;<sup>1</sup> zihnî kargaşadan kurtulmanın ve ilmî çalışmaların olması gereken zeminde icra edilmesinin temel şartıdır. Dolayısıyla bir kavrama ilişkin tanım yapılabilmesi, belli ilkeler/standartlar gerektirmektedir.

Bu standartların ilki, *dil* temeline dayanmaktadır. Zira kavrama yerleştirilen dilsel köken, onun hangi bağlamda ve ne için kullanıldığına ilişkin bir bakış açısı sağlamaktadır. Yapılacak olan tanımın bu kökene bağlı kalması, önemli bir gerekliliktir. Dilsel kökenin doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için ise herhangi bir sözlük çalışmasına ulaşılması yeterli olmamakta; bu noktada erken dönem sözlükleri başat rol oynamaktadır. Erken dönem çalışmaları, tarihî eklerin minimize halde bulunduğu eserler olduğu için önemlidir. Zira kavramların da bir tarihe sahip oldukları, yadsınamaz bir gerçektir; çünkü zaman içerisinde yaşanan birçok ilmî, siyasî veya kültürel değişim ve dönüşümün izleri, kavramlar üzerinde de sürülebilmektedir.

Bu bağlamda Emîn el-Hûlî'nin *Lisânü'l 'Arab* için yaptığı şu değerlendirme örnek olarak verilebilir: “Nitekim bu sahada sahip olduğumuz en büyük lügatlerden, İbn Manzûr el-Mısrî'nin “Lisânü'l 'Arab”ı bile çağdaş lügatçilerin dediği gibi, zaman itibarıyla birbirine uygunluk arz etmeyen bilgilerin bir araya getirilmesi ile yazılmış olan bir eserdir. Bu sebeple, eserde, birbirlerinden birkaç asır farklı devirlerde yaşamış olan kimselerin metinleri yan yana zikredilmiştir. Mesela dördüncü hicri asrın başlarında yaşamış olan İbn Dureyd (ö.321/933) ile hicri yedinci asrın başlarında yaşamış olan İbnü'l Esîr (ö.637/1239) yan yana zikredilerek; birincinin dil ile ilgili sözleri ile ikincinin dini sözleri mezcedilmeye çalışılmıştır.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 91; ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, “Fi'l Hudûd ve'r Rusûm”, *Resâ'ilü İhvâni's Safâ*, thk. Ârif Tâmir, Menşûrât 'Avîdât, Beyrut, 1415/1995, cilt: 3, s. 317; Cürcânî, Ebü'l Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbü't Ta'rîfât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1985, s. 87.

<sup>2</sup> Emîn el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 94-95.

Doğru bir tanım yapılabilmesinin ikinci standardı, *vahiydir*. Vahyin, dil kullanımının önemli bir göstergesi olduğu ve dil standardı içerisinde incelenmesi gerektiği söylenebilir. Fakat burada vahye ayrı bir yer verilmesinin sebebi, onun dil üzerinde etkin bir dönüştürücü olması dolayısıyla. Zira vahyin karşısında, olumlu ya da olumsuz tüm nitelikleriyle hazır yaşanan bir tarih bulunmakta ve vahiy, tarihe müdahale gücüyle, olumlu nitelikleri tasdik; olumsuz nitelikleri ise tashih etmektedir. Dolayısıyla kültürel zihniyetin ve alışkanlıkların etkisiyle içeriği farklı bir biçimde doldurulan kavramların, olması gereken anlam alanına kavuşturulmasında vahyin önemli bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu kriterin, özellikle vahyin kullandığı kavramlar üzerinden yapılan çalışmalarda dikkate alınmasının bir zorunluluk olduğu söylenebilir.

Bir diğer standardın ise *kronolojik takip* olduğu söylenebilir. Bir dönemde kavramın anlam alanı içerisinde bulunmayan bir karşılık, bir sonraki dönemde bulunabilmekteyse, bunun belli sebepleri olmalıdır. Dolayısıyla; a) bulunulan kültürün zihin yapısı, b) yaşanan toplumsal ve siyasî hadiseler, c) karşılaşılan kültürler ve gerçekleştirilen ilmî faaliyetler, d) sahip olunan inanç gibi faktörlerin, kavramlar üzerindeki etkileri ancak kronolojik bir takiple tespit edilebilmektedir. Böylece, bir kavramın, ilgili anlam alanına bizatihi sahip olup olmadığı veya ne tür durumlar sonucunda bu anlama ulaştığına ilişkin belirlemeler yapılabilmesi sağlanmaktadır.

*Akıl* ise tüm bu standartların denetleyicisi olması bakımından üst bir ilke olarak konumlanmaktadır. Bilinçli bir şekilde kavram üretme, kavram ürettiğinin farkında olma ve ürettiği kavramı uygun bir biçimde kullanma; akıl sahibi olmaya dayanmaktadır. Zira insan dışındaki hiçbir canlı varlıkta söz konusu bu özellikler görülmemektedir. Dolayısıyla kavramlardan oluşan dili; üreten, kullanan ve denetleyen akıl olduğu söylenebilir. Benzer şekilde, vahiy söz konusu olduğunda da aklın merkezî bir konumda olduğu söylenebilir. Burada öncelikle, vahyin muhatabının akıl sahibi varlık olması açısından vahiyden akla; sonrasında ise muhatap olunan sözün ilahî kaynaklı olduğu ve barındırdığı ilkelerin doğru olduğunu tasdikleme bakımından akıldan vahye doğru giden bir süreç söz konusudur. Hem çift kutuplu bu sürecin sağlam bir temelde yürümesini sağlayan hem de kavram içeriklerinin vahiy eliyle ne türden bir dönüşüme uğradığını tespit eden vasıta ise akıldır. Kronolojik takip kriteri içerisinde sayılan söz konusu durumlara ilişkin; analiz, yorumlama ve sonuca ulaşma yeterliklerini gösterecek olan da yine akıl olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tüm bu standartlar, bir kavramın doğru tanımlanabilmesi; bireysel ve toplumsal anlamda bir karşılığının olabilmesi; kavramın doğru, tutarlı ve sağlam anlamı konusunda bir

ortaklık sağlanabilmesi; bu kavramın kullanılarak ilmî faaliyetlerin yürütülebilmesi için gereklidir. İlgili standartların, konumuz itibarıyla nefis kavramı üzerinde gerçekleştirilebilmesi için öncelikle kelimenin dilsel kökeninin irdelenmesi gerekmektedir.

## 1. NEFS KAVRAMININ SÖZLÜK ANLAMINI

Elimizdeki en eski Arapça sözlük olan Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'nin *Kitâbu'l 'Ayn* adlı eseri başta olmak üzere, sözlükler üzerinden yapılan bir inceleme, *nefs* kelimesine ilişkin aşağıdaki gibi bir kategorilendirme yapmaya imkân vermektedir.

### 1.1. Varlığın Kendisini İfade Etmesi Anlamında 'Nefs'

Nefs kelimesi, 'bir varlığın kendisi', 'aynısı' anlamına gelmektedir. İnsan varlığı için kullanıldığında ise kadın ya da erkek ayırt etmeksizin her bir 'şahıs'; başka bir ifadeyle her bir 'kişi', nefis kelimesiyle ifade edilmektedir. Aynı zamanda, nefis kelimesinin, 'nefes alan her bir varlık' ve 'ciğeri olan her bir can' anlamları için kullanıldığı görülmektedir.<sup>3</sup>

Bu anlamlardan yola çıkarak; nefis kelimesinin, her bir varlık ferdine karşılık olarak kullanılmakla beraber; tüm yönlerini içerir bir şekilde ilgili varlığın kendisi için kullanıldığı söylenebilir. Bir varlığa ait tüm yönlerin içerilmesi, nefsin, varlığa dair kapsayıcı bir ifade olduğunu ve bu anlamın, kelimenin temel anlamı olmaya aday olduğunu göstermektedir.

---

<sup>3</sup> Bkz: Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Ebû Abdîrrahmân, *Kitâbu'l 'Ayn*, thk: Abdulhamid Henedâvî, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, cilt: 4, s. 249-250; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l Lüğâ*, Daru'l Kavmiyye, Kahire, 1964, cilt: 4, s. 299-301; Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî Ğarîbi'l Kur'ân/Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, thk: Safvân Adnân Dâvûdî, çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2007, s. 1472; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcu'l Lüğâ ve Sihâhu'l 'Arabîyye*, thk: Ahmed Abdülgafûr Attâr, Daru'l İlmi li'l Melayin, 2. baskı, Beyrut, 1399/1979, cilt: 3, s. 984-985; İbn Manzûr, Ebû'l Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l 'Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut, 1300, cilt: 6, s. 233-240; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Kâmûsu'l Muhît*, ed: Muhammed Naim el-Araksûsî, Müessesetü'r Risale, 6. baskı, Dimeşk, 1998, s. 577; Zebîdî, Muhammed Murtaşâ, *Tâcu'l 'Arûs min Cevâhiri'l Kâmûs*, Kuveyt Hükümeti Matbaası, Kuveyt, 1976, cilt: 16, s. 559-573; John Penrice, *Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an*, çev: Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2010, s. 311.



## 1.2. Görünen/Zahirî Kısım Anlamında ‘Nefs’

Sözlüklerde, nefis kelimesinin, ‘beden’ veya ‘cesed’ kelimeleriyle karşılandığı görülmektedir.<sup>4</sup> Bu durum, nefsin, varlığın işaretle gösterilen zahirî kısmı için kullanıldığını göstermektedir. Bu karşılığın nefsin anlam alanına girmesi, bir varlığın tanınmasının ve tanımlanmasının, öncelikle sahip olduğu görünen/zahirî formu gerektirdiğine vurgu yapması bakımından önemlidir.

## 1.3. Canlı Olmanın Nefes Alma ile Özdeş Görülmesi Anlamında ‘Nefs’

Nefis kelimesinin, fiil formunda (*n-f-s*); ‘nefes/soluk alıp vermek’, ‘tenneffüs etmek’ anlamlarına gelen bir kökene sahip olduğu; tefa‘ul (*tenneffüs*) babında kullanıldığında ise ‘nefes alıp verme’, ‘nefeslenme/tenneffüs etme’, ‘havanın boşluktan çıkması’ anlamlarını taşıdığı görülmektedir. Bir başka açıdan nefes alma ile ilişkili bir şekilde, nefse ‘yudum’ anlamı da verilmektedir. Nefis, temel olarak ‘rüzgâr’ anlamında da kullanılmaktadır.<sup>5</sup>

Nefes alıp vermenin,<sup>6</sup> bir varlığın yaşama kaynaklık edecek durumdaki yapı bütünlüğünün veya fizyolojik canlılığının göstergesi olduğu düşünüldüğünde, nefis kelimesinin, daha önceki anlam içeriklerine benzer bir şekilde, canlı varlığın kendisiyle ilişkilendirildiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

<sup>4</sup> Bkz: Cevherî, *es-Sihâh*, cilt: 3, s. 984-985; İbn Manzûr, *Lisânu'l ‘Arab*, cilt: 6, s. 233; Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l Muhît*, s. 577; Zebîdî, *Tâcu'l ‘Arûs*, cilt: 16, s. 559-573.

<sup>5</sup> Bkz: Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l ‘Ayn*, cilt: 4, s. 2249-250; Cevherî, *es-Sihâh*, cilt: 3, s. 984-985; İbn Fâris, Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Zekerîyya, *Mu‘cemu Mekâyisi'l Lüğâ*, thk: Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l Fikr, Dîmeşk, 1979, s. 460-461; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât* s. 1472-1473; İbn Manzûr, *Lisânu'l ‘Arab*, cilt: 6, s. 233-240; Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l Muhît*, s. 577; Zebîdî, *Tâcu'l ‘Arûs* cilt: 16, s. 559-573.

<sup>6</sup> Nefsin, nefes/soluk ile ilişkilendirilmesinin temel gerekçesini, onun yaşam ve ölüm noktasındaki belirleyici rolü olarak belirlemek mümkündür. Bu sebeple birçok dilde nefse verilen ismin etimolojik olarak hava, rüzgar, soluk/nefes ile ilişkili olduğu görülmektedir. Sanskritçe, Yunanca, Fransızca, Almanca, İngilizce, Latince, Farsça, İbranice ve Türkçe bu temeldeki kullanıma örnek verilebilecek dillerdir. Detay için bkz: M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä: İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 152; Edward Burnett Tylor, *Essential Sacred Writings from Around the World*, içinde: *Ruh, Bir Arkeoloji –Sokrates’ten Ray Charles’a Okumalar*, der. ve yorum: Phil Cousineau, çev: Doğan Şahiner, Om Felsefe Yayınları, İstanbul, 2002, s. 63-66.

#### 1.4. Yeni Bir Varlık Meydana Gelmesi veya Varlığın Devamlılık Temeli Anlamında ‘Nefs’

Nefs kelimesi, *teneffüs* formunda, ‘sabahın ağarması’, ‘gün doğması’, ‘günün aydınlanması’ anlamlarında da kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Buna göre, yeni bir günün başlangıcı, ‘sabahın teneffüs etmesi’ şeklinde mecazî bir yolla ifade edilmektedir. Söz konusu ifadenin, insanın nefes alıp vermesine atıfla kullanıldığı; nefes alıp vermenin ise varlıksal devamlılığa işaret olarak okunduğu görülmektedir. Bir başka açıdan, gündüzün, canlılıkla; gecenin ise ölümlle ilişkilendirildiği düşünüldüğünde, bu kullanımın yeni bir varlığa işaret ettiği de söylenebilir.

Nefs kelimesinin bu bağlamda taşıdığı anlamlardan bir diğeri ise ‘kan’dır. Kan, insan varlığının oluşumu, canlılığı ve sürekliliği için temel şarttır ve bu temel noktanın nefis kelimesiyle ifade edilmesi; nefsin, varlığın kendisiyle ilişkilendirilmesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda, kadının regl ve lohusa olma (*nifâs*) durumlarına; doğum yapan kadına (*nüfesâun*), bebeğe (*menfûs*) de aynı kökten ifadeler kullanıldığı görülmektedir. Doğum yapan kadındaki ortaklık veya aynı kandan yeni bir fert olması dolayısıyla nefis, ‘kardeş’ anlamında da kullanılmaktadır.<sup>8</sup> Bu kullanımların tümünün yeni bir varlığın meydana gelişine ilişkili olduğu görülmektedir.

Bu doğrultuda bahsedilmesi gereken bir başka anlam ise nefsin ‘su’ kelimesinin karşılığı olarak kullanılmasıdır.<sup>9</sup> Nefs kelimesinin, kan anlamında kullanılmasına benzer bir şekilde, varlığın devamlılığının suya bağlı olması ve suyun hayatın ve canlı varlığın temel kaynağı olarak görülmesi, nefse bu anlamın verilmesinde etkili olmuştur denebilir.

#### 1.5. Davranışlar Sonucu Elde Edilen Erdem Anlamında ‘Nefs’

Nefs kelimesi kişinin sahip olduğu ahlakî yeterlilikleri ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bu doğrultuda, bir kişi hakkında, ‘raculün lehû nefsun’ veya ‘raculün zû nefsin’ denmesi; ilgili kişinin ‘cömert’, ‘sabırlı’ veya ‘himmet sahibi’ oluşu anlamına gelmektedir. Benzer şekilde nefis; ‘izzet’ ve ‘özsaygı’ anlamlarında da kullanılmaktadır. Kelime kökünün ‘nefuse-yenfusu’ şeklinde beşinci babdaki fiil kullanımı; ‘kıymetli

<sup>7</sup> Bkz: Ezherî, *Tehzibu’l Lüğa*, cilt: 4, s. 299-301; Cevherî, *es-Sihâh*, cilt: 3, s. 122-123; John Penrice, *Dictionary*, s. 311.

<sup>8</sup> Bkz: Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l ‘Ayn*, cilt: 4, s. 249-250; Ezherî, *Tehzibu’l Lüğa*, cilt: 4, s. 299-301; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l Lüğa*, s. 460-461; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 1473; Cevherî, *es-Sihâh*, cilt: 3, s. 984-985; İbn Manzûr, *Lisânu’l ‘Arab*, cilt: 6, s. 233-240; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l Muhît*, s. 577; Zebîdî, *Tâcu’l ‘Arûs*, cilt: 16, s. 559-573.

<sup>9</sup> Ezherî, *Tehzibu’l Lüğa*, cilt: 4, s. 299-301; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l Lüğa*, s. 460-461.

olmak', 'değerli olmak'; 'nefis' şeklindeki isim hali ise 'kıymetli/değerli şey' anlam içeriğine sahiptir.<sup>10</sup>

Nefs kelimesinin bu anlamda kullanılması iki şekilde değerlendirilebilir: a) Varlığın bizatihi kendisi, salt var olmaklık bakımından pozitif değer ifade etmektedir. Zira var olmak; var edilmiş olmayı ve yokluğa tercih edilmiş olmayı içermekte; dolayısıyla yokluğa kıyasla salt var olmak bakımından varlık, bir değer ifade etmektedir. b) Var olmak, aynı zamanda bir değere konu olma imkânını beraberinde getirmektedir. Bu ise varlık potansiyellerinin işlevselleşmesi; bir başka ifadeyle değer, varlığın kendi özünden çıkması ve zihni veya amelî eyleme dönüşmesi anlamına gelmektedir. Kişinin ahlâkî değer ifade eden bir özellik ile anılması ise söz konusu eylem hallerinin; onun varlığıyla bütünleşmiş, bir melekeye dönüşmüş ve bununla yeni bir kişilik meydana getirilmiş olduğunu göstermektedir. Zira her bir değer, insanın olumlu ya da olumsuz anlamda dönüşmesini sağlamaktadır. Buna göre nefsin, hem varlığın kendisine hem de insanın kendi davranışları dolayısıyla elde ettiği niteliklere referansla kullanılması, kelimenin temel anlamıyla bütünlük oluşturmaktadır.

#### 1.6. Olumsuz Nitelikler Anlamında 'Nefs'

Nefs kelimesi; olumsuz bir içerikle 'arzu' ve 'istek' anlamında da kullanılmaktadır. Bu temelden hareketle; 'kıskanmak (*nefise 'ala*)', 'haset etmek' ve 'rekabet etmek' anlamları, bu kökle ifade edilmektedir.<sup>11</sup> Nefs kelimesinin kullanımına ilişkin bu içeriklendirmenin, bir önceki maddenin tam aksi olduğu ve insan eylemlerinin bir diğer yönünü ifade ettiği görülmektedir. İnsanın hem iyiyi hem de kötüyü eyleme potansiyeline sahip bir varlık olduğu düşünüldüğünde, söz konusu iki maddenin birbirinin tamamlayıcısı olduğu ve ikisinin birlikte insan varlığının eylem bütününe ilişkin bir değerlendirmede bulunduğu söylenebilir.

İnsan varlığının arzu ve istek duyması, doğaldır; fakat bu duygularını; ne sebeple, nereye ve ne şekilde yönlendireceği önem arz etmektedir. Zira bu duyguların, doğru olmayan bir şekilde kanalize edilmesi; kıskanmak, haset etmek ve rekabet etmek gibi olumsuz

<sup>10</sup> Bkz: Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l 'Ayn*, cilt: 4, s. 249-250; Ezherî, *Tehzîbu'l Lüğâ*, cilt: 4, s. 299-301; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l Lüğâ*, s. 460-461; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât* s. 1472; İbn Manzûr, *Lisânu'l 'Arab*, cilt: 6, s. 233-240; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l Muhît*, s. 577; Zebîdî, *Tâcu'l 'Arûs*, cilt: 16, s. 559-573.

<sup>11</sup> Bkz: Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l 'Ayn*, cilt: 4, s. 249-250; Ezherî, *Tehzîbu'l Lüğâ*, cilt: 4, s. 299-301; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l Lüğâ*, s. 460-461; İbn Manzûr, *Lisânu'l 'Arab*, cilt: 6, s. 233-240; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l Muhît*, s. 577; Zebîdî, *Tâcu'l 'Arûs*, cilt: 16, s. 559-573.

eylemlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bir başka açıdan, bu anlamların, nefsin ‘nefes almak’ manasıyla ilişkili olduğu söylenebilir. Nefsin bu anlamları; insanın söz konusu bu eylemler için çaba sarf ettiğinin; başka bir ifadeyle, nefesini tükettiğinin mecazî ifadesi olarak düşünülebilir.

### 1.7. İnsanı İnsan Yapan Özellik Anlamında ‘Nefs’

Sözlüklerde, nefis kelimesinin insan varlığının; a) hem canlı varlık kategorisine girmesi dolayısıyla temel vasfını, b) hem de kendine özgü niteliklerini ifade etmek üzere kullanıldığı da görülmektedir. Buna göre, her bir insanın, ‘nefsü’r rûh/nefsü’l hayât’ ve ‘nefsü’l ‘akl/nefsü’l temyîz’ olmak üzere iki nefse sahip olduğu söylenmektedir: a) *Nefsü’r rûh/nefsü’l hayât*, insanın canlı bir varlık oluşunun kaynağı olarak değerlendirilmekte ve bu canlılığı sağlayan bedenden ayırık olarak kabul edilen *rûh* olduğu söylenmektedir. b) *Nefsü’l ‘akl/nefsü’l temyîz* ise insanın doğru-yanlış, iyi-kötü ve güzel-çirkin farkını kendisiyle ortaya koyduğu ayırt etme gücüdür. Söz konusu bu gücün kaynağının ise *akıl* olduğu söylenmektedir. Bu anlamı ortaya koyar bir şekilde nefse; a) ‘kalp’ anlamı ve b) zarf olarak kullanıldığında (*nefsen*) ‘özgür irade’ anlamı da verilmektedir.<sup>12</sup>

Yukarıdaki tasniflerde, rûh ve akıl kelimelerinin genel anlamda nefis ile müteradif kabul edildiği; fakat özel anlamda, insanın iki nefsi (varlıksal) yönüne işaret olarak kullanıldığı görülmektedir. İnsan, canlılık özelliği yönüyle diğer tüm canlı varlıklarla ortak bir temele sahipken; akla sahip olması ile onlardan ayrılmaktadır. Nefis ise insanın bu iki yönünü kapsayan bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nefis kelimesine verilen tüm bu anlamlarda; kelimenin birbirinden farklı anlamlara gelmediği; temelde, ‘tüm yönleriyle varlığın kendisi’ manasını taşıdığı; bahsi geçen diğer anlamların ise insanın varlığıyla ilgili farklı boyutları ifade ettiği görülmektedir. İncelediğimiz sözlüklerde, nefis kelimesinin, varlığın bütününe/kendisine/zatına işaret ettiği sonucuna varılmaktadır. Kelimeye rûh anlamının verilmesi, bu sonucun bir istisnası olarak görülebilir. Fakat rûh kelimesinin, ‘insana canlılık veren şey’ anlamında

---

<sup>12</sup> Bkz: Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l ‘Ayn*, cilt: 4, s. 249-250; Ezherî, *Tehzîbu’l Lüğâ*, cilt: 4, s. 299-301; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 1472; Cevherî, *es-Sihâh*, cilt: 3, s. 984-985; İbn Manzûr, *Lisânu’l ‘Arab*, cilt: 6, s. 233-240; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l Muhît*, s. 577; Zebîdî, *Tâcu’l ‘Arûs*, cilt: 16, s. 559-573; John Penrice, *Dictionary*, s. 311.

kullanılmasının, kelimeye daha sonradan yüklenen bir anlam olduğu<sup>13</sup> ve kelimenin temelde ‘rüzgâr, hava, nefes’ anlamına geldiği<sup>14</sup> düşünüldüğünde; rûh ile nefis arasında ilişki kurulmasının sebebinin, kelimelerin anlam birlikteliğine sahip oluşları olmadığı ortaya çıkmaktadır. Kelimelerin Kur’ân’daki kullanılış biçimleri de bu görüşümüzü desteklemektedir.

## 2. NEFS KAVRAMININ KUR’ÂN’DAKİ KULLANIM ALANI

*N-f-s* kökünden türeyen kelimeler, Kur’ân-ı Kerîm’de iki yüz doksan sekiz defa kullanılmaktadır. Bu kullanımların biri, *teneffese*; biri, *yetenâfesu*; biri, *mütenâfisûn*; ikisi *nüfûs*; yüz kırk tanesi, *nefs*; yüz elli üç tanesi ise *enfûs* şeklinde kullanılmaktadır.<sup>15</sup> Bu kullanımlardan yola çıkarak hem *el-Vücûh ve’n Nezâir* kitaplarında hem *Kur’ân Sözlüklerinde* hem de *tefsirlerde* kelimeye pek çok farklı anlamın verildiği ve birtakım çalışmalarda buna yönelik anlam tasniflerinin yapıldığı görülmektedir.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Bkz: Muhammed Şehrûr, *Lügavî Kur’an Okumaları*, haz: Mustafa Ünver, Sidre Yayınları, Samsun, 2001, s. 58-60; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, 8. baskı, Ankara, 2005, s. 49, 50; Arthur Stanley Tritton, “İnsan, Nefs, Ruh, Akıl”, çev: Tuğba Günal, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt: XIII, sayı: 1, s. 553, 556; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 41, 43, 44, 46; ayrıca bkz: Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2012, s. 58.

<sup>14</sup> Bkz: Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l ‘Ayn*, cilt: 2, s. 160-161; Ezherî, *Tehzîbu’l Lüğâ*, cilt: 5, s. 224; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisü’l Lüğâ*, s. 454-457; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 648; Cevherî, *es-Sihâh*, cilt: 1, s. 367-371; İbn Manzûr, *Lisânu’l ‘Arab*, cilt: 2, s. 455-467; Zebidî, *Tâcu’l ‘Arûs*, cilt: 7, s. 409-410.

<sup>15</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu‘cemu’l Müfrehes li-Elfâzi’l Kur’âni’l Kerîm*, Daru’l Hadis, 2. baskı, Kahire, 1408, s. 881-885. Kelimenin Tevrat ve İncil’deki kullanım alanları ve anlamları için bkz: Yusuf Topyay, *Kutsal Kitap’ta ve Kur’an-ı Kerim’de “Nefs” ve “Ruh” Sözcüklerinin Artsüremlisi (Diachronic) Semantik İncelemesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Ankara, 2016, s. 29-59, 103-123.

<sup>16</sup> Örnek olarak bkz: Mukâtil b. Süleyman, Ebû’l Hasen, *el-Eşbâh ve’n Nezâ’ir fi’l Kur’âni’l Kerîm/Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, thk: Abdullah Mahmud Şehhate, çev: M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, 2. baskı, s. 319-321; Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu’l Kur’ân ev Islâhu’l Vücûh ve’n Nezâ’ir fi’l Kur’âni’l Kerîm*, Daru’l İlmi li’l Melâyîn, 4. baskı, Beyrut, 1983, s. 462-463; İbnü’l Cevzî, Ebû’l Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *Nüzhetü’l A’yûni’n Nevâzir fi’l İlmi’l Vücûh ve’n Nezâ’ir*, thk: Abdülkerîm Kâzım er-Râzî, Müessesetü’r Risale, Beyrut, 1987, s. 595-597; Mehmed Ali Aynî, “(Nefs) Kelimesinin Manaları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1930, cilt: IV, sayı: 14, s. 46-52; Hüseyin Atay, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVII, s. 46-49; Ahmet Ögke, *Kur’an’da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997; Regis Blachère, “Nefs Kelimesinin Kur’an’da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

Bu başlık altında, söz konusu bu tasniflerin tekraren verilmeyeceği, yeni bir kategorilendirme yapılacağı belirtilmelidir. Zira ilgili çalışmalarda, var olan literatür üzerinden bir belirleme yapıldığı görülmektedir. Bu durum ise kullanılan kaynakların müelliflerinin; şahsî, kültürel ve mezhepsel tasavvurları veya felsefî ve kelamî tartışmaların yansımalarının dahil olduğu tasnifler ortaya çıkarmıştır. Nefs kelimesinin kullanım alanlarının doğru bir şekilde belirlenebilmesi için ise birtakım kriterler gerekmektedir:

- a) Kelimenin kullanıldığı tüm yerlerin tespit edilmesi,
- b) Atomistik yaklaşımdan kaçınmak üzere ayetlerin siyak-sibak ilişkilerinin belirlenmesi,
- c) Kelimeye verilecek olan anlamın, dilin delalet sınırları içerisinde olması,
- d) Kur'ân'ın bütünlüğü doğrultusunda konuya genel yaklaşımın belirlenmesi,
- e) Varılan tüm sonuçların; aklî, ahlâkî ve fiziksel kanunlara uyumluluğunun belirlenmesi,
- f) Varılan tüm sonuçların, Kur'ân'ın diğer ayetleriyle çelişkili olup olmadığının irdelenmesi.<sup>17</sup>

Var olan literatürün bu kriterleri çoğunlukla dikkate almaması ise yeni bir tasnif yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu doğrultuda kelimenin Kur'ân'daki kullanım alanlarının aşağıdaki gibi olduğu tespit edilmiştir:

### 2.1. Bizatihi Varlık Anlamında 'Nefs'

Kur'ân'da, nefis kelimesinin, varlığın kendisini işaret eder bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin bu doğrultudaki kullanım alanlarını üç başlıkta incelemek mümkündür:

**a. Allah'ın zâtı için kullanılmaktadır.**<sup>18</sup> Bu anlamda kullanıldığı tüm yerlerde, doğrudan Allah'ın kendisini ifade ettiği görülmektedir. Bu kullanım, nefis kelimesinin anlamlandırılması açısından önem arz etmektedir. Zira "Allah, mürekkebe bir mahiyete sahip değildir."<sup>19</sup> Dolayısıyla O'nun terkip içermeyen mahiyeti için nefis kelimesinin

---

çev: Sadık Kılıç, 1982, sayı: 5, s. 189-196; Y. Topyay, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" ve "Ruh" Sözcüklerinin Artsüremlili (Diachronic) Semantik İncelemesi*, s. 225-235, 266-300.

<sup>17</sup> Krş: Ahmet Akbulut, "Müslüman Zihnin İnşasında Kelam İlminin Önemi ve Yeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2014/5 (1), s. 25.

<sup>18</sup> Bkz: Âl-i İmrân 3/28, 30; Mâ'ide 5/116; En'âm 6/12, 54; Tâhâ 20/41.

<sup>19</sup> Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref, *'İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs/Âlem ve İnsan*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 102, 103.

kullanılması;<sup>20</sup> bu kelimenin, bir varlığın herhangi bir boyutu için değil; varlığın kendi zâtı/bütünü için kullanıldığı sonucunu vermektedir.

Bu doğrultuda Fahrüddîn Râzî, “nefs” kelimesinin Allah hakkında kullanıldığı ayet ve hadisleri zikretmekte ve söz konusu kelimenin Allah hakkında sadece *zât* ve *hakikat* anlamında kullanılabileceğini ifade etmektedir. Bununla ilgili olarak Tâhâ 20/41. ayette geçen, “Seni kendim için seçtim/yetiştirdim (*ve ’stana ’tüke li-nefsî*)” kullanımını örnek vermektedir. Râzî’ye göre, öncelikle, bu ayette, nefis kelimesi; “bu evi nefsim için yaptım”, “onu nefsim için imar ettim” kullanımlarında da olduğu gibi, te’kit ve mübalağa anlamı içermektedir.<sup>21</sup>

Bununla birlikte ayette, Hz. Musa’ya yönelik olarak kullanılan *kendim için/li-nefsî* ifadesi bağlamında; Allah’ın Hz. Musa’yla bizzat konuşmasının temsili bir anlatımı olduğu,<sup>22</sup> peygamber ve vahiy gönderiminin Allah’a ait olduğu; peygamberin emir ve nehiylerin tebliği için seçilmiş olduğu şeklinde yorumların yapıldığı görülmektedir.<sup>23</sup> Allah’ın vahiy/elçi göndermesinin O’nun insanla iletişim kurma biçimlerinden biri olduğu düşünüldüğünde,<sup>24</sup> söz konusu yorumların isabetli olduğu söylenebilir.

---

<sup>20</sup> Literatürümüzde, nefsin Allah’ın bir sıfatı olup olmadığı tartışmalarının yapıldığı da görülmektedir. Bu doğrultuda, Allah’ın bir nefis sahibi olduğu görüşünü savunanlar olduğu gibi; bu düşüncenin Allah için mümkün olmadığını düşünenler de bulunmaktadır. Söz konusu literatüre ilişkin, temel kaynaklara dayalı bir inceleme için bkz: Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar –Anlama Yöntemleri ve Yorumlar-*, Fecr Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2017, s. 107-110.

<sup>21</sup> Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Esâsu’t Takdîs fi İlmi’l Kelâm/Allah’ın Aşkınlığı*, çev: İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2011, s. 115-116.

<sup>22</sup> Zemahşerî, Ebû’l Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmidî’t Tenzîl ve ‘Uyûni’l Ekâvîl fi Vücûhi’t Te’vîl*, çev: Muhammed Coşkun, Adil Bebek, Abdulaziz Hatip, Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2018, cilt: 4, s. 302-303.

<sup>23</sup> Bkz: Mukâtil b. Süleymân, Ebû’l Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk: Abdullah Mahmud Şehate, Müessesetü’t Tarihi’l Arabî, Beyrut, 1423/2002, cilt: 3, s. 28; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te’vîlâtü’l Kur’ân*, thk: Ahmet Vanlıoğlu, edt: Bekir Topaloğlu, Daru’l Mizan, İstanbul, 2005, cilt: 9, s. 198-199; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu’l Gayb*, çev: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2008, cilt: 15, s. 513; Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru’t Tenzîl ve Esrâru’t Te’vîl*, Daru İhyai’t Tûrasi’l Arabî, Beyrut, 1418/1998, cilt: 4, s. 28; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebi Bekr, *el-Câmi’u li-Ahkâmi’l Kur’ân*, Müessesetü’r Risale, Beyrut, 1427/2006, cilt: 14, s. 62.

<sup>24</sup> Şûrâ 42/51.

Fahrüddîn Râzî, Mâide 5/116. ayetin (*ta'lemu mâ fi nefsi ve lâ a'lemu mâ fi nefsi*) anlamını ise “Sen benim bildiğimi bilirsin, ben senin bildiğini bilmem” şeklinde vermektedir.<sup>25</sup> Buna göre ayetteki “nefs” kelimesi, Râzî tarafından “malum” anlamına gelecek şekilde açıklanmış olmakta; buna göre ayet, tanrı bilgisine vukufiyetin imkânsızlığına işaret olarak ele alınmaktadır. Mukâtil b. Süleyman’ın ise ayette Hz. İsa’ya nispetle kullanılan nefis kelimesine, “yaptıklarım ve yapacaklarım (*mâ kâne minnî ve mâ yekûnu*)”; Allah ile ilgili kullanıma ise temelde “gayb” anlamını, sonrasında ise “ilim, yaptıkların, yapacakların” anlamını vererek kelimenin çerçevesini geniş bir şekilde ele aldığı görülmektedir.<sup>26</sup> Ayetin sonunun “İnneke ente ‘allâmu’l ğuyûb” şeklinde bitmesi, Mukâtil b. Süleyman’ın yaptığı ilk te’vilin isabetli olduğunu göstermektedir. Fakat nefis kelimesinin zâta yönelik kullanıldığı düşünülürken; ayetin anlamının “Sen bende olanı bilirsin ama ben sende olanı bilmem” şeklinde verilmesinin uygun olduğu söylenebilir.

Nefs kelimesinin Allah için kullanıldığı diğer dört ayetin ikisinde,<sup>27</sup> Allah’ın tüm insanlara yaklaşımında *rahmeti* kendisi için bir ilke olarak belirlediği (*ketebe rabbüküm ‘alâ nefsihî er-rahmete*); diğer ikisinde<sup>28</sup> ise aklî, ahlâkî ve vahyî ilkeler doğrultusunda hareket edilmediğinde, Allah’ın, kişileri, kendisiyle uyardığı (*ve yuhazzirukumu ‘llâhu nefsehû*) bildirilmektedir. Söz konusu uyarı, Allah’ın azabı olarak tevîl edilmektedir.<sup>29</sup> Buna göre ilgili ayetlerde, Allah’ın insanlarla iletişiminin iki boyutunun, hangi temeller doğrultusunda gerçekleşeceğine işaret edildiği görülmektedir.

Bu doğrultuda Allah için kullanılan ve O’nun zâtını ifade eden *nefs* kelimesinin; Kur’ân’da *vech*<sup>30</sup> ve tekil kullanıldığında *ism*<sup>31</sup> kelimeleriyle eşanlamlı bir şekilde kullanıldığı söylenebilir. Kâdı Abdulcebbar, Kasas 28/88. ayet bağlamında, “*vech*’ten

---

<sup>25</sup> Fahrüddîn Râzî, *Allah’ın Aşknlığı*, s. 116; ayrıca bkz: İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev: Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2017, cilt: 2, s. 180, 181.

<sup>26</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 1, s. 519.

<sup>27</sup> En’âm 6/12, 54.

<sup>28</sup> Âl-i İmrân 3/28, 30.

<sup>29</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 1, s. 270.

<sup>30</sup> Kasas 28/88; Bakara 2/112, 115; Rahmân 55/27; Leyl 92/20 gibi ayetler örnek olarak verilebilir.

<sup>31</sup> Bakara 2/114; Mâ’ide 5/4; En’âm 6/118, 119, 121, 138; Nûr 24/36; Rahmân 55/78 gibi ayetler örnek olarak verilebilir.



kastın *zât*; yani *nefs*<sup>32</sup> olduğunu ifade etmektedir. Ebu'l Huzeyl el-Allâf da vech'ten kastın, *zât* olduğunu söylemektedir.<sup>33</sup>

**b. İnsan/kişi için kullanılmaktadır.** Kur'an'da *nefs* kelimesinin kişinin kendisi için kullanıldığı pek çok ayet bulunmaktadır. *Nefs* kelimesinin bu doğrultuda kullanıldığı bazı örnekler şu şekildedir: a) Bir kişinin öldürülmesi (*kateltüm nefsen*).<sup>34</sup> b) Kişinin sadece kendisinden sorumlu olması (*lâ tükellefu illâ nefseke*) ve bu sorumluluğun insan varlığına (*nefs*) yerleştirilen donanımsal imkânlar (*vüs 'ahâ/âtâhâ*) nispetince belirlenmesi.<sup>35</sup> c) Allah yolunda hem bireysel hem de maddi olarak çaba gösterilmesi (*bi-embâlihîm ve enfüsihîm*).<sup>36</sup> d) Her bir kişinin gözetim/koruma altında olması (*in küllü nefsin lemmâ 'aleyhâ hâfîz*).<sup>37</sup> e) Bireysel ya da toplumsal bağlamı olan olumsuz nitelikli fiillerin, Yaratıcı'nın varlığı ve O'na iman etme noktasında doğru zeminden kaymanın, kişiyi tüm bağımlılıklarından kurtarıp arındıracak olan ilahi kelâmı yalanlamanın, Allah'ın insan için koyduğu parametreleri (*hudûdullâh*) aşmanın; kişiye verdiği zarara, bir başka ifadeyle, kendi varlık potansiyeline karşı adaletsizliğe dönüşmesi (*zalemû enfüsehüm-hasirû enfüsehüm*).<sup>38</sup> f) İnsan varlığının (*enfüs*) bizzat kendisinin yaratıcının varlığına

<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse/Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 1, s. 367; ayrıca bkz: *Aynı eser*, cilt: 1, s. 398-399; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 3, s. 360; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 5, s. 12-121; Fahrüddîn Râzî, *Allah'ın Aşknlığı*, s. 115-116; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 7, s. 252; İbn Hazm, *el-Fasl*, cilt: 2, s. 164, 165, 180, 181; ayrıca bkz: Ömer Aydın, "Kur'an'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2000, sayı: II, s. 170-171; Mahmut Ay, "Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan 2003, cilt: 5, sayı: 15, s. 95-96.

<sup>33</sup> Bkz: Eş'arî, Ebû'l Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l Musallîn/İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 160, 175, 192.

<sup>34</sup> Bakara 2/72; ayrıca bkz: Mâ'ide 5/32, 45; En'âm 6/151; İsrâ' 17/33; Kehf 18/74; Tâhâ 20/40; Furkân 25/68; Kasas 28/19, 33.

<sup>35</sup> Nisâ' 4/84; ayrıca bkz: Bakara 2/233, 286; Mâ'ide 5/105; En'âm 6/152, 164; A'râf 7/42; Mü'minûn 23/62; Talâk 65/7.

<sup>36</sup> Nisâ' 4/95; Enfâl 8/72; Tövbe 9/20, 41, 44, 81, 88; Hucurât 49/15; Saff 61/11; ayrıca bkz: Bakara 2/207.

<sup>37</sup> Târık 86/4.

<sup>38</sup> Bkz: Bakara 2/54, 57, 231; Âl-i İmrân 3/117, 135; Nisâ' 4/64, 97, 110; En'âm 6/12, 20; A'râf 7/9, 23, 53, 160, 177; Tövbe 9/36, 70; Yûnus 10/44, 54; Hûd 11/21, 101; İbrâhîm 14/45; Nahl 16/28, 33, 118; Kehf 18/35; Mü'minûn 23/103; Neml 27/44; Kasas 28/16; 'Ankebût 29/40; Rûm 30/9; Sebe' 34/19; Fâtır 35/32; Sâffât 37/113; Zümer 39/15; Şûrâ 42/45; Talâk 65/1. Kişinin eylemlerinin kendine (*nefs*) dönük zararıyla

delil teşkil etmesi.<sup>39</sup> Nefs, bu örneklerde ve daha pek çok ayette<sup>40</sup> ‘bireyin kendisi’ anlamına gelecek şekilde kullanılmaktadır. Söz konusu bu anlam, ‘kişinin lehine/faydasına (*li-nefsihi*)’<sup>41</sup> ve ‘aleyhine/zararına (*‘alâ nefsihi*)’<sup>42</sup> kullanımlarında da kendini göstermektedir. Bu doğrultuda, ‘nefs ile denenmek (*le-tüblevunne fi ... enfüsiküm*)’<sup>43</sup> veya ‘nefsden eksiltmek (*ve naksin mine'l ... enfüsi*)’<sup>44</sup> ifadelerinin de hastalık, yaralanma, esir alınma gibi insanın başına gelebilecek çeşitli zorluk ve musibetler olarak anlaşıldığı görülmektedir.<sup>45</sup>

İnsanlardan oluşması dolayısıyla ‘toplum’ için de nefis kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>46</sup> Bu bakımdan, nefis kelimesi, çoğul olarak kullanılıp muhataplarına; yani toplumun diğer fertlerine isnat edildiğinde, Kur’ân’da, “birbiriniz” anlamına gelmekte;<sup>47</sup>

---

ilgili farklı kullanımlar için bkz: Bakara 2/9, 90, 102, 130, 187; Âl-i İmrân 3/69; Nisâ’ 4/107, 113; En’âm 6/24, 26, 123; Tövbe 9/42; Zümer 39/53.

<sup>39</sup> Fussilet 41/53; Zâriyât 51/21.

<sup>40</sup> Bu anlama gelen farklı örnekler için bkz: Bakara 2/44, 228, 240; Âl-i İmrân 3/145, 154, 185; Nisâ’ 4/63, 79; Mâ’ide 5/25; En’âm 6/158; A’râf 7/188; Yûnus 10/49, 100; Yûsuf 12/ 53, 54; Ra’d 13/33, 42; Nahl 16/7; Kehf 18/74; Enbiyâ’ 21/35; Nûr 24/6, 61; ‘Ankebût 29/57; Lokmân 31/34; Secde 32/13, 17, 27; Ahzâb 33/6; Zümer 39/56; Tahrîm 66/6.

<sup>41</sup> ‘Ankebût 29/6; ayrıca bkz: Bakara 2/110, 272; Âl-i İmrân 3/ 178; En’âm 6/104; Tövbe 9/35; Yûnus 10/108; İsrâ’ 17/15; Neml 27/40, 92; Rûm 30/44; Lokmân 31/12; Fâtır 35/18; Zümer 39/41; Câsiye 45/15; Teğâbun 64/16; Müzzemmil 73/20.

<sup>42</sup> Fetih 48/10; ayrıca bkz: Nisâ’ 4/111, 135; En’âm 6/24, 104, 130, 164; A’râf 7/37, 172; Tövbe 9/17; Yûnus 10/23, 108; İsrâ’ 17/15; Sebe’ 34/50; Zümer 39/41, 53; Câsiye 45/15; Muhammed 47/38; Kıyâmet 75/14.

<sup>43</sup> Örnek olarak bkz: Bakara 2/155.

<sup>44</sup> Örnek olarak bkz: Âl-i İmrân 3/186.

<sup>45</sup> Bkz: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 1, s. 564-565, 1156-1157; Fahrüddîn Râzî, *Teşîr-i Kebîr*, cilt: 7, s. 256; Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Teşîru Taberî Câmi’ul Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l Kur’ân/Taberî Teşîri*, çev: Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1996, cilt: 2, s. 417; Beyzâvî, *Envâru’t Tenzîl ve Esrâru’t Te’vîl*, cilt: 1, s. 114-115, cilt: 2, s. 53.

<sup>46</sup> Enfâl 8/53; Ra’d 13/11.

<sup>47</sup> Bu kullanıma önemli bir örnek, Bakara 2/54 olarak verilebilir. Ayette, Hz. Musa’nın buzağı meselesi dolayısıyla kavmine sesleniş söz konusudur. Kavmine yaptıklarından ötürü Allah’tan af dilemelerini tavsiye ettikten sonra *uktulû enfüseküüm* ifadesini kullanmaktadır. *Enfüseküm* kelimesine verilen anlamlardan biri, “kendiniz” manasıdır. Buna göre toplumda buzağıyı tanrı edinenlerden kendilerini öldürmeleri istenmiş olmaktadır. Fakat bunun intihar anlamına geleceği ve kelimeye bu anlamın verilemeyeceği üzerinde durulmaktadır. Kelimeye verilen bir diğer anlam ise “birbiriniz” manasıdır. Böylelikle toplumda tövbe davetine uyanların, uymayanları öldürmeleri istenmiş olmaktadır. Birçok müfessirin, Hz. Musa’nın toplumda karışıklığı gidermek ve huzuru sağlamak amacıyla devlet başkanı

böylelikle yine zât ve şahıs anlamı taşımaktadır.<sup>48</sup> Nefs kelimesinin bu kullanımları; a) kişinin bizatihi kendi varlığına işaret etmekte ve b) her türden eylemin olumlu/lehte ya da olumsuz/aleyhte etkisinin kişinin kendisine dönük olduğunu göstermektedir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi; öldürülen, sorumlu olan, çaba gösteren, gözetim/koruma altında olan ve tüm bu eylemlerinin fayda ya da zarar anlamında sonuçlarını gören bu varlık; aklî, ahlâkî, kültürel, psikolojik, vicdanî, fizyolojik vb. birçok boyutu içerir tek bir varlıktır. Dolayısıyla tüm bu kullanımlar, nefis kelimesinin, ‘insan varlığının tüm boyutlarını içerir bir şekilde kendisi’ anlamını taşıdığını göstermektedir.

**c. Cansız varlıklar için kullanılmaktadır.**<sup>49</sup> Kur’ân’da nefis kelimesinin, Allah dışında edinilen ilahlar; bir başka ifadeyle, cansız putlar için kullanıldığı da görülmektedir. Söz konusu ayetlerde, tanrılık vasfı addedilen bu varlıkların kendilerine (*li-enfusihim*) dahi fayda ya da zararlarının dokunamayacağı belirtilmekte ve buradan hareketle, insanların aklî bir sorgulama yapmaları ve bu varlıkların insanlar üzerinde hiçbir güç ve etkisinin olamayacağına ilişkin bir çıkarım yapmaları beklenmektedir.<sup>50</sup>

Nefis kelimesinin, sözlüklerde geçen temel anlamına uygun bir tarzda, Kur’ân’da yukarıda belirtilen şekillerde kullanılması; onun varlığa işaret eden bir kelime olduğunu; dolayısıyla öncelikle ontolojik bir şekilde içeriklendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Söz konusu kullanımlar, Kur’ân’da nefsin temel kullanım alanı olarak şu sonucu vermektedir: Nefis, ister Allah, isterse insan için kullanılmış olsun; “zât”a yönelik bir şekilde; “bütün yönleriyle varlığın kendisi” ve “bir şeyi o şey yapan tüm gerçeklikler” anlamına tekabül etmektedir.

---

sıfatıyla böyle bir karar vermiş olabileceğini düşünüp bu anlamı tercih ettiği görülmektedir. Bkz: Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 1, s. 107-108; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 1, s. 380-381; Mâturîdî, *Te’vilât*, cilt: 1, s. 127-130; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 3, s. 8-11; Beyzâvî, *Envâru’t Tenzîl ve Esrâru’t Te’vil*, cilt: 1, s. 81; Taberî, *Taberî Tefsîri*, cilt: 1, s. 214-216; ayrıca bkz: Hüseyin Atay, “Nefis”, s. 57; Zülfikar Durmuş, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki “Uktulû Enfusekum” İfadesinin Çözümlemesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 7, sayı 17 (Güz 2002), s. 29-48.

<sup>48</sup> Hüseyin Atay, “Nefis”, s. 56.

<sup>49</sup> Bkz: A’râf 7/192, 197; Ra’d 13/16; Enbiyâ’ 21/43; Furkân 25/3.

<sup>50</sup> Bkz: Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 2, s. 80, 81, 373; cilt: 3, s. 81, 226; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 2, s. 1060-1061; cilt: 3, s. 742-743; cilt: 4, s. 440-441, 810-813; Mâturîdî, *Te’vilât*, cilt: 6, s. 140-141; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 7, s. 252; cilt: 11, s. 202, 208; cilt: 13, s. 423; cilt: 16, s. 148; cilt: 17, s. 176; Beyzâvî, *Envâru’t Tenzîl ve Esrâru’t Te’vil*, cilt: 3, s. 184; Kurtubî, *el-Câmi’u li-Ahkâmi’l Kur’ân*, cilt: 12, s. 47.

## 2.2. İnsanın Yaratılış Zemininde ‘Nefs’

Nefs kelimesinin Kur’ân’da insan varlığının temeline işaret eder bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu ayetlerde (*halakaküm min nefsin vâhidetin ve halaka minhâ zevcehâ*)<sup>51</sup> nefis kelimesi; sınıf, milliyet, cinsiyet vb. her türlü fiziksel ve sosyal nitelermelerden uzak bir şekilde insan varlığının ontolojik temeli için kullanılmakta; bir başka ifadeyle nefis kelimesi ile bu varlığın yaratılış özüne vurgu yapılmaktadır.<sup>52</sup> Burada insanın özüne yapılan vurgunun, insanın kendine vurgu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla nefis kelimesiyle ifade edilen ve türün kadın ve erkek tüm cinslerini kapsamı içerisine alan<sup>53</sup> bu öz, hem insanın yapı maddesine hem de sistemsel açıdan hangi yeti ve donanımlara sahip olacağına<sup>54</sup> referansta bulunmaktadır.

Söz konusu yeti ve donanımlar, insanda potansiyel olarak bulunmaktadır.<sup>55</sup> Bu bakımdan insan varlığı, yaratılış itibarıyla nötr değer taşımaktadır. Potansiyel anlamda sahip olunan bu yapının akıl ve ihtiyarî irade temelli eylemde bulunması ise bu varlığı, “kişi/birey” yapmaktadır. Bu anlamda bireyin; iyi-kötü, doğru-yanlış ve güzel-çirkin şeklindeki çift kutuplu eylem tarzları arasında yaptığı tercihin önemi açığa çıkmaktadır. Nefse yeminle başlayan,<sup>56</sup> onun potansiyeline ve eylem hallerinin sonuçlarına vurgu yapan Şems

<sup>51</sup> Nisâ’ 4/1; ayrıca bkz: En’âm 6/98; A’râf 7/189; Zümer 39/6.

<sup>52</sup> Hüseyin Atay, “Nefis”, s. 58.

<sup>53</sup> Bkz: Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 7, s. 310-311.

<sup>54</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de *nefs-i vâhide* ifadesi, insanın yaratılış zeminine referansla; Nisâ’ 4/1, En’âm 6/98, A’râf 7/189 ve Zümer 39/6. ayet olmak üzere dört yerde kullanılmaktadır. En’âm 6/98 hariç (*enşe’e*), diğer ayetlerde nefis-i vâhideye referansla *halaka* fiili kullanılmaktadır. Klasik sözlüklerde *h-l-k* kökünün temel anlamı ise “takdîr” olarak verilmektedir. *Takdîr* ise “bir nesneyi düzgün/ölçülü bir biçimde oranlamak ve ölçümlemek” anlamına gelmektedir. Bir nesnenin takdir bağlamında ölçümlemesinin, salt şekli nitelikler barındırmadığı, ilgili nesnenin kendi varlık yapısına uygun sistemsel donanımının kanunlarının da bu kavramda içerildiği söylenmelidir. Bkz: Halî b. Ahmed, *Kitâbu’l ‘Ayn*, “h-l-k” maddesi; Ezherî, *Tehzîbu’l Lüğâ*, “h-l-k” maddesi; Cevherî, *es-Sihâh*, “h-l-k” maddesi; İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l Lüğâ*, “h-l-k” maddesi; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “h-l-k maddesi”; Ebu Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi’l Luğâ/Farklar Sözlüğü*, çev: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2013, s. 187-190. *Ha-le-ka* fiilinin söz konusu anlamına dair detaylı bilgi için bkz: Mustafa Ünver, “Kur’an’da Yaratma Konulu Bir Kavram: Haleqa”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 4, 2002, s. 497-511; Suat Koca, “Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:2 (2016), s. 121-135.

<sup>55</sup> Fatih İbiş, “Kur’an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2012, cilt: VI, sayı: 12, s. 245.

<sup>56</sup> Yemin (*kasem*) ifadelerinin, özellikle İslam öncesi Arap toplumunda yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeple yemin, Arap dilinin önemli unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şifahî kültüre dayalı bir toplumda, yeminin temel bir rol üstlenmesi doğaldır. Zira herhangi bir yazılı kaydın olmadığı yerde söz, ispatlanma sorununu şu üç yolla gidermek zorunda kalmaktadır: a) Hakem, b) Şahit ve c) Yemin. Bu doğrultuda, sözün gücü, geçerliliği ve güvenilirliğini sağlama; bu sayede söz hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırma yollarından biri olarak yeminin, Arap dilinde te'kîd işlevi üstlendiği ve muhatabı ikna etmek için bir belge niteliği taşıdığı söylenebilir. Mütekelim nezdinde yüce olan bir varlığa yeminin (ta'zîm), söze güç katmak amacıyla, Arap dilinde edebî bir üslup olarak kullanıldığı da söylenebilir.

Vahyedildiği toplumun dilini kullanmasının tabîi bir sonucu olarak Kur'an-ı Kerim'de de pek çok yemin ifadesi bulunmaktadır. Yemin ifadelerinin, hem Allah'ın zatı hem de güneş, ay, nefis, kalem, kıyamet günü, gece, gökyüzü gibi yaratılmış varlıklar için kullanıldığı; yalnızca kutsal addedilen varlık ya da nesnelere yemin edilmediği görülmektedir. Bu doğrultuda, a) söz konusu varlıkların bir 'gerçekliğe' tekabül ettiği, b) yeminin bir tür 'şahit gösterme' olarak kullanıldığı, c) gerçekte ise 'istidlâl' yoluyla yemin edilen varlığın 'yaratıcısına' işarette bulunduğu ve d) bu yolla muhatapta bir tefekkür sürecinin amaçlandığı söylenebilir. Bir başka ifadeyle tekvîni ayetler delil gösterilerek; teklîfi ayetler ve delâletleri te'yit edilmektedir. Dolayısıyla Arap toplumundaki insanların yemini kullanma gerekçesinin (te'kîd ve ta'zîm), Allah için söz konusu edilemeyeceği açıktır. Bu konuda, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *et-Tibyân fî Aksâmi'l Kur'an* adlı eseri, Kur'an'da kullanılan yeminlerin gerekçe, amaç ve anlamları üzerine müstakil olarak telif edilmiş yegane klasik eser olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, müfessirler tarafından da konunun özel olarak ele alındığı görülmekte; ayrıca konu, tefsir usûlünde 'aksâmu'l Kur'an' başlığı altında da incelenmektedir.

Kur'an'da nefis'e ise iki yerde yemin edilmektedir: Şems suresi 91/7, Kıyâmet suresi 75/2. Şems suresinin 7. ayetinde doğrudan nefse (*ve nefsin*); Kıyâmet suresinin 2. ayetinde ise nitelik yüklenmiş nefse (*en-nefsü'l levvâme*) yemin söz konusudur. Ayetlerin bağlamlarına bakıldığında, Şems suresinde nefis konu edilmeden önce sırasıyla; güneş, ay, gündüz, gece, gökyüzü ve yeryüzüne yemin edilmektedir. Yemin vasıtasıyla işaret edilen unsurların, gerçekte insanın da içinde bulunduğu varlık alemini özetler mahiyette oluşu dikkat çekicidir. Bu doğrultuda, gökyüzü-yeryüzü ve gündüz/güneş-gece/ay ikililerine vurguyu, bu ikililerin kapsadığı tüm varlıklara vurgu olarak değerlendirmek; buna göre, ayetlerde, öncelikle insanı kuşatan aleme, sonrasında ise insana dikkat çekildiğini söylemek mümkündür. Bir başka açıdan ise söz konusu ikili eşleştirmelerin iyilik ve kötülük için birer metafor olarak kullanıldığını; sonrasında ise insanın iyiyi ve kötüyü yapabilme potansiyeline işaret edildiği söylenebilir. Kıyamet suresinde ise ilk ayette kıyamet gününe yemin edilmekte; ardından ikinci ayette kendini kınayan insana (*en-nefsü'l levvâme*) yemin edilmekte; takip eden ayetler ise kendini söz konusu duruma düşüren insanın kıyamet günü neler yaşayacağını beyan niteliğindedir. Buna göre literatürdeki kullanım ve konumunun aksine, Kur'an-ı Kerim'de levvâme niteliği taşıyan nefsin, kıyamet günüyle ilişkili olarak kullanıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Kur'an'da yemin konusuna ilişkin detaylı bilgi için bkz: İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *et-Tibyân fî Aksâmi'l Kur'an*, nşr: Taha Yusuf Şahin, Beyrut, 1402/1982; Abdülhamid el-Ferahî, *el-Îm'ân fî Aksâmi'l Kur'an*, Kahire, 1349; Suyûtî, Ebû'l Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l Kur'an*, Müessesetü'r Risale, Beyrut, 1429/2008, s. 584, 675-678; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 18, s. 570-571; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11. baskı, Ankara, 1997, s. 168-171; ayrıca bkz: Kutbettin Ekinci, "Kur'an'da Allah'ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözün Maksudı Açısından Anlamak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:1 (2016), s. 85-102; Muhammed Coşkun, "Aksâmu'l

sûresinin 7-10. ayetlerinin<sup>57</sup> bu konuya işaret ettiği görülmektedir. Buna göre insanın; a) *ontik* anlamda iyi-kötü, doğru-yanlış ve güzel-çirkin'i ayırt edebilir olma; b) *epistemik* anlamda doğru ya da yanlış'ın bilgisine sahip olabilme ve düşüncelerini bu temelde inşa etme; c) *etik* anlamda iyi ya da kötü eylemde bulunabilme ve d) *estetik* anlamda güzel ve çirkin'e göre düşünce ve eylemde bulunabilme yetisine potansiyel anlamda sahip bir varlık olduğu ve bu özün oluşturduğu kişinin (*nefs*) eylem tercihine göre pozitif ya da negatif değer yüklendiği söylenebilir. Ontik, epistemik, etik ve estetik temelde ifade edilen söz konusu bu özellikler, insanın yaratılış amacını gerçekleştirmek için gereksinimi olan donanımla var edilmiş olduğuna (*sevvâhâ-tesviye*); bu donanımın verilisinin ise doğrudanlığına (*fe-elhemehâ*) işaret etmektedir.

*Nefsin*, yaratmanın temelini yerleştirilmesi, onun Kur'an'da insanı anlatma bakımından kullanılan en önemli kelimelerden biri olduğunu göstermektedir. Kelimenin yaratma bakımından temel olma özelliği, nefsi bir potansiyel olarak değerlendirmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla yukarıda bahsi geçen ayetlerde nefse ilişkili bir biçimde kullanılan *fücûr* ve *takvâ*, nefse iyilik ve kötülük özelliklerinin yerleştirilmiş olduğunun değil, iyilik ve kötülüğü ayırt edebilme ve eylem olarak ikisinden birini tercih edebilme potansiyelinin nefse yerleştirilmiş olduğunu ifade etmektedir. İbn Kuteybe, söz konusu

---

Kur'an: 89/Fecr, 1-14 Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014), s. 37-68; M. Faik Yılmaz, "Aksâmu'l Kur'an Bağlamında "Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?" Sorularını Yeniden Düşünmek", *İslami İlimler Dergisi*, yıl: 5, sayı: 1, 2010/Bahar, s. 133-149; Abdülbaki Turan, "Kur'an-ı Kerim'deki Yeminler (Aksâmu'l Kur'an)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1986), s. 97-114; Yunus Emre Gördük, "Aksâmu'l-Kur'an'da "Muksem Bih" Ve "Muksem Aleyh" İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, 2015, s. 174-212; Hayrettin Öztürk, "Abdülhamîd el-Ferâhî'nin "Kur'an'daki Yeminler" Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 34, s. 37-70; Tâhâ er-Râvî, "el-Kasem fi'l Kur'an", *Mecelletü'l Mecmau'l 'İlmî el-Arabî*, cilt: 16, sayı: 5-6, 1941, s. 248-251; Adeel Tariq Khan, "Misgivings About Allah's Oaths in the Qur'an Answered", <http://www.letmeturnthetables.com/2012/10/misgivings-allah-oaths-answered.html>, (Erişim tarihi: 11.09.2017).

<sup>57</sup> "Nefse ve onu dizayn edene (*sevvâhâ*), sonra da ona iyiyi ve kötüyü (*fücûrahâ* ve *takvâhâ*) eyleme kabiliyeti verene (*fe-elhemehâ*) yemin olsun. Kendini geliştiren/büyüten (*men zekkâhâ*) kurtuluşa erer; kendini kötülöklere gömen/gizleyen (*men dessâhâ*) kimse ise kaybeder." Şems 91/7-10.

potansiyelliğe işaret eder bir biçimde *fe-elhemehâ* ifadesine, '*arrefehâ fi'l fitrati*' şeklinde anlam vermektedir.<sup>58</sup>

*Fitratin*, Tanrı'nın yaratma biçimi/düzeni<sup>59</sup> olduğu düşünüldüğünde; insan yapısının ve dolayısıyla insanın yaratılmasına ilişkin kullanılan taban bir kavramın (*nefs*); iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin şeklinde bir bölünmeyi kabul edemeyeceği açıktır. Çünkü yaratılan tüm varlıklar, varoluşsal bakımdan tüm yeti ve donanımlardan oluşan nötr ve bütüncül bir hüviyete sahiptirler. Buna paralel olarak, insanın meydana getirildiği ve *nefs* ile ifade edilen bu özün, aslı; aynı öze bağlı olarak kadın ve erkek şeklinde ayrışmanın ise arızî olduğu da söylenebilir. Bu özün taşıdığı yapı, yeti ve donanım ise bizatihi "iyi" ya da "kötü" nitelermelerinden bağımsız bir şekilde insan varlığı olmak bakımından her bir fertte eşit seviyede bulunmaktadır.

Bu doğrultuda, nefsin doğası itibarıyla olumsuz vasıflarla donatılı olduğu düşüncesi, Kur'ânî açıdan kabul edilebilir görünmemektedir. Zira söz konusu yaklaşımın kabulü, *nefs* kelimesinin; a) Allah için kullanıldığı,<sup>60</sup> b) yaratılışla ilişkilendirildiği,<sup>61</sup> c) bir potansiyel olarak görüldüğü<sup>62</sup> ve d) düşünce merkezi olarak değerlendirildiği<sup>63</sup> düşünüldüğünde, ayetler arasında çelişki oluşturmaktadır. İlgili düşüncenin özellikle Yusûf sûresinin 53. ayetinde geçen *ve mâ überri'u nefsi, inne'n nefse le-emmâratün bi's sû'i* ifadesi bağlamında dile getirildiği görülmektedir.<sup>64</sup> Ayet, Mısır azizinin eşi ve Hz. Yûsuf arasında geçen spesifik bir bağlama sahiptir. Sûre içerisinde beş yerde<sup>65</sup> Mısır azizinin eşinin Hz. Yûsuf'la ilgili arzusuna ulaşma amacıyla hile yapıp tuzak kurarak ona

<sup>58</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi'l Kur'ân*, thk: Ahmed Sakr, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1398, s. 529; ayrıca bkz: Beyzâvî, *Envâru't Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, cilt: 5, s. 310.

<sup>59</sup> Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kitâbu'n Nefs ve'r Rûh ve Şerhu Kuvâhümâ*, thk: Muhammed Sağır Hasan el-Masumi, İslamabad, 1388/1968, s. 86.

<sup>60</sup> Âl-İ İmrân 3/28, 30; Mâ'ide 5/116; En'âm 6/12, 54; Tâhâ 20/41.

<sup>61</sup> Nisâ' 4/1; En'âm 6/98; A'râf 7/189; Zümer 39/6.

<sup>62</sup> Şems 91/7-10.

<sup>63</sup> A'râf 7/205; Rûm 30/8.

<sup>64</sup> Bkz: Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 2, s. 340; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 3, s. 626-629; Mâtürîdî, *Te'vilât*, cilt: 7, s. 322; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 13, s. 261-264; Beyzâvî, *Envâru't Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, cilt: 3, s. 167; Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'ân*, cilt: 11, s. 375-377; Taberî, *Taberî Tefsîri*, cilt: 5, s. 31-32; ayrıca bkz: İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr, *er-Rûh fi'l Kelâm 'alâ Ervâhi'l Emvât ve'l Ahyâ'i bi'd Delâ'il mine'l Kitâb ve's Sünne ve'l Âsâr ve Akvâli'l 'Ulemâ/Kitâbu'r Rûh*, çev: Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, 3. baskı, s. 316.

<sup>65</sup> Yûsuf 12/23, 26, 30, 32, 51.

yaklaşmaya çalıştığından bahsedilmektedir (*râvedethu 'an nefsihi*).<sup>66</sup> Yûsuf sûresinin 51-53. ayetlerinde ise bu durumun açığa çıkması sonucunda yapılan bir itiraf söz konusudur.<sup>67</sup> Dolayısıyla bu olumsuz tavrı ısrarla devam ettirdiği (*le-emmâratün*) belirtilen kişi, yaptığı eylemden ötürü *mâ überri'u nefsi* diyen belirli bir şahıstır. *Mâ überri'u nefsi* ifadesinden sonra kullanılan *el-nefs* ifadesi de bu belirli şahsı ifade etmektedir. Bu bağlamda, söz konusu ayeti, nefse ilişkin genel bir ilke olarak değerlendirmemek gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zira nefsin, iyi ya da kötü nitelikli eylemler arasında tercihte bulunabilme potansiyelinin “kötü” olandan yana işlerlik kazanması, onu zatî açıdan kötü yapmamakta; spesifik bir olay veya durumda, kötünün tercih edildiğini göstermektedir.<sup>68</sup>

Nefse yüklenen *levvâme*, *mutma'inne*, *zekiyye* niteliklerini de aynı perspektifle değerlendirmek gerekmektedir. Öncelikle, *levvâme*, *mutma'inne*, *zekiyye* gibi sıfatlarla vasıflanabiliyor olması, nefsin tabiatı itibarıyla ‘kötülüğe sevk ettirici’ olarak düşünülemeyeceğini göstermektedir. Zira tab'an sahip olunan özelliklerin değiştirilmesi imkânsızdır. Farklı vasıfları alabiliyor olmak ise nötr bir tabiatı gerektirmektedir. Buna göre, bahsi geçen nitelikler, nefsin özsel niteliğine ilişkin genel bir ilke veya nefsin arınma aşamalarını değil,<sup>69</sup> kişinin karşılaştığı belirli olay veya durumlardaki tercihini ifade etmektedir. Örneğin, Kur'an'da hem kişinin kendisini erdemli hale getirmesi<sup>70</sup> hem de

---

<sup>66</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 3, s. 562-563, 574-581.

<sup>67</sup> Krş: F. İbiş, “Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme”, s. 244.

<sup>68</sup> Tefsir ve meallerin büyük çoğunluğunun; Nisâ' 4/128; Mâ'ide 5/30, 80; Yûsuf 12/18, 83; İbrâhîm 14/22; Tâhâ 20/96; Necm 53/23; Haşr 59/9 gibi ayetlerde, nefsi doğrudan “kötü” nitelikli kabul edip o şekilde tevilde bulunmalarının aksine; yukarıdaki bakış açısı söz konusu ayetler için de uygulanmalıdır.

<sup>69</sup> Olumlu bir aşamaya tekabül ettiği düşünülen *nefs-i mutma'inne* ifadesinin, Kur'an'da *itmi'nân* kullanımlarının olumlu/olumsuz referansları ve ayetin bağlamsal bütünlüğü dikkate alınıp incelendiğinde, gerçekte gaflet ve şirk içerisinde olan bir insan tasviri çizmekte olduğu görülmektedir. Sonraki ayetler ise kişinin içinde bulunduğu bu hali terk edip Rabbine yönelmesi gerektiği uyarısında bulunmaktadır. Konuya ilişkin bir çalışma için bkz: Murat Sülün, “Nefs-i Mutma'inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: 50, sayı: 1, s. 1-24.

Bununla birlikte; *nefs-i emmâre*, *nefs-i levvâme*, *nefs-i mülhime*, *nefs-i mutma'inne*, *nefs-i râziye*, *nefs-i merziyye* ve *nefs-i kâmile* şeklinde yedi aşama (*atvâr-ı seb'a*) olarak ifade edilen bu hiyerarşik sıralamayla çoğunlukla tasavvuf literatüründe karşılaşılmaktadır. Bu yaklaşımın detayları, tezimizin üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

<sup>70</sup> Şems 91/9.



erdemsiz hale getirmesi;<sup>71</sup> benzer şekilde hem hevâya tabi olmak<sup>72</sup> hem de hevâdan alıkonmak<sup>73</sup> nefisle ilişkili bir şekilde kullanılmaktadır. Bu durum, nefsin potansiyel olarak karşıt iki eylemi yapma kapasitesine sahip olduğu ve ilgili olay, durum, mekan ve zamana göre tercihlerin değişiklik gösterebileceği; dolayısıyla nefse iyi ya da kötü şeklinde özsel bir nitelik yüklenmemesi gerektiği düşüncemizi desteklemektedir.

### 2.3. Varlık Türü Anlamında ‘Nefs’

Varlıksal karakteristik bakımından ortak özellikler taşıyan canlı topluluğunu ifade etmek için Kur’ân’da nefis kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle, bir canlının hangi varlık türüne ait olduğuna ilişkin vurgunun Kur’ân’da nefis kelimesiyle yapıldığı söylenebilir.

Söz konusu kullanıma ilk örnek, insan türünün varlıksal devamlılığını konu alan ayetlerden verilebilir. İlgili ayetlerde kadın ve erkeğin birbirine eş (*zevc*) olabilmesinin temelinde, onların aynı türden varlıklar olması konmakta ve bu durum nefis kelimesiyle ifade edilmektedir (*ce ‘ale leküm min enfüsiküm ezvâcen*).<sup>74</sup> Burada, kadın ve erkeğin; a) insan olmak, b) aynı yaratılış özünü sahip olmak, c) yaratılış aşamaları bakımından bir fark barındırmamak, d) ontik statü bakımından birbirine eş konumda olmak ve e) insan türünün özelliklerini taşımak açısından herhangi bir farklılık barındırmadığına ilişkin vurgunun, nefis kelimesiyle yapıldığı görülmektedir. Aynı zamanda bu kullanım, kadına yönelik mahiyet tartışmalarının Kur’ânî bakımdan herhangi bir referans alamayacağı sonucunu vermektedir. Zira ilgili ayetlerde nefis kelimesi, özdeşlik ve aynı varlık türüne aidiyete vurgu içermektedir.

Benzer şekilde, nefis kelimesinin, peygamberlerin varlıksal mahiyetlerine işaret olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda, Kur’ân’da, *rasûlün min enfüsiküm*<sup>75</sup> ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifadeyle, peygamberlerin; a) insan türüne ait tüm bireylerle aynı özellikleri taşıdığı, b) melek ya da başka türden bir varlık olmadıkları, c) insanî olmayan hiçbir özellik barındırmadıkları ve d) dönemseldir açıdan incelendiğinde, tüm paydaşlarıyla

---

<sup>71</sup> Şems 91/10.

<sup>72</sup> Necm 53/23.

<sup>73</sup> Nâzi‘ât 79/40.

<sup>74</sup> Bkz: Nahl 16/72; Rûm 30/21; Şûrâ 42/11.

<sup>75</sup> Tövbe 9/128; ayrıca bkz: Âl-i İmrân 3/164; Nahl 16/89.

aynı dil, ırk, mekan ve zaman kodlarını taşıyan bir “insan” oldukları izah edilmektedir.<sup>76</sup> Bu temelden hareket edildiğinde, -salt nefis kelimesinin bu şekildeki kullanımıyla dahi-peygambere dönük insanüstü beklenti ve nitelemelerin Kur’ân ifadeleriyle çelişik olduğu açıklığa kavuşmaktadır.

Lokman sûresinin 28. ayetinde “Hepinizin yaratılması ve tekrar diriltilmesi, tek bir kişinin yaratılması ve diriltilmesi gibidir (*ke-nefsin vâhidetin*)” denmesi de nefis kelimesinin varlık türü bağlamında kullanıldığına örnek olarak verilebilir. İfade, Allah’ın insan türü için koyduğu sistemin, her bir birey için aynı olduğuna; bir başka ifadeyle, sistemin hiçbir fark gözetilmeksizin varlık türünün tamamını kapsadığına ve herkesin aynı kurallara tabi olduğuna yönelik olarak okunabilir.

#### 2.4. İnsanın Zihnî Boyutu Anlamında ‘Nefs’

Kur’an-ı Kerim’de nefis kelimesinin, söz konusu insan olduğunda, daha çok onun olgusal anlamda müşahede edilen tarafına işaret eder şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanım, insanın tüm uzuv ve donanımlarıyla karşımızda gördüğümüz varlığın bizatihi kendisini ifade etmektedir. Bu doğrultuda, kişiden tezahür eden kavli veya fiilî eylemlerin de insana dahil görülerek nefse referans edildiği söylenebilir. Yaratılış bakımından varlığın zatına ilişkin kullanılan bu kelimenin, kavli ve fiilî eylemleri kapsamı içerisine alıyor olması; kişinin söz konusu eylemlerle kendine ikinci bir tabiat oluşturuyor olması sebebiyledir. Oluşturulan bu ikinci tabiat da tıpkı verili ilk tabiat gibi nefis adını almaktadır; zira ikinci tabiat, potansiyel yapının işlevselleşmiş halidir ve kişinin kendi haricinde bir hüviyet taşımamaktadır. Kur’an’da bu duruma *tesbîten min enfüsühim*<sup>77</sup> şeklinde işaret edilmekte; her bir eylemin olumlu olması halinde kişi üzerindeki sağlamalaştırıcı etkisine vurgu yapılmaktadır.

Kişinin görünür hale gelen eylemleri, bu aşamaya gelmeden önce; bilinç, vicdan ve iradenin<sup>78</sup> devrede olduğu dahilî bir süreç geçirmektedir. Kişinin eylem yönetiminin bu zihinsel ahlâkî süreç tarafından gerçekleştirildiği ve bu sürecin kimi zaman olumlu, kimi zaman ise olumsuz yönde işletildiği söylenebilir. Bu bağlamda üç sonuçtan söz edilebilir:

---

<sup>76</sup> Bkz: Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 2, s. 205; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 1, s. 1118-1119; cilt: 3, s. 222-223; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 7, s. 181, 183-184; cilt: 12, s. 242-243; Mâtürîdî, *Te’vilât*, cilt: 6, s. 482.

<sup>77</sup> Bakara 2/265.

<sup>78</sup> Söz konusu üçlü yapının bir aradalığı ve davranışa temel teşkil etmesi ile ilgili bkz: Zeynep Hümeýra Koç, *Vicdanın Ahlâkî ve Teolojik Temelleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Ankara, 2015.

a) Kişinin kavli veya fiilî eylem noktasındaki kanaati, hiçbir zaman somut hale gelmeyebilir; bir başka ifadeyle, sadece düşünsel bir eylem olarak kalabilir. b) Kişinin görünür eylemi, düşünsel eylemine mutabık bir şekilde gerçekleşebilir. c) Kişi, görünür eylemi ile düşünsel eylemi arasında bir ikilik oluşturabilir ve görünür eylem, düşünsel eyleme zıt bir şekilde ortaya konabilir.

Söz konusu bu üç tutuma ilişkin Kur'an'ın kullandığı ifadelerden birinin *fî enfüsihim* olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle, kişinin birtakım sebeplerle açıklamayıp gizlediği veya gerçek düşüncesine mukabil olmayan eylemlerde bulunduğu durumların anlatımı, *nefs* kelimesi ile yapılmaktadır.<sup>79</sup> Örneğin, Bakara suresinin 235. ayetinde, eşleri vefat eden kadınlarla evlenme düşüncesinin (*fî enfüsihim*) olumsuz bir durum teşkil etmediği beyan edilmekte; fakat bu konuda koyulan hükme uymama yöneliminde olanlar uyarılmakta ve Allah'ın gizli tutulanları (*fî enfüsiküm*) bildiği ifade edilmektedir. Âl-i İmrân suresinin 154. ayetinde ise savaş kurallarına ve peygamberin bu konudaki emrine itaatsizlik edilmesinden kaynaklı durumu, ilahî takdire bağlayan kişilerin açık etmeyip içlerinde gizledikleri düşüncelerden (*fî enfüsihim*) bahsedilmektedir. Bu ayette dikkat çeken bir diğer nokta, açıklanmayıp gizlenen düşüncelerin, ayetin devamında *fî sudûriküm* ve *fî kulûbiküm* kullanımlarıyla karşılanması ve ayetin '*alîmun bi-zâtî's sudûr* ifadesiyle sonlandırılmasıdır. Söz konusu kullanım, *sudûr* ve *kalb* kelimelerinin kimi yerde *nefs* ile paralellik arz edebileceğini göstermektedir.<sup>80</sup>

Nefs kelimesinin zihnî boyutu gösterir şekilde kullanılmasına ilişkin bir diğer örnek ise Kâf sûresinin 16. ayetidir. Ayette; insanı yaratanın Allah olduğu, dolayısıyla onun zihnî halleri de dahil her durumunu bildiği (*ve na'lemu mâ tüvesvisu bihî nefsuhû*); çünkü insana şah damarından dahi daha yakın olduğu ifade edilmektedir. Burada *nefs*, *vesvese* fiili ile birlikte kullanılmaktadır. Vesvese fiilinin Kur'an'da geçtiği diğer yerlerin olumsuz bağlamlara sahip olması,<sup>81</sup> burada ifade edilen zihnî halin de olumsuz niteliğe sahip olduğunu imlemektedir. Dolayısıyla potansiyelinin çift yöne elverişli olmasına mutabık bir şekilde *nefs*, düşünsel eylemin olumsuz yanına referansla kullanılmaktadır.

<sup>79</sup> Bkz: Bakara 2/109, 235, 284; Âl-i İmrân 3/154; Mâ'ide 5/52; Hüh 11/31; Yûsuf 12/68, 77; İsrâ' 17/25; Furkân 25/21; Ahzâb 33/37; Kâf 50/16.

<sup>80</sup> Nefs'in yukarıda ifade edilen kelimelerle paralel bir şekilde kullanıldığı örnekler için bkz: Bakara 2/283-284; Mâ'ide 5/52. Nefsin, kalp ve sudûr anlamına gelebileceğine ilişkin bkz: Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 2, s. 279-280; Taberî, *Taberî Tefsîri*, cilt: 4, s. 486; ayrıca bkz: R. Blachère, "Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", s. 90.

<sup>81</sup> Bkz: A'râf 7/20; Tâhâ 20/20; Nâs 114/4-5.

Vesvese fiili, kök anlamıyla değerlendirildiğinde ise nefis kelimesinin, ayette, kişinin zihninden geçen olumlu ya da olumsuz her düşüncüyü içerecek şekilde kullanıldığı da söylenebilir.

Kur'ân'da iman etmenin birtakım ilkeleri belirtilirken de nefis kelimesinin önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Buna göre, insanlar arasında farklılıklar oluşturan tartışmalı konularda peygamberin hakem tayin edilmesi ve verilen hükme, zihnî (*fî enfüsihim*) herhangi bir tereddüt taşımaksızın içtenlikle uyulması beklenmektedir. Peygamberin vahiy temelli verdiği hüküm karşısında zihnin aldığı bu tavır ise iman etmenin gereği sayılmaktadır.<sup>82</sup> Bir başka ayette nefis, Allah'ı her durum, olay ve anda; içten içe, alçakgönüllülükle hatıra getirmenin merkezi (*ve'zür rabbeke fî nefsike*) olarak anılmaktadır.<sup>83</sup> Bu bağlamda, nefsin Kur'an'da düşünce merkezlerinden biri (*yetefekkerû fî enfüsihim*) olarak anıldığı söylenebilir.<sup>84</sup>

Bu başlık içerisinde ele alınması gereken bir diğer konu ise Kur'ân'da nefsin psikolojik açıdan bilinç ve duygu durumlarına atfen de kullanılıyor olmasıdır. a) Toplumdaki kişilerin doğru inancı kabul noktasında direnç göstermesi karşısında Hz. Muhammed'de oluşan duygunun *bâhi 'un nefseke*<sup>85</sup> şeklinde ifade edilmesi; b) Hz. Musa'nın sihirbazların yaptıkları nedeniyle içinde hissettiği korkuya *fî nefsihî hîfeten*<sup>86</sup> şeklinde işaret edilmesi; c) psikolojik rahatsızlıklar içerisinde sayılabilecek 'kıskançlık-haseden min 'indi enfüsihim'<sup>87</sup> ve 'büyüklenme- istekberû fî enfüsihim'<sup>88</sup> gibi olumsuz; kötü eylemin mahcubiyetini yaşatan 'pişmanlık-fî enfüsihim nâdimîn'<sup>89</sup> gibi olumlu huyların nefse atfen verilmesi; d) yaptıkları dolayısıyla endişeli bir süreç geçiren kişilerin yaşadıkları hal anlatılırken *dâgat 'aleyhim enfüsühüm*<sup>90</sup> denmesi; kelimenin bu doğrultudaki kullanım alanlarına örnek olarak verilebilir.

---

<sup>82</sup> Bkz: Nisâ' 4/65-66.

<sup>83</sup> Bkz: A'râf 7/205.

<sup>84</sup> Rûm 30/8.

<sup>85</sup> Kehf 18/6; Şu'arâ 26/3; ayrıca bkz: Fâtır 35/8.

<sup>86</sup> Tâhâ 20/67.

<sup>87</sup> Bakara 2/109.

<sup>88</sup> Furkân 25/21.

<sup>89</sup> Mâ'ide 5/52.

<sup>90</sup> Tövbe 9/118. Ayette *dâgat 'aleyhim enfüsühüm* ifadesinin hemen öncesinde *dâgat 'aleyhimü'l ardu bimâ rahubet* ifadesi yer almaktadır. Dolayısıyla ifade, hem yeryüzü hem de kişinin kendisi için kullanılmaktadır. Böylece hem kişinin yaşadığı içsel/psikolojik sıkıntı, hem de hiçbir mekânda huzurla kalamadığı ifade

Tüm bu kullanımlar, kişinin hem görünür/haricî eylemleri hem de iç yapısı, düşünceleri, ahlâkî ve vicdanî yapısının; bir başka ifadeyle dahilî eylemlerinin nefis kelimesi ile karşılandığını göstermektedir. Aynı varlığın iki boyutuna işaret eden haricî ve dahilî eylemlerin aynı kelimeye referansla ifade edilmesi önemlidir; zira bu durum, insan varlığı için düalist bir yapı tasavvurunu dışlamakta ve Kur'an'ın insanı bir bütün olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

## 2.5. Ahiret Varlığı Anlamında 'Nefs'

Kur'an-ı Kerim'de; yaratılışı, yaşamı boyunca yaptığı iyi ya da kötü değerdeki eylemleri, düşünsel ve psikolojik yapısı, *nefs* kelimesi temelinde ifade edilen insan varlığının; ölümü ve ahiret hayatının da aynı kelime kullanılarak izah edildiği görülmektedir.<sup>91</sup> Buna göre, insan varlığının genelini kapsayacak şekilde (*li-nefsin*) Yaratıcı tarafından belirlenen (*bi-iznillâh*) ve belli bir yasaya (*kitâben mü'eccele*) tabi olan yaşam süresi,<sup>92</sup> mutlaka son bulacak ve din, dil, ırk ve cinsiyet ayırt edilmeksizin her insan (*nefs*) ölecektir (*küllü nefsin zâ'ikatü'l mevt*).<sup>93</sup> Bu doğrultuda, ölümün, insanın özsel niteliği olduğu ve *zâ'ika* kelimesinin ism-i fâil şeklindeki kullanımın, bu özsel niteliğe vurgu niteliği taşıdığı söylenebilir.

Kur'an'da, insanın ahiret hayatındaki hal ve akıbetini konu edinen ayetlerde de nefis kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Nefs kelimesinin bu bağlamda kullanılışı şu şekilde kategorize edilebilir:

- a) Sur'a üflendikten sonra diriltilecek ve ölmeden önce yapıp ettiklerinin hesabını tüm açıklığıyla verecek olan nefistir.<sup>94</sup>
- b) Yalnızca kendisi için uğraş verecek olan nefistir.<sup>95</sup> Zira kimsenin kimseye (*nefsün 'an nefsin / nefsün li-nefsin*) herhangi bir yardımı dokunmayacaktır.<sup>96</sup>

---

edilmektedir denebilir. Her iki durumu birden Türkçe'deki 'dünya başına dar gelmek' deyimini ile karşılamak mümkündür. Bkz: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 3, s. 50-50, 204-209.

<sup>91</sup> Bkz: Bakara 2/48, 123, 281; Âl-i İmrân 3/25, 145, 161, 185; En'âm 6/70; Yûnus 10/30; Hûd 11/105; İbrâhîm 14/51; Nahl 16/111; İsrâ' 17/14; Kehf 18/15; Enbiyâ' 21/35, 47, 102; 'Ankebût 29/57; Yâsîn 36/54; Zümer 39/70; Mü'min 40/17; Fussilet 41/31; Zuhuruf 43/71; Câsiye 45/22; Kâf 50/21; İnfîtâr 82/19.

<sup>92</sup> Âl-i İmrân 3/145; ayrıca bkz: Münâfikûn 63/11.

<sup>93</sup> Âl-i İmrân 3/185; Enbiyâ' 21/35; 'Ankebût 29/57.

<sup>94</sup> Kâf 50/20-21; İsrâ' 17/13-14; Hûd 11/105; Yûnus 10/30; En'âm 6/70.

<sup>95</sup> Nahl 16/111.

<sup>96</sup> Bakara 2/48, 123; İnfîtâr 82/19.

- c) Ölmeden önce yapıp ettiklerinin karşılığını hiçbir haksızlığa uğramadan görecek olan nefstir.<sup>97</sup>
- d) Ödül ya da ceza alacak olan nefstir.<sup>98</sup>

Bu doğrultuda, nefis kelimesinin Kur’ân-ı Kerim’deki kullanım alanlarının, insan varlığı söz konusu olduğunda onun yapı bütünlüğünü vurgulamakta olduğu; insanın esası olarak kabul edilen veya bedenin tamlayanı olarak görülen ayrı bir varlığa işaret etmediği görülmektedir.

Nefis kelimesinin kullanıldığı ayetler irdelendiğinde; söz konusu bütünlük vurgusunun, insanın; a) bilebilen bir varlık olması bakımından *aklî*, b) tercihe dayalı eylemde bulunabilen bir varlık olması açısından *ahlâkî*, c) varlığı keşfetme araçlarına sahip olması yönüyle *duyusal*, d) karşılaştığı olay ve durumlara ilişkin hislere sahip olması dolayısıyla *duygusal*, e) belirli bir mekan ve zamanda, kendi hemcinslerinden oluşan bir toplulukla, birtakım davranış tarzları belirleyerek yaşama özelliği sebebiyle *sosyolojik*, f) içinde bulunduğu toplumun tarihine ilişkin birçok etkiyi üzerinde taşıması açısından *kültürel*, g) zihnî süreçleri ve buna bağlı olarak geliştirdiği davranış süreçlerinin birtakım etkenlere bağlı olması bakımından *psikolojik*, h) güzel ve çirkin ayrımına dayalı düşünce ve eylemde bulunabilmesi dolayısıyla *estetik* ve i) belirli yapısal özelliğe sahip olması yönüyle ise *fizyolojik* yönlerinin tümünü kapsadığı söylenebilir. Tüm bu insanî yönlere ilişkin düşünce ve eylemde bulunan ise görünen haliyle insandan başka bir varlık değildir; dolayısıyla nefsin bedenden ayrı ve farklı bir varlık olduğu iddiasına Kur’ân’dan temel bulmak mümkün görünmemektedir.

Bununla birlikte, literatürde, söz konusu tespitin aksi yönünde bir yaklaşımın hakim olduğu; özellikle öne çıkan birkaç ayet bağlamında nefis kelimesine, insanın özünü oluşturan ve bedeninden ayrı ve farklı bir hüviyeti barındıran varlık anlamının verildiği görülmektedir. İlgili yaklaşıma delil olarak kullanılan ayetler şu şekildedir:

**Zümer 39/42:** Ayetin metni şöyledir: *Allâhu yeteveffâ’l enfüse hîne mevtihâ, velletî lem temut fî menâmiha, fe-yumsiku’lletî kazâ ‘aleyhâ’l mevte, ve yursilu’l uhrâ ilâ ecelin müsemmâ, inne fî zâlike le-âyâtin li-kavmin yetefekkerûn.* Ayetin anlamı genellikle şu şekilde verilmektedir: “Allah, öleceklerin ölümleri anında, ölmeyenin de uykusunda iken ruhlarını alır. Ölmelerine hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye

<sup>97</sup> Bakara 2/281; Âl-i İmrân 3/25, 161, 185; İbrâhîm 14/51; Nahl 16/111; Kehf 18/15; Enbiyâ’ 21/47; Yâsîn 36/54; Zümer 39/70; Mü’min 40/17; Câsiye 45/22.

<sup>98</sup> Enbiyâ’ 21/102; Fussilet 41/31; Zuhruf 43/71.

kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için nice deliller vardır.” Ayete, rûh-beden düalitesi anlayışı doğrultusunda anlam verildiği ve *nefs* kelimesinin *rûh* ile müteradif kabul edildiği görülmektedir.

Ayete verilen anlama göre nefis, a) kişinin bedeninden ayrı bir varlıktır; b) ölüm, nefsin bedenden ayrılışıyla gerçekleşmektedir; c) nefis, uykuda bedenden ayrılabilir. Bu kabuller doğrultusunda nefis, iki kategoride değerlendirilmektedir: i) Nefis, canlılığın ve buna bağlı olarak hareketin kaynağı olarak görülmektedir. Bu yaklaşıma göre hayatta olmak, nefsin bedenle ilişkisinin devamlılığına bağlı kılınmaktadır. Bu sebeple ölüm, nefsin bedenle ilişkisinin tamamen kesilmesi anlamına gelmekte; bu yönü dolayısıyla ölümler birlikte kişiden alınan nefse ise *nefsü'l hayât ve'l hareket* denmektedir. ii) İnsan uyku esnasında canlılığını yitirmemekte; fakat uyanırken gerçekleştirdiği tüm zihni ve bedenî fiilleri bu süreçte yapamamaktadır. Kişiyi uykudayken bu duruma iten ise nefsinin geçici süreliğine bedeniyle ilişkisinin kesilmesidir. Uykudayken kişiden alınan nefse ise *nefsü'l 'akl ve't temyîz* denmektedir.<sup>99</sup>

Burada öncelikle belirtilmesi gereken, rûh kavramının Kur'ân-ı Kerim'de hiçbir şekilde nefis anlamına gelmediğidir. Kelime, insanın hem varoluş zemininin hem de varoluşunu sağlam temellerde devam ettirebilme zemininin 'bilgi' olduğuna referansla kullanılmaktadır. İnsana rûh üflendiğinden bahseden ayetlerin hemen sonrasında göz, kulak gibi bilgi edinme vasıtalarının anılması ve insanın bu doğrultuda sorumluluğuna

---

<sup>99</sup> Bkz: Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 3, s. 679; a.mlf., *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, s. 326-327; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 5, s. 946-949; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 19, s. 195; Taberî, *Taberî Tefsîri*, cilt: 7, s. 174-175; Beyzâvî, *Envâru't Tenzîl ve Esrâru't Te'vil*, cilt: 5, s. 44; Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'ân*, cilt: 18, s. 284-288; ayrıca bkz: İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 304-305; ayrıca bkz: Mâtürîdî, *Te'vilât*, cilt: 12, s. 342-343.

vurgu yapılması;<sup>100</sup> ayrıca kelimenin hem vahiy<sup>101</sup> hem de vahiy meleği<sup>102</sup> için kullanılması söz konusu kanaatimizin temelini oluşturmaktadır. Buna göre rûh kelimesi,

---

<sup>100</sup> Secde 32/9. İnsana rûh üflenmesi, Hicr 15/29 ve Sâd 38/72. ayetlerde de geçmektedir. Bu iki ayette rûh üfleme sonucunda meleklerden secde etmesi istenmektedir. Meleklerden secde talebinin Bakara 2/30-34'te de olduğu; fakat burada gerekçenin 'rûhun üflenmesi' değil, 'isimlerin öğretilmesi' olduğu görülmektedir. Söz konusu iki kullanımın birbiriyle paralel olduğu ve insanın bilişsel yönüne referansla kullanıldığı söylenebilir. Krş: Şaban Ali Düzgün, "Son Varlık Halkası İnsanın (Halîfe) Yaratılışı ve Tekâmülü –Halk, Emr, Nefs ve Ruh Yönleriyle İnsan-", *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 34-37. Kur'ân'da üfleme (*nefh*) kelimesinin ise dört ayrı kullanımı olduğu görülmektedir: a) *İnsana rûh üflenmesi* (Hicr 15/29; Enbiyâ' 21/91; Secde 32/9; Sâd 38/72; Tahrîm 66/12), b) *Sur'a üfleme* (En'âm 6/73; Kehf 18/99; Tâhâ 20/102; Neml 27/87, Yâsîn 36/51; Mü'min 40/101; Kâf 50/20; Hâkka 69/13; Nebe' 78/18) c) *Hiz. İsa'nın çamurdan yaptığı kuşa üflemesi* (Âl-i İmrân 3/49; Mâ'ide 5/110) ve d) *Zülkarneyn'in set yapmak için demiri körükletmesi* (Kehf 18/96). Bu durumda *nefh*'in, varlığı, bir üst aşamaya geçirdiği görülmektedir. Zira insan varlığının bilinç ile donatılması; dünya hayatının tamamen son bulup ahiret hayatına geçilmesi; kuşun canlılık kazanması ve demirin amaçsal kullanıma hazır hale getirilmesi, *nefh*'den sonrasını ifade etmektedir. Hz. Meryem'e rûhun üflenmesini (Enbiyâ' 21/91; Tahrîm 66/12) de bu doğrultuda değerlendirmek mümkündür. İnsana rûh üflenmesinden bahseden ayetlerde, bu fiilin, *tesviye* fiilinden sonra kullanıldığı düşünüldüğünde; *tesviye*'nin varlık için donanımsal ön hazırlığa, *nefh*'in ise varlıkta içkin olan gayeye işaret ettiği söylenebilir.

<sup>101</sup> Nahl 16/2 (*er-rûh min emrihi*); İsrâ' 17/85 (*er-rûh min emri rabbî*); Mü'min 40/15 (*er-rûh min emrihi*); Şûrâ 42/52 (*rûhan min emrinâ*). Bu ayetler içerisinde İsrâ' 17/85'in, -çoğunlukla- insan varlığı bağlamında kullanıldığı ve rûh kelimesinin bedenden hariç bir varlığa tekabül ettiği ifade edilmektedir. Fakat görüldüğü üzere, rûh kelimesinin vahiy anlamına geldiği diğer ayetlerdeki kullanımı ile bu ayetteki kullanımı arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Söz konusu ayetlerin hepsinde *er-rûh min emr* ifadesi, ortak bir şekilde kullanılmaktadır. Diğer ayetlerde söz konusu kullanıma "vahiy" anlamı verilirken; siyak ve sibakı da tamamen "vahiy" anlamını destekleyen İsrâ 17/85. ayetteki *er-rûh* kelimesinin insanın manevî yönü olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Bir başka açıdan, ayette rûh kelimesinin marife olarak kullanılması (*er-rûh*), kelimenin tüm insanlarda bulunduğu iddia edilen rûhu işaret etmesinin dilsel açıdan engelidir. Bağlam bütünlüğü dikkate alındığında ise bu ayette hakkında soru sorulan meselenin (*ve yes'elûneke 'ani'r rûhi*), vahyin ontolojik yönüne ilişkin olduğu anlaşılmaktadır. Zira ne vahyedildiği bilinmekte; vahyin epistemik içeriğine bizatihi tecrübe ederek şahit olunmaktadır. Dolayısıyla "az bir bilgi verilen (*ve mâ ûtîtum mine'l 'ilmi illâ kalilâ*)" konu, vahyin peygambere geliş keyfiyetiyle ilgilidir. Ayette, ilgili fiilin yalnızca Allah'la ilişkilendirilebilecek olduğu belirtilmektedir (*min emri rabbî*). Bu ifadeyle, vahyin; a) korunmuşluğuna, b) güvenilirliğine, c) cin gibi herhangi bir varlıkla irtibatlandırılmayacağına vurgu içerdiği ifade edilebilir. Zira İslam öncesi Arap toplumunda, şairlerin ilham, kahinlerin ise gizemli bilgi kaynağı olarak cinlerin gösterildiği bilinmektedir. Buna göre söz konusu haller ile vahiy arasında kurulmak istenen bağın (bkz: Enbiyâ' 21/5; Sâffât 37/36; Tûr 52/29-30; Hâkka 69/38-42) reddedildiği ayetlerden birinin İsrâ 17/85 olduğu söylenebilir.

<sup>102</sup> Bakara 2/87, 253; Mâ'ide 5/110; Nahl 16/102; Şu'arâ' 26/193; Me'âric 70/4; Nebe' 78/38; Kadr 97/4.



Kur'an'da, nefis anlamına gelmediği gibi insanın bedeninden ayrı olarak görülen manevi yönüne atıfla da kullanılmamaktadır.<sup>103</sup>

Zümer sûresi 42. ayette ise öncelikle ölüm ile uykunun benzerliğine dikkat çekilmekte; sonrasında ise ölümün gerçekleşme yasası ifade edilmektedir. Ayetten anladığımıza göre, bir kişinin/kişilerin (*enfüs*) ölümü, yaşamsal fonksiyonlar ve yapısal bütünlük yitirildiği esnada (*hîne mevthâ*) gerçekleşmektedir. Henüz yaşamsal fonksiyonları devam edenler (*elletî lem temut*) ise uykuda oldukları süre içinde (*fî menâmiha*) ölü gibi olmaktadır.<sup>104</sup> Yapı bütünlüğünün bozulması dolayısıyla ölüm yasası kendileri için işleyenler (*elletî kazâ 'aleyhâ'l mevte*), o anda ölmekte; diğer insanlar ise belirli bir vakte kadar (*ecelin müsemâ*) yaşamaya devam etmektedir. Dolayısıyla ayetin insana ilişkin düalist bir anlayışa temel yapılamayacağı görülmektedir.

**En'âm 6/93-94:** Ayetin konumuzla ilgili metni şu şekildedir: *Ve lev terâ izi 'z zâlimûne fî ğamarâti'l mevti ve'l melâ'iketü bâsitü eydihim ahricû enfüsehum*. Ayet, “zalimler şiddetli ölüm sancıları içinde kıvranırken melekler ellerini uzatıp “ruhlarınızı teslim edin” dediğinde bir görsen” şeklinde anlaşılmaktadır. *Ahricû enfüsehum* ifadesinin ruh ile ilişkilendirilmesi; ölümün, ruhun bedenden ayrılışı olarak kabul edilmesinin bir sonucudur.<sup>105</sup> Ayette, Allah hakkında doğru olmayan sözler sarf eden ve tüm deliller elinde olmasına rağmen kendine yenik düşen (*testekbirûn*) kimselerin, hesap gününde

---

<sup>103</sup> *Rûh* kelimesinin kökeni, hangi anlamlara geldiği, Kur'an'daki kullanılış şekilleri, anlaşılma biçimleri vb. konuların ele alındığı çalışmalar için bkz: E. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*; M. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*; Mehmet Dalkılıç, “Is Rûh a Problem of the Invisible World? –Viewpoints of the Islamic Sects on Ruh (Spirit)-”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yaz 2005, yıl: 9, sayı: 24, s. 1-10; Y. Topyay, *Kutsal Kitap'ta ve Kur'an-ı Kerim'de “Nefs” ve “Ruh” Sözcüklerinin Artsüremli (Diachronic) Semantik İncelemesi*, s. 235-266, 300-324; İskender Şahin, “Kur'an Ekseninde Ruh Kavramının Anlam Çerçevesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, cilt: IV, sayı: 7, s. 103-133; İbrahim Sarmış, “Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine-2”, *Eskiye Dergisi –İslam ve Felsefe-*, sayı: 28, Bahar/2014, s. 180-181; Musa Koçar, “Mâturîdî'nin Kur'an'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklendiği Anlamlar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, sayı: 16, s. 57-68. Tuğba Günal, “İnsana Dâir Bir Değerlendirme: Giritli Sırrı Paşa'nın Ruh Risâlesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2017, cilt: XV, sayı: 1, s. 29-43; Tuğba Günal, “Osmanlı'nın Son Döneminde Ruh Telakkisi”, *Dini Araştırmalar*, 2016, cilt: XIX, sayı: 50, s. 185-208; ayrıca bkz: Mahmut Ay-Engin Erdem, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2019, s. 122.

<sup>104</sup> Bu anlamı En'âm 6/60. ayet de desteklemektedir. “Geceleyin sizi ölü gibi yapan (*yeteveffâküm bi'l leyli*) ve gündüz ise neler işlediğinizi bilen O'dur” ifadesinde de uyku-ölüm benzerliği vurgulanmaktadır.

<sup>105</sup> Bkz: Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 1, s. 578; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 2, s. 698-699; Taberî, *Taberî Tefsîri*, cilt: 3, s. 528; Beyzâvî, *Envâru't Tenzil ve Esrâru't Te'vil*, cilt: 2, s. 173.

bulacağı karşılık söz konusu edilmektedir. Ölüm, bu karşılığın artık değişmez bir hal alması demektir; zira kişi, düşünce ve eylemleri konusunda dönüşüm gösterme imkânını yitirmektedir. Dolayısıyla ölüm vakti gelen biri için kullanılan “*ahricû enfüsehum*” ifadesi “haydi, kendinizi bu durumdan kurtarın(!)”, “ haydi, içinde bulunduğunuz bu durumu terk edin(!)-bu durumdan uzaklaşın(!)” şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>106</sup> Bakara 2/84. ayetteki kullanım da bu anlamı desteklemektedir. Söz konusu ayette, *lâ tuhricûne enfusikûm min diyârikûm* ifadesi, birbirinizi yurtlarınızdan uzaklaştırmayın anlamına gelmektedir.

**Tövbe 9/55, 85:** İlgili metin şöyledir: *İnnemâ yurîdu'llâhu (...) tezheka enfüsühüm ve hüm kâfirûn*. Ayetin anlamı ise “Allah, onlar inkar içindeyken ruhlarının/canlarının çıkmasını dilemektedir” şeklinde verilmekte;<sup>107</sup> *tezheka* fiilinin ise zorlukla çıkmak (*el-hurûcu bi-su'ûbetin*) anlamına geldiği belirtilmektedir.<sup>108</sup> Fakat burada *tezheka enfüsühüm* ruh-beden anlayışıyla ilişkilendirilmeden “inkarcı olarak ölmelerini dilemek” şeklinde anlaşılmalıdır; zira *tezheka enfüsühüm*, bir kalıptır ve ‘ölmek’, ‘hükmü kalmamak’ anlamlarına gelmektedir.<sup>109</sup> Bu doğrultuda, daha önceki ayetlerde; Allah’a ve elçisine karşı nankörlükleri, iyilik yapma ve ibadet etme konusundaki isteksizliklerinden bahsedilen bu kişilerin, geride anmaya değer bir eser veya etki bırakmadıklarından dolayı ölümleriyle birlikte bitip tükenecek olduklarına vurgu yapılmaktadır. Zemaşerî, inkarcı olarak ölmelerini istemek ifadesinden kastın ise “nimet içinde yüzmekten akıbetini düşünmeye fırsat bulamamış birer kafir olarak ölecekleri zamana kadar bu kişilere nimetini devam ettirmek istemek” olduğunu belirtmektedir.<sup>110</sup>

**Tekvîr 81/7:** Ayet metni, *Ve izâ'n nüfûsu züvvicet* şeklindedir. Buradaki anlamın, ahirette, ruhlar ile bedenlerin birleştirilmesi/eşleştirilmesi olabileceği söylenmekteyse de<sup>111</sup> Vâkı'a 56/7-10 ve Sâffât 37/21-22. ayetler bir arada okunduğunda; ayetlerdeki z-v-c (*ezvâcen / ezvâcehum / züvvicet*) kökenli kelimelerin, insanların ahirette nasıl bir tasnife

<sup>106</sup> Krş; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 2, s. 998-699; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 10, s. 30-32; Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'an*, cilt: 8, s. 462; Mâtürîdî, *Te'vilât*, cilt: 5, s. 147.

<sup>107</sup> Bkz; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 2, s. 175; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 12, s. 29, 123.

<sup>108</sup> Beyzâvî, *Envâru't Tenzîl ve Esrâru't Te'vil*, cilt: 3, s. 85.

<sup>109</sup> Bkz; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 3, s. 108-109; Taberî, *Taberî Tefsîri*, cilt: 4, s. 340; Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'an*, cilt: 10, s. 240.

<sup>110</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, cilt: 3, s. 108-109.

<sup>111</sup> Beyzâvî, *Envâru't Tenzîl ve Esrâru't Te'vil*, cilt: 5, s. 289; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 22, s. 526; Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'an*, cilt: 22, s. 101.

tabi tutulacağına ilişkin olarak kullanıldığı görülmektedir. Buna göre, ayette, her insanın kendi derecesinde olanlar ile bir arada olacağı ifade edilmektedir.<sup>112</sup>

Ayetlerde nefis kelimesine verilen rûh anlamının, belirli bir bakış açısı doğrultusunda geliştirilen önkabullerden hareket ettiği söylenebilir. Bu önkabullerin oluşmasında ise tercüme faaliyetleri neticesinde Yunan (Anaxagoras -*latîf cisim-*, Pythagoras -*mücerred cevher-*)<sup>113</sup> ve ayrıca Hint, Mısır ve Sümer felsefelerinden etkilenen düşünce tarihimizin, düalist insan anlayışı fikrini İslam'la uzlaştırma/uyumlu hale getirme çabası bulunmaktadır. Benzer şekilde, kelimenin sözlük anlamlarına da söz konusu etkinin sirayet ettiği görülmektedir. Etimolojik açıdan kelimenin böyle bir anlam alanına sahip olmaması ve Kur'ân'daki kullanımının da sözlük anlamına mutabık olması dolayısıyla bu durum, Kur'ân'ı anlama çabası içinde olan kişilerin zihnî, ilmî ve kültürel bağlarının bir tezahürü olarak değerlendirilmelidir.

---

<sup>112</sup> Bkz: Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, cilt: 4, s. 205; Beyzâvî, *Envâru't Tenzil ve Esrâru't Te'vîl*, cilt: 5, s. 289; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 22, s. 526-527; Taberî, *Taberî Tefsîri*, cilt: 9, s. 20-21; Kurtubî, *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'ân*, cilt: 22, s. 100-102.

<sup>113</sup> Konunun detayı tezimizin birinci bölümünde incelenecektir.

# I. BÖLÜM

## NEFSİN ONTOLOJİK BAĞLAM ALANLARI

### A. KOZMOLOJİK BAĞLAM

Bir düşünce, mevcudiyetinin müsebbibi olan insanın, teorik ve pratik zemindeki belirlenimlerinin etkisini taşıyabilmektedir. Bu nedenle, düşüncenin hangi saiklerle ve neye dayanarak geliştirildiğinin bilinmesi, konuya açıklık kazandırılması bakımından önemlidir. Varlığın meydana geliş mahiyetine ilişkin izahların, düşünce sistemlerinin oluşumuna zemin teşkil etmesi, nefis hakkında yapılacak araştırmanın, öncelikle bu alanda yapılmasını gerektirmektedir. Buna göre, 'var oluş nasıl gerçekleşmiştir' sorusuna cevaben geliştirilen anlayışların kökeni, metodolojisi ve gerekçelerini tespit çabamız; *nefs* konusunun temel yapı taşlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Âlemin var oluş mahiyetini doğru ve tutarlı bir biçimde açıklama ve anlamlandırma ihtiyacı, insanın kendisine ilişkin anlam arayışının neticesidir. Sistemsel açıdan bütünü anlamlandırmaksızın parçanın tanımlanamayacak oluşu bunu gerektirmektedir.<sup>114</sup> Bu konuda İslam filozofları ve Kelâmcıların birbirinden oldukça farklı anlayışlara sahip olduğu görülmektedir. Düşünüş biçimlerinin birbirinden ayrışmasına neden olan temel etken ise yaratma ve varlık sorununu ele alış tarzlarıdır.<sup>115</sup>

Ayrışılan konuları, hareket noktalarını göstermesi bakımından, genel anlamda üç kategoride ele almak mümkündür: a) Kelâmî düşünce, fâilin fiiline *zamansal* olarak önceliğini savunurken; felsefî düşünce, bu önceliğin *zihinsel* olduğunu ileri sürmektedir, b) Kelâmî düşünce, yaratmanın *iradî* bir fiil oluşuna vurgu yaparken; felsefî düşünce, yetkinliğin *sudûr/feyz* yoluyla bir varlık meydana getirdiğini düşünmektedir, c) Kelâmî düşünce, Tanrı'nın âlemlerle ilişkisinin yaratma yoluyla *doğrudan* olduğunu düşünürken; felsefî düşünce, farklı varlık kategorileri üzerinden *aracısız* bir şekilde olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>116</sup> Bu doğrultuda, Kelâmî düşüncenin *yoktan yaratma*, felsefî düşüncenin ise -istisnaları olmakla birlikte- *sudûr* nazariyesini savunduğu söylenebilir.

---

<sup>114</sup> M. Said Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Elis Yayınları, Ankara, 2006, s. 11, 13, 16-17, 18-19, 29.

<sup>115</sup> Mahmut Ay, *Sadrüşşerî'a'da Varlık –Ta'dilü'l 'Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması-*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2006, s. 41.

<sup>116</sup> Bkz: Cemalettin Erdemci, *Kelam Kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007, s. 31-53; Şaban Ali Düzgün, *Nesefti ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998,

## 1. Sudûr Nazariyesinin Tarihî Arka Planı

Yoktan yaratma düşüncesinin birtakım açmazları olduğu iddiası taşıyan sudûr düşüncesi, Yeni-Platonculuğun kurucusu ve en önemli temsilcisi olan Plotinus'la (M.S. 202-270) özdeş görülmektedir.<sup>117</sup> Yetkin/mükemmel olan Bir'in, taşma (*emanation-feyz*) sonucu, azalmadan ve herhangi bir değişikliğe uğramadan kendinden daha aşağı olanı meydana getirdiği kademeli bir varlık vermedir.<sup>118</sup> Platon metafiziğinin yeni bir yorumu olarak karşımıza çıkan söz konusu bu düşünceyle, Aristoteles'in 'hareket veren Tanrı/İlk Muharrik' anlayışında bir dönüşüm yaşanmış ve akıl, nefis ve madde arasında kesintisiz bir varlık bağlantısı kuran ve bu bağlantıyı Bir'e bağlayan 'varlık veren Tanrı' anlayışı oluşturulmuştur.<sup>119</sup>

---

s. 4, 263-265; Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2012, cilt: X, sayı: 2, s. 251-274; Tefvik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s. 126; Fatih M. Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: I, sayı: 42, s. 16-17; Tuğba Günal, "The Impact of Creation Theories of Muslim Philosophers and Mutakallims on Their Conceptions of Nafs: The Dichotomy of Simple Body or Incorporeal Substance", *II. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi 8-9 Kasım 2018: Özet Kitabı*, ed: Nihat Yatkın, Ömer İrfan Küfrevioğlu, Orhan Erdoğan, Adem Dursun, Hamid Ceylan, Erzurum, 2018, s. 41.

<sup>117</sup> Sudûr düşüncesi, *Ammonius Saccas*'a dayanmasına rağmen; Plotinus, düşünceyi sistemleştirmesi yönüyle akımın kurucusu olarak görülmektedir. Bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 216; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, 8. baskı, s. 33; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, Önsöz/1.sayfa; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, 5. baskı, s. 110; ayrıca bkz: Porfirius, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", çev: Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye Dergisi –Ahlak ve Hukuk-*, sayı: 35, 2017/Güz, s. 116-117; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011, 21. baskı, s. 117; Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", *İslam Felsefesine Giriş*, ed: Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul, 2008, 2. baskı, s. 11-12.

<sup>118</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaatu Amire, İstanbul, 1341, s. 216-217; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, 6. basım, İstanbul, 2005, s. 1663; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1998, s. 182; 42; Philip Merlan, "Neoplatonism", *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, ed: Jonathan Ree, J. O. Urmson, Routledge, 3. edition, New York, 2005, pp. 262-265.

<sup>119</sup> Bkz: Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 103; Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 1, s. 39, 54; Ömer Türker, *Varlık*

Bu varlık düşüncesinde; *Nous/Zekâ*, Bir'den; *Ruh/Nefs* da *Nous*'tan *aracısız* bir şekilde sudûr etmekte; söz konusu feyz, *maddede* son bulmaktadır.<sup>120</sup> Sudûr nazariyesine göre, varlık mertebelerinde *Bir*'den uzaklaştıkça, varlıkların yetkinlikleri azalmaktadır.<sup>121</sup> Bu sıradüzen yaratmanın oluşması ise *temâşâ* ilkesine dayanmaktadır.<sup>122</sup> Oluşunu sağlayan ilkeyi temâşâ etmek, varlığın yetkinleşmesini sağlamakta ve onu kendisinden sonraki varlık kademesinin ilkesi konumuna getirmektedir.<sup>123</sup> Buradan hareketle sudûr düşüncesi, birlikten çokluğa düşüş ile çokluktan birliğe yükseliş şeklinde iki yönü bulunan döngüsel bir hareket olarak ifade edilebilir.

Plotinus'un sudûr nazariyesi, Platon ve Aristoteles'in yanı sıra Philon ve Stoa düşüncesinden etkilenmiştir; ancak Plotinus'un kendisinin de belirttiği üzere<sup>124</sup> görüşlerinin oluşmasında etkin olan filozof, Platon'dur.<sup>125</sup> Özellikle sudûr düşüncesinin temelini oluşturan "Bir" düşüncesinde Platon'un etkisi açığa çıkmaktadır.<sup>126</sup> Plotinus üzerindeki etkisi bakımından hocası Ammonius Saccas (M.S 175-242)'ın da incelenmesi

---

*Nedir?: İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, s. 105; Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019, s. 23, 239, 240. Plotinus felsefesinin kendinden önceki düşüncelerden farklılaşmasıyla ilgili bkz: İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 250-264, 271.

<sup>120</sup> Plotinus, *The Enneads*, trans. by: Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, 3. edition, London, 1962, pp. 65, 239-250, 380, 400-402; ayrıca bkz: Şehristânî, Ebü'l Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Milel ve Nihal –Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi-*, çev: Mustafa Öz, yay. haz.: Mehmet Dalkılıç, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011, 2. baskı, s. 352-355; Abdurrahman Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, Mektebetü'n Nahda el-Mısıriyye, 4. baskı, Kahire, 1970, s. 124, 134, 124-142; Mahmûd Mâzî, *Fî Felsefeti İbn Sînâ –Tahlîl ve Nakd-*, Dâru'd Da've, Kahire, 1997, s. 79-80; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 103-104.

<sup>121</sup> Bkz: Plotinus, *The Enneads*, pp. 381.

<sup>122</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 239-250; ayrıca bkz: A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 133.

<sup>123</sup> Krş: Plotinus, *The Enneads*, pp. 398.

<sup>124</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 376.

<sup>125</sup> Plotinus düşüncesinin kaynakları hakkında detaylı bilgi için bkz: A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 128, 129, 136; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 103; M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 213-214; A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, s. 15-41; Kamiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. baskı, Ankara, 1987, s. 123; Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 45-88.

<sup>126</sup> Bkz: Platon, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, 20. baskı, İstanbul, 2010, 308e, 379c, 506d-e, 509a-e, 518c; Platon, *Timaios*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 37-42; ayrıca bkz: Aristoteles, *Metaphysica/Metafizik*, çev: Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, 2. baskı, 1050b.5-27, 1071b.5, 1074a.31-38.

gerekmektedir.<sup>127</sup> İrfanî bilgi derinliğine sahip<sup>128</sup> Ammonius'un öğrencilerinin düşünce yapıları irdelendiğinde, farklı varyasyonlarla da olsa sudûr düşüncesinin izlerine rastlanmaktadır. Bu da bizi, Ammonius'un da aynı fikre sahip olduğu kanısına götürmektedir. Ammonius'un öğrencisi, Hristiyanlıkta teslis inancının kurucusu Origen'in<sup>129</sup> *Baba, Oğul ve Kutsal Ruh*'un üçünün de aynı öz/ruh'a sahip olduğunu iddia eden bir doktrin geliştirdiği görülmektedir. Bahsi geçen teslis unsurlarının aralarında ise *mahiyet* değil, *derece* farkından; teknik bir ifadeyle, *subordinationism*den bahsedilmektedir.<sup>130</sup>

Bu bağlamda Oğul, Baba'ya kıyasla ikinci *derecede*, Kutsal Ruh da Oğul'a kıyasla daha düşük *derecede* bir varlık olarak telakki edilmektedir.<sup>131</sup> Varlıkların farklılaşmasının nedeni ise *düşüş* olarak ifade edilmektedir.<sup>132</sup> *Oğul*, Tanrı'nın kemâliyetinin bir sonucu

---

<sup>127</sup> Bkz: M. M. Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 14-15.

<sup>128</sup> Porfirius, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", s. 132.

<sup>129</sup> Origen'e ilgili detaylı bilgi için bkz: Nadide Şahin, *Origen (Hayatı, Eserleri ve Hristiyan İlahiyatının Şekillenmesinde Rolü)*, doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018.

<sup>130</sup> Bkz: Origen, "On The World", *Origen De Principiis*, trans. by: Rev. Frederick Crombie, içinde: *Translations of The Writings of The Fathers*, vol: X/*The Writings of Origen*, ed: Rev. Frederick Crombie, James Donaldson, Edinburgh, 1931, pp. 72-77; ayrıca bkz: Mehmet Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması: Teslis*, Elis Yayınları, Ankara, 2007; Mehmet Katar, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)", *İslâmî Araştırmalar*, 2007, 20(3), s. 330-339; Mehmet Aydın, "Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İ'tizalleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Dergisi*, Ankara, 1982, sayı: 5, s. 141-156; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 125-128; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 128-129.

*Subordinationism*, literatürümüzde *Mâdûn Tanrı Anlayışı* şeklinde kavramsallaşmıştır. Bu anlayış, Baba-Oğul ve Kutsal Ruh arasında yapılan bir derecelendirmeyi ifade etmek bakımından kullanılmaktadır. Bkz: Origen, "On The Holy Spirit", *Origen De Principiis*, pp. 37. Origen'in subordinationism düşüncesiyle ilgili olarak bkz: Bilal Baş, "Orthodoxy of Origen of Alexandria's Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian Or Nicene?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 37/2, pp. 93-110.

<sup>131</sup> M. Katar, "Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hristiyanlık (...)", s. 335.

<sup>132</sup> Origen, varlıkların beden farklılıklarını, Tanrı ile ilgili varlık arasındaki mesafenin oranına bağlamaktadır. Dolayısıyla Tanrı'dan ne kadar uzağa düşülmüşse o kadar yoğun; bu mesafe ne kadar azsa o kadar ince bir bedene sahip olunmaktadır. Kendi aralarında da bir derecelendirme yapma imkânı bulunan; yıldızlar, gezegenler ve melekler; Origen'in ifadesiyle, bedeni 'hava gibi ince' olan varlıklar grubuna; insan, daha yoğun bir bedene sahip gruba; düşüşün en üst derecede gerçekleştiği şeytani yapılar ise karanlık, çirkin, bayağı bir bedene sahip gruba girmektedir. Burada dikkati çeken, hiçbir rasyonel varlığın, beden olmaksızın söz konusu edilmediğidir. Bkz: Origen, "On The Angels", *Origen De Principiis*, pp. 65-68; Origen, "On The Perpetuity of Bodily Nature", *Origen De Principiis*, pp. 77-79; Origen, "On The World

olarak meydana gelmekte; böylece *Oğul*, teklikten çokluğa geçişin ilk aşaması olarak kabul edilmektedir. Bu açıdan *Oğul* yani *logos*, oluşun devamını gerçekleştiren aşama olmaktadır.<sup>133</sup> Oğul'un logos olarak telakki edilmesi ise onun aracılığı ile oluşan varlıkların, akıllılık niteliğini taşımaları sonucunu doğurmaktadır. Logos aracılığıyla akıl sahibi olan varlıklar, bu nitelikleri dolayısıyla *sorumlu* varlıklar haline de gelmektedirler.<sup>134</sup> Origen'in yaptığı izahlar, varlığın ilk aşamasının akıl olduğunu; rûhun/nefsin ise aklın *düşüş* hali olarak değerlendirildiğini göstermektedir.<sup>135</sup>

Dolayısıyla “*Bir üçtür; üç, birdir*” şeklinde formüle edilen bu üç unsur, yalnızca kendi aralarındaki ilişki bakımından farklılaşmakta; fakat hakikatte üçü aynı öze karşılık gelmektedir.<sup>136</sup> Bu açıdan teslis inancı ile sudûr arasında önemli bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Sudûr kelimesi yerine *düşüş* ifadesinin kullanılması ise Origen'in Kitab-ı Mukaddes terminolojisiyle uyum çabası içerisinde olduğunu düşündürmektedir. Hem Origen'in hem de Plotinus'un, aynı doğrultuda fikirlere sahip olması, hocaları Ammonius'un da aynı fikre sahip olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Sudûr düşüncesinin ilk çağ filozoflarında da farklı bir biçimde olduğu söylenebilir. Bu konuda Thales (M.Ö. 625-545) örnek verilecek olursa; Aristoteles'in aktarımıyla, Thales'e göre her şeyin kendisinden *çıktığı* ve yine her şeyin sonunda kendisine *döneceği* aslı ve ilk ilke,<sup>137</sup> *su*'dur.<sup>138</sup> Şehristânî (h. 469-548) ise Thales'in görüşlerini aktarırken; kendisinde bütün varlıkların ve bilinenlerin sûretlerini barındırması sebebiyle *yaratılan* ilk şeyin *su* olduğu, dolayısıyla bu ilk unsurun, bütün sûretlerin mahalli ve bütün mevcutların menbaı olduğu; yani semavî ve arzî cisim ve cirmlerin ilk unsurdaki misale

---

and the Movements of Rationol Creatures, whether Good and Bad; and on the Causes of Them”, pp. 128-130.

<sup>133</sup> Origen, “On The Soul”, *Origen De Principiis*, pp. 121-124; Origen, “On The World and the Movements of Rationol Creatures, whether Good and Bad; and on the Causes of Them”, *Origen De Principiis*, pp. 126-127.

<sup>134</sup> Bkz: Origen, “On The Holy Spirit”, pp. 41-43.

<sup>135</sup> “Akıl, düşüş gösterdiğinde ruh formuna; ruh ise erdemlerle donandığında akıl formuna gelmektedir.” Origen, “On The Soul”, pp. 121-124; ayrıca bkz: N. Şahin, *Origen*, s. 115-118.

<sup>136</sup> M. Aydın, “Hristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hristiyan İtızalleri”, s. 143.

<sup>137</sup> İlkçağ Yunan filozofları *ilk ilke* ile; var olmuş, var olan ve var olacak olan her varlık için evrensel geçerlilikte bir açıklama yapma girişiminde bulunmaktadırlar. Buna göre İlk Çağ filozoflarının ana problemi, varlığın orijininin (*arche*) ne olduğu sorusu olmuştur. Bkz: Etienne Gilson, “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Mehmet Aydın, 1987, cilt: XXIX, s. 116; M. S. Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, s. 16.

<sup>138</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 983b.7-27.



uygun olarak ondan meydana geldiği ifadelerine yer vermektedir.<sup>139</sup> Thales'in bu düşüncesinin kaynağını Sümer kozmogoni anlayışında bulmak mümkündür. Zira Sümerler, var eden ilk neden ve ilk hareket ettirici olarak İlksel Deniz adını verdikleri bir tanrıdan bahsetmektedirler. Yunan felsefesinde ise Homeros, Thales'ten daha önce, varlığa kaynaklık eden temel ilkenin su olduğunu dile getirmektedir.<sup>140</sup>

Thales'in su'ya yüklediği anlam, Anaxagoras'ta (MÖ 500-428) *sonsuz ilk cisim*, Anaximenes'in (M.Ö. 585-528) doktrininde ise *hava* olarak karşımıza çıkmaktadır. Anaximenes'e göre de ulvî ve süflî nesnelere hepsi ilk yaratılan varlık olan hava'dan meydana gelmiştir.<sup>141</sup> Varlıkların oluşumuna dair bu izahlar, sudûr anlayışıyla benzerlikler taşımaktadır; fakat ilk ilke olarak görülen maddelerin, sudûr anlayışında olduğu gibi Bir/İlk olarak değerlendirildiğine ya da her şeyin ana cevherden *taşma* şeklinde olduğuna dair ifadelerle rastlamadığımızı da belirtmemiz gerekmektedir.<sup>142</sup> Empedokles'te (M.Ö. 492-432) ise sudûr doktrinin öncekilere nispetle daha da belirginleşmiş halini görmekteyiz. Ona göre Yaratıcı, varlıkları iradî olarak değil, kendisi onların illeti olarak yaratmıştır. Buna göre ilk ma'lul, *yalın/bileşik olmayan ilk unsur*dur. İkinci ma'lul ise ilk unsur aracılığıyla akıldır. Üçüncü ma'lul ise ilk unsur ve aklın aracılığıyla nefstir. İlk üç unsur arasında yalınlık konusunda ilk olandan sonrakine doğru farklılaşan yalınlık derecelerinden bahsedilse de onlar basittir; fakat bundan sonraki varlıklar mürekkeptir.<sup>143</sup> Empedokles'ten önce Pythagoras (M.Ö. 570-495) ve onun

---

<sup>139</sup> Bkz: Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 288-289; Şehristânî, Ebü'l Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Nihâyetü'l İkdâm fî 'İlmi'l Kelâm*, nşr: Ferid Ceyyum, Mektebetü's Sekafeti'd Diniyye, Kahire, 2009, s. 59-50. Şehristânî, Thales'in su'yu temele alarak oluşturduğu yukarıdaki düşüncelerini, hem Tevrat'ın yaratılış bahsindeki ifadelerle hem de Levh-i Mahfûz'a benzetmektedir. Bkz: Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 289. Thales'in görüşleri için ayrıca bkz: A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 12; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 20, 32; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 88-91.

<sup>140</sup> Detaylı bilgi için bkz: Mehmet Akgün, *Sokrates Öncesi Dönemde (Atomculara Kadar) Yunan Felsefesi ve Metinler*, Elis Yayınları, Ankara, 2017, s. 30-31, 59-60, 85-86.

<sup>141</sup> Bkz: Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 290, 292; A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, s. 118-119, 290-293; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 22; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi I*, s. 129-130.

<sup>142</sup> Bkz: Hüsamettin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 12. Yunan felsefesindeki Tanrı inancının mahiyetine ilişkin detaylı bilgi için bkz: E. Gilson, "Tanrı ve Yunan Felsefesi", s. 107-125.

<sup>143</sup> Bkz: Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 292-293. Empedokles'in doğa felsefesine dair yaygın yaklaşım, Şehristânî'nin yukarıdaki aktarımından farklıdır. Empedokles'e göre *varlık*; su, hava, toprak ve ateş olmak üzere dört öğeden oluşmaktadır. Bkz: Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 294-295; A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, s. 267-268; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 28-30; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 31-33.

felsefî sistemini takip edenler tarafından da sudûr düşüncesine benzer bir yaklaşım, her şeyin temel ilkesi olarak gördükleri ‘sayı’ üzerinden ifade edilmektedir. Onlara göre, sayı sisteminde birden ona kadar olan sayılar, kozmolojik temsiller barındırmaktadır. Buna göre; bir (*monad*), bütün varlıkların kendisinden çıktığı tanrının kendisidir, sembolü noktadır; iki (*diad*), evrendeki düalitenin karşılığıdır, monad tanrının özünü, diad ise onun çoğaltıcı gücünü ifade etmektedir, sembolü çizgidir. Bundan sonra gelen ve ona kadar devam eden sayıların her birinin de evrene ilişkin bir konumu ve sembolü bulunmaktadır.<sup>144</sup>

Sudûr düşüncesinin temellerini irdelemek bağlamında Hint düşüncesine bakıldığında ise âlemin yaratılmasının Tanrı’dan sudûr etmek; yok olmasının ise Tanrı’ya tekrar dönüş ile izah edildiği görülmektedir.<sup>145</sup> Ammonius Saccas’tan öğrenim gördüğü sırada felsefede oldukça ilerleyen Plotinus’un, İran ve Hint felsefelerini birinci elden öğrenmek amacıyla dönemin teamülüne uyararak Doğu’ya gitmeyi tasarladığı, Hintliler arasında benimsenen *Pers metot* ve sistemlerini araştırmaya ilgi duyduğu; bu sebeple İmparator Gordianus’un İran’a yaptığı sefere katıldığı aktarılmaktadır.<sup>146</sup> Bu, Plotinus üzerinde Hint düşüncesi etkisinin de olduğunu düşündürmektedir.

---

<sup>144</sup> Detaylı bilgi için bkz: M. Akgün, *Sokrates Öncesi Dönemde (Atomculara Kadar) Yunan Felsefesi ve Metinler*, s. 245-256, 262-265.

<sup>145</sup> Bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 217-219; M. Akgün, *Sokrates Öncesi Dönemde (Atomculara Kadar) Yunan Felsefesi ve Metinler*, s. 61; Cemil Kutlutürk, *Hinduizm’de Avatar İnancı*, Otto Yayınları, Ankara, 2017, s. 83-84, 85-97, 101; William K. Mahony, “Soul –Indian Concepts-”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburg, vol: 13, pp. 438-441; J. N. Farquar, “Soul –Hindu-”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburg, vol: 15, pp. 743.

<sup>146</sup> Porfiryus, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, s. 116; A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*: s. 35, 46; M. M. Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 15; C. Kılıç, “Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, s. 39; Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, çev: Atilla Alan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 38; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 117. Plotinus’un söz konusu sefere çıkışı ile ilgili iki tür anlatım mevcuttur. Bunlardan ilkinde göre Plotinus Hindistan ve İran’a giderek orada felsefe tahsili yapmıştır. Bkz: R. Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, s. 38; C. Kılıç, “Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, s. 39. Diğerine göre ise İmparator Gordianus’un Mezopotamya’da askerler tarafından öldürülmesi sonucu, hedefini gerçekleştirememiş ve Roma’ya dönmüştür. Bkz: Porfiryus, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, s. 116; M. M. Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 15; Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, der: Vural Okur, İm Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2005, s. 332-333; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 117.

## 2. Sudûr Nazariyesinin Farklı Düşünce Geleneklerince Temellendirilmesi ve Nefs

Bu başlık altında, bir temel oluşturması bakımından öncelikle Plotinus'un sudûr düşüncesi incelenecek; sonrasında ise bu nazariyenin etkileri bakımından İslam düşüncesindeki Meşşâî, İşrâkî ve İrfânî geleneklerle bağlantısı kurulacaktır.

Plotinus'un varlığın oluşumuna ilişkin düşüncesi iki ögeden oluşmaktadır: a) Varlığın kendisine dayandığı temel olan *Mutlak Bir* ve b) Mutlak Bir'den zorunlu olarak sudûr eden *diğer varlıklar*.<sup>147</sup> *Bir*, ontolojik mertebesinde tek olan; yani kendinden sonra gelen tüm varlıkları, *zâtî* bakımdan önceleyen varlıktır.<sup>148</sup> Çünkü ontik anlamda *Bir* olma, bulunulan varlık mertebesinin paylaşılamaz olması anlamında “yegâne” olma durumudur.<sup>149</sup> Kullanılan her isim ondan başka bir şeyi ifade edeceği için onun hakkında *Bir* demek dahi doğru değildir; zira o dilin nesnesi yapılamaz.<sup>150</sup> Bu açıdan tenzihî bir tutum sergilenmekte olduğu söylenebilir. *Bir*, sahip olduğu doğası itibarıyla yegâne, basit ve kâmil olduğu için varlığın kaynağıdır. Bu doğrultuda, *Bir*, sebeptir; varlığın türeticisidir ve başka hiçbir şey bu güce sahip değildir.<sup>151</sup> Dolayısıyla *Bir*'in sudûr etmesinde, içsel ya da dışsal herhangi bir etki söz konusu değildir. Oluş; kendiliğinden zorunlu, ezeli ve ebedîdir.<sup>152</sup> Basit olma, kendinde, düşünülecek hiçbir şeyin olmamasını

<sup>147</sup> Cevdet Kılıç, “Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, s. 40.

<sup>148</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 400; ayrıca bkz: A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 128; Yuhanna Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul, 1976, s. 140-141; M. M. Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 92-93; İbrahim Hakkı Aydın, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2001, cilt: XIV, sayı: 1, s. 173.

<sup>149</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 139.

<sup>150</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 395, 400. Bu felsefi düşüncede, *Bir*'i bilmenin ve anlamının imkânı sorunsalına ise “Onun ne olmadığı söylüyoruz; fakat ne olduğunu söylemiyoruz. Ondan aşağı olan şeylerden kalkarak ondan söz ediyoruz. Bununla birlikte, hiçbir şey, sözle anlatılamasak da onu kavramamıza engel olmaz.” şeklinde cevap verilmektedir. Bu doğrultuda, Plotinus felsefesinde ‘*Bir*'i ifade etmek bakımından negatif/*apofatik* bir teolojik dil kullanılmasının zorunlu olduğu sonucuna varılabilir. Fakat *Bir*'in kendi dışındaki varlıklarla ilişkisini izah açısından ise pozitif/*katafatik* dilin kullanılması gerektiği belirtilmelidir. Dolayısıyla aslî olarak negatif; kısmî olarak ise pozitif dil birlikte kullanılmaktadır denebilir. Bkz: Plotinus, *The Enneads*, pp. 396; ayrıca bkz: A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 124-126; M. M. Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 92, 94-111; Ö. Türker, *Varlık Nedir?*, s. 107.

<sup>151</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 380, 398, 417.

<sup>152</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 380, 395, 396-398, 401, 600-614; ayrıca bkz: A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 125, 128-129, 131; Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 140-142; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 106; C. Kılıç, “Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, s. 42, 45; M. M. Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 92-93; Ö. Türker,

gerektirir; zira düşünmek, çok olmaktır. Bu bakımdan düşünme sadece Bir'in dışındaki varlıklarda bulunmaktadır.<sup>153</sup> Buna göre, Bir'in herhangi bir *bilinçli* faaliyeti planlaması veya seçmesi/*irade* söz konusu değildir.<sup>154</sup>

Bir'den ilk sudûr eden, Zekâ/Nous'tur.<sup>155</sup> Nous, hem Bir'den taşan ilk varlık hem de bizatihi İlk Varlık'tır; zira Bir, varlık olarak nitelendirilmemektedir.<sup>156</sup> Nous, “eser sebebinden aşağıdır” ilkesi gereği, yetkinlik ve basitlik konusunda Bir'den derece bakımından düşüktür.<sup>157</sup> Nous, hem Bir'i hem de kendi zatını bilir. Şu halde o, hem bilen hem de bilinendir.<sup>158</sup> Dolayısıyla Zekâ, basit değil, *çokluktur*; başka bir ifadeyle o, düşünülür unsurlar bütünüdür.<sup>159</sup> Nous'un temel hareket prensibi *temâşâ*dır. Kendisinden çıktığı Bir'i temâşâ etmesi, onu olgunluğa ulaştırmakta; bu durum da herhangi bir çaba, istek veya eğilim olmaksızın, zorunlu olarak onu bir başka varlığın ilkesi durumuna getirmektedir.<sup>160</sup> Nous'un temâşâsının objesi<sup>161</sup> ise maddi varlıkta hayat, hareket ve nizam prensibi olan *Küllî Ruh*'tur.<sup>162</sup>

Ruh, Nous'un eseri olması nedeniyle, derece olarak Nous'un altında bir olgunluğa sahiptir.<sup>163</sup> Ruhun hem kendini hem de kendini varlığa getiren ilkeyi bilmesi, onu bir taraftan Nous'a benzer kılmakta; diğer taraftan maddeyi oluşturan formların kendinden

---

*Varlık Nedir*, s. 67; İ. H. Aydın, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, s. 174.

<sup>153</sup> Bkz: Plotinus, *The Enneads*, pp. 382, 400, 416, 418, 419.

<sup>154</sup> C. Kılıç, “Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, s. 45; Mehmet Murat Karakaya, “Esülûciya'da Akli ve Duyulur Kozmos”, *İslami Araştırmalar*, 2017, cilt: XXVIII, sayı: 2, s. 205; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 355.

<sup>155</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 65, 239-250, 380, 400-402s. 132.

<sup>156</sup> A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 134; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 104; C. Kılıç, “Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, s. 46; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 354.

<sup>157</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 381, 398.

<sup>158</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 401, 395.

<sup>159</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 401; ayrıca bkz: A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 124, 136; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 104; Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 141.

<sup>160</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 239-250; ayrıca bkz: H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 104; C. Kılıç, “Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, s. 47.

<sup>161</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 401.

<sup>162</sup> Bkz: Plotinus, *The Enneads*, pp. 65, 239-250, 380, 400-402.

<sup>163</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 436.

sudûr etmesini sağlaması dolayısıyla Nous'tan ayırmaktadır.<sup>164</sup> Bu bakımdan; a) Nous'u düşündüğünde aklî yetilerin kaynağı olan *yüce bir ruh*, b) maddeyi düşündüğünde ise *aşağı* yahut *tabii bir ruh* niteliklerini kazanmaktadır.<sup>165</sup>

Oluş esnasında Bir de Nous da hareketsizdir;<sup>166</sup> çünkü hareketi olmak, eksik olmaktır.<sup>167</sup> Fakat ruh, bir şey meydana getirme esnasında hareketlidir.<sup>168</sup> Bu hareket, bitkilere kadar devam eder; fakat bitkilerin ötesine kadar gitmez.<sup>169</sup> Ruh'u hayvana doğru yönlendiren, duyuşal güç; insana yönlendiren ise akıl yürütmedir.<sup>170</sup> Ruh aynı zamanda bedenleri şekillendirerek onlara estetik bir form kazandırmaktadır.<sup>171</sup> Her canlı varlık, Ruh'u kabul etme konusunda aynı elverişliliğe sahip değildir. Her canlının kendi bedenine has yeteneği, onun ruhu kabul ediş mahiyetini belirlemektedir.<sup>172</sup> Başka bir açıdan Ruh hem bölünebilirdir hem de bölünmezdir. Bölünebilirdir; çünkü bedenin bütün parçaları ile birleşmiştir. Bölünmezdir; çünkü bedenin tüm bölümlerinde bütünüyle mevcuttur, belli bir bölgeye yerleşmiş değildir.<sup>173</sup> Eğer ruh yalnızca bölünmez olsaydı, beden ile ilişkiye giremez ve onu bütünüyle canlandıramazdı.<sup>174</sup> Buna göre, Ruh'un, canlılığın ilkesi olduğunu; bunun da ötesinde âlemin kendisiyle belirgin hale geldiği, fiziki bir forma kavuştuğu aşama olduğu söylenebilir.

---

<sup>164</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 255-259.

<sup>165</sup> A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 139-140; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 104, 105; Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 142, 149; C. Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", s. 48-49; İ. H. Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", s. 175; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 353, 355.

<sup>166</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 380, 394; ayrıca bkz: H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 103-104.

<sup>167</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 394.

<sup>168</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 380; ayrıca bkz: A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 139; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 104; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 353.

<sup>169</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 380; ayrıca bkz: Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 142, 149.

<sup>170</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 381.

<sup>171</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 435.

<sup>172</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 530; ayrıca bkz: C. Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", s. 48.

<sup>173</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 255-259.

<sup>174</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 388. Ruhun bedenle olan ilişkisi için bkz: A. g. e., s. 528-532.

Bir'den taşan varlıkların bir sonuncusunun olması zorunludur. Bu sonuncu varlık mertebesi ise *Madde*'dir.<sup>175</sup> Madde Ruh'tan sudûr etmektedir. Madde, basitlikten ve kemalden tamamıyla uzaktır. Madde, sûretlerin dağılmasını, birliğin sayıca artmasını sağlar, olgunluktan uzaktır, çokluk ve değişiklik prensibidir. Dolayısıyla madde, kötüdür.<sup>176</sup> Plotinus'un sudûr nazariyesine ilişkin tüm bu izahlar şu şekilde özetlenebilir: "Sudûr ya da nüzûl süreci, her ontolojik birimin derece bakımından üstün diğer birimden *almas*ı (*to einai = var olma*), aldığı şeyi bilfiil hale getirmek sûretiyle yetkinleşerek (*to eu einai = tam var oluş*) kaynağına dönmesi (*epistrophé = urûc*), nihayet bu yetkinleşme sırasında aşağıdaki ontolojik birime *vermes*idir (*proödos = feyz/nüzûl*)."<sup>177</sup> Ayrıca bu oluşta, Bir'den Nous'a, Nous'tan da Ruh'a dahil olan herhangi bir *parça* da söz konusu değildir.<sup>178</sup>

Sudûr nazariyesinin İslam düşüncesinde tanınmaya başlaması ise uzun yıllar Aristoteles'e ait olarak düşünülen *Esûlücyâ* (*Theologia Aristoteles*) ve *El-Îzâh fi'l Hayri'l Mahz* adlı iki eser aracılığıyla olmuştur.<sup>179</sup> *Esûlücyâ*, Plotinus'a ait olan *Enneadlar*'ın<sup>180</sup> a) özetlenmesi, b) kategorilendirilmesi ve c) birtakım açıklamaların eklenmesinden;<sup>181</sup> *El-*

<sup>175</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 75.

<sup>176</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 75; A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 140, 141-142; Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 142; İ. H. Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", s. 175; C. Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", s. 50.

<sup>177</sup> İ. H. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, s. 257.

<sup>178</sup> A. Bedevi, *Harîfü'l Fikri'l Yunânî*, s. 131-133; Hasan Hanefî, *Mine'l Nakli ile'l İbdâ': el-Hikmetü'n Nazariyye*, Daru Kıbai li't-Tıbbâ'ati ve'n Neşri ve't Tevzî', Kahire, 2001, cilt: 3, s. 410; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 106..

<sup>179</sup> Söz konusu iki eserin Arapçaya tercüme ediliş süreciyle ilgili bkz: Yaşar Aydın, "El-Îzâh fi'l-Hayr el-Mahz (Liber de Causis)" ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, cilt: V, sayı: 5, s. 189-217.

<sup>180</sup> Kitabın önsözünde, "Bu, filozof Aristoteles'in kitabının ilk meymeridir. İlahiyata ait olup Fenikeli Porfyrious'un bir tefsiridir. Bunu Abdu'l Mesîh b. Abdullah Nâime el-Hımsî Arapçaya tercüme etmiştir. Ahmed b. Mu'tasım Billah'ın emri ile Ebu Yusuf Yakub b. İshâk el-Kindî onu tashih etmiştir." ifadeleri yer almaktadır. Bu ifadelerin, tercüme ve tashihten sonra, orijinal nüshaya eklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. *Meymer/mîmer* kelimesinin kullanılması ise eserin Süryani dilinden Arapça'ya tercüme edildiğini göstermektedir. Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 147, 148. Fakat eserin Plotinus'a aidiyeti konusunda da tereddütler bulunmaktadır. Bkz: M. M. Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, A.g.e., s. 25-34. *Esûlücyâ* ile ilgili detaylı bir inceleme için bkz: A.g.e., s. 25-39, 163-198, 280 vd.

<sup>181</sup> Bkz: Porfiryus, "Plotinus'un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında", s. 118-121, 137-140; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 214; S. J. P. Henry, "Introduction –The Place of Plotinus in

*Îzâh fi'l Hayri'l Mahz*<sup>182</sup> ise ağırlıklı olarak, Proclus'a ait *Elementa Theologiae (Liber de Causis)* adlı esere dayanan, müellifi konusunda kesin bir sonuca ulaşılammış<sup>183</sup> eserin tercümesinden ibarettir.<sup>184</sup> Bu iki eserin, din ile felsefeyi birleştiren yönü, Yeni Platonculuk öğretilerinin, İslam felsefi düşüncesi içerisine dahil edilmesini sağlayan en önemli etkidir.<sup>185</sup> Söz konusu doktrin, “Yeni Platonculuğa aşinalığımız yoksa İslamî araştırmaları hakkında takdir edemeyiz”<sup>186</sup> şeklinde tespitler yapılacak derecede tesirini göstermiştir.<sup>187</sup> Bu anlamda en çok etkilenilen düşünce ise sudûr nazariyesi olarak

---

the History of Thought-”, pp. XXXV; M. M. Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 16-17; R. Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, s. 39.

<sup>182</sup> Eser için bkz: “Kitâbu'l Îzâh fi'l Hayri'l Mahz li-Aristütâles”, *el-Eflâtûniyye'l Muhdese 'inde'l 'Arab, Vekâletü'l Matbuât*, Kuveyt, 1977, s. 1-33.

<sup>183</sup> Eserin aidiyetiyle ilgili kanaatler için bkz: Y. Aydın, “El-Îzâh fi'l-Hayr el-Mahz (Liber de Causis)” ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle”, s. 190-192, 203; Eyüp Şahin-Haris Macic, “İslam Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Farabi Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, cilt: V, sayı: 2, s. 200.

<sup>184</sup> Bkz: Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987, s. 22-30; Majid Fakhry, *Al-Fârâbi: Founder of Islamic Neoplatonism –His Life, Works and Influence-*, Oneworld Press, Oxford, 2002, s. 77-78; Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtûniyye'l Muhdese 'inde'l 'Arab, Vekâletü'l Matbuât*, Kuveyt, 1977, s. 7; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l Fikri'l Felsefi fi'l İslâm/İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I*, çev: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 237, 238-239; Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni-Platoncu Felsefe*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2001, s. 125-130; Y. Aydın, “El-Îzâh fi'l-Hayr el-Mahz (Liber de Causis)” ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle”, s. 193; E. Şahin-H. Macic, “İslam Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Farabi Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma”, s. 195-196, 197, 198-200; Cemalettin Erdemci, “Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, cilt: V, sayı: 9, s. 155-156; Cahid Şenel, “Yeni Eflâtunculuk”, *DİA*, 2013, cilt: 43, s. 425.

<sup>185</sup> Sudûr düşüncesi, din ile felsefe arasına kurulmuş bir köprü olarak görülmektedir. Bkz: Ömer Ferrûh, *Târihu'l Fikri'l Arabî*, Beyrut, 1983, s. 132-133; Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnu ve't Turâs: Kırâât Muâsıra fi Turâsina'l Felsefi/Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, yay. haz: Burhan Köroğlu, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 44, 50, 98; R. Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, s. 39; B. Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni-Platoncu Felsefe*, s. 300; F. M. Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi”, s. 5, 8-9, 15.

Yeni Eflatunculuğun İslam dünyasına intikalinin hangi eser ve konular bağlamında, kimler üzerinde etkili olduğuna ilişkin dakik bir çalışma için bkz: Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017.

<sup>186</sup> R. Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, s. 40-41.

<sup>187</sup> R. Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, s. 39, 41; ayrıca bkz: Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu-I*, s. 234.

karşımıza çıkmaktadır. Câbirî'nin ifadesiyle, “Arap İslam toplumunda felsefenin tarihi, (...) epistemolojik açıdan ‘sudûr metafiziği’ sistemine dayanılarak kurulmuştur.”<sup>188</sup>

Yunan felsefesinin Müslüman filozoflar üzerindeki etkisinin ise İskenderiye kanalıyla olduğu söylenebilir. Zira Yunan felsefi birikiminin dünyanın uzak ülkelerine kadar yayılması, M. Ö. 331 yılında Mısır’da Büyük İskender tarafından inşa edilen ve geniş bir külliyata sahip kütüphanesiyle ilmin merkezi haline gelen İskenderiye şehri sayesinde olmuştur. Müslümanlar ise hem bizzat kendileri İskenderiye’ye girdiklerinde hem de fethettikleri birçok farklı bölgede bu eserlerle karşılaştılar ve eserleri tercüme ettiler. Söz konusu tercüme faaliyetinin Abbâsî halifesi Me’mûn zamanında zirve noktaya ulaştığı söylenebilir. Bununla birlikte, İskenderiye etkisini, yalnızca Antik Yunan kaynaklarının nakli olarak değerlendirmek, eksik bir bakış açısı sunacaktır; zira Yeni-Eflatunculuk, Hıristiyanlık, mistisizm, gnostisizm ve Mısır düşüncesinin yansımaları da bu etkinin bir sonucu olarak karşımızda durmaktadır.<sup>189</sup>

Bu bağlamda, nefis ve beden şeklindeki düalist anlayışın düşünce tarihimize giriş kanallarından birinin Mısır felsefi düşüncesi olduğu söylenebilir. Ayüstü ve ayaltı anlayışına kaynaklık edebilecek bir yaklaşımın Mısır düşüncesinde de bulunduğu; buna göre, fizikî varlıkların, rûhî nitelikteki gök varlıklarının farklı bir görünümü olarak kabul edildiği görülmektedir. İnsan özelinde ise nefis ve beden birbirinden ayrı iki varlıktır. Nefis, insana canlılık ve belirgin bir kimlik veren özdür; beden ise nefsin yeryüzündeki ikamet yeridir. Bedenin ölümü, nefis için bir son değildir; aksine nefsin yeniden bedene kavuşma imkânıdır. Mumyalama gereksiniminin bu anlayıştan doğduğu söylenebilir; çünkü bedenin iyi bir şekilde korunması halinde, nefsin bedene geri döneceğine inanılmaktadır. Konuya ilişkin özel bir papirüsten de bahsedilmektedir. “Hayattan Bıkmış Olanın Kendi Nefsiyle Konuşması” ismiyle meşhur olan papirüsün tarihi, millatan önce

---

<sup>188</sup> Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 50.

<sup>189</sup> Bkz: Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 97; Ali Sami Neşşar, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. 141; Dimitri Gutas, *Yunan Düşünce Arapça Kültür*, çev: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 15; M. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 29-30; R. Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, s. 30-38; Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985, s. 134-135; Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam-Felsefe-Tasavvuf, Ketebe Yayınları*, İstanbul, 2020, s. 16.



20. asrın başlarına dayanmakta ve insanın nefsini kendinden ayrı bir varlık olarak telakki etmesi konusunda bir ilk olarak değerlendirilmektedir.<sup>190</sup>

*Enneadlar*'ın tashihini yapmış olan Kindî, İslam felsefî düşüncesinde, bu eserlerin etkisinin görülmeye başladığı ilk kişi olarak değerlendirilebilir. Kindî, evreni, Tanrı'nın iradî fiilinin sonucu olarak görmekte ve yoktan (*'an leys*) yaratma fikrini savunmaktadır.<sup>191</sup> Bu anlamda, İslam felsefesinin yoktan yaratma anlayışına dayalı metafizikle başladığı söylenebilir. Sudûr anlayışını kabul etmemesine rağmen, Bir'le ilgili yapmış olduğu izahlar ise büyük ölçüde *Enneadlar*'ın izlerini taşımaktadır.<sup>192</sup> Yoktan yaratma düşüncesinin birtakım sorunlar taşıdığından hareketle izah edilen

---

<sup>190</sup> Konuya ilişkin detaylı bilgi için bkz: Albert Champdor, *Mısır'ın Ölüler Kitabı*, çev: Suat Tahsuğ, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1991; E. A. Wallis Budge, *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*, çev: Rengin Ekiz, Ege Meta Yayınları, İzmir, 2001; Afet İnan, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2018; Meryem K. Çiççi, *Eski Mısır Dininde Tanrı ve Öte Dünya İnancı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Konya, 2010.

<sup>191</sup> Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub bin İshak el-Sebbah, "Risâle fî Hudûdi'l Eşyâ' ve Rusûmihâ/Tarifler Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 179; Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub bin İshak el-Sebbah, "Fî Vahdâniyyeti'llâh ve Tenâhi Cirmi'l 'Âlem/Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 206; Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub bin İshak el-Sebbah, "Fî'l İbâneti 'an'il 'İlleti'l Fâ'ileti'l Karîbeti li'l Kevn ve'l Fesâd/Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 209; ayrıca bkz: Mevlüt Uyanık, "Kindî'ye Göre Âlemin Mahiyeti –Kozmolojik Bir Meselenin İtikadi Bir Boyut Alması–", *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, edt: Mevlüt Uyanık, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 47-71; Ö. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, s. 27, 72, 92-93; M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 63.

<sup>192</sup> Bkz: Kindî'nin *el-Hakku'l Vâhid* olarak tanımladığı Yaratıcı'nın Bir olmasıyla ilgili bkz: Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub bin İshak el-Sebbah, "Fî'l Felsefeti'l Ülâ'İlk Felsefe Üzerine", *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 168-177; Kindî, "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", s. 206, 202-207; Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", s. 209; ayrıca bkz: Ö. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, s. 27.

sudûr,<sup>193</sup> İslam düşünce tarihinde ilk defa Fârâbî’de sistem halini;<sup>194</sup> İbn Sînâ’nın eserleriyle ise son şeklini almış;<sup>195</sup> birtakım farklılıklar taşımakla birlikte İhvân-ı Safâ,

---

<sup>193</sup> Bkz: İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *en-Necât/Felsefenin Temel Konuları*, çev: Kübra Şenel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 107, 192-193, 200-202; ayrıca bkz: Mehmet Ata Az, “İbn Sînâ’nın Atomculuk Eleştirisi”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, der: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 1, s. 695-711; Ş. A. Düzgün, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 226-227; Fethi Kerim Kazanç, “Klâsik İslâm Kelâmında Âlem Anlayışı”, *Kelam Yazıları*, Etüt Yayınları, Samsun, 2008, Ek-1, s. 383; Şahin Filiz, *Farabi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 78-80; Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya –İbn Sînâ’nın Metafizik Delili-*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2016, s. 206-215; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2012, s. 180; F. M. Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi”, s. 16; Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010/1), s. 125-132; R. Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, s. 82-83, 84, 87; C. Erdemci, “Proclus’un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine”, s. 154.

<sup>194</sup> Bazı araştırmacılar Fârâbî’nin Şîî olduğunu belirtmekte; buna dayanak olarak da babasının İranlı bir ordu kumandanı olduğunu göstermektedirler. Bu kökenin Fârâbî’nin felsefî sisteminin şekillenmesini etkilediği ve öğretilerinde Şîî nazariye ile benzerliklerin yüksek oranda olduğu ifade edilmektedir. Bu doğrultuda, özellikle sudûr ve Fa’âl akıl konusunun, siyaset felsefesi doğrultusunda yöneticiye atfedilen özelliklerin, te’vil konusuna bakışın; imam teorisi başta olmak üzere Şiilikteki pek çok doktrin ile paralel olduğu görülmektedir. Bu benzerlikler iki şekilde yorumlanabilir: a) Fârâbî, Şîî’dir ve sahip olduğu nazari arka plan onun düşüncelerini etkilemiştir, b) Şiiler Fârâbî’nin öğretilerinde kendi iddialarını destekleyecek pek çok unsur bulmuşlardır. İlgili bir çalışma için bkz: Fauzi M. Najjar, “Fârâbî’nin Siyâsi Felsefesi ve Şiilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Mehmet Dağ, 1975, cilt: XX, s. 293-306. Bu yaklaşımın doğru olmadığına ilişkin bkz: İbrahim Agah Çubukçu, “Türk Filozofu Fârâbî’nin Din Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1966, cilt: 14, sayı: 1, s. 75-77; ayrıca bkz: Adnan Ayaz, *Fârâbî’de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İstanbul, 2008, s. 222-227.

<sup>195</sup> Bu çerçevede İbn Sînâ açısından *ibda’*, bir şeyden başkası için yalnızca onunla alakalı olan bir varlığın madde, alet ve *zaman* gibi araçlar olmadan oluşmasıdır. *İbda’*, oluşturma (*tekvîn*) ve *sonradan meydana getirmeden (ihdâs)* derece bakımından daha yüksektir. Bkz: İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, “Risâle fi’l Hudûd”, *Tis’u Resâil fi’l Hikme ve’t Tabi’iyyât ve fi Âhîrihâ Kıssati Selâmân ve Ebsâl*, Daru’l Arab, 2. baskı, Kahire, 1989, s. 101; İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve’t Tenbihât/İşaretler ve Tembihler*, çev: Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 496; ayrıca bkz: Sühreverdî, Ebû’l Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş, *Kitâbu’t Telvîhât/Kitâbu’t Telvîhât*, çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 410, 411. Görülen o ki İbn Sînâ; *ibda’* gibi Kur’ânî bir terimi kendi sistemine tatbik etmiştir; fakat Kur’ân’dan ödünç alınan bu kavramlar, doğru bir temelde ve orijinal anlamı korunarak kullanılmamıştır. Bkz: H. Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 224, 225; Ş. A. Düzgün, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 228.

Sicistânî, Ebû Hayyân et-Tevhîdî,<sup>196</sup> İbn Miskeveyh ve Âmirî gibi filozoflarca da savunulmuştur. İslam filozofları, sudûr teorisini, Tanrı-âlem, ezeli-hâdis, Zorunlu Varlık-mümkün varlık, Bir ile çok arasında irtibat kurma ve Bir olan varlıktan çokluğun meydana gelişini izah noktasında çözüm önerisi<sup>197</sup> olarak sunmaktadır. Dolayısıyla oluşturdukları kozmoloji anlayışı, bir açıdan Yeni Platonculuğa; diğer açıdan ise Aristo'ya bağlanmaktadır.<sup>198</sup> Tanrı'nın, Akıl; Aklın, Nefsi; Nefsin de Maddeyi meydana getirmesi düşüncesi açısından Plotinus'la ortak kanaate sahip olan İslam filozofları; Tanrı'ya *bilfiil*, daha doğru bir ifadeyle salt fiil (*el-fi'lü'l mahz*) olma ve kendi özünü *düşünme*<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin Sicistânî'nin görüşlerini aktardığı diyaloglara bakılırsa; ilgili yerlerde *tabiat*, *nefs*, *akıl* ve *ilah* arasındaki ilişkinin mahiyetini izah ediş şekli; ilah dışındaki tüm varlığın O'na raci oluşunu beyan etmesi; ayrıca bu ilişkiselliğin *feyz* olarak ifadelenirilmesi, sudûrun kabulünü gösterir şekilde okunabilir. Ayrıca Fârâbî ile başlayıp Ebu Hayyân et-Tevhîdî'ye kadar süren çağın, *Fârâbîcilik Çağı* olarak isimlendirilmesi, Tevhîdî üzerinde bu etkinin görülür izler taşıdığını imlemesi açısından önemlidir. Bkz: Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs, *Kitâbu'l İmta' ve'l Muânese*, thk: Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, Kahire, 2. baskı, tsz., cilt: 3, s. 114-119; Tevhîdî, Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs, *el-Mukâbesât*, thk: Hasan es-Sendûbî, Matbaatü'r Rahmaniyye, Kahire, 1347/1929, s. 183, 196-197, 202; ayrıca bkz: Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 168; Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev: Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 9, 12, 32, 104-106.

<sup>197</sup> F. M. Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi”, s. 12; ayrıca bkz: F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 132.

<sup>198</sup> Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 98; Mehmet Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 14-15, s. 24; R. Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, s. 80; F. M. Şeker, “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi”, s. 10; Burhan Köroğlu, “Fârâbî Felsefî Sistemindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme”, s. 299-316; Roger Arnaldez, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Hayrani Altıntaş, cilt: XXIII, s. 349.

<sup>199</sup> Bu doğrultuda Zorunlu Varlık, sırf akıl (*'aklun mahzun*) olarak nitelenmektedir. O, sırf akıl olmasının yanı sıra hem akleden (*'âkil*) hem de akledilendir (*ma'kûl*). Bkz: Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Kitâbu Mebâdî'i Ârâ'i Ehli'l Medîneti'l Fâzıla/İdeal Devlet*, çev: Ahmet Arslan, Divan Kitap, 4. baskı, İstanbul, 2012, s. 38-39; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l Medeniyye veya Mebâdî'ül Mevcûdat*, çev: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2012, s. 49-50; Fârâbî, “Fusûlü'l Medenî/Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev: Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 117; İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *et-Ta'likât*, thk: Abdurrahman Bedevi, ed-Daru'l İslamiyye, Beyrut, 1972, s. 48-19; İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *Kitâbu'ş Şifâ: Metafizik II*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 332-334; a.mlf., *en-Necât*, s. 222-223; İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *Risâletü'l 'Arşîyye fi Tevhîdihî Te'âlâ ve Sıfâtihî/Arş Risalesi –Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine*, çev: Enver Uysal, içinde: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: IX, sayı: 9, s. 646-647.

özellikleri vermeleri açısından Plotinus'tan ayrılmaktadırlar.<sup>200</sup> Zira Plotinus'a göre, Bir'e herhangi bir vasıf yüklemek, ona çokluk katmak anlamına gelmektedir.<sup>201</sup> İslam filozofları açısından ise İlk İlke'nin *feyz/sudûru* ve sonrasında sıradüzen gelen varlıkların oluşum izahı, tamamen *düşünmek/bilmek* üzerinden yapılmaktadır. Buna göre sudûr, ne İlk İlke'nin gözettiği bir gaye (*lâ 'an cihetin kasede minhu*), ne de tabî bir evrim (*ve lâ ... 'alâ sebîli't tab'*) içermektedir;<sup>202</sup> sudûr yalnızca O'nun varlık hakkında *bilgisinin* bulunması ve onların var olmalarını *iyi bulması* dolayısıyla.<sup>203</sup> Bu doğrultuda, bir şeyin

---

Şehristânî, Zorunlu Varlık'ın hem *'akl*, hem *'âkil* hem de *ma'kûl* olarak değerlendirilmesini 'çelişik' olarak değerlendirmektedir. Zira ona göre, hem bu üç itibarın Zorunlu Varlık'a ait olduğunu söylemek hem de O'nu çokluktan münezzeh ve basit olarak değerlendirmek tutarsızlıktır. Bir diğer açıdan Şehristânî, söz konusu bu anlayışı, Hristiyanların Tanrı'yı cevherlik bakımından *bir*, fakat unsurlar bakımından *üç* olarak kabul ettikleri *teslis doktrinine* benzetmektedir. Bkz: Şehristânî, Ebü'l Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed, *el-Musâra 'atü'l Felâsife*, nşr: Süheyr Muhammed Muhtâr, Kahire, 1976, s. 75-77. Benzer bir yaklaşım için bkz: İbn Teymiyye, "Risâle fi'l 'Akl ve'r Rûh", *Mecmû 'atü'r Resâili'l Müniriyye*, thk: Muhammed Münir ed-Dîmeşkî, Matbaatü'l Müniriyye, Mısır, 1343, s. 24-26; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı: İman*, çev: M. Beşir Eryarsoy, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1997, cilt: 7, s. 459. Şehristânî'nin bu konudaki reddiyeleri ve onları dayandırdığı argümanların kendi eserleri üzerinden derinlikli bir incelemesi için bkz: Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 290-299; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi –Musâraatu'l-Felâsife'ye Göre, Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri-*, Araştırma Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2016, s. 103-106; Aygün Akyol, "Şehristânî ve Felsefe Eleştirisi", *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*, edt: Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 172-173.

<sup>200</sup> Bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 38-39, 51; a.mlf., *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 39, 50, 51; Fârâbî, Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türki, "'Uyûnü'l Mesâil/Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. s. 120; İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ: Metafizik II*, s. 332-334, 344, 488, 490; a.mlf., *en-Necât*, s. 225, 251; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 560; Âmirî, Ebü'l Hasen Seyfeddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-Mecâlisü's Seb' beyne's Şeyh ve'l Âmirî*, içinde: Kaya, M. Cüneyt, *Bir ve Çok –Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 101-102, 125. s. 45.

<sup>201</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 395, 396, 400, 416.

<sup>202</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 34; a.mlf., *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 52; a.mlf., "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 119, 120; İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ: Metafizik II*, s. 432, 486, 488; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 16-17, 19, 50-51, 81; a.mlf., *en-Necât*, s. 240, 251; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 516; Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 183, 185; ayrıca bkz: Âmirî, *el-Mecâlisü's Seb' beyne's Şeyh ve'l Âmirî*, s. 118; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizik'i*, Elis Yayınları, Ankara, 2008, s. 108; M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 122.

<sup>203</sup> Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 119; İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ: Metafizik II*, s. 488, 490; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 16, 19, 29; a.mlf., *en-Necât*, s. 240; Âmirî, *el-Mecâlisü's Seb' beyne's Şeyh ve'l Âmirî*, s. 100-101. Aristoteles'te de 'iyi' ve 'güzel', devininin; dolayısıyla yaratmanın ilkesidir. Bkz: Aristoteles, *Metafizik*, 1012b.34.

vücut bulması için onun düşünülmesinin/akledilmesinin yeterli olduğu söylenebilir.<sup>204</sup> Bir başka ifadeyle, bilme, yaratma eylemine dönüşmekte; kendini akletme ve varlık meydana getirme arasında bir geçiş veya farklılık bulunmamaktadır. Dolayısıyla kendini düşünme ve varlık verme bir ve aynı fiil olarak değerlendirilmektedir.<sup>205</sup> İbn Sînâ bu doğrultuda “el-Evvel’in varlığa dair bilgisi, varlığın var olmasının ta kendisidir”<sup>206</sup> demektedir. Bu izah tarzı, köklerini, Aristoteles’te bulmaktadır. Zira Aristoteles’e göre ay-üstü âlemin zirvesinde bulunan kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici (*el-muharrikü’l evvel*); kendisinde değişme ya da başkalaşma bulunmayan, tüm hareketlerin kendisinden sonra olduğu, ilk devinimi veren ilkedir.<sup>207</sup> Burada işaret edilmesi gereken, Aristoteles’in ilk hareket ettiricisinin, aynı zamanda *akıl* kavramının ontolojik boyutuna işaret eder şekilde okunabilir olduğudur. Çünkü Aristoteles’in ifadelerinden anladığımız kadarıyla *el-muharrikü’l evvel*, bizatihi akıldır ve onun fiili, ‘düşünme üzerine düşünmek’; başka bir ifadeyle *mahza akletmektir*.<sup>208</sup> Dolayısıyla hareketi başlatan şey,

---

<sup>204</sup> Krş: Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 119; İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 19, 29, 48, 103; a.mlf., *Kitâbu’s Şifâ: Metafizik II*, s. 492; a.mlf., *en-Necât*, s. 228, 251-252; ayrıca bkz: Ebu Reyân, Muhammed Ali, *Târihu’l Fikri’l Felsefiyyi fi’l İslâm*, Beyrut, 1973, s. 249; H. Hanefî, *Mine’l Nakli ile’l İbdâ’*, s. 410, 468; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 119; M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 122; M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, derleyen: İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2017, s. 75, 201; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz yayıncılık, 4. baskı, İstanbul, 2014, s. 43, 54, 58; H. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 78, 82, 85; Ö. Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, s. 254. Aristoteles de devinimi, düşünme ve yaratma olarak ifade etmektedir. Bkz: Aristoteles, *Metafizik*, 1032b.15-17.

Şehristânî, Zorunlu Varlık’ın akletmesi ve yaratması arasında kurulan bu ilişkiyi ‘çelişki’ olarak değerlendirmekte ve reddetmektedir. Şehristânî’nin söz konusu bu düşüncesini dayandırdığı argümanların kendi eserleri üzerinden bir irdelemesi için bkz: Ö. A. Yıldırım, *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 299-311; A. Akyol, *Şehristânî’nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 81, 84-85; a.mlf., “Şehristânî ve Felsefe Eleştirisi”, s. 173-174. Krş: Şehristânî, *el-Musâra’atü’l Felâsife*, s. 77 vd.

<sup>205</sup> Bkz: M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 75, 201; H. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 82; Ö. Türker, *Varlık Nedir?*, s. 67; a.mlf., *İslam Düşünce Gelenekleri*, s. 93; F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 131. El-Evvel’in kendini taakkul fiilinin haricî bir etkinliğe nasıl dönüştüğüyle ilgili bkz: İ. H. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, s. 329-332, 348.

<sup>206</sup> İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 66.

<sup>207</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1010a.33-35; 1072a.20-25; 1072b.1-13; 1073a.3-13; 1073a.23-1070b.1.

<sup>208</sup> Krş: Aristoteles, *Metafizik*, 1074b.30-35. Bu düşüncenin kökenlerini Anaxagoras’a kadar götürmek mümkündür; zira Anaxagoras, varlıkların meydana gelişini sağlayan açıklayıcı ilke olarak akıl’ı görmektedir. Bkz: A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, s. 299-300; M. Akgün, *Sokrates Öncesi Dönemde (Atomculara Kadar) Yunan Felsefesi ve Metinler*, s. 432-434, 438; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 183; Arda Denk, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, Özne Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1998, s. 47-48.

etkinliğin orijini gereği *el-muharrikü'l evvel*'in kendisini düşünmesidir.<sup>209</sup> Bu bağlamda İslam filozoflarınca savunulan boyutuyla sudûr nazariyesinin, Plotinus'un bu konudaki düşüncelerini aşar şekilde Aristoteles düşüncesinden beslendiği ortaya çıkmaktadır.

Sudûr nazariyesinin İslam filozoflarınca ele alınışı şu şekildedir: Vâcibü'l Vücûd,<sup>210</sup> hiyerarşik şekilde işleyecek olan süreçte, varlık mertebelerinin ilkidir. Zatından başka herhangi bir sebep, kasıt ve “niçin”e konu olmaksızın varlık kendinden meydana gelmektedir. O diğer bütün varlıkların varlık sebebi olması nedeniyle İlk Sebep'tir (*es-Sebebü'l Evvel*). ‘Bir’den ancak bir’in var olacağı (*enne'l vâhide min haysü hüve vâhidun innemâ yûcedu 'anhu vâhid*)<sup>211</sup> ilkesi gereği, İlk Sebep'in *zatını bilmesi* neticesinde *tek* bir varlık meydana gelmektedir. Bu ilk varlık; İlk Akıl (*el-'Aklu'l Evvel*)'dir.<sup>212</sup> “İlk

<sup>209</sup> Krş: Aristoteles, *Metafizik*, 1072a.20-25; 1074b.25-35. Bu durum, ilahî aklın kendisini düşünmek suretiyle “şeyleri” bildiği sonucunu vermektedir. Dolayısıyla ilahî aklın bilgisi, insanda olduğu gibi düşünme nesnelere içerir istidlâlî bir bilgi değildir. İlahî aklın düşünme nesnelere sahip olmadığını söylemek ise O'na muhtevassız bir düşünme atfetmek anlamına gelebilir. Fakat aksini kabul etmek ise onun sayısız düşünme nesnesine sahip olduğunu söyleyerek mutlak birliği tahrip etme sonucunu doğurmaktadır. Plotinus bu sorunu, Bir'in mutlak basitliğini korumak adına ona hiçbir fiil yüklemeyerek ve taakkul faaliyetini Nous'a vererek çözümlenmeye çalışmıştır. Bkz: İ. H. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, s. 269, 271.

<sup>210</sup> Bu varlık, öz bir şekilde, “Varlığının kendisiyle (*bihî*), kendisinden (*'anhu*) veya kendisi için (*lehû*) olacağı bir nedeninin olması mümkün olmayan bir var olandır” şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 33; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 130.

<sup>211</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ: Metafizik II*, s. 500, 502; ayrıca bkz: a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 27, 99, 100. İbn Sînâ'nın İhlas sûresi tefsirinde de “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesi üzerinden izahlarda bulunduğu ve kozmoloji anlayışını bu sûrenin yorumlanışında kullandığı görülmektedir. Bu doğrultuda İbn Sînâ, öncelikle, *ehad* kelimesi bağlamında Vâcibü'l Vücûd'u ve O'nun, ‘Bir’ oluşunun neye tekabül ettiğiinden bahsetmekte; sonrasında ise sudûr nazariyesindeki hiyerarşiyi anlatmaktadır. Bkz: İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, “İhlâs”, içinde: Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l Kur'ânî ve'l Luğatü's Süfiyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, Müessesetü'l Câmiiyye, Beyrut, 1983, s. 106-113.

Gazzâlî, Şehristânî, Fahrüddîn Râzî, Şemsüddîn Semerkandî ve Taftazânî, ‘Bir’den ancak bir çıkar’ kuralına itiraz etmekte ve bu konuda İbn Sînâ'ya ve filozoflara eleştiriler getirmektedirler. Bkz: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfütü'l Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, 6. basım, İstanbul, 2014, s. 66-70; Şehristânî, *el-Musâra'atü'l Felâsife*, s. 64-67; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Şerhu'l İşârât ve't Tenbihât*, Daru't Tıbai'l Amme, İstanbul, 1290, s. 355-356; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 112-116, 186-187; Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *Şerhu'l Makâsıd*, thk: Abdurrahman Umeyre, Alemü'l Kütüb, 2. baskı, Beyrut, 1419/1998, cilt: 2, s. 98-103.

<sup>212</sup> Akıl, madde ve maddenin ilişkilerinden soyutlanmış bir mahiyettir. Bundan dolayı filozoflar; Allah'a, O'ndan sudûr edene ve bundan da sudûr eden ilkelere akıl adını vermekten çekinmemişlerdir. Bkz: Âmidî,

varlık, Tanrı'nın imkânla zedelenmiş bir formuna sahiptir. Bu ise Tanrı'nın zâtî zorunluluğa sahip olma vasfı dışında, kendisi gibi bir varlık yaratması demektir.”<sup>213</sup> İlk Akıl, ontik anlamda tek olsa da varlığının; İlk Sebep'e göre *zorunlu*, kendi özüne göre *mümkün* olmak üzere farklı yönlerinin olması sebebiyle çokluk barındırmaktadır. Başka bir ifadeyle, İlk Akıl'da çokluk, araz olarak bulunmaktadır. Sahip olduğu bu yönler dolayısıyla İlk Akıl hem kendini var eden ilkeyi hem de kendisini bilebilmektedir. Bu bilme durumu, kendisinden sonraki mertebedeki varlıkların taşmasını gerektirmektedir. Buna göre taşma üç durumda gerçekleşmektedir: a) Kendisini var eden İlk Sebep'i düşünmesiyle *İkinci Akıl*, b) Kendisinin İlk Sebep'e göre zorunlu olduğunu düşünmesiyle, *nefs* demek olan en yüksek gök (*el-feleku'l a'lâ*) ve c) Kendisinin kendi özüne göre mümkün olduğunu düşünmesiyle ise *göğün cismi* meydana gelmektedir.<sup>214</sup> Böylece bir felek; cisim, nefis ve akıl'dan meydana gelmiş olmaktadır. Bu hiyerarşik yapı; gayri maddi ve tamamıyla bilfiil olan ve sürekli olarak akletmekten başka herhangi bir faaliyeti bulunmayan on akıl<sup>215</sup> (*el-'ukûlü's sevânî*, *el-'ukûlü'l mufârîka*) oluşana kadar devam

---

Ebü'l Hasen Seyfeddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim, *Ebkâru'l Efkâr fî Usûli'd Dîn*, thk: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru'l Kütüb ve'l Vesâiki'l Kavmiyye, Kahire, 2004, 2. baskı, cilt: I, s. 128.

<sup>213</sup> Ömer Türker, “Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 20, s. 44.

<sup>214</sup> İlk Akıl'ın, sahip olduğu yönler dolayısıyla çokluk barındırması, sürecin başından itibaren 'Bir'den ancak bir çıkar' ilkesinin ihlal edildiğini göstermektedir. Buna rağmen sudûr nazariyesinin, tüm feyz aşamalarını bu ilkeye dayanarak açıkladığı görülmektedir. Bu durum, *itibarların ve yönlerin çoğalmasıyla* izah edilmeye çalışılmaktadır; fakat bu yaklaşıma, itibarî olanın vücûdî olana kaynaklık etmesinin imkânsızlığı üzerinden itiraz edilmektedir. Bkz: Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l Mevâkıf*, çev: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, cilt: 2, s. 1236; Semerkandî, *'İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 112-113, 186-187; ayrıca bkz: Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010, s. 129.

<sup>215</sup> İbn Sînâ'nın bu sayının on olduğuna dair ifadeleri olduğu gibi sayının daha fazla olabileceğine ilişkin ifadeleri de bulunmaktadır. Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ: Metafizik II*, s. 484; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 544; ayrıca bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 58; İhvân-ı Safâ, “Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Aklî İlkeleri Hakkında”, cilt: 3, s. 158; ayrıca bkz: H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 112; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri (Nefs, Akıl ve Rûh)*, İFAV Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2012, s. 102-103.

etmektedir. Bu akılların sonuncusu (*Fa'âl Akıl*)<sup>216</sup> bir yönüyle yeryüzündeki nefslerin/canlıların, bir yönüyle de dört unsurun/maddenin var oluşunun sebebidir.<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> Sudûr sistemindeki diğer ayrıntı akıllardan feyz nasıl gerçekleşiyorsa, Fa'âl Akıl için de aynı ilke geçerlidir. Fa'âl Akıl'dan sonra neden bir ayrıntı aklın daha meydana gelmeyişiinin sebebi ise Fa'âl Akıl'ın akıllılık türünün başka bir aklı değil, suretleri ve ilk maddeyi gerektirmesidir. Buna göre tüm ayrıntı akıllar, akli varlık tarzı bakımından ortak olmakla birlikte; ortak oldukları varlık anlamının tahakkuku sonucunda meydana gelen anlam farklılaşması yönünden farklı türler haline gelmektedirler. Bkz: H. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 102-104, 107; İ. H. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, s. 359-360.

<sup>217</sup> Sudûr nazariyesi hakkında detaylı bilgi için bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 33, 35, 45-47, 51-52, 56-57, 59; a.mlf., *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 36, 39, 45, 52, 56 vd.; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 75-76, 105; a.mlf., “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 119-120; Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, içinde: “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, çev: Mehmet Dağ, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 14-15, s. 77-80; Fârâbî, “Makâlât er-Reffia fi Usûli İlmi't Tabiâ/Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı”, *Belleten*, çev: Necati Lugal, Aydın Sayılı, Ankara, 1951, cilt: XV, sayı: 57, s. 107; İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ: Metafizik II*, s. 148, 300, 484, 486-518; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 482, 484, 560-566; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 54, 99, 100, 101; a.mlf., *en-Necât*, s. 250-254, 257-258; İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, s. 652-653; İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, “Risâle fi Ma'rifeti'n Nefsi'n Nâtika ve Ahvâlihâ”, *Ahvâlu'n Nefs*, thk: Ahmed Fuad el-Ehvani, Daru İhyai'l Kütübi'l Arabiyye, Kahire, 1371/1952, s. 189-190; İhvân-ı Safâ, “Akli Risâleler, Ruhsal Birikimler ve İlahi Taşırımların Anılması Hakkında”, cilt: 5, s. 263-264, 335-336; İhvân-ı Safâ, “Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında”, cilt: 3, s. 149, 152, 158-159; İhvân-ı Safâ, “Akli İlkeler Hakkında”, cilt: 3, s. 165-169; İhvân-ı Safâ, “Nedenler ve Nedenlilere Dair”, cilt: 3, s. 286; Âmirî, *el-Mecâlisü's Seb' beyne's Şeyh ve'l Âmirî*, s. 102-103, 104-105, 108, 114-115, 118, 125; Tevhîdî, *Kitâbu el-İmta' ve'l Muânese*, cilt: 3, s. 114-119; ayrıca bkz: M. Fakhry, *Al-Fârâbî*, s. 82-84; Sa'îd Zâ'id, *el-Fârâbî*, Daru'l Me'arif, 3. baskı, Kahire, 2001, s. 41-42, 85-87; H. Hanefî, *Mine'l Nakli ile'l İbdâ'*, s. 409-537; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 107-111; Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 86, 122-123, 166; Mustafâ Gâlib, *Fî Sebîli Mevsûati'l Felsefiyye I: el-Fârâbî*, Dar ve Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1998, s. 61-69; Mustafâ Gâlib, *Fî Sebîli Mevsûati'l Felsefiyye III: İbn Sînâ*, Dar ve Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1998, s. 45-48; Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Human in Islamic Thought: 'Abd al-Jabbâr, Ibn Sînâ and al-Ghazâlî*, Routledge, New York, 2006, s. 85-88; Mahmûd Mâzî, *Fî Felsefeti İbn Sînâ –Tahlîl ve Nakd-*, s. 80-83; Heyet Çalışması, *Farâbî Tetkikleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1960, s. 13; Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999, s. 89-91, 102-104; Y. Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 55-56, 58-59, 61, 62-68; Ş. Filiz, *Farabi*, s. 69-82; H. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 77-78, 92-109, 116-120; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği: Kaynakları ve Gelişimi*, çev: İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 246-251; A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasına Etkileri*, çev: İsmail Yakıt, Doğu Yayınları, İstanbul, 1986, s. 57, 63-70; M. M. Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, s. 89-161, 212-269; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi: Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 86-97; Mevlüt Uyanık, “Bir Sistem Felsefesi Oluşturma Sürecinde Faal Akıl'ın İşlevselliği ve Önemi”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, edt: Mevlüt



Buna göre, mistisizmin Yeni-Platonculuk'ta etkin bir şekilde ortaya çıkışıyla birlikte; evren algısının içeriğinin değiştiği ve evrenin artık bilinen olgusal dünya değil, duyular-üstü âlem olarak değerlendirildiği sonucuna varmak mümkündür.<sup>218</sup> Doğru ya da yanlış olarak nerede konumlandırılacağına bakılmaksızın bu yaklaşım, insanın varlığı anlama gayretinin bir ürünü olarak görülebilir. Çünkü burada insanın, kendi oluşturduğu kavram ve kategorilerle aleme ilişkin bir tahlil yapma isteğinde olduğu görülmektedir.<sup>219</sup> Örneğin bu kurguda, üç tür cevher belirlendiği görülmektedir: Cisim, Nefs ve Akıl. *Cisim cevheri*, madde ve sûretten meydana gelmekte ve sonuç olarak maddilik özelliği taşımaktadır. Madde, cismin var olabilme imkânına; sûret ise cisim olarak fiilî gerçeklik kazanılmasının imkânına referansla kullanılmaktadır. Dolayısıyla madde ve sûretin dış dünyada özerk olarak gerçeklikleri bulunmamakta; ancak zihnî bir kategorilendirmeye karşılık olarak kullanılmaktadırlar.<sup>220</sup> *Nefs ve akıl*'ın ise gayrı cismanî cevherler olarak konumlandırıldığı görülmektedir. Buna göre akıl, cisme hiçbir sûretle birleşmeme anlamında *mufârik* bir cevher iken; nefis, cisme bitişen ama cisim ya da cismanî olmayan ve cisimden ayrıldıktan sonra ferdî varlığını sürdürebilen anlamında *mufârik* bir cevherdir. Dolayısıyla nefis ve akıl, hem ontolojik hem de fiilî gerçekliğe sahip varlıklar olarak düşünülmektedirler.<sup>221</sup> Tüm bunlar doğrultusunda cisim, nefis ve akıl arasında cevher olmak bakımından bir fark olmadığı; bu anlamda birinin diğerine herhangi bir üstünlüğünün bulunmadığı; aralarındaki farkın ise mahiyete ilişkin olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, basit ve bileşik olmak üzere iki şekilde ele alınan varlık kategorilerinin, temelde, insanın âlemi kavrama ve bu doğrultuda kendi varlığını anlamlandırma çabasının tezahürü olduğu görülmektedir. Bu çabanın dayandığı köken ise kanaatimizce

---

Uyanık, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 190-195; Enver Uysal, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 144-191; M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok –Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 35-58; Ö. Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, s. 91-98; Yaşar Aydın, "Fârâbî: İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu", *Fârâbî: el-Muallimu's-Sânî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2017, s. 17-25; Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s. 37-39; İsmail Taş, *Ebû Süleymân es-Sicistânî ve Felsefesi*, Palet Yayınları, 3. baskı, Konya, 2019, s. 152-161.

<sup>218</sup> M. S. Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, s. 19.

<sup>219</sup> Hasan Hanefi, "Limâzâ Ğâbe Mebhasu'l İnsân fi Turâsına'l Kadîm", *Dirasatü'l İslamiyye*, Mektebetü'l Encülü'l Mısıriyye, Kahire, 1981, s. 405.

<sup>220</sup> Bkz: İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, *Dânişnâme-i Alâî –Alâî Hikmet Kitabı-*, çev: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 144, 238.

<sup>221</sup> Krş: Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, cilt:2, s. 1232-1234; ayrıca bkz: İ. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 149-150.

insanın zatî varlığına ilişkin tasavvurdur. Çünkü insan, kendi varlığının duyulara konu olan tarafını fizikî âlemlerle ilişkilendirme; zihni eylemlerini ise fizikî âlemin dışında görme ve ona ilâhî kökenli farklı bir kategori belirleme eğilimindedir. Kendi varlığı hakkında geliştirmiş olduğu bu tasavvur, onun âlemi anlama ve âlemdeki varlıkları sınıflandırma biçimine de yansımaktadır.

Bir başka açıdan ise İslam felsefesinde akıllar hiyerarşisi temelinde açıklanmaya çalışılan Tanrı-âlem ilişkisinin, önceki dönemlerden tevarüs edilen kozmoloji anlayışının izlerini taşıdığı görülmektedir.<sup>222</sup> Zira akılların belli bir sayıda durdurulmasının açık bir sebebinin olmaması<sup>223</sup> ve her aklın bir gök cisminin oluşuma kaynaklık eder şekilde izah edilmesi, bu tespiti haklı kılmaktadır.

Aristoteles'in akılcı yöntemine eleştiriler getirerek sezgiye ve gizeme dayalı felsefi bir anlayış sunan<sup>224</sup> ve sistematik açıdan sudûr doktrininin yansımalarını barındıran *İşrâkî* felsefe<sup>225</sup> ise bu nazariyeye yeni bir çerçeve çizmekte ve kozmoloji çatısını *nûr* metafiziği

---

<sup>222</sup> Bu doğrultuda İbn Sînâ'nın Batlamyus'a işaret edişi ve İlk Muallim olarak andığı Aristoteles'in hareketli kürelerin sayısını kendi zamanında bilindiği tarzda ortaya koyduğunu belirtmesi dikkat çekicidir. Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ: Metafizik II*, s. 450-452. Aristoteles'in konuyla ilgili ifadeleri için bkz: Aristoteles, *Metafizik*, 1074a.14-18. Üçüncü akıldan itibaren, müslüman coğrafyada Batlamyus adıyla tanınan Klaudios Ptolemy'in izah tarzına uygun bir şekilde, sırasıyla; Yıldızlar, Zuhâl, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarid ve Ay'ın oluşumundan bahsedilmektedir. Bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 51-52; İhvân-ı Safâ, "Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Akli İlkeleri Hakkında", cilt: 3, s. 149, 152; a.mlf., "Akli İlkeler Hakkında", cilt: 3, s. 165-169; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 146 vd.; ayrıca bkz: H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 110-111, 114; Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 98; Ş. A. Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 225, 226; ayrıca bkz: M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 76; Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, s. 85. Batlamyus'un astronomi anlayışına getirilen ilk eleştirilerden birinin İbn Heysem'e ait olduğu söylenebilir. İbn Heysem, *eş-Şükûk 'alâ Batlamyûs* adlı eserinde konuyu müstakil olarak ele alıp değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bkz: İbn Heysem, Ebû Ali Muhammed b. el-Hasen, *eş-Şükûk 'alâ Batlamyûs*, nşr: Abdülhamid Sabra, Nebil eş-Şihabi, Matbaatü Daru'l Kütüb, Kahire, 1971.

<sup>223</sup> Câbirî, akılların sayısının on olarak belirlenmesini, ulvî âlemin mertebelerine sadık kalınmasının bir tezahürü olarak görmektedir. Buna göre Allah, Sidretü'l Müntehâ, Yüksek Semâ/Kürsî ve tabakalar halinde 7 Gök anlayışının İslamî yorumu, kendini akıllar hiyerarşisinde göstermektedir. Bkz: Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 98.

<sup>224</sup> Ali Kürşat Turgut, "İşraki Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2013, cilt: VI, sayı: 26, s. 568.

<sup>225</sup> İşrâkîliğin metafizik hakikate ulaşmada Kelam, Tasavvuf ve Meşşâî felsefedeki gibi genel teorilere sahip olmadığını ve bu okuma biçiminin ancak İbn Sînâ felsefesinin alternatif bir yorumu olarak görülebileceğini iddia eden bir çalışma için bkz: Ömer Türker, "İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?", *Sühreverdî ve İşrâk*

bağlamında kurgulamaktadır. Bu doğrultuda, Plotinos'taki 'Nous', Meşşâîlikteki 'Akıl', bu felsefede yerini 'Nûr'<sup>226</sup> kavramına; sudûr kullanımı ise yerini *işrâk* ismine bırakmaktadır.<sup>227</sup>

Bu felsefenin önemli bir ismi olarak karşımıza Şihâbüddîn Sühreverdî el-Maktûl çıkmaktadır. Sühreverdî'nin *nûrlar hiyerarşisinde*<sup>228</sup> yedi aşama bulunmaktadır: 1) Sıradüzen ilerleyecek olan sistemin en üstünde yer alan, hiçbir çokluk barındırmayan ve tüm varlığın kendisinden hiçbir kasıt gözetmeksizin zatı gereği çıktığı *Nûr'ul Envâr*, 2) Nûr'ul Envâr'dan ilk zuhur eden, ontik bakımdan tek olma özelliğine sahip olsa da barındırdığı yönler sebebiyle çokluğun kendisiyle başladığı aşama *Nûr'ul 'Akreb*, 3) Nûr'ul 'Akreb'in kendini var kılan ilkeyi müşahade etmesi sonucu vücut bulan *Nûr'ul*

---

*Felsefesi*, edt: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s. 107-113; ayrıca bkz: M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 233-241; M. Nesim Doru, "Meşrikî Düşünceden İşrâkî Felsefeye Bir Yol Var mı?", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, edt: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s. 85-106; ayrıca bkz: Dimitri Gutas, "İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikâli", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 63-87.

<sup>226</sup> İşrâkî ontolojinin, İslam düşüncesinde, Nûr'un metafiziğe evrilmesine yönelik modellerden biri olarak okunuşu için bkz: Mahmut Ay, "Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar*, 2014, cilt: XXV, sayı: 2, s. 105-106.

<sup>227</sup> İshak Arslan, "Kozmoz'un Sınırlarını Zorlamak: Hikmet'ul İşrâk Şârihleri Sühreverdî'nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, s. 598; Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XIII, sayı: 2, s. 65; Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *DİA*, 2001, cilt: 23, sayfa: 437.

<sup>228</sup> Sühreverdî'nin metodolojisi içerisinde kullandığı kavramların, kadim İnan dinlerinde özellikle de Mecûsî gelenekteki kökenlerine ilişkin bilgi için bkz: Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İnan Dinleri (Hikmetü'l-İşrâk Özelinde)", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, edt: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s. 43-84; Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: XI, sayı: 2, s. 61-81. Sühreverdî'nin düşüncelerine Hermetizm, Pythagoras (Pisagor), Platon, Aristo, Yeni Platonculuk, Mazdeizm ve Zerdüştlük gibi felsefi geleneklerin etkisi için bkz: Ebu Reyyan, Muhammed Ali, *Usûlu'l Felsefeti'il İşrâkiyye*, İskenderiyye, 1987, s. 89-95; İbrahim Agâh Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrâkiye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1968, cilt: XVI, s. 178-180; M. Muhammed Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 365-366. Bu iddiaların dışında Sühreverdî'nin düşüncelerinin kaynağının Kur'an olduğuna dair bkz: C. Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", s. 56-57.

*Kâhir*,<sup>229</sup> 4) Oluşun devamının, Nûr'ul Kâhir'in kendi ilkesini müşahede etmesiyle sağlandığı *Üçüncü Nûr*, 5) Sayıları yüzlerle ifade edilen soyut nûrların oluştuğu ve İşrâk'ın dikey olandan yatay olana dönük olarak boyut değiştirdiği *Tûlî Nûrlar/Ümmehât*

---

<sup>229</sup> Nûru'l Kâhir içerisinde *insanî nefler* de girmektedir. Sühreverdî'nin nefis anlayışı için bkz: Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 292-333, 456-465f; Sühreverdî, Ebû'l Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş, *Hikmetü'l İşrâk: İşrak Felsefesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 256, 516 vd.; Sühreverdî, Ebû'l Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş, *Heyâkilü'n Nûr/Nur Heykelleri*, çev: Saffet Yetkin, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1963, s. 6-11, 18-19, 29-30, 32-33; ayrıca bkz: İ. A. Çubukçu, "Sühreverdî ve İşrakiye Felsefesi", s. 185, 190-193, 195; Yusuf Ziya Yörükân, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 105-107; K. Göz, "Sühreverdî Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi", s. 469-484; A. K. Turgut, "İşraki Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", s. 568-579; Fatma Turğay, "Sühreverdî'de İnsanın Hakikati ve Kendilik Bilgisi: Benlik Aynasında Başkasının Gölgesi", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 431-449; M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 380, 388-392.

Sühreverdî'nin felsefî geleneğini devam ettiren ve İşrâkî düşüncenin, "en büyük yorumcusu" şeklinde nitelendirilen Şehrezûrî düşüncesinin ana kavramlarından biri nefstir. Zira filozofun metafizik, epistemoloji ve ahlâk anlayışları bu kavram üzerine şekillenmiştir. Şehrezûrî'nin hem kozmoloji hem de nefis anlayışıyla ilgili bir çalışma için bkz: Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2017, s. 118-221; Aygün Akyol, "Şehrezûrî ve Metafizik Yorumu", *İslam Felsefesi Tenkit Dönemi*, ed: Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 306-326; Fatih Aydın, "Şehrezûrî Düşüncesinde İnsanî Nefsin Yetkinliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: 3, sayı: 4, s. 781-796.

İbn Tufeyl ve Molla Sadra gibi İşrâkî felsefe içerisinde anılan filozofların kozmoloji ve nefis görüşlerinin detayları için bkz: Muhammet Sait Kavşut, *El-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefî-Kelâmî Düşüncesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Ankara, 2018; A. K. Turgut, "İşraki Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi", s. 573-574, 576-577. Sümeyye Parıldar, "Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 451-463. Krş: Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya, *Kitâbu'l Meşâ'ir/Metafiziğe Giriş*, nşr. ve çev: Ahmet Kamil Cihan, Fevzi Yiğit, Salih Yalın, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019, s. 132-143, 159-165.

*Aşaması*,<sup>230</sup> 6) Nurani sûretlere sahip olan hem basit hem de mürekkebe varlıkların yöneticisi *Erbâbu'l Enva'* ve son olarak 7) *Unsurlar Alemi*.<sup>231</sup>

Sudûr nazariyesinin bir başka boyutu ise *İrfânî* felsefede karşımıza çıkmaktadır. *İrfânî* felsefede bu doktrin, Allah'ın âleme *zuhûr/tecellî* edişini açıklayan bir sistem olarak görülmekte ve tasavvufî bir bakışla yeniden yorumlanmaktadır. İbn Arabî'nin başlattığı, daha sonra *vahdet-i vücûd* adını alan bu çizgi; Sadreddin Konevî, Dâvûd Kayserî, Molla Fenârî gibi âlimlerce devam ettirilmiştir. İrfânî anlayışta da bu nazariye, Tanrı-âlem ilişkisinin basamaklarını içerir bir şekilde ele alınmaktadır. Meşşâî felsefede *akıl*; İşrâkî felsefede ise *nûr* kullanımı, bu nazariyede yerini *mertebe*ye bırakmaktadır.

Bu doğrultuda karşımıza yedi *mertebe* çıkmaktadır: a) Varlığın mutlaklık derecesine karşılık olarak zirve noktada bulunan; Allah'ın kesretten beriliğinin, hiçbir şekilde hakikatinin idrak edilemeyeceğinin ve tüm vasıflardan/isimlerden münezzepliğinin ifadesi olan *Lâ Te'ayyün* mertebesi, b) Hariçte henüz bir tecellînin söz konusu olmadığı, Allah'ın kendi zatından ayrı olmayan isim ve sıfatlarına; dolayısıyla hem kendi zatına hem de toplu olarak tüm varlığa ilişkin bilmesinin gerçekleştiği *te'ayyün-ü evvel*

---

<sup>230</sup> Sühreverdî, İbn Sînâ'nın sudûrcu kozmolojisini ana hatlarıyla benimsemekle birlikte, İbn Sînâ'yı sadece dikey sıra düzenli akıllara yer vermesi ve onları on tane ile sınırlı tutması sebebiyle eleştirmektedir. Ona göre, dikey sıra düzenli akıllar yüzlerce olmakla birlikte yatay düzenli akıllar da bulunmaktadır. Bkz: Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s. 378 vd.; a.mlf., *Kitâbu't Telvîhât*, s. 436, 437, 450, 451; ayrıca bkz: Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 222; İ. Arslan, "Kozmoz'un Sınırlarını Zorlamak: Hikmet'ul İşrak Şârihleri Sühreverdî'nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?", s. 598-605.

<sup>231</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l İşrâk*, s. 336 vd., 346 vd., 360 vd., 368 vd., 374-378, 378 vd., 390 vd., 462; a.mlf., *Kitâbu't Telvîhât*, s. 420-425, 440-453; a.mlf., *Nur Heykelleri*; ayrıca bkz: İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Düşüncesi Hakkında Tartışmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972, s. 119-122, 132-134; a.mlf., "Sühreverdî ve İşrakiye Felsefesi", s. 182-183, 187-189; C. Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", s. 63-70; T. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 222-223; M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 236-240; M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 381-386.

Ebû Bekir Râzî de yaratılışı izah ederken *nûr* kavramını kullanmaktadır. Ona göre Tanrı, ilk olarak; saf, basit ve ruhani nitelikleri haiz cevher olan aydınlatıcı nurları (*el-envâru'l muzîe*) yaratmıştır. Bu nurlar, kendi içinde, alemin en aşağısında bulunan ve duylara konu olan *basit nur* ve alemin en üst kısmında bulunan, duylara konu olmayan ve beşeri aklın kendisinden meydana geldiği nefsin maddesi olan *mürekkep nur* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadırlar. Ebû Bekir Râzî'nin bu kullanımları, kendisi üzerindeki Farisî etkiyi göstermektedir. Bkz: Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ, "el-Medhalü's Sağîr ilâ 'İlmi't Tıb", *Sittu Resâil mine't Tûrâsi'l Arabi'l İslâmî*, thk: Abdüllatif Muhammed Abd, Mektebetü'n Nehdati'l Mısriyye, Kahire, 1981, s. 110.

mertebesi, c) Te'ayyün-ü evvel mertebesinde öz olarak bilinen isim ve sıfatların gerektirdiği manaların ilmî sûretlerinin ayrıldığı; böylece Hakka ait olanla halka ait olanın belirginleştiği *te'ayyün-ü sâni* mertebesi, d) Zatî yönüyle tek, nisbî olarak çok olan, Hakk'ın mutlak varlığının mücerred cevher olan akıl ve nefis olarak zahir olduğu, yaratılan mevcudatın ilki olan *mertebe-i ervâh*, e) Gayb ve şehadet arasında bir sınır olan ve ruhlar âleminde bulunan her bir ferdin cisimler âleminde edineceği bozulmayan/değişmeyen sûretin denginin olduğu *mertebe-i misâl*, f) Hakk'ın hariçte bozulabilir/değişebilir cisim sûretleri ile açığa çıktığı, kevn ve fesada konu olan, beş duyu ile algılanabilen ve varlığın kendisiyle tamamlandığı *mertebe-i ecsâm* ve g) Lâ te'ayyün dışında bütün cismânî ve nurânî mertebelerin hakikatlerini içeren *mertebe-i insâniyye*.<sup>232</sup>

Buraya kadarki incelememiz, temeli Plotinus'la atılan sudûr düşüncesinin; Meşşâî, İshrâkî ve İrfânî felsefede farklı tezahürlerle açığa çıktığını göstermektedir. Konumuz açısından bu doktrinler içerisindeki yerini değerlendirecek olursak, rûh/nefs'in üç özelliği temsil ettiği görülmektedir.

1. Nefs, *aklî* yapıyla özdeş görülmektedir: Adı ister *temâşâ* ister *düşünme* olarak konsun, bu vurgu nefsin aklî yapısına dikkat çekmektedir.
2. Nefs, *canlılık* kaynağı olarak görülmektedir: Nefsin hareketinin bitkilerde son bulduğu ifadesi, cansız varlıkların nefse sahip olmadığını göstermektedir.

---

<sup>232</sup> Detaylı bilgi için bkz: İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fusûsu'l Hikem*, çev. ve şerh: Ahmet Avni Konuk, haz: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, 4. baskı, cilt: I, s. 10-15, 24-25, 33-37; Konevî, Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk, *Nusûs fî Tahkiki Tavri'l Mahsûs/Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, 4. baskı, s. 9-11, 58, 81, 83, 103-104; Dâvûd el-Kayserî, *Risâle fî İlmi't Tasavvuf ve Şerhu Te'vilati Besmele/Tasavvuf İlmine Giriş*, çev: Muhammed Bedirhan, Nefes Yayınları, İstanbul, 2013, s. 77-89; İbn Türke, *Temhîdü'l Kavâidi's Sûfiyye*, thk: Asım İbrahim Kiyali, Daru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 75-76, 94-95, 119-154; ayrıca bkz: Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen, "Sadreddin Konevî'nin Sorularına Cevaplar", *Ecvibetü'l Mesâili'n Nâsiriyye/Felsefe Mektupları –Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar-*, çev: Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara, 2015, s. 298-317; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz: Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s. 20-31; Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Otto Yayınları, Ankara, 2018, s. 99-173; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995, s. 118-123; Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 134-135, 136-137, 155-177; Emrah Kaya, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:2 (2016), s. 77-78, 88-90.

3. Nefs, *hareketin* kaynağı olarak görülmektedir: Buradaki hareketi<sup>233</sup> iki açıdan ele almak gerekmektedir; zira hem henüz maddeye dair çekim gücünün bilinmemesinden kaynaklı olarak<sup>234</sup> kozmostaki/gök kürelerindeki fiilin hem de maddi alemdeki varlıklara dair fiilin sebebi olarak “nefs” görülmektedir.

Burada, akıllar hiyerarşinin son halkası olarak görülen Fa‘âl Akıl’a, ayrıca değinmek gerekmektedir. Zira Fa‘âl Akıl, nefisle doğrudan bağlantılıdır. Her varlığa kendisine uygun formu veren (*Vâhibu’s Suver*) Fa‘âl Akıl, bu bağlamda insana da nefsi vermektedir. Bu durumda o, Aristocu madde-form ilişkisini anımsatır bir şekilde hem insan nefsinin varlık sebebi hem de pasif ve sûretsiz (form) ilk maddenin (heyûlâ)<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> Nefsin hareket ettirici yapısı konusundaki düşüncenin kökenlerini göstermesi açısından, Antik Çağın sonlarında, Mısırlı Gnostiklerin yaratılışa dair olarak sundukları mitolojik kurgular dikkat çekicidir. Bkz: Marie-Louise von Franz, *Patterns of Creativity Mirrored in Creation Myths*, s. 135-137, içinde: Phil Cousineau, *Ruh: Bir Arkeoloji –Sokrates’ten Ray Charles’a Okumalar*, çev: Doğan Şahiner, Om Felsefe Yayınları, İstanbul, 2002, s. 53-54; ayrıca bkz: Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı –Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi-*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2001, s. 341, 345-347.

<sup>234</sup> Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, *Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 45. Krş: Kindî, Ebu Yusuf Ya’kub bin İshak el-Sebbah, “Fî’l İbâneti ‘an Sücûdi’l Cirmi’l Aksâ ve Tâ’ati’llâhi ‘Azze ve Celle/Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 228-235; İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 71-73, 77; a.mlf., *et-Ta’likât*, s. 103-105; a.mlf., *en-Necât*, s. 236-240; Cürçânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, cilt:2, s. 1206, 1208.

Fahrüddîn Râzî ise feleklerin hareketinin nefisle ilişkilendirilmesine itiraz etmektedir. Bkz: Fahrüddîn Râzî, *Şerhu’l İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 280-282; ayrıca bkz: İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Usûl ve’l Furû’*, thk: Abdullhakk et-Türkmani, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1432/2011, s. 326-328; a.mlf., *el-Fasl*, s. 708-711.

<sup>235</sup> Ebû Bekir er-Râzî, yaratmayı ‘heyûlâ’ya şekil verme’ olarak görmekte ve Tanrı’nın âlem ile ilgili ‘yaratmama’ durumunu, belli bir anda ‘yaratma’ iradesine çevirenin ise nefis olduğunu düşünmektedir. Bir başka ifadeyle, ona göre, âlemin meydana gelişinin belirleyicisi, maddeye karşı arzu ve istek duyan nefis ve Tanrı’nın rahmeti gereği nefsin bu arzusu noktasında ona yardım etmesidir. Bkz: “Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 94; Ebû Hâtim er-Râzî, *A’lâmun Nübüvve*, thk: Salah es-Savi, Gulam Rıza A’vani, Tahran, 1397/1977, s. 21; ayrıca bkz: Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ, *Kitâbu’s Şükûk ‘alâ Câlînûs*, thk: Mehdi Muhakkık, International Institute of Islamic Thought and Civilization, Tahran, 1993, s. 36-40; Abdurrahman Bedevî, “Muhammed İbn Zekeriyâ er-Râzî”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev: Osman Bilen, edt: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, cilt: 2, s. 58; Nâsir Hüsrev, “El-Kavl fi’n Nefs ve’l ‘Âlem”, *Zâdu’l Musâfirin*, içinde: Ebû Bekir er-Râzî, *Resâilu’l Felsefiyye*, Arapça’ya çev: Paul Kraus, thk: Lecnetü İhyai’t Turasi’l Arabi, Daru’l Afaki’l Cedide, 5. baskı, Beyrut, 1402/1982, s. 283-287; Turgut Akyüz, *Ebû Bekir Zekariyyâ er-Râzî’nin Felsefî Görüşleri –İlahiyyât*

kaynağıdır. “Fa‘âl Akıl’ın gördüğü iş, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine; yani Yüce Mutluluk’a (*essa‘âdetü’l kusvâ*) insanı ulaştırmaktır. Böylece insan, Fa‘âl Akıl düzeyine çıkmaktadır.”<sup>236</sup> Dolayısıyla nefis, yükselmek için gereken bağlantı ilkesi; Fa‘âl Akıl ise nefsi hem ontik hem de epistemik anlamda yetkinleştiren<sup>237</sup> ve bu alemi gözetken *aklî* bir cevher olarak konumlandırılmaktadır. Bir başka açıdan, türsel sûretlerin varlıksal illeti olan Fa‘âl Akıl, sûretlerin kendisinde bulunduğu (*fîhi*) değil; sûretlerin kendisinden kaynaklandığı (*‘anhu*) ilke olarak görülmektedir.<sup>238</sup>

Sühreverdî, farklı bir benzetmeyle, Fa‘âl Akıl’a verilen bu konuma şu şekilde işaret etmektedir: “(...) Bu nûrlardan biri de, filozofların Fa‘âl Akıl olarak isimlendirdiği; insan türünün (...) eğiticisi (*rabb*), nefslerimizin kaynağı (*müfîz*), ilmî ve amelî yetkinliklerle nefslerimizin tamamlayıcısı (*mükemmil*) olan babamız (*ebûnâ*) rûhu’l kudstür.”<sup>239</sup> Sühreverdî’nin kendi kozmik tasavvuru içerisinde nûr olarak adlandırdığı ve temel

---

(*Metafizik*) ve *Tabiiyyât (Doğa Felsefesi)*-, Ravza Yayınları, İstanbul, 2017, s. 115-120; Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî’ye Göre Yaratma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23, Erzurum, 2005, s. 111-128; Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal/Kelâm’a Giriş*, çev: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 116-117; H. Hanefî, *Mine’l Nakli ile’l İbdâ’*, s. 538-542.

<sup>236</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü’l Medeniyye*, s. 36, 59-60.

<sup>237</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 464-466. Fahrüddîn Râzî, cisimsel suretlerin nedeni ve kaynağının Fa‘âl Akıl olamayacağını söyleyerek konuya eleştirel bir şekilde yaklaşmaktadır. Bkz: Fahrüddîn Râzî, *Şerhu’l İşârât ve’t Tenbihât*, s. 419-420; ayrıca bkz: Eşref Altaş, *Fahreddîn er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2015, s. 495; M. Demirkol, *Tûsi’nin İbn Sina Savunması*, s. 134.

<sup>238</sup> Fa‘âl Akıl düşüncesi hakkında detaylı bilgi için bkz: Fârâbî, *es-Siyâsetü’l Medeniyye*, s. 36-37; a.mlf., “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 125; İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 39, 47-48, 96; a.mlf., *Kitâbu’s Şifâ: Metafizik II*, s. 438, 506; a.mlf., *el-İşârât ve’t Tenbihât*, s. 566; a.mlf., *en-Necât*, s. 254; İhvân-ı Safâ, “Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Aklî İlkeleri Hakkında”, cilt: 3, s. 158; ayrıca bkz: Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli’ul Envâr min Metâli’i’l Enzâr*, thk: Abbas Süleyman, Daru’l Cîl, Beyrut, 1411/1991, s. 148; H. Hanefî, *Mine’l Nakli ile’l İbdâ’*, s. 469-471; Fazlur Rahman, *İslam’da Nübüvvet –Felsefe ve Ehl-i Sünnet-*, çev: Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Adres Yayınları, Ankara, 2017, s. 12; H. Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, s. 115; M. Uyanık, “Bir Sistem Felsefesi Oluşturma Sürecinde Faal Akıl’ın İşlevselliği ve Önemi”, s. 163-199; H. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 121-129; İ. H. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, s. 27, 326-352.

<sup>239</sup> Sühreverdî, Ebû’l Fütûh Şehâbeddîn Yahyâ b. Habeş, *Heyâkilü’n Nûr*, thk: Muhammed Ali Ebû Reyân, içinde: *Divânü Şeyhi’l İşrâk Şehâbeddîn es-Sühreverdî*, edt: Ahmed Mustafa el-Hüseyin, Daru’l Bîblün, Paris, 2005, s. 65; Krş: Sühreverdî, Ebû’l Fütûh Şehâbeddîn Yahyâ b. Habeş, “Kitâbu’l Meşâri’ ve’l Mutârahât”, *Mecmû’atü’fî’l Hikmeti’l İlahiyye*, haz: Henry Corbin, Matbaatü’l Maarif, İstanbul, 1945, cilt: 1, s. 463-464; a.mlf., *Kitâbu’t Telvîhât*, s. 316, 317, 526, 527.



niteliklerini belirttiği Fa‘âl Akıl için “baba” benzetmesi yapması dikkat çekicidir.<sup>240</sup> Fa‘âl Akıl tarafından gerçekleştirildiği düşünülen, insan türü üzerinde varoluşsal ve bilişsel düzlemde etkin ve yetkin olma durumunun, işlevsel benzerliğe vurgu amacıyla, Sühreverdî tarafından, baba ile çocuk arasındaki sürece atfen, mecazî bir dille kullanıldığı söylenebilir. Zira bir çocuğun varoluşunda ve eğitilmesinde –kültürel olarak- baba figürü etkin kabul edilmektedir.

Bu doğrultuda sudûr fikri, *epistemik* zeminde değerlendirilmesi gereken bir kurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira varlığın oluşumuna gerekçe teşkil eden İlk Sebepe’in, *Mahza Akıl* olarak ifade edilmesi; hem İlk Sebepe’in sudûrunun hem de sonrasında sıradüzen gelen varlıkların oluşum izahının tamamen “bilmek/düşünmek” temelinde yapılması; sudûr eden ilk varlığın akıl olması ve nihayetinde unsurlar aleminin zirve noktasında bulunan varlığın da akıl varlığı olması (*nefs-i nâtuka*), bu çıkarımı haklı kılmaktadır. Bu ortaklık, aynı zamanda, nefsin; dolayısıyla insanın, içinde bulunduğu varlık alemiyle bir bağ kurabilmesinin ve Tanrı’nın mahiyetini idrak edebilmesinin temelini teşkil etmektedir.<sup>241</sup> Bir başka açıdan, nefsin, İlk Akıl’dan ayrılan ve “a‘lâ” olan kısımdan meydana gelmiş olması da, sudûr nazariyesi bakımından nefis-bilgi ilişkisinin kurulabileceğinin göstergesidir. Yeni Platonculukta, kognitif süreçlerin izahında kullanılan bu nazariyenin; ontik yönü ağır basan bir teoriye dönüşmesi ise yaratma fikrinin, Müslüman filozoflar üzerindeki etkisini göstermektedir.<sup>242</sup>

Bir başka açıdan, yokluğun (*‘adem*), yokluk olması bakımından arzulanmayan bir şey olduğu, varlığın ise *mahza iyi* olarak görüldüğü ve yetkinlik olarak değerlendirildiği

---

<sup>240</sup> Kökenleri Hermes ve Aristoteles’e kadar uzanan, İslam felsefî düşüncesine ise Sühreverdî kanalıyla giren “Kâmil Tabiat” kavramının; Melek, İnsan-ı Kâmil, Veled-i Kalb, Hakikat-i Muhammediyye, Refik-i A‘lâ, Adam Kadmon, Daimon ile ilişkisi kurulduğu gibi *Fa‘âl Akıl* ile de bağı bulunmaktadır. *Kâmil Tabiat* ile diğer kullanımlar arasında kurulan söz konusu ilişkinin, kimi yönlerden ayrı, kimi yönlerden ise özdeş niteliklere sahip olduğu söylenmektedir. Hatta bazı düşünürlere göre tüm bu isimlendirmeler, aynı şeyin farklı izah biçimleridir. Kâmil Tabiat, insana bilgi ve marifet veren tümel bir varlık olarak ifade edilmekte ve “öğretmen” veya “manevi baba” olarak da anılmaktadır. Sühreverdî’nin yukarıda kullandığı ifadenin kökeninde bu anlayışın yattığı söylenebilir. Kavramın; tarihi arka planı, düşüncede nasıl bir yer teşkil ettiği, insan ile ilişkisi ve onun üzerindeki etkisine ilişkin olarak bkz: İsmail Erdoğan, “İslam Düşüncesi”nde “Kâmil Tabiat/Tıbâu’t-Tâmm” Fikri”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (2006), sayı: 17, s. 121-149; Krş: Sühreverdî, “Kitâbu’l Meşâri’ ve’l Mutârahât”, s. 463-464.

<sup>241</sup> Benzer bir çıkarım için bkz: A. M. Goichon, *The Philosophy of Avicenne and Its Influence on Medieval Europe*, trans. from French: M. S. Khan, Motilal Banarsidass, Delhi, 1969, pp. 21.

<sup>242</sup> Charles Genequand, “Metafizik”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, edt: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılımkitap, İstanbul, 2007, cilt: 3, s. 24.

düşünüldüğünde;<sup>243</sup> ‘varlık’ ve ‘iyi’ arasında sıkı bir bağ kurulduğu açığa çıkmaktadır. Bu durum, sudûr fikrinin *ahlâkî* zeminde de ele alınmasını gerektirmektedir.<sup>244</sup> Zira Vâcibu’l Vücûd’un tüm değerlerin kemâli olması bakımından mahza iyi olması ve bu durumun kendisinden sudûr edenin de iyi olmasını gerektirmesi;<sup>245</sup> düzenlilik, iyilik, cömertlik ve lütuf<sup>246</sup> üzerinden şekillendirilen sudûr nazariyesinin, kötülük problemine karşı İslam filozofları tarafından geliştirilen ahlak temelli bir çözüm önerisi olduğunu göstermektedir. Bu anlayışa göre kötülük ise varlığı insan iradesine bağlı olmayan herhangi bir şeyde hiçbir sûretle bulunmamaktadır.<sup>247</sup> Buna göre iyilik, bir varlığın veya onun kemâlinin varlığı anlamında *bizatîhi*; kötülük ise varlığa ait yetkinliğin yokluğuna tekabül etmesi anlamında *arızî* olarak bulunmaktadır.<sup>248</sup> Buna göre, evrende bulunan kötülüğün kaynağı Tanrı değildir ve varlık tüm yeti ve donanımları itibarıyla bilkuvve iyi özelliklere sahip bir şekilde meydana gelmektedir. Bu kabul, ay-üstü ve ay-altı alemde, bilkuvve iyi özelliklere sahip akıl ve nefsin, kuvveden fiile çıkardıkları eylemlerin de iyi olmasını gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle, sudûr nazariyesine göre, bir varlığın yaratılış itibarıyla ‘kötü’ olması imkânsızdır; çünkü varlığın kendisinden sudûr ettiği Vâcibü’l Vücûd, mahza iyidir.

Benzer şekilde, sudûr nazariyesinde, canlı ya da cansız varlık olmanın, nefis sahibi olup olmama ile ilişkilendirilmesi ve nefsin hayat kaynağı olarak konumlandırılması, cisme canlılık verme bakımından nefsin ahlakî değer taşıdığını göstermektedir. Zira canlılığın, hem hareket etme hem de bilgi sahibi olma durumlarını içerdiği düşünüldüğünde; ölü ve cahil olmanın canlılık ile aynı derecede olmadığı sonucu ortaya çıkacaktır. Çünkü canlı olmanın sonucu olan özelliklerin kaybı, varlığın yetkinlik yitimidir. Bir başka ifadeyle, sudûr düşüncesinde, öncelikle, canlı varlığın ontik zeminde yer alabilmesinin nefse bağlı

<sup>243</sup> Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu’ş Şifâ: Metafizik II*, s. 328; a.mlf., *en-Necât*, s. 207; a.mlf., *Arş Risalesi*, s. 653; Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 215.

<sup>244</sup> Engin Erdem, “Doğal Yasa Teorisi ve İbn-i Sînâ’nın ‘Sünnet(ullah)’ Anlayışı”, *İbn-i Sînâ: Eş-Şeyhu’r-Reis*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2015, s. 112.

<sup>245</sup> İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 52, 72, 103; a.mlf., *en-Necât*, s. 207; ayrıca bkz: H. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 85; M. Macit, *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, s. 219-220.

<sup>246</sup> İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 72; a.mlf., *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 516-518.

<sup>247</sup> Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 104.

<sup>248</sup> Bkz: İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 21, 72; a.mlf., *Kitâbu’ş Şifâ: Metafizik II*, s. 166; a.mlf., *en-Necât*, s. 207; İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî, “Felâk”, *et-Tefsîru’l Kur’ânî ve’l Luğatü’s Sûfiyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü’l Câmiatü’d Dirâsât ve’n Neşr ve’t Tevzî’, Beyrut, 1403/1983, s. 116-120; Sühreverdi, *Kitâbu’t Telvîhât*, s. 474, 475; ayrıca bkz: Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 126; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 104-105.

bir şekilde tasarlanması; sonrasında ise nefsin Fa‘âl Akıl’la bağlantı kurabilecek bir ara ilke olarak görülmesi, ahlakî bir gayenin sonucudur. Zira Fa‘âl Akıl’la ittisâl, insanî aklın kemal derecesini göstermesi bakımından epistemik zeminde değerlendirilebileceği gibi; bu kemal derecenin insanı ulaştıracağı Yüce Mutluluk (*es-sa‘âdetü’l kusvâ*) düşünüldüğünde ise etik karakter taşıdığı ortaya çıkmaktadır.

Sudûr doktrininin etik zemini içerisinde ele alınabilecek bir diğer konu ise *irade hürriyeti* meselesidir. Sudûr mantığına göre ay-üstü âlemdeki varlıklar, doğaları gereği, yetkinliklerinin sonucu olarak taşmaktadır. Dolayısıyla belli bir zamanda, belli bir gerekçeyle, belli bir amaca matuf olarak gerçekleşen bir iradeden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Nazariyenin tabiatı, ay-altı âlemde de aynı sistemin yürümesini gerektirmektedir. Bu da, insanların iyi ya da kötü olmasının belirleyicisi olarak Tanrı’yı karşımıza çıkarmaktadır. Zira sudûr sistemi gereği; Tanrı’nın dışında ve O’ndan gayri bir yaratmadan bahsedilemeyeceği için, irade de sudûr yoluyla Tanrı’dan alınmaktadır. Bu doğrultuda insan özgürlüğünün, sorumluluğunun, ihtiyarının, aklen ve dinen mükellefiyetinin tartışmalı hale geldiğini belirtmek gerekmektedir.

Sonuç olarak, sudûr fikrinin yaratılışı açıklama bakımından doğru bir izah tarzı olup olmadığı ayrı bir konu olmakta birlikte, ifade etmeye çalıştığı bağlamlar açısından salt ontik ve kozmik bir izah olarak değerlendirilmesinin, sudûr nazariyesini açıklamakta yetersiz kalacağı açıktır. Nefs temelinde ele alındığında ise yaratılışın önemli bir noktasını temsil etmesi bakımından *ontik*, akli yapıyı zemin alması açısından *epistemik* ve bu yetiler doğrultusunda varlık bulma anlamında ise *etik* bir karakter taşıdığı sonucu elde edilmektedir.

Bir konuyu irdeleyiş tarzında farklılaşma, düşünce tarihinde, kimi zaman farklı düşüneni *tekfir* etme boyutlarına vardırılmıştır. Bu doğrultuda Fârâbî ve İbn Sînâ, Gazzâlî tarafından toplamda yirmi bir meselenin on yedisinde *bid‘at*’e düşmekle itham edilmiş ve bu konulardaki düşünceleri; *ibtâl*, *ta‘cîz*, *‘acz* ve *telbîs* ifadeleri kullanılarak eleştirilmiştir. Geriye kalan üç konuda ise Fârâbî ve İbn Sînâ için *tekfir* ifadesi kullanılmıştır. Bu konulardan biri de alemin meydana geliş keyfiyetidir. Söz konusu filozoflar, sudûr fikrini benimsemeleri nedeniyle, Yaratıcı-âlem ilişkisini doğru bir zeminde değerlendirememekle suçlanmış ve “İslâm’la bağdaşmaz” olarak nitelenen görüşleri nedeniyle Gazzâlî tarafından *tekfir* edilmiştir.<sup>249</sup> Fahrüddîn Râzî, Şehristânî, İbn

<sup>249</sup> Bkz: Gazzâlî, *Tehâfütü’l Felâsife*, s. X, 225. *Tehâfüt*’ün, birtakım dini ve siyasi şartların etkisinde ve filozofların aslı görüşlerine sadık kalınmayarak telif edildiğini; buna ek olarak eserin filozofların etkinliğini

Teymiyye, Ebu'l Berekât Bağdâdî, Taftazânî, Şemsüddîn Semerkandî ve İbn Rüşd ise tekfir boyutuna vardırılmamakla birlikte, konu hakkında çeşitli açılardan sistematik eleştiri getiren düşünürler arasındadır.<sup>250</sup>

---

kırma ve bilgi konusunda kelamcılarının otoritesini yeniden kurma gayesine matuf olarak hazırlandığını iddia eden bir çalışma için bkz: Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İstanbul, 2012; ayrıca bkz: Ömer Faruk Erdoğan, "Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Eserindeki İbn Sînâ Eleştirisinde Bazı Temel Kavramların Karşılaştırmalı İzahı", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, Haziran-2015, s. 100-119; Ömer Faruk Erdoğan, "Gazzâlî Üç Meselesinde İbn-i Sînâ'ya Karşı Ne Kadar Tutarlı?", *İbn-i Sînâ: Eş-Şeyhu'r-Reis*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2015, s. 151-186; F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 126-127; Kemal Sözen, "Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar: Gazzâlî Özel Sayısı*, 2000, cilt: XIII, sayı: 3-4, s. 400-409; Rabiye Çetin, *Gazzâlî'de İlahî İlim-İlahî İrade İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Ankara, 2010, s. 229-245; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı, Yöntemi ve Felsefe Eleştirisi", *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*, edt: Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 109-133.

<sup>250</sup> Bkz: Fahrüddin Râzî, *Şerhu'l İşârât ve't Tenbihât*, s. 415-417; Şehristânî, *el-Musâra'atü'l Felâsife*, s. 97-114; İbn Rüşd, Ebü'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *Tehâfütü't Tehâfüt/Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun, 1986, s. 98-105, 130; Bağdâdî, Ebü'l Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ, *Kitâbu'l Mu'teber fi'l Hikme*, Dairetü'l Maarifi'l Osmaniyye, Haydarabad, 1358, cilt: 3, s. 156-168; İbn Teymiyye, "Risâle fi'l 'Akl ve'r Rûh", s. 27-31; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı: İman*, cilt: 7, s. 459; İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı: Allah'ın İsimleri ve Sıfatları*, çev: M. Beşir Eryarsoy, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1990, cilt: 6, s. 281-283; Taftazânî, *Şerhu'l Makâsîd*, cilt: 2, s. 91-103, cilt: 3, s. 127; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 96-99, 108-109, 112-117; ayrıca bkz: H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 26-30; E. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 486-499; , Ö. A. Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 267-287; A. Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 79-85; a.mlf., "Şehristânî ve Felsefe Eleştirisi", s. 168-175; M. Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, s. 127-136, 199-210; Mevlüt Uyanık- Aygün Akyol, "İbn Teymiyye ve Felsefe Eleştirisi", *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*, edt: Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 289-294.

Mâtürîdî ise *Kitâbu't Tevhid* adlı eserinde, Âlemin Kıdemi iddialarını ayrı bir başlıkta incelemektedir. Mâtürîdî'nin konuya ilişkin kullandığı ifadeler ve yaşadığı dönem dikkate alındığında, Yeni-Platonculuğa ait sudûr nazariyesini eleştirmekte olduğu görülmektedir. Fakat o, açıkça ne bir filozof ismi ne de nazariye ismi kullanmaktadır. Böylelikle Kelamcılar tarafından hem Yeni-Platonculuk hem de İslam filozofları tarafından öne sürülen sudûr nazariyesinin eleştirildiği söylenebilir. Mâtürîdî'nin konuya ilişkin görüşleri için bkz: Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't Tevhîd*, thk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam Yayınları-Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1423/2003, s. 51-56; ayrıca bkz: Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2019, s. 133-160.

Nasîruddîn Tûsî ise özellikle İbn Sînâ'ya yöneltilen eleştirilere karşı eleştiriler geliştirerek bir savunu yapmaktadır.<sup>251</sup> Bu bağlamda *Hallü Müşkilâti'l İşârât* ve *Musâri'u'l Musâri'* adlı eserleri, Tûsî'nin şerh ve savunu eserleri olarak değerlendirilebilir. Tûsî'nin sudûr konusunda filozofları yorumlayışı ise bu düşünceye önemli bir katkı niteliğini haizdir. O, bu noktada, sudûrun bizatihi gerçekleşmiş bir olay olarak değerlendirilmesinin ötesine geçerek onun yaratmayı izah için seçilmiş *temsîlî* bir anlatım olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>252</sup>

Fahrüddîn Râzî ise bu düşünceye eleştiriler getirmesinin yanı sıra, Kur'an'dan hareketle 'âlemin yoktan yaratıldığı' fikrine ulaşamayacağını düşünmektedir. Ona göre, hem yoktan yaratma hem de sudûr düşüncesi yoruma dayanmaktadır. Bu nedenle Fahrüddîn Râzî, filozofların ezeli âlem düşüncesinin de dini açıdan aynı meşruiyete sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>253</sup> Gazzâlî ise *Tehâfütü'l Felâsife* adlı eserinde bu teoriyi, "üst üste olan karanlık girdaplardan farksız" olarak nitelendirip kişinin böyle bir şeyi rüyasında görmesinin dahi onun mizacının (akıl sağlığının) bozukluğuna delil sayılabileceğini ifade etmesine rağmen;<sup>254</sup> özellikle *Mişkâtü'l Envâr* adlı eserinde, filozofların söz konusu görüşleriyle oldukça benzeşen ifadeler kullandığı görülmektedir.<sup>255</sup> Benzer şekilde,

---

<sup>251</sup> Tûsî'nin savunusunun hangi temellerden hareket ettiği, hangi konuları kapsadığı ve savunu geliştirirken nasıl bir yöntem kullandığına dair detaylı bir çalışma için bkz: M. Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*.

<sup>252</sup> Nasîruddîn Tûsî, "Sadreddin Konevî'nin Sorularına Cevaplar", s. 312-313.

<sup>253</sup> Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Metâlibü'l Âliye mine'l İlmi'l İlâhî*, thk: Ahmed Hicazî es-Seka, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut, 1987, cilt: IV, s. 29; ayrıca bkz: E. Altaş, *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 472-473.

<sup>254</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 70.

<sup>255</sup> Bkz: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mişkâtü'l Envâr/Nurlar Feneri*, çev: Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 26-40; ayrıca bkz: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mîzânü'l Amel/İlâhî Saadet*, çev: Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul, tsz., s. 141; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, "er-Risâletü'l Ledünniyye", *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, çev: Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, Furkan Basın Yayın, İstanbul, 1995, s. 94; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Me'âricü'l Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n Neş/Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev: Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 93, 146-147; değerlendirme için bkz: Mahmûd Kâsım, "el-'Akl ve't Taklîd fî Mezhebi'l Gazzâlî", *Ebû Hâmid el-Gazzâlî fî'z Zikrâ el-Mieviyyeti't Tâsi'ati li-Milâdihî*, Şam, 1961, s. 201-202; R. Çetin, *Gazâlî'de İlahî İlim-İlahî İrade İlişkisi*, s. 240-245; Mesut Okumuş, "Gazzâlî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri", *İslâmî Araştırmalar: Gazzâlî Özel Sayısı*, 2000, cilt: XIII, sayı: 3-4, s. 346; Heyet Çalışması, *Farâbi Tetkikleri*, s. 8.

İbn Rüşd, *Tehâfütü'l Felâsife*'de tekfir ettiği filozofların görüşlerinin, Gazzâlî tarafından *Mişkâtü'l Envâr* adlı eserinde, tasrih ve ikrar edildiğini söylemektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, yaratma konusunda da Gazzâlî'nin filozoflarla aynı görüşü kabul ettiğini ifade etmektedir. Bkz: İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Minhâci'l*

Şehristânî'nin bu konunun izahında kullandığı teori ve terminoloji de İbn Sînâ düşüncesinin izlerini taşımaktadır.<sup>256</sup> Başvurduğu birtakım analogilerden hareketle İbn Rüşd'ün de Tanrı-âlem ilişkisini sudûrla açıkladığını ileri süren düşünürler bulunmaktadır.<sup>257</sup>

### 3. Yoktan Yaratma Nazariyesi ve Nefs

Nefsin konumu bağlamında irdelenmesi gereken bir diğer yaratılış izahı, *yoktan yaratma* (*lâ min şey'/ex nihilo*) doktrindir. Çoğunlukla kelimciler tarafından dile getirilen bu doktrin, Yaratıcı ve âlem arasında keskin bir ontik ayırım olduğundan hareketle; varlığı, “Allah” ve “Allah dışındaki her şey” olmak üzere iki kategori altına yerleştirmektedir.<sup>258</sup>

---

*Edille ve Ta'rifu ma Vakaa fihâ bi-Hasebi't Te'vil mine's Şübehi'l Müziğa ve'l Bide'il Mudille*, içinde: *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 196. Mahmûd Kâsım ise Gazzâlî'nin hem kendi döneminin hem de kendisinden önceki dönemin felsefi ve kültürel olarak sudûr nazariyesinden fazlaca etkilendiğini ifade etmektedir. Öyle ki Mahmûd Kâsım'a göre, o dönemde bu etkiden kurtulan olmamıştır. Bkz: M. Kâsım, “el-'Akl ve't Taklîd fi Mezhebi'l Gazzâlî”, s. 201-202.

<sup>256</sup> Bkz: Şehristânî, *el-Musâra 'atü'l Felâsife*, s. 34-37. Bu konuda Şehristânî'nin eserlerinden hareketle yapılan detaylı bir inceleme için bkz: Ö. A. Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 213-215.

<sup>257</sup> Bkz: İzmirli İsmail Hakki, “İbn Rüşd”, *Dâru'l Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1931, sayı: 21, s. 29; Ernest Renan, *İbn Rüşd ve'r Rüşdiyye*, Arapçaya çeviri: Adil Zuaytir, Kahire, 1957, s. 129-134; ayrıca bkz: F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 138-139; Ö. Türker, *Varlık Nedir?*, s. 66/36. dipnot. İbn Rüşd'ün yaratma teorisini kabul ettiğine ilişkin detaylı bilgi için bkz: H. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 183-198.

<sup>258</sup> Bkz: Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Kitâbu Usûli'd Dîn/Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev: Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, s. 62; Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Kitâbü'l İrşâd/İnanç Esasları Kılavuzu*, çev: Adnan Bülent Baloğlu vd., Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2012, s. 36; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l İ'tikâd*, Daru'l Kitabi'l İlmiyye, 1983, s. 19, 37; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 1, s. 4; Neseî, Ebû'l Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tabsiratü'l Edille fi Usûli'd Dîn*, thk: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2004, s. 62; Neseî, Ebû'l Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Bahru'l Kelâm/Mâtürîdî Akâidi*, çev: Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, Konya, 2013, s. 34; Taftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *Şerhu'l Akâid/Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 5. basım, İstanbul, 2010, s. 104; Sâbüni, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fi Usûli'd Dîn/Mâtürîdiyye Akâidi*, çev: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, tsz., s. 61; Semerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *es-Sahâifü'l İlâhiyye*, çev: Ramazan Biçer, Tüba Yayınları, Ankara, 2017, s. 221; a.mlf., *'İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 128, 129; İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed, *et-Tezkira fi Ahkâmi'l Cevâhir ve'l A'raz*, nşr: Sami Nasr Latif, Faysal Büdeyr Avn, Daru's Sakafe, Kahire, 1975, s. 34; Bâkîllânî, Ebû Bekr

Varlıkla ilgili oluşturulan bu sistem, iki şekilde değerlendirilebilir: a) *Allah dışındaki her şey* tanımındaki “dışında” ifadesi; enkarnasyon, sudûr ve panteizm anlayışlarına karşı geliştirilmiştir,<sup>259</sup> b) *Allah dışındaki her şey* olarak tanımlanan ve *cevher-araz* teorisi kullanılarak<sup>260</sup> açıklanmaya çalışılan *âlemi* oluşturan tüm mevcudât, tek bir ontolojik

---

Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *et-Temhîd fî'r Redd 'ale'l Mülhideti'l Mu'attıla ve'r Râfıza ve'l Havâric ve'l Mu'tezile*, nşr: Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde, Daru'l Fikri'l Arabî, Kahire, 1366/1947, s. 41; İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mücerredü Makâlâti's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, Daru'l Meşrik, Beyrut, 1987, s. 37; Şehristânî, *Nihâyetü'l İkdâm fî 'İlmi'l Kelâm*, s. 12; ayrıca bkz: Abdüllatif Muhammed Abd, *Dirâsât fî'l Felsefeti'l İslâmiyye*, Mektebetü'n Nahda'l Mısriyye, Kahire, 1979/1399, s. 28, 29; Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 61; F. K. Kazanç, “Klâsik İslâm Kelâmında Âlem Anlayışı”, s. 381; Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004, s. 48.

<sup>259</sup> Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 115.

<sup>260</sup> Bkz: Ka'bî, Ebû'l Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *'Uyûnu'l Mesâil ve'l Cevâbât*, thk: Râcih Abdulhamîd Sa'îd Kürdî, Hüseyin Hansu, Abdülhamîd Râcih Abdulhamîd Sa'îd Kürdî, Daru'l Hamid, Amman, 2014, s. 55-57, 75; Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l Hasen b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, cilt: 1, s. 150-186; İbn Melâhimî, Ruknüddîn Mahmûd el-Usûli b. Ubeydullah, *Kitâbu'l Fâik fî Usûli'd Dîn*, thk: Wilferd Madelung, Martin McDermott, Tahran, 1386, s. 11-29; İbn Metteveyh, *et-Tezkira fî Ahkâmî'l Cevâhir ve'l A'raz*, s. 34-51; Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, s. 25-36; Nesefî, Ebû'l Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Kitâbu't Temhîd li-Kavâidi't Tevhîd/Tevhidin Esasları*, İz Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2013, s. 27-28; a.mlf., *Tabsiratü'l Edille fî Usûli'd Dîn*, s. 62-104; Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 61-63; Pezdevî, Ebû'l Yusr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm, *Usûlu'd Dîn*, thk. ve nşr: Hans Peter Linss, Ahmed Hicâzî es-Sekka, Mektebetü'l Ezheriyye li-t Turâs, Kahire, 2003/1424, s. 24-30; Eş'arî, Ebû'l Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, *el-İbâne 'an Usûli'd Diyâne/el-İbane ve Usûlü Ehli's Sünnet: Eş'ari Akâidi*, çev: Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010, s. 119-122, 133; Şehristânî, *el-Musâra'atü'l Felâsife*, s. 20-21; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l İ'tikâd*, s. 19-25; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *el-İşâre fî Usûli'l Kelâm/Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, çev: Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 52-60; Fahrüddîn Râzî, *Muhassal*, s. 88-139; Cüveynî, *Kitâbü'l İrşâd*, s. 36-45; Semerkandî, *'İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 106, 107; Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 102-111; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 62-89; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 41-44; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, s. 37-38; ayrıca bkz: A. M. Abd, *Dirâsât fî'l Felsefeti'l İslâmiyye*, s. 29-31; H. Ausrtyen Wolfson, *The Philosophy of Kalam/Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 274-285; M. Şemsettin Günaltay, “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1925, cilt: I, sayı: 1, s. 82-89; C. Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, s. 47-50, 67-90; Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015, s. 235-296; Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017; Metin Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Van, 2015, s. 222-226, 232-235; Ş. A. Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 232-237; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2011, s. 189-202;

kategori<sup>261</sup> içerisine dahil edilmektedir. Zira bu doktrine göre, Tanrı ile tabî âlem arasında hiçbir *organik* bağ kurulmamakta; bu da Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin *ontik ayrılık* üzerine kurulu olduğunu göstermektedir.<sup>262</sup> Gazzâlî'nin “biz âlemi incelediğimizde onu; âlem, cisim, gökyüzü ya da yeryüzü olması bakımından değil, Allah'ın yarattığı bir varlık (*sun 'ullah*) olarak görmekteyiz” cümlesi, âleme bakış açısını özetler mahiyettedir.<sup>263</sup> ‘Allah dışındaki her şey’ olarak görülen âlemdeki her varlığın mevcudiyetinin Allah'a bağlanması, teosentrik bir âlem anlayışına işaret etmektedir. Bu doğrultuda âlem, Allah karşısında ikincil bir değerde görülmektedir.<sup>264</sup> Bir başka ifadeyle, âlem, ‘kendinde’dir; fakat ‘kendinden’ değildir.

Kelamcıların cevher-araz anlayışından yola çıkarak kanıtlamaya çalıştıkları hudûs deliline ek olarak kullandıkları atom naziyesinin (*a-tome/bölünemez*) tarihi ise Leucippus (M.Ö. 480-420), Demokritos (M.Ö. 460-370), Epikuros (M.Ö. 341-270) ve Lucretius (M.Ö. 95-51)'a<sup>265</sup> kadar uzanmaktadır. Söz konusu bu filozoflar tarafından savunulan atomcu nazariye, aslı itibarıyla varlığı maddeye indirgemekte ve Tanrı fikrine karşı çıkmaktayken; Kelamcılar eliyle teist bir hüviyet kazanmıştır.<sup>266</sup> İlk kez Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atılan atom fikrinin, Ebu'l Huzeyl el-Allâf<sup>267</sup> tarafından geliştirildiği ve

---

Musa Koçar, *Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, s. 49, 51-52, 67-68, 82-83, 88; Ö. A. Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları”, s. 252-260.

<sup>261</sup> M. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 201, 229.

<sup>262</sup> F. K. Kazanç, “Klâsik İslâm Kelâmında Âlem Anlayışı”, s. 381.

<sup>263</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l İ'tikâd/İtikadda Orta Yol*, nşr. ve çev: Osman Demir, Klasik Yayınları, 2. basım, İstanbul, 2014, s. 17.

<sup>264</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan –Kur'ânî Dünya Görüşü'nin Semantiği-*, çev: Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, 2. baskı, İstanbul, s. 123; M. S. Kurşunoğlu, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, s. 21.

<sup>265</sup> Söz konusu filozofların görüşleri için bkz: Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 317-318, 320; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, s. 309; M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 187-188, 210-211; A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, s. 314-328; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 35-38, 62, 88-91; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 35-38, 87-91; A. Denkel, *İlkçağda Doğa Felsefeleri*, s. 54-67.

<sup>266</sup> M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 31; Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, s. 309; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 236; M. Ş. Günaltay, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”, s. 90 vd.; F. K. Kazanç, “Klâsik İslâm Kelâmında Âlem Anlayışı”, s. 401-403; M. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 187; Cağfer Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, cilt: II, sayı: 1, s. 68.

<sup>267</sup> Ebu'l Huzeyl el-Allâf'ın düşüncesinin kaynaklarıyla ilgili olarak bkz: Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, s. 312-314; ayrıca bkz: Abdurrahman Bedevî, “Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın Dakîku'l-Kelâm Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev: Metin Yıldız, 11:2 (2013), s. 287-288.



Nazzâm hariç tutulacak olursa Mu‘tezilî düşüncede genel kabul gördüğü; Ebu’l Hasen el-Eş‘arî<sup>268</sup> ve Bâkîllânî tarafından devam ettirildiği ve sistematik forma kavuşturulduğu görülmektedir.<sup>269</sup> Kelam’da atom teorisine yaklaşımın, Grek ve Hint atomculuğuyla benzerlikler taşıdığı düşünülmektedir.<sup>270</sup> İbn Meymûn, bu durumu, benzerliğin ötesine taşıyıp atomcu teorinin doğrudan Grek düşüncesinden alındığını ifade eder tarzda şu cümlelere yer vermektedir: “Kelamcılar, kadîm felsefenin düşüncelerinden, atom teorisi ve *halâ* (boşluk) konusu gibi kendi faydalarına olacak ilkeleri almışlardır. Hâlbuki sonraki filozoflar bu esasların geçersizliğini ispat etmişlerdir.”<sup>271</sup> Onun bu ifadelerle kastı, Kelamcıların atom teorisinin kaynağının Demokritos olduğu; Demokritos düşüncesinin ise Aristoteles ve takipçileri tarafından çürütülmüş olduğudur.<sup>272</sup> İbn Meymûn’un iddiasına karşı; bu görüşün doğruyu yansıtmadığı,<sup>273</sup> Kelamcıların kurduğu atomcu görüşün, Demokritos düşüncesiyle değil Hint atomizmi ile daha fazla benzerlikler

---

<sup>268</sup> Atom nazariyesinin ciddi bir şekilde ele alınıp irdelenmesi konusunda daha çok Bâkîllânî’nin ismi anılsa da İbn Fûrek’in Ebu’l Hasan el-Eş‘arî ile ilgili aktarımları, onun da konuyu detaylı bir şekilde ele aldığı göstermektedir. Bkz: İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s Şeyh Ebi’l Hasan el-Eş‘arî*, s. 202-215.

<sup>269</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz: Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu-II*, s. 309; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 236; M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 170; M. Ş. Günaltay, “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi”, s. 83; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu‘tezilî Cosmology*, E. J. Brill, Leiden, 1994, s. 9; C. Erdemci, *Kelam Kozmolojisine Giriş*, s. 56; C. Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, s. 68-71; M. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*; Şerafettin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsanın Fülleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 33-34; M. Yıldız, *İbn Metteveyh’in Kozmoloji Anlayışı*, s. 228.

<sup>270</sup> Atomculuk düşüncesinin tarihsel arkaplanının; Antik Yunan ve Hint atomculuğu üzerinden, kronolojik sıra takip edilerek incelenişi ve evrene ilişkin tüm tasavvurların; ilgili dönemdeki mahiyeti, gerekçeleri, temsilcileri ve yöneltilen eleştirileri kapsayacak şekilde irdelenişi için bkz: M. Ş. Günaltay, “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi”, s. 89-100; S. Pines, *İslâm Atomculuğu*, s. 95-122; C. Erdemci, *Kelam Kozmolojisine Giriş*, s. 57-66; M. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 60-146, 175-186; İrfan Bayın, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı, Özgünlüğü ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu”, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara, 2008, s. 115-144; M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 31; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 357-378.

<sup>271</sup> İbn Meymûn, *Delâletü’l Hâirîn*, thk. ve nşr: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 185.

<sup>272</sup> M. Ş. Günaltay, “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi”, s. 90-91. Wolfson, benzer bir şekilde, Kelamdaki atom nazariyesinin Grek temelini göstermek üzere, Arapça “lâ yetecezzâ” ve “lâ yenkasimu” kullanımlarının; Yunanca “atomon” ve “adiaireton” terimlerinin tercümesi olduğu üzerinde durmaktadır. Bkz: Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 357.

<sup>273</sup> Krş: S. Pines, *İslâm Atomculuğu*, s. 95-98.

taşıdığı<sup>274</sup> ve İbn Meymûn'un yanılmasının kendisinden sonraki düşünürleri oldukça etkilediği şeklinde eleştiri getirilmiştir.<sup>275</sup> Bu doğrultuda, Kelamcıların atom nazariyesi iki açıdan değerlendirilebilir: a) Bu teorinin kendine özgü bir temeli, amacı ve sistemi bulunmaktadır, b) Bu özgün taraf ile birlikte, bu nazariyenin dış tesirlerden tamamen uzak olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Kelamcıların kullandıkları atomcu nazariye, bir *ispat yöntemi* olarak görülebilir: a) Arazların yaratılmışığını ispat, b) Cevherlerin arazlardan ayrı olduğunu ispat, c) Âlemdeki her varlığın bir başlangıcı olmasının zorunluluğunu ispat, d) Hâdis varlıkları meydana getirenin yaratılmış bir varlık olamayacağını ve dolayısıyla onlardan ontik farklılığını ispat.<sup>276</sup> Buradan yola çıkarak söz konusu doktrinin; âlemin hudûsunu ortaya koymak, Allah'ın varlığını ispat etmek, Allah'ın kudretini öne çıkarmak gibi birtakım *gerekçelerden* hareketle kelamcılar tarafından benimsendiği iddia edilmektedir.<sup>277</sup> Fakat söz konusu gerekçeler, kelamcıların bu nazariyeyi dönüştürmesinden sonraki *sonuçlar* olması dolayısıyla doğru tespit olarak kabul edilemez.<sup>278</sup> Kelamcılar bu düşünceyi kabule iten aslî nedenler ise şunlardır:

- 1. Tevhid ilkesi:** Tarihi açıdan, atomculuğun kelam literatürüne dahil edilmesi, en temel tartışmaların tevhid üzerinde yapıldığı bir döneme denk gelmektedir. Tenzihî de içeren tevhid; Allah-âlem arasındaki ontik ayrımın belirmediği, bir kısım varlığın ezeliklik özelliği taşıdığı ve varlık üzerinde yaratıcının doğrudan bir etkisinin/kudretinin olmadığı sudûr gibi bir anlayışa karşıttır. Dolayısıyla atomculuğun sunduğu evren tasavvuru, tüm varlıklara verdiği eşit statü bakımından tevhid ilkesiyle bağdaştırılabilir ve dönüştürülebilir görülmüştür.

---

<sup>274</sup> Bkz: İ. Bayın, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı, Özgünlüğü ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu", s. 136.

<sup>275</sup> M. Ş. Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", s. 90-91.

<sup>276</sup> Krş: Şehristânî, *Nihâyetü'l İkdâm fi 'İlmi'l Kelâm*, s. 9, 10-12; ayrıca bkz: Semerkandî, *'İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 66-67, 88-89, 106-107; Ö. A. Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, s. 164.

<sup>277</sup> Bkz: İbn Meymûn, *Delâletü'l Hâirîn*, s. 189-190; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 236; M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 169, 237; M. Ş. Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", s. 81, 92-93, 107-108, 113-116; F. K. Kazanç, "Klâsik İslâm Kelâmında Âlem Anlayışı", s. 383-385, 396; M. Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, s. 235-239; T. Uluç, *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, s. 54, 57, 82-83, 84; M. A. Az, "İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisi", s. 21.

<sup>278</sup> M. Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 189-190; İ. Bayın, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı, Özgünlüğü ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu", s. 128.

2. **Yoktan yaratma ilkesi:** Atomcuların evrende görülen çokluk, hareket ve değişimi izah noktasında *halâ*/boşluk'un varlığını şart koşmaları, yoktan yaratmayı savunan kelamcılar bu doktrine yaklaştırmıştır.
3. **Âlemin sonluluğu ilkesi:** Atomların oluşa, bozuluşa, değişime ve dönüşüme konu olmaları, Allah dışında hiçbir şeye ezeli olma imkânı vermemekte; dolayısıyla Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının taalluk edebileceği bir evrenin hâdisliğini ve sonluluğunu ifade etmektedir. Bu da kelamcılar açısından âlemin mahiyetine uygun görülmüştür.<sup>279</sup>

Buradan yola çıkarak, cevher-araz teorisi temelinde şekillenen yoktan yaratma doktrinini; Kâdir-i Mutlak Tanrı anlayışı, âlemin sonluluğu ve Tanrı'ya benzemezliğini ifade etmesi temelinde değerlendirmek gerektiği söylenebilir. Maddî/cismî hiçbir unsur barındırmayan bir varlığın kabul edilmesinin, Tanrı ile aynı mahiyette bir diğer varlığın kabulünü gerektirmesi; Kelamcıların soyut cevher anlayışına karşı çıkmalarının gerekçesini teşkil etmektedir.<sup>280</sup> Zira 'hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma (*el-ekvânü'l erba'a*)' gibi temel arazlara konu olmayan bir nesnenin fail/yaratıcı gereksinimini kanıtlamak, özellikle mütekaddim dönem kelamcılarının varlığı izah etme biçimlerine aykırı görünmektedir.<sup>281</sup>

Bu bakımdan, cevher ve arazlardan müteşekkil hiçbir mevcûd; yani âlem, Tanrı'yla aynı varlık tarzına sahip değildir. Bu nedenle de mevcudât arasındaki farklılıklar; varlık *tarzı* değil, varlık *hâli* farklılıkları olarak değerlendirilmektedir.<sup>282</sup> Bu doğrultuda melek, cin ve şeytan gibi gaybî varlıklar ile insan ruhu, latîf cisimler kategorisinde

---

<sup>279</sup> Detaylı bilgi için bkz: M. Ş. Günaltay, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", s. 103-106; M. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 189-195, 237; C. Erdemci, *Kelâm Kozmolojisine Giriş*, s. 50; a.mlf., "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", s. 154; Josef van Ess, "Mutezile Atomculuğu", çev: Mehmet Bulğen, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, der: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 1, s. 611; Josef van Ess, "Ebu'l-Huzeyl'de Kozmoloji ve Kozmolojik Kanıt", çev: Günay Özer, *a.g.e.*, cilt: 1, s. 666-668; M. A. Az, "İbn Sînâ'nın Atomculuk Eleştirisi", s. 699, 711; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 361.

<sup>280</sup> Fahrüddin Râzî, *Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 48.

<sup>281</sup> E. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 53; Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 22-23.

<sup>282</sup> Ö. Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani", s. 23, 35; a.mlf., "Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", s. 40, 45.

değerlendirilmektedir.<sup>283</sup> Çünkü Kelâm'ın varlık tasavvuru, Tanrı dışındaki tüm mevcudatın aynı cinsten olması gerektiği ve cisim veya cisimsel olmaktan başka bir varlık tarzının yalnızca Tanrı için söz konusu olabileceği üzerine kurulmuştur.

Bir başka açıdan, Kelamcıların “rûh ve aklın *dahi* latîf atomlardan oluştuğu”<sup>284</sup> fikrini savunacak kadar atomist bir zeminden hareket etmelerinin nedeni, İslam filozoflarının savunduğu sudûr ve buna dayalı olarak geliştirilen alemin ezeliyeti fikrine karşı olmalarıdır.<sup>285</sup> Bu düşüncelerinin bir sonucu olarak kurdukları “cevher-araz metafiziği çerçevesinde, beden ve ruhtan oluştuğuna inanılan insanın, ruhsal yanının sistemin dışına çıkmaması için, ruh, *latîf bir cisim* olarak tanımlanmıştır.”<sup>286</sup>

Sistemin kozmik izahı yapılırken ise varlığa ilişkin sıradüzen bir kategorilendirme yapıldığı ve varlık üzerinde tasarruf imkânları bulunduğu ifade edilen göksel meleklerin, aracı varlıklar olarak konumlandırıldığı görülmektedir. *Ervâh-ı müdebbire li'l ecsâmi'l felekiyye* olarak adlandırılan ve birbirini takip eden hiyerarşik dört mertebede ele alınan meleklerin; cisimler âlemini yönetme, Arş, Kürsî, yıldız (*Zuhâl*) ve gezegenleri idare etme görevlerinden bahsedilmektedir. Kurgulanan bu sistemde, sudûr nazariyesindeki akılların yerini, melekler almış görünmektedir. Zira hem ulvî hem de süflî cisimlerin yöneticisi olan bu *ervâh*'ın, Mukarrebûn melekleri olduğu söylenmektedir.<sup>287</sup> Bu

---

<sup>283</sup> Bkz: İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, s. 257; Kâdi Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli'ul Envâr min Metâli'i'l Enzâr*, thk: Abbas Süleyman, Daru'l Cîl, Beyrut, 1411/1991, s. 147; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 76, 77; ayrıca bkz: A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalam*, s. 113-117; Muhammet Yazıcı, “Sünni Kelâmçılara Göre Varlık Kategorileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 28, s. 223; E. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 51; Ö. Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, s. 39; ayrıca bkz: M. Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, s. 235.

<sup>284</sup> İbn Meymûn, *Delâletü'l Hâirîn*, s. 205.

<sup>285</sup> İ. Bayın, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı, Özgünlüğü ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu”, s. 128.

<sup>286</sup> Hasan Aydın, “İslam'ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2008, cilt: I, sayı: 2, s. 67; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”, s. 90; S. Pines, *İslâm Atomculuğu*, s. 101; İ. Bayın, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı, Özgünlüğü ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu”, s. 128; Ö. Türker, *Varlık Nedir?*, s. 160.

<sup>287</sup> Bkz: Gazzâlî, *Makâsıdu'l Felâsife/Felsefenin Temel İlkeleri*, çev: Cemaladdin Erdemci, Vadi Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2002, s. 210, 223, 294; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev: Sehâbi Hüsameddin, Sağlam Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 44-46; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Fayşalu't Tefrika beyne'l İslâm ve'z Zendeka/İman-Küfür Sınırı*, thk. ve nşr: Süleyman Dünya, çev: Ahmet Turan Arslan, Risale Yayınevi, İstanbul, 1992, s. 160-161; a.mlf., *Mişkâtü'l Envâr*, s.

yapılanma içerisinde insan rûhu/nefsi, varlığı nurânî kodlara dayandırılan melekî formla özdeş hale gelmektedir.

Bu doğrultuda Fazlur Rahman, sudûr teorisinin Müslüman filozoflarca benimsenme gerekçesi olarak melek inancıyla bu anlayışın yakınlığına işaret etmektedir.<sup>288</sup> Benzer şekilde Seyyid Hüseyin Nasr da İbn Sînâ üzerinden bir izah yapmakta ve onun kozmoloji anlayışının, İslam dünyasındaki anjeoloji (melekbilim) ile ilişkili olduğunu söylemektedir. Nasr, bu ilişkinin nedenini ise melek anlayışının, dinî bir kozmos düşüncesi için uygun bir zemin oluşuna bağlamaktadır.<sup>289</sup> Bu anlayışın, nefis teorisinin Kelâm'a dahil edilmesinden sonraki dönemde görülmeye başlandığı belirtilmelidir. Zira mütekaddim dönem kelâmının fizik ve kozmoloji anlayışında ne nefis ve akıllara ne de

---

26-27, 43; a.mlf., *Faysalu't Tefrika*, s. 160-161; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 8, 77-78, 105-109; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 15-18; a.mlf., *Muhassal*, s. 138, 233; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, cilt: 2, s. 1246-1250, cilt: 3, s. 534; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 76-77, 146-147; a.mlf., *es-Sahâifü'l İlâhiyye*, s. 157; Ebü'l Berekât Bağdâdî, *Evhadüzzamân Hibetullah b. Alî b. Melkâ*, "Sahîhu Edilleti'n Nakl fî Mâhiyyeti'l 'Akl", *Annales Islamologiques*, nşr: Ahmed M. Et-Tayyib, Institut Français D'archéologie Orientale, Kahire, 1980, cilt: 16, s. 141; Fuzûlî, Muhammed b. Süleyman el-Bağdadî, *Matla'u'l İ'tikâd fî Ma'rifeti'l Mebde ve'l Me'âd*, haz: Muhammed b. Tâvit et-Tancî, çev: Esat Çoşan, Kemal Işık, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1962, s. 17; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 146-147; ayrıca bkz: İhvân-ı Safâ, "Tabiatın Mahiyetine Dair", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Enver Uysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 2, s. 115; İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, "Risâle fî'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika", *Ahvâlu'n Nefs*, thk: Ahmed Fuad el-Ehvani, Daru İhyai'l Kütübi'l Arabiyye, Kahire, 1371/1952, s. 198; Henry Corbin, *Risâle-i Hayy İbn Yakzân ve Şerhi (İbn Sînâ)*, içinde: *İbn Tufeyl-İbn Sînâ: Hayy İbn Yakzân –Ruhun Uyanışı-*, çev: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İnsan Yayınları, 7. baskı, İstanbul, 2012, s. 284; F. Olguner, *Fârâbî*, s. 92; Muhammet Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", s. 253-255; Ö. Türker, "Ebû Zeyd ed-Debûsi'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi", s. 47; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 102; F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 131-132; M. Okumuş, "Gazzâlî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri", s. 341-353; Ali Erbaş, *Melekler Alemi –İlahi Dinlerde Melek İnancı-*, Nun Yayınları, İstanbul, 2012, s. 277-280, 287-288.

<sup>288</sup> Bkz: Fazlur Rahman, "Ibn Sina", *A History of Muslim Philosophy: With Short Account of the Other Disciplines and the Modern Renaissance in the Muslim Land*, edt: M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963, vol: I/Book II, pp. 482. Göksel cisimlerle melekler arasında kurulan ilişkinin kutsal kitaplarla uzlaştırılması için bkz: F. Stephen Mason, *Bilimler Tarihi*, çev: Umur Daybelge, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 56-57.

<sup>289</sup> Bkz: Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 265.

melek ve cinlere yer vardır. Çünkü mütekaddim dönemi kelamcılarını için var olmanın bütün tarzları, doğrudan Allah tarafından meydana getirilmektedir.<sup>290</sup>

Bu bağlamda ifade edilmesi gereken bir diğer nokta ise yoktan yaratma doktrini bağlamında rûh'un varlığının salt ontolojik izah içerisine hasredilmemesi gerektiğidir. Zira 'ilim' ve 'alem/delil' kelimelerinin etimolojik olarak *âlem* kelimesiyle ilişkili oluşu;<sup>291</sup> âlemin Tanrı'nın varlığına dair kanıt olduğu ve O'nun bilinmesini sağlayıcı bir temel niteliğini haiz olduğunu imlemektedir. Dolayısıyla âlemin bir parçası olan rûh da varlığı anlamlandırmanın ve varlık temelinden hareket ederek Tanrı'ya ulaşabilmenin; başka bir ifadeyle rûhu epistemik bir yeti olarak değerlendirmenin mümkün oluşunun ifadesi olarak okunabilir.

Yoktan yaratma anlayışının Allah ve âlem arasında yaptığı ayrım, insan ve insan ruhu açısından ahlakî bir izah getirilebilmesini de mümkün kılmaktadır. Zira yaratma eyleminin; hem Allah'ın dışında ve O'ndan gayrı olması hem de niteliksel bağlamda mevcûdatın O'na benzemeyecek şekilde vücûd bulması; -ontolojik statüleri aynı olmakla birlikte- yaratılan her bir varlığın, takdiri yaratıcıya ait olan kendine özgü bir yapı barındırdığının göstergesidir. Yoktan yaratma sistemi çerçevesinde, insan ruhu açısından bu özgünlük ise onun akıl sahibi, özgür, sorumlu ve mükellef olma gibi ahlâk temelli niteliklerle vasıflanmasının zemini oluşturmuştur.

Sonuç olarak; rûhun latîf bir cisim olarak değerlendirilmesinin, onun âlemin bir parçası kabul edilmesinden kaynaklı olduğu; âlemin bir parçası olmanın, cisimsellik taşımakla eşdeğer olduğu; cisimsellik taşımanın ise Var Edici'yle aynı niteliklere sahip olmanın mümkün olmamasından kaynaklandığı ve tüm bunların da yoktan yaratma anlayışının sonucu olduğu açıklık kazanmaktadır.

Böylelikle biri, Yaratıcının iradî tercihine ve yaratmanın sonradanlığına (*hudûs-icâd*); diğeri ise zorunluluğa (*icâb*) ve oluşun ezeliğine dayalı olarak oluşturulan yoktan

---

<sup>290</sup> Bkz: Ö. Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", s. 24; Ömer Türker, "Giriş", *Şerhu'l Mevâkıf*, çev: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, cilt: 1, s. 75-76; M. Okumuş, "Gazzâlî'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri", s. 346.

<sup>291</sup> Bkz: Neseî, *Tabîratü'l Edille fî Usûli'd Dîn*, s. 62; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 62; Taftazânî, *Şerhu'l Akâid*, s. 104; Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akâidi*, s. 61; Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Lumau'l Edille*, nşr: Hüseyin Mahmûd, Beyrut, 1987, s. 127.

yaratma ve sudûr nazariyesinin;<sup>292</sup> nefsin ortaya çıkışı, mahiyeti ve konumunu belirleyici parametreler olduğu görülmektedir. Zira nefsin *mücerred cevher* ya da *latîf cisim* olarak değerlendirilmesi, söz konusu iki yaklaşımın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>293</sup> Nefsin, İslam filozoflarınca mücerred cevher olarak nitelenmesi; Bir'den sudûr eden hiyerarşik kademeler içerisinde yer alması ve sadır olan varlıkların, akışın özelliğini taşıması dolayısıyla dolayısıyladır. Yoktan yaratma doktrini açısından ise nefis, sistem gereği, “Allah dışındaki her şey” olan âlem içerisinde yer almalıdır. Çünkü Yaratıcı ve mevcûdât arasında kurulan ilgi, nefsin konumu bakımından ancak bu şekilde tutarlılık sağlayabilmektedir. Bu da nefsin, cisimsellik özelliği taşımasını gerektirmektedir.

## B. ONTİK BAĞLAM

Varlık, tanımını yapılamayacak kadar açıktır;<sup>294</sup> dış dünyada (*fi'l a'yân*) veya zihinde (*fi'n nefis*) oluşu fark etmeksizin taşınan ortak bir niteliktir.<sup>295</sup> Varlık hakkında yapılacak bir araştırma için dört temel sorgulamanın yapılması gerekmektedir:

1. Bir şey hakkındaki inceleme, “Var mıdır (*hel*)” sorusuyla başlamaktadır. Ontolojik temelli bu sorgulama, varlık hakkında burhanî bilgiye ulaşma çabasının ilk basamağını oluşturmaktadır.
2. Var oluşun delillendirilmesi, bu varlığın mahiyetini anlamak ve *cinsini* tespit etmek üzere “O nedir (*mâ*)” sorusunu gerektirmektedir.
3. Varlığın özsel niteliklerini tespit etmek ise “Nasıl/Hangisi (*eyyü*)” sorusu ile mümkündür. Hangisi sorusu, varlığın *faslını*; nedir ve hangisi sorularının ikisi birlikte ise varlığın *türünü* araştıran sorulardır.
4. Varlığın *gaye* sebebini araştıran “Niçin (*lime*)” sorusu ise son basamağı teşkil etmektedir.<sup>296</sup>

<sup>292</sup> Bkz: Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, s. 55-56; ayrıca bkz: H. Hanefî, *Mine'l Nakli ile'l İbdâ'*, s. 410; Orhan Şener Koloğlu *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yayınları, Bursa, 2010, s. 97; M. Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, s. 211.

<sup>293</sup> Bkz: T. Günal, “The Impact of Creation Theories of Muslim Philosophers and Mutakallims on Their Conceptions of Nafs: The Dichotomy of Simple Body or Incorporeal Substance”, s. 41.

<sup>294</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ: Metafizik I*, s. 80-84; Fahrüddîn Râzî, *Muhassal*, s. 43; Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 77-78.

<sup>295</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ: Metafizik I*, s. 84.

<sup>296</sup> Bkz: Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, s. 87; Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 127; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 66; Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a*, nşr: Ebu'l Yezid el-Acemi, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1400/1980, s. 120; Sühreverdi, *Kitâbu't Telvihât*, s. 56-59; ayrıca bkz: İ. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 12.

Bu sorular doğrultusunda elde edilen bulgular, hakkında araştırma yapılan varlığın mahiyetine delalet ederek o şeyin künhünün olduğu gibi tasavvur edilmesini sağlayacak olan bir *tanım* yapılmasına imkân sağlamaktadır. Bir başka ifadeyle, bir şeyi o şey yapan onun mahiyetidir,<sup>297</sup> bir şeyin mahiyetine giren vasıflar ise o şeyin kurucu vasıflarıdır, dolayısıyla hiçbir sûretle o şeyden olumsuzlanamazlar. Cins ve faslın bu şekilde bir araya gelişi ise salt insan türüne özgü *tümel* bir tanımı bize vermektedir.<sup>298</sup> Bu doğrultuda, insan (*hayevânun nâtıkun*) tanımındaki *hayevân/canlı*, *O nedir* sorusunun karşılığı olarak *cins*; *nâtık/düşünen* ise *Hangisi* sorusunun karşılığı olarak *fasl*'a karşılık gelmektedir. Bu iki soru ise birlikte varlığın *türünü*, kendine ait tabiatını ortaya koymaktadır.<sup>299</sup>

İnsan, yalnızca cinsi dikkate alınarak tanımlanmamıştır; çünkü canlı olmak, insana tekabül edecek olan bir tanım için eksik kalmaktadır. Zira canlı varlıklar, kendine özgü fiillerini; a) içgüdüyle (*el-ma 'rifetü 't tabî 'iyye*), b) verili bilgiyle, c) hem tabi hem de aklî olarak yerine getirme bakımından yaratılışları itibarıyla üç sınıfa ayrılmaktadır.<sup>300</sup> Canlı olma, tüm bu varlık kategorileri için geçerlidir; bu sebeple *nâtık* olma, insan tanımının kemaliyeti için gerekli görülmektedir. Literatürde, insan tanımında vurgu yapılan “canlı” ve “*nâtık*” vasıflarının sağlayıcısı olması bakımından çoğunlukla nefse yer verildiği görülmektedir. Bu sebeple aşağıda, öncelikle nefse ilişkin *Var mıdır?* sorusunun yanıtını aramak üzere geliştirilen felsefî argümanlar incelenecektir. Sonrasında ise ilgili argümanların kalamî açıdan nasıl değerlendirildiğine yer verilecektir.

<sup>297</sup> Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 82, 83.

<sup>298</sup> Bkz: İbn Sînâ, *et-Ta 'likât*, s. 49; ayrıca bkz: Ö. Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, s. 64.

<sup>299</sup> Tanım ile ilgili detaylı bilgi için bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş Şifâ: Metafizik I*, s. 630-661; ayrıca bkz: İ. Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 125-126.

<sup>300</sup> Krş: Gazzâlî, *Me 'âricü'l Kuds*, s. 21-22; Fahrüddin Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 3-4; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 378, 379; Âmirî, Ebü'l Hasen Muhammed b. Yûsuf, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed/Sonsuzluk Peşinde*, çev: Yakup Kara, edt: İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 186; Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *Tafsîlü'n Neş 'eteyn ve Tahsîlü's Sa 'adeteyn/Mutluluğun Kazanılması*, çev: Lütfi Doğan, İslamî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 31, 59.



# 1. NEFSİN VARLIĞINA İLİŞKİN ONTOLOJİK ARGÜMANTASYON: VAR MIDIR (*HEL*)?

Nefsle ilgili öncelikli adım, onun varlığını ispat etmektir.<sup>301</sup> Zira zihinsel olmaktan öte haricî varlığı kanıtlanamamış nefsin mahiyetinden ve kuvvelerinden bahsetmek ile bu temel üzerine kurulu bir ontoloji, epistemoloji, psikoloji ve etikten söz etmek ise anlamlı olmayacaktır.<sup>302</sup> Nefsin mevcudiyeti konusunda geliştirilen argümanları, dört başlık altında kategorize etmek mümkündür.

## 1.1. Uçan Adam Analogisi

Nefsin varlığını kanıtladığı öne sürülen en önemli delillerden biri, İbn Sînâ'nın “uçan adam (*raculü 't tâ 'ir*)” metaforudur. İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı ve bağımsız olduğunu ispatlamak için “en kestirme yol” dediği bu delille, hem duyularından hem de bilgilerinden arınmış olan insan varlığına vurgu yapmaktadır.<sup>303</sup> Buna göre nefsin kendi varlığının bilincinde olması olgusu, düşünce tarihinde ilk defa,<sup>304</sup> uçan adam benzetmesiyle ispatlanmaya çalışılmıştır.<sup>305</sup> Burada hareket noktası, beden/cisim olmadan nefsin varlığını temellendirmenin mümkün olup olmadığıdır. İbn Sînâ'nın konu hakkındaki ifadeleri şu şekildedir:

---

<sup>301</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, “Mebhas ‘ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, *Ahvâlu'n Nefs*, thk: Ahmed Fuad el-Ehvani, Daru İhyai'l Kütübi'l Arabiyye, Kahire, 1371/1952, s. 150; ayrıca bkz: Mahmûd Kâsım, *Fi'n Nefs ve'l 'Akl li-Felâsifeti'l İğrik ve'l İslâm*, Kahire, 1954, s. 147.

<sup>302</sup> Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı –İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi-*, Ayışığıkitapları Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 39.

<sup>303</sup> Lukas Muehlethaler, “Ibn Kammûna (d. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna's *Ishârât* and al-Suhrawardî's *Talwihât*”, *Avicenna and His Legacy –A Golden Age of Science and Philosophy-* içinde: *Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages-* volume: 8, edt: Y. Tzvi Langermann, Brepols Publishers, Turnhout, 2009, pp. 179.

<sup>304</sup> Bu metaforun, Plotinus'un ruh-beden ayrımı kanıtından mülhem olduğu da iddia edilmektedir. Metaforun otantikliğiyle ilgili bkz: İbrahim Medkûr, *Fi'l Felsefeti'l İslâmiyye*, Mısır, 1983, cilt: 1, s. 147-148; Fazlur Rahman, “İbn Sina”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev: Osman Bilen, edt: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, cilt: 2, s. 106-107; ayrıca bkz: M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 180; Muhittin Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, sayı: 26, s. 76/35. Dipnot.

<sup>305</sup> L. Muehlethaler, “Ibn Kammûna (d. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna's *Ishârât* and al-Suhrawardî's *Talwihât*”, pp. 179; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler-*, edt: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2016, s. 259.

“(…) Bir kimse yetkin bir şekilde (*kâmil*) bir anda yaratıldığını hayal etsin. Dış âlemi görmeyecek şekilde gözleri kapalı, havada veya boşlukta asılı bir halde, havanın etkisini hissetmeyecek ve organlarının da birbirine dokunmayacak bir konumda bulunduğunu varsaysın. Sonra bu adam, dış organlarını, beyin ve kalp gibi iç organlarını ve dış âlemden hiçbir şeyi hesaba katmaksızın, hiçbir şüpheye yer bırakmamak üzere kendi varlığını (*vücûdu zâtîhi*) ispat edip edemeyeceğini düşünsün. Evet, bu adam kendine ait en, boy ve derinlik düşüncesi olmaksızın kendi varlığını ispat edebilir. O konumdaki adamın el veya başka bir organının varlığını hayal etmesi mümkün olsa bile, onu kendine ait bir parça ve kendi varlığının bir şartı olarak hayal etmez. Şimdi sen, varlığı ispatlananın ispatlanmayandan, varlığı kabul edilenin kabul edilmeyenden ayrı bir şey olduğunu bilirsin. O halde varlığı ispatlanan varlık, varlığı ispatlanamayanın cisminden ve organlarından ayrı (*ğayr*), kendisiyle özdeş (*bi-‘aynihi*) bir özelliğe sahiptir. Demek oluyor ki, kendi varlığını ispat eden, cisimden başka (*ğayra’l cism*), hatta cisim olmayan (*ğayra cism*) nefsin varlığından haberdar olabilir. Zaten o kendini bilmekte olup varlığının da bilincindedir.”<sup>306</sup>

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, İbn Sînâ’ya göre, hem dış dünyaya hem de kendi varlığına ilişkin hiçbir duyuşsal veri sahibi olmayan bu temsilî insan, benlik şuuruna sahip olabilmektedir. Bu bakımdan, İbn Sînâ’ya göre nefsin kendisiyle, aklettiği şey arasında başka hiçbir vasıta bulunmamakta ve nefis, kendi varlığını, aracısız bir şekilde bizzât akletmektedir.<sup>307</sup> Buradan hareketle, kendi varlığını ispat edenin, zati özellikleri bakımından bedenden ayrı ve farklı olmasının zorunlu olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>308</sup>

<sup>306</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, *Kütâbu’ş Şifâ: et-Tabî‘iyyât: ‘İlmü’n Nefs*, Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, Paris, 1988, s. 18-19; ayrıca bkz: *Aynı eser*, s. 252-253; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 382-385.

<sup>307</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. el-Hasan b. Ali, *Ahvâlu’n Nefs*, thk: Ahmed Fuad el-Ehvani, Daru İhyai’l Kütübi’l Arabiyye, Kahire, 1371/1952, s. 90; a.mlf., *et-Ta’likât*, s. 23, 31, 69, 80; a.mlf., *en-Necât*, s. 165-166; a.mlf., *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 386, 390, 568, 574.

<sup>308</sup> Bkz: İbn Sînâ, *‘İlmü’n Nefs*, s. 18-19, 251-253; a.mlf., *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 382-385; a.mlf., *et-Ta’likât*, s. 23, 31, 69, 80; a.mlf., *en-Necât*, s. 165; İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, *Risâletü’l Adhaviyye fî Emri’l Me‘âd*, nşr: Süleyman Dünya, Daru’l Fikri’l Arabi, Kahire, 1949, s. 94; İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, “el-Adhaviyye fî’l Me‘âd”, *Felsefe ve Ölümler Ötesi –İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî-*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2. basım, İstanbul, 2013, s. 27-28, 32, 34, 36; ayrıca bkz: İbn Kemmûne, İzzüddeve Sa’d b. Mansûr b. Sa’d, *el-Cedîd*

İbn Sînâ, “ben” bilincinin bedenden öte bir şey olduğunu; bedenden bir parçanın ayrılmasıyla, kişinin kendilik bilincinde herhangi bir değişikliğin olmamasıyla da temellendirmektedir. Ona göre “ben” bilinci, sahip olduğumuz organların bilincinden ve zihinde bulunan birtakım yaşantı, duygu durum, hayal gibi akletmeye dayalı bilişsel fonksiyonlardan önce gelmektedir.<sup>309</sup>

Nefsin kendisine (*ben*-özne bilinci) ve kendi varlığına (*varım*-yüklem) ilişkin idraki, nefsin “dıştaki nesnelere nasıl idrak ettiği” sorgusunun temeline yerleştirilebilecek bir bilgi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Zira genel anlamda varlık hakkında bilgilenme sürecinin, özne ve yüklemelerin çoğaltılmasından ibaret olduğu söylenebilir. Nefsin “bildiğini bilen” bir özne olması da bunda etkin olan ikinci temel olarak değerlendirilebilir.<sup>310</sup>

Uçan adam analogisi dört iddiayı barındırmaktadır: a) Nefsin varlığının apaçık oluşu ve ona dair bilgimizin ilk bilgiler (*evâilu'l 'ukûl*) arasında yer aldığı; dolayısıyla varlığın, duylara bağlı olarak oluşan bir kavram olmadığı, aksine insanda apriori olarak bulunduğu iddia edilmektedir. b) Varlığı ispatlananın ispatlanmayandan ayrı olduğu; buna göre, nefis ve beden arasında keskin bir ayırım bulunduğu iddia edilmektedir. c) nefsin bedene bağlı olmadığı; fakat beden nefis olmadan tek başına bulunamayacağı iddia edilmektedir. d) Bilgi edinmede cisimsel olanın tamamıyla hariç bırakılması ise zihnî eylemlerin maddeyle bağını koparmak ve bu doğrultuda bilinci nesnel zeminden öznel-sezgisel zemine taşıma iddiasındadır.

İbn Sînâ'nın bu metaforuna benzer ifadelerin Gazzâlî'de de olduğu görülmektedir. Gazzâlî, ruhun cisim ve araz olmadığını; bilakis onun manevi bir cevher olduğunu

---

*fi'l Hikme*, thk: Hamid Merid Kübeysi, Matbaatu Camiatu Bağdat, Bağdat, 1403/1982, s. 411; İbn Kemmûne, İzzüddeve Sa'd b. Mansûr b. Sa'd, “Kalimât Wajiza Mustamila 'alâ Nukat Latîfa fi'l 'İlm wa'l 'Amal / el-Kelimâtü'l Vecîze Müştemile 'alâ Nuketin Latîfetin fi'l 'İlm ve'l 'Amel”, *A Jewish Philosopher of Baghdad: Izz al-Dawla Kammûna and His Writings*, nşr: Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, Brill, Leiden, 2006, pp. 153; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 24, 25, 59-60; Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 306, 307; ayrıca bkz: Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kitâbu'l Erba 'in fi Usûli'd Dîn*, nşr. Ahmed Hicazî es-Saka, Kahire, 1986, cilt: 2, s. 24; ayrıca bkz: Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, London-Turin, 2000, pp. 80-92; H. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 146-149; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 52-63; Ö. M. Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, s. 259-260.

<sup>309</sup> İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, “Kitâbu'l Mubâhasât”, *Aristû 'inde'l 'Arab*, haz: Abdurrahman Bedevî, Vekâletü'l Matbuat, Kuveyt, 1978, s. 207.

<sup>310</sup> Krş: Ö. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, s. 161.

açıklama sadedinde şu ifadeler yer vermektedir: “Sen tüm kusurlardan sıyrılmış, hevana ait kargaşadan kurtulmuş, çeşitli afetlerden uzaklaşmış olsan; azalarının yardımı, cüzlerinin teması kesilmiş bulunsa ve mutedil bir havada olsan dahi hakikatinden ve inniyetinden haberdar olursun.”<sup>311</sup> Gazzâlî, bu fikrini temel alarak; akıl sahibi bir kişinin, maddeden bağımsız manevî bir cevherinin olduğunu; bu cevherin de nefis olduğunu çıkarsayacağı sonucuna ulaşmaktadır.<sup>312</sup>

Uçan adam örneğinin İbn Kemmûne’de daha da geliştiği görülmektedir. İbn Kemmûne de İbn Sînâ gibi benlik şuuru, sonraki bilgilerin kazanılması için temel görmektedir.<sup>313</sup> ‘Uçan adam’ metaforunun epistemik zeminden ontik zemine kaydırılması problematiğinin altını çizen ve konuyu detaylı bir irdelemeye tabi tutan İbn Kemmûne, üç eserinde bu delili gündeme almış ve yorumlamıştır. Bu eserlerden ilki, Şihâbüddîn Sühreverdî’nin *Kitâbü’t Telvîhât* adlı eserine yazdığı şerh olan *el-Tenkîhât fi Şerhi’t Telvîhât*, bir diğeri İbn Sina’nın *el-İşârât* adlı eserine yazdığı şerh olan *Şerh’ul Usûl ve’l Cümel min Mühimmâti’l ‘İlm ve’l ‘Amel* ve son olarak da kendi telifi *el-Cedîd fi’l Hikme*-ya da diğer isimleriyle *el-Kâşif*, *Kitâb fi’l Hikme ve Telhîsü’l Hikme*- adlı eserdir.<sup>314</sup>

---

<sup>311</sup> Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 24, 59-60. Gazzâlî *Tehâfütü’l Felâsife* adlı eserinde ise adını “uçan adam” olarak belirtmese de bu argümana karşı çıkmaktadır. Ona göre insan, kendisinin bir cisimde hatta elbisenin içinde ve evinde bulunduğunun farkındadır. Gazzâlî buradaki ev ve elbise kullanımının, filozofların kullandığından farklı olduğunu belirtmekte ve insanın kendisini bir bedene ait görmesinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Gazzâlî, *Tehâfütü’l Felâsife*, s. 191-192.

Mâtürîdî, ‘şey’ ile ‘lâ şey’ ifadelerinden bahsederken; şey’in varlığa (*hestiyyet*), lâ şey’in ise yokluğa (*nefy*) tekabül ettiğini ifade etmekte; sonrasında ise insanın, kendisine ait tüm halleri (‘*âmmete ahvâli nefsihî*), nefyedebilmesine rağmen kendi varlığını (*şey’iyyet*) bileceğinden bahsetmektedir. Nefs-beden düalist anlayışına sahip olmayan Mâtürîdî, bu görüşüyle insanın kendi varlığına ait bilgisinin doğrudanlığına işaret ediyor olmalıdır. Zira bu ifadelerin devamında, insanın kendini şey olarak biliş yolunun, Allah’ı şey olarak biliş yolundan farklı olduğu ifade edilmektedir. Çünkü Allah’ın var oluşunu bilme, *nazar* ve *istidlâl* yolu ile mümkündür. Bkz: Mâtürîdî, *Kitâbu’t Tevhîd*, s. 162.

<sup>312</sup> Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 24-25; ayrıca bkz: M. Kâsım, “el-‘Akl ve’t Taklîd fi Mezhebi’l Gazzâlî”, s. 200; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2005, s. 217; Ruhattin Yazoğlu, *Gazzâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2002, s. 46; M. Okumuş, “Gazzâlî’nin Kur’an Yorumlarına İbn Sînâ’nın Etkileri”, s. 351.

<sup>313</sup> Y. Tzvi Langermann, “İbn Kemmûne’nin el-Kelîmâtü’l Vecîze’sinde Nefs”, *Nazariyat*, çev: Mehmet Zahit Tiryaki, cilt: 3, sayı: 1, Ekim-2016, s. 24.

<sup>314</sup> İbn Kemmûne’nin bu eserlerde ‘uçan adam’ fikrini nasıl değerlendirdiğinin detaylı izahı için bkz: L. Muehlethaler, “İbn Kammûna (d. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna’s *Ishârât* and al-Suhrawardî’s *Talvîhât*”, pp. 184-198.

İbn Kemmûne, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforunda nefis-beden ayırımına odaklandığını ve salt bu ayrımı izah ettiğini belirtmektedir. Ona göre, uçan adam örneklemede nefsin cevher olduğunu ispatlamak mümkün değildir.<sup>315</sup> İbn Kemmûne bu tespitinde haklı görünmektedir; zira uçan adam anlatılarında bu konuya değinilmemekte; örneklem, nefsin bedenden ayrı olduğunu ispat için kullanılmaktadır. Fakat bir sonraki fasılda İbn Sînâ, nefsin cevher kategorisine nasıl dahil olduğunu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Dolayısıyla uçan adam metaforu, nefsin cevherliğine geçmeden önce bir temel olarak kullanılmıştır denilebilir.<sup>316</sup> İbn Kemmûne ise ilgili izahlarında, nefsin ne cisim ne de araz olduğunu, onun mücerred cevher (*cevherun mücerredun/incorporeal substance*) olma gerekliliğini bu metafor bağlamında iddia etmektedir.<sup>317</sup> Ona göre; kişinin hiçbir bilgi vasıtasına gerek duymaksızın kendilik bilincine varabilmesi, kendisinin tüm cisimsel unsur ve özelliklerin ötesinde ve onlara muğayir olduğunun neticesi olarak zatına “ben” diye işaret etmesi, onun cevherliğinin kanıtıdır.<sup>318</sup>

Buna göre, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforuyla kanıtlamayı düşündüğü şeyle İbn Kemmûne'nin bu konudaki düşüncesi arasında tam bir örtüşme bulunmamaktadır. İbn Kemmûne sadece nefsin varlığını ortaya koymuş olmamakta; ayrıca nefsin mahiyetine ve niteliklerine yönelik izahlarda bulunmaktadır.<sup>319</sup> Dolayısıyla onun, İbn Sînâ'nın uçan adam'da düşündüğünün ötesine geçtiği, onu bir adım ileriye taşıdığı ve bu konuda İbn Sînâ'yı aştığı söylenebilir.<sup>320</sup>

İbn Kemmûne, nefsin mücerred cevher olduğunu, *kendi varlığının bilincinde olduğunu*; zira kişinin kendi beninin farkında olmadığı zaman kendisi olamayacağını ve bunun için de bedene ihtiyaç duymadığını<sup>321</sup> belirtmekle birlikte, *dış dünyayı algılamak için cisme*

---

<sup>315</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 411.

<sup>316</sup> M. Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar”, s. 76-77.

<sup>317</sup> İbn Kemmûne, İzzüddeve Sa'd b. Mansûr b. Sa'd, “Al-Tanqîhât fi Sharh al-Talwîhât”, *Refinement and Commentary on Suhrawardî's Intimations: A Thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology*, introduction and analysis by Hossein Ziai and Ahmed Alwishah, Mazda Publishers, Costa Mesa, 2003, s. 388.

<sup>318</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 411.

<sup>319</sup> Ö. M. Alper, *Akılın Hazzı*, s. 45.

<sup>320</sup> L. Muehlethaler, “Ibn Kammûna (d. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna's *Ishârât* and al-Suhrawardî's *Talwîhât*”, pp. 200.

<sup>321</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 411; a.mlf., “el-Kelimâtü'l Vecîze Müştemile ‘alâ Nüketin Latîfetin fi'l ‘İlm ve'l ‘Amel”, pp. 153.

duyulan ihtiyaçtan da bahsetmektedir. Ona göre, nefse sahip olmak, bir anda tüm bilme yetilerinin aktive olması anlamına gelseydi; insanda duyu organları veya herhangi haricî bir aracın varlığına gereksinim duyulmazdı. Bir başka ifadeyle, eğer nefis bilme yetilerini kendinde taşıyorsa, yani bilgi elde etmemize imkân veren kanalların hepsine otomatik olarak kendi içinde sahip olsaydı, insandaki bu vasıtaların varlığı gereksiz olurdu. Buna göre, nefsin düşünmesi, onda apriori olarak bilgilerin olmadığını; bilgi edinme araçlarının varlığı ise dış dünyayı algılamak için cisme duyulan ihtiyacın göstergesidir.<sup>322</sup> Bu bağlamda İbn Kemmûne dış dünyada algıladığımız varlıkların, duyulara konu olmadan önce, insanda karşılığının olmadığını ifade etmektedir.<sup>323</sup>

## 1.2. Benlik Şuurunun Sürekliliği

Beden daimi olarak oluş ve bozuluş döngüsündedir. Bedenin cüzleri sürekli bir biçimde ya dağılıp yok olmakta ya da beslenerek yeniden yapılanmaktadır. Dolayısıyla insan; değişim, yenilenme ve yok olmaya konudur. Bununla birlikte insan, ömrünün başlangıcından sonuna kadar *kendi* olması itibarıyla aynı olduğunu, bu konuda hiçbir değişiklik olmadığını bilmektedir. Bu doğrultuda organlarının bir kısmını kaybetmiş olan kişi ya da değişip gelişmekte olan çocuğun, ayniyetini/kişisel özdeşliğini koruduğu açıktır. Bu, tebdile maruz kalan cisimsellikten hariç olarak, insanın “ben” ile işaret ettiği şeydir ve dünkü “ben” ile bugünkü “ben”in ayniyetini sağlayan ise nefstir. Başka bir ifadeyle, bu argümana göre, gerçekte insan, onun kendisine “ben” diye işaret ettiği şeydir; “ben” onun gerçek varlığıdır ve kalıcı olan, kalıcı olmayandan farklı olacağı için nefis, bedenden farklıdır.<sup>324</sup>

---

<sup>322</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 411; ayrıca bkz: L. Muehlethaler, “İbn Kammûna (d. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna’s *Ishârât* and al-Suhrawardî’s *Talwihât*”, pp. 200-201; J. P. Moreland-Scott B. Rae, *Body and Soul: Human Nature & The Crisis in Ethics*, Inter Varsity Press, 2000, pp. 159-160; Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, “Ölümden Sonra Hayat: Umut Etmek İçin Sebep Var mı?”, *Akıl ve İnanç*, çev: Rahim Acar, Küre Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2012, s. 281.

<sup>323</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 411; ayrıca bkz: L. Muehlethaler, “İbn Kammûna (d. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna’s *Ishârât* and al-Suhrawardî’s *Talwihât*”, pp. 201.

<sup>324</sup> Bkz: Platon, *Phaidon/Ruh Üzerine*, çev: Nazile Kalaycı, Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2012, 79e, 80b; İbn Sînâ, *İlmü'n Nefs*, s. 18-19, 251-253; a.mlf., “Risâle fi Ma'rifeti'n Nefsi'n Nâtika ve Ahvâlihâ”, s. 183-184; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 69; a.mlf., “Kitâbu'l Mubâhasât”, s. 207; a.mlf., “el-Adhaviyye fi'l Me'âd”, s. 27-28, 30; Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 215, 218; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 24, 26-27; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Me'âlimü Usûli'd Dîn/İslâm İnançının Ana Konuları*, çev: Nadim Macit, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1996, s. 103; a.mlf., *Kitâbu'n Nefs*, s. 27, 31, 37-38, 50-51; a.mlf., *Muhassal*, s. 252-255; a.mlf., *Kitâbu'l Erba'in*, cilt: 2, s. 18-24; İbnü'n Nefs, Alâüddîn Ali b. Ebi'l

“Ben” yahut “beni ve bana” diyen her varlık, kişisel bir varlıktır.<sup>325</sup> Fahrüddîn Râzî, “Üç zamir vardır: Ben, Sen, O. Bu üçünün en bilineni “ben”dir. Sonra “sen”, sonra da “o”dur. Bu sıranın doğruluğunun delili, ben olarak bendeki “ben”in, anlam belirsizliğini kabul etmemesidir. Kendimi, benden başka biriyle karıştırmam veya bir başkasının kendini benimle karıştırmaması imkânsızdır. Dolayısıyla kuvvetli iç bilgiyi bizzat kendinde taşıyan zamir “ben” zamiridir”<sup>326</sup> demektedir. Nefsi “ben” zahirinin kendisine dayandığı öz olarak izah eden Râzî, nefsin temel karakteristiğinin ise idrak etme ve bilme olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>327</sup>

Bu bakış açısına göre, canlı varlığın birliğinin ve ayniyetinin sağlanması, organlar bütünü olan beden tarafından değil, nefis tarafından sağlanmaktadır. Nefis ve uzuvlar arasındaki ilişki ise birçok analogiyle dile getirilmektedir. Bunlardan biri de marangoz ve alet benzetmesidir. Bu bağlamda bedenin birtakım uzuvlarının kaybı, marangozun aletlerinin kaybolmasına benzetilmiştir. Aletlerin kaybı, marangozun benlik bütünlüğüne herhangi bir etki etmemektedir. Fakat marangozun yokluğu, tıpkı nefsin bedenden ayrılmasında olduğu gibi aletlerin varlığını anlamsız kılacaktır. Dolayısıyla ne nefsin varlığı ne de canlı cismin birliği ve ayniyeti bedene bağlıdır. Başka bir ifadeyle nefis, varlığını bedende devam ettirdiği sürece, varlık da birliğinden hiçbir şey yitirmemektedir.

### 1.3. Canlı Olma Keyfiyeti

Canlılık, “türde bulunan ve o türün muhtelif işlevleri yerine getirebilmesinin kaynağı olan şeydir.”<sup>328</sup> Aristoteles, bir varlığın hayat sahibi olduğunu söyleyebilmemiz için onda; duyumlama, düşünme, kendi istemi ile hareket, beslenme, değişme, büyüme gibi yetilerden en az birinin bulunması gerektiğini söylemektedir.<sup>329</sup> Aristoteles bir başka

---

Hazm el-Kureşî ed-Dımaşkî, “er-Risâletü'l Kâmilîyye fi's Sîreti'n Nebviyye”, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, nşr: Max Meyerhof, Joseph Schacht, Oxford, 1968, s. 29; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 409-411; a.mlf., “el-Kelimâtü'l Vecîze Müştemile ‘alâ Nüketin Latîfetin fi'l ‘İlm ve'l ‘Amel”, pp. 151, 153; Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 160-161; Kemalpaşazâde, “Fî Şahsi'l İnsânî”, *Resâ'ilü İbn Kemâl*, nşr: Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1316, cilt: 1, s. 97-101.

<sup>325</sup> Roger Arnaldez, *İbn el-Arabî ve Fahrüddîn el-Razî'nin Düşüncesinde İlahî “Ben” ile Beşerî “Ben”*, çev: İsmail Yakıt, Büyükyıldız Matbaası, 1985, s. 31.

<sup>326</sup> Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 4, s. 132.

<sup>327</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 31, 32.

<sup>328</sup> Âmidî, Ebü'l Hasen Seyfeddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-Mübîn fî Şerhi Me'âni Elfâzi'l Hukemâi ve'l Mütekellimîn*, çev: Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir, İz Yayınları, İstanbul, 2016, s. 101.

<sup>329</sup> Aristoteles, *Peri Psûkhê/Ruh Üzerine*, çev: Zeki Özcan, Sentez Yayınları, 4. basım, Bursa, 2014, 413a.20-25.

verde ise canlıyı, cansızdan ayıran iki temel nitelik bulunduğunu; bunların ise *özgü hareket* ve *idrak* olduğunu söylemektedir.<sup>330</sup> Buna göre canlılığı, genel anlamda iki kategoride değerlendirmek mümkündür.

Canlılığa<sup>331</sup> işaret eden bu özelliklerin oluşabilmesi ve sürdürebilmesi için hava ve gıdaya ihtiyaç duyulmaktadır. Teneffüs edilen veya fotosentezde bulunulan bir havanın bulunması, haricî alemden gıda alınması, gıdanın varlık ve uzuvları için önce kimyevî ardından hayatî bir enerjiye çevrilmesi; canlılığa dair tezahürlerin meydana gelmesini sağlamaktadır. Bu durum, canlılığın fizyolojik ve biyolojik temellerine işaret etmektedir.<sup>332</sup> Nefs ise canlılıkla özdeş görülmemekte; bedende canlılığı doğurucu sebep olarak kabul edilmektedir.<sup>333</sup> Buna göre nefsin bedene canlılık kazandırması, canlının türsel sûret ve yetkinliğe kavuşması anlamına gelmektedir. Sûret farklılığı dolayısıyla; beslenme, büyüme, uygun olanı çekme, uygun olmayanı itme, istemli hareket etme, duyumlama, düşünme gibi canlılığa işaret eden özelliklerin tümü her varlıkta meydana gelmemekte, varlığa göre değişkenlik göstermektedir.<sup>334</sup>

Bu argümana göre nefis, canlı oluşu ve canlılık yetilerini sağlayıcı sebeptir. Çünkü bizatihî beden, hem tercihlerini gerçekleştirebilmek için gereksinim duyduğu *hareket* etme kabiliyetinden hem de *idraktan* yoksundur. Dolayısıyla idrak ve hareket olgusunun; ne organlardan müteşekkil beden bütünlüğünden ne de insan cisminin mizacından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü insan bedeni ve buna bağlı olarak mizacı sürekli değişim göstermektedir. Canlılığı bedene ait olarak değerlendirmenin yanlışlığına bir diğer delil ise ölmüş insan üzerinden verilmektedir. Buna göre, ölmüş bir insanın bedeni, ölmeden önceki hali ile aynı kimyevî özelliklere sahiptir; fakat bu insan önceki zaman diliminde canlı iken sonraki zaman diliminde ölü olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla ölü ya da diri olarak nitelendirilmenin temel gerekçesi, bedenin kendisi olarak

---

<sup>330</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 403b.26-30, 413a.20-25.

<sup>331</sup> Canlılık ile ilgili temel teoriler (Animizm, Vitalizm vb.) ve bu teorilerin yansımalarına ilişkin detaylı bilgi için bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 117-138, 314-379.

<sup>332</sup> Mehmed Ali Aynî, *Hayat Nedir?*, haz: İsmail Dervişoğlu, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2013, s. 27-28, 39-41.

<sup>333</sup> İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevzü'l Aşğâr*, s. 43, 49-50.

<sup>334</sup> Bkz: Tûsî, “Şemseddin Muhammed Kîşî'nin Sorularına Cevaplar”, *Ecvibetü'l Mesâili'n Nâsiriyye/Felsefe Mektupları –Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar-*, çev: Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara, 2015, s. 419; M. A. Aynî, *Hayat Nedir?*, s. 27-28, 49.



görülemmez.<sup>335</sup> Bir başka delil ise şu şekildedir: Şuur ve fiiliyat, cisimsel bir temele dayanıyor olsaydı; cisim olan tüm varlıkların hareket ve idrak edebilen varlıklar olması gerekirdi ki olgu bunun aksini göstermektedir.<sup>336</sup>

Canlı olma özelliklerinden birinin ‘düşünme’; yani aklî fonksiyonlar olarak görülmesi, insan canlılığı ile diğer varlıklar arasındaki farka işaret etmesi bakımından önemlidir. Buna göre insan, hem fizyolojik hem de aklî yönüyle canlılığını göstermektedir. Bu noktada hafıza devamlılığını sağlayanın nefis olduğu iddia edilmektedir. Cismin değişime tabi olması ve her iki zamanda aynı kalamayacağı temeline dayanılarak; beden veya bedeninin bir organının, şimdiki zaman ile geçmiş zaman arasında irtibat kuramayacağı ifade edilmektedir. Hafıza devamlılığı ve buna bağlı olarak kişisel verilerdeki sürekliliğin ise ancak daimî/kalıcı olan bir varlık tarafından korunabileceği savunulmaktadır. O da nefistir.<sup>337</sup>

Sonuç olarak bu argümana göre nefis; insana ait organlar toplamının adı olmadığı gibi, insan bedeninin bütünlüğünden kaynaklanan bir güç de değildir. O, sadece organik varlık tabakasında kendini gösteren ‘canlı tabii cismin ilk yetkinliği’dir<sup>338</sup> ve canlılığı simgelemektedir. Dolayısıyla bir nefsi olan her varlık canlıdır.<sup>339</sup> Şayet nefsin varlığı organlara bağlanmış olsaydı; herhangi bir organını yitiren insanın, hem canlılığını hem

---

<sup>335</sup> Bkz: Alexander Aphrodisias, “Supplement to On the Soul”, *Ancient Commentators on Aristotle: Alexander of Aphrodisias: Supplement to On the Soul*, notlandıran ve çev: R. W. Sharples, Cornell University Press, Ithaca-New York, 2004, s. 18, 21; Plotinus, *The Enneads*, pp. 342-353; Kindî, Ebu Yusuf Ya’kub bin İshak el-Sebbah, “Risâle fi Ennehû Tûcedu Cevâhiru lâ Ecsâm/Cisimsiz Cevherler Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 241; Kindî, Ebu Yusuf Ya’kub bin İshak el-Sebbah, “Risâle fi’l Hîle li-Def’il Ahzân/Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 298; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 409; İbn Miskeveyh, *Kitâbu’l Fevzî’l Asgâr*, s. 43, 49-50; Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 23-24.

<sup>336</sup> Bkz: İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 35, 63, 69-70; Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 19; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 409; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 143-146.

<sup>337</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 411; İbnü’n Nefîs, “er-Risâletü’l Kâmilîyye”, s. 29.

<sup>338</sup> İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ, *Kitâbu’n Nefs*, thk: Muhammed Sağır el-Masumi, Matbuatu’l Mu’cemü’l İlmî’l Arabî, Dımeşk, 1379/1960, s. 38.

<sup>339</sup> İbn Bâcce, *Kitâbu’n Nefs*, s. 28.

de kendi hakkındaki bilincini kaybetmiş olması gerekirdi.<sup>340</sup> Bu da hiçbir cisim, araz ve gücün bu “zât”a dâhil olmadığını göstermektedir.<sup>341</sup>

#### 1.4. Mükellefiyetin Aidiyeti

İnsan, yapıp ettiklerinden sorumlu tutulduğu için, eylemleri karşılığında övgü-yergi veya ödül-ceza almaktadır. Ahlakî açıdan sorumlu tutulmanın temelinde özgürlüğün bulunduğu ve özgürlüğü sağlayıcı yapının ise cisimsellik barındırmaması gerektiği ise şu şekilde ifade edilmektedir: Ahlaken sorumlu tutulabilmek ve hesaba çekilebilir olmak, bizim özgür olmamızı gerektirir. Fiziksel organlarımızla aynı sayılmamız ise tercihlerimizin determinist şartların sonucunda oluştuğu anlamına geleceği için, insanın özgür olması ve ahlâkî çerçevede yaptıklarından sorumlu tutulmasından bahsedilmesi mümkün görünmemektedir. Bu durumda, özgür bir özne olabilmek için gayri maddî bir taraf barındırmak zorunludur.<sup>342</sup>

Buna göre beden, ‘ahlakî sorumluluk kime aittir?’ sorusunun cevabı olarak görülmemektedir. Zira eylem sorumluluğunu bedene yüklemek; a) beden değişken bir yapı arz ettiği için ontolojik adaletsizlik olacaktır; b) beden önceki zamandaki hüviyetinde olmadığı için sorumluluk yüklenen ile fiili yapan aynı olmayacak; bu da etik açıdan adaletsizlik meydana getirecektir. İnsana bu sorumluluğu yükleyebilmenin zemini ise insanda değişmeden aynıyla kalan ve insanın ayniyetini sağlayan nefis olarak görülmektedir.

Dört ana grupta ele aldığımız argümanlar, öncelikle nefis-beden ayrımını, sonrasında ise ‘ben’ bilincinin, *canlı olma hüviyetinin ve ahlâkî sorumluluğun*; bedendeki daimi yenilenme ve buna bağlı olarak ‘değişme’nin temel alınarak açıklandığı üç alanı ifade etmektedir. Söz konusu değişimin, bedenin haricinde ve değişmeyen bir varlığı gerektirdiği iddia edilmektedir. Burada yapılması gereken, bu yetilerin kaynağının gerçekten nefis olup olmadığını irdelemektir.

<sup>340</sup> Krş: İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 410; ayrıca bkz: Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 43.

<sup>341</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 411.

<sup>342</sup> Bkz: Plotinus, *The Enneads*, pp. 342-353; Fahrüddîn Râzî, *İslâm İnancının Ana Konuları*, s. 104; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 383-385; M.Peterson-W.Hasker-B.Reichenbach-D.Basinger, “Ölümden Sonra Hayat”, s. 281-282; Ahmet Foad El-Ehvany, “Ruh Konusu Üzerine Bir Makale”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Vahdettin Başçı, Ruhattin Yazoğlu, 1995, sayı: 12, s. 229; Muhittin Bağçeci, “İnsanın Mahiyeti ve Ruhı”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, cilt: 2I, sayı: 8, s. 44; A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelam’a Giriş*, Ensar Yayınları, 25. baskı, İstanbul, 2016, s. 355.

## 1.5. Nefsin Varlığına İlişkin Ontolojik Temellendirmelerin Değerlendirilmesi

**1. Uçan Adam Analogisi:** ‘Bütün duyu ve azalardan gafil olma’ üzerine kurulu bu argümanın savunulabilir olup olmadığının tespiti, öncelikle ‘İbn Sînâ’nın bu metaforunun bir kurguya dayandığı’ ve ‘gerçekleşmesi mümkün olmayan bir kurgu üzerinden düşünce inşa edilip edilemeyeceği’ sorusuna, sonrasında ise ‘bilgi nasıl elde edilir’ sorusuna verilecek olan cevaplarla açıklık kazanacaktır.

Düşünce tarihimizde birçok kurguya (*fiction*) yer verildiği bir gerçektir. Bu türden anlatımların tercih edilme sebebi, konuyu anlaşılır kılmaktır. Bir varlığı, bir düşünceyi, bir eylemi; örnek bir kurgu üzerinden irdelemek; soyut konuları somut hale getirmek ve böylece fikri, muhatap kitleye daha kalıcı bir biçimde aktarmak bakımından işlevseldir. Bu doğrultuda, uçan adam düşünce deneyi, İbn Sînâ’nın kendisi tarafından da *tevehhüm*<sup>343</sup> olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, söz konusu analoginin, düşüncenin ifade edilmesine yönelik bir *araç* olarak değil, düşünceye *temel* teşkil edecek bir şekilde konumlandırıldığı görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu delil; a) muhal olan üzerinden düşünce oluşturulamayacağı ve b) varsayımsal bir öncülden kategorik bir sonuca ulaşmanın tutarsızlık oluşturacağı sebebiyle kabul edilebilir görünmemektedir.

Fahrüddîn Râzî, nefsin varlığı konusunda olmasa da nefsin varlığına ilişkin geliştirilen argümantasyon noktasında, İbn Sînâ’ya yönelik birtakım eleştiriler getirmektedir. Bu doğrultuda Râzî, insanın, bedeninin tüm cüzlerinden gafil olarak kendi özünü idrak edebileceği kabulünün, hayvanların da nefs-i nâtıkaya sahip olmasını gerektireceğinden bahsetmektedir. Zira hayvanlar, bedenlerinin azalarından habersiz olmakla birlikte kendi zatlarını idrak etmektedirler. Râzî, aynı temelden hareket ederek; beden değişmesine rağmen insanda değişmeden kalan bir ‘ben’e işaret edilmesinin de geçersizliğinden bahsetmektedir. Çünkü nefs-i nâtıklarının olmadığı halde bu durum hayvanlar için de söz konusudur.<sup>344</sup> Dolayısıyla insanın kendi zatını idrakten gafil olmasının imkânsızlığı<sup>345</sup>

<sup>343</sup> İbn Sînâ, *‘İlmü’n Nefs*, s. 18.

<sup>344</sup> Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mebâhîsu’l Meşrîkiyye fî ‘İlmi’l İlâhiyyât ve’t Tabî’iyyât*, thk: Muhammed Mu’tasım Billah, Daru’l Kitabi’l Arabi, Beyrut, 1990, cilt: 2, s. 238-239; a.mlf., *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 400.

<sup>345</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 36, 40.

düşüncesi, Râzî'ye göre, İbn Sînâ'da olduğu haliyle yeterli delillendirmeyi haiz görünmemektedir.<sup>346</sup>

İbn Melâhimî ise bir şeyin vücudunu, onu meydana getiren cüzlerden ayrı olarak değerlendirmenin makul olmadığını düşünmektedir. Ona göre, örneğin, özel bir şekilde bir araya gelen cüzlerden oluşan bir evin, cüzlerin toplamından farklı bir şey olarak değerlendirilmesi mantıksızdır. Çünkü “cismiyyet, cüzlerin birleşmesinden başka bir şey olsaydı (...) bunların her birinin diğerinden ayrı olarak düşünülebilmesi gerekirdi. İnsanın bu tür bir özel birleşme olmaksızın evin ve cismin varlığını akletmesi gerekirdi. Benzer şekilde ortada ev ve cisim olmadığı zaman da böyle bir özel birleşmeyi akletmesi gerekirdi. Hâlbuki insan bunlardan birini düşündüğünde diğeri de akla gelmektedir. İşte bu iki şeyin birbirinden ayrılmazlığı bunların aynı şey olduğunu ortaya koymaktadır.”<sup>347</sup> Buna göre insanı insan yapanın, bedenin toplamından farklı bir varlık olarak değerlendirilmesi söz konusu değildir. İbn Melâhimî'nin insanın mahiyeti konusunda temele alınan nefis kavramını ve onun bedenden bağımsız mücerred bir cevher olarak nitelendirilmesini reddettiği ve bu görüşünü delillendirmek için sistematik bir şekilde argümanlar geliştirdiği görülmektedir.<sup>348</sup>

İbn Melâhimî'nin bu anlamda Mu'tezilî kelamındaki insan anlayışını devam ettirdiği söylenebilir. Zira Mu'tezilî Kelamcılarının insanı değerlendirirken çoğunlukla *bedeni* temel aldıkları görülmektedir. İnsanın mahiyeti konusundaki nefis merkezli anlayışa karşı bir şekilde, zahir olana referansla insan tanımını yaparak bu görüşe temel oluşturan alimleri Dırar b. 'Amr (ö. 200/815 [?]), Ebu Bekir el-Esam (ö. 200/816) ve Ebu'l Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850) şeklinde belirtmek mümkündür.

---

<sup>346</sup> Râzî'nin nefsin varlığını ortaya koyma konusunda İbn Sînâ'ya yönelttiği itirazlar için bkz: Fahrüddin Râzî, *Şerhu'l İşârât ve't Tenbîhât*, s. 180-185; ayrıca bkz: Mehmet Zahit Tiryaki, “Uçamayan Adam: Fahrüddin Râzî'de Ben Şuuru”, *Nazariyat*, 6/1 (Nisan 2020), s. 22-37.

Tûsî ise Râzî'nin karşı çıkışlarına yönelik olarak İbn Sînâ'yı savunmaktadır. Bkz: Tûsî, *Hallü Müşkilâti'l İşârât*, s. 293, 298; detaylı izah için bkz: M. Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, s. 86-87.

<sup>347</sup> O. Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 93. Krş: İbn Melâhimî, Ruknüddîn Mahmûd el-Usûlî b. 'Ubeydullah, *Tuhfetü'l Mütakellimîn fi'r Reddi 'ale'l Felâsife*, thk: Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Iranian Institute of Philosophy&Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, Tahran, 2008, s. 29.

<sup>348</sup> Detaylı bilgi için bkz: O. Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 261-287.

Dirâr b. ‘Amr’ın, müslüman toplum içerisinde meydana gelen ilk ihtilafları ve bunların sebeplerini<sup>349</sup> irdelediği *Kitâbu’t Tahrîş* adlı eserinde “Cesetten Ayrılan Ruhların Durumu Hakkında” isimli bir başlık açtığı ve burada iki tür ruh görüşünü naklettiği görülmektedir. Bu görüşlerden birinin, rûha bedenden ayrı bir varlık hüviyeti veren ve ölümden sonra da farklı şekillerde canlılıklarını devam ettirdiğini düşünenlerden; diğerinin ise rûhu fâni bir varlık olarak değerlendirerek onu bedene bağımlı kılanlardan oluştuğu aktarılmaktadır.<sup>350</sup> Dirâr b. ‘Amr’ın şahsî görüşü ise insanın “arazlardan müteşekkil olan bir cisim” olduğu yönündedir.<sup>351</sup>

Ebu Bekir el-Esam ise insanın, duyu organlarıyla algılanıp idrak edilen varlıktan ibaret olduğunu; “görüp, müşahede ettiğim; uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bedenden (*cesed*) başkasını düşünemiyorum” şeklinde ifade etmektedir. Ona göre, insanı insan yapan unsurlar bellidir ve nefis, bedene muğayir bir şekilde konumlandırılan ve insanın özünü oluşturan soyut bir cevher değil, beden; yani insanın kendisidir. Esam, insan için ayrıca bir öz olarak nefsten bahsedilemeyeceğini düşünmektedir.<sup>352</sup>

Benzer şekilde, Ebu’l Huzeyl el-Allâf da bedeni esas alarak; insanı, “haricî bir varlığı bulunan (*zâhir*), görülen (*mer’î*), yiyen, içen beden (*cesed*)” şeklinde tanımlamaktadır. Ona atfedilen bir diğer tanım ise insan, “iki eli ve iki ayağı olan şu zahir, görülen kişidir (*şahs*)” şeklindedir. Allâf’a göre, insan denildiğinde anlaşılması gerekenin beden olması gerektiği temel bir durum olmakla birlikte; onun, insan konusunda nefse de yer verdiği

---

<sup>349</sup> Dirâr b. ‘Amr, Ebu ‘Amr el-Ğatafânî el-Kûfî, *Kitâbu’t Tahrîş –İlk Dönem Siyasi ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı-*, thk: Hüseyin Hansu, çev: Mehmet Keskin, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 2.

<sup>350</sup> Bkz: Dirâr b. ‘Amr, *Kitâbu’t Tahrîş*, s. 105, 116-117.

<sup>351</sup> Kâdî Abdulcebbar, Ebû’l Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t Tevhîd ve’l ‘Adl: et-Teklîf*, edt: Taha Hüseyin, thk: Muhammed Ali en-Neccar, Abdulhalim en-Neccar, tashih: İbrahim Medkûr, Kahire, 1965, cilt:11, s. 310-311; Eş’arî, *Makâlâtü’l İslâmiyyîn*, s. 260; ayrıca bkz: Ka’bî, Ebû’l Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kitâbu’l Makâlât ve Me’ahu ‘Uyûni’l Mesâil ve’l Cevâbât*, thk: Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, Daru’l Feth li’d Dirasat ve’n Neşr-Kuramer, Amman-İstanbul, 1439/2018, s. 462; Macid Fahri, “Mutezile’nin İnsan Anlayışı”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, derleyen: Recep Alpyağıl, çev: Şahin Efil, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 2, s. 883; Hasan Hanefî, *Mine’l ‘Akîde ile’s Sevra- El-İnsânü’l Mûte’ayyin (el-‘Adl)*, Daru’t Tenvîr, Beyrut-1988, cilt: 3, s. 536.

<sup>352</sup> Bkz: Eş’arî, *Makâlâtü’l İslâmiyyîn*, s. 260-261, 262-263; İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 98, 99, 828, 829; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r Rûh*, s. 254; ayrıca bkz: A. S. Tritton, *Muslim Theology/İslam Kelamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018, s. 173.

görülmektedir. Ona göre nefis, maddî bir cevher olan beden arazıdır;<sup>353</sup> dolayısıyla nefsin varlığı bedene bağlıdır.<sup>354</sup> Allâf'ın beden merkezli insan tanımının, birtakım farklılıklarla da olsa Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)<sup>355</sup> ve Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) gibi alimler tarafından da devam

---

<sup>353</sup> Eş'arî, Ebu'l Huzeyl el-Allâf'ın nefis, rûh ve hayât arasında bir ayırım yaptığını söylemekte ve onun bu görüşünü; “nefis, rûhtan başka bir manadır. Rûh da hayattan başkadır. Ona göre hayat arazdır”, “uyku halindeyken nefis ve ruhun insandan alınması mümkün; fakat hayatın alınması mümkün değildir” şeklinde nakletmekte ve bu görüşüne delil olarak Zümer 39/42. ayeti gösterdiğini söylemektedir. Eş'arî aynı bölüm içerisinde farklı bir yerde ise Zurkân'dan aktararak Huzeyl'in nefsi araz olarak kabul ettiğini belirtmektedir. Bu ifadelerle dayanarak Ebu'l Huzeyl el-Allâf'ın insan tasavvurunda tamamen maddî bir anlayışta olmadığını; insan için beden ve rûh/nefis birlikteliğinden oluşan bir bütün görüşünde olduğu öne sürülmüştür. Fakat onun insan tanımı bu anlayışı reddeder niteliktedir. Başka bir açıdan, cevher-i ferd anlayışında olması da Allâf'ın ruha gayri maddî bir nitelik veremeyeceğini göstermektedir. Bkz: Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, s. 263, 264; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 255; Semih Duğaym, *Felsefetü'l Kader fî Fikri'l Mu'tezile*, Daru'l Fikri'l Lübnani, Beyrut, 1992, s. 100-102; M. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 189; Abdulhamit Sinanoğlu, “Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: 21, sayı: 3, s. 303.

<sup>354</sup> Bkz: Ka'bî, *Kitâbu'l Makâlât*, s. 461; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, cilt: 11, s. 310; Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, s. 80, 260, 263, 264; İbn Hazm, *el-Fasl*, cilt: 3, s. 96, 97, 802, 803, 828-830; ayrıca bkz: Mûsa b. Meymun, *Delâletü'l Hâirîn*, s. 201; İsmail Râcî Fârûkî, “Mutezile Düşüncesinde Nefis”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, derleyen: Recep Alpyağılı, çev: Osman Demir, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 2, s. 899-900; M. Fahri, “Mutezile'nin İnsan Anlayışı”, s. 882, 885; Yunus Cengiz, “Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 70; A. Sinanoğlu, “Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, s. 300-304.

Allâf'ın bu tanımları, “insanın mahiyetine önem vermeyen, insanın cevherine/özüne işaret etmeyen” şeklinde değerlendirilerek eleştirilmektedir. Bkz: Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî İlmi'l Kelâm*, Daru'n Nahdati'l Arabiyye, Beyrut, 1985, cilt: I, s. 198.

<sup>355</sup> Cübbâilerde *beden* merkezli tanım içeriğinin genişletildiği görülmektedir. Onlar insan için “görmekte olduğumuz, güç yetiren canlı bir varlık (*hayyu'l kâdir*) olan; diğer canlılardan farklı olduğunu ortaya çıkaran özel bir yapıya (*el-binyetü'l mahsûsa*) sahip olan; kendisine emir, nehiy, övgü ve yergi yöneltilen ve bu anlamlar olmadıkça da diri ve güç sahibi olamayan varlık (*hâzâ eş-şahs*)” tanımı yapmaktadırlar. Tanımda, a) İnsanı insan yapanın yalnızca canlı olmakla sınırlanamayacağı, kudret vasfı eklenerek vurgulanmaktadır. b) İnsanın yapısal ve donanımsal farklılığına dikkat çekilmektedir. Bu husus daha önceki tanımlarda görülmemektedir. c) İnsana nispet edilen tüm fiillerin kaynağı ve sorumluluğunun, insanın şahsına (bedenine) yüklendiği görülmektedir. d) Tüm bu nitelikler olmaksızın insanın canlı ve kudret sahibi olamayacağı ifade edilmektedir. Buna göre insanın, görülen bünyenin bütünü olduğu söylenebilir. Zira diri ve güç sahibi olmak, tüm bünyenin sahip olduğu bir özelliktir. Rûha ise insan tanımında yer verilmemektedir. Çünkü onlara göre rûh canlı değildir ve canlı olmayan şeyler (örn: saç, tırnak) insanın bütününden sayılmamaktadır. Bkz: Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, cilt: 11, s. 310-311, 312, 314, 315, 364;

ettirildiği; ruh/nefs konusunda “gayrı maddî varlık”<sup>356</sup> veya “bedenden ayrı maddî varlık (latîf cisim)”<sup>357</sup> nitelemesinde bulunanlar olsa da Mu‘tezile kelamında etkin bir görüş

---

ayrıca bkz: Eş‘arî, *Makâlâtü’l İslâmiyyîn*, s. 262; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r Rûh*, s. 254; M. Fahri, “Mutezile’nin İnsan Anlayışı”, s. 885, 886; O. Ş. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, s. 342-351; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 207; Yüksel Macit, *Mutezile’den Aforizmalar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 56; A. Sinanoğlu, “Bazı Mu‘tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, s. 305.

<sup>356</sup> Mu‘ammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) bu görüştedir ve insanı, “varlığı (eşyâ) idrak eden faal rûh” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre rûh, “ayrışma ya da birleşme kabul etmeyen, hareket ya da sükûn özellikleri taşımayan; zaman ve mekana ihtiyaç duymayan; uzunluk, genişlik, derinlik gibi uzamları bulunmayan; bir parçası ya da bütünü olmayan (leyse bi-zî ba‘zin ve lâ küllin); parçalanıp dağılmayı kabul etmeyen; hiçbir şeye temas etmeyen; görünmeyen” bir niteliktedir ve “âlim, kâdir, muhtâr ve hakîm”dir. Beden ise onun aleti olarak kabul edilmektedir. Rûh, irade ve tasarruf ile bedeni istediği doğrultuda hareket ettirmektedir. Makrizî, onun bu düşüncelerinin “insanı ilah gibi nitelemek” olduğunu ifade etmektedir. Şehristânî ise onu filozoflara özenmekle itham etmektedir. İnsanı maddeden ibaret gören anlayışa karşı çıkan bu görüşlerin, Cafer b. Mübeşşir (ö. 234/848) ile devam ettirildiği görülmektedir. Düşüncelerin temelini ise Hişâm b. Hakem’de (ö. 179/795) bulmak mümkündür. Zira Hişâm da “nûrlardan bir nûr” olarak nitelendirdiği rûhu, “varlığı (eşyâ) idrak eden, faal olan” şeklinde tanımlamaktadır. Hişâm’da manevî/soyut varlık vurgusunun bulunmaması gerekçesiyle, rûha ilişkin bu nitelemenin ilk defa Mu‘ammer b. Abbâd es-Sülemî tarafından yapıldığı söylenebilir. Bkz: Hayyât, *Kitâbu’l İntisâr*, s. 85; Ka‘bî, *Kitâbu’l Makâlât*, s. 462; Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, cilt: 11, s. 310, 311; Eş‘arî, *Makâlâtü’l İslâmiyyîn*, s. 261; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 72; İbn Hazm, *el-Fasl*, s. 830, 831; Makrizî, Takiyyuddin Ebü’l Abbas Ahmed b. Ali, *el-Mevâ‘iz ve’l İ’tibâr bi-Zikri’l Hutat ve’l Âsâr*, Kahire, 1270/1853, cilt: 2, s. 347; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l Fırâk/Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev: Ethem Ruhi Fırlı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. baskı, Ankara, 2014, s. 113; ayrıca bkz: M. Fahri, “Mutezile’nin İnsan Anlayışı”, s. 884; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 142; E. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 54; M. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 197-199; A. Sinanoğlu, “Bazı Mu‘tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, s. 305; an Abdülhamid, “İslam Tefekküründe Ruh Meselesi”, *Nesil Dergisi*, çev: M. Saim Yeprem, İstanbul, 1978, cilt: 2, sayı: VIII, s. 26-32.

<sup>357</sup> Bu görüşün önemli temsilcisi İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845)’dır. Nazzâm’a göre “insan, rûhtur; rûh ise kesîf cisme girmiş olan latîf bir cisimdir.” Buna göre insan, beden ve rûhtan müteşekkil bir varlıktır; fakat onun özü rûhtur. Nazzâm’ın *nefs* ile aynı anlama geldiğini düşündüğü bu latîf cisim, beden bütünü bölümlerine güldeki su, susamdaki ve sütteki yağ gibi karışmış bulunmaktadır. Bu bakımdan rûh, bedene yayılmış, onunla iç içe geçerek birleşmiş canlılık olarak değerlendirilmekte ve rûhun çeşidi (*muhtelif*) ve zıttı (*mütezâdd*) olmayan tek bir cevher (*cevherun vâhidun*) olduğu düşünülmektedir. Aktarılan bir diğer tanıma göre ise “insan, rûhtur ve o, cisme tutturulmuş (*müşâbik*) hayattır. Cisimde dahil edilme yoluyla bulunmaktadır.” Buna göre rûhun varlığı, beden varlığından öncedir ve sonradan ona dahil edilmiştir. Nazzâm’ın düşüncesinde beden ise bir kalıptan/âfetten ibarettir; onun faili ise ruhtur. Bu anlamda rûh, bizatihi canlı, güçlü ve yapabilme gücüne sahip; ‘hisseden’ ve ‘idrak eden’ bir ‘cüz’ olarak nitelendirilmektedir; yani rûh, eylemlerini kendinden kaynaklı bir şekilde gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla rûh, etkinliklerini bedenden bağımsız bir şekilde de yapabilmektedir. Bedenden kurtulduğunda ise fiillerini *tevellüd* ve *ıztırâr* yoluyla gerçekleştirmeye devam edeceği ifade edilmektedir. Bu ise Nazzâm’a göre,

olarak varlığını koruyamadığı görülmektedir.<sup>358</sup> Bu durum, teizmin düalizmle özdeş görülemeyeceği anlamına gelmekle birlikte; Mu‘tezilî düşünürlerin, iyi ve kötünün insanî farklı özlere tekabülîyetini savunan Maniheizm, Mecûsilik, Deysâniyye, Merkûniyye<sup>359</sup>

---

rûhun, bedenden sonra yaşamını devam ettiren bir yapıda kabul edildiğini göstermektedir. Nazzâm, rûhu bedenden ayrı bir varlık kabul etmesiyle Mu‘ammer b. Abbâd es-Sülemî ile ortaklaşmakta; fakat rûhu maddî bir varlık olarak görmesi bakımından ondan ayrılmaktadır. Abdulkâhir Bağdadî, Nazzâm’ın bu görüşlerini; hem insanın mahiyetinin meçhuliyetine neden olması hem de sosyal birtakım problemlere sebebiyet vermesi bakımından eleştiriye tabi tutmaktadır. Şehristânî ise Nazzâm’ın insanın gerçekte rûhtan ibaret olduğu ve bedeninin de yalnızca bir vasıta olduğunu belirtmesi bakımından filozoflarla paralel düşündüğünü; fakat onların görüşlerini tam olarak kavrayamamasından dolayı rûha ‘latîf cisim’ diyerek tabiatçıların/naturalistlerin görüşüne yaklaştığını belirtmektedir. Horovitz ise Şehristânî’nin tabiatçıları olarak tanımladığı grubun kendisi açısından Stoacılar olduğunu ve Nazzâm’ın görüşlerinin kaynak bakımından Stoa’ya nispet edilebileceğini söylemektedir. Zira a) rûhun cevher oluşu, b) rûhun birliği, c) rûh ve bedeninin birliği, d) insanın rûhtan ibaret olması, bedeninin alet olması görüşleri Stoa düşüncesiyle uyum içerisindedir. Bu görüşlerin Stoa’dan Galen aracılığıyla Müslüman düşüncesine girdiği ifade edilmektedir. Fakat bu görüşe, Nazzâm’ın Yunan değil Hint felsefesinin etkili olduğu bir bölgede bulunduğu söylenerek itiraz edilmektedir. Nazzâm’ın rûhu “latîf cisim” olarak nitelemesinin daha sonra Ehl-i Sünnet alimleri üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Konuya ilişkin detaylı bilgi için bkz: Hayyât, *Kitâbu’l İntisâr*, s. 66; Ka‘bî, *Kitâbu’l Makâlât*, s. 461; Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, cilt: 11, s. 310, 339; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 64; Eş‘arî, *Makâlâtü’l İslâmiyyîn*, s. 80, 199, 261, 262, 264; İbn Hazm, *el-Fasl*, cilt: 3, s. 802, 803; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l Fırâk*, s. 51, 98-102; Cürcânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, cilt: 2, s. 1220; ayrıca bkz: Mûsa b. Meymun, *Delâletü’l Hâirîn*, s. 201; Semih Duğaym, *Felsefetü’l Kader fi Fikri’l Mu‘tezile*, s. 104-105; M. Fahri, “Mutezile’nin İnsan Anlayışı”, s. 883-884, 885; İ. R. Fârûkî, “Mutezile Düşüncesinde Nefs”, s. 900; M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 227-228, 230-231; Kemal Işık, “Nazzâm ve Düşünceleri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1977, sayı: III, s. 112; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 130; Y. Cengiz, “Mu‘tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, s. 63-67, 70; S. Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*, çev: Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2014, s. 27-29, 33 vd.; M. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 191-197; A. Sinanoğlu, “Bazı Mu‘tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, s. 300-304; İ. Abdülhamid, “İslam Tefekküründe Ruh Meselesi”, s. 26-32; Y. Macit, *Mutezile’den Aforizmalar*, s. 41; E. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 48-49.

<sup>358</sup> O. Ş. Koloğlu, *Mu‘tezile’nin Felsefe Eleştirisi*, s. 262/80. dipnot.

<sup>359</sup> İnsan tasavvurlarını düalite üzerine kuran söz konusu inanç gruplarının görüşlerinin detayları ve onlara karşı kelam ekolleri tarafından getirilen eleştiriler için bkz: Yakup Hafizoğlu, *Kelamda Düalist Teoloji Eleştirisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Ankara, 2020, s. 172 vd.



gibi düalist anlayışlara ve tercüme hareketlerine cevapsız kalmadıklarını da göstermektedir.<sup>360</sup>

Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'den devraldığı haliyle, insanı, “diğer canlılardan farklı özel bir yapıya (*el-binyetü'l mahsûsa*) sahip olan; güç yetiren diri (*el-hayyu'l kâdir*) varlık (*şahs*)”<sup>361</sup> şeklinde tanımlayan Kâdı Abdulcebbâr'ın, *el-Muğnî fi Ebvâbi't Tevhîd ve'l 'Adl* eserinin *et-Teklif* cildinde, nefsi/rûhu bedenden hariç bir unsur olarak gören fikirleri reddettiği görülmektedir.<sup>362</sup> Burada ifade ettiği görüşleri doğrultusunda, Kâdı Abdulcebbâr'a göre; insana canlılık kazandıran, onu hareket ettiren, güç ve irade sahibi kılan, onun duyumsayan ve bilen olmasını sağlayan bedenden ayrı ve farklı bir varlıktan bahsedilmesinin mümkün olmadığı görülmektedir.

Kâdı Abdulcebbâr, bu görüşlerini pratik hayattaki tecrübelerimize dayanarak delillendirme yolunu tercih etmektedir; çünkü ona göre, en somut ve anlaşılabilir hareket noktası, eylemlerimiz ve tecrübe ettiklerimizdir. Bu bağlamda Kâdı Abdulcebbâr; a) sağlıklı ve sağlam bir organ işlevsel bir şekilde kullanılabiliriyorken, hastalıklı ve sorunlu bir organın aynı işlevi görememesi; b) herhangi bir duyu organının işlevini yitirmesiyle duyumlama ve idrak fillerinin gerçekleşmemesi; c) bilen, güç yetiren ve irade eden gibi özelliklerimizin ancak eylemlerimizin varlığıyla ortaya konabileceği ve bunun için bir bedene gereksinim duyulması; d) sıcaklık, soğukluk ve acı duyma gibi algıların ancak bir bedenle gerçekleşebilmesi gibi örnekler üzerinden; insanın bir bütün olarak değerlendirilebileceğini ifade etmekte ve rûh-beden düalizmini reddetmektedir. Ona göre, insanı, bedenden ayrı olduğu düşünülen manevî/soyut bir cevhere indirgeyerek tanımlamak, doğru değildir. Çünkü verilen tüm örnekler, insan bedeni üzerinde etkin ve yetkin bir cevherin olmadığını; aksine insanın tüm donanımlarıyla bir bütün olarak bu bedenden ibaret olduğunu göstermektedir. Bir başka açıdan, kendisine bedeni idare etme fonksiyonu verildiği iddia edilen nefsin/rûhun; aynı zamanda cisimsel tüm vasıflardan arınmış olduğunu söylemek çelişki meydana getirecektir. Dolayısıyla ona göre rûh/nefs, ne salt *tedbîr* ve *tasarruf* amacıyla bedenle ilişki kuran bir mücerred varlık ne de beden

---

<sup>360</sup> Y. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 58. Mu'tezile düşüncesinde insan anlayışının neliği ile ilgili geniş bilgi için bkz: M. Fahri, “Mutezile'nin İnsan Anlayışı”, s. 881-894. Konuya farklı bir yaklaşım için bkz: İ. R. Fârukî, “Mutezile Düşüncesinde Nefs”, s. 895-914.

<sup>361</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, cilt:11, s. 321, 310.

<sup>362</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, cilt:11, s. 310-344.

tamamına yayılmış latîf bir cisimdir; insan, tüm yapı ve yetileriyle bedenî niteliklerin bütünüdür (*cümle*).<sup>363</sup>

Kâdı Abdulcebbar'ın, nefsin, mücerred varlık olarak kabul edilmesinin yanı sıra latîf cisim olarak değerlendirilişine de karşı çıkması önemlidir. Aynı değerlendirmenin Mâturîdî tarafından yapıldığı da görülmektedir.<sup>364</sup> Zira cisim niteliği verilen bir varlığa; a) bölünemeyen basit bir yapıda bulunmak, b) değişmeden aynı kalmak, c) tabiat kanunlarına bağlı olmamak, d) düşünmek, e) bedeni tedbiri altında bulundurmak gibi özellikler atfedilmesi,<sup>365</sup> onu bedenden tamamen farklı bir konuma yerleştirmektedir. Bu bakımdan nefsin mahiyeti konusunda, 'mücerred varlık' ve 'latîf cisim' nitelemelerinin *farklı*; nefse atfedilen özelliklerin ise *aynı* olduğu iki farklı *düalist* anlayış ortaya çıkmaktadır.

Mu'tezilî alimlerin insan konusuna dair görüşleri ileri sürerken; insanın aklî, ahlakî ve dinî yükümlülüklerini (*teklîf*) merkeze aldıkları görülmektedir. Dolayısıyla temelde etik ve psikolojik bir problem etrafında şekillendirdikleri insan konusu; Kelam'da cevher-araz teorisi üzerinden işlenen ontolojinin, antropolojiye nasıl dahil edilebileceği üzerinde

---

<sup>363</sup> Detaylı bilgi için bkz: Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, cilt:11, s. 314-315, 316-317, 321-324, 327-329, 331, 334-335, 339-340, 359; ayrıca bkz: M. Fahri, "Mutezile'nin İnsan Anlayışı", s. 882, 886-894; Margaretha T. Heemskerk, "Abd al-Jabbâr al-Hamadânî on Body, Soul and Resurrection", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed: Camila Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare, Orient-Institut, İstanbul, 2016, pp. 127-137; M. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 199-202; O. Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 263; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdı Abdülcebbar Örneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 208-219; Osman Demir, *Kâdı Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi –Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri-*, Emin Yayınları, Bursa, 2013, s. 103-105; A. Sinanoğlu, "Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları", s. 306-307.

Kâdı Abdulcebbar, rûhun/nefsin bedenden ayrı soyut bir cevher olarak kabul edilmesine karşı çıktığı gibi rûh hakkındaki diğer bazı görüşleri de reddetmektedir. Kâdı'nın eleştirisi konusu ettiği görüşler birkaç başlık altında şu şekilde toplanabilir: 1) Esvârî (ö.240/854) ve İbn Râvendî (ö. 301/913-14 [?])'nin "insanın, kalpte bulunan tek bir şey/atom (*cüz'ün lâ yetecezzâ*)" olduğu görüşü; 2) Dırar b. 'Amr'ın, insanı insan kılan ve ona canlılık veren unsurun bedendeki arazların toplamı olduğunu dile getiren görüşü; 3) Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) insanın hem rûh hem de beden olduğunu; insanı oluşturma bakımından iki unsurun bağılıklarını ve ayrılmazlıklarını ifade ettiği görüşü; 4) Nazzâm'ın rûhun bedene yayılmış latîf bir cisim olduğu görüşü. Detaylı bilgi için bkz: Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, cilt:11, s. 321, 331-344; ayrıca bkz: M. Fahri, "Mutezile'nin İnsan Anlayışı", s. 887-890; S. Duğaym, *Felsefetü'l Kader fi Fikri'l Mu'tezile*, s. 111.

<sup>364</sup> Bkz: Mâturîdî, *Te'vilât*, cilt: 15, s. 102.

<sup>365</sup> Örnek olarak bkz: Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 116-121, 378-383. Tezimiz içerisinde nefsi latîf cisim olarak kabul eden alimlerin görüşleri kimi zaman ana metin kimi zaman ise dipnotlarda verilmiştir. Yukarıda bahsi geçen özelliklerin detaylarına, ilgili yerlerden ulaşmak mümkündür.

durmaktadır. Bir başka ifadeyle, Mu'tezilî düşüncede insanın mahiyeti/doğası ile *teklîf* arasında mantıksal bir ilişki kurulmak istenmektedir. Bedenden ayrı bir varlık olarak düşünülen rûhun/nefsin değil; bedene ait olarak görülen hayy, kâdir ve âlim olmanın insan tanımlarında vurgulanma sebebi, teklîfe muhatap olacak varlığın birliği/bütünselliği anlayışıdır.<sup>366</sup> Buna göre kelamcılarının insanın mahiyetine yönelik irdelemeyi, 'bir varlığı sorumluluk sahibi yapan nitelikler nelerdir' sorgulaması üzerinden gerçekleştirdiklerini söylemek mümkündür.

Ebu'l Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), insan için kullanılan *el-hayyu'l kâdir* ifadesinin bir varlığa tekabül etmediğini; hayât ve kudret'in ancak insanın arzuları olabileceğini ifade ederek Cübbâîlerin insan tanımını eleştirmektedir.<sup>367</sup> Bununla birlikte, Eş'arî'nin de insanı *bedene* işaret eder bir şekilde ve bir bütün olarak değerlendirdiği görülmektedir. İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî, dildeki kullanımları dayanak göstererek; insanı, farklı birtakım unsurlardan oluşmuş (*mürekkeb*) özel bir yapıya (*el-binyetü'l mahsûsa*) sahip bir bütün (*cümle*) olan ve dış dünyada bulunan varlık (*el-cesedü'z zâhir*) şeklinde tanımlamaktadır.<sup>368</sup> Buna göre onun insanı bedeni temele alarak tanımladığı ve beden harici bir unsur insan için söz konusu etmediği görülmektedir.

Eş'arî'nin düşüncesinde rûh ise *hayât arazı* dolayısıyla meydana gelen canlılığın sürekliliğinin sağlanması için kendisine ihtiyaç duyulan havadan (*rîh*) ibarettir.<sup>369</sup> Rûh,

---

<sup>366</sup> Krş: M. Fahri, "Mutezile'nin İnsan Anlayışı", s. 881, 882, 886; M. Dalkılıç, "Is Rûh a Problem of the Invisible World?", s. 6; Ö. Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı", s. 21-22; O. Ş. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 341; A. Sinanoğlu, "Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları", s. 308.

<sup>367</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, s. 215-217.

<sup>368</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, s. 146, 215.

<sup>369</sup> Rûh ile hava/rüzgâr/nefes arasında bir özdeşlik kurma ve bu anlamda 'hava'ya özel bir önem atfetme düşüncesinin izlerini şu şekilde belirtmek mümkündür: a) *Sümer felsefesi*: Sümerlerin kozmoloji anlayışında havanın ayrı bir yere sahip olduğu görülmektedir. Evrenin temel öğeleri olarak görülen ve tanrılık vasfı verilen Yer ve Gök arasında bulunarak onların ayrılmasını sağlayan; rüzgâr, hava, rûh veya soluk anlamına gelen "lil" unsuru ve "Enlil" ismine sahip olan hava tanrısı, bu anlayışta merkezi bir yer tutmaktadır. Bu felsefî düşünceye göre lil'in en belirgin özelliği, tıpkı ruhta olduğu gibi harekettir. b) *Hint felsefesi*: Bu anlayışta havanın hem kozmolojik hem de insan tasavvuru ile bağının olduğu görülmektedir. Hava, hem yer hem de gök ile ilişkilendirilmektedir. İnsan söz konusu olduğunda ise nefes/hava, insanı ayakta tutan unsur olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla nefes, insan bedeninin canlılığını sağlamaktadır. Hint felsefesinde hava konusunda öne çıkan filozof, Uddalaka'dır. c) *Yunan felsefesi*: Hem Sümer felsefesinin hem de Uddalaka'nın hava konusundaki görüşlerinin, Uddalaka'dan yaklaşık yüz yıl sonra yaşayan Anaximenes tarafından tekrar edildiği görülmektedir. Ona göre de rûh, hava ile özdeş

insanın teneffüs ederek içerisine aldığı ve bedeninin tüm uzuvlarına yayılan *latîf bir cisim* olarak değerlendirilmekte ve insanın, nasıl ki gıdasız hayatını devam ettiremiyorsa; havasız/nefessiz; yani rûhsuz da yaşayamayacağı ifade edilmektedir.<sup>370</sup> Buradan

---

görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz: M. Akgün, *Sokrates Öncesi Dönemde (Atomculara Kadar) Yunan Felsefesi ve Metinler*, s. 30-32, 43, 46-48, 49, 60, 222-229.

Rûha, hava/nefes ile ayniyet verme, ölümlle ilişkilidir. Zira ölümün son nefesin verilmesi olarak değerlendirilmesi, rûh için bu tespitin yapılmasında etkilidir. Latince, Yunanca, İngilizce, Almanca, Fransızca, Sanskritçe, Farsça, İbranice ve Arapça’da rûh anlamına gelen kelimelerin hava, nefes ve rüzgâr anlamına gelen veya onlarla ilişkili olan kelimeler olması, söz konusu yaklaşımının etkisini gösterir niteliktedir. Bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 152-153.

<sup>370</sup> Bkz: İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî’s Şeyh Ebi’l Hasan el-Eş’arî*, s. 44, 257.

İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde “Nebilerin Günümüzde Nebi Olmadıkları ve Resullerin de Günümüzde Resul Olmadıklarını İddia Edenlerin Reddedilmesi” adlı bir bölüm açıp başlıkta ifade ettiği görüşün Eş’arî mezhebine ait olduğunu belirtmekte ve özel olarak İbn Fûrek ve Bâkılânî’nin ismini anmaktadır. Onların bu görüşlerinin kaynağının ise rûh konusundaki yaklaşımları olduğunu söylemektedir. İbn Hazm, onların rûhu bedene girip çıkan bir hava/esinti kabul ettiklerini, rûhun bir araz olduğunu, onun da hayat olduğunu ifade ettiklerini söylemektedir. İbn Hazm’ın bu görüş hakkındaki değerlendirmesi ise şu şekildedir: Bu yaklaşıma göre insan, her vakitte pek çok ruh değiştirmekte ve şu anki ruhu az önceki ruhundan farklı olmaktadır; ayrıca kişinin ölümüyle ruh da ölmekte ve yok olmaktadır. Dolayısıyla peygamberlerin ruhları da yok olmuştur ve şu anda Allah katında herhangi bir peygambere ait ruh bulunmamaktadır. Bunun sonucu olarak, Hz. Peygamber’in nübüvveti de sona ermiştir. İbn Hazm, bu görüşleri dile getirdikten sonra, ruhu araz olarak kabul eden bu kanaat sahiplerinin; “din ile alay” ettiklerini, “Kur’an-ı Kerim’in onların görüşlerini tam olarak geçersiz kıldığını”, “hayalperest” ve “yalancı” olduklarını söylemekte ve onları “açık/apaçık bir küfür” içerisinde bulunmakla itham etmektedir. Öyle ki İbn Hazm, İbn Fûrek’in Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ölümünün ardından sona ereceğine ilişkin görüşünden dolayı Horosan yöneticisi Mahmûd b. Sebektekin (Gazneli Mahmûd) tarafından zehirletilerek öldürüldüğü iddiasına yer vermektedir. Bkz: İbn Hazm, *el-Fasl*, cilt: 1, s. 392-401; cilt: 3, s. 96, 97, 558-563, 830, 831, 836-841.

İbn Hazm’a göre ise rûh ile nefes, aynı müsemmaya ait müteradif iki isimdir ve nefes/rûh, “uzun, geniş, derin, mekan tutan, gören, duyan, konuşan, hisseden, tat alan, hilm, sabır, haset, acelecilik gibi huyları olan, diri, akıllı, mümeyyiz, mükellef, faal ve cesedi yönlendiren” bir *cisimdir*. Ölüm anında ise yok olmamakta, bedenden çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle ölüm, nefes ile bedenin birbirinden ayrılmasıdır. Ona göre nasıl ki nefes ilk hayattan önce varsa, ölümden sonra da aynı şekilde vardır ve diridir. Nefsin duyuları, bilgisi ve iradî hareketten oluşan hayatı ise bedenden ayrıldıktan sonra daha da mükemmel hale gelmektedir. İbn Hazm’ın nefisle ilgili görüşlerinin detayları için bkz: İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, “Faslun fi Ma’rifeti’n Nefsi bi-Ğayrihâ ve Cehlihâ bi-Zâtihâ”, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, thk: İhsan Abbas, el-Müessesetü’l Arabiyye li’d Dirasat ve’n Neşr, Beyrut, 1987, cilt: 1, s. 443-446; a.mlf., *el-Usûl ve’l Furû’*, s. 81-82, 88-106, 198, 288-289, 293; a.mlf., *el-Fasl*, cilt: 1, s. 136-147, 1076, 1077; cilt: 3, s. 828-887; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *Kelâm İlmi: Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’e Göre*, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 20-22; ayrıca bkz: Murat Serdar, *İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2014, s. 252-257; A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, s. 267-268.

hareketle, Eş'arî'nin canlılık (*hayât*) ve yapabilme gücü (*kudret*) niteliklerini bedene ait gördüğü ve tüm fiillerin dayanağını insanın bütüncül yapısı olarak kabul ettiği ortaya çıkmaktadır.<sup>371</sup> Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de latîf cisim görüşünü devam ettirdiği görülmektedir.<sup>372</sup>

Mâtürîdî'nin konu hakkındaki yaklaşımı da aynı doğrultudadır. Ona göre, *Ey insanlar Rabbinize kulluk edin* ve benzeri ayetler, dış dünyada gördüğümüz insana işaret etmektedir. Bu insan, ne Nazzâm'ın düşündüğü gibi içinde latîf bir cisim daha bulunan, ne de Nâşî'nin anlayışında olduğu gibi içinde basit bir cevher bulunan varlıktır. Mâtürîdî insanın mahiyetine ilişkin her iki görüşü reddetmektedir; çünkü ona göre insan, müşahede ettiğimiz varlıktan ibarettir (*enne 'l insâne hüve mâ nüşâhiduhû*).<sup>373</sup>

Bir başka yerde Mâtürîdî, her kavramın (*ism*), delalet ettiği varlığın mahiyetini kapsayan özel bir içeriğinin olduğunu ifade etmekte ve farklı bir insan tanımına daha yer vermektedir. Bu tanımda, insanın mahiyetine ilişkin üç niteliğn vurgulandığı görülmektedir: Canlılık (*el-hayy*), akıl sahibi olma (*en-nâtık*) ve ölme özelliği taşıma (*el-meyyit, ey el-muhtemel lizâlik*). Mâtürîdî, insanın mahiyetini oluşturan bu özsel niteliklerin, tüm insanların ortak kabulüne ve duyulur âlemde gözlenebilen özelliklere göre (*el-ma'rûf fi'ş şâhid*) tespit edildiğini ifade etmektedir.<sup>374</sup> Duyulur âlem (*şâhid*)

<sup>371</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlati'ş Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, s. 146, 215-218.

<sup>372</sup> Bkz: Bâkılânî, Muahmed b. Tayyib, *I'câzü'l Kur'an*, nşr: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, tsz., s. 33, 200; Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, s. 305-306; ayrıca bkz: Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 236-237; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 255; Şaban Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 96-100; Tritton, *İslam Kelamı*, s. 242, 252-253; M. Dalkılıç, "Is Rûh a Problem of the Invisible World?", s. 10; Ayman Shihadeh, "Classical Ash'arî Anthropology: Body, Life and Spirit", *The Muslim World*, vol: 102, 2012, pp. 433-477.

Gazzâlî'ye gelene kadar nefis konusuna ilişkin sistemli bir teorinin henüz oluşmadığı görülmektedir. Dolayısıyla burada yalnızca Ebu'l Hasan el-Eş'arî'nin görüşleri ve detayları, ekolün temel görüşüne bir örneklik teşkil etmesi ve Gazzâlî öncesi düşüncenin kökenlerini göstermesi bakımından verilmiştir. Birçok farklı alim üzerinden, Eş'arî düşüncede rûh/nefs anlayışının mahiyetiyle ilgili detaylı bilgi için bkz: M. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz s. 207-247.

<sup>373</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, cilt: 15, s. 102; ayrıca bkz: cilt: 13, s. 97. Mâtürîdî'nin ilgili görüşleri hakkında ayrıca bkz: Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2020, s. 74-103; Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlam ve Değeri", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 105-108.

<sup>374</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, s. 68.

vurgusu, insana ilişkin bütünsellik anlayışını devam ettirdiğini göstermektedir. Bu durumda, Mâturîdî'nin Zümer sûresi 42. ayet bağlamında yaptığı *rûh* ve *nefs* ayrımı açıklık kazanmaktadır. Ona göre *rûh* ve *nefs*, insanın bedeninden hariç iki ayrı varlığa tekabül etmemekte; *rûh*, insanın canlı olan (*el-hayy*) yönüne, *nefs* ise insanın akıl sahibi olan/idrak eden (*en-nefsü'l derrâke*) yönüne işaretle kullanılmaktadır.<sup>375</sup> İnsan tanımında belirtilen özelliklere mutabık olan bu görüş, Mâturîdî düşüncesinde *nefs* ve *rûhun*, ontik gerçekliklere değil, insanın yapısal bütünlüğünün farklı tezahürlerine işaret ettiğini göstermektedir. Bu kanaatimizin bir diğer delili, Mâturîdî'nin -kendisinin de katıldığını anladığımız- *nefs-i hafî* konusundaki açıklamasıdır. Burada akla ait özelliklerin kendisine bağlandığını gördüğümüz *nefs-i hafînin*, insanî bir yapı (*el-kiyânü'l mec'ûl*) olduğu ifade edilmektedir.<sup>376</sup> Benzer şekilde, hem bir şeyin zihinde canlandırılmasının (*temessül fi'n nefis*)<sup>377</sup> hem de söz konusu zihnî fonksiyonun gerçekleşme zemininin (*fi nefsin sahîhatin*) *nefs* olarak belirtildiği görülmektedir.<sup>378</sup> Mâturîdî'nin eserlerindeki tüm *nefs* ve *rûh* kullanımlarının, bu doğrultuda değerlendirilmeye alınması gerekmektedir. Mâturîdî'nin söz konusu düşünceleri, insan konusundaki felsefî yaklaşımdan haberdar olduğunu göstermektedir.

Uçan adam analogisinde üzerinde durulması gereken bir diğer konu, benlik bilincine sahip oluşturma. Anolojide, kişinin (*nefs*), kendi (*ben*) varlığını (*varım*) vasıtasız bir şekilde aklettiği; *nefsin* a) bizatihî bilen, b) bildiğini de bilen bir varlık olduğu söz konusu edilmektedir. Dolayısıyla duyular, azalar, bir mekanda bulunma gibi unsurlar, *nefsin* benlik bilgisine sahip olması için gerekli görülmemektedir.<sup>379</sup> Uçan adam metaforunda ontolojik ve epistemolojik varsayımlardan hareket edildiği görülmektedir. Zira zihinsel sağlığa sahip bir insanda bilgi oluşmasının öncelikli şartı, duyular ve duyuların veri elde edeceği varlıktır. Veri elde etme süreci (*nazar*) ve elde edilen verilerden soyutlama yaparak sonuçlar çıkarma (*istidlâl*) neticesinde veri ve varlık arasında kurulan bağ; bilginin oluşmasını sağlamaktadır. Bir başka ifadeyle, insanın duyuları vasıtasıyla kendisi

<sup>375</sup> Krş: Mâturîdî, *Te'vilât*, cilt: 12, s. 342-343.

<sup>376</sup> Bkz: Mâturîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, s. 161.

<sup>377</sup> Bkz: Mâturîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, s. 52.

<sup>378</sup> Bkz: Mâturîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, s. 53.

<sup>379</sup> İnsan nefsinin başlangıç itibarıyla tüm tasavvur ve tasdiklerden yoksun kabul edilmesine rağmen; nefsin kendisinin var olduğuna ilişkin bilincinin, bilgi edinme süreçlerine tabi olmaması ve istisna sayılması ve söz konusu benlik şuurunun bütün bilgileri kazanmayı mümkün kılan bir idrak olarak temele yerleştirilmesine ilişkin olarak İbn Sînâ düşüncesi üzerinden bir inceleme için bkz: Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2019, s. 217-237.

ve diğ er varlıklarla kurduğ u ilişkinin, akıl vasıtasıyla test edilerek bir karara bağ lanması, bilgiyi oluşturmaktadır. Buna göre, insanın elde ettiğ i bilgilerin büyük bir kısmının, *istidlli/kesbî bilgi* sınıfına girdiğ i söylenebilir. Bilgilerimizin çok az bir kısmı ise acıkma ve acı duymada olduğu gibi herhangi bir istidlale gereksinim duymayan *zarûrî bilgi* kategorisine girmektedir.

Kesbî/istidlli bilginin *varlık* zerinde işletilecek istidlâl sonucu elde edilmesi, hem cisimsel olan duyulara hem de duyuların işletileceğ i cisimlere ihtiyaç olduğ unu göstermektedir. Bu doç rultuda Kâdî Abdulcebbâr, herhangi bir sebeple organlarımızın hasar görmesi ve bu sebeple duyu, algı ve idrakin gerekleşememesini, nefis gibi beden harici bir cevherin olmadığ ını gösteren bir kanıt olarak göstermektedir.<sup>380</sup> Burada, zarûrî bilgiyi elde etmek için herhangi bir cisimselliğe ihtiyaç olmadığ ı, kendimize dair bilgimizin de bu bağ lamda değerlendirilmesi gerektiğ i ne sürülebilir. Fakat nasıl ki acıkma ve acı duyma, bir acıkanı ve acı duyanı, ilgili hislerle ilgili organları ve bu organlarda sınırlar yoluyla dahilî veya belirtiler yoluyla haricî olarak oluşan izleri gerektiriyorsa, insanın kendine dair bilgisi de cisme ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla zarûrî bilgi de bir yönüyle istidlale dayanmaktadır ve bilgi edinme süreçlerinden geçmek durumundadır.

Buna göre, bilginin oluşabilmesinin temel dayanakları; a) Duyuların nesnesi: Bilinebilir özelliğe sahip olan *varlık*, b) Varlık üzerinde bilgisel süreçleri işletecek temel: Bilebilir özelliğe sahip olan *akıl*; c) Bilinenin bilen tarafından açık bir şekilde elde edilebilir olma gereğesi: Varlık ve aklın yapısal anlamda *elişki barındırmaması*; d) Bilen ve bilinene bu doç ayı veren zne: *Tanrı*, şeklinde kategorilendirilebilir. Böylelikle ‘bütün azalardan gafil olma’ durumunda, kişinin herhangi bir şeye dair bilgi sahibi olmasının mümkün olmadığ ı ortaya çıkmaktadır. Bu imknsızlığa, kendisiyle ilgili “ben” fikrinin oluşması da dahildir. Bu doç rultuda, bilgi ve bilincin insanın bütününe ait bir özellik olduğu ve nefis gibi maddî olmayan bir tözü zorunlu olarak gerektirmediğ i söylenmelidir.

Bir başka açıdan, “ben” fikrinin oluşması ve bir öznenin kendisine “ben” diyebilmesi, zorunlu olarak “ben olmayan”ı gerektirmektedir. Zira “ben” idraki, “ben olmayan” ile iletişime geçilmesi sonucu oluşan ve “teki” üzerinden işletilen bir sürecin ürünüdür. Bu durumda, “ben” bilincinin, “teki”yi bilmeyi gerektirdiğ i ve “ben, benim”, “o da ben olmayan” diyebilmenin bu temele dayandığ ı açıktır. Bir başka ifadeyle, hem insanın öz bilincinin oluşumuna temel teşkil eden hem de kendinin bu bilincin öznesi olduğ unu bilen

<sup>380</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğ n*, cilt:11, 1965, s. 339.

'kendilik/birincil-şahıs' kavrayışı; kişinin kendini "o değil, ben" olarak düşünebilme kabiliyetine dayanmaktadır. Bu düşünsel sürecin "öteki"yi gerektirmesi dolayısıyla, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforunun benlik bilincinin oluşumu için doğru bir izah tarzı olmadığı ve çıkartılmak istenen sonuçları haiz olmadığı görülmektedir.

Bir diğer açıdan, bu düşünce, insanın tüm uzuv, duyu ve fiillerinden arınmış bir şekilde havada bir anda yaratıldığı metaforunu temele almakta ve bununla insanın gerçek zatına ve zatının cisimsiz olduğuna ilişkin bilgisinin vasıtasız olduğunu vurgulamaktadır. Fakat zata ilişkin bu bilmenin kendisi de bir fiildir ve dolayısıyla bir vasıta. Bu durumda analojinin kendi içinde dahi tutarlı olmadığı sonucu elde edilmektedir.

**2. Benlik Şuurunun Sürekliliği:** Bu argüman, "insan, onun kendisine "ben" diye işaret ettiği şeydir; "ben", insanın gerçek varlığıdır" kabulüne ve 'ben' olarak bilinen yapının hiçbir zaman ve koşulda değişmediği fikrine dayanmaktadır. Bu ayniyeti sağlayan unsurun, daimi bir değişim içinde olan beden olamayacağı; çünkü dünkü 'ben' ile bugünkü 'ben'in aynı olmasının imkânsızlığı vurgulanmaktadır. Bedenin söz konusu özelliğinin, benlik şuurunun sürekliliğini sağlamaya engel teşkil etmesi; bu özellikte olmayan bir unsurun gerekliliği sonucunu vermektedir. Bu unsurun, değişime konu olmayan nefis olduğu iddia edilmektedir.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife* adlı eserinde bu iddiaya bitki ve hayvanları delil göstererek itiraz etmektedir. Ona göre, insan hakkında söylendiği gibi, bitki ve hayvanın zamansal olarak önceki ve sonraki halleri kıyaslandığında da "bu, ötekinin aynısıdır" denmektedir. Bu durum ise onların cisimden başka bir varlığının olduğunun delili sayılmamaktadır.<sup>381</sup> Benzer itirazların İbn Melâhimî ve İbn Kayyım el-Cevziyye tarafından da yapıldığı görülmektedir.<sup>382</sup> Buna göre, nasıl ki bir bitki veya hayvan, başlangıçtan itibaren ayniyetlerini koruyorlarsa ve bu durum, onlara beden dışı bir varlık atfedilmesini gerektirmiyorsa; aynı durum insan için de geçerlidir.

Bir başka açıdan, benlik şuurunu sağlayan özün, fizikî alem özelliklerini taşımasının insanın mahiyeti bakımından sorun teşkil ettiği söylenebilir. Zira nefis, "âlemin ne içinde ne de dışında, âleme ne bitişik ne de ondan ayrı ise insanın da aynı şekilde âlemin içinde de dışında da âleme bitişik ve âlemden ayrı olmaması gerekirdi. Yahut da bir kısmı âlemedir bir kısmı ise ne âlemedir ne de âlemde değildir."<sup>383</sup> Fakat olgu, bunun aksini

<sup>381</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 196.

<sup>382</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütakellimîn*, s. 167; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 289.

<sup>383</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 276.



göstermektedir. Dolayısıyla hem insanı hem de insanın benlik bilincini sağlayan şeyin bu âleme ait olduğu açıklık kazanmaktadır.

İbnü'l Melâhimî ise filozofların bu argümanına, insanı oluşturan cüzlerin iki kısma ayrıldığını söyleyerek yanıt vermektedir. Ona göre insan; a) insanı olduğu kişi yapan, ona kimliğini veren ve hiçbir zaman değişmeyen *aslî cüzler* ve b) insanın hüviyetini belirlemede hiçbir etkisi olmayan, artmaya ve azalmaya açık kilo, boy, el, ayak gibi *talî cüzlerden* meydana gelmektedir.<sup>384</sup> Dolayısıyla ona göre, benlik bilincinin daimiliği konusunda argümanlarda öne çıkarılan bedensel değişiklikler, insan hüviyetinin devamlılığını engelleyecek türden değildir.<sup>385</sup>

Benzer şekilde Gazzâlî de insanda değişmeden sürekli kalan ve insanın kendisiyle insan olduğu bir şeyden bahsetmektedir. Ona göre bu şey, spermadır ve tüm değişim ve çözümlere rağmen insan benliğinin sürekliliği, spermanın insan bedeninde kalıcı olmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî bu düşüncesini şöyle bir örnekle açıklamaktadır: “Bir kaba bir miktar su koyulduktan sonra üzerine bir miktar daha su dökülüp karıştırılsa, sonra da bu kaptan bir miktar su alınıp bir miktar daha dökülse, tekrar bir miktar alınıp bu işlem bin defa tekrarlınsa, nihayet sonuncusunda biz o kaptan ilk sudan yine bir şey kaldığını söyleriz.”<sup>386</sup>

Fahrüddîn Râzî ise insanın kendine dair bilgisini söz konusu aslî cüzlere dayandırmakta ve düşüncesini şu şekilde temellendirmektedir: “İnsanın bedeninde yok olmayan ve değişmeyen aslî cüzler vardır ve bunlar, insanın özüdür. İşte bundan dolayı yara izlerinin insanın üzerinde kalıcı olabildiğini görürüz. Şayet insan bedeninin cüzlerinin çoğu korunmuş olsaydı, yara izleri kalıcı olmazdı. İnsanın kendini bilmesi de şekil ve görünüşü açısından değil ama fail ve tasarruf sahibi oluşu açısından bu cüzleri bilmesidir.”<sup>387</sup>

<sup>384</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn*, s. 166-167, 176.

<sup>385</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn*, s. 166-167, 176; ayrıca bkz: O. Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 282-283.

<sup>386</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 196.

<sup>387</sup> Fahrüddîn Râzî, bilmeyi sağlayanın İsrâ/85'te geçen *rûh* olmasının muhtemel olduğunu söylemekte ve nefs-i nâtıkayı ispatlamak üzere açtığı faslı sona erdirmektedir. Bkz: Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 400. Aslî cüz görüşü için ayrıca bkz: Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Nihâyetü'l 'Ukûl fî Dirâseti'l Usûl*, thk: Said Abdüllatif Fûde, Daru'z Zehair, Beyrut, 2015, cilt: 4, s. 141; ayrıca bkz: Eşref Altaş, “Fahrüddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşününün Eleştirisi-”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 156-160. Fahrüddîn Râzî'nin *Kitâbu'n Nefs ve'r Rûh*

İbnü'l Melâhimî, Gazzâlî ve Fahrüddîn Râzî'nin değişmeyen *aslî cüzler* vurgusu, yeniden yaratmaya temel arama gayretinden kaynaklanmaktadır. Fakat söz konusu alimler, her ne kadar bu cüzleri bedenın parçası olarak görseler de bu söylemleriyle, değişmeyen nefsin varlığını ispatlamaya çalışan düşünürlerle aynı paralelde konumlanmaktadırlar. Sonuç olarak İbnü'l Melâhimî, Gazzâlî ve Fahrüddîn Râzî, bu konuda farklı bir şey söylememektedir. Buradan hareketle, benlik bilincinin ayniyetinin sağlanması konusunda hem felsefî nefis teorisinin hem de kelamî aslî cüzler vurgusunun meseleyi çözüme kavuşturmadığı görülmektedir.

Bu argümanın temel aldığı, “insan, onun kendisine “ben” diye işaret ettiği şeydir; “ben”, insanın gerçek varlığıdır” kabulü, insan tasavvuru bakımından sorun teşkil etmektedir. Çünkü bu anlayış, nefis ve beden arasındaki mezcın keyfiyeti ve insan eylemlerinin faili meselesinde birtakım zorluklar bulundurmakla birlikte farklı bir probleme de sebep olmaktadır: İnsanın, görünmeyen bir öz olarak kabul edilmesi; dış dünyada insan olarak kategorilendirdiğimiz varlıkların gerçekte yalnızca birer *kalıp* oldukları sonucunu vermektedir. Bu durum, insan ile cansız varlıklar (*cemâdât*) arasında, kalıp olmak bakımından bir fark olmadığını; bu açıdan cansız varlıkların da insan gibi olduğunu söylemeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla bu kabul, insanın bütüncül<sup>388</sup> bir şekilde tasavvur edilmesi ve varlıkların olduğu hal üzere kavranmasının önünde engel olarak durmaktadır.

Kanaatimize göre, nasıl ki bilincin oluşması cismi gerektiriyorsa, bu bilincin ayniyetinin sağlanması da aynı şekilde cisme dayanmaktadır. Kendimize dair bilincin ilk defa oluşumundan farklı olarak, burada daimiliği sağlayıcı etken, i'tidâl/denge üzerine yapılanmış beden bütünlüğüdür. Bedeni oluşturan her bir unsur, cisim olmaları dolayısıyla bir önceki ana göre şu an değişim göstermekte; fakat görevlerinde herhangi bir değişim veya aksama yaşanmamaktadır. Örneğin kalbin mahiyeti ve işlevi, tüm zamanlar için aynı olmaktadır. Bu durumdaki bir değişim ancak sağlık yitimi söz konusu olduğunda yaşanmaktadır. Sağlık yitimi ise ilgili organdaki veya bedendeki dengenin belli bir oranda bozulması sonucunda yaşanmaktadır. Kendilik bilinci, varlık ve duyular yoluyla oluşan bir kişinin, bu bilincinin sürekliliği ise tıpkı kalp örneğinde olduğu gibi tüm zamanlar için devam etmektedir. Mizacındaki i'tidâl kaybı ise kişinin kendisinin kim olduğu, nerede olduğu, etrafındakilerin kimler olduğunu sorgulatacak sonuçlar dahi

---

ve *Şerhu Kuvâhümâ* adlı eserinde aynı bakış açısını sürdürmeyerek, aslî parçalara (*eczâ-i asliyye*) ilişkin bu düşüncenin iki argümanla reddedilebileceğini söylemektedir. Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 38-39.

<sup>388</sup> Krş: Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, 2. baskı, s. 220, 229.

vermektedir. Hem ‘ben’ hem de ‘öteki’ bilinci, değişme ve bozulma göstermeyen nefis ile sağlanıyor olsaydı, nefsin kendisiyle aynı özelliklere sahip olmayan hatta ondan düşük seviyede olan bedendeki mizaç değişimlerine bağlı olması söz konusu olamayacağı için ilgili durumların yaşanmaması gerekirdi. Dolayısıyla ayniyeti sağlayan, kişinin *bütünlük fitratı* üzere olmasıdır.

**3. Canlı Olma Keyfiyeti:** Canlılığı iki temelde inceleyen bu argüman, canlı varlığın *hareket* ve *şuurunun* nefis kaynaklı olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla bu anlayışa göre nefis, canlılığın sağlayıcısı olarak görülmekte; nefis olmaksızın cisimden oluşmuş olan bedenin canlılığı sağlayamayacağı ifade edilmektedir. Çünkü onlara göre, hem hareket hem de şuur’a karşılık gelen canlılık ve canlılığın daimiliği, sürekli değişen maddî bir unsura bağlanamaz.

İnsanın “aklî, ahlakî, duyuşal bir sistem dahilinde yapılandırılmış bir varlık olduğu dikkate alınmadığı, fizyolojik anlamda organizma bütünlüğü göz ardı edildiği ve insan mekanizmasının bütüncül bir kanun dahilinde işlevsel olduğu kabul edilmediği için, insandaki canlı olma durumu nefse bağlanmıştır. Hâlbuki canlılığı sağlayan, insanın “bütünlük fitratı” üzerine yaratılmış olmasıdır. Bu bütünlüğün kısmî anlamda bozulması kısmî sorunlara/rahatsızlıklara/hastalıklara; bütüne zarar verecek şekilde bozulması da ölüme sebep olmaktadır. Organizma bütünlüğünden birtakım parçaların gitmesi canlılığı etkilememekte fakat insanın tam olarak faaliyet göstermesini etkilemektedir. Bu durumda canlılığın sürdürülebilirliğini sağlayan asgari sınırdan bahsedilmesi”<sup>389</sup> gerektiği açıktır.

Canlılık içerisinde değerlendirilen bir diğer konu ise idraktır ve kişinin hafıza devamlılığı, tıpkı biyolojik canlılığı izahta olduğu gibi nefsin varlığına dayandırılmaktadır. Şimdi ile geçmiş arasında hafıza yoluyla kurulan bağın beyne ait bir işlev olamayacağı; zira beynin her an değişmekte olduğu ifade edilmektedir. Bu anlayışa bazı açılardan itiraz etmek mümkündür: a) Bedenin sürekli değişmekte olduğu ve buna rağmen bedende değişmeden kalan yerlerin olduğu bilinmektedir. Buna, göz rengimiz örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde beyinde değişiklik olmasına rağmen, hafızanın aynı kaldığı ve korunduğu düşünülebilir. b) Bir başka açıdan, sürekli değişime maruz kaldığı halde her bir organın kendi işlevini olduğu hal üzere devam ettirmekte olduğu; bir önceki hal ile bir sonraki hali arasında işlevi yerine getirmek bakımından herhangi bir fark bulunmadığı görülmektedir. Bunun nedeni, ilgili organın yapı kodudur/yapısal kanunudur ve bu kanun, kendisine Yaratıcı tarafından yerleştirilmiştir. Buna göre, organdaki değişimden sonra,

<sup>389</sup> T. Günel, “Osmanlı’nın Son Döneminde Ruh Telakkisi”, s. 201.

öncekilerin yerine geçen atomlar, olması gereken işlevi aynı hal üzere devam ettirmekte ve organda işlev sürekliliği sağlamaktadırlar. Benzer şekilde, beyinde değişiklik olmasına rağmen, hafıza sürekliliğinin de bu şekilde devam ettirilmesi mümkün olabilir.

c) Tıp alanında yapılan araştırmalar, beynin yapı ve durumu ile zihnî yetiler ve düşünce arasında önemli bir bağın olduğunu göstermektedir. Buna göre, beyinde meydana gelen bir hasar veya hastalık, beynin kıvrımlarının niteliği, kandaki birtakım değerlerin eksikliği ya da fazlalığı gibi durumlar ile zihnî melekeler ve düşünce arasında doğru orantı olduğu bilinmektedir. Buna göre gayrı maddî olan düşüncenin, maddî olan beyin fonksiyonlarının bir tezahürü olduğu söylenebilir. Tıpkı cansız olan tohumun, benzer şekilde cansız olan toprak, hava, su ve güneşin bir araya gelmesiyle gayrı maddî olan canlılık hüviyeti kazanması gibi; düşünce de maddî olan beyin fonksiyonlarının ve bu fonksiyonların işlerlik kazanmasını sağlayan maddî beden unsurlarının birlikteliğinin bir ürünü olarak değerlendirilmelidir. Zira bitki örneğinde de görüldüğü gibi bir varlığın her yönüyle maddî olması bir zorunluluk değildir. Bu durumda idrak, düşünce ve hafıza ile ilgili durumları nefse hamleden iddianın kendi içinde bir çelişki barındırdığını ifade etmek gerekecektir. Çünkü bu iddiada nefsin bedene değil, bedenine nefse tabi olduğu düşüncesi temele alınmaktadır. Örnekteki durumlar düşünüldüğünde ise nefsin bedene tabi olması durumu ortaya çıkmaktadır. Bu durumun ise argümanı dile getirenlerin nefis ve beden arasında kurduğu ilişki ve işlev dağılımı tasavvuruna aykırı olduğu görülmektedir.

Bir başka açıdan, d) felsefî nefis teorisinde, hafıza devamlılığının, hâfıza adı verilen iç duyu vasıtasıyla sağlandığı belirtilmektedir.<sup>390</sup> Bu iç duyunun görevi, idrak edilenlerin muhafaza edilmesi ve gerektiğinde hatırlanmasıdır. Burada konumuz açısından önemli olan, hafıza duyusunun beynin arka boşluğunda olduğunun ifade edilmesidir. Bir başka ifadeyle, kendisine maddî/cismî bir mekan atfedilmesidir. Buna göre, hafızanın maddî olan bir gücü temel aldığı görülmektedir. Hafıza duyusunun bizatihi kendisinin bu güce sahip olamayacağı, ancak nefis ile işlevselleşebileceği; dolayısıyla nefsin bu duyuyu *âlet* olarak kullandığını belirtmek, teorinin kendi içindeki tutarsızlığı çözmeye yeterli görünmemektedir. Zira hafıza için maddî bir güce gereksinim duyulması söz konusudur ve bu durum, felsefî nefis teorisine aykırıdır. Benzer şekilde, hafıza gücünün, hayvanlarda da bulunduğu kabul edilmesi, bu gücün, nefsin bedenden ayrı bir hüviyet olduğunu delillendirmek için kullanılamayacağını göstermektedir.

---

<sup>390</sup> Bu konu tezimizin ikinci bölümünde incelenecektir.

İnsanın ‘bütünlük fitratı’ üzere yaratıldığına işaret eder bir şekilde Kâdı Abdulcebbâr’ın, insan için *hayyu’l kâdir*<sup>391</sup> veya *hayy*<sup>392</sup> ifadelerini kullanmakta olduğu görülmektedir. Kâdı Abdulcebbâr, Kelam’da insan için kullanılan ve “bilen” ve “güç sahibi olan” anlamlarını kapsayan söz konusu bu ifadelerin, Felsefe’deki *nefs*’e karşılık geldiğini; isimlendirme farklı olsa da kastedilenin aynı olduğunu belirtmektedir.<sup>393</sup> Başka bir ifadeyle, *hayyü’l kâdir* ile kastedilen özellikler ile *nefs*e atfedilen özellikler, insanı tanımlama açısından aynı noktaya referansla ele alınmaktadırlar: Kudret<sup>394</sup> ve Bilgi. *Hayy* olmanın “bilgi, kudret, irade ve algı niteliklerinin ilişkisini sağlayan çatı bir kavram olduğunu düşündüğümüzde, bu kavramın bedeni aşan bir kavram olduğunu söylemiş oluruz. Kavrama yüklenen bu anlamından olacak ki insan bu kavram ile tanımlanmakta, felsefecilerin veya diğer düşünürlerin *nefs* ve *rûh* kavramına karşılık olarak kullanılmaktadır (...) Kâdı, insanı etkin kılan bu canlılığın nereden kaynaklandığını aramaktadır. Ona göre bu kaynağı ararken; bilinen, tanınan insan yapısından ve bedeninden başka bir tarafa yönelmek yanlıştır.”<sup>395</sup> Buna göre, “bilen” ve “güç sahibi” olan varlığın, eylemde bulunması için bir *mahalle* gereksinimi bulunmaktadır; bu *mahall* ise bedendir.

Kâdı Abdulcebbâr, *rûh*un/*nefs*in canlı bir varlık olmamakla birlikte canlılık da içermediğini söylemektedir. O, bir cismin kendiliğinden hareket edememesi ve onu harekete geçirecek bir unsura ihtiyaç duymasının *rûh*un/*nefs*in varlığını gerektireceği

---

<sup>391</sup> Bkz: Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, cilt: 11, s. 312, 358.

<sup>392</sup> Bkz: Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, cilt: 11, s. 312, 321, 334.

<sup>393</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, cilt:11, s. 312.

<sup>394</sup> Kelamcıların *kudrete* vurgu yapmalarının sebebine ilişkin bir yorum şu şekildedir: “(...) İslam kelamcıları, *nefs* ve akıl kavramlarının, hareket türlerini açıklamak için metafizik düşünceye girdiğini oldukça erken dönemde, Hicri 2. yüzyılda fark ettiler. Bu sebeple *nefs* kavramının yerine kudret kavramını koyarak *nefs*ler ve akıllara yüklenen işlevi, tamamıyla kudret kavramına yüklediler (...) Fakat (...) onların görüşü, doğal nesnelere bilimsel bir açıklaması olmaktan ziyade metafizik bir açıklaması olarak kaldı. Yani kudret kavramı hiçbir zaman *nefs* ve akıl kavramının yerini alacak şekilde doğa bilimlerinde yer edinemedi (...) Ehl-i Sünnet kelamı, nesnelere bütün hareket ve sükûnunu doğrudan ilahi kudrete dayandırdığından, oluşlar arasında herhangi bir sebep-sonuç ilişkisini reddetti. Böylece filozofların *nefs*ler ve akıllara verdiği konumu doğrudan ilahi kudrete verdi. Tabiat teorisinin bir parçası olarak kudret, sadece ilahi kudretin yaratmasının düzenliliğinin bir ifadesi olarak teoriye dahil edildi. Müteahhirun döneminde kelamcılar, (...) *nefs* ve akılları, ilahi kudretin alemdeki düzenli işleyişinin bir parçası olarak değerlendirerek yine aynı açıklama modelini kullandılar. Dolayısıyla kelam geleneğinin kudret görüşü, teolojik bir açıklama olarak varlığını sürdürdü (...)” Ömer Türker, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, s. 36-37.

<sup>395</sup> Y. Cengiz, *Mu’tezile’de Eylem Teorisi*, s. 216. Krş: Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, cilt:11, s. 312-313.

iddiası karşısında ise bunu sağlayanın insanın tümeli (*min cümleti'l insân*) olduğuna vurgu yapmaktadır. Kâdı Abdulcebbar'a göre 'insanın tümeli', kendini oluşturan parçaların dışında sayılmakta; dolayısıyla *hayy* olmak, bedenün bizatihi kendisine değil, bedendeki niteliklerin tümeline karşılık kullanılmaktadır.<sup>396</sup>

Varlığa canlılık kazandıran şeyin ne olduğu noktasında, nefis veya rûha değil, "hayât"a işaret eden bir diğer örneği ise Ebu'l Hasan el-Eş'arî üzerinden vermek mümkündür. Eş'arî, insanın uzuvlarının boşluklarında hareket halinde olduğunu düşündüğü rûhu, *latîf cisim* olarak nitelemekte ve insanın rûh'la değil, *hayât* ile canlı olma özelliğini kazandığını ifade etmektedir. Ona göre *hayât* ise *arazdır* ve *muhdestir*.<sup>397</sup> Eş'arî, havadan (*rîh*) ibaret olarak kabul ettiği rûhun, *hayât arazi/sıfatı*<sup>398</sup> sayesinde sağlanan insan canlılığını, solunum yoluyla devam ettiren unsur/cisim<sup>399</sup> olduğunu söylemektedir. Buna göre, rûh, canlılığı meydana getiren bedenden bağımsız bir kaynak değil; canlılığın devamı için kendisine muhtaç olunan (*rîh*-hava) bir kaynaktır.<sup>400</sup> Eş'arî'nin canlılığı ve rûhu *maddî*<sup>401</sup> bir temele dayandırması ve böylelikle rûhun/nefsin mücerred cevher olarak gören anlayıştan ayrılması önemlidir.

<sup>396</sup> Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, cilt:11, s. 314, 331, 334; ayrıca bkz: Y. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 217-219; O. Demir, *Kâdı Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*, s. 125-128.

<sup>397</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, s. 44, 257.

<sup>398</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, s. 44.

<sup>399</sup> Eş'arî, rûhun cisim oluşuna, "rûh çıktı" sözünü örnek olarak göstermekte; "çıkma" ifadesinin ancak bir cisme karşılık olarak kullanılabileceğini belirtmektedir. Bkz: İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, s. 257.

<sup>400</sup> Bkz: İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtı's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, s. 44, 257.

<sup>401</sup> İlkçağ Yunan felsefesindeki hakim anlayışın bu çerçevede olduğu görülmektedir. Thales nefsi, hareket ettirici güç olarak kabul etmektedir. Ona göre nefis, bedene canlılık veren kuvvettir ve Thales bu gücün maddî olduğunu düşünmektedir. Çünkü hayatın ilkesi (*arçe*) "su", maddidir. Gerçekte Thales'te "canlı" ve "ruhlu" kavramlarının birbirinden tam olarak ayrılmadığını; özdeş olarak görüldüğünü de söylemek gerekmektedir. Bu bağlamda ilk defa Anaximenes'te; insanı canlı kılan, onun cansız bir yığın olarak dağılmasını önleyen "şey" olarak nefis kavramının ortaya çıktığı görülmektedir. Böylece canlı ile cansız arasındaki fark, nefsin ilgili varlıkta bulunuşu ile ilişkilendirilmiş olmaktadır. Bununla birlikte; nefis, Anaximenes'te hava ile özdeş kabul edildiği için maddî olarak telakki edilmektedir. Nefsin canlılığı sağlayıcı *maddî* bir ilke olarak değerlendirilmesi, aynı zamanda Herakleitos (*ateş/sıcak nefes*), Anaxagoras (*latîf cisim*), Demokritos (*atom*), Empedokles (*dört ilke*), Diogenes (*hava*), Hippon (*su*) gibi filozoflarda da görülmektedir. Bu filozoflar arasında, nefsi maddî bir ilke olarak kabul etmekle birlikte; onu bedenden ayrı bir varlık olarak kabul edip nefse *latîf cisim* hüviyeti vermesiyle Anaxagoras ayrı bir yerde durmaktadır. Bu nefis anlayışı içerisinde bir ilk olarak değerlendirilmektedir. İlkçağ filozoflarından nefsi mücerred bir varlık olarak kabul edenler de bulunmaktadır. Bu anlamda Pythagoras (Pisagor), doğa felsefesini maddî bir

Nefs ve beden mahiyet bakımından birbirlerine zıt bir şekilde konumlandırılmasına rağmen nefsin bedeni tasarrufu altında bulundurup hareket ve şuurunu; yani canlılığı sağlaması, çelişki olarak görülmektedir. Bu çelişki, öncelikle, soyut bir varlık olarak nitelendirilen nefsin, bedenle kuracağı bağın mahiyetine ilişkin bir şekilde dile getirilmekte ve bu özellikteki nefsin, tıpkı bir mimarın o anki işini bırakıp başka işlerle uğraşabilmesinde olduğu gibi bedenle ilişkisini kesip başka bir bedene geçmesinin mümkünlüğü üzerinde durmaktadır. Bir başka ifadeyle, nefs ve beden arasında kurulan bu tasarruf ilişkisinin, insan bütünlüğünü sağlayamadığı; çünkü nefs ve beden arasında tam bir birlik kurulamadığı dile getirilmektedir. Zira soyut bir varlıkla birlik kurmak imkânsız görülmektedir. Dolayısıyla nefsin soyut bir varlık oluşu, hem kişisel aidiyet/özdeşlik problemi yaratacağı hem de tenâsühü gerektirmesi bakımından kabul edilemez görünmektedir.<sup>402</sup>

---

ilkeye dayandırma düşüncesinde kırılma yaratan ilk kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Pisagor, nefsin, madde cinsinden bir cevher olmadığını, soyut nitelikli bir varlık olduğunu düşünmektedir. Ona göre nefis, hareketi sağlamakta, beden ölümüyle yok olmamakta ve hatta tenasüh yoluyla bir başka bedene (hayvan ya da insan) intikal etmektedir. Pisagor, beden nefis için bir kafes/engel hükmünde olduğunu ve nefsin bedende bulunduğu zaman dilimi içerisindeki görevinin, kötülük kaynağı ile mücadele etmek olduğunu söylemektedir. Bu bakımdan düşünceleri üzerinde Orfik kültürün etkisini taşıdığı söylenebilir. Sokrates de nefsi her türlü maddî düşünceden uzak bir şekilde manevi/soyut bir varlık olarak görmektedir. Pisagor'da olduğu gibi tenasüh fikri Sokrates'te de bulunmaktadır. Bu anlamda tenâsüh düşüncesinin, ölümden etkilenmeyen bâkî bir varlığın insanda bulunuşu temeli üzerine kurulmuş olduğu söylenebilir. Sokrates, nefsi Küllî Akıl'dan bir cüz olarak değerlendirdiği için; nefsin mahiyetini Tanrı'nın mahiyetine benzetmekte ve nefsin tıpkı Tanrı'nın âlemi yönetmesinde olduğu gibi bedeni yönettiğini de söylemektedir. Bu benzetme, nefsin ölümsüz olduğunun kabulünü de beraberinde getirmektedir. Sokrates'in bu görüşlerinin Platon'da aynıyla devam ettirildiğini söylemek mümkündür. Sonrasında ise Aristoteles'le birlikte yeniden maddî anlayışın ön plana çıktığı görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Platon, *Phaidon*, 66b-70a, 105e-108d; Platon, *Phaidros*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 245.b-246, 246e-250b; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 403b.20-405b.30, 412a.20-413a.5, 414a.15-25; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 181-188; Nurten Gökalp, *İnsan Felsefesi*, Nobel Yayınları, Ankara, 2014, s. 3-25; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 19-25, 29-38; A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, s. 90-91, 118, 122-124, 135, 145-147, 158, 183-184, 201-204, 324-332; B. A. Çetinkaya, *Felsefe Tarihi*, s. 58-68, 83-92; M. Akgün, *Sokrates Öncesi Dönemde (Atomculara Kadar) Yunan Felsefesi ve Metinler*, s. 75-77, 202-203, 223-224, 228-229, 304-305, 386-390.

<sup>402</sup> Bkz: İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 274-275. Yukarıdaki görüşü dile getiren İbn Kayyim el-Cevziyye'nin rûh/nefs konusundaki şahsî görüşü ise onun *latîf bir cisim* olduğu ve bedenle; suyun buza, ateşin kömüre, yağın zeytine geçmesinde olduğu gibi 'birbirine girmek (*müdahil*)' yoluyla bir ilişki kurduğu yönündedir. İki kesif cismin birbirine girmesi muhaldir; fakat latif cismin kesif cisme girmesi tıpkı ateşin kömüre girmesinde olduğu gibi muhal değildir. Buna göre rûh/nefs, beden tüm uzuvlarına

karışmakta ve tesirlerini; ‘hissetme ve iradeyle hareket’ olarak göstermektedir. İbn Kayyim, bu doğrultuda, rûha/nefse ilişkin *latif cisim* anlayışının “en doğru görüş” olduğunu, bunun dışındaki tüm görüşlerin “batıl” olduğunu söylemekte ve birçok ayet ve hadisi bu görüşüne delil olarak kullanmaktadır. Çünkü ona göre eğer rûh/nefs, soyut bir varlık ve beden ile olan ilişkisi, birbirine girmek (*müdâhil*) yoluyla değil de ruhun bedeni idare etmesi şeklinde olsaydı, ruhun, bu bedenle olan ilişkisini kesip başkalarına geçmesi mümkün olurdu. Bu durum ise İbn Cevziyye’ye göre kişinin sahip olduğu nefis konusunda şüpheye düşmesine sebep olmaktadır. İbn Kayyim, soyut bir varlık olarak kabul edilen nefis ve beden ilişkisi konusunda; “nefs bedeniyle birlik olmuştur. Bu nedenle bedenden ayrılamaz ya da nefsin bedene karşı tabî bir aşkı, onu yönetmek için zati bir arzusu vardır. İşte bu nedenle bedenden ayrılamaz” şeklindeki ifadelerin kabul edilemeyeceğini söylemektedir. O, nefse ilişkin düşüncelerini ise şu şekilde ifade etmektedir: “Bedeni ayakta tutan şey, nefis cevheridir. Ancak bu, soyut ya da araz bir ruhtan kaynaklanmamakta; âlemde yer tutmuş, bir yerden başka bir yere giden, hareket eden, sakin olan, çıkan ve giren bir ruhtan kaynaklanmaktadır. O halde ruh, söz konusu bedene *sirayet* etmektedir. Sirayet olmasaydı bu beden, cemâddan (cansız varlıklardan) olurdu.” Bu ifadelere göre İbn Kayyim, insandaki canlılığı rûhun sağladığını düşünmektedir. Rûhun bedenin tüm uzuvlarına sirayet etmiş olduğunu düşündüğü için o, bir uzvun kesilmesi ya da özelliğini kaybetmesi durumunda rûha ne olacağına da cevap vermektedir. Ona göre ilgili uzuvda bulunan rûh/nefs, o uzuvla birlikte kesilmemekte ya da özelliğini yitirmemektedir. O, rûhun o uzuvdan hemen çıktığını söylemektedir. Bu çıkışı ise su doldurulan kaptan havanın çıkmasına benzetmektedir. O, aynı zamanda ruhun hem tüm bilişsel fonksiyonların hem de nefret, sevgi, acı, haz, üzüntü, öfke gibi duygulanımların yeri olduğunu da ifade etmektedir. Ruh ve beden bir birlik oluşturduğu için ise söz konusu bu fonksiyonların taşıyıcısı beden olarak görülmektedir. Sonuç olarak İbn Kayyim el-Cevziyye’ye göre insan, rûh/nefs ve bedenden oluşmaktadır. Detay için bkz: İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r Rûh*, s. 257-276, 294, 297, 300-301; ayrıca bkz: Francis T. Cooke, *Ibn al-Qaiyim’s Kitâb al-Rûh: Translation with Introduction and Annotation*, Phd thesis, Hartford Seminary Foundation, 1934; Francis T. Cooke, “Ibn Qaiyim’s Kitâb al-Rûh”, *The Muslim World*, 25 (1935), pp. 129-144; Y. Tzvi Langermann, “Ibn al-Qaiyim’s Kitâb al-Rûh: Some Literary Aspects”, *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qaiyim al-Jawziyya*, ed: Birgit Krawietz, Georges Tamer with Alina Kokoschka, De Gruyter, Berlin, 2013, s. 125-145; İsmail Şimşek, “İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde Ruh-Beden DUALİZMİ ve İNSAN”, 2. *Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”*, 28-30 Eylül 2018, 2018, s. 440-449.

İbn Kayyim’in bu konuda İbn Teymiyye’nin sistematiğini ve argümanlarını kullanmakta olduğu söylenebilir. Zira İbn Teymiyye’nin rûh konusundaki fikirlerini görebildiğimiz *Fî’l ‘Akl ve’r Rûh* adlı risalesinden ve *Mecmû’u Fetâvâ Şeyhu’l İslâm Ahmed İbn Teymiyye* adıyla bir araya getirilen eserin *Mufasssalu’l İ’tikâd* adlı dördüncü cildindeki bir fetvasından birebir alıntılar yaptığı görülmektedir. İbn Teymiyye de insanın rûh ve bedenden oluştuğunu düşünmektedir. Ona göre, -tıp ilminin konusu olan, kalbin sol tarafındaki damarlar vasıtasıyla tüm bedene yayılan ve bedenin ölümüyle yok olan *hayvânî rûh* hariç tutulduğunda- ölümle bedenden ayrılan, ne bedende bir mahale sahip ne de bedenin cüzlerinden biri olan, aksine bedene üflenmiş bulunan ve onda tasarruf etme yetisi olan rûh ile nefis aynı anlama gelmekte; özdeş kabul edilmektedir. Rûh/nefs, canlı olmanın; yani hayatın ön şartıdır; zira canlılık, rûhun bedende olma şartına bağlı kılınmıştır. Bizatihi kaim olan rûh/nefs, bedeni idare etmektedir. Dolayısıyla nefsin bedenle ilişkisi *tedbîr* ve *tasarruf* yönündendir. İbn Teymiyye, kendi görüşünü delillendirecek pek çok



Sonuç olarak insanın; güç yetirmesi, hareket etmesi, duyularını kullanması, idrak etmesi, bilgi edinmesi, fiilde bulunması gibi özellikleri *bütünlük fitratı* dolayısıyla mümkündür. Bu fitrattaki denge yitimi, tüm bu fiillerin imkânını ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla insanı insan yapan tüm bu yetiler bedenın sağlıklı ve dengeli olmasıyla gerçekleşmektedir. Ölen insandan yola çıkarak, onu diri ya da ölü olarak nitelendirme gerekçesinin bedenın kendisi olamayacağı; zira bedende hiçbir kimyevî değişiklik olmadığı halde kişinin bir durumda ölü, diğer durumda ise diri olarak anıldığıının ileri sürülmesi ve dolayısıyla bedenın dışında canlılığı sağlayıcı bir nedenın bulunması gerektiğinin ifade edilmesini de bu doğrultuda değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü kişinin canlı haldeki bedeniyle, ölü haldeki bedenini aynı özelliklere sahip kabul etmek, doğru değildir. Bedenin, her iki durumda, dış görünüş itibarıyla aynı görünüyorması; iç sistem bakımından da aynı olduğunun delili sayılamaz. Zira ölüm, iç sistemde, canlılığın sürdürülebilirliğini sağlayan sağlıklı ve dengeli oluş halinin bozulması durumunda da gerçekleşebilmektedir. Buna çoklu organ yetmezliği, aşırı dozda ilaç kullanımı veya fazla miktarda kan kaybı gibi durumlar örnek gösterilebilir. Bu durumda canlılığın, insanın organizma bütünlüğünün oluşturduğu bütünlük fitratı üzere oluş ile mümkün olduğu söylenmelidir.

**4. Mükellefiyetin Aidiyeti:** Bu argüman, fiillerin sorumluluğunun değişen bedene yüklenemeyeceğinden hareketle, sorumluluk sahibi olunmasının sebebini nefse bağlamaktadır. Burada sorulması gereken, ‘fiilin yapıcısı karşımızda gördüğümüz insan olduğu halde; bedenın bir parçası olmadığı iddia edilen nefsin, asıl fail olduğunu

---

ayete ve hadise yer vermekte; pek çok alimden aktarımlar yapmaktadır. Onun İbn Abbas’tan aktardığı şu pasaj, rûh-beden birlikteliğine; birbirleri üzerindeki etki ve etkileşime örnek olması ve İbn Teymiyye’nin görüşlerini özetlemesi bakımından önemlidir: “Yaratılmışlar kıyamet günü mücadeleyi bitirmeyecektir. Hatta ruh ile beden mücadeleye devam edecektir. Ruh bedene şöyle diyecek: “Kötülükleri işleyen sensin.” Beden ise ruha şöyle diyecek: “Bana emir veren sensin.” Bunun üzerine Allah onlar arasında hüküm vermesi için bir melek gönderecek. Melek o vakit şöyle diyecek: Sizin durumunuz bir bahçeye giren ve biri kötürüm diğeri âmâ olan iki insana benzemektedir. Kötürüm olan, orada asılı duran bir meyve gördü ve âmâ olana şöyle dedi: “Ben meyveyi görüyorum, fakat ona ulaşamıyorum.” Âmâ olan şöyle karşılık verdi: “Onlara ulaşabiliyorum, fakat onları göremiyorum.” Kötürüm olan ona şöyle dedi: “Gel buraya, beni kaldır ki onu koparayım.” Bunun üzerine âmâ kötürüm olanı kaldırdı ve kötürüm olan da, istediği yere kadar yürümesi ve sonra meyveyi kopartması için ona talimatlar verdi. Melek şöyle sordu: “Hangisi cezayı hak etmektedir?” Şöyle cevap verdiler: “Her ikisi de.” Bunun üzerine melek “İşte ikiniz de aynı şekilde sorumlusunuz” dedi.” İbn Teymiyyenin görüşlerinin detayları için bkz: İbn Teymiyye, “Risâle fi’l ‘Akl ve’r Rûh”, s. 20-23, 36-49; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ Şeyhu’l İslâm Ahmed İbn Teymiyye*, cilt: 4, s. 216-231; ayrıca bkz: M. Uyanık-A. Akyol, “İbn Teymiyye ve Felsefe Eleştirisi”, s. 272-275.

söylemenin' mümkün olup olmadığıdır. Çünkü insan, gördüğümüz varlık değil ise fiili yapan da bu varlık değildir. O halde fiillerin bedenle bağı nasıl kurulacaktır? Ayrıca fiilin yapıcısı farklı olduğu halde, ceza ve mükafat uygulaması neden bu gördüğümüz varlığa olmaktadır?<sup>403</sup>

Nefs-beden ilişkisinin, marangoz-alet analogisindeki gibi kurgulandığını düşündüğümüzde; karşımıza, nefsin bedeni bir vasıta olarak kullandığı sonucu çıkmaktadır.<sup>404</sup> Bu analogi, a) fiillerin yaptırıcısının, nefis; ilgili komutları uygulayanın ise beden olarak konumlandırıldığını göstermekle birlikte; b) alet aracılığıyla hareket ettirici bir ilke olması bakımından nefsin varlığının bedenden ayrı olduğunu ispat için kullanılmaktadır. Bu sayede nefis ile beden arasında bir bağıntı kurulmaya çalışılmaktadır. Fakat burada 'bedenle bütünleşmiş olmayan nefsin, bedenin güçlerini nasıl kullanacağı' sorusu gündeme gelmektedir.<sup>405</sup> Bu soru, oluşturulmaya çalışılan nefis-beden ilişkisi bakımından cevapsız kalmaktadır. Zira bir mahalde bulunmayan bir şeyin, mahalle bağı olarak var olan bir şeyle irtibatlı olması mümkün değildir. "O halde cisme temas eden yahut cismin kendisine temas ettiği her şey de cisim olmalıdır (...) Çünkü hareketi kabulde bütün cisimler birdir."<sup>406</sup> Dolayısıyla, emir ve nehye muhatap olan; yaptığı eylemlerden ötürü övgü ya da yergiyi hak eden; yani kendisine sorumluluk yüklenen varlık, karşımızda gördüğümüz insandır.<sup>407</sup> Bu sebeple fiillerin insanın kendisine atfedilmesi

---

<sup>403</sup> Krş: H. Hanefî, *Mine'l 'Akîde ile's Sevra*, cilt: 3, s. 534.

<sup>404</sup> Örnek olarak bkz: Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", *Islamic Philosophy*, vol: 100/Galen in the Arabic Philosophical Tradition Texts and Studies, ed: Fuat Sezgin, risaleyi yayına hazırlayan: Kraus Paul, Frankfurt-2000, s. 27-28, 39; Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub bin İshak el-Sebbah, "Risâle fi'l Kavî fi'n Nefs: el-Muhtasar min Kitâbi Aristû, Eflâton ve Sâiri'l Felâsife/Nefs Üzerine", Kindî: Felsefî Risâleler, çev: Mahmut Kaya, ed: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 244-245; Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 18; a. mlf., "er-Risâletü'l Ledünniyye", s. 79; a. mlf., *Me'âricü'l Kudûs*, s. 28, 54, 84-85; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, "Metâlibü'l 'Âliye mine'l 'İlmi'l İlâhî -9. Fasil-", *Felsefe ve Ölümler Ötesi*, haz: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2013, s. 100, 101; İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmet b. Muhammed b. Ya'kub er-Razi, *Tehzîbu'l Ahlâk ve Tathîru'l A'râk*, Matbaatu Vadi'n Nil, Mısır, 1299, s. 21-22; Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 34, 57.

<sup>405</sup> Bkz: İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 274, 275; İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütakellimîn*, s. 158.

<sup>406</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 276.

<sup>407</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, cilt:11, s. 310; İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütakellimîn*, s. 166; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 277; ayrıca bkz: Wilferd Madelung, "Ibn al-Malâhimî on the Human Soul", *The Muslim World, Special Issue: The Ontology of the Soul in Medieval Arabic Thought*, special ed: Ayman Shihadeh, 102: 3-4 (2012), pp. 427; O. Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 265-267.

gerekmektedir. Ödül ve ceza insanın bütününe ait olduğuna göre, fiiller de onun bütününe aittir.<sup>408</sup>

İnsanın ahlâkî sorumluluğunun temelinde; “onun idrak edebilen, şuurlu, akıl sahibi bir varlık olması bulunmaktadır. Örneğin, insanın bir kaza geçirmesi ve hafızasını yitirmesi sonucunda, insanın ne yaptığını hatırlamamasından dolayı, sorumluluk kendisinden kaldırılmış olmaktadır. Hâlbuki kişinin hayatıyeti; yani canlılığı, devam etmektedir; fakat hafızanın gidişiyle insanda onu sorumlu tutacak mekanizma da gitmiş olmaktadır. Bu durumda ahlâkî sorumluluğun temelinin nefis olmadığı açıklık kazanmaktadır.”<sup>409</sup>

Nefsin varlığına ilişkin tüm argümanlar ve onlara yönelik geliştirilen karşı argümanlar,<sup>410</sup> bu paradigmayı oluşturan temelin *ontoloji* olduğunu göstermektedir. Zira bu karşıtlığın sebebi, doğru olduğu kabul edilen ve onun üzerine düşünsel inşada bulunulan varlık tasavvurudur. Ontolojik perspektif bakımından Felsefe ve Kelam arasındaki farklılık, nefis konusundaki görüşlerini temellendirme konusuna da yansımış görünmektedir. Burada Kelamcıların insan bütünlüğünü temele almaları bakımından daha gerçekçi bir zeminden hareket ettikleri görülmektedir. Bu doğrultuda, nefse ilişkin kanaatimizin erken dönem Kelamcıları ile mutabık olduğu; yapı, yeti ve tezahürleriyle bir bütün olarak algılanmanın insana ilişkin doğru tasavvur oluşturulmasının zeminini teşkil ettiğini belirtmeliyiz.<sup>411</sup> Aşağıda ise nefsin literatürde ele alındığı haliyle mahiyeti ve yönlerinin nasıl değerlendirildiği, söz konusu yaklaşımların neye tekabül ettiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 2. NEFSİN MAHİYETİ: O NEDİR (MÂ)?

Nefs ile ilgili yapılan araştırmaların ikinci basamağını, *O nedir?* sorusuna verilen cevaplar oluşturmaktadır. Zira *Var mıdır?* sorusuna verilen olumlu cevap, bu varlığın mahiyetine dönük izahların yapılmasını gerektirmektedir. Fahreddîn Râzî, ‘akıldan biraz nasibi olan herkesin, nefsi tanımaya büyük önem vermesi gerektiğini’; zira dünyada

---

<sup>408</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn*, s. 198.

<sup>409</sup> T. Günal, “Osmanlı'nın Son Döneminde Ruh Telakkisi”, s. 200.

<sup>410</sup> Nefs konusunda filozoflara yöneltilen eleştiriler için ayrıca bkz: F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 155-181.

<sup>411</sup> Bu görüş, farklılıklar barındırmakla birlikte, günümüz Din Felsefecileri tarafından “teistik-materyalizm” olarak adlandırılan görüş ile karşılaştırmalı bir okumaya tabi tutulabilir. Konunun irdelendiği bir çalışma için bkz: Aykut Alper Yılmaz, *Ruh-Beden İlişkisi Bağlamında Teistik-Materyalizm*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Ankara, 2020.

bundan daha önemli bir mesele olmadığını ifade etmektedir.<sup>412</sup> Bu bakımdan, tüm felsefe tarihinin; nefsin kullanımları ve muhtevaları üzerine kurulu olduğu söylemek abartı olmayacaktır.<sup>413</sup>

Nefsin varlığını kabul etmenin, onu tanımlamaktan daha kolay olduğu ifade edilse de<sup>414</sup> pek çok eserde bu konuya geniş yer verildiği görülmektedir. Nefsin mahiyeti sorgulandığında, birbirinden farklı iki temel anlayış karşımıza çıkmaktadır. Fahrüddîn Râzî, bu görüşleri şu şekilde izah etmektedir: “*İlkine göre* nefis özel mizacı olan özel bir cisimden ibarettir. *İkincisine göre* ise nefis kendine yeten (*kâimun bizâtihi*) bir cevher olup bu bedenden ve onun tüm parçalarından farklıdır (*muğâyir*).”<sup>415</sup> Bir başka açıdan bu iki teori: a) Nefsi bedenden tamamen ayrı ve ona zıt gören Platoncu görüş ve b) Nefsi bedene bağlayan Aristotelesçi görüştür. Sonraki dönemlerde konu hakkında üretilen düşüncelerin ve yapılan çalışmaların, bu iki temelden hareket ettiği görülmektedir.

Platon’un nefis anlayışının, M.Ö. 6. yüzyılda ortaya çıkan ve Pythagoras’ın (Pisagor) fikirleriyle gelişen Orfizim’e dayanan tarihî kökleri bulunmaktadır. Orfizim, nefsin tanrısallığını ve bedenin kirliliğini içerir düalist bir anlayışa sahiptir. Bu anlayışa göre nefis; bedene bağlı değildir. Ölümsüz olan nefis için beden, geçici bir hapisanedir. Dolayısıyla insan, tanrısız tarafını simgeleyen nefsinin; kökeni toprak olan ve Titanlara dayanan bedeninden kurtulup özgürleşmesini beklemektedir. Bu, nefis için acıdan kurtuluştur. Orfizim aynı zamanda tenasüh fikrinin de temellerini barındırmaktadır.<sup>416</sup> Platon’un nefis anlayışı da söz konusu özellikteki izleri taşımaktadır.

---

<sup>412</sup> Fahrüddîn Râzî, “Metâlibu’l ‘Âliye mine’l ‘İlmi’l İlâhî -9. Fası-”, s. 98.

<sup>413</sup> Duncan B. Macdonald, “The Development of the Idea of Spirit in Islam I”, *The Muslim World*, New York, 1932, cilt: XXII, s. 32; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 150.

<sup>414</sup> Arthur Stanley Tritton, “İnsan, Nefs, Ruh, Akıl”, çev: Tuğba Günel, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt: XIII, sayı: 1, s. 553.

<sup>415</sup> Fahrüddîn Râzî, “Metâlibu’l ‘Âliye mine’l ‘İlmi’l İlâhî -9. Fası-”, s. 98; ayrıca bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’l Erba’in*, cilt: 2, s. 18. Nefsin mahiyetine dair agnostik bir tavrın nasıl geliştirilebileceğine ilişkin olarak bkz: Caner Taslaman, “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2007/2), s. 41-48.

<sup>416</sup> Detaylı bilgi için bkz: Fatih Mehmet Berk, “Düalist Bir Öğreti Olarak Orfizim”, *Tarihin Peşinde – Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-*, yıl: 2010, sayı: 3, s. 108-114; H. Atay, “Nefis”, s. 3; Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Greece and Rome, From the Pre-Historics to Plotinus*, New York, 1946, cilt: I, s. 15; Edith Hamilton-Huntington Cairns, *The Collected Dialogues of Plato Including Letters*, Princeton University Press, New Jersey, 1985, pp. XX; Clifford H. Moore, *Religious Thoughts of the Greeks*, Kessinger Publishing, 2003, pp. 57; M. Akgün, *Sokrates Öncesi Dönemde (Atomculara Kadar) Yunan Felsefesi ve Metinler*, s. 70, 75-77, 265-270.

Platon'un nefis anlayışı, onun kozmoloji anlayışının devamı niteliğindedir. Zira ona göre âlem; madde ve nefsten meydana gelmektedir: “Tanrı; nefse, aklı; âleme de nefsi koydu. Böylece âlem en güzel ve en iyi bir sanat olarak meydana geldi.”<sup>417</sup> Platon'a göre âlemdeki canlılık, hareket, düzen ve güzelliğin kaynağı nefis olmaktadır. Buna göre âlem, cisimler ile küllî nefsten; insan ise cisimden ve ferdî nefsten ibarettir.<sup>418</sup> Bu doğrultuda onun varlık tasavvuru da nefis anlayışının şekillenişinde etkili olmuştur. Zira idealar âlemi ve duyulur âlem düalizmini metaforik bir anlatımla izah ettiği mağara alegorisinde görüldüğü üzere, Platon, nefse, idelerin gerçek varlığı ile fiziksel nesnelere arasındaki farkı ortaya çıkaran bir rol verilmektedir.<sup>419</sup> Burada nefis, ideaların bir nevi kusurlu yansıması olan maddi âlemin, aslında görünen haliyle gerçek olmadığını idrak etmektedir. Nefis bu farka; sahip olduğu aklî yetiler sayesinde ulaşabilmektedir.<sup>420</sup> İdealar âlemi ve duyulur âlem bağlamında nefis-beden ilişkisi değerlendirildiğinde nefsin, bedeninin ideası; bedeninin ise ruhun duyulur âlemdeki simetrik yansıması olduğu görülmektedir.

Platon nefsin bedenden ayrı bir cevher oluşunu ve ezeliğini, epistemolojik temelde de delillendirmektedir. Onun epistemoloji anlayışında; öğrenmek, bu dünyaya gelmeden önce sahip olduğumuz bilgileri hatırlamaktan ibaret olarak görülmektedir.<sup>421</sup> Bu bakımdan nefsin sahip olacağı her yeni beden, bu bilgilerin ortaya çıkacağı yeni bir imkân demektir. Platon bu görüşünü, nefsin ezeli oluşuna dayandırmaktadır.<sup>422</sup>

Platon'a göre insanda bulunan ferdî nefsin özelliklerini ise şu şekilde belirtmek mümkündür: a) Nefsin özü harekettir. Nefis bizatihi hareket edebilen bir cevher olması sebebiyle bedeni aktive etmektedir.<sup>423</sup> b) Nefis ve beden arasında; nefsin akla sahip olması, bedeninin ise bundan mahrum olması dolayısıyla efendi-köle ilişkisi bulunmaktadır.<sup>424</sup> c) Nefis; meydana getirir, şekil verir. Bu onun, onun canlılık özelliğini

---

<sup>417</sup> Platon, *Timaios*, s. 39.

<sup>418</sup> Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 105.

<sup>419</sup> Bkz: Platon, *Devlet*, 514a-517c.

<sup>420</sup> E. Hamilton-H. Cairns, *The Collected Dialogues of Plato Including Letters*, pp. XX; ayrıca bkz: H. Atay, “Nefis”, s. 3.

<sup>421</sup> Platon, *Phaidon*, 75e.

<sup>422</sup> Ian Barbour, *When Science Meets Religion*, New York, 2001, s. 130.

<sup>423</sup> Platon, *Phaidros*, 245b, 245d, 246c; Platon, *Epinomis: Gece Toplantısı*, çev: Adnan Cemgil, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, 983b, 988c-d.

<sup>424</sup> Platon, *Epinomis*, 982b; a. mlf., *Phaidon*, 65c-d, 78b-79c, 94b; a. mlf., *Phaidros*, 246b-c.

haiz olduğunu göstermektedir.<sup>425</sup> d) Nefs, tanrısal mahiyete sahiptir.<sup>426</sup> e) Ölüm, nefsin bedenden kurtuluşudur; zira beden, nefis için hapisanedir.<sup>427</sup> f) Nefs, ölümsüzdür. Zira bizatihi hareketli olan, ölümsüzdür.<sup>428</sup>

Platon'un nefis hakkındaki görüşleri süreç içerisinde belli evrelerden geçmiştir. *Phaidon* adlı eserinde Platon, nefsi bedenden tamamen ayrı ve ona zıt bir karakterde değerlendirmekte ve buna mukabil; hakikatin ancak bedenden ayrılmak sûretiyle elde

---

<sup>425</sup> Platon, *Epinomis*, 981c, 983d, 984b-c; a. mlf., *Phaidon*, 105c-d; a. mlf., *Phaidros*, 245c-d.

<sup>426</sup> Platon, *Epinomis*, 2001, 981b, 991d; a. mlf., *Phaidon*, 80, 80b, 81, 91c, 99c; a. mlf., *Phaidros*, 230.

<sup>427</sup> Platon, *Phaidon*, 66b-70a, 67c-d, 82e, 105e-108d; a. mlf., *Phaidros*, 250c.

<sup>428</sup> Platon, *Phaidon*, 70b vd., 105e-108d; a.mlf., *Phaidros*, 245.b-246, 256d; a.mlf., *Timaios*, s. 44-45; a. mlf., *Menon*, 81b-c, 86b. *Nefsin ölümsüzlüğü* düşüncesinin felsefi olarak ilk defa Platon tarafından sistematik ve net bir şekilde ele alındığı söylenebilir. Bu düşüncesi onun sisteminin bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Zira nefis, mücerred ve basit bir cevher olma ve potansiyel olarak varlığını devam ettirebilme gibi nitelikler yüklenmesi sonucu, bedenden farklı olarak bozuluşa konu edilmemiştir. Çünkü yok oluş, ancak yok oluş istidadı taşıyan bir mahal için geçerlidir. Platon'daki bu düşüncenin daha sonraki düşünürler tarafından da devam ettirildiği görülmektedir. Bkz: Plotinus, "The Immortality of the Soul", *The Enneads*, pp. 342-357; Origen, "On The Soul", pp. 118-126; Origen, "On the Resurrection and the Judgement, the Fire of Hell and Punishments", *Origen De Principiis*, pp. 140-141; Fârâbî, *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, s. 85; a.mlf., "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 125; İbn Sînâ, "Risale fi'n Nefs ve Bekâ'uha ve Me'âdüha", *Resâiulu İbn Sînâ*, nşr: Hilmi Ziya Ülken, İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul, 1935; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 462; a.mlf., "el-Adhaviyye fi'l Me'âd", s. 29, 37; İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, thk. ve çev: Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2015, s. 35, 65-69; a.mlf., *İbn Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 26-27; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Hakikatü'r Rûh*, içinde: "İmâm-ı Gazâlî'ye Atfedilen Bir Eser: Hakikatü'r-Ruh", *İslâmî Araştırmalar*, çev: Bülent Akot, 2013, cilt: XXIV, sayı: 2, s. 125; Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Maznûnu Bihî 'Alâ Gayri Ehlihi/Ehli İçin*, çev: Muammer Esen, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005, s. 81; a.mlf., *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 211-212, 218; a.mlf., *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 18; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 26, 99-104; a.mlf., "er-Risâletü'l Ledünniyye", s. 76, 79; İbn Miskeveyh, "Risâle fi'l Havf mine'l Mevt ve Hakikatihî ve Hali'n Nefsi Ba'dehü", *Islamic Philosophy*, edt: Fuat Sezgin, Frankfurt, 2000, vol: 86, s. 103-114; Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen, *Risâletü Bekâu'n Nefs ba'de Fenâi'l Cesed*, Matbaatü Ra'mesis, Kahire, tsz.; İbnü'n Nefis, "er-Risâletü'l Kâmilîyye", s. 30; İbn Kemmûne, "el-Kelimâtü'l Vecîze Müştemile alâ Nüketin Latîfetin fi'l İlm ve'l 'Amel", s. 154-157; Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed, *Hakikatü'l İnsân ve'r Rûhu'l Cevvâl fi'l Avâlim*, içinde: "İnsanın Hakikati", *Dini Araştırmalar*, çev: Muhit Mert, Eylül-Aralık 1998, cilt: 1, sayı: 2, s. 205-206; Sühreverdi, *Nur Heykelleri*, s. 30; ayrıca bkz: H. Atay, "Nefis", s. 55; Tritton, "İnsan, Nefs, Ruh, Akıl", s. 553, 554; ayrıca ilkel toplumlarda ölüm sonrası hayata ilişkin detaylı bir araştırma için bkz: Lucien Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev: Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 238-350.

edilebilceğini, nefsin ulvi isteklere, bedenine ise kötülüğe sürükleyen yapıda olduğunu ve bedenine sonlu, nefsin ise ölümsüz olduğunu ifade etmektedir.<sup>429</sup> *Symposium* eserinde ise söz konusu bu ayrımın karşıtı bir değerlendirmede bulunmaktadır. İki söylem arasındaki karşıtlığı, *Devlet* ve *Phaidros* adlı eserlerinde temellendirmeye çalışmakta; bu söylemlerin nefsin farklı kısımlarına tekabül ettiğini ifade etmektedir. Buna göre *nâtık*, *gazabî* ve *şehvî* olmak üzere üç kısımdan oluşan nefsin farklı özelliklere sahip olması, söz konusu iki eserdeki farklılaşmanın nedenidir. Başka bir ifadeyle *Phaidon*'da bahsettiği beden-nefs ayrışması, *nâtık* nefis bağlamında yapılmaktadır. Birbirine zıt isteklere sahip üç nefis arasındaki dengeli işleyiş ise kişiye mutluluğu getirecektir.<sup>430</sup> *Timaios* eseri, nefsin kısımlarının hem birbiriyle hem de bedenle ilişkisinin boyutlarını izah etmesi bakımından Platon'un nihai görüşünü ortaya koymaktadır. Platon bu eserde, diğer metinlerinden farklı olarak, nefsin bedenle ilişkisini, kuvveler üzerinden fizyolojik bir temele oturtmaya çalışmıştır.<sup>431</sup> Buna göre beyin, *nâtık* nefsin; kalp, *gazabî* nefsin; karaciğer ise *şehvî* nefsin bedene etkide bulunduğu mahallerdir. Platon *nâtık* nefsin haricindeki nefslerin, bedenle birlikte yok olacağını belirtmektedir.<sup>432</sup> Üç ayrı nefis türüne, bedenine farklı bölgelerinde mahal belirleme çabası ise ilgili nefis türünü ahlâkî perspektifle okuma gayretinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Platon'un aksine Aristoteles, maddi olmayan bir nefsin, beden haricinde hayatını devam ettireceğine ilişkin düalist görüşü benimsememektedir. Onun nefis anlayışının tüm yönlerini, nefis tanımında bulmak mümkündür:

“...Doğal cisimlerin bir kısmı cansız, diğer bir kısmı da canlı olduğundan; (...) cismin nefis olması gerekmez. Nitekim cisim, bir taşıyıcı gereği var

<sup>429</sup> Platon, *Phaidon*, 66b-70a, 105e-108d.

<sup>430</sup> Platon, *Devlet*, 435b-436b, 439d-439e; Platon, *Phaidros*, 253a-257d.

<sup>431</sup> Bkz: Platon, *Timaios*, s. 55-56, 87-90. Platon'un söz konusu eserleri arasındaki değerlendirmeler için ayrıca bkz: İbrahim Halil Üçer, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, İstanbul, 2007, s. 129.

<sup>432</sup> Platon, *Timaios*, s. 87-90. Literatürümüzde de nefslerin mahallerine ilişkin bu anlayış devam ettirilmiştir. Özellikle ahlâk literatürü içerisinde ele alınan eserlerde bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Bkz: Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ, “Kitâbu et-Tıbbu'r-Rûhânî”, *Resâ'ilu Felsefiyye (Opera Philosophica) -cilt: I-*, nşr: Paul Kraus, Matbaatü Poul Barbey, Kahire, 1939, s. 27, 28; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 7; a. mlf., *Kitâbu'l Fevzü'l Asgâr*, s. 44; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 37; Taşköprüzâde, İsmâüddin Ebü'l Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Şerhu'l Ahlâki'l Adudiyye*, çev: Mustakim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 40; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 190, 225; Hümevra Özturan, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 163-166.

değildir, daha ziyade cismin kendisi zaten taşıyıcı ve madde olarak vardır. Bu yüzden nefis, *bilkuvve* canlılığa sahip doğal cismin *sûreti* olması bakımından *zorunlu olarak* vardır. Varlık ise bir yetkinliktir (*entelekheia*). O halde nefis, böyle bir cismin yetkinliğidir. Fakat *entelekheia* iki anlama gelmektedir: Bir anlamı bilgi gibidir, diğer anlamı ise bilgiyi kullanmak gibidir. Açıktır ki nefis, ‘bilgi gibi’ olan anlamıyla yetkinliktir; çünkü hem uyku, hem de uyanıklık nefsin varlığını gerektirmektedir. Uyanıklık bilgiyi kullanmaya, uyku ise bilgiye sahip olup onu işletmemeye denk düşmektedir. Bir kişide oluş bakımından önce gelen bilgidir. Bu nedenle nefis, *bilkuvve* canlılığa sahip tabî bir cismin *ilk* yetkinliğidir. Böyle bir cisim, *organik* cisimdir (...) Bütün nefisler için ortak bir şey söylenecekse bu ‘organik doğal bir cismin ilk yetkinliği’ olacaktır.”<sup>433</sup>

Aristoteles, her nefis türünü kapsayacak şekilde bir tanım formüle etmek amacıyla olduğunu belirtmektedir. Bu temelden hareketle, Aristoteles’e göre nefis, cismin *sûretidir* ve ‘*bilkuvve* canlılığa sahip organik tabî bir cismin ilk yetkinliğidir (*hê psukhê estin entelekheia hê prôtê sômatos füsiku dünamei zôên ekhontos*).’<sup>434</sup> Aristoteles’in nefis düşüncesinin doğru bir şekilde izah edilebilmesi için<sup>435</sup> ifadelerinin üç açıdan değerlendirilmesi gerekmektedir: a) Madde-sûret anlayışı, b) İlk yetkinlik/*entelekheia* nedir? ve c) *Organik doğal cisim* vurgusu neden yapılmıştır?

Aristoteles, nefis anlayışını, madde-sûret fikri üzerinden inşa etmektedir. Ona göre cisim cevherdir ve bu cevherin madde ve *sûret* olmak üzere iki yönü bulunmaktadır.<sup>436</sup> “Madde, kuvve halinde bulunmayı ve henüz olmamışlığı, *sûret* ise fiil halinde bulunmayı ve gerçekleşmişliği ifade etmektedir.”<sup>437</sup> *Sûret*, cismin madde olan yanına yaşam ilkesi vermektedir. *Sûret*, cismin formu olması dolayısıyla maddeden ayrılamamakta<sup>438</sup> ve

<sup>433</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a.11-412b.9

<sup>434</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b.

<sup>435</sup> Aristoteles’in nefis konusundaki görüşlerinin detaylı izahı için bkz: İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, Arapça'ya çev: İbrahim Gazzâlî, Mecmaü't Tunusi li'l Ulum ve'l Adab ve'l Fünun, Tunus, 1997; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, thk: Alfred L. Ivry, haz: Muhsin Mehdi, İbrahim Medkur, Kahire, 1994; ayrıca bkz: İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, çev: Atilla Arkan, edt: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

<sup>436</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a.14.

<sup>437</sup> Ö. Türker, *Varlık Nedir?*, s. 73.

<sup>438</sup> Aristoteles’in *form* ve *madde* arasındaki ayrılamazlık düşüncesini, bazı metinlerinde aynı şekilde sürdürmediği de görülmektedir. Buna göre Aristoteles, bir pasajında formun maddeden ayrılabilir olduğunu



aktivitesini maddeye bağı olarak gerçekleştirmektedir.<sup>439</sup> Bir başka açıdan, maddenin sûretsiz olamayacağı prensibine dayanan Aristoteles, sûretsiz maddenin, belirsizlikle karşı karşıya olduğunu vurgulamaktadır. Zira heyûlâ belirsizdir; mahiyeti, kemiyeti, keyfiyeti yoktur; kendisine somut bir şekilde işaret edilemez. Dolayısıyla sûret; bu belirsizliğin giderilmesini sağlayarak; bir ‘oluş’un meydana gelmesini, muayyen bir cismin teşekkülünü, maddenin ne ise o olmasını sağlayan yetkinliği kazanmasını, ona canlılık ve hareket ilkesi verilmesini ve maddenin amacının belirlenmesini mümkün kılan unsur olmaktadır.<sup>440</sup>

Aristoteles’in nefsi, ‘bilkuvve canlılığa sahip doğal cismin sûreti’ olarak değerlendirdiğini düşündüğümüzde; nefis, cismin formu olduğu için cevherdir ve kuvve halinde olan maddenin hayat kaynağıdır. Madde bilfiil olma durumunu nefsten almaktadır. Buna mukabil nefis de bu yetisini ancak madde üzerinde kullanabilmektedir. Zira nefis yalnızca kendinde hareket prensibi olan cismin formu olabilir. Madde ve sûretin birbirinden ayrı değerlendirilemeyecek oluşu ve bu itibarla nefsin maddede bulunma zarurietiyi; Aristoteles’in, nefis ve beden arasında keskin bir ayrım yapmadığı sonucunu vermektedir. Dahası, madde-sûret ilişkisi bakımından nefsin maddede bulunması, onu, maddenin kendinden bir parçası haline getirmektedir.<sup>441</sup>

---

da söylemektedir. Fakat Aristoteles’in şarihlerinden İskender Afrodîsî, bu ifadelerdeki kastın, ontik anlamda bir ayrılabilirlik olmadığını düşünmektedir. Ona göre Aristoteles’in burada ifade etmek istediği, madde ve form arasında zihinsel olarak bir ayrım yapılabileceğidir. Bir başka ifadeyle, madde ve form, sadece düşüncede birbirinden ayrılabilir; zira Afrodîsî’ye göre maddenin formsuz olduğu bir zaman dilimi tahayyül edilemez. Bkz: Aristoteles, *Metafizik*, 1017b.25; A. Aphrodisias, “Supplement to On the Soul”, s. 71; ayrıca bkz: Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Metafiziği*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Konya, 2010, s. 46.

<sup>439</sup> Aristoteles, bu anlamda maddenin imkân, sûretin ise etkinlik halinde olduğunu ifade etmektedir. Bkz: Aristoteles, *Metafizik*, 1045a.20, 1045b.8, 1050a.15.

<sup>440</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1007b.19, 1037a.20, 1063a.17, 1087a.11; ayrıca bkz: Mustafâ Gâlib, *Aristu*, Daru’l Hilal, Beyrut, 1979, s. 80; Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 126-127; Esra Mutlu Çağrı, “Aristoteles’te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü”, *Cogito Dergisi: Aristoteles*, 2014 (Yaz), sayı: 77, s. 115-130; M. Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar”, s. 67; Ö. Türker, *Varlık Nedir?*, s. 73-74; A. Denkel, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, s. 97, 116-117, 175-180.

<sup>441</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b.10, 412b.16, 414a.14-28; Aristoteles, *Metafizik*, 1037a.5, 1045b.8; Aristoteles, *Parva Naturalia/Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2019, 436b; ayrıca bkz: A. Aphrodisias, “Supplement to On the Soul”, s. 16-17; M. Gâlib, *Aristu*, s. 82; H. Atay, “Nefis”, s. 6, 14; S. H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 84-85,

Bir başka açıdan nefis, mutlak olarak nefisten bağımsız bir cisimle bir arada olamamaktadır; çünkü bir sûretin, o sûretten tümüyle bağımsız bir maddede bulunması olası değildir. Dolayısıyla nefis; ateş, toprak, su ya da toprak gibi mutlak bir cisimde değil; organik bir cisimde bulunmak durumundadır. Buna göre, a) nefsin organik madde olmadan cevheriyet kazanamayacak oluşu bakımından cisme dönük, b) hem cismin nefse sahip olmadan organik olamaması hem de organik halinin sürdürülebilmesi için nefse gereksinim duyması anlamında nefse dönük; birinin diğeri olmadan olamayacağı ikili bir durumdan bahsedilmektedir.<sup>442</sup> Madde-sûret ilişkisinin işleyiş tarzına göre bu durum, “salt mantıksal bir gereklilik olmayıp aynı zamanda ontolojik bir gerekliliktir.”<sup>443</sup> Bu bağlamda Aristoteles’e göre ölüm ise yaşam için gerekli olan doğal ateşin (garizî sıcaklık) son bulmasıdır. Dolayısıyla ölüm ya haricî bir neden dolayısıyla ‘zorlama’ sonucu ya da tabii olarak gerçekleşmektedir. Aristoteles, bitkilerdeki tabii ölümün, kuruma; hayvanlarınkinin ise yaşlılık olduğunu belirtmektedir.<sup>444</sup>

Burada söylenmek istenen, nefsin *madde* olduğu değildir. Maddeden tamamen ayrık bir varlığının düşünülmemeyeceğidir. Örneğin, mermer ve heykeli düşündüğümüzde; mermer, madde; onun heykel olması ise sûrettir. Heykelin heykel olması için a) işlenmemiş bir hammaddeye ve b) heykel olma şekline ihtiyacı bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle madde ve sûrete gereksinim duyulmaktadır. Madde ve sûretin birleşmesiyle meydana gelen heykelde ise artık madde ve sûretin ayrı ayrı varlıklarından bahsedilemez. Onlar artık tek bir şey olmuşlardır.<sup>445</sup> Dolayısıyla nefis de beden değildir; beden bir şeydir. Bir şeyin yetkinliği, o güce kabil olan bir maddede ortaya çıkacağından, nefis de belli bir bedende

---

97; M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 199, 200, 202, 208-209; Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 126-127; K. Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafizigi*, s. 96, 148-155; Ö. Türker, *Varlık Nedir?*, s. 74; Hümevra Özturan, *Akıl ve Ahlâk –Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlâkın Kaynağı-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 37-38; Kusta b. Luka Yunânî, “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”, çev: İbrahim Halil Üçer, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1), s. 205-206.

<sup>442</sup> Bkz: İ. H. Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, s. 141; M. Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar”, s. 68.

<sup>443</sup> M. Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar”, s. 68.

<sup>444</sup> Bkz: Aristoteles, *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 478b-479b.

<sup>445</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b.10, 412b.16; ayrıca bkz: H. Atay, “Nefis”, s. 6; S. H. Bolay, *Aristo Metafizigi ile Gazzalî Metafiziginin Karşılaştırılması*, s. 84-85.

bulunmakta ve o bedeninin yetkinliği olmaktadır.<sup>446</sup> Buna göre, nefsin bedenden sonra varlığını sürdürmediği sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>447</sup>

Aristoteles'in nefis düşüncesini anlamannn ikinci basamağında, tanımda geçen 'ilk yetkinlik/*entelekheia*'in ne olduğu ve nefsi anlamak bakımından ifadeye nasıl bir rol verildiği irdelenmelidir. Tanımda kullanılan *entelekheia* kelimesi; *en*, *telos* ve *ekhein* kısımlarından oluşmaktadır. *En*, 'içinde'; *telos*, 'gaye' ve *ekhein*, 'sahip olmak' anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda *entelekheia*; gayesi üzerine bulunma, yetkin hale gelme, tamamlanma, gayesine ulaşma anlamlarını içermektedir.<sup>448</sup> Dolayısıyla kavramın; bilfiil gerçekleşen, gerçekleştiği mahalde bulunması uygun olan ve ilgili mahalli tam/eksiksiz yapan keyfiyet anlamında kullanıldığı söylenebilir.<sup>449</sup> Buna göre nefis, bilkuvve halde bulunan yapının, kendine özgü bilfiilliğe kavuşmasıdır.<sup>450</sup> Aristoteles, *entelekheia*'nın bazen bilgi bazen de bilginin uygulanması şeklinde gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>451</sup> Bu kullanım, yetkinliğin hem teorik hem de pratik boyutuna işaret etmektedir.

---

<sup>446</sup> Aristoteles, *Ruh zerine*, 403a.3, 412b.25, 413a, 414a.20; Aristoteles, *Doğa zerine Kısa Yazılar*, 467b.

<sup>447</sup> İbn Sınâ, bu konuda Aristoteles şarihlerinin farklı sonuçlara ulaştığını söylemektedir. O, İskender Afrodisi'nin Aristoteles'in konu hakkındaki görüşlerini yorumlayarak, nefsin beden ölünce yok olduğu sonucuna; fakat Themistius'un da Aristoteles'in görüşlerini yorumlamasına rağmen ölümden sonra nefsin varlığını sürdüreceği görüşünce olup tam aksi bir sonuca ulaştığını söylemektedir. İbn Sınâ'ya göre ise kabul edilebilir olan doğru görüş, Themistius'a aittir. Bkz: İbn Sınâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 77-79. Bu doğrultuda Aristoteles'in düalist mi yoksa monist mi olduğu irdemesi için bkz: Irving Block, "The Order of Aristotle's Psychological Writings", *The American Journal of Philology*, LXXXII, Ocak-1961, s. 50-77; W. F. R. Hardie, "Aristotle's Treatment of Relation Between the Soul and the Body", *The Philosophical Quarterly*, January 1964, vol: 14, issue: 54, pp. 53-72; M. Macit, "Aristoteles ve İbn Sınâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar", s. 64-65, 70;

<sup>448</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh zerine*, 412b.1-16; ayrıca bkz: H. zturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 37-38; K. Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafiziki*, s. 132-133. Kimi araştırmacılara göre *entelekheia*, Aristoteles ürettiği bir kavramdır. Bkz: Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ev: H. Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s. 104-105.

<sup>449</sup> Bkz: Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir, *Keşşâfu Istulâhâtı'l Funûn ve'l 'Ulûm*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1418/1998, cilt: 4, s. 33, 215-217; İsfahânî, Ebu's Senâ şemsddin Mahmûd b. Abdirrahman b. Ahmed, *Tesyid'l Kavâ'id fi şerhi Tecridi'l 'Akâ'id*, Daruz'z Ziya, Kuveyt, 2012, cilt: 2, s. 674-675; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 100/27. dipnot.

<sup>450</sup> Aristoteles, *Ruh zerine*, 412a.11-412b.1; ayrıca bkz: H. zturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 37-38; M. Macit, "Aristoteles ve İbn Sınâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar", s. 67-68.

<sup>451</sup> Aristoteles, *Ruh zerine*, 412a.10, 412a.20.

Bir diğer açıdan nefis, canlı organizmanın potansiyel anlamda yapmaya muktedir olduğu kabiliyetler bütünüdür.<sup>452</sup> Örneğin, baltayı tabii bir cisim olarak düşündüğümüzde, baltayı balta yapan; baltayı diğerlerinden ayıran ve ona mahiyetini veren şey; baltanın nefsi olmaktadır.<sup>453</sup> Benzer bir örneklendirmeyi ‘göz’ ve ‘görme fiili’ üzerinden vermek mümkündür. Göz, tabiatı bakımından sahip olduğu yetiler dolayısıyla görme fiilinin aktive olacağı yerdir; bir başka ifadeyle görme fiilinin gerçekleşmesi, göze bağlıdır. Bu durumda bilkuvve halde bulunan görmenin bilfiil hale gelmesi, gözün nefsi olmaktadır.<sup>454</sup> Bilfiil olma durumu, cismin yetkinleşmesi; kendi tabiatını ortaya çıkarmasıdır. Buna göre, nasıl ki görme, göze bağlı ise nefis de bedene bağlıdır, ondan ayrılamaz.<sup>455</sup>

Yetkinlik, ilk ve ikinci yetkinlik olmak üzere iki çeşittir. Aristoteles tanımında nefis için ‘ilk yetkinlik’ ifadesini kullanmaktadır. İlk yetkinliğin, ‘bilkuvve canlılığa sahip tabii cisim’ ile ilişkili kullanılması; nefsin işlevinin, kuvve halinde bulunan yapının, fiil eyleyebilecek ilk hale getirilmesi olduğuna işaret etmektedir. Örneğin meni, bilkuvve canlıdır. Onun ilk yetkinliği, bilfiil canlı olmasıdır. İnsanın; yeme, içme, hareket etme, ilim yapma gibi birtakım faaliyetlerde bulunması ise onun *ikinci entelekeiası*<sup>456</sup>

<sup>452</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a.16-19.

<sup>453</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b.10-15.

<sup>454</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b.20.

<sup>455</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412b.9-413a.10.

<sup>456</sup> Aristoteles ikinci yetkinlik ifadesini doğrudan kullanmamakla birlikte, onun ilk yetkinlik olarak nitelendirdiği aşama, kendisinden sonra gelen ikinci bir aşamayı imlemektedir denebilir. İkinci yetkinlik ile ifade edilmek istenen, ilk yetkinlik ile hazır hale gelmiş olan gücün, faaliyet göstermesidir. Aristoteles’in bu durum üzerinde uzunca durduğu görülmektedir. Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 417a.20-418a.5; ayrıca bkz: İbn Rüşd, *Şerhu’l Kebîr li-Kitâbi’n Nefs li-Aristu*, s. 92, 95, 101; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’n Nefs*, s. 48. İlk ve ikinci yetkinlik kullanımının hem ontik hem de etik bağlamda Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Bkz: Fârâbî, *es-Siyâsetü’l Medeniyye*, s. 69-71; a.mlf., *İdeal Devlet*, s. 87; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 66-67; İbn Sînâ, *’İlmü’n Nefs*, s. 14-15; a.mlf., *et-Ta’lîkât*, s. 33; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 153; ayrıca bkz: İbn Bâcce, *Kitâbu’n Nefs*, s. 28, 51-52, 101-102; Sühreverdî, *Kitâbu’t Telvîhât*, s. 296, 297.

İbn Miskeveyh’in ise “yakın” ve “uzak” yetkinlikten bahsettiği görülmektedir. Bu doğrultuda insanın yakın yetkinliği (*el-kemâlü’l garîb*), düşünme (*reviyye*) ve ayırt etme (*temyîz*) yoluyla fiilleri gerçekleştirmesi, onları aklın gerektirdiği şeye göre düzenlemesidir. İnsanın uzak yetkinliği (*el-kemâlü’l ba’îd*) ise en yüce mutluluğa (*es-sa’âdetü’l kusvâ*) erişmektir. Bkz: İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmet b. Muhammed b. Ya’kub er-Razi, *Tertîbu’s Sa’âdât ve Menâzilu’l ‘Ulûm/Mutluluk ve Felsefe*, nşr. ve çev: Hümevra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 51-53.

olmaktadır.<sup>457</sup> Bu doğrultuda tanımdaki ilk yetkinlik ifadesi ile ikinci yetkinlikler içerisine dahil olan fiil ve ilişkileri (*lâzım*) dışarıda tutulmuş olmaktadır.<sup>458</sup>

Nefs tanımında üzerinde durulması gereken son konu ise nefis ile *tabiî organik cisim* ilişkilendirmesidir. Aristoteles bu kullanımla, nefsin canlı varlıkla bağını kurmaktadır. Organik (*organikon*) sözcüğü, Aristoteles literatüründe, ‘birbirinden farklı görev ve işlevlere sahip kısımlardan müteşekkil olan’ anlamında kullanılmaktadır.<sup>459</sup> Bu doğrultuda Aristoteles, yaprak, kabuk, meyve, kök gibi kısımları; bitkilerin organları olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla bitki, tabiî organik bir cisimdir.<sup>460</sup> ‘Bilkuvve canlılık sahibi’ kullanımı; o şeyin, tabiî organik bir cisim olması karşılığında kullanılmaktadır.<sup>461</sup> Bunun sonucunda, tanımda geçen *tabiî, organik ve canlı* şeklindeki nitelendirmelerin, cismin, bir nefis türünü taşıyabilir olma yatkınlığını göstermekte olduğu söylenebilir.<sup>462</sup>

Nefs hakkında müstakil kitap yazan ilk filozof<sup>463</sup> olan Aristoteles, bu konuyu tabiat bilimleri içerisinde incelemektedir. Yaptığı tanımdan anlaşıldığı üzere, nefsi *canlı* organizmaların yetkinliği olarak değerlendirmekte; dolayısıyla nefsi maddî sujuden bağımsız görmemektedir. Zira onun nefis teorisi; spekülâtif bir felsefeye değil; canlılar üzerinde gerçekleştirdiği gözlem ve canlı eylemlerinin tezahür biçimlerinin yorumlanışına dayanmaktadır. Bu doğrultuda Aristoteles, nefsi incelemenin Fizikçinin işi olduğunu söylemektedir.<sup>464</sup> Nefsin, doğrudan mahiyeti ve cevheriyetine dönük olarak ele alınmayıp cisme izafe edilerek tanımlanmasının gerekçesi, Aristoteles’in söz konusu bu yaklaşımıdır.

---

<sup>457</sup> Yukarıdaki anlatımla krş: M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 315-316; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 46; Ö. M. Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, s. 258; H. Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 38; Kusta b. Luka Yunânî, “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”, s. 205; M. Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar”, s. 67; Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 130.

<sup>458</sup> Sühreverdî, *Kitâbu’t Telvîhât*, s. 296, 297.

<sup>459</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 432b.17-18.

<sup>460</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 412a.20.

<sup>461</sup> Kusta b. Luka Yunânî, “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”, s. 205.

<sup>462</sup> Yaşar Aydın, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 79.

<sup>463</sup> H. Atay, “Nefis”, s. 4; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 24.

<sup>464</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 403a.31. Değerlendirme için bkz: H. Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 40.

Aristoteles'in nefis konusunda Platon'dan ayrı bir çizgi takip etmesi, aşama aşama gerçekleşmiştir. Bu bakımdan Aristoteles'in görüşlerini üç döneme ayırmak mümkündür. Aristoteles çalışmaları yapan François Nuyens, *L'évolution de Psychologie D'Aristote* isimli telifinde; ilk döneminde Aristoteles'in Platon'un nefis görüşünü benimsediğine işaret etmekte ve *Eudemos'a Etik* adlı eserindeki ifadeleri buna örnek göstermektedir. İkinci dönemde ise Aristoteles, yaptığı biyolojik çalışmalarının neticesinde nefis düşüncesinde bir farklılaşmaya gitmiştir. Bu farklılaşmanın iki açısı bulunmaktadır: a) Nefis teorisi bitki ve hayvanları da kapsayacak şekilde genişletilmiş ve tüm türler arasında bir derecelendirilmeye gidilmiştir, b) Nefis ve beden, birbiriyle ilişkili iki cevher olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde, tıpkı marangoz-alet ilişkisinde olduğu gibi; nefsin, bedeni kullanmak üzere ona yerleşmiş olan bir cevher olduğu kabul edilmektedir. c) Son dönemde ise Aristoteles, nefis ve beden arasında birbirinden ayrı düşünülemez bir ilişkisellik kurmaktadır. Bu bağlamda nefis, bilkuvvenin bilfiil hali, maddenin ise sûretidir.<sup>465</sup>

Aristoteles'in nefis tanımı; şarihi İskender Afrodîsî başta olmak üzere; Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Bâcce, Nasîruddîn Tûsî ve Şehâbeddîn Sühreverdî gibi İslam filozofları tarafından da aynıyla kullanılmıştır.<sup>466</sup> Fakat söz konusu filozofların izah tarzlarında birtakım farklılıklar bulunduğu, ayrıca alternatif tanımların geliştirildiği görülmektedir. Bu bağlamda, İslam düşünce tarihinde nefis konusunu felsefî açıdan irdeleyen ilk filozof olan Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l Eşyâ* ve *Rusûmihâ* adlı eserinde, nefse ilişkin üç tanımdan bahsetmektedir: a) Bilkuvve hayat sahibi olan doğal cismin ilk yetkinliği (*istikmâl*), b) Canlılık yeteneği olan (*kâbil li-l hayât*) ve organı bulunan (*zî*

---

<sup>465</sup> François Nuyens'in *L'évolution de Psychologie D'Aristote* isimli eserindeki söz konusu düşüncelerin aktarımı için bkz: William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy VI –Aristotle, An Encounter-*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 277-278; ayrıca bkz: İ. H. Üçer, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, s. 130.

<sup>466</sup> Bkz: A. Aphrodisias, "Supplement to On the Soul", s. 18; Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 185-186; Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî, "Cevâbât li-Mesâ'il Sü'ile 'anhâ", *Risâletâni Felsefiyyetân*, thk: Ca'fer Âl-i Yasin, Daru'l Menahil, Beyrut, 1407/1987, s. 106; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 56; a.mlf., *İlmü'n Nefs*, s. 15; İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 95, 96; a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 48; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 28, 38; Tûsî, "Şemseddin Muhammed Kîşî'nin Sorularına Cevaplar", s. 419; Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 296, 297.

İslam düşüncesinde nefsin tanımı, güçleri ve akıl bağlamında nasıl değerlendirildiğiyle ilgili bir çalışma için bkz: Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edt: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2016, s. 569-601.

*âletin*) doğal cismin (*cirm*) tamamlanmış hali (*temâmiyye*) ve c) Kendiliğinden hareket eden ve birçok gücü olan aklı cevher (*cevherun 'akliyyun*).<sup>467</sup>

İlk iki tanım; Aristoteles çizgisini takip etmekte olup nefsin, tabiî cisim üzerindeki etkinlik sürecini ve bu doğrultuda cismin gösterdiği gelişim aşamalarını ifade etmektedir. Buna göre hem bilkuvve halden bilfiil hale çıkışı sağlayan ilk yetkinlik hem de cismin kemâle ermesini sağlayan son yetkinlik nefis sayesinde gerçekleşmektedir.<sup>468</sup> Örnekler üzerinden açıklanacak olursa, 'bilkuvve hayat sahibi tabiî cisim' olan tohumun, kabuğunu çatlatarak ilk filizini vermesi, kuvvenin fiile dönmesi ve yeni bir hal kazanması anlamında yetkinlik (*istikmâl*) olarak görülmüştür. Bu, *ilk yetkinlik*dir; zira fiil, başlangıç seviyesinde kendini göstermektedir. 'Tabiî cismin tamamlanmış' olması ise tohumun tüm gelişim evrelerini tamamlayarak kendi türüne özgü nitelikleri haiz bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Bu ise *son yetkinlik* olarak görülmektedir. Buna göre iki tanımın da bizatihî nefsi değil, nefsin fonksiyonlarını izah ettiği görülmektedir.<sup>469</sup> Üçüncü tanımda ise nefsin aklı cevher oluşu merkeze alınmaktadır. Dolayısıyla tanımın yalnızca gök cisimleri ve insan dikkate alınarak yapıldığı görülmektedir. Hareket ve aklı olma niteliklerinin birlikte anılması, nefse irade gücünün nispet edildiğini göstermektedir. Ayrıca tanımda, nefsin bedenle ilişkisine değinilmemekte; bu açıdan Platon'un nefis düşüncesindeki, bedenden bağımsız mücerred cevher anlayışını yansıtmaktadır.<sup>470</sup>

Kindî açısından, nefis konusunda Platon ve Aristoteles arasında herhangi bir ayrım bulunmamaktadır. *Kelâmun fi'n Nefs Muhtasarun Vecîz* eserinde Kindî'nin, bu konuda bir uzlaşma arayışında olduğu görülmektedir.<sup>471</sup> Kindî'nin uzlaştırmacı yaklaşımının ulaştığı sonuç ise nefsin mücerred bir cevher olduğu yönündedir. Bu sonuç, Platon'un görüşleri açısından tutarlıdır. Aristoteles'in görüşleri açısından ise iki şekilde değerlendirme yapmak mümkündür: a) Kindî'nin Aristoteles'in nefisle ilgili ilk dönem

<sup>467</sup> Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 179.

<sup>468</sup> Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 48; Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: XIII, sayı: 2, s. 150.

<sup>469</sup> M. Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 48.

<sup>470</sup> Atilla Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 12, s. 37; E. Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", s. 150.

<sup>471</sup> Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub bin İshak el-Sebbah, "Kelâmun fi'n Nefs Muhtasarun Vecîzun", *Resâilu'l Kindiyyi'l Felsefiyye*, nşr: M. Abdulhadi Ebu Ride, Daru'l Fikri'l Arabi, Kahire, 1369/1950, s. 281; ayrıca bkz: Kindî, "Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz", s. 251.

görüşlerinden haberdar olduğu ve buna göre değerlendirme yaptığı söylenebilir;<sup>472</sup> bu durumda varılan sonuç, doğruluk içermekle birlikte eksiktir; zira Aristoteles'in nefis görüşünün nihai hali, onu mücerred cevher olarak nitelendirmeyi mümkün kılmamaktadır. b) Kindî'nin Aristoteles'e ait olarak düşündüğü görüşlerin, Plotinus'a ait olması muhtemeldir. Çünkü Kindî'nin tashihini yaptığı *Esûlûcyâ*, o dönemde Aristoteles'e ait olarak bilinmekteydi.

Kindî sistematüğinde nefis; basit, şerefli ve yetkindir; beden ise nefsin kendisi aracılığıyla fiillerini gerçekleştirdiği bir araçtır. Nefs, bizatihi insanın kendisidir (*enfüsünâ zâtiyetün lena*). Cisim değil, cevherdir; madde ile beraber bulunmakla birlikte ondan ayrılabilir. <sup>473</sup> Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi, onun cevheri de yüce Yararıcı'dan gelmektedir; dolayısıyla cisimden bağımsız ve cisme aykırı olan nefsin cevheri, ilahî ve ruhanîdir. <sup>474</sup>

Nefs, yaşam ilkesidir. Ölüm, onun bedenden ayrılması ve tanrısallığa kavuşmasıdır. Nefs bedenden ayrıldığında, âlemdeki tüm bilgilere sahip olmakta ve doğaüstü yetiler kazanmaktadır. Nefs, dünya hayatında sâf bir niteliğe ulaştığında ise uyku sırasında olağanüstü haller yaşamakta, diğer nefislerle görüşebilmektedir. <sup>475</sup> Kindî, nefsi, fizik bilgisinden metafizik bilgiye geçişte bir dayanak noktası olarak değerlendirmektedir. Çünkü nefis, madde ile beraber olmasına rağmen maddeden ayrılabilen; birleşik bir yapı

---

<sup>472</sup> Bu doğrultuda Kindî'nin, Aristoteles'in *De Anima* adlı eserini görmediği iddia edilmektedir. Bu iddianın dayandığı gerekçe, Kindî'nin *Risâle fi'n Nefs* adlı eserinde verdiği bilgilere dayanmaktadır. Kindî, bu risaleyi, bir öğrencisinin *De Anima* adlı eseri ve diğer filozofların nefis görüşlerini öğrenme talebi üzerine, özet bir şekilde yazdığını belirtmektedir. Fakat risale, "Aristoteles'ten ziyade Eflâtuncu, Yeni Eflâtuncu, Yeni Pisagorcu ve hermetik gelenekteki ruh anlayışlarından söz etmektedir. Sadece bir yerde Aristoteles'e göndermede bulunmuştur, ancak, o da Eflâtun'un *Devlet* diyalogunun onuncu kitabında yer alan Armes oğlu kahraman Er'e ait bir bilgidir." Bkz: M. Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 43; ayrıca bkz: Cevher Şulul, *Kindî Metafizigi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 106. Krş: Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub bin İshak el-Sebbah, "Risâle fi'n Nefs/Nefs Üzerine", *Kindî: Felsefi Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014.

<sup>473</sup> Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub bin İshak el-Sebbah, "Kitâbu'l Cevâhiri'l Hamse/Beş Terim Üzerine", *Kindî: Felsefi Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 286-287.

<sup>474</sup> Kindî, "Nefs Üzerine", s. 244, 249; a.mlf., "Cisimsiz Cevherler Üzerine", s. 242; a. mlf., "Risâle fi'l Hile li-Def'il Ahzân", s. 298-299.

<sup>475</sup> Kindî, "Nefs Üzerine", s. 244-247. Cüveynî, insanın metafizik âleme (*mâ verâi't tabâi'*) dair bilgi edinebileceğini; fakat onun hakikatini bütünüyle kuşatmasının ve idrak etmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bkz: Cüveynî, İmâmü'l Hameyn, *el-Burhân fi Usûli'l Fıkh*, nşr: Abdülazim ed-Dîb, Câmiatu Katar, Devha, 1399/1978, cilt: 1, s. 142.



arz etmemesi dolayısıyla metafiziğe; birleşik olanla birlikte olması sebebiyle ise fiziğe bağlı ara bir varlıktır.<sup>476</sup>

Fârâbî'nin nefis konusuna yaklaşımının Kindî ile benzerlik taşıdığı söylenebilir. a) Platon ve Aristoteles'in nefis hakkındaki görüşlerini sentezleme çabası, Fârâbî'de de bulunmaktadır. Fârâbî bu konuya ilişkin değerlendirmelerini *el-Cem' beyne Re'yeyi'l Hakîmeyn* adlı risalesinde<sup>477</sup> yapmaktadır.<sup>478</sup> Kindî'yle kıyaslandığında, bu konuda Fârâbî'nin daha sistematik ve temellendirmelerinin daha detaylı olduğu görülmektedir. b) Fârâbî de Aristoteles'in nefis tanımını kullanmaktadır.<sup>479</sup> c) Platoncu-Plotinuscu etki Fârâbî'de de görülmektedir.

Fârâbî'ye göre nefis; müstakil, basit, mücerred bir cevherdir. İnsan ise emr aleminden olan *nefs* ve halk aleminden olan *cismanî bedenden* müteşekkildir.<sup>480</sup> Bir taraftan Aristoteles'in nefis tanımını kullanırken; diğer taraftan nefse ilişkin bu değerlendirmeleri yapması arasındaki çelişki ise şu şekilde aşılmalıdır: O nefsi *mahiyeti* açısından değerlendirdiğinde ona mücerred cevher tanımlamasını yapmakta ve bu konuda Platon çizgisinde olduğunu göstermekte; nefsin *işlevleri* açısından konuyu ele aldığı anda ise nefse sûret demekte ve bu bakımdan Aristoteles'in teorisini devam ettirmektedir.<sup>481</sup> Yaklaşımının, iki filozof arasında uzlaşma sağlamaya matuf olduğu görülmektedir.

Fârâbî, Aristoteles'in nefis tanımının kullanımında ifade olarak bir farklılığa gitmemektedir. Fakat onun 'yetkinlik' ifadesini yorumlayışı, orijinallik barındırmaktadır. Fârâbî'ye göre beden, nefsi kabul etmeye *yetkin* olduğu zaman, nefis Fa'âl Akıl'dan (*Vâhibü's Suver*) taşmakta ve tüm bedene yayılmaktadır.<sup>482</sup> Fârâbî'nin böyle bir izah geliştirmesinin, sudûr fikriyle irtibatlı olduğu açıktır. Bu görüşüyle Fârâbî, nefsin varlığının bedenden önce değil, bedenle birlikte olduğuna işaret etmektedir. Zira Fa'âl

<sup>476</sup> Kindî, "Beş Terim Üzerine", s. 286-287.

<sup>477</sup> Risalenin Fârâbî'ye aidiyeti ile ilgili bir çalışma için bkz: Muhittin Macit, "Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risale", *Marmara Üniveristesini İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), s. 5-21.

<sup>478</sup> Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ et-Türkî, "Kitâbu'l Cem' beyne Re'yeyi'l Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis/Eflâtûn ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 151, 154-155, 157-158, 178-180.

<sup>479</sup> Fârâbî, "Cevâbât li-Mesâ'il Sü'ile 'anhâ", s. 106.

<sup>480</sup> Bkz: Fârâbî, *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, s. 60, 62, 64.

<sup>481</sup> Bkz: Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 125.

<sup>482</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 85-89, 102-103; a.mlf., "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 125.

Akıl'dan nefsin taşması, beden mizacen hazır olduğu zaman gerçekleşmektedir.<sup>483</sup> Buna göre, beden mizacının nefsi kabul edebilecek seviyeye gelmesinin, nefsin var oluş imkânı olduğu söylenebilir. Bu vurgu, tenasühün reddi bakımından önemlidir. Zira nefsin bedenle birlikte var olması; onun, ilgili bedene göre ferdîleşmesini mümkün kılacak, böylelikle her bedene özgü bir nefsin varlığından bahsedilebilecektir. Bu özelliklere sahip bir nefsin ise bir başka bedene geçmesine olanak yoktur. Bununla birlikte Fârâbî, beden ölümünün nefis için bir son olmayacağı kanaatindedir. Dolayısıyla beden, nefsin varlığı için zorunlu; fakat varlığının devamlılığı için zorunlu değildir.<sup>484</sup>

Nefsi kabul etmesiyle, bilkuvve halde olan beden, bilfiil olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ilk yetkinlik gerçekleşmektedir. Dolayısıyla beden yetkinliği, nefsten; nefsin yetkinliği ise akıldan kaynaklanmaktadır. Böylelikle nefis ile akıl arasında bir ilişki kurulmuş olmaktadır. Bu, bir açıdan nefsin epistemik bir zeminde okunmasına imkân verirken, diğer bir açıdan nefsin mahiyetine ilişkin bir belirleme yapılmasına da imkân tanımaktadır. Fârâbî'nin ifadesiyle “Sahip olduğun nefis, emr âleminin tözlerindedir; sûretle biçimlenmemiş, yaratışla yaratılmamış, göstergeyle belirlenmemiştir (...) Bu nedenle (...) melekler âleminde dolaşır, maddî âlemden (*ceberût*) uzaklaşırsın.”<sup>485</sup>

Fârâbî gibi sudûr fikrini savunan İhvân-ı Safâ da insan nefsinin konumunu, nazariye sistematiği bakımından ele almaktadır. Buna göre insan nefsi, derece bakımından *ortadadır*. Tanrı, Küllî Nefs ve Fa'âl Akıl; yüksek derecedeki varlıkları oluştururken; Madde ise düşük derecedeki kategoriye oluşturmaktadır. İnsan nefsi, kendisinden düşük olan Maddeyle, *duyu* aracılığıyla; yüksek derecedeki varlıklarla ise *burhan* yoluyla irtibat kurmakta ve onlar hakkında bilgi sahibi olabilmektedir. Nefsin söz konusu varlıklarla ilgili nasıl bilgi sahibi olduğu ise İhvân-ı Safâ tarafından, ayna benzetmesiyle<sup>486</sup> ortaya

---

<sup>483</sup> Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 125.

<sup>484</sup> Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 125. Krş: a.mlf., “Cevâbât li-Mesâ'il Sü'ile 'anhâ”, s. 106, 107-108.

<sup>485</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, s. 62.

<sup>486</sup> Ayna, ancak sağlam ve temiz olduğunda doğru bir şekilde işlev görebilir. Aynanın kırık ya da kirli olması ise varlığın onda olması gerektiği gibi görünmemesine sebep olur. Tıpkı bunun gibi nefis de ancak öz niteliklerini kaybetmemiş ve cismanî sebeplerle kirlenmemişse, hem kendisinden yüksek hem de düşük derecedeki alemi doğru bir şekilde kavrayabilir. İhvân-ı Safâ'nın bu benzetmeyle ‘nefis, bilgi ve ahlâk’ arasında sıkı bir bağ kurduğu söylenebilir. Bkz: İhvân-ı Safâ, “Allah Azze ve Celle'ye Giden Yolun Mahiyetine Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: M. Kazım Arıcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, cilt: 4, s. 11-12; ayrıca bkz: İbn Sinâ, “Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika”, s. 196-197; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 54; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 72-73, 398-401.

konmaktadır. Bu doğrultuda İhvân-ı Safâ'ya göre insan nefsi; varlığı idrak edebilen, nûrânî, semâvî, canlı ve hareketli bir cevherdir.<sup>487</sup> Beden ise nefis için bir meskendir ve bu mesken nefsin hapisanesidir.<sup>488</sup> Sudûr düşüncesinde maddeye yüklenen olumsuz anlam, nefis-beden ilişkisini değerlendirmede etkili olmuş; bizatihî rûhânî bir cevher olan nefse, türlü afet ve kötülüğün arız olmasının sebebi, bedenle birleşme olarak görülmüştür. Nefis, bedenle birlikte olduğu sürece, bedeninin maruz kaldığı durumları tatmak zorunda kalacağı için ölüm, nefis için bir ödül olarak değerlendirilmektedir.<sup>489</sup>

Nefis tanımı bakımından Aristoteles çizgisini devam ettiren bir diğer filozof, İbn Sînâ'dır.<sup>490</sup> İbn Sînâ'nın Aristoteles'ten farkı, yetkinliği izah ediş biçimindedir. Ona göre

---

Kindî, aynı benzetmeyi Pisagor'a atfen vermektedir. Ayna benzetmesinin kökenlerini göstermesi bakımından bu aktarım önemlidir. Bkz: Kindî, "Nefs Üzerine", s. 247.

<sup>487</sup> İhvân-ı Safâ, "Tanımlar ve Resimlere Dair", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Kamil Kömürcü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, cilt: 3, s. 316; a.mlf., "Allah Azze ve Celle'ye Giden Yolun Mahiyetine Dair", cilt: 4, s. 11.

<sup>488</sup> İhvân-ı Safâ, "Oluş ve Bozuluşun Açıklanmasına Dair", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Kamuran Gökdağ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 2, s. 54; İhvân-ı Safâ, "Bedenin Oluşumuna Dair", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: İsmail Çalışkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 2, s. 261, 264.

<sup>489</sup> İhvân-ı Safâ'nın nefse ilişkin görüşlerinin detayları için bkz: İhvân-ı Safâ, "Filozofların "İnsan Küçük Alemdir" Görüşüne Dair", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 2, s. 317-335; İhvân-ı Safâ, "Tabiî-Beşerî Cisimlerde Tikel/Cüz'î Nefislerin Nasıl Meydana Geldiğine Dair", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Kamuran Gökdağ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, cilt: 3, s. 11-21; a.mlf., "Bedenin Oluşumuna Dair", cilt: 2, s. 261-272; a.mlf., "Allah Azze ve Celle'ye Giden Yolun Mahiyetine Dair", s. 11; a.mlf., "Oluş ve Bozuluşun Açıklanmasına Dair", s. 54; a.mlf., "Tabiatın Mahiyetine Dair", cilt: 2, s. 113-114.

Nefsin bendenden ayrıldıktan sonraki durumu için İhvân-ı Safâ iki görüş belirtmektedir. Bunlardan ilki, mükafata layık olan nefis hakkındadır. Bu nefis, terbiye edilmesi dolayısıyla beşer mertebesinden meleklik mertebesine yükselmiş; bu sebeple de kevn ve fesad alemiyle bir irtibatı kalmamış olan nefistir. Bedenden ayrıldıktan sonra ise şu dört niteliğe sahip olmaktadır: a) iyi ahlâk, b) ilim, c) sağlam itikat, d) salih amel. İhvân-ı Safâ ikinci olarak ise kafir, fasık ve facirlerin nefislerinden bahsetmektedir. Bu nefisler bedenlerini terk ettikten sonra, tekrar kötü bedenlere döner ve kıyamete kadar bu bedende acı çekerler. İhvân'a göre, bedenle birlikteyken *bilkuvve şeytan* özelliği taşıyan bu nefisler, bedenden ayrıldıktan sonra ise *bilfiil şeytana* dönüşmektedirler. İhvân'ın öne sürdüğü bu görüşle tenasüh fikrini kabul ettiği görülmektedir ki Kur'âni açıdan bu fikrin savunulabilmesi mümkün değildir. Zira bu fikrin hem ontik hem de etik açıdan insan varlığına ve mükellefiyetine dair birtakım açmazlar barındırdığı açıktır. Bkz: İhvân-ı Safâ, "İmanın Mahiyeti ve Araştırmacı Müminlerin Özelliklerine Dair", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Murat Demirkol, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, cilt: 4, s. 88, 91, 96; ayrıca bkz: İhvân-ı Safâ, "Fihristü'r Resâil", *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Enver Uysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, cilt: 1, s. 19.

<sup>490</sup> Nefsi, 'bilkuvve canlılık sahibi doğal cismin ilk yetkinliği (*fetekûnu'n nefis kemâlen evvelen li-cismin zî hayât bi'l kuvve*)' olarak tarif etmektedir. İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 56; ayrıca bkz: a.mlf., *'İlmü'n Nefs*,

ilk yetkinlik, her bir doğal cisme göre farklılık göstermektedir. Zira tabiatları itibarıyla birbirinden farklı olan doğal cisimlerin –bitki, hayvan, insan-, türsel yetkinlikleri de birbirinden farklıdır. Örneğin, hayvan için *tikelleri idrak ve irade ile hareket* etme, türün yetkinliği iken; bu, bitki için geçerli değildir. Bitki için ilk yetkinlik; beslenme, büyüme ve üremedir. Buna göre, her türün, sahip olduğu uzuvlar vasıtasıyla kendine *özgü* eylemde bulunması; bir açıdan, yetkin (*kemâl*) oluşu; diğer açıdan, tür olarak diğer tabii cisimlerden ayrılışı belirgin hale getirmektedir.<sup>491</sup> Bu açıdan yetkinlik (*kemâl*), varlığı sayesinde cinsin tabiatını tür bakımından olgunluğa ulaştıran şeydir ve bu, insan için söz konusu edildiğinde ise eylemlerinin temeline ‘*ihtiyâr ve istinbât*’ı koyma ve ve küllileri idrak etme şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>492</sup> Bu bakımdan yetkinlik, -Aristoteles’te olduğunun aksine- salt *sûret* olmanın ötesine geçmektedir.<sup>493</sup>

İbn Sînâ sistematüğünde, nefsin fonksiyonlarına kıyasla alacağı isimler ise şu şekilde ifade edilmektedir: “Nefs için, kendisinden ortaya çıkan fiillere kıyasla *kuvve* denmesi doğru olur. Aynı şekilde ona, duyulur ve akledilir *sûret*lerden kabul ettiği şeye kıyasla, *kuvvet* denmesi de câizdir. Yine ona, içine yerleştiği maddeyle birlikte, bitkisel veya hayvansal

---

s. 15; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 153; a.mlf., “Risâle fi’l Hudûd”, s. 81; a.mlf., *en-Necât*, s. 91, 146. Nefs tanımının detaylı izahı için bkz: İbn Sînâ, *‘İlmü’n Nefs*, s. 9-19; a.mlf., *Ahvâlu’n Nefs*, s. 48-56; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 153.

<sup>491</sup> Bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s.57; a.mlf., *en-Necât*, s. 146.

<sup>492</sup> Bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 51, 52, 55-56, 57; a.mlf., *‘İlmü’n Nefs*, s. 12-14; a.mlf., *en-Necât*, s. 146; ayrıca bkz: Fahrüddin Râzî, *el-Mebâhîsü’l Meşrikiyye*, cilt:2, s. 248; Semerkandî, *‘İlmü’l Âfâk ve’l Enfüs*, s. 78, 79; Dimitri Gutas, “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafizigi”, *İbn Sînâ’nın Mirası*, der. ve çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 31-45; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 47; Ö. Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 32-34.

Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü’n Neş’eteyn ve Tahsilü’n Sa’adeteyn* adlı eserinde, konuyu “Fî hidâyeti’l eşyâ’i ilâ mesâlihâ” başlığı altında incelemektedir. Ona göre, her varlığa fitrî olarak kendi varlıksal mahiyetlerine ve maslahatlarına uygun bir şekilde donanım verilmiştir. İsfahânî, “Her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir.” (Taha suresi, 20/50) ayetinde ise bu konunun ifade edildiğini ve Allah’ın her şeyi faydalı olacağı vazifeye ulaştırdığından bahsettiğini belirtmektedir. Söz konusu donanımı her bir varlık kategorisi için farklı kavramlarla izah eden İsfahânî şu şekilde bir ayırım yapmaktadır: a) Cansız varlıklar, *teshîr* yolu ile; b) Hayvanlar, *teshîr* ve yapacakları fiilleri *ilhâm* ile; c) Melekler, *teshîr*, *ilhâm*, *bidâheti’l ‘akl* ve onlara verilen *zarûrî ilim* (*el-‘ulûmu’z zarûriyye*) ile; d) İnsanların ise tüm bunlara ek olarak *fikr* ile kendilerine özgü varlıkları meydana getirilmiştir. Detay için bkz: Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *Tafsîlü’n Neş’eteyn ve Tahsilü’s Sa’adeteyn*, nşr: Muhammed Tahir el-Cezairî, Beyrut, 1319, s. 53-54; ayrıca bkz: Râgıb el-İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 104-105.

<sup>493</sup> Bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 51, 52, 54-55.

cevheri oluşturmasına kıyasla *sûret* denmesi de doğrudur. Ve yine ona kendisiyle cinsin yüksek ya da düşük türlerde meydana gelmiş bir tür olarak yetkinliği talep etmesine kıyasla da *yetkinlik* denilir. Çünkü cinsin doğası, kendisine yalın ya da yalın olmayan ayırımın doğası eklenmiş olarak meydana gelmedikçe, eksiktir, tanımlanmamıştır. Eklendiği zaman tür, yetkinleşir.”<sup>494</sup> Nefsin yetkinliğe kavuşma arzusu ise aralıksız olarak sonsuza kadar devam edecektir. Çünkü nefsin; dolayısıyla cisimdeki kemâlin amacı, olması mümkün olan en değerli biçim üzere var olmaktır.<sup>495</sup>

İbn Sînâ'nın nefis teorisinin Platoncu öğeler barındırdığı da görölmektedir. Bunun en belirgin örneği, uçan adam kurgusudur.<sup>496</sup> Bu metaforla, unsurlardan oluşması sebebiyle oluş-bozuluşa tabi olan *beden* ve kendisi için böyle bir durumun söz konusu olmadığı *nefs* düalizmi ortaya konmuştur.<sup>497</sup> Bu bakımdan İbn Sînâ'nın düalist akımın temel argümanlarını sistemli bir şekilde belirginleştirmiş olduğu söylenebilir.<sup>498</sup> Nefsin

---

<sup>494</sup> İbn Sînâ, *İlmü'n Nefs*, s. 10-11; ayrıca bkz: a.mlf., *Ahvâlu'n Nefs*, s. 51; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 232; ayrıca bkz: A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 45; E. Altaş, “Fahreğdîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati–Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-”, s. 142.

<sup>495</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 63; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 81.

<sup>496</sup> Bkz: İbn Sînâ, *İlmü'n Nefs*, s. 18-19, 252-253; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 382-385; a.mlf., *Risâletü'l Adhaviyye fî Emri'l Me'âd*, s. 94.

<sup>497</sup> Bkz: İbn Sînâ, *İlmü'n Nefs*, s. 225-226, 228-229; a.mlf., *en-Necât*, s. 170-174.

<sup>498</sup> Batı felsefesinde düalist görüşün önemli temsilcisi ise Descartes'tir. Descartes'da nefis ile özdeşleşen zihin; maddi özellikler taşımayan, herhangi bir cisimde bulunmayan; bütünüyle mekan dışı olan, yalnızca insanda bulunan, temel özelliği ise düşünmek olan bir cevherdir. Descartes'e göre bu cevher, beden ölüp yok olduktan sonra da varlığını sürdürmektedir. Beden ise belirgin vasfı yer işgal etmek olan; biçimi, boyutu ve yer kaplama özelliği olan şeydir ve hiçbir anlamda bilinçli değildir. Uzuvarın sıcaklığı ve hareketi, beden kaynaklıdır. Sıcaklık, toplardamarlardaki kan sayesinde oluşmakta; bu oluşun sıcaklık ise bütün hareketlerin cisimsel ilkesi olmaktadır. Descartes, hareketin meydana gelmesini sağlayan kanın bu ince parçalarına, hareket ettirici zerrelere; “can ruhları (*spiritus animales*)” demektedir. Düşünmek ise nefsten kaynaklanmaktadır ve Descartes'e göre düşünmek, “bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden görebileceğimiz biçimde olup biten tüm şeylerdir”. Buna göre, nefis ve beden birbirlerinden bağımsız iki ayrı varlıktır. Descartes'in ifadesiyle, “tamamıyla cansız cisimlerde (*corps inanimés*) de olabileceğini gördüğümüz tüm şeylerin ancak bedenimize (*corps*); bizde olan ve bir cisme ait olduğunu hiçbir şekilde kavramadığımız tüm şeylerin ise nefsimize yüklenmesi gerekmektedir.” Descartes, nefis ve beden arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde açıklamaktadır: “Nefis, bedenin beraberce (*conjointement*) tüm bölümleriyle birleşmiştir. Ruhun gerçekten tüm bedenle birleşmiş (*jointe*) olduğunu; nefsin bedenin diğer bölümlerini dışlayarak bölümlerinden sadece birinde olduğunu söylemenin uygun olmayacağını bilmek gerekir; çünkü beden birdir ve birbirleriyle öylesine ilişkili olan organlarının düzenlenişi sebebiyle -ki içlerinden biri çıkarıldığında bu tüm bedeni işlemez kılar- bir şekilde bölünemezdir; yine nefis de öyle bir

---

doğadadır ki ne uzamla ne de boyutlarla ya da bedeni oluşturan maddenin herhangi bir özelliği ile ilişkisi vardır; nefis ancak bedenin organlarının oluşturduğu bütün bir toplulukla ilişkilidir. Bedenin herhangi bir bölümü kesildiğinde nefsin daha küçük olduğu düşünülemez. Ruh bedenden ancak organlarının toplamı bozulduğunda bütünüyle ayrılır.” Dolayısıyla ona göre ölüm, nefsin bedenden ayrılması değil; bedeni hareket ettirmeye yarayan organların işlemez hale gelmesi dolayısıyla nefsin bedenden ayrılmasıdır. Descartes’in burada nefsin tüm bedenle birleşmiş olduğunu söylemiş olması; nefis ile bedenin birlikteliği ve ikisinin bütünleşmesini değil; iki ayrı şeyin bir arada çalışması, birbirini etkilemesini ve nefsin bedenin tamamında etkin olmasını ifade etmektedir. Buna ek olarak, Descartes, nefsin işlevlerini beyindeki küçük bir kozalaksı bez (*glande*) aracılığıyla yerine getirdiğini söylemektedir. Onun nefis için bu yeri belirleme gerekçesi ise beynin diğer bölümlerinin çift olmasıdır. Aynı şekilde duyu organlarımızın hepsi de çifttir. Descartes, çift duyumsamaların teke indirilebileceği yer olarak burayı tespit ettiğini söylemektedir. O, her ne kadar nefsi, maddî olandan soyutlanmış olarak nitelendirse de ona kozalaksı bez vasıtasıyla bir yer tayin etmesi; hem birbirinden bütün yönleriyle ayrı olarak nitelendirilen bu iki unsur arasında ilişki kurma çabasını, hem de nefsin maddî olana gereksinimini göstermesi açısından dikkate değerdir. Çünkü Descartes, söz konusu bezle nefsin, “sımsıkı bir şekilde birleşik” olduğunu ve nefsin tüm faaliyetlerinin işlevsel hale gelmesinin kökeni olarak burayı gördüğünü söylemektedir. Kendi ifadesiye, “nefis bir şey istediği zaman sıkıca birleşik olduğu bezi harekete geçirir; bu hareket ise iradeye bağlı olan eylemi doğurmaktadır.”

Bir başka açıdan Descartes, *düşünme* üzerinden konumlandığı nefsi/zihni, varlığının kanıtı olarak görmektedir (*cogito ergo sum*). Ona göre, her şeyden şüphe edebilecek olan insan, yalnızca kendi varlığına ilişkin bir şüphe barındırmamaktadır. Bir başka ifadeyle, kişi, kendinin var olduğundan emindir. Çünkü Descartes’e göre, *düşünen* bir varlığın, düşünmekte iken, var olmadığı sonucuna varması imkânsızdır. Dolayısıyla düşünme ile var olma arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bunu bir ilke olarak kabul eden Descartes’in buradan hareketle nefsin varlığını ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Onun ilgili ifadeleri şu şekildedir: “Bir anlık da olsa düşünmekten vazgeçmiş olsaydım, o sırada; bedenim, dünya ve şimdiye kadar gerçek olduğunu hayal ettiğim her şey yine var olduğu halde, o süre zarfında beni var olmak zorunda olduğuma inandıracak hiçbir nedenim olmayacaktı. İşte buradan anladım ki, ben bütün doğası ya da özü yalnızca düşünmekten ibaret olan ve varolmak için ne bir mekana ihtiyaç duyan ne de herhangi maddi bir şeye ya da bedene bağlı olan bir şeyim; yani tözüm. Öyle ki bu ‘ben’; yani kendisiyle ne isem o olduğum nefis/zihin, bedenden tamamıyla farklıdır.” Descartes’in düşünme ve varlık arasında kurduğu bu ilkeyi Tanrı’nın varlığını ispatlamak için de temel aldığı görülmektedir.

Bir başka açıdan Descartes, nefsin tutkularından (*la passion*) da bahsetmektedir. Ona göre altı tane temel (*primitive*) tutku vardır: Hayranlık, Sevgi, Öfke, Arzu, Neşe ve Keder. Tüm diğer tutkular, ona göre, bu temel altı tutkunun bazılarının karışımı ya da bir türüdür. Descartes bu tutkuların neliğini ve eyleme nasıl yansıdığını *Les Passions de l’Âme/Ruhun Tutkuları* eserinde uzunca ele almaktadır. Eser içerisindeki; Madde 53, 56-57, 70, 73, 75, 76, 79, 83, 86, 87, 124-125, 153, 165, 167, 177, 182, 190, 201-202, 209 buna örnek olarak verilebilir. Onun bu yaklaşımının, İslam ahlâk literatüründeki nefsi yönlerin ele alınışıyla paralellik gösterdiği söylenebilir. Zira örnek verdiğimiz bu maddelerde ele alınan; hayranlık, hayret, sevgi, nefret, dostluk, arzu, neşe, keder, yüce gönüllülük, gurur, hürmet, küçümseme, kıskançlık, umut, kaygı, cesaret, korku, vicdan azabı, alay etme, merhamet, üzüntü sevinç, öfke gibi konular, neredeyse aynıyla İslam ahlâk literatüründe ele alınmaktadır. –Bu literatürün irdelemesi tezimizin üçüncü bölümünde yapılmaktadır. Tüm bu tutkuları izah ederken Descartes, can ruhları üzerinden; yani bedene referansla bir

anlatım yapmaktadır. Bu ise tutkuların fizyolojik temelli olduğunu göstermektedir. Ayrıca Descartes bu konu kapsamında hayvanlara da yer vermektedir. Ona göre hayvanlar, birer makine gibidirler. O makine kullanımına da açıklık getirerek şöyle demektedir: Bu makineler Tanrı tarafından yapılmıştır. Bu sebeple de insan üretimi makinelerden çok daha üstün özelliklere sahiptirler. Fakat bu durum, hayvanların mekanik kanunlar dahilinde hareket eden varlıklar olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. İnsan ise düşünsel amacı olan iradi ve tercihe dayalı eylemler gerçekleştirmektedir.

Descartes'ın nefis/zihin ve beden arasında gördüğü ayrım ve zıtlık, katı bir düalizm oluşturması dolayısıyla insan bütünlüğünün ve eylemlerinin açıklanması konusunda sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Bu anlamda Descartes'ın nefis/zihin-beden düşüncesi, ilk defa Spinoza tarafından bir sorgulamaya tabi tutulmaktadır. Spinoza nefse yüklenen “düşünme” vasfı ile bedene yüklenen “uzam” vasfını temele alarak; “her ne kadar iki sıfat gerçekten ayrı gibi anlaşılabilir de buna dayanarak iki ayrı varlık ya da iki farklı cevher oluşturdukları sonucuna varamayacağımızı” ifade etmektedir. O, insanda düşünme ile yer kaplamanın, ikisinin birden bir ve aynı şeyin temel özellikleri olduğunu iddia etmektedir. Descartes düşüncesinin Leibniz tarafından da eleştiriye tabi tutulduğu görülmektedir. Leibniz'in literatüründe, ‘bileşiklere giren basit töz’ veya ‘tabiatın gerçek atomları’ olarak tanımlanan *monad*, bütün alemi içinde taşıyan ve alemdeki her bir duruma karşılık gelen bir *algıyı* içeren varlık ögeleri olarak kabul edilmektedir. Buna göre Leibniz'in, her biri alemi içerir, bilinçli, sonsuz sayıda töz kabul ettiği söylenebilir. Leibniz, “monadların penceresi yoktur” ifadesini kullanmakta ve bununla onların dışardan bir etkiye kapalı olduklarını belirtmektedir. Buna ek olarak monadların etkileme özellikleri de bulunmamaktadır. Bu doğrultuda, birbirini etkileme özelliğine sahip olmayan monadlar arası ilişkinin nasıllığı ise Tanrı tarafından monadlar arasında koyulmuş olan bir *uyum* ile açıklanmaktadır. Gerçekte Leibniz sisteminin “ezeli ahenk/öncel düzen” adını verdiği bu uyum prensibi üzerinden şekillendiği söylenebilir. Görüldüğü üzere bu yaklaşım, Descartes'ın nefis ve beden arasında kurduğu etkileşime karşıdır. Leibniz'e göre, nefis ve beden arasında bulunduğu düşünülen etkileşim, yalnızca bir görünüşten ibarettir. Bir başka ifadeyle, her biri farklı niteliklere sahip olan nefis ve beden monadları, görünüşte birbirlerini etkiliyorlar gibi görünseler de bu özelliğe sahip değildirler. Onlar yalnızca birbirleriyle uyumlu hareket etmektedirler.

Bkz: René Descartes, *Les Passions de l'Âme/Ruhun Tutkuları*, çev: Murat Erşen, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 11, 12-13, 15, 17, 25, 34-35, 36-37, 42, 55, 64, 65-165; René Descartes, *Principia Philosophiae/Felsefenin İlkeleri*, çev: Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 41, 57, 59, 62, 87, 90-91, 97, 110; René Descartes, *Dissertatio de Methodo/Yöntem Üzerine Konuşma*, çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 97-111, 143-155; René Descartes, *Les Meditations Metaphysiques Touchant la Premiere Philosophie/İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev: Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, İstanbul, 1942, s. 114-116, 150, 199, 211-212; Benedict Spinoza, *Ethica*, çev: Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2017, s. 45/69. dipnot, 285-286, 484-485, 494; Gottfried Leibniz, *La Monadologie/Monadoloji*, çev: Suut Kemal Yetkin, Maarif Vekaleti, İstanbul, 1943, s. 1-4, 11-12, 22-24; Gottfried Leibniz, *Discours de Métaphysique/Metafizik Üzerine Konuşma*, çev: Nusret Hızır, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1949, s. 11-14, 22-25; ayrıca bkz: N. Gökalp, *İnsan Felsefesi*, s. 62-74, 75-82, 84-89; Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi*, çev: Turan Koç, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2005, s. 60-66, 82-85; Haydar Dölek, “Descartes'ın Cevher ve Ruh Anlayışına Leibniz'in Eleştirisi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: XV, sayı: 2, s. 221-225; Nusret Hızır, “Önsöz”, içinde: Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1949, s. 1-9; Charles Ramond, *Spinoza Sözlüğü*, çev:

cevheriyetini kabul etmekle birlikte, onun bedenle bağı sıkı bir şekilde kuran Aristoteles düşüncesinin, İbn Sînâ'da “zâtı ayırık olan hiçbir yetkinlik, madde için ve maddede bir sûret değildir”<sup>499</sup> şekline evrildiği görülmektedir.

İbn Sînâ'ya göre nefis; insanı insan yapan, kişinin “ben” diye işaret ettiği ve bedene indirgenemeyecek olan özdür. Onun düşüncesinde bu öz, insanın bizzat kendisine karşılık gelmektedir. Uçan adam metaforunda açıklandığı üzere, bu özün kavranması için hiçbir unsura ihtiyaç bulunmamaktadır.<sup>500</sup> Nefis, beden mizâcının nefsi kabul etmeye hazır hale gelmesinden sonra varlığa gelmekte<sup>501</sup> ve kişi hayatta olduğu müddetçe onunla ilişkisini devam ettirmektedir.<sup>502</sup> Dolayısıyla bu sürecin; *mizaç, hazırlık/isti'dâd ve itidâlî olmayı* temele aldığı söylenebilir. Bu anlamda cisim, nefsin varlığa gelmesi için zorunlu şarttır; fakat varlığının devamı için nefsin cisme ihtiyacı bulunmamaktadır.<sup>503</sup> Meydana geliş açısından nefsin bedenle söz konusu bu bağı; bir şeyin varlığı bakımından soyut olması ile fiilleri bakımından soyut olmasının birbirinden ayrıştığını göstermektedir.

---

Bilgesu Şişman, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 95-98; T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 224, 331/7. dipnot; M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 119, 368-369, 372-379, 386-388, 390-394.

<sup>499</sup> İbn Sînâ, *İlmü'n Nefs*, s. 11.

<sup>500</sup> Bkz: İbn Sînâ, *İlmü'n Nefs*, s. 18-19, 252-253; a.mlf., *Ahvâlu'n Nefs*, s. 90; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 23, 31, 69, 80; a.mlf., “Risâle fi Ma'rifeti'n Nefsi'n Nâtika ve Ahvâlihâ”, s. 183; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 382-386, 390-392; a.mlf., *Risâletü'l Adhaviyye fî Emri'l Me'âd*, s. 94. İbn Sîna, nefis hakkındaki düşüncelerinin bir özeti mahiyetinde, *Rûh Kasidesi* adlı nazım türünde bir eser de vermiştir. Bu eserin, Ebu Ubeyd el-Cüzcânî, Suyûtî, Muhyiddin Arabi ve Maraşlı Mustafa Kâmil başta olmak üzere pek çok şarihi bulunmaktadır. Bkz: İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, “el-Kasidetü'l 'Ayniyetü'r Rûhiyye fi'n Nefs/Ruh Kasidesi”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi –İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddîn Râzî-*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2. basım, İstanbul, 2013, s. 58-67; ayrıca bkz: Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ/Eserleri”, *DİA* yıl: 1999, cilt: 20, s. 341.

<sup>501</sup> İbn Sînâ, *İlmü'n Nefs*, s. 224, 229-230; a.mlf., *Ahvâlu'n Nefs*, s. 96-98; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 29, 110, 112; a.mlf., “Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika”, s. 196, 197; a.mlf., *en-Necât*, s. 170; ayrıca bkz: Tûsî, “İzzeddin Ebu'r Rıza Sa'd b. Mansur İbn Kemmune El-Bağdadî'nin Sorularına Cevaplar”, *Felsefe Mektupları –Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar-*, çev: Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara, 2015, s. 77; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 103-106.

<sup>502</sup> Nefis-beden ilişkisine örnek olarak bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 99-105.

<sup>503</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 81; a.mlf., *en-Necât*, s. 170-174; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 568; ayrıca bkz: Mehmet Zahit Tiryaki, “İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Nefs*'inde Beden ve Bedensellik”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 393-404.



Fiiller bedenle ilişkili olduğu için soyut olma imkânına sahip değildir ve bu sebeple yetkinliğin önündeki engel olarak görülmektedir.<sup>504</sup>

İbn Sînâ'ya göre, nefsin beden ile ilişkisi, bir şeyin bulunduğu mahalle olan ilişkisi gibi değildir. Başka bir ifadeyle, insan türünün maddesi ile sûreti arasında, fizik alemdeki diğer varlıklardakinin aksine yerleşen-yerleşilen (*hall-mahall*) ilişkisi bulunmamaktadır. İbn Sînâ açısından nefis-beden arasındaki ilişki, kaptan-gemi örneğinde olduğu gibi yöneten-yönetilen ilişkisine benzemektedir.<sup>505</sup> Nefsin tasarrufta bulunduğu kuvvetleri beden içerisinde olmasına rağmen;<sup>506</sup> nefis, ne insan bedenine ne de herhangi başka bir cisme yerleşmiş değildir; zira nefis, tüm madde ve cisimlerden ayırık (*mufârik*) ve onlardan soyutlanmış (*mücerred*) olarak vardır.<sup>507</sup> Bu anlamda beden, maddî olması ve maddî olanın ise kötülüğün kaynağı olarak görülmesi gerekçesiyle, nefse zarar verme noktasında en büyük etken olarak görülmektedir.<sup>508</sup> Nefsin bedenin sûreti oluşu, tabîî cisimlerdeki madde-sûret ilişkisindeki gibi izah edilmemesine rağmen;<sup>509</sup> nefsin meydana gelmesi ve hatta yetkinleşmesinde neden bedene gereksinim duyulduğu sorusu ise İbn Sînâ düşüncesinde açık bir cevaba sahip değildir.

Bedenin ölmesi ise nefsin yok olmasını, bozuluşa uğramasını, işlevini yitirmesini veya ondan bilgi formlarının silinmesini gerektirmemektedir.<sup>510</sup> Bu durumun sebebi şu şekilde açıklanabilir: a) Beden nefsin fail nedeni değildir; dolayısıyla beden yok olunca, nefsin de yok olması gerekmez; b) Beden ve nefis arasında cevher-araz ilişkisi yoktur; bu sebeple

<sup>504</sup> Ö. Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 118-119.

<sup>505</sup> D. Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", s. 36-37; Ö. Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 121.

<sup>506</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 82.

<sup>507</sup> İbn Sînâ, "Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika", s. 196; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 80, 107, 110; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 478.

<sup>508</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 87-95; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 81.

İbn Sînâ'nın bu anlayışının onun Kur'an yorumlarına da yansıdığı görülmektedir. Bu doğrultuda, Felâk ve Nâs sûresinin tefsirlerinin tamamen nefis ve beden mahiyetlerinin izahı ve nefis-beden ilişkisinin neliği doğrultusunda yapıldığı görülmektedir. Bkz: İbn Sînâ, "Felâk", s. 116-120; İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, "Nâs", içinde: Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l Kur'ânî ve'l Luğatü's Süfiyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, Müessesetü'l Câmiyye, Beyrut, 1983, s. 123-125; ayrıca bkz: Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu –İbn Sînâ Örneği-*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003, s. 253-257.

<sup>509</sup> Bkz: İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevzü'l Asgâr*, s. 41, 43.

<sup>510</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 65, 67; a.mlf., "Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika", s. 196; ayrıca bkz: D. Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği", s. 31-45.

bedenin ortadan kalkması, nefsin de ortadan kalkmasını gerektirmez. Nefs ve beden iki ayrı cevher olarak kabul edildikleri için, bedenin ölümü, nefse etki etmemektedir.<sup>511</sup>

Cismin, nefsin varlığı için zorunlu şart olarak görülmesi, beden olmaksızın nefsin ferdileşmesinin imkânsızlığı vurgusu taşımakta<sup>512</sup> ve nefsin varoluşunu (*hâdis*), varlık derecesi bakımından kendinden düşük olan madde ile açıklamaktadır. Bu ise uçan adam analogisinde, ontik ve epistemik açıdan maddeye ihtiyaçsızlığı vurgulanan nefis düşüncesi bakımından tutarsızlık oluşturmaktadır.<sup>513</sup> Bir başka açıdan, var olmak için bir başka şeyin varlığına ihtiyaç duyan; yani tâbi olduğu şey var olmadan kendisi var olamayan bir varlığın, tâbi olduğu şeyi tedbir ve tasarrufu altında bulundurmasını izah etmek de mümkün görünmemektedir. Bedenin nefsin yetkinleşmesinin önündeki engel olarak görülmesi de sistemin kendi tutarlılığı açısından sorunlu görünmektedir. Zira bu durum nefsin, bedenin olumsuz etkilerine açık olduğunu; bir başka ifadeyle, yapısı itibarıyla kötülüğü kabul edebilir olduğunu göstermektedir. Bu ise nefsin tabiatı itibarıyla ‘mahza iyi’ olma niteliğiyle çelişmektedir.

Bir başka açıdan İbn Sînâ, “rûh ile filozofların nefis dediği şeyi kastetmiyoruz”<sup>514</sup> diyerek nefis ve rûh arasında ayırım yapmakta ve *rûh* dediği şey vasıtasıyla beden ile nefis arasında bir ilişki kurmaktadır. Buna göre *rûh*; kan, balgam, sarı ve kara safradan oluşan dört temel sıvının (*ahlât-ı erba‘a*) karışımından meydana gelen; hareket eden; buharımsı ve latîf bir cisimdir. Nefsin kuvvelerinin işlerlik kazanması, rûh vasıtasıyla olmaktadır.<sup>515</sup> İbn Sînâ’ya göre, bu latîf cisim; kalpte bulunduğu sürece *hayvanî rûh*; karaciğere ulaştığında

---

<sup>511</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 463.

<sup>512</sup> Bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 96-98; a.mlf., *Kevn ve Fesâd*, s. 103, 53; a.mlf., “Risâle fi’l Kelâm ‘ale’n Nefsi’n Nâtika”, s. 196, 197.

<sup>513</sup> Krş: Ebû’l Berekât Bağdâdî, *Kitâbu’l Mu‘teber fi’l Hikme*, cilt: 2, s. 375-376, 391.

<sup>514</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, *el-Kânûn fi’t Tıb*, haz: Muhammed Emin Zannavi, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut, 1420/1999, s. 113.

<sup>515</sup> İbn Sînâ, *İlmü’n Nefs*, s. 261-266; İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *el-Mebde’ ve’l Me’âd*, thk: A. Nurani, Institute of Islamic Studies, Tahran, 1984, s. 95; a.mlf., *el-Kânûn fi’t Tıb*, s. 94-95; İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, “el-Edviyetü’l Kalbiyye”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, çev. ve nşr: Kilisli Rıfat Bilge, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1937, s. 4; ayrıca bkz: Fahrüddin Râzî, *el-Mebâhısü’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 332-334; Cürcânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, cilt: 2, s. 1230; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 583 vd.; Sühreverdî, *Kitâbu’t Telvîhât*, s. 304, 305; Kusta b. Luka Yunânî, “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”, s. 207; İbrahim Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 138-139.

*tabii rûh*; beyne ulaştığında ise *nefsânî rûh* olarak işlev görmektedir.<sup>516</sup> Rûh, damarlar ve sinirler yoluyla ulaştığı bu mahallerde; beslenme, büyüme, hareket, duyumsama ve düşünme gibi nefsi güçlerin oluşmasını sağlamaktadır.<sup>517</sup> İbn Sînâ, bu ifadeleriyle, beden mizacen tamlığıyla birlikte meydana gelen insanî nefsin, bedenle ilişkisini, maddî nitelikteki rûh aracılığıyla gerçekleştirdiğine işaret etmektedir.

İbn Sînâ'nın bu düşüncesi, köklerini Fârâbî'de bulmaktadır. Fârâbî, rûhun nefsten ayrı bir cevher olduğunu, nefse kıyasla daha latîf olduğunu ve hayvânî bir mahiyet taşıdığını belirtmektedir. Fârâbî düşüncesinde, hayat ve hareket, hayvânî bir mahiyet taşıması dolayısıyla rûhun tabiatının gereğidir. Rûhun kaynağı ise akıldır.<sup>518</sup> Tanrı akıl aracılığıyla rûhun üzerine "sıfatlarından olan ilim, marifet, kudret ve irade nurlarını yağdırmıştır."<sup>519</sup> Nefs de latîf ve hareketlidir. İlk meydana geliş bakımından İlk Akıl'ın *a'lâ* kısmından yaratılmıştır. Ferdî nefis olarak ise kaynağını Fa'âl Akıl'dan almaktadır. Sudûr yoluyla Tanrı'dan aldığı irade, onun rûh aracılığıyla duyular üzerinde tasarrufta bulunmasını sağlamaktadır.<sup>520</sup> Fârâbî rûh ve nefis arasındaki ilişkiyi şu şekilde izah etmektedir: "Rûh, akıldan aldığı ilhamla, damarlar vasıtasıyla, öncelikle ilim ve irade ile donanmış olarak kalbe, sonrasında ise soğuk ve nemli bir yapıda olan dimağa ulaşmaktadır. Bunun üzerine dimağ ısınarak nefsi kabule hazır hale gelmektedir."<sup>521</sup> Beden, rûh ve nefis kategorik düşüncesini Pythagoras'a kadar götürmek mümkündür.<sup>522</sup>

Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) de rûh ve nefis arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre rûh, bedene yayılmış latîf bir cisim; nefis ise ilâhî bir cevherdir. Nefis bedende

---

<sup>516</sup> İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 94-95; a.mlf., *el-Mebde' ve'l Me'âd*, s. 94-95; ayrıca bkz: Gazzâlî, "er-Risâletü'l Ledünniyye", s. 73-74; Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 304, 305; ayrıca bkz: A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 106-107.

<sup>517</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l Me'âd*, s. 94-95; a.mlf., *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 79-80, 94-95. "İbn Sînâ bazen ruhu nefsten ayrı olarak, bedensel nefsanî yetilerin ilk aleti, ruhanî kanallarda bulunan hayatî ince bir cisim biçiminde ele alır ve tanımlar. Bazen de, nefsin kuvvetlerini ruha verip yapmış olduğu ayırıma sadık kalmaz." Eyüp Şahin, "İbn Sînâ'da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler: 22-24 Mayıs 2008, İstanbul*, 2009, cilt: 2, s. 32/1. dipnot.

<sup>518</sup> Fârâbî, "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı", s. 106; ayrıca bkz: Eyüp Şahin, *Fârâbî'de Zihin Felsefesi*, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 29-30.

<sup>519</sup> Fârâbî, "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı", s. 106.

<sup>520</sup> Fârâbî, "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı", sayı: 57, s. 107; ayrıca bkz: E. Şahin, *Fârâbî'de Zihin Felsefesi*, s. 31.

<sup>521</sup> Fârâbî, "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı", s. 107; detaylar için bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 75, 77-81; Heyet Çalışması, *Farâbî Tetkikleri*, s. 40-45.

<sup>522</sup> Bkz: M. Akgün, *Sokrates Öncesi Dönemde (Atomculara Kadar) Yunan Felsefesi ve Metinler*, s. 265.

bulunmaz; fakat bedeni yöneten odur. İnsanı insan yapan hakiki öz, rûh değil nefstir; zira insan, diğer varlıklarla rûha sahip olma yönünden ortaklık taşımaktayken; nefis yalnızca insan varlığına özgüdür.<sup>523</sup> Ruh ile nefis arasında yaptığı ayırmadan anlaşıldığı kadarıyla Tevhîdî; rûhu, canlılığın;<sup>524</sup> nefsi ise insana ait oluşu dolayısıyla aklın kaynağı olarak görmektedir.<sup>525</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin nefisle ilgili bu görüşünün tüm eserlerinde aynı şekilde olduğunu söylemek güçtür. Zira Tevhîdî; *Kitâbu'l İmta' ve'l Muânese, el-Mukâbesât* ve *el-İşârâtü'l İlâhiyye* gibi geç dönem eserlerinde nefsin mücerred bir cevher olduğunu ifade ederken; *el-Hevâmil ve's Şevâmil*'de aynı kanaatte olmadığı görülmektedir.<sup>526</sup> Bu bakımdan İbn Miskeveyh'e yönelttiği "Dünyadayken bedene arız olan durumlardan etkilenerek bildiklerini unutan nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bunları hatırlaması nasıl mümkün olacak?"<sup>527</sup> sorusu, Tevhîdî'nin nefis ve beden arasındaki ayrılığı değil birlikteliği vurgulaması açısından önemlidir. Fakat Yahyâ b. Adî, Sicistânî gibi filozofların meclislerine katılmasıyla başlayan süreçle birlikte, onun fikirlerinin; söz konusu filozofların da bilgisel arkaplanlarını oluşturan Platon, Aristoteles, Kindî, Ebû Zeyd Belhî, Fârâbî gibi isimlerin görüşleri çerçevesinde değişikliğe uğradığı görülmektedir.<sup>528</sup>

Bu doğrultuda Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin geç dönem eserlerinde nefsin, mücerred bir cevher olduğu ifade edilmekte ve bu temelde delillendirmeler yapılmaktadır.<sup>529</sup> Onun ilk

<sup>523</sup> Bkz: Tevhîdî, *Kitâbu'l İmta' ve'l Muânese*, cilt: 2, s. 113-115.

<sup>524</sup> Tevhîdî, hayat/canlılık sınıflarının on tane olduğunu, bunlardan sekizinin insanla ilgili olduğunu belirtmektedir. O'na göre insan hayatının sekiz sınıfı şunlardır: 1- His ve Hareket Hayatı 2- İlim ve Basiret Hayatı 3- Amel ve Çabalama Hayatı 4- Ahlâk ve Seciyye Hayatı 5- Tedeyyün ve Sekinet Hayatı 6- İlk Kemal (Olgunluk) Hayatı 7- Zan ve Tevehhüm Hayatı/Zikir (Övünme) Hayatı 8- İkinci Kemal (Olgunluk) Hayatı/Akıbet Hayatı. İnsanla ilgili olan bu sekiz hayat sınıfı dışında bulunan diğer iki sınıfa gelince; bunlardan biri, Meleklerin Hayatı (*Hayâtü'l Melâike*); diğeri ise Allah'ın canlı olmasıdır. Tevhîdî'nin bu hayatlara ilişkin görüşlerinin detayları için bkz: Tevhîdî, Ebû Hayyân, "Risâletü'l Hayât", *Resâilu Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, thk: İbrahim el-Kilani, basım yeri yok, tsz., s. 269-318; ayrıca bkz: Bayram Dalkılıç, "Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin Hayat Felsefesi", *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 19, s. 90-94.

<sup>525</sup> İ. H. Üçer, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, s. 137.

<sup>526</sup> Bkz: İ. H. Üçer, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, s. 126.

<sup>527</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî-İbn Miskeveyh, *el-Hevâmil ve's Şevâmil*, nşr: Ahmed Emîn, es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Hey'etü'l Âmme li-Kusuri's Sekafeti, Kahire, 1370/1951, s. 352. Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e yönelttiği ruh ve nefis ile ilgili sorular için ayrıca bkz: Şamil Öçal, "Ebu Hayyan Tevhîdî'nin İbn-i Miskeveyh'e Yönelttiği Felsefî Sorular", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos, 1999, cilt: 2, sayı: 4, s. 131, 140; B. Dalkılıç, "Ebu Hayyan et-Tevhidi'nin Hayat Felsefesi", s. 88.

<sup>528</sup> Bkz: İ. H. Üçer, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, s. 128.

<sup>529</sup> Tevhîdî, *Kitâbu'l İmta' ve'l Muânese*, cilt: 2, s. 113-115; *el-Mukâbesât*, s. 162, 166, 181, 321-326.

temellendirmesi, nefsin kaynağının el-Mevcûdu'l Hakk oluşunu kabuldür. Bu sebeple nefis, kaynağı dolayısıyla basit ve mücerred bir cevherdir<sup>530</sup> ve bedenine aksine nefis; nutkiyet, ilim, hikmet, beyan, fikir, istinbat, akıl ve nazar sahibidir. Bu vasıfları dolayısıyla bedenle birleşerek var olmaktan daha şerefli ve yücedir.<sup>531</sup> Tevhîdî'ye göre rüya nefsin mücerred bir cevher olduğunu ispatlayan en önemli delillerdendir. Tevhîdî, uyumaya sebep olan şeyin, kişinin mizacı olduğunu; bedene arız olan birtakım şeyler dolayısıyla mizacın insanı uyku haline sevk ettiğini ifade etmektedir. Mizaç, uyumanın sebebidir; fakat tüm cismanî yetiler gibi o da uyku halinde işlevsizleşmektedir. Fakat nefis, uyku halinden etkilenmemekte; fiilini icra etmeye devam etmekte; bunun da ötesinde, cismanî halin işlevsizleşmesiyle nefis, farklı boyutlarla irtibat kurmakta, henüz ortaya çıkmayan durumlarla ilgili bilgiler edinebilmekte ve bizi uyurabilmektedir. Bu durum, Tevhîdî açısından nefsin mücerred bir cevher olduğunun delilidir.<sup>532</sup>

İbn Sînâ'nın ruh-nefis ayırımına benzer yaklaşımın Gazzâlî'de (ö. 505/1111) de olduğu görülmektedir.<sup>533</sup> Gazzâlî'ye göre rûh ikiye ayrılmaktadır: a) Cismânî rûh ve b) Rûhânî/Mânevî rûh. *Cismânî rûh*, cismânî kalp boşluğunda olan latîf bir cisimdir. Var olması, kalbin harareti dolayısıyladır. Bu rûh, bir lamba ışığının odanın bütününe yayılması gibi, atardamarlar vasıtasıyla beyne ve diğer uzuvlara yayılmakta; böylece bedeninin bütününe; his/duyum, kuvvet ve hareket vermekte; bedeninin ölümüyle de yok olmaktadır. *Rûhânî rûh* ise Gazzâlî'ye göre ne bir cisim ne de bir haldir. Bedenin ölümü, bu rûh için bir son değildir; rûhânî rûh ölümsüzdür. İdrak etme ve bilme, bu rûh sayesinde gerçekleşmektedir. İlham, vahiy ve ilmin mahalli olan rûhânî rûh, emr alemindedir.<sup>534</sup>

---

<sup>530</sup> Tevhîdî, *Kitâbu'l İmta' ve'l Muânese*, cilt: 3, s. 202.

<sup>531</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin nefis görüşünün detayları için bkz: Tevhîdî, *Kitâbu'l İmta' ve'l Muânese*, cilt: 2, s. 113-115; cilt: 3, s. 202; a.mlf., *el-Mukâbesât*, s. 162, 166, 181, 190-191, 253-254, 321-326; a.mlf., "Risâletü'l Hayât", s. 269-318; ayrıca bkz: H. Hanefî, *Mine'l Nakli ile'l İbdâ'*, cilt: 3, s. 561-563; İ. H. Üçer, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, s. 126-145.

<sup>532</sup> Tevhîdî'nin rüya ile ilgili düşünceleri için bkz: Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 190-191; ayrıca bkz: İ. H. Üçer, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, s. 132.

<sup>533</sup> Fahrüddîn Râzî'de de aynı ayırım bulunmaktadır. Bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 68.

<sup>534</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, "el-Ecvibetü'l Gazzâliyyetü fi'l Mesâ'ili'l Uhreviyye: el-Maznûnu's Sağîr", *Mecmû'atü Resâil: el-İmâmü'l Gazzâlî*, Daru'l Fikr, Beyrut, 1426-1427/2006, s. 365; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, "Ravzatu't Tâlibîn ve 'Umdetü's Sâlikîn", *Mecmû'atü Resâil: el-İmâmü'l Gazzâlî*, Daru'l Fikr, Beyrut, 1426-1427/2006, s. 113-114; a.mlf., *Hakikatü'r Rûh*, s. 125, 126; a.mlf., *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 18; a.mlf., "er-Risâletü'l Ledünniyye", s. 75-76; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 17, 143; ayrıca bkz: M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 276-277; Noor

Gazzâlî bu rûhun emr âleminden<sup>535</sup> oluşunu, “De ki: *Rûh*, Rabbimin emrindedir”<sup>536</sup> ayetine dayandırmaktadır.<sup>537</sup> Ona göre bu dayanak noktası; tıpkı emr âleminden olan ‘Levh’ ve ‘Kalem’ gibi rûhun da cisim ya da araz olarak kabul edilemeyeceğinin göstergesidir.<sup>538</sup> Zira emr âleminden olması, rûhun cevheriyetinin ve ilâhî bir kuvvet oluşunun delilidir.<sup>539</sup> İbn Sînâ’nın ruh-nefs ayrımındaki nefsin, Gazzâlî’de rûhânî/manevî rûh olarak isimlendirildiği görülmektedir.

Gazzâlî düşüncesinde, *nefs* kelimesine de yer verilmektedir. O nefsi de iki açıdan değerlendirmektedir. Bunlardan ilkinde göre nefis; bedenün tüm uzuvlarındaki hareketi sağlayıcı güç olmakla birlikte, insandaki şehvet ve öfke gibi duyguları ve olumsuz sıfatları içeren<sup>540</sup> varlıktır. İkinci anlamda ise nefis; insanın hakikati, zatı, özüdür. Gazzâlî bu nefsin; melekût âleminden olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu nefis,<sup>541</sup> ona göre, ma’kûlâtın mahalli olan müstakil bir cevherdir<sup>542</sup> ve Kur’ân ona *rûh* demektedir.<sup>543</sup> Gazzâlî’nin bu anlayışının temelleri İhvân-ı Safâ’da bulunmaktadır.<sup>544</sup> Zira nefis kelimesini, rûh anlamında ilk defa İhvân-ı Safâ kullanmış ve daha sonra bu kullanım

---

Shakirah Akhir, *Al-Ghazali and Theory of The Soul: A Comparative Study*, Pulau Pinang, 2010, s. 179, 180, 185.

<sup>535</sup> Gazzâlî’ye göre *emr alemi*; duyu, ölçü ve miktara konu olan *halk aleminden* ayrı olup niceliksel belirlemelerin yapılamayacağı; his, yön ve mekana konu olmayan varlık alemidir. Halk alemi, emr aleminin yönetimi altındadır. Bkz: Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 363.

<sup>536</sup> İsrâ 17/85.

<sup>537</sup> Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 16-17. Aynı temellendirmenin Fahrüddîn Râzî tarafından da yapıldığı görülmektedir. Bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 46.

<sup>538</sup> Bkz: Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 365.

<sup>539</sup> Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 363; a.mlf., “er-Risâletü’l Ledünniyye”, s. 76; ayrıca bkz: Mustafa Akçay, “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 21, s. 87-115.

<sup>540</sup> Gazzâlî bu nefsin, Tasavvuf ehlinin zemmettiği nefis olduğunu söylemektedir. Bu nefse; şeytanın tarafında olduğu ve sürekli kötülük işlemeye meyilli olduğu için kimi zaman *nefs-i emmâre* denildiğine ve bu nefsin Allah’a dönüşünün düşünülemeyeceğine de işaret etmektedir. Bkz: Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 15, 16; a.mlf., “er-Risâletü’l Ledünniyye”, s. 74.

<sup>541</sup> Gazzâlî, Kur’ân’da bu nefse “nefs-i mutma’inne” dendiğini ifade etmektedir. Bkz: Gazzâlî, “er-Risâletü’l Ledünniyye”, s. 76; a.mlf., *Me’âricü’l Kuds*, s. 15; ayrıca bkz: N. S. Akhir, *Al-Ghazali and Theory of The Soul*, s. 111-217.

<sup>542</sup> Bkz: Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 361; a.mlf., “Ravzatu’t Tâlibîn ve ‘Umdetü’s Sâlikîn”, s. 114; a.mlf., “er-Risâletü’l Ledünniyye”, s. 76, 78; a.mlf., *Me’âricü’l Kuds*, s. 15. Gazzâlî bu nefsi bilmenin, Allah’ı bilmenin anahtarı olduğunu söylemektedir. Gazzâlî, *Hakîkatu’r Rûh*, s. 120.

<sup>543</sup> Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 38.

<sup>544</sup> Bkz: İhvân-ı Safâ, “Bedenin Oluşumuna Dair”, cilt: 2, s. 264-267.

Gazzâlî ve Fahrüddîn Râzî ile devam ettirilmiştir. Bu izahlardan yola çıkarak; birinci anlamdaki nefsin, cismânî rûha; ikinci anlamdaki ise rûhânî rûha karşılık gelecek şekilde kullanıldığı söylenebilir.

Bu doğrultuda Gazzâlî'nin *kalp* kelimesini de aynı şekilde kullandığı görülmektedir. Ona göre kalp iki anlama gelmektedir: a) Canlıların göğsünün sol alt kısmında bulunan çam kozalağı şeklindeki organdır, b) Rabbânî, rûhânî bir özdür. Bu öz, insan denilince anlaşılması gereken hakikattir.<sup>545</sup> Gazzâlî'ye göre, “insan, beden ve kalp halinde iki şeyden yaratılmıştır”<sup>546</sup> ve beden, kalp için araç konumundadır.<sup>547</sup> Bir başka açıdan *kalp*, meleklerin cevheri ile aynı öze sahiptir; dolayısıyla kudret yönünden meleklerin özellikleriyle ortaktır. Buna göre, nasıl ki cisimler âlemi meleklerin emrine verildiyse, aynı şekilde kalbin de cisimleri kendine musahhar kılma gücü bulunmaktadır. Bu bakımdan, bir organdaki sükûn ya da hareket, arzulama ya da kabih görme kalbe dayanmaktadır.<sup>548</sup>

Gazzâlî'nin *rûh*, *nefs*, *kalp* ve hatta *akıl*<sup>549</sup> kelimelerini müteradif bir şekilde kullandığı görülmektedir. Gazzâlî, söz konusu terimlerin mahiyet ve içeriklerinin çok az kimse tarafından kavrandığını söylemekte, bunun sebebi olarak da terimlerin eş anlamlar taşımasını göstermektedir.<sup>550</sup> Gazzâlî'nin *rûh*, *nefs* ve *kalp* kelimelerine yüklediği ikinci anlamlar, felsefedeki *nefs* kullanımına karşılık gelmektedir. Gazzâlî, bu anlamdaki nefsin

---

<sup>545</sup> Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 17; a.mlf., “Ravzatu't Tâlibîn ve 'Umdetü's Sâlikîn”, s. 113; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 16-17; ayrıca bkz: M. Uyanık-A. Akyol, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı, Yöntemi ve Felsefe Eleştirisi”, s. 93-97.

<sup>546</sup> Gazzâlî, *Hakîkatu'r Rûh*, s. 121.

<sup>547</sup> Bkz: Gazzâlî, *Hakîkatu'r Rûh*, s. 124, 125.

<sup>548</sup> Gazzâlî, *Hakîkatu'r Rûh*, s. 122.

<sup>549</sup> Gazzâlî, “Ravzatu't Tâlibîn ve 'Umdetü's Sâlikîn”, s. 113-114.

<sup>550</sup> Söz konusu kavramların eş anlamlı oluşu ile ilgili bkz: Gazzâlî, *Hakîkatu'r Rûh*, s. 120-129; a.mlf., “Ravzatu't Tâlibîn ve 'Umdetü's Sâlikîn”, s. 113; a.mlf., *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 17; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 15, 77; a.mlf., “er-Risâletü'l Ledünniyye”, s. 74. Bu kavramların analiziyle ilgili detaylı bilgi için bkz: S. H. Bolay, *Aristo Metafizigi ile Gazzâlî Metafizisinin Karşılaştırılması*, s. 197-213; R. Yazoğlu, *Gazzâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, s. 46, 73-92; M. Uyanık-A. Akyol, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı, Yöntemi ve Felsefe Eleştirisi”, s. 91-93. Bâbertî de bu konuda yazdığı müstakil risalesinde; *rûh*, *nefs*, *kalb*, *akıl* ve *sırr*'in birbirlerinden ayrı varlıklar olmadığını; insanın farklı yönlerine atıfla kullanıldığını belirtmektedir. Bkz: Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed, *Risâle fî Ta'rîfi'r Rûh ve'l Kalb ve'n Nefs ve'l 'Akl ve's Sırr*, (içinde: Altunya, Hülya; Marulcu, H. Tevfik, “Bâbertî'nin “Ruh, Kalp, Nefs, Akıl ve Sırr Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Bir Risale: Tanıtım, Tahkik ve Çeviri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/2, sayı: 23, s. 139-153), s. 142-147.

“bölünmeyen cüz, bölünmeyen parça (*el-cüz’ ellezî lâ yetecezze*)” olarak tabir edilmesine itiraz etmektedir. Bu itirazını, ‘parçanın ancak bütüne izafetle kullanılabileceğini; fakat nefsin ne parça ne de bütün olduğunu’ ifade ederek gerekçelendirmektedir. Ona göre nefse “bölünmeyen şey” demek gerekmektedir.<sup>551</sup> Nefse ilişkin bu kullanım; onun bedeninin herhangi bir yerinde olmadığına, bölünüp parçalanmayan basît bir varlık olduğuna, bedensel hiçbir şekil, sûret ve görünüşün (*hey’et*) kendisiyle ilintisinin bulunmadığına referansta bulunmaktadır.<sup>552</sup> Bu doğrultuda Gazzâlî “nefs, suyun kaba girmesi gibi bedene giren bir *cisim* değildir. Siyah rengin cisimde, ilmin de alimde bulunması gibi kalbe ve zihne giren bir *araz* da değildir. Nefs; cisim ve araz değil, bir *cevherdir*”<sup>553</sup> demektir.<sup>554</sup> Nefsin bedenle ilişkisi konusundaki

<sup>551</sup> Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 361, 364.

<sup>552</sup> Bkz: Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 365; a.mlf., *Ehli İçin*, s. 81. Gazzâlî, nefsin belirtilen bu özelliklerden dolayı Allah’a benzetilmiş olacağı eleştirisine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu iddianın doğruluk payı bulunmamaktadır. Zira ona göre “varlıkların birbirinden ayırt edilmesi sadece zaman, mekân ve bazı sıfatlarla gerçekleşmez. Bu niteliklerin yanı sıra had ve hakikat noktaları da önemlidir. Ancak zaman, mekân, had ve hakikat şeklindeki bu üç husus ile varlıklar birbirinden ayırt edilebilir. Ruha ve Allah’a nispet edilen zaman ve mekândan münezze olmak gibi sıfatlar *yalnız bir zata ait en özel sıfatlar değildir* ki bu gibi nitelikler ruha nispet edildiğinde, ruh, Allah’a benzetilmiş olsun. Zira bu gibi sıfatlar ilahlığın en özel sıfatları değildir. Allah Teâla’nın en özel sıfatları kayyümiyet ve kadîmlik gibi sıfatlardır. Allah kendi zatı ile kaim ve kadim, Allah’tan başkası ise ancak O’nunla kaim ve hadistir. Bu bakımdan, bu ikisi arasında bir benzeşme söz konusu değildir.” Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 363.

<sup>553</sup> Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 361; a.mlf., *Me’âricü’l Kuds*, s. 26. Gazzâlî’nin nefis düşüncesiyle ilgili ayrıca bkz: Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 361-362, 365; a.mlf., “er-Risâletü’l Ledünniyye”, s. 76; a.mlf., *Me’âricü’l Kuds*, s. 19-20, 23-28, 53-62.

<sup>554</sup> Gazzâlî’nin, nefsin mahiyeti konusundaki görüşleri bakımından, eserleri arasında tutarsızlık bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. *Tehâfütü’l Felâsife* adlı eserinde nefsin maddî olmayan bir cevher olduğu düşüncesi üzerinde durulurken; *İktisâd fi’l İ’tikâd* adlı eserinde bu görüşün aksinin savunulduğu görülmektedir. Gazzâlî var olan çelişkinin izalesine dönük olmak üzere *İktisâd*’da şu açıklamayı yapmaktadır: “Biz bu konuyu Tehâfüt’te uzun uzadıya ele aldık. Onların (filozofların) görüşlerini çürütmek için, mekanda yer kaplamadığına (*gayrı mütehayyiz*) inandıkları nefsin bekasını ortaya koyma ve onun - ister bu beden, insan bedeninin aynısı, isterse de gayrısı olsun-, yönetmek için bedene geri döndüğünü varsayma yoluna gittik. Halbuki bu, bizim inancımıza uymayan bir zorlamadır (*ilzâm*). Çünkü o kitap, hak olan görüşü ispat etmek için değil; onların görüşlerini geçersiz kılmak için yazılmıştır. Zira onlara göre, insanın insan oluşu nefsi itibarıyla. Nefsin bedeni yönetmekle meşgul olması ise arızidir ve beden, nefsin aletidir. Onların nefsin baki olduğuna dair düşüncelerinden dolayı, biz de kendilerini yeniden yaratmanın (*i’âde*) zorunluluğunu kabul etmeye mecbur ettik.” (s. 176-177) Gazzâlî’nin *İktisâd* eserindeki bu açıklamaları, ilk etapta *Tehâfüt*’ü yalnızca filozofların görüşlerini çürütmek için yazdığı; onun nefsin bağımsız bir cevher oluşunu gerçekte kabul etmediği ve bunun gerekçesinin ise ‘inançla uyum’ olarak belirlendiği sonucuna bizi götürmektedir. Fakat detaylı bir irdeleme, nefs-beden bağlamında *Tehâfüt*’te



savunulan düalistik kanaatin, yalnızca filozofların görüşlerini çürütmek için olmadığını göstermektedir. Zira Gazzâlî, şu ifadelerle yer vermektedir: “Biz onların (filozofların), nefsin bağımsız bir cevher oluşunun akılla kanıtlanarak bilinebileceği iddiasına itiraz etmek istiyoruz. Bizim onlara itirazımız, bu hususu yüce Allah’ın kudretinin dışında gören veya dinin bunun tam aksini getirdiğini ileri süren kimsenin itirazı gibi olmayacaktır. Aksine biz, ahiret hayatını incelerken; dinin (şer’), nefsin bağımsız bir cevher olduğu görüşünü tasdik ettiğini açıklayacağız. Fakat biz onların dine gerek duymaksızın bu hususun sırf akılla kanıtlanacağı şeklindeki iddialarına karşı çıkıyoruz.” (s. 181) Bu ifadeler ise düalistik görüş bakımından aslında kendisinin de filozoflarla aynı kanaati paylaştığını beyan etmektedir. Fahrüddîn Râzî de *Muhassal* adlı eserinde, Gazzâlî’yi insan ben’ini “cisim de cisimsel de olmadığını” söyleyenler arasında zikretmektedir. Gazzâlî’nin sorun olarak gördüğü şeyin ise filozofların bu görüşlerine şer’î bir dayanak getirme kaygısı gütmekten aklen açıklamada bulunmaları olduğu görülmektedir. *İktisâd*’da ‘inancımıza uymayan (*lâ yuvâfiku mâ na’tekıduhu*)’ olarak nitelenen görüşün, *Tehâfüt*’te şer’î görülmesi ise ayrı bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca Gazzâlî’nin *Tehâfüt* dışındaki birçok eserinde de düalist tavrı sürdürdüğü görülmektedir. Buna rağmen aynı eser içerisinde, filozofların, nefsin gayri maddiliğine dair geliştirdiği argümanlara müstakil olarak bir bölüm açtığı (18. bölüm) ve on başlık altında onları eleştirip karşı argümanlar geliştirdiği de görülmektedir. Filozofların söz konusu delillerini çürütürken ise Gazzâlî’nin maddeci bir tavırdan yana olduğu, tüm argümanlarını insanın cisimsel özelliklerine vurgu yaparak geliştirdiğini görmekteyiz. Bunun gerekçesi ise daha önce ifade ettiğimiz üzere, görüşlerine şer’î bir temellendirme yapmamış olmaları dolayısıyla filozofların düşüncelerine olan karşı tavidir. Açıktır ki; burada neyin savunulduğunun bir önemi yoktur; önemli olan, yalnızca karşıt görüş olarak konumlandırılan ve görüşleri geçersiz kılınmaya çalışılan filozofların varlığıdır. Bunun sonucu olarak ise aynı eser içerisinde dahi bir tutarlılık bulamadığımızı söylemeliyiz.

*İktisâd* eserinde ise öncelikle kalamî metodoloji çerçevesinde varlığı, ‘Allah’ ve ‘âlem’ olmak üzere ikiye ayırdığı ve ‘Allah dışındaki her şey’ olarak tanımlanan âlem içerisinde de ‘mütehayyiz’ ve ‘gayri mütehayyiz’ şeklinde ikili bir kategorilendirme yaptığı görülmektedir. Gazzâlî’nin ifadeleriyle, “Her hâdis olan, meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır. Âlem ise hâdis olduğuna göre onun da bir sebebe ihtiyacı vardır. Âlem ifadesi ile yüce Allah dışındaki tüm varlıkları kastediyoruz. “Allah dışındaki tüm varlıklar” ifadesi ile de bütüm cisimleri ve arazları kastediyoruz (...) Her var olan şeyin, mekanda yer kaplayan (*mütehayyiz*) ya da yer kaplamayan (*gayri mütehayyiz*) şeklinde ayrıldığını da biliriz. Mekanda yer kaplayan her varlığı ise birleşik değil ise “cevher-i ferd”, bir başkasına birleştiğinde ise “cisim” olarak isimlendiririz. Mekanda yer kaplamayan şeyin varlığı bir cisme bağlı ise onu “araz”, hiçbir şeye bağlı değil ise yüce olan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan “Allah” olarak isimlendiririz.” (s. 37) Bu tasnifleme sonrasında Gazzâlî’nin nefsi maddi olmayan bir cevher olarak kabul etmesine yer bırakılmadığı görülmektedir. Bu bakımdan mevcudât arasındaki farklılıkların; varlık *tarzı* değil, varlık *hâli* farklılıkları olarak değerlendirildiği görülmektedir. Buna göre; melek, cin ve şeytan gibi gaybî varlıklar ile insan nefsi, ancak şeffaf cisimler (*latif cisim*) kategorisine dahil edilebilmektedir. Gazzâlî’nin hem kabir azabı konusunu hem de yeniden yaratılış konusunu açıklarkenki izahları da benzer şekilde insanın bedeninin bir kısmı (*cüz’*) vasıtasıyla canlılık kazanabileceğine işaret etmektedir. Bu bakımdan nefis denen şeyin, bu açıdan da maddî bir varlık olarak değerlendirildiği görülmektedir. Zira Gazzâlî’nin bir kalamcı olarak telif ettiği bu eserde başka türden bir görüşü kabul etmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü aksi türlü bir görüş, hudûs delili açısından sorunlar meydana getirecektir. İki eser arasındaki bu çelişkinin, Gazzâlî’nin

görüşleri ise şu şekildedir: O insanın hakikatının nefis olduğunu belirtmekte; fakat aynı zamanda insanın bir beden varlığı olduğunu da kabul etmektedir.<sup>555</sup> Çünkü ona göre, insanın zatının ortaya çıkabilmesi ve beslenebilme, hareket edebilme, iradeyi kullanabilme, ma‘kûlâtı kavrayabilme gibi özelliklerin işlevselleşmesi; bir özü gerektirdiği gibi bir bedeni de gerektirmektedir.<sup>556</sup> Gazzâlî, bedenin nefis için bir alet olduğunu belirtmekle birlikte; her bir uzvunun özgü nitelik ve amaçlar taşıdığını ifade etmektedir.<sup>557</sup> Buradan hareketle, İslam Kelamı’nda, Mu‘ammer b. Abbâd b. es-Sülemî ile temelleri atılan düalist anlayışın,<sup>558</sup> Gazzâlî ile birlikte açık bir şekilde ifade edildiği ve sistemleştirildiği görülmektedir.

---

kelamcı kimliği ile filozof kimliği arasında kalması ve telif ettiği eserlerin gerektirdiği metodolojiyi uygulamaya çalışmasından kaynaklandığı söylenebilir. Detaylı bilgi için bkz: Gazzâlî, *Tehâfütü’l Felâsife*, s. 165, 178-199, 200-206; Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l İ’tikâd/İtikadda Orta Yol*, s. 37, 176-178; Fahrüddîn Râzî, *Muhassal*, s. 253. Gazzâlî’nin eserleri arasındaki söz konusu çelişkiyi, hem Gazzâlî’nin metinleri arasında karşılaştırmalar yaparak hem de Gazzâlî uzmanlarının bu çelişkiyle ilgili kanaatlerini vererek bir irdelemeye tabi tutan ve nihayetinde konuyla ilgili bir çözüm önerisinde bulunan bir çalışma için bkz: Aykut Alper Yılmaz, “İktisât ve Tehâfüt Eserleri Bağlamında El-Ğazâlî’ye Göre Ruhun Cismanî Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme”: makale yayın aşamasındadır; ayrıca bkz: F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 163.

<sup>555</sup> Bkz: Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l İ’tikâd/İtikadda Orta Yol*, s. 176.

<sup>556</sup> Gazzâlî, *Me‘âricü’l Kuds*, s. 23.

<sup>557</sup> Gazzâlî, *Hakîkatu’r Rûh*, s. 121; a.mlf., *Mizânü’l ‘Amel*, s. 48.

<sup>558</sup> İbn Teymiyye’nin, *Mecmû’u Fetâvâ Şeyhu’l İslâm Ahmed İbn Teymiyye* adıyla bir araya getirilen kitabın *Mufasssalu’l İ’tikâd* adını taşıyan dördüncü cildi içerisindeki fetvalardan biri rûh hakkındadır. İbn Teymiyye burada, Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ile Sümeniyye’den bir kişi arasında geçen diyalogu aktarmaktadır. Bu diyalogda Cehm b. Safvân’a, inandığı varlığın Tanrı olduğunu hangi yolla anladığına ilişkin şu şekilde sorular yöneltilmektedir: İlahını gördün mü?, O’nun kokusunu duyumladın mı?, O’nun konuştuğunu duydun mu?, O’nun hissedilebileceği bir yer bulabildin mi? Cehm’in bu sorular karşısında verdiği cevaplar ise aynı soruların rûh üzerinden karşı tarafa sorulması şeklindedir. Yani Cehm, “sen ruhunu görüyor musun, konuştuğunu duyuyor musun ve ruhunun hissedilebileceği bir yer bulabildin mi” sorularını yöneltilmektedir. Bunun sonucunda ise Cehm’in Allah ile rûh arasında bir benzetme yaparak şu ifadeleri kullandığı aktarılmaktadır: “Allah da böyledir. Görülecek bir yüzü yoktur; işitilecek bir sesi yoktur; alınacak bir kokusu yoktur. O, bakışların ötesindedir ve belirli bir mekanda değildir.” Bu diyalog üzerinden Cehm b. Safvân’ın gayrı maddî rûh görüşünde olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Bu doğru ise rûhün gayrı maddiliği düşüncesinin, literatürde Mu‘ammer b. Abbâd es-Sülemî’den önce de var olduğu, Mu‘ammer’in bunu ifade eden ilk kişi olmadığı söylenebilir. Söz konusu diyalog için bkz: İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ Şeyhu’l İslâm Ahmed İbn Teymiyye: Mufasssalu’l İ’tikâd-*, nşr: Abdurrahman Muhammed Kasım, Mücemmeu’l Melik Fahd, Medine, 1425/2004, cilt: 4, s. 218-219. İlgili kısmın *Halku’r Rûh* başlığı altında tercümesi için bkz: içinde: Mohamed A. A. Moustafa, “Allah’ın Zatından Ödün Vermemek: İbn Teymiyye’ye Göre Ruhun Yaratılmışlığı”, *Nazariyat*, çev: Murat Kaş, 3/2 (Nisan-2017), s. 27-41.

Rûh, kalp, akıl ve nefis kavramlarıyla ilgili Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1209) tarafından da Gazzâlî'ninkine benzer bir değerlendirilmenin yapıldığı görülmektedir. Ona göre, zaman içerisinde, semantik açıdan edindikleri birtakım kazanımlarla birbirinden farklılaşan *rûh*, *kalp* ve *akıl* kavramlarıyla kastedilen, *nefs*dir.<sup>559</sup> Bu düşüncesine mutabık bir şekilde *Kitâbu'n Nefs ve'r Rûh ve Şerhu Kuvâhuma* adlı eserinde, söz konusu kavramları müteradif bir şekilde kullanan Râzî'nin,<sup>560</sup> “kavramların, insan varlığının epistemik sürecinde anlama, kavrama, idrak etme gibi temel kognitif eylemleri icra ediyor olmalarından hareket etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.”<sup>561</sup>

Fahrüddîn Râzî'ye göre *sûret* ve *ilk yetkinlik* olan nefis,<sup>562</sup> beden her bir uzvunun kendine özgü idrakinin gerçekleşmesini sağlayan cevherdir. Bir başka ifadeyle; gözün görmesi, burnun koku alması, beynin düşünmesi nefis ile olur. Dolayısıyla nefis; gören, işiten, koku alan, düşünen, hatırlayan faildir. Bu sebeple nefis ne beden ne de beden her hangi bir parçasıdır.<sup>563</sup> Aksine nefis, tüm bedenî unsurlara muğâyir (*muğâyiratün li-*

<sup>559</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 78.

<sup>560</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 45, 52, 56, 78. Söz konusu kelimelerin eş anlamlı olarak kabul edilmesine ilişkin ayrıca bkz: Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a/Erdemli Yol*, thk: Ebu'l Yezid el-Acemi, çev: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2015, s. 74; Gazzâlî, *Hakikatü'r Rûh*, s. 120-129; İbn Bâcce, Ebü Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ, *Tedbîru'l Mütevahhid*, içinde: Asin Palacios, Miguel, “El Régimen del Solitaria (Tadbir al-Mutawahhid) por Avempace”, *Islamic Philosophy: Ibn Bâjja, Muhammed Ibn Yahya Ibn As-Sa'igh Texts and Studies II*, edt: Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, vol: 77, s. 18; İbn Teymiyye, “Risâle fi'l 'Akl ve'r Rûh”, s. 39, 48; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 304, 306; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 378, 379; İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, “Risâle fi men Kâle inne Ervâhe Ehli's Şikâ'i Mu'azzebetün ilâ Yevmi'd Dîn”, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, thk: İhsan Abbas, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd Dirasat ve'n Neşr, Beyrut, 1987, cilt: 3, s. 221-222; a.mlf., *el-Usûl ve'l Furû'*, s. 205, 288; a. mlf., *el-Fasl*, cilt: 3, s. 99, 831, 887; Sırrı Girâdî, *Rûh*, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 2. baskı, İstanbul, 1305, s. 30-31; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad: Murat Demirkol, Fecr Yayınevi, Ankara, 2016, s. 52; ayrıca bkz: A. S. Tritton, “İnsan, Nefs, Ruh, Akıl”, s. 560.

<sup>561</sup> İsmail Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'de Felsefî-Teolojik Antropoloji*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014, s. 76-77.

<sup>562</sup> Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 238, 239, 245. 232.

<sup>563</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 29, 32-33, 45, 48; a.mlf., *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 245. Fahrüddîn Râzî, nefsin; hem duyularla algılanan ve müşahade edilen özel bünye (*heykel-i mahsûs*) olduğunu iddia edenlerin hem de onun mizaçtan ibaret olduğunu savunanların görüşlerine itiraz etmektedir. Bu itirazımı *Kitâbu'n Nefs*'in bir bölümünde aklî, bir diğer bölümünde ise naklî delillerle temellendirmekte ve nefsin bedenden farklı bir varlık olduğunu iddia etmektedir. İlgili iki iddianın yanlışlığını hangi argümanlar temelinde ortaya koyduğu ile ilgili bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 27-51; a.mlf., *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 237-244, 359-392; ayrıca bkz: Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 150-152.

*cemî'i a'zâihî*) ayrıık bir cevherdir (*cevherun muşârıkun bi-zâtihâ*) ve bedeni, tasarruf ve tedbîri altında bulundurmaktadır.<sup>564</sup> Bu anlamda Râzî'ye göre nefsin bedenle ilişkisi, Tanrı'nın alemle olanla ilişkisi gibidir.<sup>565</sup> Fahrüddîn Râzî, insan varlığının kendisiyle kaim olduğu mütehayyiz olmayan mücerred nefsin, tek bir şey (*inne en-nefse vâhidetün/enne en-nefse'l insâniyyete şey'ün vahidün*); nefsin güçlerinin ise bu tek cevhere ait farklı sıfatlar (*sıfâtün muhtelifetün*) olduğunu ifade etmektedir.<sup>566</sup> Aynı zamanda nefis, bedenın ölümüyle yok olmamakta, herhangi bir bozuluşa konu olmamakta; aksine hayatıyetini devam ettirmektedir.<sup>567</sup>

Fahrüddîn Râzî'nin nefse ilişkin, 'bedenin dışında soyut bir cevher' anlayışını tüm eserlerinde tutarlı bir şekilde devam ettirdiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Zira Râzî, kimi eserlerinde nefsin, insan hayatının başlangıcından sonuna dek değişmeden kalan *latîf bir cisim* olduğunu<sup>568</sup> ifade etmektedir. Nitekim Râzî'nin bu yaklaşımını, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforunu değerlendirirken kullandığı ifadelerde de görmek mümkündür. O, değerlendirmesinde, İbn Sînâ'nın bu analojisinden, nefsin, cisim ya da cismanî bir şey olmadığı sonucunun çıkarılıyor olmasına itiraz etmekte ve uçan adam delilinin, nefsin cismanîliği temelinde de okunabileceğine işaret etmektedir. şöyle ki, metaforda belirtildiği üzere, insanın tüm duyu, his ve uzuvlarından ayrı olmasına rağmen benlik bilincine sahip olabilmesi; nefsin bedenden farklı olduğunu göstermektedir. Fakat bu farklı oluş, nefsin mücerred bir varlık olduğunu ispat için yeterli değildir. Ona göre nefsin, benlik bilincini sağlayan ve beden içinde insanın tüm hayatı boyunca değermeden kalan latîf cisim olması da mümkündür.<sup>569</sup>

<sup>564</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 15, 27, 32-33, 36, 44, 79-84; a.mlf., *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 238, 239, 245, 246-247, 252.

<sup>565</sup> Fahrüddîn Râzî, "Metâlibu'l 'Âliye mine'l 'İlmi'l İlähî -9. Fasıl-", s. 101.

<sup>566</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 27, 28-29, 30, 31, 58. "Görenin 'ben' olduğumu, onları gördüğümde bildiğimi, bildiğimde arzuladığımı, arzuladığımda istediğimi ve uzuvlarımı onlara yakınlılaştırmak için hareket ettirdiğimi zorunlu olarak bilirim. Yine bu görme, bilme, arzulama ve hareket etme nitelikleriyle donanmış olanın birden çok değil; bir tek şey olduğunu da zorunlu olarak bilirim." *Aynı eser*, s. 31; ayrıca bkz: Fahrüddîn Râzî, *İslâm İnancının Ana Konuları*, s. 109-110.

<sup>567</sup> Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 408-412. Konuya ilişkin aklî ve naklî delillendirmeler için bkz: Fahrüddîn Râzî, "Metâlibu'l 'Âliye mine'l 'İlmi'l İlähî-(9, 10 ve 22. Fasıllar)", s. 100-111, 112-119; ayrıca bkz: a.mlf., *Kitâbu'n Nefs*, s. 44-45.

<sup>568</sup> Fahrüddîn Râzî, *İslâm İnancının Ana Konuları*, s. 105-106; a.mlf., *Kitâbu'l Erba'in*, cilt: 2, s. 26, 59-60.

<sup>569</sup> Fahrüddîn Râzî *el-İşâre fi Usûli'l Kelâm* adlı eserinde ise nefsin filozoflar tarafından tüm cismî unsurlardan ârî kabul edilmesini şu şekilde değerlendirmektedir: "Müslümanlar, yaratılmışların cisimler

Fahrüddîn Râzî kimi eserlerinde ise nefsin aklî soyut bir cevher olduğunu,<sup>570</sup> cismin *kemâli* ve muharriki olduğunu<sup>571</sup> vurgulamaktadır. Râzî'nin bu vurgusunun, nefis konusundaki nihai görüşünü yansıttığı söylenebilir.<sup>572</sup> Râzî'nin, bulunduğu sosyal ortamın, kültür ve bilgi birikimi gibi bileşenlerini dikkate aldığı ve bu sebeple nefsin mahiyetine ilişkin söylemlerinde farklılığa gitmiş olabileceği; düşüncesindeki bu farklılığın gerekçesi olarak düşünülebilir.<sup>573</sup>

Gazzâlî'nin Kelam düşüncesi içerisinde sistemini kurduğu nefis teorisinin, Fahrüddîn Râzî ile yetkin hale geldiği; Kâdi Beyzâvî (ö. 685/1286),<sup>574</sup> Taftazânî (792/1390)<sup>575</sup> ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)<sup>576</sup> ile devam ettirildiği ifade edilebilir. Buna göre, nefis düşüncesinde 'soyut cevher' anlayışının hakim kılındığı ve Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî hariç tutulursa mütekaddim dönem kelamcılarının aksine bir çizgi izlendiği görülmektedir.

Erken dönem kelamının 'Allah' ve 'Allah dışındaki her şey' temelinde inşa ettiği varlık tasavvuru; Kâdir-i Mutlak Tanrı anlayışı ve âlemin sonradanlığı, sonluluğu ve Tanrı'ya

---

(*ecrâm*) ve cisimlerde var olan niteliklerden ibaret olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu hususun delili şudur: Şayet kendi başına var olan, yer kaplamayan bir varlığın mevcudiyetini varsaysak, bu varlık bir mahalle ve yöne ihtiyaç duymama noktasında Allah ile ortak olacaktır. (...) Bundan da kaçınılmaz olarak varlığı zorunlu ilahların mevcudiyeti sonucu doğar. Bu ise imkânsızdır." Bkz: Fahrüddîn Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 48; ayrıca bkz: a.mlf., *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 239.

<sup>570</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 36; a.mlf., *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 238, 245; a.mlf., *Muhassal*, s. 252-255.

<sup>571</sup> Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 232.

<sup>572</sup> Muhammed Sâlih Zerkân, *Fahrüddîn er-Râzî*, Daru'l Fikr, Kahire, 1973, s. 470-480; A. M. Subhî, *Fî 'İlmi'l Kelâm*, cilt: 2, s. 345-346; İbrahim Coşkun, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Nefs(Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 2005, cilt: 7, sayı: 2, s. 7. Fahrüddîn Râzî'nin nihai anlamda mücerred nefis görüşünü savunduğu fikrinin aksini iddia eden, Râzî'nin İbn Sînâcı anlamda bir savunu yapmadığını ispata dayanan, bunu yaparken Râzî'nin hem diğer kelamî fikirlerini hem de mücerred nefis konusunda filozoflara getirdiği eleştirileri temele alan, bu doğrultuda Râzî'nin tüm eserlerini kronolojik bir okumaya tabi tutan ve nihayetinde onun mücerred nefis görüşünde olmadığı sonucuna ulaşan detaylı bir çalışma için bkz: E. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşününün Eleştirisi-", s. 139-199.

<sup>573</sup> İ. Coşkun, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre Nefs(Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", s. 6.

<sup>574</sup> Bkz: Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 124, 156-157, 146 vd.

<sup>575</sup> Bkz: Taftazânî, *Sa'üddîn Şerhu'l Makâsîd*, cilt: 3, s. 298-373.

<sup>576</sup> Cürcânî'nin eserleri üzerinden onun nefis anlayışına ilişkin detaylı bir irdeleme için bkz: Murat Kaş, "Seyyid Şerîf Cürcânî'ye Göre İnsanî Nefs", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 201-242.

benzemezliğini ispata dayanmaktadır. Böylece, ‘mümkün’ olan âlemin, ‘vâcib’ olan Allah’a ‘hudûs’ yoluyla bağlı kılınması izah edilmektedir. Hâdis olan her varlığın, cevher ve arazlardan oluşması sebebiyle kategorik olarak Tanrı’dan ayrılığı, ister ‘kesif’ ister ‘latif’ olsun mutlak anlamda cismanî bir nitelik taşıdığı ifade edilmektedir. Bu yaklaşım, Tanrı’nın varlık tarzını andıracak bir şekilde nefsin soyut cevher olarak nitelendirilmesine engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla mütekaddim dönem kelamcılarının varlık anlayışlarının, onların nefis anlayışlarına etki ettiği söylenebilir. Ayrıca soyut nefis anlayışının tenâsüh veya cismanî haşırın reddi gibi sonuçlara sebebiyet verebilmesi, söz konusu yaklaşımın erken dönemde reddedilmesinin nedenleri arasında gösterilebilir.

Nefsin soyut cevher olarak Kelam’da kabul görmesinin sebepleri ise şu şekilde temellendirilebilir: a) Felsefi nefis teorisine dayalı ahlâk metinlerinin yaygınlaşması ve Râgıb el-İsfahânî kanalıyla kelam düşünce sistemine dahil edilmesi;<sup>577</sup> b) Gazzâlî’nin, Fârâbî ve İbn Sînâ eleştirisinin felsefe lehine sonuçlanması ve felsefi öğretinin kelamcılar arasında yaygınlaşması; c) İbn Sînâ’nın, mümkünü faile muhtaç kılan şeyin hudûs değil, imkân olduğunu; dolayısıyla -cismanî veya gayrı cismanî- bir şeyin mümkün oluşunun, onun varlığını başkasından aldığı kanıtı olduğunu ifade etmesi ve böylece soyut mevcutları reddetmenin önündeki engeli kaldırması ve d) Fahrüddîn Râzî’nin hudûs ve imkân farklılığını, hudûs lehine yorumlanacak şekilde çözümlemesi gösterilebilir.<sup>578</sup>

İbn Nefis (ö. 687/1288) de nefis ve rûh arasında ayırım yapan isimlerdendir. Ona göre rûh, bedene canlılık veren şeydir. İbn Nefis, insanın meydana gelişini izah ederken cismânî yapıyla irtibatı bakımından rûhun da oluşum unsurlarından biri olduğuna işaret etmektedir.<sup>579</sup> Buna göre, öncelikle bedeni var eden maddî unsurlar; sonrasında ise insan rûhu meydana gelmektedir. Dolayısıyla insan rûhunun varlığı, maddenin varlığına bağımlı kılınmaktadır. Söz konusu madde ise meni ve benzeri unsurlardan oluşmaktadır. Rûhun maddî yapıyla bir araya gelmesi ve haricî beslenmenin katkısıyla uzuvlar meydana

---

<sup>577</sup> Râgıb el-İsfahânî’nin ahlâk literatüründeki yeri ve ilgili görüşleri üçüncü bölümde incelenmektedir.

<sup>578</sup> Detaylı bilgi için bkz: Ö. Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı”, s. 19-57.

<sup>579</sup> İbnü’n Nefis, “er-Risâletü’l Kâmilîyye”, s. 5. Risalenin İngilizce çevirisi için bkz: içinde: Max Meyerhof-Joseph Schacht, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, Oxford, 1968, s. 38-74; Türkçe çevirileri için bkz: içinde: Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi –İbnü’n Nefis’in Felsefî Romanı Fâzıl bin Nâtik-*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 111-178; içinde: Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis’te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2014, s. 269-328.

gelmekte ve insan bedeni oluşmaktadır. Rûh var olduğu sürece idrak edip bilen ve yokluğu söz konusu olmayan bu maddeye ise ‘*acbu*’z *zeneb* adı verilmektedir.<sup>580</sup>

İbn Nefis’in canlılık veren rûh anlayışı, İbn Tufeyl’in Hayy b. Yakzân’ında da görülmektedir. Bir hayvanın neden öldüğünü anlayabilmek için araştırma yaptığı sırada; Hayy’ın, ölü bulup incelediği hayvanda olduğunun aksine göğsünü yarıp yüreğinin sol tarafına baktığı canlı hayvanın, vücudunun bu kısmında beyaz sise benzer buharlı bir hava görmesi ve bu havanın ateş gibi yakıcı olduğunu tecrübe etmesi; canlılığı sağlayan unsurun bu sıcak buhar olduğuna hükmetmesini sağlamıştır.<sup>581</sup> Dolayısıyla rûh, her iki düşünür için de canlılığı sağlayıcı madde olarak karşımıza çıkmaktadır. Nefs ise beden veya bedenin bir parçası olmayan, insanı insan yapan gerçek özür.<sup>582</sup>

---

<sup>580</sup> İbnü’n Nefis, “*er-Risâletü’l Kâmilîyye*”, s. 30. ‘*Acbu*’z *zeneb*, bedenin ölüp dağılmasından sonra da var olmaya devam etmekte; dirilişin ve sonrasındaki bekanın temeli olarak görülmektedir. Bkz: *Aynı eser*, s. 30; ayrıca bkz: İbn Hazm, *el-Fasl*, cilt: 3, s. 96, 97. İbn Nefis’in rûh ile ilgili konuları ahiret hayatı ile ilintisi doğrultusunda ele aldığı; rûha yalnızca ahiretin mahiyeti ve nasıl gerçekleştiği konularına katkı sunduğu oranda yer verdiği söylenebilir. İbnü’n Nefis’in ruh konusuna “Son Peygamberin Ahirete Dair Verdiği Haberler” başlığında yer vermesi, bu düşünceyi desteklemektedir.

<sup>581</sup> İbnü’n Nefis, “*er-Risâletü’l Kâmilîyye*”, s. 7.

<sup>582</sup> İbnü’n Nefis, “*er-Risâletü’l Kâmilîyye*”, s. 28, 29. Devvânî (ö. 908/1502) de insanın mahiyetine dair üçlü bir tasnif yapmaktadır. Fakat onun tasnifi yukarıda izah ettiklerimize göre farklılık arz etmektedir. Ona göre insan; *kesif cisim*, *latif cisim* ve *rûh*’tan oluşmaktadır. Devvânî’nin ifadesiyle: “Senin kesif cismin, uyku halinde yatakta yatan cisimdir. Latif cismin ise uykuda gezen cisimdir. Ruh da kesif cisimle latif cisim arasında bir bağıdır. Bu bağ, ruh olarak isimlendirilip kesif cisme bir istidat olarak konmuştur.” Bu üçlü yapının mahiyetine ilişkin ise Devvânî şu açıklamaları yapmaktadır: “İnsanın kesif cesedini adetlere (fiziki yasalara) bağlı kılmış ki; o ancak yürüyerek mesafe kat eder, tırmanarak çıkar, yiyerek doyar, içerek susuzluğunu giderir, kazanarak harcar vs. Latif bedeni ise (fiziki yasalara bağlı olmayacak şekilde) harikulade kılmıştır. Bu yüzden ona hiç bir şey imkânsız değildir. Sen de biliyorsun ki o, uyku halinde kesif cisimden ayrılınca havada uçar, su üzerinde yürür, peygamberlerle beraber olur, bir anda doğudan batıya uzun bir mesafeyi kateder, uçarak arşa yükselir, -uyku halinde bilinen şeylerden hiç biri ona imkânsız değildir- sonra kendisini arşın yanında gördüğü bir anda birisi onu uyarırsa döner ve cesedine hulul eder ve uyuyan kimse çok kısa bir zaman içinde uyanır.” Bu ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki Devvânî’nin latif cisim olarak adlandırdığı insanî yön, literatürümüzdeki nefse karşılık gelmektedir. Fakat Devvânî felsefî literatürden farklı olarak bu yönü, *latif cisim* olarak nitelendirmektedir. Oysaki felsefede nefis, mücerred bir cevher olarak nitelendirilmektedir. Rûh’un konumunda ise herhangi bir değişiklik görülmemektedir. Fakat Devvânî’nin rûha bir nitelik atfetmediği, yalnızca bir bağ veya istidat olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bkz: Devvânî, *Hakikatü’l İnsân ve’r Rûhu’l Cevvâl fi’l Avâlim*, s. 204-210. “Nefs, rûh ve beden” üçlü ayrımı için ayrıca bkz: Beyzâvî, *Tavâli’ul Envâr*, s. 155.

İnsanı üçlü ayrıma tabi tutma eğiliminin Osmanlı dönemi alimlerinde de olduğu görülmektedir. Bu konuda müstakil eserler vermiş olan Kemâlpaşazâde (ö. 940/1534) ve Sırrı Giridi (ö.1895) üzerinden örnek vermek

İbn Nefis bu doğrultuda bedenın duyuyla algılanabilir bir cisim olduğunu fakat nefsin bu nitelikte olmadığını ifade etmekte ve nefsin mücerred bir cevher olduğunu söylemektedir. Ona göre nefis, şayet cisim veya cismin içinde olmuş olsaydı; her cisim veya cisimdeki kuvvet gibi bir beden içerisinde olma ve dolayısıyla mekan, şekil ve kısımlara ayrılabilir olma gibi özellikleri taşıması gerekirdi. Fakat İbn Nefis'e göre nefis,

---

mümkündür. İbn Kemâl, *Fî Beyâni'n Nefs ve'r Rûh ve'l Beden* adlı risalesinde, insanın; a) duyuyla konu olan *beden* –yapısı itibarıyla eksik, değişen, çözünen ve yok özelliğine sahip olan kesif bir cisimdir; b) ölüm meleğinin kabzettiği *rûh* –tıpkı gül suyunun güle sirayet etmesinde olduğu gibi bedenın bütününde yer alan, bedenın tamamında bulunduğu halde ondan farklı olan, değişip bozulmayan, yok olmayan ve kişiye insan olma vasfını kazandıran “ben” bilincini sağlayan latif ve nuranî cisimdir; c) soyut bir niteliğe sahip olan ve insanın temiz cevherini oluşturan *nefs* –aklı işlevlerin kendisine bağlı olduğu cevherdir; olmak üzere üç yönünün bulunduğunu ifade etmektedir. İbn Kemâl, ayrıca kesif cisim olan beden ile latif cisim olan *rûh* arasındaki ilişkiyi gerçekleştiren latif bir buharın bulunduğu ve buna hayvanî *rûh* dendiğinden bahsetmektedir. Hayat, bu buharın işlevselliğini devam ettirmesine bağlı kılınmıştır; aksi taktirde ölüm gerçekleşmektedir. Buna göre *rûh* bedenden iki şekilde ayrılmaktadır: a) *rûh* bedenden zorunlu olarak çıkar ve ölüm gerçekleşir, b) *rûh* bedenden ihtiyarî bir şekilde çıkar ve dilediği zaman da geri döner. Buna tasavvuf literatüründe *insilah* denmektedir. İbn Kemâl'deki söz konusu bu görüşlerin aynıyla Sırrı Girîdî tarafından kalem alınan *Rûh* adlı risalesinde bulunduğu görülmektedir. Fakat Sırrı Paşa'nın üçlü ayrımı; a) *beden*, b) *rûh-u hayvanî/cismanî* ve c) *rûh-u sultanî/rabbanî* şeklindedir. İnsana dair belirlenen bu üç yön, isimlendirme farklı olmasına rağmen -sırasıyla- İbn Kemâl'deki beden, *rûh* ve nefis'e karşılık olarak kullanılmaktadır. Konuyu izah ederken; insanî yönlerin mahiyetine ilişkin benzer niteliklerin kullanıldığı; yine *insilah* konusundan ve insanî yönler arası ilişkiyi sağlayan latif buhardan bahsedildiği görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Kemâlpaşazâde, *Risâle fî Beyâni'n Nefs ve'r Rûh ve'l Beden*, içinde: Koçar, Musa, “İbn Kemâl'in *Risâle fî Beyâni'n Nefs ve'r Rûh ve'l Beden* Adlı Eseri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, sayı: 10, s. 2-9, 15-17; ayrıca bkz: Kemâlpaşazâde, *Risâle fî Beyâni'l 'Akl*, thk: Ömer Mahir Alper, içinde: “İbn Kemâl'in *Risâle fî Beyâni'l 'Akl*’ı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 244-269), s. 267 -risalenin çevirisi için bkz: “Aklın İzahına Dair”, *Osmanlı Felsefesi –Seçme Metinler-*, çev: Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 217-233; a.mlf., “Fî Şahsi'l İnsânî”, cilt: 1, s. 99-101; Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 31-37, 42-43, 45-47, 50; ayrıca bkz: Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan –Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası-*, Klasik Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2013, s. 121-122; Musa Koçar, “İbn Kemal'in Risâle fî Beyâni'n-Nefs ve'r-Ruh ve'l-Beden Adlı Eseri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, sayı: 10, s. 2-9; T. Günel, Tuğba, “İnsana Dâir Bir Değerlendirme: Giritli Sırrı Paşa'nın Ruh Risâlesi”, s. 29-43. Osmanlı dönemi alimlerinin *rûh* ve nefis konusunda verdikleri eserlerin listesi için bkz: Ali Tarık Ziyat Yılmaz, *Osmanlı Müellifleri'nde İsmi Geçen Akâid ve Kelâma Dair Eserlerin Tanıtım ve Tasnifi*, Emin Yayınları, Bursa, 2018, s. 134-136. Osmanlı dönemi alimlerinin *rûh* konusundaki düşünceleri için ayrıca bkz: T. Günel, “Osmanlı'nın Son Döneminde Ruh Telakkisi”, s. 185-208.



bedenin kendisiyle kaim olduğu ve cismanî tüm özelliklerden mücerred bir cevher olarak konumlandırılmaktadır.<sup>583</sup>

Aristoteles'in *Peri Psûkhe/De Anima* adlı eserine; *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs* ve *el-Muhtasâr fi'n Nefs* isimlerinde üç şerh yazan İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise Aristoteles'in nefis tanımını takip etmekle birlikte;<sup>584</sup> tanımın barındırdığı iddia edilen birtakım müşkilleri çözmeye çalışmakta<sup>585</sup> ve Aristotelesçi çizgide nefis-beden ilişkisini vurgulamaya özen göstermektedir.<sup>586</sup> İbn Rüşd, nefsin sûret anlamında bir cevher olduğunu; sûretin ise yetkinleşme (*istikmâl*) olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>587</sup> Bu durumda cismin, kendisiyle ne ise o olduğu şey (*huve bihâ mâ huve*), nefis olmaktadır. Örneğin, göz ('*ayn*) bir canlı olarak düşünüldüğünde; 'görme (*basar*)' onun nefsi ve sûreti; dolayısıyla gözü göz yapan cevher olmaktadır.<sup>588</sup>

Bu doğrultuda İbn Rüşd, nefis-beden ilişkisini şu şekilde izah etmektedir: "Nefis bedenden ayırılır. Çünkü bedeni yaratan ve sûretlendiren nefstir. Eğer beden nefsin varlığının koşulu olsaydı, nefis ne bedeni ne de bedeninin sûretini yaratırdı (...) Unsurlarda hayvan, bitki, maden türlerinden her birini yaratan nefisler bulunduğu konusunda filozoflar arasında bir ayrılık yoktur. Bütün bunlar var olmaları ve varlıklarını sürdürmeleri için, bir yönetime ve kendilerini koruyan güçlere muhtaçtır (...) Bedenler yok olunca, nefisler ruhani maddelerine ve duyularla algılanmayan ince *cisimlerine* dönerler."<sup>589</sup> İbn Rüşd,

<sup>583</sup> İbnü'n Nefs, "*er-Risâletü'l Kâmilîyye*", s. 29.

<sup>584</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 95, 96; a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 48; a.mlf., *Tehâfütü't Tehâfüt*, s. 200; ayrıca bkz: a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 40. Nefis tanımının tüm yönleriyle ele alınışı için bkz: İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 91-102.

<sup>585</sup> Bkz: İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 118-120; a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 47-48; ayrıca bkz: H. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 81.

<sup>586</sup> Detaylı bilgi için bkz: H. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 77-104; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi: Fizikten Metafizığe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 76-91; A. Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", s. 38, 39; İbrahim Memiş, "İbn-i Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefis ve Akıl", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası*, 2007, sayı: 7, s. 128.

<sup>587</sup> İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 94, 97, 110, 121-122; a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 48; ayrıca bkz: İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 28, 38.

<sup>588</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 49-50; a.mlf., *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 99-100.

<sup>589</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't Tehâfüt*, s. 327-328. İbn Rüşd'ün nefis anlayışı için ayrıca bkz: H. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 79 vd.; A. Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*; İ. Memiş "İbn-i Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefis ve Akıl", s. 117-144; Kazım Sarıkavak, "İbn Rüşd'ün *Telhîsü Kitâbi'n Nefs* Adlı Eseri Çerçevesinde Nefis Kavramı", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, 2009, cilt: I, s. 199-205.

filozoflar arasındaki farklılığın ise nefsin cisimle birlikte mi yoksa ondan ayrık mı bulunduğu konusunda olduğunu belirtmektedir.<sup>590</sup> İbn Rüşd, nefsin özellikleri üzerinden Tanrı'nın varlığına ilişkin bir delillendirme de yapmaktadır. İbn Rüşd, zatı itibarıyla hareketli varlıkların, bir başka varlık tarafından harekete geçirilmiş olması gerektiğini ifade etmektedir. Buna göre, nefis sahibi varlıkların hareketli olma sebebi yalnızca nefis değildir; onların başka bir varlık tarafından harekete geçirilmiş olması gerekmektedir. Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, nefis ile İlk Muharrik ilişkisini kurmuş olmaktadır.<sup>591</sup>

Nefs düşüncesini, Aristoteles'e itiraz üzerinden kuran İbn Kemmûne'ye (ö. 683/1284) göre ise nefis; yüce ilkelerle (*mebâdî'*) aynı özü paylaşması, bizatihî kâim ve basit olması sebebiyle -Aristoteles teorisinin aksine- cisimde bulunmaz. Dolayısıyla varlığı, madde-sûret ilişkisinde olduğu gibi bedene bağlı değildir; ne beden mizacı ne de beden unsurlarının nisbî bir oranıdır. İbn Kemmûne, nefsin yayılma yoluyla bedene *hulûl* eden bir şey de olmadığını ifade etmektedir. Nefsin cisimde bulunmaması, onun cisimle ilişkisinin olmadığı anlamına da gelmemektedir. Zira nefsin kendisi dışındaki varlıklarla, idrak üzerinden ilişki kurabilmesi ve isteme ya da kaçınmaya bağlı olarak birtakım fiillerin yapılabilmesi için bedene gereksinim duyulmaktadır. Başka bir ifadeyle nefis, bedenle tasarruf ve tedbîr ilişkisi kurmaktadır.<sup>592</sup> Cismin kemâlini sağlayan bu ilişkide nefis, yönetici; beden ise yönetilen konumunda olmaktadır; bu bakımdan beden her bir uzvu sadece nefse raci olması bakımından tertip edilmiştir.<sup>593</sup> İbn Kemmûne'nin benzer ifadeleri kalp için kullandığı da görülmektedir. Çünkü ona göre kalp, organ değil, nefstir. Kalp ile nefis kelimelerini aynı varlığa matuf olarak kullanan İbn Kemmûne, kalbi; organların hepsinin kendisine tabi olduğu bir hükümdara benzetmektedir.<sup>594</sup>

---

<sup>590</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't Tehâfüt*, s. 328. Tehâfüt geleneği içindeki eserler ve bu eserlerdeki nefis tartışmalarının karşılaştırmalı olarak ele alındığı bir çalışma için bkz: Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları –Tehâfütler Örneği-*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009, s. 210-212, 235-281.

<sup>591</sup> Bkz: İbn Rüşd, *Tehâfütü't Tehâfüt*, s. 259-265; ayrıca bkz: A. Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", s. 36.

<sup>592</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 409, 439-440, 444, 453, 465; İbn Kemmûne, "el-Kelimâtü'l Vecîze Müştemile 'alâ Nüketin Latîfetin fi'l 'İlm ve'l 'Amel", pp. 151, 152, 153; ayrıca bkz: Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 48; Müfit Selim Saruhan, "İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: VI, sayı: 15, s. 293-294.

<sup>593</sup> İbn Kemmûne, "el-Kelimâtü'l Vecîze Müştemile 'alâ Nüketin Latîfetin fi'l 'İlm ve'l 'Amel", pp. 151, 152.

<sup>594</sup> İbn Kemmûne, "el-Kelimâtü'l Vecîze Müştemile 'alâ Nüketin Latîfetin fi'l 'İlm ve'l 'Amel", pp. 165.

İbn Kemmûne ibadetleri anlatırken dahi nefs-beden ayrımı üzerinden açıklama yapmakta ve şöyle demektedir: “Farz ve nafilere niyet edip bunları yerine getirmekle kulluk yetkinleşir. Bununla birlikte niyet amelden daha önemlidir. Zira niyet, nefis; amel ise beden gibidir.”<sup>595</sup> İbn Kemmûne’nin bu düşüncesine temel teşkil edecek bir ayrımı İbn Sînâ’da görmek mümkündür. İbn Sînâ, müstakil olarak namaz ibadeti hakkında yazdığı *Fî Mâhiyyeti’s Salât* adlı risalesinde, söz konusu ibadeti *zâhir* ve *bâtın* olmak üzere ikiye ayırmakta; namazın *zâhir* olan halini beden, *bâtın* olan halini ise nefis ile ilişkilendirmektedir.<sup>596</sup>

Bu doğrultuda, nefis tanımlarında çoğunlukla Aristoteles’in takip edildiği görülmektedir. İlgili tanımın nefsin mahiyetine ilişkin içeriği ise şu şekilde belirtilebilir: a) Nefs, bizatihi canlıdır ve canlı varlıkla ilişkili bir biçimde ele alınmaktadır. b) Nefs, varlığı ‘o varlık’ yapmakta, ona mahiyetini vermektedir. c) Nefs, varlığın kendine ait tabiatını ortaya çıkarmasını sağlamaktadır. d) Nefs, öncelikle canlı olma kuvvesi olmak üzere, varlığın sahip olduğu potansiyeller bütününe işlevsel kılma imkânına karşılık gelmektedir.

### 3. NEFSİN TANIMINDA YÖNLER (*VÛCÛH*): HANGİSİ/NASIL (*EYYÛ*)?

Bu başlık altında, bir varlığın özgü niteliklerini ortaya çıkarmayı amaçlayan *Hangisi/Nasıl (Eyyü)?* sorusunun karşılığı olarak nefis sahibi varlıklar ve onların zâtî nitelikleri irdelenecektir. Bu çerçevede öncelikle Platon ve Aristoteles’in görüşlerinin incelenmesi gerekmektedir; zira bu bağlamda yapılan taksimler, söz konusu iki filozofun fikirlerini temel almaktadır.

Platon, *shevî* (to epitymetikon), *gazabî* (to tumoeides) ve *nâtika* (to logistikon) olmak üzere nefse ait üç ayrı *kısımdan* bahsetmektedir. Bu üç ayrı kısım; a) arzulayan/iştah duyan, b) öfkelenen/atılmanlık yapan ve c) düşünen/mantıkî hareket eden üç ayrı nefse karşılık gelmektedir.<sup>597</sup> Platon, *Phaidros* diyalogunda, nefsin bu üç kategorisini, biri beyaz diğeri yağız iki atın çektiği arabayı kullanan sürücü örneğiyle açıklamaktadır. Sürücü, arabayı tasarrufu ve tedbiri altında bulundurduğu için akıllı temsil etmektedir. Yağız at, maddi isteklere yönelik arzu ve iştah duyan şehvet gücünü; beyaz at ise erdemli isteklere yönelten irade gücünü simgelemektedir. Akıl gücü, iki zıt niteliğin egemenliğini

<sup>595</sup> İbn Kemmûne, “el-Kelimâtü’l Vecîze Müştemile alâ Nüketin Latîfetin fi’l İlm ve’l ‘Amel”, s. 161-162.

<sup>596</sup> Bkz: İbn Sînâ, *İbn Sina’nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 18-24.

<sup>597</sup> Platon, *Devlet*, 435b-436b, 439d-439e; a. mlf., *Phaidros*, 253d-257d; a. mlf., *Timaios*, çev: s. 87-90.

kendinde barındırması dolayısıyla en önemli konumdadır.<sup>598</sup> Platon'un nefis ayrımının, eylemlerin niteliği ve ahlâkî değerine odaklı olduğu görülmektedir.

Aristoteles ise nefsi; *nebâti*, *hayvânî* ve *insânî* adlarını verdiği üç temelde ele almaktadır. Aristoteles bu tasnifiyle, Platon'daki gibi üç ayrı nefse değil, tek bir nefse ait üç kuvveye işaret etmektedir. Buna göre iki filozof arasındaki fark, Platon'un nefsin *kısımlarından*, Aristoteles'in ise nefsin fonksiyonel tezahürlerinden (*kuvve*) bahsediyor oluşudur. Bu kuvveler insanın; a) beslenen, büyüyen ve üreyen, b) hareket eden ve duyumsayan/idrak eden ve c) akleden yönlerini ifade etmektedir.<sup>599</sup> Aristoteles'in, kendi düşünce sistemiyle uyumlu bir şekilde, fizyolojik bağlama dayalı bir tasnif yapmış olduğu görülmektedir.

Fahrüddîn Râzî, bu iki farklı bakış açısıyla ilgili olarak, *nebâti*, *hayvânî* ve *insânî* nefis kuvvelerinin kendi aralarında *mahiyetsel* farkın; *şehevî*, *gazabî* ve *nâtika* olarak ayrılan nefsin kısımları arasında ise *niteliksel* farkın olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır. Ona göre Platon'un öngördüğü bu kısımlar, birbirlerinden ayrı ve farklı yerlerde bulunan nitelikler değil, tek bir zata ait olan *farklı* niteliklerdir.<sup>600</sup> Yine bu nitelikler, birbirlerinden farklı olmakla birlikte, birbirinden bağımsız değillerdir.<sup>601</sup>

Galen'in, Platon ve Aristoteles'in söz konusu görüşleri arasında uzlaşa sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Galen, *üç ayrı nefis* ve *bir nefsin üç gücü* teorilerinin birinden yana görüş beyan etmenin kendisi için önemli olmadığını belirtmekte<sup>602</sup> ve Platon ve Aristoteles'in

---

<sup>598</sup> Platon, *Phaidros*, 246b. vd. Nefis ile beden arasındaki ilişkinin, nefsin beden üzerindeki *tasarrufu*, *takdiri* ya da *tedbiri* açısından okunması ve farklı analogilerle ifade edilmesi hakkında bkz: Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 27-28, 39; Kindî, "Nefis Üzerine", s. 244-245; a.mlf., "Risâle fi'l Hile li-Def'il Ahzân", s. 298; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 21-22; a.mlf., *Kitâbu'l Fevzî'l Asgâr*, s. 43, 44-45; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 90, 91-92; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 70-72; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 28, 54, 84-85; a.mlf., *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 18; a.mlf., "er-Risâletü'l Ledünniyye", s. 79; a.mlf., *Mizânü'l 'Amel*, s. 68-69, 72-73; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 27, 79-84; a.mlf., "Metâlibü'l 'Âliye mine'l 'İlmi'l İlâhî -9. Fası-", s. 100, 101; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 146; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 378, 379; Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 181; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 57; Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, cilt: 2, s. 1212, 1230; İbn Bâcce, "Fi'l Mütiharrik", *Resâil Felsefiyye li-l Kindî ve'l Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adıyy*, nşr: Abdurrahman Bedevi, Beyrut, 1980, s. 139, 140.

<sup>599</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a.30-415b.10.

<sup>600</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. s. 27; ayrıca bkz: a.mlf., *İslâm İnancının Ana Konuları*, s. 109-110.

<sup>601</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 29.

<sup>602</sup> Galen, "Kitâbu'l-Ahlâk li-Câlinûs", *Bulletin of the Faculty of Arts of the Universty of Egypt*, nşr: Paul Kraus, V/1, Kahire, 1937, s. 13-14; a. mlf., "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 26; ayrıca bkz: Ahmed Abdulhalîm Atiyye, *Câlinûs fi'l Fikri'l Kadîm ve'l Mu'âsir*, Daru Kıbai li't Tıba'ati ve'n Neşri ve't Tevzî', Kahire, 1999, s. 95.

nefs taksimini birleştirerek kullanmayı tercih etmektedir.<sup>603</sup> O bu tercihiyle ‘nebâti, hayvânî ve insânî nefis’ ile ‘shevî, gazabî ve nâtika nefis’ taksimlerini aynîleştirdiğini ifade etmektedir.<sup>604</sup>

Nefsin yönleri konusunda Platon ya da Aristoteles’in taksiminin mi yoksa geliştirilecek yeni bir taksim mi doğru olduğuna karar verebilmek için söz konusu taksimlerin yapılış gayesini tespit etmek gerekmektedir. Bu doğrultuda, genel hatlarını verdiğimiz bu kategorizasyonların, insanı ve insanî özellikleri anlama ve aktarma çabasına matuf olduğu görülmektedir. Konuya ontolojik bir perspektiften değil de insanî yönleri anlama açısından bakmak gerektiğini düşündüğümüz için Aristoteles’in görüşüne yakın olmakla birlikte, Galen’le aynı amacı taşıdığımızı belirtmeliyiz. Bu bağlamda, insanda bu üç nefsi yönün nelere tekabül ettiği konusunda iki yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki genel hatlar oluşturması bakımından ele alınacaktır; ikincisi ise asıl tasnifimizi teşkil edecektir.

Bu anlamda ilk olarak Aristoteles ve Fârâbî’nin beş kategoride ele aldıkları güçler karşımıza çıkmaktadır. Bunlar: Besleyici güç (*el-gâzi*), Duyusal algı gücü (*el-hâsse*), İsteme gücü (*en-nuzû’î*), Tahayyül gücü (*el-mütehayyile*) ve Akıl gücüdür (*en-nâtık*).<sup>605</sup> Nefsin işlevi; beslenme ve büyümeyi, algılamayı, hayal etmeyi, düşünmeyi, hareket etmeyi her bir canlı türünün kendi yapısal kategorizasyonu içerisinde sağlamak sûretiyle hayatı organize etmektir.<sup>606</sup> Söz konusu özellikleri nefsin yapmasını sağlayan şey ise sahip olduğu güçleridir.<sup>607</sup> Bu güçleri şu şekilde ifade etmek mümkündür:

---

<sup>603</sup> Galen, “Kitâbu’l-Ahlâk li-Câlinûs”, s. 26; a. mlf., “Muhtasarun min Kitabi’l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 26; ayrıca bkz: M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 152/3. dipnot.

<sup>604</sup> Galen, “Muhtasarun min Kitabi’l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 26. Bununla birlikte Galen’in eserlerinde Platon’un nefis taksimine uygun bir şekilde ‘shevî, gazabî ve nâtık nefis’ isimlendirmesini kullandığı görülmektedir. *Aynı eser*, s. 27-28, 38, 40. Ayrıca Galen, Platon’da olduğu gibi, nefsin yönlerinden kısımlar olarak bahsetmektedir. *Aynı eser*, s. 39.

<sup>605</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 427a.15-20; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73-76; a.mlf., *es-Siyâsetü’l Medeniyye*, s. 79; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 49-52. İbn Rüşd’ün, Aristoteles’in *De Anima*’sı üzerine yazdığı *Telhîsu Kitâbi’n Nefs* adlı eserini, Aristoteles’in yukarıda bahsi geçen beş kategorisini temele alarak inşa ettiği görülmektedir. Bkz: İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’n Nefs*, thk: Alfred L. Ivry, haz: Muhsin Mehdi, İbrahim Medkur, Kahire, 1994; ayrıca bkz: İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’n Nefs/Psikoloji Şerhi*, çev: Atilla Arkan, edt: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

<sup>606</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 427a.15-20.

<sup>607</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414b.1-3.

**1. Besleyici Güç (*el-Kuvvetü'l Gâzî*):** Bitkiler, hayvanlar ve insanlar arasında müşterek olan güçtür. Bu güç gıda alımını ve büyümeyi sağlamaktadır.<sup>608</sup>

**2. Duyu Gücü (*el-Kuvvetü'l Hâsse*):** Dokunma, görme, işitme, tatma ve koklamadan oluşan güçtür.<sup>609</sup> Aristoteles bu gücün, *logos-alogos* (ma'kûl-gayrı ma'kûl) şeklinde ayrılmasının imkânsız olduğuna işaret etmektedir;<sup>610</sup> çünkü duyular yalnızca veri sağlamaktadır, ma'kûliyetin belirleyicisi değildirler. Bu beş güç, *arzu*/isteme kuvvesine temel olması bakımından ise ahlâkî eylemin ilk basamağını oluşturmaktadır. Zira arzu kuvvesinin iki yönü olan *haz* ve *acıya* yönlendiren, duyumdur.<sup>611</sup> Bununla birlikte, duyumun ahlâkî eylemin zeminini teşkil ediyor olması, bizatihî eylemin tek nedeni olduğunu göstermediği gibi, her duyumun fiille sonuçlanacağı anlamına da gelmemektedir.<sup>612</sup> Bu durumda, duyumun fiil için etken olduğu; fakat yeter neden olmadığı görülmektedir.

**3. Tahayyül Gücü (*el-Kuvvetü'l Mütehayyile*):** Hayalde bulunan veriler üzerinde, ayırıştırma-toplama (*ittifâk-iftirâk*), bir araya getirme-çözümleme şeklinde zihnî yargılamada (*hükm*) bulunan kuvvettir. Bu yeti obje yokluğunda dahi işlerlik kazanabilmektedir. Çünkü tahayyül gücü, doğrudan duyulur nesnelere üzerinde değil, duyu organlarının artık algılanmayan duyulurların ortak duyudaki<sup>613</sup> imgeleri üzerinde etkinlikte bulunmaktadır.<sup>614</sup> İnsan ve hayvan bu yetiye sahip olma noktasında ortaktır.<sup>615</sup> Fakat iki varlık kategorisinde bu yetinin işlerlik temelleri farklılaşmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles bu gücü; *duyuma dayalı tahayyül* ve *tefekküre dayalı tahayyül*<sup>616</sup> şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bunlardan ilki, hayvanlarda bulunmaktadır ve hiçbir aklî işleme tabi tutulmamıştır; ikincisi ise insana aittir ve *aklî istemi* sağlamaktadır.<sup>617</sup>

<sup>608</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a.30-32, 415a.14-416b.29; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73-76; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 49-50.

<sup>609</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a.30-31, 414b.8-14; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73-76; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 50.

<sup>610</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 432a.29-30.

<sup>611</sup> H. Özturan, *Akl ve Ahlâk*, s. 42; ayrıca bkz: E. Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, s. 153-154.

<sup>612</sup> H. Özturan, *Akl ve Ahlâk*, s. 42.

<sup>613</sup> Bu duyu, tezimizin ikinci bölümünde incelenmektedir.

<sup>614</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a.30-31; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73-76; a.mlf., *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, s. 65; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 50-51.

<sup>615</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414b.31-32, 433b.29-31.

<sup>616</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 434a.5-10.

<sup>617</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 434a.5-17.

**4. İsteme Gücü (el- Kuvvetü'n Nuzû'î):** Bu güç, insanda iki hareketin doğmasını sağlamaktadır: a) fiili yapmaya dönük *ıştiyâk*, b) fiilden kaçınmaya dönük *ikrâh*. Her iki yönelim, bir eylemi yapma(ma)ya dönük arzunun tezahürüdür. İştîyâk ve ikrâh, aynı zamanda irâdî iki eylemdir ve *irade*, ya *duyumdan* kaynaklı bir algı ya *tahayyül* yetisinin muhafaza ettiği bir hayal ya da *düşünme* gücünün aklî olana yönlendirmesi temelinde etkinlik göstermektedir. Fârâbî duyuma dayalı olana, *birinci irade*; tahayyüle dayalı olana, *ikinci irade* ve düşünceye dayalı olup yalnızca insanda bulunana ise *üçüncü irade* veya *ihtiyar* demektedir.<sup>618</sup> Buna göre iradenin, isteme gücünün yönetimi altında olduğu görülmektedir.<sup>619</sup> İradenin/isteme gücünün etkinlik gösterdiği üç temeli ise *aklî* ve *gayrı aklî* şeklinde kategorize etmek mümkündür. Bu durumda, hayvanlarda bulunan *duyuma* ve *duyuma dayalı tahayyüle* dayanan arzu gücü *gayrı aklî*; insanda bulunan *tefekküre dayalı tahayyüle* ve *düşünmeye* dayanan arzu gücü ise *aklî* kategorisine girmektedir.<sup>620</sup>

**5. Akıl Gücü (el-Kuvvetü'n Nâtka):** Yalnızca insanda bulunan bir yetidir ve tefekkür, hatırlama, ayırt etme, farkına varma, akledilirleri bilme, doğru-yanlış ve iyi-kötü arasında ayırım yapabilme gibi kabiliyetleri kapsamaktadır.<sup>621</sup> Aristoteles aklî gücün; nefsin diğer yetileri gibi olmadığını belirtmektedir.<sup>622</sup>

Yukarıda bahsi geçen beş gücün<sup>623</sup> ikili kategorizasyonu, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabında karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles burada nefsi, *akıl sahibi* ve *akıldan yoksun*<sup>624</sup> olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre; beslenme, duyusal algı, tahayyül ve isteme güçleri *akıldan yoksun* kısma dahil olmaktadır. Bu kısım kendi içinde de a) akıldan kısmî pay alan: tefekküre dayalı tahayyül ve isteme, b) akıldan hiçbir şekilde pay almayan: beslenme, duyum ve duyuma dayalı tahayyül şeklinde ikiye ayrılmaktadır.<sup>625</sup>

Nefsin güçleriyle ilgili bir diğer yaklaşım ise bir önceki tasnifin, nefsi üç güç bağlamında sistemleştirilmiş halidir. Dolayısıyla aşağıdaki başlık altındaki sistematik, nefsi üç güç ve

<sup>618</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73-76; ayrıca bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a.30-31.

<sup>619</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 75; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 77-78.

<sup>620</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 432b.7-8, 434a.5-15; Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", s. 51.

<sup>621</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73; a.mlf., "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", s. 51.

<sup>622</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a.30-31, 414b.31-32, 429a.10-429b.10; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73-76; a.mlf., "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", s. 51-52.

<sup>623</sup> Detaylı irdeleme ve tasnifleme için bkz: H. Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 40-46; ayrıca bkz: E. Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", s. 153-154.

<sup>624</sup> Aristoteles, *Nicomachean Ethics/Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2007, 1102a.23-30.

<sup>625</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102b.13-18; H. Özturan, *Akıl ve Ahlâk*, s. 45.

alt başlıklarından oluşmaktadır. Üst başlıkların kullanımı, ne Aristoteles'e tabi bir şekilde "nebâtî, hayvânî ve insânî nefis" ne de Platon'un sistemine uygun bir şekilde "şehevî, gazabî ve nâtık nefis" başlıklarıyla verilmektedir. Uzlaştırıcı olması bakımından yeni bir kavramsallaştırmaya gidilmiştir. Yeni kavramların kullanılmasında ise ilgili nefisî yöne ait literatürde kullanılan nitelikler dikkate alınmıştır.

### 3.1. Ümmî Nefs (*el-Vechü'l Ümmî*)<sup>626</sup>

Ümmî nefis kategorisinde ele alınacak özellikler; bitki, hayvan ve insanda müşterek olarak bulunmakta; canlı varlığın zorunlu işlevlerini; yani varlık şartlarını temsil etmektedir. Bu nefisî yön, *canlı* tabiatın tamamında bulunması dolayısıyla varlık zemini olarak değerlendirilebilir. Bir başka açıdan ümmî nefis, ahlakî anlamda geliştirilip disipline edilmesi gereken davranışlara da referansta bulunmaktadır.<sup>627</sup> Dolayısıyla bu başlık altında irdelenen özelliklerin biri ontolojik diğeri etik iki temelden hareket ettiği söylenebilir. Bu nefisî yöne "ümmî" isimlendirmesi yapılması, kelimenin, söz konusu bu özellikleri kapsamına alması gerekçesiyledir. *Ümmî*, içerik itibarıyla; asla, temel teşkil edene, kökene, yapı taşlarına işaret etmektedir. Bununla birlikte, temellerin dengede tutulmamasının yarattığı yasasızlığı, kuralsızlığı da anlam alanı içinde barındırmaktadır.

Ümmî nefsin üç temel özelliği bulunmaktadır: Beslenme, Büyüme ve Üreme.<sup>628</sup> Bu üç özellik, canlı varlığın, varlığını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu üç temel gereksinime

<sup>626</sup> Bu başlık *şehevî* ve *nebâtî* nefslere karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.

<sup>627</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415a.12 vd; a.mlf., *Nikomakhos'a Etik*, 1102a.32-33, 1102b.29; Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 35, 38; Plotinus, *The Enneads*, pp. 302-304; A. Aphrodisias, "Supplement to On the Soul", s. 57; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 49; a.mlf., "Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye", s. 156-157; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 63; a.mlf., *en-Necât*, s. 145-146; a.mlf., *İbn Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 8; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 19-20, 22, 30, 65-67, 83-84; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 74-76; a.mlf., *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 247-248, 259-289; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 419; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 35; ayrıca bkz: Y. Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 88-92; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 114-117.

<sup>628</sup> Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 35; İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, "Risâle fi Kuva'l İnsâniyyeti ve İdrâkâtihâ", *Tis'u Resâil fi'l Hikme ve't Tabî'iyât ve'fî Âhrihâ Kıssati Selâmân ve Ebsâl*, Daru'l Arab, 2. baskı, Kahire, 1989, s. 60-61; a.mlf., "Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye", s. 156; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 424; a.mlf., *en-Necât*, s. 145-146; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 434-436; a.mlf., *İbn Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 10; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 19; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 74-75; a.mlf., *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 247; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 314, 315; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 377-379; İsfahânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed, *Tesdidü'l Kavâid fi Şerhi Tecridi'l Kavâid*, Darüz'z Ziya, Kuveyt, 2012, cilt: 2, s. 702.



karşılık gelmektedir.<sup>629</sup> Zira bu nefsi yön; ‘bedene nizam, azaya itidal ve cisme kuvvet’<sup>630</sup> vermektedir. Bu doğrultuda Gazzâlî, ümmî nefsin tabiat ile bağı gösterir bir şekilde ona “tabîî rûh” adını vermektedir.<sup>631</sup> Canlı varlıklar içerisinde yalnızca bitki, bu ihtiyaçlarını yerine bağlı olarak gidermektedir. Bu bağlamda İbn Bâcce, tabiatın bitkisel varlığın ihtiyaçlarını garanti altına aldığını ve onun bunları verili olarak bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bitkisel varlığın idrak yetisinin gelişmemiş olması da onun bu varlık tarzından kaynaklanmaktadır.<sup>632</sup> Bu doğrultuda bitkilerde idrak ve iradenin bulunmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Hüseyin Atay ise “Bir bitki suya muhtaçsa, Güneş’e muhtaçsa ve onlara doğru uzanıyorsa, buna niçin irade denmesin? İrade deyince hep insanınki gibi olanı mı anlaşılmalıdır?”<sup>633</sup> sorusunu sormakta ve şu şekilde bir değerlendirmede bulunmaktadır: Bitkinin bir nefse ve varlıksal bir amaca sahip olduğu kabul edilmektedir. İrade olmaksızın bir amaçtan bahsetmek ise mümkün değildir. Amacı bizatihi kendisine ait bir varlığın, o amaca yönelme iradesi de bizatihi kendisine aittir.<sup>634</sup>

**2.3.1.1. Beslenme Kuvveti (el-Kuvvetü'l Ğâziye):** Ümmî nefsin en temel fonksiyonu beslenmedir. Beslenme, bir şeyin yapısında bulunmayan herhangi bir cismin, o şeyin yapısına benzer hale dönüşmesini sağlayan kuvvettir. Böylelikle bedenin zayıflayıp yok olmasını önlemektedir. Çünkü bedenin varlığını sürdürebilmesi için kendisinden çözünüp ayrılan kısımların giderilmesine ihtiyacı vardır. Beslenme gücünün, eksilen kısımların yerine geçmek üzere besini dönüştürmesi; cismin, gelişim yönünde yetkinleşme sürecini tamamlayarak büyümesinin ve kendi mislini meydana getirecek şekilde üremesinin temelini teşkil etmektedir; zira besin alamayan beden ne hayatîyetin devamlılığı ne büyüme ne de üreme yetilerine sahip olabilir.<sup>635</sup> Beslenme gücünün kendine yardımcı

---

<sup>629</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, s. 64; İbn Sînâ, *İbn Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 10; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 101.

<sup>630</sup> İbn Sînâ, *İbn Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 10.

<sup>631</sup> Gazzâlî, “er-Risâletü'l Ledünniyye”, s. 73; ayrıca bkz: S. H. Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 185; R. Yazoğlu, *Gazzâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, s. 52.

<sup>632</sup> Bkz: İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ, “Kavlün Yetlû Risâle el-Vedâ”, *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*, Daru'n Nehar li-n Neşr, Beyrut, 1991, s. 148.

<sup>633</sup> H. Atay, “Nefis”, s. 7.

<sup>634</sup> H. Atay, “Nefis”, s. 7.

<sup>635</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415a.24-27, 415b.27-29; a.mlf., *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 454a; A. Aphrodisias, “Supplement to On the Soul”, s. 21-22; Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 35; Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 49; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 57; a.mlf., *el-Kânûn fi't Tıbb*, s. 95-96; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 87; a.mlf., “Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 156; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 434; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 424; a.mlf., *en-Necât*, s. 145-146; Râgıb el-

birçok alt kuvvesi de bulunmaktadır: a) Hazmetme kuvveti (*el-kuvvetü'l hâzıma*): Gıdayı parçalayan ve beslenme kuvvetinin gıda üzerindeki işlevini yerine getirebilmesi için gıdayı bedenin her bir uzvuna nüfuz edecek şekilde dönüştüren kuvvettir.<sup>636</sup> b) Tutma kuvveti (*el-kuvvetü'l mümsike*): Hazmetme kuvvetinin işlevini yerine getirebilmesi için gıdayı bedende ve uzuvlarda tutan kuvvettir.<sup>637</sup> c) Çekme kuvveti (*el-kuvvetü'l câzibe*): Gıdayı bedenin dışından içine, bedenin bütün unsurları ve boşluklarına çeken kuvvettir.<sup>638</sup> d) İtme kuvveti (*el-kuvvetü'l dâfi'a*): İhtiyaç dışı olan fazlalıkları bedenin dışına iten kuvvettir.<sup>639</sup>

**2.3.1.2. Büyüme Kuvveti (*el-Kuvvetü'n Nâmiye*):** Cisimde uzunluk, genişlik gibi gelişmelerin meydana gelmesini sağlayan güçtür. Büyüme kuvvetinin işlevselliği; beslenme kuvvetinin elde ettiği besin fazlalığı dolayısıyla meydana gelmektedir. Bu doğrultuda gıda, bedenin kaybettiklerini telafi için kullanıldıktan sonra, dengeli bir şekilde, bedenin organlarındaki artışı meydana getirme yönünde kullanılmaktadır. Çünkü büyüme kuvvetinin görevi, cismin fiziksel gelişimini tamamlamaktır.<sup>640</sup>

---

İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 75; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 49-50; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 75; a.mlf., *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 248, 259-266, 271-273, 274-276; Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 158; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 42, 50-61; Belhî, Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs/Beden ve Ruh Sağlığı Koruma Yolları ve Tavsiyeler*, çev: Muhammet Uysal, Endülüs Kitap Yayınları, İstanbul, 2012, s. 31; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 51-52; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 419-422.

<sup>636</sup> Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 49-50; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 434; a.mlf., *en-Necât*, s. 155; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 102; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 49; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 75; a.mlf., *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 263-265; Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 158; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs*, s. 31.

<sup>637</sup> Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 50; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 434; a.mlf., *en-Necât*, s. 155; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 102; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 49; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 75; a.mlf., *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 262-263; Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 159.

<sup>638</sup> Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 50; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 434; a.mlf., *en-Necât*, s. 155; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 102; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 49; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 75; a.mlf., *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 260-262; Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 158.

<sup>639</sup> Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 50; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 434; a.mlf., *en-Necât*, s. 155; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 102; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 49-50; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 75; a.mlf., *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 265-266; Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 159.

<sup>640</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415b.27 vd.; Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 35; Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 50; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 58; a.mlf., *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 95-96; a.mlf., “Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 157; a.mlf., *en-Necât*, s. 145-146; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi* s. 424-246; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 75; a.mlf., *el-Mebâhısu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 248, 271-

**2.3.1.3. Üreme Kuvveti (*el-Kuvvetü'l Müvellide*):** Canlının kendi türünün devamlılığını sağlamak üzere, cisminin bir parçasını kendinden ayıran kuvvettir. Bu sayede o türe ait yeni bir ferдин meydana gelmesi sağlanmaktadır. Cinsin; şekil, güç ve nitelikler bakımından kendine benzeyen bir başka varlığı meydana getirmesi, besin fazlalığının tohum veya sperme dönüşmesi ile mümkün olmaktadır. Bu bakımdan üreme, büyüme gücü için gaye konumundadır. Canlı cismin başlangıçta üreme gücünün işlerlik kazanamaması bu sebeptir. Beden yetkinleştikten sonra ise büyüme gücünün işlevi sona ermesine rağmen beslenme ve üreme güçleri işlerliğine devam etmektedir.<sup>641</sup>

Bir başka açıdan üreme, varlıkların tabii yapılarının gereğidir. Varlıklar bu sayede bir çeşit yaratma (*el-hilka*) özelliği gösterip<sup>642</sup> tanrısal nitelik kazanmaktadır.<sup>643</sup> Bu nedenle spermada bir cevher bulunduğu, bunun da akıl olduğu düşünülmüştür.<sup>644</sup> Belirtmek gerekir ki söz konusu edilen akıl; idrak, farkındalık, tefekkür gibi nitelikleri barındırmayan, tıpkı diğer özellikler gibi ümmî nefste verili olarak bulunan bir yetidir. Burada, meydana gelmenin akli bir faili gerektirmesinden hareketle bir benzetme yapıldığı söylenebilir.

Beslenme, büyüme ve üreme güçleri arasında bir değerlendirme yapılacak olursa; a) insan varlığının hayatiyetini sağlaması, b) canlının ölümüne kadar devam etmesi, c) büyüme ve üreme fonksiyonlarının zorunlu şartı olması yönüyle en temel fonksiyonun beslenme gücü olduğu görülmektedir. Üreme gücü, canlının başka bir ferd meydana getirmesinin şartı olması bakımından önemli bir konumda bulunmaktadır. Büyüme gücü ise canlıdaki uygunluğu gözetmekte ve türe özgü formun yetkinleşmesi noktasında işlev görmektedir.

---

273; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 51-55; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 56-57, 61; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 158; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 419-422; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 102.

<sup>641</sup> Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlînûs”, s. 35; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 81-84; Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 50; İbn Sinâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 58; a.mlf., *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 95-96; a.mlf., “Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 157; a.mlf., *en-Necât*, s. 145-146; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 424; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs* s. 75; a.mlf., *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 248; İbn Bâcce, *Tedbîru'l Mütevahhid*, s. 32-33; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 158; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 419-422; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 102; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 51-55.

<sup>642</sup> İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 89.

<sup>643</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 415b.1-5.

<sup>644</sup> İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 90; İbn Bâcce, “Kavlün Yetlû Risâle el-Vedâ”, *Resâilu İbn Bâcce el-İlahiyye*, Daru'n Nehar li-n Neşr, Beyrut, 1991, s. 149; ayrıca bkz: Y. Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 91.

Ümmî nefis, ahlâkî açıdan değerlendirildiğinde ise beslenme, büyüme ve üreme isteklerinin merkezî yer işgal ettiği bir karakter karşımıza çıkmaktadır. Bu istekler insan hayatı ve hayatının devamlılığı için önemlidir; fakat insan yaşamına değer katan nitelikleri haiz değildir.<sup>645</sup> Bu doğrultuda İbn Sînâ, ‘irâdî ölüm-tabîî ölüm’ arasında ayrım yaparak; irâdî ölümü, ‘şehveti öldürmek, şehveti terk etmek’ olarak görmektedir. Bir başka ifadeyle irâdî ölüm, kişinin irâdî olarak maddesel arzu ve yönelimlerden uzak durması anlamına gelmektedir.<sup>646</sup> Ümmî nefsin bahsi geçen üç fonksiyonu, cisimsel olanın bu güçlere sahip olamayacağı gerekçesiyle, nefse nispet edilmektedir.<sup>647</sup> Fakat bu nefsî yön, ölümle birlikte yok olmaktadır.<sup>648</sup>

### 3.2. Rûhî Nefs (*el-Vechü’r Rûhî*)<sup>649</sup>

Hayvanî varlık alanının niteliklerine karşılık gelen bu nefsî yön, ümmî nefsin yetilerini içermekle birlikte, onları aşmaktadır. Hem hayvanda hem de insanda müşterek olan bu varlık alanının tabiatı, *idrak* ve *hareket/yer değiştirme* yetilerini içermektedir. İdrak ve hareket, bu aşamadaki varlıksal gayeyi gerçekleştirmek için gereksinim duyulan yetilerdir. Nasıl ki ümmî nefis kategorisinde; varlığı koruma, sürdürme ve çoğaltma için beslenme, büyüme ve üreme gerekliyse ve bu yetiler, bu varlık kategorisinin temel şartları ise rûhî nefis kategorisinin varlık şartını gerçekleştirmesi de idrak ve hareketle sağlanmaktadır. Zira hayvanî varlığın besini verili değildir; dolayısıyla beslenme, büyüme ve üremeyi gerçekleştirebilmesi için hem besine doğru hareket edebilmesi hem de onu idrak edebilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla rûhî nefis, iç (*bâtın*) ve dış (*zâhir*) duyular vasıtasıyla dış dünyanın farkına varma, duyumlama ve hareket etme yetilerinin kaynağıdır. İnsan varlığı açısından ise rûhî nefis, aklî olandan kısmî payı olan hayvansal

---

<sup>645</sup> Ümmî nefsin ahlâkî bakımdan hangi eylemleri doğurduğu üçüncü bölümde incelenmektedir.

<sup>646</sup> İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev: M. Hazmi Tuna, Orhan Mete Matbaası, İstanbul, 1959, s. 15-16, 269; ayrıca bkz: Hasan Özalp, “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: XVI, sayı: 1, s. 269. Fârâbî’nin, insan bedeninin de değerli bir cevher oluşundan yola çıkarak bu anlayışa itiraz ettiği görülmektedir. Ona göre bedenin istekleri yok edilemez; fakat aklî melekeler kullanılarak kontrol altına alınabilir. Bkz: Fârâbî, *Kitâbu’l Fusûs fi’l Hikme*, s. 64.

<sup>647</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 423.

<sup>648</sup> İbn Sînâ, *İbn Sina’nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 10.

<sup>649</sup> Bu başlık *hayvânî* ve *gazabî* nefse karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.

idrak ve hareketle işlerliği dolayısıyla ahlâkî bakımdan<sup>650</sup> olumsuz sonuçlar içerebilmektedir.<sup>651</sup>

Söz konusu nefsî yöne “rûhî” nitelemesini vermemizin iki gerekçesi bulunmaktadır: a) Kelimenin ‘canlılık’ anlamına gelmesi. Canlılık ise bir yönüyle hareketi, diğer yönüyle de şuuru ifade etmektedir;<sup>652</sup> ki rûh kelimesi de bu ikili anlam alanına sahiptir. b) Rûh kelimesinin “hava, esinti, rüzgar” anlamına gelen *rîh* ile eş anlamlı olması.<sup>653</sup> Bu anlam alanının ‘sert, şiddetli, yıkıcı’ gibi olumsuz; ‘ılık, hafif’ gibi olumlu nitelendirmelere açık olması, eylemlerinin çift yönlülüğü doğrultusunda da okunmaya uygundur. Zira bu nefsî yönün içeriğinde faydalı olduğuna inanılana karşı arzu, zararlı olduğu düşünülene karşı nefret duyma bulunmaktadır.

Rûhî nefsin iki yetisi olan idrak gücü (*kuvvetü’l müdrike*) ve hareket gücünü (*kuvvetü’l muharrike*) birbirinden ayırarak incelemek mümkün görünmediği için ilgili kuvvelere ilişkin detayların ortak bir izahı yapılacaktır. Bir eylemin meydana gelmesini sağlayan, *idraktır*. İdrak, zâhir ve bâtın duyuların verileriyle beslenmektedir.<sup>654</sup> Zâhir duyular; ‘dokunma, koklama, görme, işitme ve tatma’dan; bâtın duyular ise ‘ortak duyu, mutehayyile, vehim, musavvira ve hafıza’dan oluşmaktadır.<sup>655</sup> Dış dünyayı algılamak ve onunla ilgili bir tahayyül oluşturmak, duyu verilerinin imkân sağladığı idrakle gerçekleşmektedir. Bu bağlamda idrak; varlığın sûretinin algılanması, hakikatin

---

<sup>650</sup> Rûhî nefsin ahlâkî bakımdan hangi eylemleri doğurduğu, üçüncü bölümde incelenmektedir.

<sup>651</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 83, 432a.15-433a.5; Galen, “Muhtasarun min Kitabi’l Ahlâk li-Câlnûs”, s. 34; Plotinus, *The Enneads*, pp. 304-311; A. Aphrodisias, “Supplement to On the Soul”, s. 21-22, 60; Fârâbî, *Kitâbu’l Fusûs fi’l Hikme*, s. 64; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 49, 58-62; a.mlf., *el-Kânûn fi’t Tıb*, s. 98-99; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 158-160; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 426; a.mlf., *en-Necât*, s. 146-151; a.mlf., *İbn Sina’nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 10-11; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 39-41; a.mlf., *Me‘âricü’l Kuds*, s. 20, 22, 29-31, 67-68; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 76-78; a.mlf., *el-Mebâhusu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 248, 289-357; Taftazânî, *Şerhu’l Makâsîd*, cilt: 2, s. 292-294; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 35-36; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 377-379; Şemsüddîn İsfahânî, *Tesdîdü’l Kavâid*, s. 702; ayrıca bkz: H. Hanefî, *Mine’l Nakli ile’l İbdâ*, cilt: 3, s. 547; H. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 153-156; Y. Aydın, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, s. 92-132; Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 57-67; K. Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafiziği*, s. 144-146.

<sup>652</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 403b.26-30, 413a.20-25.

<sup>653</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l Ayn*, cilt: 2, s. 160-161; İbn Manzur, *Lisânu’l Arab*, cilt: 2, s. 455-467; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 647-648; Cevherî, *es-Sihâh*, cilt: 1, s. 367-371.

<sup>654</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 426; a.mlf., *en-Necât*, s. 147; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 76-77; a.mlf., *el-Mebâhusu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 249.

<sup>655</sup> Zâhir ve bâtın duyuların neliği ve işlevleri, bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde irdelenecektir.

benzerinin zihne alınması<sup>656</sup> ve sûretin *ma'na* statüsü kazanması olarak tanımlanabilir.<sup>657</sup> Dolayısıyla göz, görülebilir şeylerin; koku alma yetisi ise kokulu şeylerin *ma'nasını* idrak etmektedir.<sup>658</sup>

Harekete yönelme sürecinin ikinci aşamasını ise *istek duyma* (*el-kuvvetü'l nuzûiyye*) oluşturmaktadır. İradeyi yönetimi altında bulunduran<sup>659</sup> bu güç, idrak edilen şeyin doğru olup olmadığına bakmaksızın bir şeye doğru yönelmenin (*cezb*); yararlı olduğuna inanılana karşı *arzu*, zararlı olduğu düşünüleneye karşı *nefret* duymanın<sup>660</sup> sebebidir.<sup>661</sup> Arzu gücünü etkileyen üç temel bulunmaktadır: Duyum, mütehayyile (duyuma bağlı-tefekküre bağlı) ve düşünme. Arzuyu etkileyen duyum veya duyuma bağlı mütehayyile gücü ise haz ve fayda odaklı; tefekküre dayalı mütehayyile veya düşünme gücü ise akla uygun eylem meydana gelmektedir.<sup>662</sup> Rûhî nefsin, düşünme özelliğinden yoksun oluşu düşünüldüğünde,<sup>663</sup> burada bahsi geçen akla uygunluğun, bizatihi akli bir eylem olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>664</sup> Zira hayvanları hareket ettiren, akılsal bir şey değil; herhangi bir şeyden kaçınma ya da herhangi bir şeye yönelmedir. Aristoteles buradaki durumun, “babadan öğüt alır gibi akli dinleme”<sup>665</sup> olduğunu ifade etmektedir.

Harekete yönelik bir diğer aşama ise bedenın eyleme geçmesini sağlayacak *kesin istek halidir*.<sup>666</sup> Son aşama ise eyleme geçilmesidir. Rûhî nefsin eyleme geçmesini sağlayan,

<sup>656</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 147, 156; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 51.

<sup>657</sup> Y. Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 110.

<sup>658</sup> İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 94-95, 115.

<sup>659</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414b.5; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 75; a.mlf., *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 77-78; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 426.

<sup>660</sup> Râgıb el-İsfahânî, faydalı bulunan bir şeyi isteme, zararlı görülen bir şeyden kaçma eylemlerini sağlayan kuvveye, *temâyül gücü* adını vermektedir. Bkz: Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 76.

<sup>661</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 432b.25; Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 29; Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 51; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 58; a.mlf., “Risâle fî Kuva'l İnsâniyyeti ve İdrâkâtihâ”, s. 61; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 426, 440; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 436; a.mlf., *en-Necât*, s. 147; a.mlf., *İbn Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 8; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 29-30; Fahrüddin Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 76; a.mlf., *el-Mebâhısü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 248-249; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 158; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî'l Hikme*, s. 425.

<sup>662</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102b.30-1103a.3.

<sup>663</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414a.30-414b.5, 427b.10-20.

<sup>664</sup> H. Özturan, *Akul ve Ahlâk*, s. 46-47.

<sup>665</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1102b.30-1103a.3. Galen ise yönelim ve kaçınma eylemlerinin öğrenilmemiş/tabii olduğunu ifade etmektedir. Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 29.

<sup>666</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî'l Hikme*, s. 425-426.

*kuvve-i fâile*'dir. Bu güç sinir ve kaslara yayılmış olarak bulunur. İşlevi ise *iradî* olarak, organları birbirine bağlayan lif ve bağları, hareket etmek üzere gevşetmek veya uzatmaktır.<sup>667</sup> Nefs-beden arasında ayırım yapan düşünürlere göre *hayvanî hareketin* ilkesi, canlı cismin sûreti olan ve organlar aracılığıyla etkinlikte bulunan *nefstir*. Fakat bu kategorideki nefis, cisimseldir, hayvanın bütün hayatî fonksiyonlarında yer almaktadır ve ölümle birlikte yok olmaktadır.<sup>668</sup>

### 3.3. Hikemî Nefs (*el-Vechü'l Hikemî*)<sup>669</sup>

Aristotelesçi ilke, nefis türlerinden önce gelenin, sonra gelende kuvve halinde var olduğunu varsaymaktır.<sup>670</sup> Bu bağlamda hikemî nefis, ümmî ve rûhî nefis içerisinde sözü edilen nitelikleri içermektedir. Hikemî nefsin ayırıcı yönü ise akıl gücüne (*en-nefsü'n nâtika / el-kuvvetü'l âkıla / el-kuvvetü'l mümeyyize*) sahip olmasıdır. Buna göre her bir nefis yönün, kendisinden altta bulunan nefis türüne kıyasla 'iyelik'; üstte bulunana kıyasla ise 'yoksunluk' taşıdığı söylenebilir. Örneğin bitki; beslenme, büyüme ve üreme özelliğine sahiptir (*iyelik*); fakat hareket etme ve idrak etme özelliğine sahip değildir (*yoksunluk*).<sup>671</sup> Yalnızca insan varlığında bulunan hikemî nefis ise insanın *hayevânun nâtıkun* olarak konumlandırılmasını sağlamaktadır. Hikemî nefis; ümmî ve rûhî nefislerin aksine bedene bağlı olmayan bir güç olarak görülmektedir. Çünkü hikemî nefis, söz konusu iki gücün arzularını kontrol altına alan güçtür. Kontrolü sağlayanın, kontrolü sağlanandan farklı olması gerektiği, hikemî nefsin, zâtî özellik bakımından diğer iki nefis yönünden farklı olduğunun kanıtı olarak sunulmaktadır.<sup>672</sup>

<sup>667</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 147; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 436; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 29-31; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 158; İbn Kemmüne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 425.

<sup>668</sup> İbn Sînâ, *İbn Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 11; Gazzâlî, "er-Risâletü'l Ledünniyye", s. 75.

<sup>669</sup> Bu başlık *insanî* ve *nâtik* nefse karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.

<sup>670</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414b.31-32. İsfahânî bu ilkeyi, "Birbirlerine iş görmeleri için kimini kimine derecelerle üstün kıldık." (43/32) ayeti üzerinden izah etmektedir. Ona göre, nasıl ki insanlar birbirinden farklı yaratıldıysa; nefsin kuvvetleri de farklı yaratılmış ve her bir nefis güce, kendisinden daha yukarıda olanın emrine/idaresine girme özelliği verilmiştir. Râgıb el-İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 63.

<sup>671</sup> Y. Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 136.

<sup>672</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414b.15; A. Aphrodisias, "Supplement to On the Soul", s. 22, 23; Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 38; Kindî, "Nefs Üzerine", s. 244-245; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 73; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 49; a.mlf., "Risâle fi Kuva'l İnsâniyyeti ve İdrâkâtihâ", s. 61; a.mlf., *İbn Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, s. 9, 11-13; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 79, 81, 101; a. mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 46, 47, 55, 105, 107; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 20, 22, 113; Fahrüddin Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 6-7, 88-90; a.mlf., *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 248; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Minhâci'l Edille*, s. 256-257; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 78, 145-149; a.mlf., *Tedbîru'l Mütevahhid*, s. 13,

Canlı varlıklar (*hayevân*) kategorisi içinde insana özgü kılınan niteliğin *nutk* olarak ifade edilmesi dikkate değerdir. *Nutk* ile *mantık* ilişkisinin doğru orantılı olması, *nutk* ile ifade edilmek istenenin *rasyonel zemin* olduğunu göstermektedir. *Nutk*'un; 'söylemek', 'açık ve net konuşmak', 'ifade etmek' anlamlarını içermesi, *el-insânü hayevânun nâtıkun* ifadesine, 'insan, konuşan canlıdır' şeklinde bir çeviri yapmanın eksik kalacağını göstermektedir. Zira bu durumda, bir papağanın da bu kapsamda değerlendirilmesi mümkün hale gelmektedir. Söz konusu eksiklik ancak; a) *nutk* kelimesinin ma'kûliyet içerikli olduğu, b) ma'kûl bir söylemin/eylemin ortaya çıkmasını sağlayan temelin akıl olduğu ve c) insan söz konusu olduğunda her söylemin/eylemin ahlakî bir değerlendirmeye konu olduğunun manaya dahil edilmesiyle giderilebilir: *İnsan, etik akla sahip bir canlıdır*. Bu doğrultuda, bu nefî yön için neden *hikemî* kavramının seçilmiş olduğu da açıklık kazanmaktadır.

Burada bahsedilmesi gereken bir diğer önemli nokta ise insan tanımında bahsi geçen bu özelliğin, *kuvve* haline referansla kullanıldığıdır. Zira 'İnsan nedir?' sorusu, olgusal değil ontik bir temele işaret etmekte ve buna göre tanımın yapısal özellikler dikkate alınarak inşa edilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, etik aklın gereklilikleri olan anlama, kavrama, temyîz etme, sonuç çıkarma, değer yükleme ve buna uygun eylemde bulunma gibi herhangi bir *bilfiil* eylemde bulunamayan çocuk, insan varlığı kategorisinin dışında kalacaktır. Dolayısıyla tanım, bilfiil değil, bilkuvve etik akla sahip olmaya referansla kullanılmaktadır.

İnsanı farklı kılan bu özellik, insanî varlık tabakasının ayırıcı yönüdür. Diğer iki nefî yönün özelliklerinin insan varlığında işlevselleşmesinin *idrak etmeye/akla* bağlı kılınması ise insanın herhangi bir şeye yöneliminin ya da herhangi bir şeyden kaçınmasının temelini ortaya koymaktadır.<sup>673</sup> Bir başka ifadeyle nefsin güçleri ya idrakin bizzat ilkesidir ya da değildir. İdrakin bizzat ilke olması, hikemî nefsi; bizzat ilke olmama durumunda ise ya zararın terki ya da faydanın kazanımı temelinde işleyen ümmî ve rûhî nefsi ifade etmektedir. Bu durumda nefî kategoriler, *idrak* temelinde ikiye ayrılmış olmaktadır.

İnsanın akıl üzerinden konumlandırılması, onun özgü niteliğini ortaya koymaya dönüktür. Bu doğrultuda, doğa/tabî'at fikri üzerinde özellikle duran ve bir varlığın

---

33-34, 86; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 377-379; Kemalpaşazâde, *Risâle fi Beyânî'l 'Akl*, s. 244; Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 62; Fuzûlî, *Matla'u'l İ'tikâd*, s. 25; Şemsüddîn İsfahânî, *Tesdîdü'l Kavâid*, cilt: 2, s. 702; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 114; H. Atay, "Nefis", s. 11..

<sup>673</sup> Bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 31; İbn Bâcce, *Tedbîru'l Mütevahhid*, s. 14.



doğasının onun mahiyetini ifade ettiğini söyleyen<sup>674</sup> Câhız'ın önemli bir ayırım yaptığı görülmektedir. Câhız, her canlı için 'genel' bir doğanın (*tab*) yanında bir de onun 'ayırıcı' vasfının olduğunu söylemekte ve bu ayırıcı vasfı, *garîze* olarak ifade etmektedir.<sup>675</sup> Câhız, *tab* ile aslî nitelikleri, *garîze* ile ise "bu temel doğaların ortaya çıkmasından sonra ancak var olabilen, güç açısından olmasa da doğalar arasındaki hiyerarşi bakımından bir türün ikinci düzeydeki özel doğalarını kastetmiş olmalıdır. Hem cansız nesnelere hem hayvanlarda hem de insanlarda *garîzenin* işlevi, hedefe ulaştırmaktır. Cansız varlıklarda hedefe ulaşma doğal eğilimle gerçekleşirken, hayvanlarda hedefe ulaşma kendilerine verilen özel doğa ile gerçekleşmekte, insanlarda ise bu hedef düşünüp-taşınmayla işlevsel hale gelmektedir."<sup>676</sup>

Bu doğrultuda hayvanlardaki idrakin bedene bağlı, insanlardakinin ise bedenden ayrı "kendinde idrak" olduğunu belirtmek gerekmektedir.<sup>677</sup> İbn Bâcce bu durumu "mertebelerin en yücesi insanın kendini bilme mertebesidir; bu sayede insan, değerini anlattığımız akli da bilme imkânına kavuşmuş olur" demekte<sup>678</sup> ve bu durumda, insan ile akıl arasında hiçbir fark kalmadığını ifade etmektedir.<sup>679</sup>

Bir başka açıdan, insan varlığının özgülüğünü sağlayan ve türsel farkını ortaya koyan akıl/düşünme yetisi, nefsin tüm varlıklarda ortak bir mahiyete sahip olmadığının göstergesidir.<sup>680</sup> Kindî, söz konusu ayırıcı vasfı vurgulayıcı şekilde bu yönü, "aklı nefis (*en-nefsü'l 'akliyye*)" olarak adlandırmaktadır.<sup>681</sup> İbn Sînâ ise bu doğrultuda, insanî mahiyetin tüm bireylerde eşit bir şekilde (*bi's seviyyeti*) bulunduğunu ifade etmekte; farklılaşmaya neden olarak ise mahiyete arız olan nicel ve nitel unsurları göstermektedir.<sup>682</sup> Bu durumda aklın, ona sahip tüm varlıklarda eşit bir şekilde bulunduğu ve buna bağlı olarak aklın hüküm ve önerilerinin de her öznede aynı olması gerektiği

<sup>674</sup> Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub Kinani Leysi, *Kitâbu'l Hayevân*, nşr: Abdüsselam Harun, Cem'iyetü'r Riayeti'l Müttekamile, Kahire, 2004, cilt: 3, s. 376.

<sup>675</sup> Câhız, *Kitâbu'l Hayevân*, cilt: V, s. 44.

<sup>676</sup> Y. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 47.

<sup>677</sup> Bkz: İbn Sînâ, "Kitâbu'l Mubâhasât", s. 209.

<sup>678</sup> İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîg, "Risâletü'l Vedâ", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 432.

<sup>679</sup> İbn Bâcce, "Risâletü'l Vedâ", s. 432; ayrıca bkz: Y. Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 139.

<sup>680</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 85.

<sup>681</sup> Kindî, "Nefs Üzerine", s. 245.

<sup>682</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 69-70; ayrıca bkz: a.mlf., *en-Necât*, s. 153; İbn Sînâ, "Risâle fi İsbâti'n Nübüvvât ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihim", *Tis 'u Resâil fi'l Hikme ve't Tabi'iyât ve fi Âhîrihâ Kıssati Selâmân ve Ebsâl*, Daru'l Arab, 2. baskı, Kahire, 1989, s. 121-122.

ifade edilmektedir.<sup>683</sup> İnsanın aklı yönünün kuvvelerini ise Âmirî üç kategoride ele almaktadır: a) İçte olanı açığa çıkarma (*i'râb 'ani'd damîr*) gücü. Bu yeti, bedenin iştirakiyle gerçekleşir ve kuvvelerin en genelidir, b) Düşüncede sonuca gidebilmek için öncülleri birleştirme gücü (*kuvvetü'l fikr*), c) Mümkün olan iki şeyden daha üstün olanı seçme gücü (*kuvvetü'r re'y*). Âmirî'ye göre kuvvelerin en üstünü sonuncusudur.<sup>684</sup>

İnsan, aklı gücün yanı sıra; farklı varlıklarda bulunan birçok muhtelif yeti ve bileşenlerin kendisinde bir araya gelmesi; bir başka ifadeyle, potansiyel anlamda farklı varlık kategorilerine ait birçok donanıma sahip olması dolayısıyla; “insan küçük âlemdir (*el-insânu 'âlemun sağîr*)” şeklinde nitelendirilmektedir.<sup>685</sup> İnsan ve âlemin bu şekilde paralel bir düzlemde değerlendirilmesi, hem âlemi hem de insanı, ‘cisim, nefis ve akıl’ temelinde ele alan Meşşâî düşünceden kaynaklanmaktadır.

Bitkilerin gereksinimlerinin doğrudan tabiat tarafından karşılanması ve hayvanların kendi ihtiyaçlarını gidermeye dönük idrak ve hareket gücüne refleksif olarak sahip olmaları, bu varlıklarda bulunan yetkinliklerin bilfiil olduğunu göstermektedir. İnsan ise imkânlar varlığıdır (*insânun mümkün*) ve gerçek anlamda insan olma, ancak bu imkânlarla işlerlik kazandırma sonucu elde edilebilir. İmkânlarla işlerlik kazandıracak olan ise insanın

<sup>683</sup> Abbas Mahmud el-Akkad, *Kur'an Felsefesi*, çev: Ahmed Demirci, Nur Yayınları, Ankara, trz., s. 130.

<sup>684</sup> Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 82.

<sup>685</sup> Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 185; a.mlf., “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, s. 239; İhvân-ı Safâ, “Filozofların “İnsan Küçük Alemdir” Görüşüne Dair”, cilt: 2, s. 317-320; İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevzî'l Aşğâr*, s. 83-88; Câhız, *Kitâbu'l Hayevân*, cilt: 1, s. 212-213; Ebû Bekir Râzî, “el-Medhalü’s Sağîr ilâ ‘İlmi’t Tıb”, s. 112-113; Mâturîdî, *Kitâbu't Tevhîd*, s. 6; Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 365; a.mlf., *Mizânü'l 'Amel*, s. 39; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 143; Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 267; Râgıb el-İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 23, 41-44, 51, 61, 194; a.mlf., *Erdemli Yol*, s. 75, 91; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 51; Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 86; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 114. “Küçük âlem” nitelemesine ek olarak, Râgıb el-İsfahânî'nin insanı izah etmek üzere “devlet” benzetmesini kullandığı da görülmektedir. Ona göre insan; binaları sağlam yapılmış, etrafı yüksek kale surlarıyla çevrilmiş, cadde ve mahalle ağları bulunan, kanallarında suların aktığı bir yapıya ve içerisinde memleketi son derece iyi idare eden padişahı (akıl), padişahın veziri (hafıza gücü), postane müdürleri, istihbarat kadroları, hazinedarları, tercüman (konuşma kabiliyeti) ve sekreterleri (katip-yazma gücü), iyi eğitilmiş sanatkârları, hem seçkin (iyi huylu) hem de şerli (kötü huylu) insanları olan bir memleketi benzetmektedir. Bu benzetmede İsfahânî'nin insanın hem fiziki hem de donanımsal özelliklerine yer verdiği görülmektedir. Bkz: Râgıb el-İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 61-63; ayrıca bkz: a.mlf., *Erdemli Yol*, s. 90; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 68-69, 71; İhvân-ı Safâ, “Bedenin Oluşumuna Dair”, cilt: 2, s. 264-266; Fahrüddin Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 81.

ihtiyârî iradesi ve düşünme gücüdür.<sup>686</sup> Dolayısıyla imkânların geliştirilip olgunlaşması, insanın çabasına dayanmaktadır. Câhız, insan ve diğer varlıklar arasındaki söz konusu bu ilişkiyi *temkîn* ve *teshîr* kavramlarıyla açıklamaktadır. Buna göre, bitki ve hayvanlar, kendilerinde verili olarak bulunan tabiatlarını farklı şekillerde kullanabilme imkânına sahip olmadıkları ve hareketlerini bir zorunluluk çerçevesinde gerçekleştirdikleri için *teshîr* ile; insan ise verili yatkınlık ve potansiyelleri farklı şekillerde değerlendirme ve onlar üzerinde tasarrufta bulunma imkânına sahip olması dolayısıyla *temkîn* ile eylemde bulunmaktadır.<sup>687</sup>

İbn Bâcce, ‘insan’ olmanın *fıkr* ve *reviyye*’ye sahip olmakla gerçekleştiğini belirtmektedir. O bu düşüncesini, yeni doğmuş bebek ve bazı hastaların durumları üzerinden ifade etmektedir. Söz konusu iki durum, düşünme yeteneğine fiilî olarak her zaman ve koşulda sahip olunamadığının göstergesidir. İbn Bâcce’ye göre bu durumda bulunanlar, mutlak anlamda *insan* olarak değerlendirilmeye konu değillerdir. Onların insan olarak nitelenmesi; bebeğin insan olmayı potansiyel olarak içermesi (*insânun bilkuvve/mümkîn*), hastanın ise anomali bir durum (*hâric ani’t tab’*) yaşaması dolayısıyla mecazen kullanılmaktadır.<sup>688</sup> Bu doğrultuda, düşünme yeteneğini iradî bir şekilde kullanmayan kişi ise *hayvan* hatta *hayvandan daha aşağı* olarak değerlendirilmektedir.<sup>689</sup> Bu nitelemenin sebebi, bir varlığın özsel niteliğinin ondan ayrılmasının, varlığı kendi olmaktan çıkarmasıdır.<sup>690</sup>

Hikemî yönün (*nefsü’l insâniyye elletî lehâ en ta’kile*), bilme (‘*âlîme*) ve eyleme (‘*âmîle*) olmak üzere iki kısma ayrıldığı üzerinde durulmaktadır.<sup>691</sup> Bu ayrım ontolojik değil,

---

<sup>686</sup> Bkz: İbn Bâcce, *Kitâbu’n Nefs*, s. 43-45; İbn Bâcce, *Tedbîru’l Mütevahhid*, s. 14, 15, 33-34; ayrıca bkz: H. Hanefî, *Mine’l Nakli ile’l İbdâ’*, cilt: 3, s. 572; Y. Aydınli, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, s. 132-133.

<sup>687</sup> Câhız, *Kitâbu’l Hayevân*, cilt: 2, s. 146-148; ayrıca bkz: Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 313-314; a. mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 104-105; Y. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 70.

<sup>688</sup> Bkz: İbn Bâcce, *Tedbîru’l Mütevahhid*, s. 50-51; İbn Bâcce, “Risâle fi İttisâli’l ‘Akl bi’l İnsân”, içinde: Miguel Asin Palacios, “Tratado de Avempace Sobre la Union del Intellecto Con el Hombre (Kalâm fi İttisâl al-‘Aql bi’l-İnsân; Text and Trabslation), *Islamic Philosophy: Ibn Bâjja, Muhammed Ibn Yahya Ibn As-Sa’igh Texts and Studies I*, ed: Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, vol: 76, s. 74-75; ayrıca bkz: Y. Aydınli, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, s. 145-147.

<sup>689</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru’l Mütevahhid*, s. 45, 52; ayrıca bkz: Kindî, “Risâle fi’l Hile li-Def’il Ahzân”, s. 302.

<sup>690</sup> Bkz: H. Atay, “Nefis”, s. 10-11.

<sup>691</sup> Detaylı bilgi için bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 88, 92; a.mlf., “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 125; a.mlf., *Kitâbu’l Fusûs fi’l Hikme*, s. 64; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 51, 72-77; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 63; a.mlf., *et-Ta’likât*, s. 30; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 170-171; a.mlf., *en-Necât*, s. 151; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 89; a.mlf.,

epistemolojiktir; dolayısıyla hikemî nefsin müstakil iki ayrı gücü değil, farklı işlevleri olarak değerlendirilmektedirler. Buna göre, insan nefsinin biri ulvî, diğeri şehâdet âlemine dönük iki yetisinden bahsedilmektedir.<sup>692</sup>

‘Âlime yetisi, maddeden soyutlanmış küllî sûretleri, ilk ve ikincil akledilirleri kavrayan ve böylece diğer tümel bilgi alanları yanında en yüce bilgi alanı olan metafiziğe ulaşan güç olarak görülmektedir.<sup>693</sup> Dolayısıyla bilme gücü, bir alıcı gibi faaliyet göstererek daima metafizik âlemden küllîlere dair bilgiler almaktadır.<sup>694</sup> Bu gücün en yüksek mertebesi ise nübüvettir.<sup>695</sup> Mahiyeti itibarıyla bu gücün cisimsel olana ihtiyacı bulunmamaktadır. Fakat nefsin kendi yetkinliğini elde ederek kemale ulaşması ve böylece metafizik âlemin bilgisini elde etmesi için fizik âleme ait bilgilere, bu nedenle de bir bedene ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>696</sup> Neyin doğru/iyi, neyin yanlış/kötü olduğunu bilme fitratında olan ‘âlîme gücü, ‘âmîle gücünün neyi yapıp neyi yapmayacağını tayin etmektedir. Buna göre ‘âmîle kuvvesi, eylemlerin tercih ve istitâat doğrultusunda belirlendiği; fiilleri kuvveden fiile/noksanlıktan yetkinliğe ulaştırma gayesi barındıran; dolayısıyla ‘nefsin bedenle kendisi arasındaki ilişkiyi düzenleme yeteneği’<sup>697</sup> olan

---

*el-Kânûn fî t Tıb*, s. 99-100; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 442; İbn Sînâ, “Risâle fî Aksami’l ‘Ulûmi’l ‘Akliyye”, *Tis ‘u Resâil fî l Hikme ve t Tabî ‘iyyât ve fî Âhrihâ Kıssati Selâmân ve Ebsâl*, Daru’l Arab, 2. baskı, Kahire, 1989, s. 105-108; Gazzâlî, *Me ‘âricü’l Kuds*, s. 41-44; a.mlf., *Mizânü’l ‘Amel*, s. 41; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 77; a.mlf., *el-Mebâhîsu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 423-424; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 7, s. 185; İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an Minhâci’l Edille*, s. 257; Âmirî, *Kitâbu’l Emed ‘ale’l Ebed*, s. 60, 62; Sühreverdî, *Kitâbu’t Telvîhât*, s. 310, 311; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 104; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 27, 36, 49-50; Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es‘ad b. Muhammed, *Levâmi’ul İşrâk fî Mekârimi’l Ahlâk/Ahlâk-ı Celâlî*, çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara, 2019, s. 47; Taşköprüzâde, *Şerhu’l Ahlâki’l Adüdiyye*, s. 40; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 86-87.

İskender Afrodîsî’nin birtakım ifadeleri de bu bağlamda yorumlanabilir; zira o, nefsin akıl kısmının yönetici olduğundan ve bu yetiye sahip olmasından dolayı da kendi fiillerinin nedeni olduğundan bahsetmektedir.

Bkz: A. Afrodîsî, “Supplement to On the Soul”, s. 60, 209.

<sup>692</sup> İnsana dair geliştirilen *âlîme* ve *âmîle* kategorileri ile felsefenin *nazarî* ve *amelî* tasnifi arasında bir bağ bulunmaktadır. Bu bağ, “felsefe” ve “nefsi yetkinleştirme” arasındaki doğru orantı dolayısıyladır. Zira felsefe, varlığı olduğu haliyle (*nefsü’l emr*) *bilmek* ile güç ve tercih edişle meydana gelen *eylemi* temele almakta ve böylece nefsin hem teorik hem de pratik gücünün yetkinleşmesini amaçlamaktadır. Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu’ş Şifâ: Metafizik I*, s. 10-12; a.mlf., “Kitâbu’l Mubâhasât”, s. 234-236.

<sup>693</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 442; Gazzâlî, *Me ‘âricü’l Kuds*, s. 43.

<sup>694</sup> Muharrem Şahiner, “İbn Sînâ’da İnsanın Varlığa Dair Bilgisinin Nefsin Yetkinliğiyle İlişkisi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, cilt: 1, sayı: 1, s. 110.

<sup>695</sup> Âmirî, *Kitâbu’l Emed ‘ale’l Ebed*, s. 82.

<sup>696</sup> Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 125; a.mlf., *Kitâbu’l Fusûs fî l Hikme*, s. 85.

<sup>697</sup> A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 170, 203.

güçtür.<sup>698</sup> Buna bağlı olarak ‘âmile gücü; *tefekküre dayalı tahayyül* ve *düşünceye* bağlı olarak işlerlik kazanan arzu gücünün ve buna bağlı iradenin eylem hali olmaktadır.<sup>699</sup> Tefekküre dayalı tahayyül ile olan ilişkiden, pratik faydaları olan eylemler; düşünceyle olan ilişkiden ise ‘yalan kötüdür’, ‘insan öldürmek kötüdür’, ‘adil olmak zorunludur’ gibi temel aklı ilkelere bağlı ahlâkî eylemler meydana gelmektedir.<sup>700</sup> Bu eylem halini, hayvanın eyleminden ayıran, düşünce temelli oluşudur. Hayvanda olduğu gibi eylemlerini; duyum ve duyuma dayalı tahayyüle bağlı olarak yapan insan için ise İbn Bâcce, ‘insan görünümünde hayvan’ nitelemesi yapmaktadır.<sup>701</sup> Erdemlerin elde edilmesi ve insanın ahlaklı bir varlık haline gelmesi, bu gücün bilfiil hale getirilmesi ve bedensel güçler üzerinde tasarrufta bulunmasıyla gerçekleşmektedir.<sup>702</sup> Bu doğrultuda İbn Sînâ, bu gücün, nefsin bedende veya bedenle gerçekleştirdiği tüm fiilleri ihtiva ettiğini söylemektedir.<sup>703</sup>

Nazarî akıl, ulvî âlemlerle irtibat kurabilecek yetiye sahip olmasının yanında, ondan etkilenen taraftır. Amelî akıl ise maddî olandan derece olarak yüksek olması dolayısıyla etki eden yetiye sahiptir.<sup>704</sup> Bu nefsi yönün kuvvelerinden bir kısmı, bedenin yönetiminde gereksinim duyulan ihtiyacı karşılamaya yöneliktir. Buna göre, ‘âmile gücünün fiil ortaya koyması, iki nedene bağlanmaktadır: a) Şehvetin uyarması ve b) Öfkenin baskın hale gelmesi. İnsan, şehvetin uyarmasıyla, bedeninde eksik olanı tamamlamak; öfkenin baskın hale gelmesiyle ise bedenine zarar verecek şeyi kendinden uzaklaştırmak üzere harekete geçmektedir. Dolayısıyla iki eylem de bedensel isteklere bağlıdır. ‘Âlime gücü ise söz

---

<sup>698</sup> Bahsi geçen iki aklı güç hakkında detaylı bilgi için bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 88, 92; a.mlf., “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 125; a.mlf., *Kitâbu’l Fusûs fi’l Hikme*, s. 64; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 72-77; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 63-65, 67; a.mlf., *en-Necât*, s. 151-153; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 65; a.mlf., *Me’âricü’l Kuds*, s. 41-44; İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an Minhâci’l Edille*, s. 257; Sühreverdî, *Kitâbu’t Telvîhât*, s. 310-313; İbn Miskeveyh, *Tezhibü’l Ahlâk*, s. 16, 20; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 14, 49-50; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 47-48; Kirmânî, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali, *Şerhu’l Ahlâki’l Adudiyye*, çev: Mervener Yılmaz, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016, s. 26; Ebherî, Seyfüddin Ahmed, *Şerhu’l Ahlâki’l Adudiyye*, çev: Ömer Türker, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016, s. 16, 32; ayrıca bkz: E. Şahin, *Fârâbî’de Zihin Felsefesi*, s. 50; Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 70.

<sup>699</sup> Bkz: A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 202-206; İ. Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi”, s. 136.

<sup>700</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 439.

<sup>701</sup> İbn Bâcce, *Tedbîru’l Mütevahhid*, s. 55.

<sup>702</sup> Bkz: Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 65-66; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 439; ayrıca bkz: Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 69; İ. Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi”, s. 144-145.

<sup>703</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l Me’âd*, s. 96.

<sup>704</sup> Krş: Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtü’l Funûn ve’l ‘Ulûm*, c. III, s. 309.

konusu iki uyararı kontrol etmekle birlikte; yalnızca doğru düşünmek (*er-reviyyetü's sâdika*) sûretiyle faziletli olan şeylerin ihtiyar edilmesini sağlamaktadır.<sup>705</sup> Bu şekilde bir ayırım yapılmasının temelinde; insan nefsinin, bedenden ayrı mücerred bir cevher olarak kabul edilişi bulunmaktadır.

Eylemlerin *nazarî* güçle desteklenmesi gerekçesiyle, *amelî* kuvvenin “aklı” kısım içerisinde ele alınması<sup>706</sup> dikkate alındığında; *nazarî* yönün “sûret”, *amelî* yönün ise “madde” hükmünde değerlendirilebileceği söylenebilir. Buna göre, biri olmadan diğersinin tamamlanamayacağı bir yapı ortaya çıkmaktadır. Zira “eylemsiz ilim, zayı; ilimsiz eylem de muhaldir. Bundan dolayı ilim, başlangıç; eylem, tamamlıktır.”<sup>707</sup> Bu durum söz konusu ayırımın izafî olduğunu, gerçekte ise tek bir şeye karşılık geldiğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle insanın âlime ve âmile olarak değerlendirmeye alınışı, yapısal anlamda iki ayrı parçayı değil, insan bütünüünün farklı tezahürlerini izah etmektedir. Bu doğrultuda İbn Sînâ, idrakı ikiye ayırmaktadır: *Nazarî* idrak ve *Amelî* idrak. Ona göre *nazarî idrak*, Tanrı'nın birliğini bilmek; *amelî idrak* ise zulüm yapmamak gerektiğini bilmek gibidir. *Nazarî* idrakte, idrak, eyleme karışmamıştır; fakat *amelî* idrakte, idrak, eylemin sebebidir.<sup>708</sup> Bir başka ifadeyle, *nazarî* akıl da denilen ‘âlime gücü, hakikatin bilgisinin alıcısı; ‘âmile gücü ise insan bedenini, insana özgü düşünceden üretilenler doğrultusunda hareket ettiren güçtür.

Söz konusu güçler, insan tanımı bağlamında düşünüldüğünde, “düşünen/*nâtık*” kelimesinin ‘âlime gücüne, “canlı/*hayevân*” kelimesinin ise ‘âmile gücüne işaret ettiği söylenebilir. *Amelî* gücün ortaya çıkacağı beden, diğer canlılarla ortaklığın ve fizik dünyaya aidiyetin ifadesidir ve dolayısıyla varlığını sürdürmesi ve yetkinleşmesi, bu dünyanın şartlarına bağlı olarak gerçekleşmektedir. *Nazarî* güç ise varlık tarzı bakımından diğer canlılardan farklılığı ifade eder ve buna bağlı olarak, onun varlığını

---

<sup>705</sup> Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 62, 64.

<sup>706</sup> Bkz: İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 151; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 41; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhisü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 424; ayrıca bkz: Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 310, 311.

<sup>707</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 50.

<sup>708</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 442; ayrıca bkz: Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 61.

İbn Sînâ'nın Salaman ve Absâl başlıklı sembolik hikayesinde; Salaman'ın, aklî nefsi; Absal'ın ise pratik nefsi sembolize ettiğiyle ilgili bir değerlendirme için bkz: Henry Corbin, “The Avicennan Version of Salaman and Absal”, *Avicenna and the Visionary Recital*, translated from the French by Williard R. Task, Princeton University Press, N. Jersey, 1990, pp. 224-225.

sürdürmesi ve yetkinleştirmesi ise bu dünya şartlarıyla ilgili fakat ona mutlak bağlı değildir.<sup>709</sup>

Bu doğrultuda *yetkin insan*, hem nazarî hem de amelî yetilerini ortaya çıkarma ve bu yetileri doğrultusunda eylemde bulunmada istikrarlı olan kişi olarak görülmektedir.<sup>710</sup> Dolayısıyla “insanın kendisi için seçtiği, bu konuda sonuna ulaşmadan vazgeçmediği ve nihai noktasına erişmeden daha azına razı olmadığı en güzel şey”,<sup>711</sup> olarak değerlendirilen yetkinlik, Taşköprîzâde'nin ifadesiyle, doğru düşüncenin yerinde kullanılmasıdır.<sup>712</sup> Bu ifade, a) doğru düşünceye referansta bulunarak âlime gücünün, b) doğru düşüncenin yerinde kullanılmasına; yani ‘eyleme’ işarette bulunarak ise âmile gücünün insanın yetkinleşmesindeki fonksiyonunu vurgulamaktadır.

Tüm bu değerlendirmeler, nefis ve beden arasında kurulan düalist görüşün; bedenın eylemlerini de nefse bağlayan bir anlayışı beraberinde getirdiğini göstermektedir. Çünkü bu görüşe göre cisim; tabiat, nefis ya da akıl gibi çeşitli güçlerle birleşmeksizin salt cisim olması itibarıyla fiil gerçekleştirilebiliyor olsaydı, sadır olan eylemlerin birbiriyle benzerlik göstermesi gerekirdi. Fakat durum bunun aksidir. Dolayısıyla nefsin; biri *ulvî*, diğeri *süflî* olmak üzere iki alanla bağının olduğu söylenmiş; bunlardan bedenle ilişkiye geçen kısım eyleme (*âmile*) gücüne, Fa’âl Akılla irtibata geçen kısım ise bilme (*âlime*) gücüne işarette okunmuştur.<sup>713</sup> İnsanın, âlemin bütününe kavrayabilmesinin sebebi olarak ise nefsin; hem mertebe olarak kendi üstünde bulunan (*fevkahu*) aşkın âlem hem de kendi

---

<sup>709</sup> Krş: Ö. Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, s. 72.

<sup>710</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 49. Literatürümüzde, Kur’ân ifadelerini, insanın *âlime* ve *âmile* yönüne referansla okuma çabalarının olduğu da görülmektedir. Örneğin; *Rabbim bana hikmeti bahşet ve beni salihlerden eyle* (26/83) ayetindeki “hikmet”, nazarî gücün; “salihlerden eyle” ifadesi ise amelî gücün yetkinleştirilmesine vurgu olarak değerlendirilmiştir. Benzer şekilde, (...) *Benden başka ilah yoktur. O halde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl* (20/13-14) ayetindeki “Benden başka ilah yoktur” ifadesi nazarî güce, “Bana ibadet et ve zikretmek için namaz kıl” ifadesi ise amelî gücün yetkinliğine işaret olarak okunmaktadır. Bkz: Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l Adudiyye*, s. 20, 22; Taşköprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l Adudiyye*, s. 28, 30; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 60; Müellifi Meçhul (15. yüzyıl), *Şerhu'l Ahlâki'l Adudiyye*, s. 52.

<sup>711</sup> Yahyâ b. Adî, Ebu Zekerîyya b. Hamîd b. Zekerîyya, *Tehzîbu'l Ahlâk*, çev: Harun Kuşlu, edt: İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s. 4.

<sup>712</sup> Taşköprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l Adudiyye*, s. 50.

<sup>713</sup> Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 125; a.mlf., *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, s. 64; İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 89; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 41, 42; a.mlf.a, *Me'âricü'l Kuds*, s. 41-44; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Minhâci'l Edille*, s. 257; Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 60, 62; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 434; ayrıca bkz: Ö. M. Alper, *Akılın Hazzı*, s. 67-68.

altında bulunan (*tahtehu*) fizik âlemle kurduğu bu bağ gösterilmiştir.<sup>714</sup> Buna göre aşkın alemle bağ kurduğunda aydınlanmakta; kendi altında bulunan alemle bağ kurduğunda ise aydınlatmaktadır.<sup>715</sup> Bir başka açıdan, varlık sıralamasında metafizikten fiziğe; bilgi sıralamasında ise fizikten metafiziğe geçiş, nefis ile sağlanmaktadır.<sup>716</sup> Buna göre nefis, doğa bilimleri ve metafizik arasında bir köprü kurmakta<sup>717</sup> ve böylece *ilim*, nefsin metafizik âlemle; *ahlak* ise fizik âlemle kurduğu ilişkinin sonucu olarak görülmektedir.<sup>718</sup>

Kindî, hikemî gücün önemine şu şekilde işaret etmektedir: “Kime aklî nefis gücü üstün gelir, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse; o kimse, şanı yüce Yaratıcı’ya yakın benzerlikte faziletli bir insan olur (...) Böylece o hakîm, adil, cömert, iyi, gerçekliği/hakk ve güzelliği tercih eden biri olur.”<sup>719</sup> Bu durumun zıddı olarak; hayatını, yeme-içme ve cinsel arzular odağında organize eden bir kişinin hikemî nefsinin özgü yeterliliklerden uzak kalacağına işaret etmektedir. Çünkü ümmî nefis merkezli bir hayat inşası, insanı insan yapan özelliklerden kişiyi uzaklaştırmakta ve nefsinin kirlenmesine sebep olmaktadır. Bu doğrultuda Kindî; ümmî gücü, domuza; rûhî gücü, köpeğe; hikemî gücü ise meleğe benzetmektedir.<sup>720</sup> Kindî’nin bu yaklaşımı, nefsin ontolojik olmaktan çok ahlâkî anlamda içeriklendirildiğini göstermektedir.

Fizikî varlık kategorisinin *süflî* olarak değerlendirilmesi dolayısıyla bedenden kaynaklı eylemlerin de süflî olarak görülmesi, ‘madde kötüdür’ anlayışının bir yansımasıdır. Bu durum, ulvî görülen özelliklerin maddeye ait olamayacağı fikrinden kaynaklanmaktadır.

---

<sup>714</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 442; ayrıca bkz: Sühreverdî, *Kitâbu’t Telvîhât*, s. 312, 313.

<sup>715</sup> İbn Miskeveyh, *Kitâbu’l Fevzü’l Asğâr*, s. 50-51, 53.

<sup>716</sup> Ö. Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, s. 32.

<sup>717</sup> İbn Sînâ’nın eserleri incelendiğinde, onun doğa bilimlerinden başlayan ve metafiziğe doğru ilerleyen bir sistematik kurduğu görülmektedir. Filozofun nefis bahsini ele aldığı kısım, nefsi nasıl konumlandığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu doğrultuda, İbn Sînâ’nın nefse, doğa bilimlerinin sonunda yer verdiği, nefis konusundan sonra da metafiziğe geçtiği görülmektedir. Metafiziğe geçisi sağlayan ise nâtik nefstir. Bu sistematigi değerlendiren Dimitri Gutas, nâtik nefsi “doğa biliminin semeresi: aklî nefsin metafiziği” olarak isimlendirmektedir. Bkz: Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*, Brill, Leiden, 1988, pp. 254.

<sup>718</sup> D. Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, pp. 254-260; a.mlf., “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği”, s. 36-37. Krş: İbn Sînâ, *Ahvâlû’n Nefs*, s. 63; a.mlf., “Risâle fi Aksami’l ‘Ulûmi’l ‘Akliyye”, s. 105-108; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 170-171; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 89; a.mlf., *el-Kânûn fi’t Tıb*, s. 99-100; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 442.

<sup>719</sup> Kindî, “Nefs Üzerine”, s. 246; ayrıca bkz: İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 377-379.

<sup>720</sup> Kindî, “Nefs Üzerine”, s. 245-246.



Söz konusu düşüncenin, mitolojik bir zihne sahip ilkel toplumlardan itibaren var olduğu görülmektedir.<sup>721</sup> Burada, ‘kötü’ olanın ne olduğunu sorgulamak gerekmektedir.

<sup>721</sup> İlkel toplumlar üzerinde yapılan araştırmalar, onların kendilerine farklı ve olağanüstü gelen nesne, kişi ve durumları ruh/nefs düşüncesi zemininde anlamaya çalıştıklarını göstermektedir. Örneğin onlar, i) ormanın içinde o ana kadar hiç görmedikleri büyüklükte ve özellikte bir ağaçla karşılaştıklarında ona ruhsal özellikler atfetmekte; ii) iştihayı sağlayan şeyin kulağın içinde yaşayan bir ruh (*hapuka*) tarafından sağlandığını düşünmekte; iii) yaşlı insanların, ruhlar (*kilu*) tarafından sevildikleri için uzun süre ölümcül tehlikelerden korunduklarına ve erken ölmediklerine inanmakta; vi) ikiz doğum olduğunda, çocuklardan birini babaya değil bir ruha atfetmektedirler. Benzer şekilde, daha önce tecrübe etmedikleri cihazlara verdikleri tepkiler de cihazda ruhun bulunduğu şeklinde olmaktadır. İlkel toplumlarda hem farklı bölge insanların dillerinden hem de dikkate alınan olay, durum, nesne vb. karşısında özel kullanımın kaynaklı olarak ruh yerine, *kayugak*, *ta-tkoit*, *hapuka*, *chokihua*, *kra*, *shingvule*, *tamaniu*, *atai*, *imunu*, *wakan*, *kilu*, *mana*, *penarata*, *nitu* gibi farklı kelimeler kullanılmaktadır. Yukarıda parantez içerisindeki farklı kullanımların sebebi budur. İlkel toplumdaki ruh anlayışının detayları için bkz: L. Lévy-Bruhl, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, s. 20, 28-30, 34-38, 48-49, 61, 69, 115-119, 140-147, 177-190, 199, 208-209, 214-217, 224-225, 229, 231-232, 264, 284-288; M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 150-153, 154-158; Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1994, s. 285-286; Ali Babaoğlu, *Psikiyatri Tarihi*, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2002, s. 17 vd; Edward Burnett Tylor, *Essential Sacred Writings from Around the World*, s. 63-64; M. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 84; Sevde Düzgüner, “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 45, s. 255; Hugh B. Alexandre, “soul –primitive-“, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburg, XI, s. 725-731; ayrıca bkz: İhsan Fazlıoğlu, “Kelâmî Doğa Felsefesinden Mekanik Doğa Felsefesine Giden Yol: Evrenin Ara-Varlıklardan, “Doğa”nın “Ruh”tan Arındırılması”, *XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslâm-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım*, 2006, s. 110. Burada, özel olarak, ilkel kabile yaşantısına ve kültürüne sahip İslam öncesi Arap toplumuna değinilecek olursa, onlardaki ruh anlayışının da aynı düzlemde olduğu söylenebilir. Zira söz konusu toplumun inanç biçiminin şekillenişinde putperestlik ve animizmin hakim olduğu görülmektedir. Animizme göre, kainat ruhlarla doludur ve dolayısıyla meydana gelen her bir hadise, ruhların etkisiyle gerçekleşmektedir. Yaşanan hadiseleri ruha bağlı kılan; yani sosyal ve dini meseleleri birbiriyle sıkı bir şekilde irtibatlandıran bu yaklaşım, ruhların ‘iyi’ ya da ‘kötü’ olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulmasına sebebiyet vermiştir; çünkü tecrübe edilen olaylar ya iyidir ya da kötü. Bir başka ifadeyle, iyi olaylar ‘iyi ruhlar’; kötü olaylar ise ‘kötü ruhlar’ etkisiyle olmaktadır. Bu sebeple, ruhlardan gelecek faydayı temin etmek ve zarardan da kaçınmak üzere dualar etmek, adak ve kurbanlar sunmak toplumda yaygın bir ritüel olarak uygulanmaktaydı. Söz konusu toplumdaki fetişizm inancının da ruh konusuyla irtibatlı olduğu görülmektedir. Çünkü fetişe, bir ruha mekan olması sebebiyle kutsallık niteliği yüklenmektedir. Araplar, putların içerisinde de ruhların bulunduğu inanmakta; bu yüzden putları kutsal addetmekte ve onların faydasını umup zararından kaçınmak istemektedir. Buradan yola çıkılarak İslam öncesi Arap toplumundaki şirk inancının, onların ruh anlayışından kaynaklandığı; ruhlara ilişkin soyut algının somut alana taşındığı söylenebilir. Arap toplumunun ruh hakkındaki düşüncesini, onların cin inancı ile irtibatlandırmak da mümkündür. İnsan söz konusu edildiğinde ise ruhun, bedenden ayrı bir unsur olarak telakki edildiği görülmektedir. Hayatın ve idrakin kaynağı olarak görülen ruh, bedenden ayrıldığında ölüm gerçekleşmektedir. Bedenden ayrılan

“Yaratıcı, hiçbir şeyi, tabiatının gereklerinden mahrum bırakmamıştır.”<sup>722</sup> İnsan da tabiatı gereği beden varlığıdır. Kötülüklerin sebebini bedene bağlamak, insanın yaratışsal açıdan kötülük niteliğini haiz bir şekilde meydana geldiği anlamına gelmektedir. Oysa insan, tüm varlıklar gibi, yaratılmış olmak bakımından; yokluktan –yani negatif olandan- varlık alanına çıkarılmış olması ve kendisine potansiyel anlamda birçok niteliğin yüklenmiş olması dolayısıyla pozitif değer taşımakla birlikte, yapısal olarak nötr nitelik taşımaktadır. Bir başka ifadeyle insan, henüz herhangi bir eyleme konu olmaması nedeniyle bizatihi iyi ya da kötü niteliğe sahip değildir. Bu bakımdan insanın maddî doğasını, kötülükle nitelendirmek mümkün görünmemektedir. İnsanın tamamıyla bedensel ihtiyaçlarını karşılamaya dönük, yeme, içme, büyüme, cinsellik, hareket gibi eylemlerinin kötü olup olmadığı da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Çünkü söz konusu eylemler, insan tabiatının gerektirdikleridir. Bu özelliklerin seçiminin insanın kendisine ait olmaması, bu ihtiyaçları verili yapısında hazır bulması, onların kötü olarak nitelendirilemeyeceğini göstermektedir. Bu özellikler, ancak ihtiyacın karşılanması sınırını aşılıp fazlalığı ifade etmeye başlamasından sonra negatif değer yüklenebilirler. Bu durumda, kötülüğün sebebi aklî ve iradî yapımızın yanlış kullanımı mıdır? Şayet böyleyse onu yanlış kullanıma iten sebepler nelerdir?

---

ruhun ise “Hame” adı verilen bir kuşa dönüştüğü ifade edilmektedir. Dırar b. Amr, *Kitâbu't Tahrîş*'te konuya ilişkin şu rivayetlere yer vermektedir: Şehitlerin ruhları, yeşil bir kuşun kursağında, kâfirlerin ruhları ise siyah bir kuşun kursağında; başka bir rivayete göre ruhlar havada; bir başkasına göre ise Sûr'un içindedir ve kıyamet günü Sûr'a üflendiğinde çıkıp cesete dönmeyi beklemektedir. Ölen kişinin ruhları ve kuşlar arasında kurulan ilişkinin, Eski Mısır düşüncesinde de olduğu görülmektedir. Onlara göre de Firavunların ruhları kuş şeklinde göğe selmektedir. Bu kuşa ise Bennu Kuşu/Anka Kuşu demektedirler. Öncesi Arap düşüncesinde ruh konusuna ilişkin detaylı bilgi için bkz: Dirâr b. Amr, *Kitâbu't Tahrîş*, s. 116; İbn Teymiyye, “Halku'r Rûh”, cilt: 4, s. 224; Cevad Ali, *Mufasssal fî Târîhi'l 'Arab kable'l İslâm*, Daru'l İlm li'l Melayin, Beyrut, 1970, cilt: 6, s. 123, 139, 141-142, 705-706, 709; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'l 'Arab kable'l İslâm*, Daru'n Nefais, Beyrut, 2009, s. 222; Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957, s. 125; Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, s. 66-67, 126, 134; Mahfuz M. Söylemez, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s. 96, 105-107; İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s. 41, 46-49, 139, 141, 172; Hüseyin Çelik, “İslam Öncesi Mekke'de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumunu: 1-3 Temmuz 2011 İstanbul*, 2011, s. 315-319; A. Champdor, *Mısır'ın Ölümler Kitabı*, s. 61, 118; Mürüvvet Kurhan, “Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Ré”, *Belleten*, 1993 (LVII/218), s. 14.

<sup>722</sup> Kindî, “Risâle fî'l Hîle li-Def'il Ahzân”, s. 305.

Eğitim, çevre, psikoloji, ideolojik tutum, aile, fizyolojik yapının hazırbulunuşluğu gibi durumlar; insan aklının işleyişinde etkin unsurlardır. Bilgi elde etme vasıtaları olan duyuların elde ettiği verilerin, sağlıklı bir zihin tarafından işlenmesi ve doğru bilgiye ulaşılması; saydığımız unsurlar sebebiyle her zaman mümkün olamamaktadır. Bu durum, zihnin olması gereken temelde işleyememesi sonucunu doğurmaktadır. Bu ise akli sistemin bozulmasıdır. Dolayısıyla kötülük nitelemesini yapacağımız şey, varlık veya varlıktaki yapısal öğelerdeki sistemin bozulmasıdır. İnsanî sistem bir bütün halinde işlediği ve hiçbir yapının bir diğerinden tamamen ayrı bir şekilde değerlendirilemeyeceği düşünüldüğünde, kötülüğün bedene addedilmesi, mümkün görünmemektedir.

Bu bağlamda, literatürde, nefsin kuvveleri olarak gösterilen özelliklerin, insan varlığının bütününe işaretle okunması gereken nitelikler olduğu görülmektedir. Ümmî ve rûhî nitelikler, insan özelinde değerlendirildiğinde, insan bütününe farklı özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Benzer şekilde, ‘âlim ve ‘âmil olan da insanın kendisidir. İnsanın fizik varlık olarak, varlığı açıklama gayretinin sonucunda elde ettiği metafiziğe dair bilgisinin sebebi ise nefsin varlığından değil, aklın böyle bir fıtrata sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu aktarımların da insan bütünlüğünü savunduğu; yalnızca bu bütünlüğü nefse atfettiği iddia edilebilir. Fakat bu düşüncenin temellerinin nefsin bedenden ayrı bir varlık olduğu şeklinde atıldığı; nefsin ve bedenin ayrı varlıklar olarak görüldüğü; bu sebeple nefis konusuna ilişkin; hudûs-bekâ problemi, tenâsüh-reenkarnasyon, kabir azabı/berzah halleri, yeniden dirilişte nefsin konumu<sup>723</sup> gibi farklı

---

<sup>723</sup> Bedenden hariç bir varlığın mevcudiyetini kabul etmediğimiz için nefse ilişkin tartışılan bu problem alanlarını ek olarak incelemek, çalışmamızın dışında bırakılmıştır. Bu konularla ilgili detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 407b.22-24; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 109-116; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 86; İbn Sînâ, “Risale fi’n Nefs ve Bekâ’uha ve Me’âdüha”, *Resâil İbn Sînâ*, nşr: Hilmi Ziya Ülken, İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul, 1935; a.mlf., *Ahvâlu’n Nefs*, s. 96-98, 99-105, 106-107; a.mlf., “Risâle fi Ma’rifeti’n Nefsi’n Nâtika ve Ahvâlihâ”, s. 186; a.mlf., *en-Necât*, s. 169-177, 266-273; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 462; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ Şeyhu’i İslâm Ahmed İbn Teymiyye -Mufassalu’l İtikâd-*, cilt: 4, s. 216-231; Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 364; a.mlf., *Me’âricü’l Kuds*, s. 87; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 399-410; Beyzâvî, *Tavâli’ul Envâr*, s. 152-153, 159; İbn Hazm, “Risâle fi men Kâle inne Ervâhe Ehli’ş Şikâ’i Mu’azzebetün ilâ Yevmi’d Dîn”, cilt: 3, s. 219-221; a.mlf., *Kelâm İlmi*, s. 20-21, 46-47, 68-71; a.mlf., *el-Fasl*, cilt: 1, s. 400-411; cilt:2, s. 176, 177; cilt:3, s. 88-107; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 205-206; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu’r Rûh*, s. 51-88, 137-170, 209-252; Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 270-271; Sâlimi, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdiseyyid b. Şuayb el-Keşşî, *et-Temhîd fi Beyâni’t Tevhîd*, thk: Ömür Türkmen, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016, s. 377; İbn Miskeveyh, “Risâletü fi’l Havf mine’l Mevt ve Hakikatihî ve Hali’n Nefsi Ba’dehü”, *Islamic Philosophy*, edt: Fuat Sezgin, Frankfurt, 2000, vol: 86, s. 103-114; a.mlf., *Kitâbu’l*

tartışma alanlarının oluştuğu; teoride bedene de ayrı bir konum verildiği; dolayısıyla teklik ve bütünlük iddiasında bulunulmasının çelişki doğuracağı açıktır. Burada bahsedilmesi gereken bir diğer konu ise erdem ve erdemsizliğin meydana gelişidir. Erdemsizlik, nefsin bedensel güçlerin kontrolüne girmesiyle açıklanmaktadır. Söz konusu bu yaklaşım kendi içinde tutarsızlık barındırmaktadır. Zira nefsin, beden kontrolü altına girmesi, bedenin konum itibarıyla fail olmasını gerektirmektedir. Oysa nefs-beden düalitesine dayalı anlayışta, bedenin nefse kıyasla ancak alet olacağı ve nefsin beden üzerinde müdebbir olduğu dile getirilmektedir. Bu ise çelişkidir.

Sonuç olarak, hem diğer varlık tabakalarının insanî olana kıyasla nakıs görülmesinin, hem insan tabiatı içerisinde bu yönlere tekabül eden niteliklerin kötülüğe referansla okunmasının, insanı anlama bakımından doğru bir perspektif sunmadığı görülmektedir. Çünkü her varlık, kendi varlık kodlarına ait işleyişini yerine getirmekte ve kendi varlık türünün gerektirdiği yetkinliği sağlamaya çalışmaktadır;<sup>724</sup> zira “var oluş (*vücûd*), hiçbir şekilde lüzumsuzluk (*emrun bâtilün*) barındırmamaktadır.”<sup>725</sup> Bu nedenle, var olan her şey, kendine has bir yetkinliğe ve bu yetkinliği elde etmeye yönelik bir fiile sahiptir ve bir gayeyi gerçekleştirmek üzere yaratılmıştır.<sup>726</sup> Bu bağlamda, varlık grupları arasında bir kıyaslama yapma ve birini diğerine göre eksik saymanın; varlığı anlama bakımından doğru sonuçlar vermeyeceği belirtilmelidir. Bununla birlikte, literatürde nefis üzerinden yapılan söz konusu üçlü tasnifin, özellikle sudûr nazariyesini savunan düşünürler tarafından kendi felsefî tasavvurlarıyla tutarlılık sağlama amacıyla geliştirildiği söylenebilir: “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesi gereği, insanın gerçekleştirmiş olduğu her bir faaliyet için ayrı bir nefsi güç tahsis edildiği görülmektedir. Böylelikle nefsin, bedeni

---

*Fevzû'l Asğar*, s. 43-48; Tevhîdî, Ebû Hayyân, *el-İşârâtü'l İlâhiyye*, nşr: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt, 1981; Gazzâlî, *Ehli İçin*, s. 81-82; İbn Kemmûne, “Maqâla fi'l Tasdîq bi-Anna Nafs al-İnsân Bâqiya Abadan”, *A Jewish Philosopher of Baghdad – 'Izz Al-Dawla Ibn Kammûna (d. 683/1284) and His Writing*, by: Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, Brill, Leiden: Boston, 2006, pp. 100-106; Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 476-487; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülâs*. 160-180; M. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 249-328; E. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 66-83, 121-206, 207-228; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 222 vd.; Mehmet Bulğen, “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1), s. 63-92; E. Şahin, “İbn Sînâ'da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi”, s. 31-41; Lukas Muehlethaler, “Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammûna on the Soul's Eternity a Parte Ante”, *The Muslim World*, 102/3-4 (October-2012), pp. 597-616.

<sup>724</sup> Krş: Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 346, 347.

<sup>725</sup> İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 70.

<sup>726</sup> İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 72, 29.

tedbir ve tasarrufu, birtakım güçler aracılığıyla sağlanmaktadır. Filozoflar tarafından nefsi çeşitli güçlere bölerek geliştirilen bu izah, kendilerinin ‘nefsin basit ve mücerred bir varlık oluşu’ anlayışı ile çelişik olmasına rağmen; sudûr nazariyesi ile tutarlılık sağlamak adına bu görüşü benimsemişlerdir. Zira nefsin aracısız bir şekilde bedeni yönettiğini kabul etmek, sudûr anlayışını anlamsız hale getirmektedir.<sup>727</sup>

Nefs üzerinden geliştirilen söz konusu üçlü tasnif, ancak ontik bir çerçevede ele alınmayıp varlığı anlamaya ve anlamlandırmaya dönük olarak okunduğunda bir anlam ifade edebilir. Buna göre üçlü nefis tasnifi, her varlık kategorisinin özelliklerine dair mecazî birer anlatım olarak değerlendirilmelidir. Tüm bunlardan yola çıkarak nefsin ne olduğunu sorgulandığında ise *nefs, varlığı “ne ise o” kılacak olan yapı bütünlüğü* olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle *nefs, tüm yeti ve donanımlarıyla bir bütün oluşturan varlığın kendisi* olmaktadır.

### C. KOZAL İLİŞKİLER BAĞLAMINDA NEFS

İnsan ontolojisi üzerindeki etkin unsurun ne olduğu sorunsalı, düşünce tarihimizde önemli bir literatürün oluşumuna zemin hazırlamıştır. Söz konusu literatür, insan varlığının oluşumu, gelişimi ve farklılaşmasını; birbirinden ayrı iki temelde izah etmektedir. Bu konudaki ilk yaklaşım, *biyolojik ve kalıtsal özelliklerin* ön plana çıkarıldığı düşünce tarzıdır. Literatürün karşıt ucunda ise *sosyal deneyimlerin* insan üzerindeki etkililiğine ağırlık veren argüman yer almaktadır.<sup>728</sup> Doğuştan gelen doğal yapıya vurgu yapması ve insan varlığının hem oluşum hem de karakter anlamında farklılaşmasına gerekçe olarak bedensel karışımların (*ahlât*) ve kalıtsal faktörün rolünü temele alması<sup>729</sup> bakımından ilk argüman, konumuz itibarıyla bu başlık altındaki inceleme alanımızı oluşturacaktır.

Felsefe tarihinin önemli tartışma konularından birini teşkil eden bu nazariye, ‘mizaç’ kavramı etrafında irdelenmektedir. *Mizaç*, asıl itibarıyla tıp alanının inceleme konusudur. Fakat bir varlığın oluşumunun tüm yönleri söz konusu olduğu için mesele tıp alanını aşmakta; fizik, kimya, tıp, ahlak, psikoloji ve metafiziğin kesiştiği bir alan haline gelmektedir. Bu bağlamda konu; canlı ve cansız tüm varlıkların meydana gelişi, değişimi

<sup>727</sup> Bkz: Ebû'l Berekât Bağdâdî, *Kitâbu'l Mu'teber fi'l Hikme*, cilt: 2, s. 319; ayrıca bkz: F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 168, 169.

<sup>728</sup> M. Zahit Tiryaki-Kübra Tiryaki, “Mizaç Tartışmalarının Dünü Bugünü”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 1.

<sup>729</sup> M. Z. Tiryaki-K. Tiryaki, “Mizaç Tartışmalarının Dünü Bugünü”, s. 1, 2.

ve yok oluşunu izah etmesi bakımından fizik ve kimyanın; insan sağlığı ve hastalığının nedenlerini irdelediği için tıp alanının; yapısı itibarıyla kişinin sahip olduğu tabii huyları incelemesi açısından ahlâkın; beden maddî yapısının nefsi hangi yönlerden etkilediğini izah etme çabası bakımından psikolojinin ve tüm bu varlıksal donanımın kökeni bağlamında ise metafiziğin üzerinde durduğu bir alandır.<sup>730</sup>

Platon ve Aristoteles'in yanı sıra Galen (M.Ö. 130-200) de Müslüman filozoflar üzerinde önemli ölçüde etkileri olan bir isimdir.<sup>731</sup> Özellikle mizaç teorisi bağlamında Galen'in fikirlerinin, sonraki düşünürlerde izi sürülecek bir belirginliğe sahip olduğu görülmektedir.<sup>732</sup> Galen'in mizaç düşüncesinin köklerini ise Hipokrat ve daha da öncesinde Empedokles'te (M.Ö. 432) bulmak mümkündür.<sup>733</sup> Empedokles'in 'dört unsur' teorisine göre, bütün fizikî varlıklar; toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört unsurdan oluşmaktadır ve varlıklar arasındaki farklılaşma, bu unsurların karışım farklılığının bir neticesidir.<sup>734</sup> Hipokrat (M. Ö. 375-460); Empedokles'in açıklamalarının temelini oluşturan söz konusu dört unsur ile kuru, yaş, sıcak ve soğuk nitelikleri arasında bir ilişkisellikten yola çıkarak 'nitelikler teorisi'ni geliştirmiş ve teoriyi bir adım ileri taşımıştır. Bu iki teorinin insan bedeni bağlamındaki izahı ise 'hıtlar teorisi' çerçevesinde izah edilmektedir. Bu açıdan kan, balgam, sarı safra ve kara safra sıvılarını (*humuour*) temele alan hıtlar teorisine, "makrokozmetik planda varlığı açıklayan 'dört unsur' ve 'dört nitelik' teorisinin, mikrokozmetik plandaki formu denilebilir."<sup>735</sup>

---

<sup>730</sup> Ömer Türker, "Takdim", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. XI; İbrahim Aksu, "Fârâbî'ye Nispet Edilen Yazma Bir Mizaç Risâlesi Üzerine Değerlendirmeler", *Edebali İslâmiyat Dergisi*, 2017, cilt: I, sayı: 1, s. 3-4.

<sup>731</sup> İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İstanbul, 1989, s. 40; Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş –İlk Dönem İslâm Felsefesinde Temel Ahlâk Problemleri-*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016, s. 22; Harun Kuşlu-Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 9.

<sup>732</sup> Bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 354-355; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 40; H. Kuşlu-M. Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", s. 9.

<sup>733</sup> Bkz: A. A. Atiyye, *Câlinûs fi'l Fikri'l Kadîm ve'l Mu'âsır*, s. 127-130.

<sup>734</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 294-295; A. Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, s. 267-268; A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 28-30; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 31-33; K. Vorlander, *İlkçağ Yunan Felsefesi Tarihi*, s. 78-80; B. A. Çetinkaya, *Felsefe Tarihi*, s. 84-86.

<sup>735</sup> George Sarton, *Galen of Pergamon*, University of Kansas Press, Kansas, 1954, pp. 52; ayrıca bkz: H. Kuşlu-M. Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", s. 9-10; Muhittin Eliaçık, "Sihhat u

Teorinin sistematik hale getirilmesi ve savunulmasında temel oluşturan Galen'in biyolojik yapıya dayalı mizaç anlayışını, İslam düşünce tarihinde Câhız, Ebû Zeyd Ahmed Belhî, Ebû Bekir Râzî ve İbn Sînâ üzerinden okumak mümkündür.<sup>736</sup> Yukarıda oluşum tarihini verdiğimiz mizaç teorisi şu şekilde ifade edilmektedir: İnsan bedeni<sup>737</sup>/*tabî'atı*, tüm varlıklar gibi dört *unsurdan* (*anâsır-ı erba'a*—toprak, hava, su, ateş-) oluşmaktadır. Her bir unsurun ise kendisine ait bir *niteliği* —sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk- bulunmaktadır. Bedensel dört karışım (*ahlât-ı erba'a*) olan kan, balgam, sarı safra ve kara safra ise unsur ve niteliklerin, insan bedeni üzerindeki etkisine dönük bir izahtır. Başka bir ifadeyle bu dört sıvı, insan bedeninin temel bileşenleridir. Ayrıca bu anlayışta, söz konusu nitelik ve unsurların meydana getirdiği tabîî mizacın denge ya da dengesizlik durumu, hem sağlık ya da hastalık durumlarının hem de insanın huy ve karakter yapısının belirleyicisi olarak sunulmaktadır. Bu durum ise tabîî mizaç ile ahlâkî mizaç arasında bir bağ kurulduğunun göstergesidir.<sup>738</sup> Bu anlamda, mizaca yönelik

---

Maraz'da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi”, *Mukaddime*, sayı: 1, 2010, s. 130; Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, yıl: 1989, cilt: 2, s. 24.

<sup>736</sup> Farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan; *Risâle fi'l Mizâc*, *Risâle fi 'İlmi'l Mizâc li'l Fârâbî*, *Risâle fi'l Mizâc ve'l Evzân*, *Kitâb fi 'İlmi'l Mizâc*, *Risâle li-Ebî Nasr el-Fârâbî fi'l Mizâc bi't Tamâm ve'l Kemâl*, *Kitâbu'l Mizâc ve'l Evzân 'alâ mâ Zehebe ileyhi el-Cumhûr* gibi farklı isimlerle anılan, özel olarak mizaç konusunu işleyen ve Fârâbî'ye atfedilen bir risaleden de burada bahsetmek gerekmektedir. Risale; mizaç, mizacın mahiyeti, kısımları, terkip ve çeşitleri gibi konuları ihtiva etmektedir. Söz konusu risalenin mevcut nüshalarının tespiti, bu nüshalar arasındaki ilişkinin belirlenmesi, risalenin Fârâbî'ye aidiyeti, risalenin muhtevası ve otantikliği konularını detaylı ve dakik incelemeye tabi tutan bir çalışma için bkz: İ. Aksu, “Fârâbî'ye Nispet Edilen Yazma Bir Mizaç Risâlesi Üzerine Değerlendirmeler”, s. 1-39.

<sup>737</sup> Bedenin kısımlarının/organlarının nasıl oluştuğuna ilişkin detaylar için bkz: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 28-30; Ebu Bekir Râzî, “el-Medhalû's Sağîr ilâ 'İlmi't Tıb”, s. 113-118; Fuzûlî, *Sıhhat ve Maraz*, çev: Abdülbaki Gölpinarlı, Milli Mecmua Basım Evi, 1940, s. 31-35.

<sup>738</sup> Detaylı bilgi için bkz: Galen, “Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden”, *Dirâsât ve Nusûs fi'l Felsefeti ve'l 'Ulûm 'inde'l 'Arab*, nşr: Abdurrahman Bedevi, Müessesetü'l Arabiyye li'd Dirasati ve'n Neşr, Beyrut, 1981, s. 183-185; Galen, *Kitâbu Câlînûs fi'l Ustukussât 'alâ Re'yi Ubukrât*, Arapça'ya çev: Ebu Zeyd Huneyn b. İshak, nşr: Muhammed Selim Salim, Heyetü'l Mısriyyetu'l 'Amme li'l Kitab, Kahire, 1986, s. 55, 85, 101-103; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 27, 28, 32-33, 46; Râzî, Ebû Bekir, *el-Mansûri fi't Tıb*, thk: Hazım el-Bekri Sıddîki, Camiatü'd Düveli'l Arabiyye, Kuveyt, 1987, s. 30, 80-84, 90-94; a.mlf., “el-Medhalû's Sağîr ilâ 'İlmi't Tıb”, s. 110-113; a.mlf., *Kitâbu'ş Şükûk 'alâ Câlînûs*, s. 36-40; Câhız, *Kitâbu'l Hayevân*, cilt: 1, s. 27, 212; Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub Kinani Leysi, “Risâle fi'l Cidd ve'l Hezl”, *Resâilu'l Câhız*, nşr: Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l Hanci, Kahire, 1964, cilt: 1, s. 269-271, 274; a.mlf., “eş-Şârib ve'l Meşrûb”, *Resâ'ilü'l Câhız*, cilt: 4, s. 263-267; İbn Sînâ, *İlmü'n Nefs*, s. 192-193; a.mlf., “Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika”, s. 197; a.mlf., “Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 154-155; a.mlf., *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 17-23, 28-33, 34-35, 117-118; a.mlf.,

izahların, “ahlakın tıbbî teorisi”ni kurma çabasında olduğu söylenebilir.<sup>739</sup> Bu anlatım, *anâsır-ı erba‘a*’nın insan bedeninin oluşumunda ilk yapıyı (*erkân*); bir başka deyişle uzak yapı taşlarını, *ahlât-ı erba‘a*’nın ise ikinci yapıyı; yani yakın yapı taşlarını teşkil ettiğini göstermektedir.<sup>740</sup> Bu bağlamda mizacın, *terkîb* ve *ihtilâttan* farklı olduğu belirtilmelidir. *Terkîb*, kendisini meydana getiren her birimin toplamından ibarettir. Mizaç neticesinde ortaya çıkan bütün ise onu var eden parçalardan farklı bir yapı arz etmektedir. Tuğlalardan oluşan evi, *terkîb* için; hidrojen ve oksijenden meydana gelen suyu da mizaç için örnek

---

“el-Edviyetü’l Kalbiyye”, s. 4; Tevhîdî, *Kitâbu’l İmta‘ ve’l Muânese*, cilt: 1, s. 158-159; Fuzûlî, *Sıhhat ve Maraz*, s. 21-22; ayrıca bkz: A. A. Atiyye, *Câlinûs fî’l Fikri’l Kadîm ve’l Mu’âsır*, s. 95, 126-130; Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 324-325, 355; H. Hanefî, *Mine’l Nakli ile’l İbdâ‘*, cilt: 3, s. 493-494; H. Kuşlu-M. Aydın, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, s. 9-24; Okan Bölükbaşı, “Galen’in Nörolojisi”, *Türk Nöroloji Dergisi*, (4) 2012, s. A-XI; Rajkumari Ajita, “Galen and His Contribution to Anatomy: A Review”, *Journal of Evolution of Medical and Dental Sciences*, 2015, vol: 4, issue: 26, pp. 4510-4511; Julius Rocca, “Anatomy”, *The Cambridge Companion to Galen*, ed: R. J. Hankinson, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 242-262; Hümeýra Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri -Seçme Metinler-*, İlem Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2019, s. 45; a.mlf., *Êthostan Ahlâka*, s. 217-230; Hüseyin Karaman, “Abu Bakr Al-Razi (Rhazes) and Medical Ethics”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 30, s. 81-86; Yunus Cengiz, “Câhiz’in Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlâk Edinmenin İmkânı Üzerine”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 31-52; Kübra Bilgin Tiryaki, “Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 57-77; İ. Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi”, s. 125-154; İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ’nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l Fesâd, VI’nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 97-123; M. Eliaçık, “Sıhhat u Maraz’da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi”, s. 130-131; A. Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, cilt: 2, s. 24.

<sup>739</sup> Bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 325.

<sup>740</sup> Fuzûlî, *Sıhhat ve Maraz*, s. 22; İbn Ebî Useybi‘a, *‘Uyûnü’l Enbâ‘ fî Tabakâti’l Etubbâ‘*, s. 92; ayrıca bkz: H. Kuşlu-M. Aydın, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, s. 10. Bir hekim olan İbn Nefis de insanın yaratılışını anlattığı pasajlarda; su, toprak, ateş ve havaya vurgu yapmakta ve Allah’ın, insanı, tabiatın içerisinde var ettiğini düşünmektedir. Buna göre, insanın tüm uzuvları ve dahi ruhu, tabiatta bulunan söz konusu dört unsurun birtakım kimyasal tepkimelere girmesi sonucunda oluşmaktadır. İbn Nefis’in ifadelerinde, Câbir b. Hayyân’ın öncülüğünü yaptığı “kendi kendine meydana gelme (*spontaneous generation*)” fikrinin izleri görülse de o, her şeyin tabiatın doğal şartları içerisinde Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiğini ifade etmektedir. Bkz: İbnü’n Nefis, “*er-Risâletü’l Kâmilîyye*”, s. 4-5; ayrıca bkz: Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefis’te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2014, s. 85-88; Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi –İbnü’n Nefis’in Felsefî Romanı Fâzıl bin Nâtk-*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 82-83; Mehmet Bayrakdar, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Otto Yayınları, Ankara, 2018, s. 83.



vermek mümkündür. Tuğlalar, niteliklerinden hiçbir şey kaybetmezken; elementler, nitelik kaybına uğramakta ve kendilerinden tamamen farklı yeni bir yapı meydana gelmektedir.<sup>741</sup> Mizaç, ilk olarak, *anâsır-ı erba'a* ile dört niteliğin farklı şekillerde karışımı sonucu oluşan *maddi yapıyı*<sup>742</sup> ifade etmek için kullanılmaktayken; süreç

---

<sup>741</sup> İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *Kitâbu's Şifâ: Kevn ve Fesâd/Oluş ve Bozuluş*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 47; ayrıca bkz: İ. Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", s. 128.

<sup>742</sup> Maddî yapıyı oluşturan unsur ve niteliklerin bir araya gelme durumları, varlık âlemini oluşturan canlılar arasındaki hiyerarşiyi belirlemede de temel referans noktası olarak kullanılmaktadır. Ahlak literatürde; 'maden, bitki, hayvan ve insan' şeklinde aşağıdan yukarıya doğru sıralanan mertebelerin üzerinde önemle durulan bir konu olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlayışa göre; a) her cinsin, kendi türleri arasında üstünlük dereceleri bulunmaktadır, b) her kategorinin en üstün türü, kendi üstündeki kategorinin en aşağı türüne yakın özellikler taşımaktadır. Bu dört dereceyi daha detaylı inceleyecek olursak; a) Maden türü kendi içinde pek çok dereceden oluşmaktadır; fakat bu kategorinin en üstün türü *Mercan*'dır; b) Bitki türü de kendi içinde farklılaşmaktadır. Bu türün en üstün varlığı ise *Hurma*'dır. Hurmayı bitkiden ayıran, onun kök ve gövdeye sahip olmanın haricinde, tıpkı hayvanın beyni gibi hurma ağacının da özel bir özünün bulunmasıdır. Bu özün hasta olması halinde ağaç kurumaktadır ve bu özellik diğer ağaçlarda bulunmamaktadır; c) Hayvan türü de kendi içerisinde çeşitlenmektedir. Hayvanların en yetkini ve insan türüne en yakın olanı ise *Maymun ve benzerleri* (ve *mâ eşbehehâ*) olarak ifade edilmektedir. 'Benzerleri' kısmında da at, fil ve papağan anılmaktadır; d) İnsan türünün en üstünü ise kutsal melekler, soyut akıllar mertebesine ulaşacaktır. Burada her tür kendi içinde pek çok değişim ve evrimleşme gösterebilmektedir; fakat başka bir türe dönüşme bu düşünceye göre mümkün değildir. Zira bitki, hayvan ve insan arasında derece farkından değil; ancak varlıksal farklılıktan (mahiyet) bahsedilebilir. Bu durum ise türler arası geçişkenliği engelleyici bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Konunun detaylı izahı için bkz: İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 26-28; a.mlf., *Kitâbu'l Fevzü'l Asgâr*, s. 77-83; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 38-42; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 69-72; Muhyî-yi Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, hazırlayan: Abdullah Tümsük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 238-240.

Her ne kadar Câbir b. Hayyân ve İbrâhîm en-Nazzâm tarafından farklı veçheleri itibarıyla dile getirilmiş olsa da bilim tarihinde bir bütün olarak biyolojik evrim teorisi, ilk olarak Câhîz tarafından ortaya konulmaktadır. Câhîz biyolojik evrim mekanizması hakkında ileri sürdüğü fikirlerini üç temel etrafında tasvir etmektedir: a) Yaşam mücadelesi, b) Türlerin birbirine dönüşümü ve c) Çevresel faktörler. Câhîz, yaşam mücadelesini; hem her türün kendi içinde hem de türlerin kendi arasında; yaratılıştan doğal olarak gelen ve yaşamak için doğal bir mücadele içinde olunan süreç olarak izah etmektedir. Buna göre kuvvetli ve güçlü olan yaşamda kalmakta ve doğal bir seleksiyon söz konusu olmaktadır. Câhîz, 'Türlerin değişkenliği' ve 'Çevresel faktörleri' iç içe işlemektedir. Ona göre türlerin değişkenliği, çevresel faktörlerin etkisine bağlı olarak tesadüfen gerçekleşmektedir. Çevresel faktörler içerisinde; yiyecek, içecek, iklim, barınma gibi birçok etkenden bahsedilmektedir. Bununla birlikte Câhîz, Tanrı'nın da dilediği zaman bir değişim meydana getirebileceğini söylemektedir. Câhîz'm bu görüşlerinin; İhvân-ı Safâ, İbn Tufeyl, İbn Miskeveyh, İbn Haldûn, Tûsî, Kınalızâde Ali Çelebi gibi pek çok düşünür üzerinde etkisi olduğu görülmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz: M. Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara, 2018; Mehmet Bayrakdar, "Câhîz ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", *Din Felsefesi Açısından*

içerisinde *karakter* yapısını da kapsayacak şekilde kullanılmaya başlamıştır. Bu anlam genişlemesinin sebebi ise mizaç ve karakter arasında kurulan sebep-sonuç ilişkisidir.<sup>743</sup>

Mizaç teorisyenlerine göre, insanın doğal yapısına karşılık gelen ve *hilt* adı verilen kan, balgam, sarı safra ve kara safra'nın insan vücudu üzerindeki etkin olma oranları, dönemsel açıdan farklılık göstermektedir. Buna göre çocukluk döneminde, kan; gençlik döneminde, sarı safra; yetişkinlik döneminde, kara safra; yaşlılık döneminde ise balgam daha etkin olmaktadır. Bu oranların değişimi, insan tabiatının, ilgili hiltin özelliklerini taşıması sonucunu doğurmaktadır. Bu bağlamda sıcakkanlı, soğukkanlı, melankolik ve asabi yapılar; insan hayatının dört dönemine karşılık gelen dört baskın mizaç olarak belirlenmektedir.<sup>744</sup>

Kan, balgam, sarı safra ve kara safra'nın baskınlığı ya da edilgenliği, insan mizacının belirlenmesinde rol oynayan *dahilî* etkenlerdir. Fakat mizacın oluşum ve farklılaşması, salt dahilî unsurlarla sınırlandırılmamıştır. Buna göre; beslenme,<sup>745</sup> yerleşim yeri,<sup>746</sup>

---

*Mutezile Gelen-Ek-i*, derleyen: Recep Alpyağıl, çev: Mehmet Vural, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 2, s. 920-927.

<sup>743</sup> İ. Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", s. 129.

<sup>744</sup> Bkz: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 32-33; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 24-27; a.mlf., "Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika", s. 197; ayrıca bkz: G. Sarton, *Galen of Pergamon*, pp. 53; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 147; Y. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 50; D. Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafizigi", s. 42-43; M. Uysal, "Geleneksel Tıp ve Beden ve Ruh Sağlığı", s. 14; H. Kuşlu-M. Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", s. 10; M. Eliaçık, "Sihhat u Maraz'da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi", s. 131; A. Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", cilt: 2, s. 24.

<sup>745</sup> Canlı varlığın en temel fonksiyonu beslenmedir. Her bir canlı varlık gibi insan da kendi tabiatına uygun ve ölçülü bir şekilde beslenmezse, bedenî ve zihnî sağlığı bozulmaktadır. Gıdadan tamamen mahrum kaldığında ise bu durum ölümlü sonuçlanmaktadır. Beslenmenin bu öneminden dolayı; yiyecek türlerinin insan üzerindeki etkisi, sağlıklı bir yaşam sürmek için yiyeceklerin nasıl hazırlanması ve hangi vakitlerde tüketilmesi gerektiği, miktarı ve yiyecek-içecek çeşitleri bu teori içerisinde ele alınmaktadır. Detaylı bilgi için bkz: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 57, 58-86; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 131-134; Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub Kinani Leysi, "Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek*, çev: Yunus Cengiz, edt: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 1, s. 782-783.

<sup>746</sup> Toplumların ikamet ettiği yerlerin, onların; bedenlerine, renklerine, dillerine ve ahlâklarına etkisi bulunmaktadır. Bazı toplumların bir diğerine göre daha sağlıklı, güçlü, uzun ömürlü ve ahlakî açıdan olgun olmasının sebebi; buldukları yerleşim yerindeki toprak, hava ve su'nun daha nitelikli oluşundan kaynaklanmaktadır. Ebû Zeyd Belhî'nin ifadesiyle "Toprak, su ve havanın en üstünü, insanların en üstün olanlarını meydana getirir; en kötü ve düşük olanları ise insanların en kötü ve düşük olanlarını meydana getirir." (s. 36) Bir başka ifadeyle, şayet yeryüzü, anâsır-ı erba'a açısından farklı niteliklere sahip

uyku<sup>747</sup> ve cinsel hayat<sup>748</sup> gibi birtakım unsurlar, mizacın *haricî* belirleyeni olarak görülmektedir. Arapların Galen'i olarak anılan<sup>749</sup> Ebû Bekir Râzî, dahilî ve haricî belirleyenler sonucu oluşan karakterin, beden üzerinden okunmasını mümkün

---

olmasaydı, insanlar arasında da herhangi bir fark gözlenemezdi. Câhız ise çevrenin insan üzerindeki etkisine, *mesh* konusu üzerinden örnek vermektedir. Câhız hava, su ve toprak gibi çevresel faktörlerin olumsuz bir yapıya evrilmesinin, gün geçtikçe insanı da etkileyeceğini, bunun bir sonucu olarak da *mesh*'in kabul edilebilirliğini savunan görüşe katılmakta ve bu durumun imkânsız görülmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Politeia/Politika*, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006, s. 207-208; Galen, “Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden”, s. 184-185; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 35-45; Câhız, *Kitâbu'l Hayevân*, cilt: 1, s. 70-71; cilt: 4, s. 73; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 118; 122-130; İbnü'n Nefis, “*er-Risâletü'l Kâmilîyye*”, s. 42; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 298-307, 312-313; İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev: Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara, 1977, cilt: 1, s. 215-233.

<sup>747</sup> Canlıların varlıksal bütünlüğünü ve dengesini sağlayıcı unsurlardan biri de uykudur. Çünkü uyku, bedenin gün içinde kaybettiği gücü ona yeniden kazandıran ve vücudun nem dengesini koruyan bir olgudur. Bir canlının, -geçerli olan bir vakti ve miktarı olmamakla birlikte- uyumadan hayatiyetini devam ettirmesi mümkün değildir. Uykusuzluk halinin fazlalığı ise bedenî ve zihni denge kaybı, birtakım hastalık ve insanın beklenmedik davranışlarda bulunması gibi durumlar doğurmaktadır. Bu önemi dolayısıyla vücudun uykuya neden ihtiyaç duyduğu, sağlığın korunması için uyku ile ilgili nelere dikkat edilmesi gerektiği ve uyku şekilleri gibi konular mizaç düşüncesinde yer almaktadır. Kişinin mizacının rüya üzerindeki etkisinden de bahsedilmektedir. Buna göre, kan basıncı artan bir kimsenin parıltı, kızılık ve sevinç; sarı safra yoğunluğu fazla olan kimsenin parlaklık; balgam unsuru fazla olan kimsenin kar ve su; kara safra oranı fazla olan kimsenin ise karanlık ve tehlikeli yerler görmesi kişinin tabiatı ile ilişkilendirilmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Kindî, “Fî Mâhiyeti'n Nevm ve'r Ru'yâ/Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine”, *Kindî: Felsefi Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 261-263; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 91-97; Câhız, “Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler”, cilt: 1, s. 782-783; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l Furû'*, s. 210; a.mlf., *el-Fasl*, cilt: 3, s. 652, 653.

<sup>748</sup> Üreme isteği ve bu isteğin karşılanması, tabii bir durumdur; beden ve zihin sağlığı açısından faydalar barındırmaktadır. Cinsel isteğin terk edilmesi, sağlık açısından uygun bulunmamakla birlikte bu konudaki ölçü kaybı, vücudun temel unsurlarının zayıflamasına sebep olacağı için zararlı görülmektedir. Bu sebeple, cinsel sağlık için yapılması gerekenler, cinsel isteğin azlık ya da çokluk durumlarında ortaya çıkan hastalıklar, mizacın bu konuda dengeye getirilmesi için uygulanması gereken yöntemler mizaç teorisinde incelenmektedir. Bkz: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 98-105; Câhız, *Kitâbu'l Hayevân*, cilt: 1, s. 106-107, 110, 113; a.mlf., “Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler”, s. 782-783.

<sup>748</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sad: Tuna Tunagöz, 13(1), s. 249, 264; Mahmut Kaya, “Ebû Bekir er-Râzî”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 70.

<sup>749</sup> İ. H. İzmirli, “Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî”, s. 249, 264; M. Kaya, “Ebû Bekir er-Râzî”, s. 70.

görmektedir. Ona göre; boy, kilo, saçlar, burun, boyun, dişler, kulak, ağız yapısı, ses tonu, konuşma şekli, nefes alışverişi gibi bedensel unsurlar, kişinin karakteri hakkında işaretler sunmaktadır. Bu işaretler, kişide baskın olan huyların takibini mümkün kılmaktadır.<sup>750</sup> Bu yaklaşım tarzının Ebû Hayyân et-Tevhîdî’de de olduğunu söyleyebiliriz. Zira Tevhîdî’nin, *el-Hevâmil ve’s Şevâmil* eserinde İbn Miskeveyh’e yönelttiği sorular arasında ‘neden kısa boyluların daha sinsî (*ahbes*), uzun boyluların ise daha sabırsız (*ehvec*) olduğu’ yer almaktadır.<sup>751</sup> Bir başka sorusunda ise Tevhîdî, ‘daha akıllı kimselerin daha fazla tasaya (*kesratu ğammin*), aksine cahil kimselerin ise daha az tasaya (*gilletu ğammin*) sahip olma’ gerekçesini sorarken, bunda mizacın etkili olup olmadığını irdelemektedir.<sup>752</sup>

İnsanların bireysel durumlarının birbirinden farklı olmasını mizaç teorisiyle açıklayan düşünürleri, böyle bir teori kurmaya iten temel saik, çocuklar üzerinde yapılan gözlemdir. Çünkü çocukların cömert ya da cimri olma, korkak ya da cesur olma, içe kapalı ya da dışa dönük olma gibi birçok ahlakî nitelik bakımından birbirinden oldukça farklı oldukları görülmektedir. Çocukların bu davranışları sergilemelerine haricî bir etkenin sebep olamayacağı düşünülerek; bu türden farklı yapılar sergilemelerinin sebebi mizaç farklılığı olarak görülmüştür. Gerekçe olarak ise hem davranış geliştirme konusunda herhangi bir eğitim almadıkları hem de buldukları dönem itibarıyla düşünmeye dayalı eylem yapma yetkinliğine sahip olmadıkları ifade edilmektedir. Bu sebeple, kendiliğinden gerçekleştirilen bu davranışların ve davranış farklılıklarının sebebi, tabii-mizacî yapı olarak görülmektedir. Mizaç-eylem bağıntısının bu şekilde kurulması, iyilik ya da kötülüğün kaynağının tabii olarak görülmesi sonucunu doğurmaktadır. Buna göre insan,

---

<sup>750</sup> Detaylı bilgi için bkz: Ebû Bekir Râzî, *el-Mansûrî fi’t Tıb*, s. 84, 90-91, 99-105; ayrıca bkz: Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, Mevla Kemâleddîn, *Ahlâk-ı Muhsinî*, çev: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 400-406; K. Bilgin Tiryaki, “Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi”, s. 73-75.

<sup>751</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî-İbn Miskeveyh, *el-Hevâmil ve’s Şevâmil*, s. 77-78.

<sup>752</sup> Bkz: Ebû Hayyân et-Tevhîdî-İbn Miskeveyh, *el-Hevâmil ve’s Şevâmil*, s. 210-212. Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin erken dönem görüşlerini göstermesi bakımından *el-Hevâmil ve’s Şevâmil*’deki bu izahları önem arz etmektedir. Zira onun Yahyâ b. Adî ve Sicistânî gibi filozofların meclislerine katılmasıyla birlikte, birtakım konularda olduğu gibi nefis konusunda da fikirleri değişikliğe uğramıştır. Nefis konusuna yaklaşımının değişmesi ise beden üzerindeki etkin unsurların mizaç olabileceğine ilişkin kanaatinin değişmesine sebebiyet vermiştir. Bkz: Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 166; ayrıca bkz: İ. H. Üçer, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, s. 128, 132, 150-151.

doğasının gerektirdiğinin dışına çıkamamaktadır. Bu görüşün savunulmasında Galen'in merkezî bir konumda bulunduğu görülmektedir.<sup>753</sup>

Câhız, Galen'in mizaç görüşünün etkisini taşımakla birlikte hocası Nazzâm'ın *kümûn* teorisini nefis düşüncesinde kullanarak, teoriye farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.<sup>754</sup> Nazzâm'a göre Allah, alemdeki tüm varlıkları bir defada, oldukları hal üzere yaratmış ve bazı şeyleri, bazı şeyler içinde gizlemiştir. Dolayısıyla yaratmada öncelik-sonralık ve bir şey artırma-eksiltme değil; gizlenen (*kümûn*) yerden ortaya çıkarma (*zuhûr*) söz konusudur. Dolayısıyla bu düşünceye göre, bir cisimde; ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, acılık vb. karşıtlar birlikte ve iç içedir ve her bir varlık ancak kendinde var olan tabiata göre eylemde bulunabilir. Bir başka ifadeyle evrende olup biten her şey, doğasıyla hareket etmektedir.<sup>755</sup> Kümûn teorisini insanın tabiatını izahta kullanan Câhız ise nefsin doğasında; cimrilik ve cömertlik, sabır ve telaş, kibir ve tevazu, öfke ve rıza gibi karşıt eğilimlerin her ikisinin birden kuvve olarak bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>756</sup> Buna göre, nefste birbiriyle yardımlaşma ya da çatışma halinde olan birçok farklı doğa/eğilim bulunmaktadır. Nefste bulunan her bir doğa, aslında yok iken var edilen eğilimler değildir; uygun bir fırsatta ortaya çıkan eğilimlerdir.<sup>757</sup> Bu durum, Galen'den farklı olarak, talep edilebilecek tüm eylem tarzlarının olmasına imkân veren bir tabiat anlayışının kabul edildiğini göstermektedir.

Bununla birlikte Câhız, tabiatı (*tab'*) cimri olan bir kişinin cömert olmasını ise tabiî karşılamamakta ve bu durumu 'ilginç' olarak değerlendirmektedir.<sup>758</sup> Bu düşüncesi, onun tabiî yatkınlığı dikkate aldığını göstermektedir. Câhız'ın hem tüm eylem tarzlarına imkân

---

<sup>753</sup> Bkz: Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 25, 28, 29, 34; Galen, *On The Passions and Errors of the Soul*, trans: Paul W. Harkins, Ohio State University Press, Ohio, 1963, pp. 56; a.mlf., "Kuva'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden", s. 183, 185; ayrıca bkz: A. A. Atiyye, *Câlinûs fi'l Fikri'l Kadîm ve'l Mu'âsır*, s. 94; H. Kuşlu-M. Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", s. 19, 22; Câbirî, *Arap Ahlâki Akl*, s. 356; İ. Kutluer, İlhan, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 41.

<sup>754</sup> Y. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 39-40, 73; a.mlf., "Câhiz'in Mizaç Düşüncesi", s. 31-32, 36, 49; Yasemin Holoğlu-Yusuf Şevki Yavuz, "Câhiz'da Tabiat Felsefesi", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV (İlahiyat) 14-17 Mayıs 2015, Kütahya*, 2015, s. 89, 90, 91.

<sup>755</sup> Hayyât, *Kitâbu'l İntisâr*, s. 77-78, 82-83; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 65; Eş'arî, *Makâlâtü'l*, s. 250; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Firâk*, s. 104.

<sup>756</sup> Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub Kinani Leysi, "Hücecü'n Nübüvve", *Resâ'ilü'l Câhız*, nşr: Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l Cîl, Beyrut, 1991, cilt: 3, s. 238.

<sup>757</sup> Y. Cengiz, "Câhiz'in Mizaç Düşüncesi", s. 36; a.mlf., *Doğa ve Öznellik*, s. 74.

<sup>758</sup> Câhız, *Kitâbu'l Hayevân*, cilt: 1, s. 203.

verecek bir doğadan bahsetmesi hem de insanın eylem tarzının bir belirlenim içerdiğini ima etmesi, birbiri ile çelişik görünmektedir. Bu çelişik durum şu şekilde çözümlenebilir: İnsan yapı itibarıyla iyi ya da kötü tüm eylemleri işleyebilecek bir doğaya sahiptir. Çünkü her bir eylemin ortaya çıkışını sağlayacak kuvve, insan mekanizması içerisine yerleştirilmiştir. Dolayısıyla insanın ahlâkî edimlery, yeni bir şeyin meydana gelmesinden değil, ancak ilgili kuvvenin aktive olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanların farklılaşması ve birbirlerinden ayrı eylem tarzlarına meyil göstermeleri ise bedenî karışımların (*ahlât*) denge-dengesizlik ve baskın-edilgin durumunun ilgili kuvveyi etkin hale getirmesiyle ilgilidir. Buna göre Câhız, insan doğasının tüm ahlâkî edimlere kaynaklık edecek bir yapıda olduğunu düşünmekle birlikte; mizacî unsurların bu yapı üzerindeki etkinliğini de göz önünde bulundurmaktadır.

Ebû Bekir Râzî, bu *denge* durumunu dikkate alarak mizacı ikiye ayırmaktadır: a) İnsan bedeninde bulunan tüm karışımların dengeli olduğu *mu'tedil mizaç* ve b) Terkininde ifrat ya da tefrit bulunan *mu'tedil olmayan mizaç*.<sup>759</sup> 'Türün kendisine uygun düşen şey' olan *mu'tedil mizaç*, ideal tabiatın imkan zeminini oluşturmaktadır.<sup>760</sup> Bu doğrultuda İbn Sînâ, "ne zaman ki kişinin mizacı i'tidale ulaşır, o vakit huyların iyileşmesi de kolaylaşır (...) ilmî ve amelî fazilet melekelerini elde etmeye o kadar istidat kazanır"<sup>761</sup> demektedir. Buna göre, mizacı denge durumunda olan kişi, erdemli davranışlara daha kolay meyil göstermekteyken; i'tidalî durumun sağlanamaması, kişiyi erdemsiz fiilleri tercihe sevk etmektedir.<sup>762</sup> Dolayısıyla mizaçtaki dengenin, ilgili fiillerin tercihini ve işlenmesini kolaylaştırdığı,<sup>763</sup> bir başka ifadeyle, beden mizacî dengesinin, insanî tüm kuvvelerin dengesini; kuvvelerin dengesinin ise ahlâkî doğanın dengesini sağladığı söylenebilir.<sup>764</sup>

Mizacın özellikle Galen düşüncesindeki yapı üzerinden değerlendirilmesi, ahlâkî anlamda birtakım sorunları beraberinde getirmektedir. Zira *tabî'atın* değişime açık olup olmadığı, mizaç-ahlak ilişkisi bağlamında üzerinde durulması gereken bir sorunsaldır.<sup>765</sup>

<sup>759</sup> Ebû Bekir Râzî, *el-Mansûrî fi't Tıb*, s. 30; ayrıca bkz: K. Bilgin Tiryaki, "Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi", s. 64-65.

<sup>760</sup> Bkz: Galen, "Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâcî'l Beden", s. 183, 184; Ebû Bekir Râzî, *el-Mansûrî fi't Tıb*, s. 30; Câhız, "Risâle fi'l Cidd ve'l Hezl", cilt: 1, s. 269-270; Tevhîdî, *Kitâbu'l İmta' ve'l Muâneese*, cilt: 1, s. 145; Fuzûlî, *Sıhhat ve Maraz*, s. 25, 26; ayrıca bkz: Sühreverdi, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 280-285.

<sup>761</sup> İbn Sînâ, "Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika", s. 197.

<sup>762</sup> İbn Sînâ, "Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika", s. 197; a.mlf., *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 163.

<sup>763</sup> İ. Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", s. 150.

<sup>764</sup> Krş: Y. Cengiz, "Câhiz'in Mizaç Düşüncesi", s. 51-52.

<sup>765</sup> Bu problemin detayları, üçüncü bölümde irdelenecektir.

Mizaç teorisyenlerinin *tabî'atı* izah ederken kullandıkları ifadeler ve benzetmelerden, bu yapıyı vehbî olarak değerlendirdikleri sonucuna ulaşmak mümkündür. Mizaç teorisinin insanı salt biyolojik yapı ve tabîî çevre üzerinden değerlendirmesi ise ahlâkî ve eğitsel açıdan insanın; tutum, davranış, deneyim ve öğrenme yönelimlerini ve buna bağlı olarak ahlakî-eğitsel değişimin neliğini sorunlu hale getirmektedir.<sup>766</sup> Daha temel bir problem olarak ise insanın akıl ve irade sahibi olması, davranışlarını özgür bir biçimde ve tercihe dayalı olarak yapması ile mizaç anlayışı arasında bağ kurulmasının imkânsızlığına ilişkindir. Zira ahlâkî davranışlar, tamamen beden mizacı tarafından yönlendirilmekte ise bu durumda insanın kendi irade ve tercihinden değil, mizacının eylemi belirlemesinden; başka bir ifadeyle, bir zorunluluktan bahsedilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, 'kişiyi "iyi" ya da "kötü" ahlâk sahibi olarak nitelemenin meşrûiyeti nedir?' sorusu karşımıza çıkmaktadır.<sup>767</sup>

*Tabî'atın* değişmeyeceği yolundaki iddianın, kendi içinde tutarlı olmadığı söylenebilir. Zira kendisi değişime açık olanın değişime izin vermeyeceği savı, mantıkî açıdan sorunludur. Bedenî karışımların (*ahlât*), kimyevi metodlarla değişikliğe uğrattılıyor olması, bunun delili olarak görülmektedir. Örneğin, mizacında soğuk nitelikli kara safranın baskın olduğu bir kimseye, sıcak sıvılar tüketmesi önerilmekte, ilaç tedavisi de bu durum gözetilerek yapılmaktadır.<sup>768</sup> Bu durum, âlemdeki her şeyin, değişim ve bozulmaya maruz kalmakta olduğunu ispatlamaktadır.<sup>769</sup> Dolayısıyla hem mizaç hem de mizacın etkin olduğu karakter, değişime konudur.<sup>770</sup>

Mizacın kişi üzerindeki etkisi ise İbn Sînâ'nın ifade ettiği üzere sadece bir fiile yönelimi kolaylaştırma ya da zorlaştırma bakımındandır.<sup>771</sup> Dolayısıyla "insanın kendisinde bulunmayan bir huyu sonradan edinmesi mümkündür. Aynı şekilde nefsinin herhangi bir huya sahip bulunduğunu gördüğünde bu huyu iradesiyle onun zıddına nakletmesi de mümkündür."<sup>772</sup> Bu izah, mizacın eylem üzerinde belirleyici unsur olduğu düşüncesinin

<sup>766</sup> M. Z. Tiryaki-K. Tiryaki, "Mizaç Tartışmalarının Dünü Bugünü", s. 3.

<sup>767</sup> H. Kuşlu-M. Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", s. 18.

<sup>768</sup> Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 128; İbn Sînâ, "Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika", s. 197; Fuzûlî, *Sıhhat ve Maraz*, s. 28-29; ayrıca bkz: D. Gutas, "İbn Sînâ: Akli Nefsin Metafizigi", s. 43; M. Eliaçık, "Sıhhat u Maraz'da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi", s. 129-130.

<sup>769</sup> Krş: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 24.

<sup>770</sup> Bkz: İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 163.

<sup>771</sup> İbn Sînâ, "Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika", s. 197. Mizacın hangi türden tabîî huylara sebebiyet verdiğine ilişkin detaylı bilgi için bkz: İbn Sînâ, "el-Edviyetü'l Kalbiyye", s. 8-22.

<sup>772</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk*, s. 33-34, 49.

aksine, insan akli ve iradesine verilen önemi göstermektedir. Mizaç üzerinden yapılan tahlillerin olgu üzerinden yapılıyor olması, hatalı sonuca varılmasına neden olmaktadır. Özellikle çocukların farklılaşan davranışları üzerinden bir temellendirme yapılması, olguya değer atfedildiğini; ilkededen değil fenomenlerden hareket edildiğini göstermektedir. İnsanın genetik ve çevresel faktörler gibi ara nedenlere bağlı olarak yaratılması, bu ara nedenlerin insan tab'ı üzerinde etkili olması; onun ahlakî eylemleri uygulama bakımından nötr bir yapıya sahip olmasına engel teşkil etmemektedir.

Yerleşim yeri ve iklim gibi dış etkenlerin insan üzerindeki belirleyiciliği konusu da izaha muhtaç görünmektedir. Âlemdeki her şeyin birbiriyle ilişkili ve birbiri üzerinde etkisinin olduğu, temel bir katedir. Bu temel kanun, insan için de geçerlidir; zira her mekanın, kendi sakini olan bireyleri kendi şartlarına göre etkilediği gözlemlenmektedir.<sup>773</sup> Burada sorulması gereken, insanın çevrenin esiri olup olmadığıdır. İnsanın iklim koşullarına ve doğa güçlerine karşı koyabiliyor oluşu, doğayı kendine faydalı olarak şekilde dönüştürüyor oluşu; başka bir ifadeyle, doğa yasalarına iradî bir şekilde önlem alabiliyor oluşu, onun çevrenin etkisinde; fakat ona mutlak bağımlı olmadığını göstergesidir. İnsanın aksine bitki ve hayvanlar, tamamen doğa yasaları tarafından yönetilmektedir.<sup>774</sup>

İbn Sînâ'nın, mizaç teorisinde, Galen'den ayrı bir çizgi takip ettiği ve istisnâî bir yöne sahip olduğu görülmektedir.<sup>775</sup> Hekim-filozof olan İbn Sînâ, konuyu tıp alanında yazdığı eserlerde irdemesinin yanı sıra metafizik, bilgi felsefesi ve ahlak temalarını içerir eserlerinde de konu edinmektedir.<sup>776</sup> Ona göre mizaç, heyûlada *ilahi feyzi* kabul edecek şartların oluşması ve maddede sûrete yönelik bir *istidatın* ortaya çıkmasıdır. Başka bir ifadeyle, ona göre, varlığın bir fiile yetkinlik gösterebilmesi için, yapısal olarak o fiile istidatın varlığı şarttır. Bu istidatı ortaya çıkaran ise mizaçtır. Mizaç değiştiğinde, hem varlıksal mahiyet hem de fiile yönelik istidat değişecektir. Zira mizaç ile beden arasındaki ilişki, varlık-yokluk ilişkisidir. Dolayısıyla istidatın meydana gelişiyle beden; *ferdîleşmenin* imkânı olmakta ve bu sayede hiçbir varlık tam olarak bir diğeriyle aynı olmamaktadır.<sup>777</sup>

---

<sup>773</sup> Faik Sabri, "Beşer ve Tabiat", *Daru'l Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1332, sene: 1, sayı: 4, s. 398-399.

<sup>774</sup> T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 238; Faik Sabri, "Beşer ve Tabiat", s. 403, 411.

<sup>775</sup> İ. H. Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine", s. 97.

<sup>776</sup> İ. Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", s. 125.

<sup>777</sup> Bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 96-98; a.mlf., *Kevn ve Fesâd*, s. 103, 53; a.mlf., "Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika", s. 196, 197; ayrıca bkz: Tûsî, "İzzeddin Ebu'r Rıza Sa'd b. Mansur İbn Kemmune



İbn Sînâ'yı Galen'den ayıran bir diğer nokta ise imtizaç sırasında sûretler ve niteliklerin akıbeti konusudur. Galen'e göre karışım sırasında duyulur nitelikler kuvve halinde korunmaktadır. İbn Sînâ ise cevherî sûretin olduğu gibi, niteliklerin ise eksilerek korunduğunu söylemektedir. Bunun sonucu olarak da mizaç neticesinde ortaya çıkan duyulur nitelikler, Galen'de cevherî sûretin kendisine tekabül ederken; İbn Sînâ'da yalnızca cevherî sûretin maddî istidatına karşılık gelmekte, sûret ise ilahi feyz aracılığıyla kazanılmaktadır.<sup>778</sup> İbn Sînâ'nın bu şekilde düşünmesi, insanın hareket ve idrak özelliklerinin gerekçesini bedenî yapı olarak görmemesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre insanın maddesel yapısı ve bedeninin mizacı, idrak ve hareket güçlerine etki etmekle birlikte, yeter sebep değildir. Söz konusu özelliklerin gerçekleşmesi için dış bir etkene ihtiyaç duyulmaktadır. O da nefistir.<sup>779</sup> İbn Sînâ'nın burada söz konusu ettiği nefis; insanın bedenî yapısına muğayir, yapısal olarak ondan farklı, bozulmaya ve değişime kapalı, ulvî, mücerred cevherdir.

Mizaç teorisi bağlamında nefis ise İbn Sînâ'nın konumlandırmasından farklı bir yerde durmaktadır. Bu teori bağlamında öncelikle bedenin yöneticileri olmaları bakımından üç organa işaret edilmektedir: Karaciğer, Kalp ve Beyin.<sup>780</sup> Beyin, algının; kalp, canlılığın; karaciğer ise beslenmenin kaynağı olarak görülmekte ve vücuttaki bütün organların bu üç organın idaresi altında olduğu düşünülmektedir. Buna göre şehvet gücü, kalpteki; öfke gücü, karaciğerdeki; düşünme gücü ise beyindeki mizacî karışımların etkileşimi sonucunda meydana gelmektedir.<sup>781</sup>

---

El-Bağdadî'nin Sorularına Cevaplar”, s. 77. Fahrüddîn Râzî, İbn Sînâ'nın mizaç tanımındaki problemler üzerinde durmakta ve yeni bir tanım önermektedir. Bkz: Fahrüddîn, Râzî, *el-Mebâhîsü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 160-161. Bu problemlerin detaylı bir analizi için bkz: M. Z. Tiryaki, “Fahreddîn er-Râzî'nin Mizaç Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 167-169.

<sup>778</sup> İbn Sînâ, *Kevn ve Fesâd*, s. 47-48, 56-57.

<sup>779</sup> Bkz: İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 69; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 436-438.

<sup>780</sup> Galen, “Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden”, s. 183; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs*, s. 31; Fuzûlî, *Sıhhat ve Maraz*, s. 23-24; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 77-81, 190-197; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 38; ayrıca bkz: O. Bölükbaşı, “Galen'in Nörolojisi”, s. A-X; R. Ajita, “Galen and His Contribution to Anatomy”, pp. 4510-4511; detaylı bilgi için bkz: J. Rocca, “Anatomy”, pp. 242-262.

<sup>781</sup> Galen, “Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden”, s. 183; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs*, s. 31; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 38; Y. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 59; O. Bölükbaşı, “Galen'in Nörolojisi”, s. A-X; R. Ajita, “Galen and His Contribution to Anatomy”, pp. 4510, 4512; Rocca, Julius, “Anatomy”, pp. 242-262.

Beyin, kalp ve karaciğere vücut işleyişinde farklı bir rol biçilmesinin birtakım gerekçeleri bulunmaktadır. Galen, yaptığı inceleme ve deneyler sonucunda, beynin aklı fonksiyonların merkezi olmaya kabil olduğunu; çünkü bu organın, sinir sisteminin merkezi olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre beyin, vücuttaki baskın (*gâlib*) uzuv olarak belirlenmektedir. Kalp ise atardamarlar vasıtasıyla tüm vücutta sıcak kanın dağılımını yapmaktadır. Bu sebeple Galen, kalbin öfke (*gazabî*) gücünün kaynağı olduğunu düşünmektedir. Karaciğer ise beslenme ve büyüme özelliklerinin merkezi olarak görülmekte; çünkü karaciğerdeki kan ve damar ilişkisi, bizi böyle düşünmeye sevk etmektedir.<sup>782</sup>

Fuzûlî'nin *ahlât-ı erba'a* teorisi bağlamında Farsça kaleme aldığı *Sihhat u Maraz* eserinde de bu üç organın merkez olarak belirlenme nedenlerine yer verilmektedir. Fuzûlî, beynin sinirlerin merkezi olmasına değil *zahirî* (görme, duyma, tatma, koklama, dokunma) ve *batinî* (ortak duyu, hayal, musavvira, vehim, hafıza) duyuların merkezi olduğuna vurgu yapmakta ve beyinden “kale” ve “eksikliklerden uzak”<sup>783</sup> olarak söz etmektedir. Karaciğerin önemini; beslenme, büyüme ve üreme niteliklerini sağlayıcı olması yönünden incelemektedir. Kalp ise Fuzûlî'de duygu merkezi olarak görülmekte ve kalbin; ümit, korku, muhabbet, düşmanlık, ferah ve gam olmak üzere altı duyguyu barındırdığına işaret edilmektedir.<sup>784</sup>

Beslenme-büyüme, canlılık ve aklı fonksiyonların bedendeki yerlerinin birer organ olarak belirlenmesi, nefsin bedendeki dört karışımın ve niteliklerinin eseri;<sup>785</sup> bir başka ifadeyle, beden mizacı olarak görülmesi gerekçesiyledir. Zira bu teoriye göre nefsin cevheri, beden mizacıdır; çünkü nefsin, bedenden bağımsız bir cevher olarak bulunması söz

---

<sup>782</sup> Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, ed. trans. and commentary: Phillip DeLacy, Akademie-Verlag, Berlin, vol: I/V, pp. 219-220; a.mlf., “Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden”, s. 183; ayrıca bkz: Teun Teileman, “Methodology”, *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, ed: R. J. Hankinson, Cambridge, 2008, pp. 55-57; H. Kuşlu-M. Aydın, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, s. 13-15; O. Bölükbaşı, “Galen'in Nörolojisi”, s. A-IX, A-X, A-XI; R. Ajita, “Galen and His Contribution to Anatomy”, pp. 4509-4510, 4512, 4514.

Galen'in beyin konusundaki yaklaşımına, *Kitâbu'n Nefs ve'r Rûh ve Şerhu Kuvâhümâ* adlı eserinde Fahrüddîn Râzî uzunca yer vermekte ve Galen'i sunduğu deliller doğrultusunda eleştirmektedir. Bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 63-74; ayrıca bkz: Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 304, 305.

<sup>783</sup> Fuzûlî, *Sihhat ve Maraz*, s. 23.

<sup>784</sup> Detaylar için bkz: Fuzûlî, *Sihhat ve Maraz*, s. 23-24.

<sup>785</sup> Galen, “Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden”, s. 183. Galen'in bu görüşü ve görüşün eleştirisi için bkz: İbn Hazm, *el-Fasl*, cilt: 3, s. 830-835.

konusu değildir.<sup>786</sup> Bu doğrultuda, Galen'in nefsi-nâtika'ya ilişkin değerlendirmeleri şu şekildedir:

“Düşünen nefis, ölümlüdür. Zira o da beynin bir mizacıdır. Nefsin bu türü Eflatun'un düşündüğü gibi ölümsüz olsa dahi; nefsin kuvveleri, nefsin cevheri olan mizaca bağlıdır. Eflatun'a göre ölüm, ancak nefsin bedenden ayrılmasıyla olur; bu durumda Eflatun aşırı kan kaybının ve zehir içmenin nefisle bedeni birbirinden ayırdığını nasıl açıklayacaktır? (...) Birisi şarabı fazla kullandığında şarabın bu kişiyi düşüncesizliğe, içmemiş olduğunda söylemeyeceği ve yapmayacağı fiillere sürüklediğini biliyorum.”<sup>787</sup>

Buna göre, nasıl ki bir çiçeğin yaşamı sona erdiğinde, fizikî nedenselliğe bağlı olarak var olan gayrı maddî kokusu da yok oluyorsa, insana ait nefsin de bu şekilde son bulacağı söylenebilir.<sup>788</sup> Dolayısıyla zihin halleri, bedenin maddî yapısı dışında bir şeye değil, bedene bağlanmakta ve algılama, kavrama, hatırlama gibi zihin halleri, beynin farklı işlevleri ve süreçleri olarak görülmektedir.<sup>789</sup> Bu durumda kişisel *ayniyet* de fiziksel organizmalarla sağlanmaktadır. Beynin kompleks yapısı, her bir bölümünün işlevleri ve tüm bunların organizasyonlarının fark edilmesi, beynin ontik olarak böyle bir *yazılıma* sahip olduğunu göstermektedir. Zira yalnızca zihinsel durumlar değil; algı, duygu ve hareket merkezinin de beyin olduğu, beynin belli bölgelerinin uyarılmasıyla kişide istenen tepkimelerin oluşturulabildiği yapılan çalışmalarla ortaya konmaktadır.<sup>790</sup>

---

<sup>786</sup> Bkz: Galen, “Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden”, s. 183-184; Câhız, “Risâle fi'l Cidd ve'l Hezl”, cilt: 2, s. 269-271, 274; ayrıca bkz: H. Kuşlu-M. Aydın, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâk Tesiri”, s. 11; Y. Cengiz, “Câhiz'in Mizac Düşüncesi”, s. 34.

<sup>787</sup> Galen, “Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden”, s. 184. Galen'in nefse ilişkin bu düşünce tarzının *Kitabu'l Ahlâk* risalesinde devam ettirilmediği görülmektedir. Krş: Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlak li-Câlinûs”, s. 33, 40.

<sup>788</sup> C. Sunar, “Madde ve Ruh Hakkında Birkaç Söz”, s. 21; Cavit Sunar, “Beynimizin Ruhsal Mucizeleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, cilt: XXII, s. 157-200. Cavit Sunar, yukarıdaki tespiti yapmasına ve makalesinin farklı yerlerinde fizyolojinin etkilerinin detaylarına ve bunun insanın aklı ve fiilî eylemlerine etkisine yer vermesine rağmen insanın salt maddeden ibaret olmadığına da vurgu yapmaktadır. Bkz: Sunar, Cavit, “Madde ve Ruh Hakkında Birkaç Söz”, s. 41, 38-42.

<sup>789</sup> Bkz: J. J. C. Smart, “Sensation and Brain Processes”, *The Philosophical Review*, Duke University Press, 1959, vol: 68, no: 2, pp. 141-156; Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 357; Cavit Sunar, “Madde ve Ruh Hakkında Birkaç Söz”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, cilt: XX, s. 21, 24-27.

<sup>790</sup> Bkz: John R. Searle, “Why I Am Not a Property Dualist”, *Journal of Consciousness Studies*, 9 (12), 2002, pp. 61-63; John, R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi: Zihin Felsefesi*, çev: Muhittin Macit, Litera

Beynin donanımsal açıdan bu özelliklere sahip olması, insanın mekanik bir varlık olduğu sonucunu doğurur mu? sorgulaması yapıldığında ise bu soruya olumlu cevap vermenin mümkün olmadığı görülmektedir. Çünkü beynin bu yapısı; iradî eylemde bulunmayı, tercih yapabilmeyi, soyutlama yapabilmeyi, metafizik olanla bağ kurabilmeyi sağlamaktadır. Metafizik alan hakkında istidlalde bulunabilmek, tüm varlığın salt maddî ve müşahade edilebilen alana hasredilmesini geçersiz kılmakta; materyalizmin delillerini çürütmektedir. Soyutlama, tercih ve iradî eylem ise insanın mekanik varlık olmadığına ispatı olmaktadır. Zira mekanik varlıklarda, bir eylem; türün her bir ferdinde, her zaman aynı şekilde meydana gelmektedir. Fakat söz konusu üç eylem tarzının, beyne sahip her bir kişide farklılık gösterebildiği olgusal olarak sabittir.

Mizaç teorisi bağlamında, nefis ve bedeni, iki ayrı yapı olarak kabul edenler de bulunmaktadır. Fakat bu kabul, nefis ve beden konusundaki düalist anlayıştan farklıdır. Düalist anlayışa göre nefis ve beden, hem mahiyet hem görev ve işlevler hem de karşılıklı etkileşim noktasında iki ayrı yapı olarak değerlendirilmektedir. Bir başka ifadeyle, nefsin ulviyeti, maddenin süfliyetine baskın bir şekilde konumlandırılmakta ve bedeni tasarrufu altında bulundurması dolayısıyla etkileşim, nefsten bedene doğru bir seyir izlemektedir. Mizaç teorisi bağlamında ise etkileşimin karşılıklı bir şekilde temellendirildiği görülmektedir.

Bu konudaki yaklaşıma, Kınalızâde Ali Çelebi'nin şu ifadeleri örnek olarak verilebilir: “Organlarda hastalık ve ağrılar artınca nefsi idrakler zarar görür. Bedendeki acılar kaybolunca nefse ferahlık, sevinç, mutluluk ve huzur gelir. Bedensel hastalık ortadan kalkınca ondan kaynaklanan nefis hastalığı da kesinlikle ortadan kalkar.”<sup>791</sup> Benzer şekilde nefsteki herhangi bir olumsuz hal de bedenî lezzetlerden zevk alınmasının ve bedenin olması gerektiği haliyle kullanılmasının önünde bir engel olarak görülmektedir.<sup>792</sup> Bir başka açıdan, mizaç teorisi bağlamında nefis ve bedenin iki ayrı yapı olarak birbiriyle ilişkisi, mevcûdiyet bağlamında da ele alınmaktadır. Buna göre, nefsin

---

Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 8, 13-15, 29-30, 90, 120-121, 300; O. Flanagan, *The Problem of the Soul*, Basic Book, New York, 2002, pp. xii; Roderick M. Chisholm, “Is There A Mind-Body Problem?”, *Philosophic Exchange*, vol: 9, no: 1, 1978 (Summer), pp. 28, 32; Bertrand Russell, *An Outline of Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1970, pp. 291-292; Stephen Priest, *Zihin Teorileri Üzerine*, çev: Ayhan Dereko, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 243-247, 251-256, 303-305; C. Sunar, “Madde ve Ruh Hakkında Birkaç Söz”, s. 21.

<sup>791</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 149.

<sup>792</sup> Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs*, s. 146-147.

bedene kabulünün zorunlu şartı, bedenın mızacının i'tidâli kemâle ulaşması olarak görülmekte; dolayısıyla beden olmaksızın nefsin varlığından söz edilememektedir. Bu ise insan varlığı için nefsin varlığına kıyasla bedenın zamansal önceliğinden bahsedilmesi demektir. Benzer şekilde, nefsin eylemde bulunabilmesi ve kuvvelerinin işlevselleşebilmesi için de bedenın varlığı zorunlu olarak görülmektedir.<sup>793</sup>

Bu bağlamda, bedene ilişkin bir maslahatın düzenlenmesinde nefsin göz ardı edilmesi ya da tersi mümkün görünmemektedir. Çünkü nefis ve bedenın hastalık ya da sağlık sebepleri, birbirini içerir bir biçimde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu anlayışta, nefis ve beden arasında kurulan ilişkinin düalitik değil dikotomik bir temele dayandığı söylenebilir. Çünkü nefis ve bedenın düalitik anlayıştaki gibi birbirine zıt bir şekilde konumlandırılmadığı; aksine ikili bir yapı kabul edilmekle birlikte onların hem birbirine muhtaç hem de birbirinin tamamlayıcısı olacak şekilde ele alındığı görülmektedir.

---

<sup>793</sup> Konuyla ilgili genel bir değerlendirme için bkz: H. Hanefî, *Mine'l Nakli ile'l İbdâ'*, cilt: 3, s. 494.

## II. BÖLÜM

### NEFSİN EPİSTEMOLOJİK BAĞLAM ALANLARI

#### A. EPİSTEMİK BAĞLAM

Akıl, varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher olarak görülmekte<sup>794</sup> ve insanın akla sahip olmakla diğer varlıklardan ayrıldığı ifade edilmektedir. İnsan, öncelikle kendine ilişkin varlıksal bir idrakte bulunmakta ve “ben” bilincine ulaşmaktadır. Bununla birlikte, insanın diğer varlıkları idraki de söz konusudur. Kendisi için “ben” ifadesini kullanan insan, diğer varlıklar için, ferdilik ve varlıksal ayrımı gözetir bir şekilde, “onlar” ifadesini kullanmaktadır. Bu kullanım aynı zamanda, bilen bir özne olarak insanın varlıkları birbirinden ayırdığını ve onların taşıdığı özgü nitelikler doğrultusunda haklarında bir *değer* tanımlaması yapabildiğini göstermektedir. Değer atfetme, insanın varlıksal konumunu ve tutumunu belirleyen parametredir. Tüm bu basamakların, haricî bir belirleyen tarafından değil de bilgi ile düzenlenmesi ise insanın özgür olduğunun göstergesidir.<sup>795</sup> Bu ise seçim imkânlarıyla karşılaşan insanın, iradî bir belirleme yapabilen özel bir varlık olduğunun izahıdır. İnsana bu yetkinliği veren ise aklıdır.

İnsanın sahip olduğu kognitif yetilerin kökeni sorunsalına, bilgi teorileri kapsamında yer verilmektedir. Filozofların ve müteahhir dönem kelamcılarının bilgi teorilerini, nefis düşüncesi etrafında kurguladıkları görülmektedir. Zira hem müstakil olarak akıl hakkında yazılan risaleler<sup>796</sup> hem de eserler içerisinde bilgi kısmına ayrılan bölümler

<sup>794</sup> Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 178.

<sup>795</sup> Krş: E. Gilson, “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, s. 116-117.

<sup>796</sup> Örnek olarak bkz: İskender Afrûdisî, “Fî'l 'Akl 'alâ Ra'yi Aristûtâlîs”, *Şurûhun 'alâ Aristû Mefkûdetün fi'l Yûnâniyyeti ve Resâil Uhrâ*, çev: İshak b. Huneyn, nşr: Abdurrahman Bedevî, Dâru'l Maşrik, Beyrut, 1971, s. 31-42; Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub bin İshak el-Sebbah, “Fî'l 'Akl/Akil Üzerine”, *Kindî: Felsefi Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 264-267; Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî, “Risâle fi Me'âni'l 'Akl/Akılın Anlamları”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 127-137; İbn Bâcce, “Risâle fi İttisâli'l 'Akl bi'l İnsân, s. 71-85; İbn Miskeveyh, “Risâle fi'n Nefs ve'l 'Akl”, *Dirâsât ve Nusûs fi'l Felsefeti ve'l 'Ulûm 'inde'l 'Arab*, Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dırasat ve'n Neşr, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1981, s. 57-97; İbn Rüşd, “Hel Yettasil Bi'l-'Akli'l Heyûlânî el-'Aklü'l Fa'al ve Hüve Mültebisun Bi'l-Cism/Fa'al Akıl Cisimle İçice Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Edebilir mi?”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yayınları, 9. basım, İstanbul, 2014, s. 495-500; Ebü'l Berekât Bağdâdî, “Sahîhu Edilleti'n Nakl fi Mâhiyyeti'l 'Akl”, s. 127-147; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Şerefü'l 'Akl ve Mâhiyyetuhû*, thk: Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1986; Kemâlpaşazâde, *Risâle fi Beyâni'l 'Akl*, s. 244-269; ayrıca

incelendiğinde, bu tespiti haklı kılan bir sistematiklikle karşılaşılmaktadır. İlgili eserlerde nefsin varlığı, öncelikle insanın bilgi edinebiliyor oluşu üzerinden temellendirilmekte; sonrasında ise duyular ve aklın işlevleri nefis merkezli ele alınmaktadır. İkinci kısmın, ‘bilgi elde etme imkânı’ ve ‘nefsin bilme gücünün neliği ve nasıllığı’ araştırması olduğu söylenebilir. Hikemî nefis içerisinde de irdelendiği üzere, *bilginin* ‘nefs ile (*li-n nefis*)’ ve ‘nefste (*fi’n nefis*)’ gerçekleştiği kabulü, nefis ve bilgi teorilerinin mezcedilmesinin; başka bir ifadeyle, bu iki alanın iç içe incelenmesinin temelini teşkil etmektedir.<sup>797</sup> Buradan hareketle, insan nefisine değer atfedilmesinin temel gerekçelerinden birinin, nefsin sahip olduğu kognitif yetiler dolayısıyla olduğu söylenebilir.

## 1. NEFSİN VARLIĞINA İLİŞKİN EPİSTEMOLOJİK ARGÜMANTASYON

Literatürümüzde, nefse atfedilen kognitif yetilerin, nefsin varlığının delilleri konumunda değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Aşağıda, nefsin varlığının, epistemolojik argümantasyonu, literatürde olduğu haliyle verilecek; sonrasında ise söz konusu argümanların değerlendirilmesi yapılacaktır.

### 1.1. Bilgi Bölünmeyen Bir Bütündür

İnsan düşünen (*nâtk*) canlıdır. Bu yönüyle o, tümel kavramları algılama gücüne sahiptir. Bu kuvve; ister çocuk, ister yetişkin, ister akıllı, ister deli, ister hasta isterse sağlıklı olsun her insanda bulunmaktadır.<sup>798</sup> Bu güçte ilk ortaya çıkan, kıyasa ve öğrenime gerek kalmadan gerçekleşen ve aklın ilkeleri (*bidâyetü'l 'ukûl*) ya da yüksek fikirler (*el-ârâu'l 'âliye*) olarak adlandırılan bilgilerdir. Söz konusu akledilirlerin, “Bütün parçadan büyüktür”, “Aynı şeye eşit olan iki şey birbirine de eşittir” önermeleri gibi bir diğer aşamadaki akledilirlerin ortaya çıkmasını sağlamaları için zihinde ilk aşamada meydana gelmeleri gerekmektedir.<sup>799</sup>

Aklı bilgi, parçalara bölünemeyen, basit, yekpare bir bütündür (*el- 'ilmu vâhidun lâ yenkasim*). Herhangi bir cisme yerleşmez ve yine o cismanî bir güç de değildir. Bu durum, bilginin mahallinin cisim olmadığını göstermektedir. Zira cisim, yapı itibarıyla bölünme

---

bkz: İbn Teymiyye, “Risâle fi'l 'Akl ve'r Rûh”, s. 20-49. Bu doğrultuda bir “Akıl Risâleleri” geleneğinden bahsetmek de mümkündür. Bu geleneğin başlatıcısı olarak karşımıza İskender Afrodisi çıkmaktadır; zira ilk müstakil risale kendisine aittir. Düşünce geleneğinde akıl risalelerinin karşılaştırmalı bir incelemesi için bkz: Ferruh Özpilavcı, “Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi”, *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 5, sayı: 2, Güz/2010, s. 75-106.

<sup>797</sup> Ö. M. Alper, *Aklın Hazzi*, s. 37.

<sup>798</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 37.

<sup>799</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 37.

özelliğine sahiptir. Bu, cisme karışmış her gücün, cisminle özdeş nitelikte olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla bilginin mahallini cisim olarak görmek, bilginin de bölünebilir olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Fakat bilgi için böyle bir bölünme durumu söz konusu değildir. Bu da göstermektedir ki; cisim olması bakımından cisme ait hiçbir şey bilginin taşıyıcısı olamaz; bilginin mahalli; zatı ile kaim, cisim olmayan cevherdir. Bu cevherin ise nefis olduğu iddia edilmektedir.<sup>800</sup> Bu doğrultuda bilgi, nefse hulûl eden bir araz olmaktadır. Bir başka ifadeyle bilgi, nefste, bilinenlerin sûretlerinin gerçekleşmesi olarak görülmektedir (*husûl*).<sup>801</sup>

## 1.2. Cisim Zıtları Bir Arada Algılayamaz

Hiçbir cisim, önceki sûreti zevale uğramadan başka bir sûret alamaz. Örneğin, karelik sûretine sahip bir cisim, bu sûreti terk etmedikçe üçgenlik sûretini alamaz. Cisimde ilk sûretinden kalan herhangi bir iz, onun yeni sûreti kabul etmesine engeldir. Çünkü kalan bu iz, iki sûretin birbirine karışmasına sebep olacak ve alınması gereken sûret net olarak görünmeyecektir. Bir başka açıdan, cismin tek bir halde iki zıt niteliği kabul etmesi de söz konusu değildir. Bir şeyin hem siyah hem beyaz olamayacağı buna örnektir. Çünkü cisim, kendisine gelen siyahlık dolayısıyla siyah olmakta; aynı anda bir başka niteliği kabul edememektedir. Bahsi geçen bu ilkeler, tüm cisimler için değişmez bir ilkedir.<sup>802</sup>

Bu durumda, insanın iki zıddı birlikte kavramasının mümkün oluşu, bilgiyi kabul eden yapının cisim olmadığını göstermektedir. Çünkü karşıt olanlar, aynı anda tek bir cisme yerleşemezler. Bir başka ifadeyle, bilginin mahallinin cisim olması; iki karşıtın algılanması durumunda; cismin bir cüz'ünde ilim bulunurken, bir diğer cüz'ünde cehaletin bulunmasının mümkün olması anlamına gelmektedir. Bu da bir insanın aynı şeyi hem bilen hem de bilmeyen olduğu sonucunu doğurmaktadır. Fakat bu imkânsızdır.

---

<sup>800</sup> Bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 80-86; a.mlf., "Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye", s. 172-174; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 39-43, 45; a.mlf., *en-Necât*, s. 164-165; a.mlf., "el-Adhaviyye fi'l Me'âd", s. 35-36; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 454-458; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 26, 105; Fahrüddin Râzî, *Muhassal*, s. 253; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 150; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 3; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 28-29; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâi*, s. 55; ayrıca bkz: İ. Memiş, "İbn-i Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefs ve Akıl", s. 123.

<sup>801</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 81, 82. İdrak edilenin, idrak edende meydana gelişini ifade eden *husûl* sürecinin detayları için bkz: Ö. Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 65-91.

<sup>802</sup> Bkz: İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevzü'l Asğâr*, s. 27-28.



Dolayısıyla bilginin cisim türünden olmayan bir cevherle kabul edildiği; onun da nefis olduğu düşünülmektedir.<sup>803</sup>

### 1.3. Hafızadan Bilgi Formları Silinmez

Birtakım sebeplerle, insana, bilgisini aldığı sûreti unutma durumu arız olabilmektedir. Bu durum geçtikten sonra, ilgili sûret o kişiye tekrar gösterildiğinde, yeni bir şey öğreniyor hali yaşanmaksızın, bilgi kişiye geri dönmektedir. Çünkü bilinenler o an ya da hal için unutulmuş olsa da hafızadaki bilgi formları silinmemektedir. Yazı yazması engellenmiş bir katip, bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Katip, engel kalktığında yeni bir öğrenime gerek duymadan hafızasındaki sûretleri bilfiil yazma durumuna geçebilecektir. Bu doğrultuda bilginin mahallinin cisim olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bilginin mahalli cisim olmuş olsaydı, unutma durumu ortadan kalktığında, cisim bu süre zarfında değişikliğe uğramış olacağı için, kişinin yeni bedeninde yeni bir başlangıç meydana gelmesi ve bilginin ilk defa kazanılıyor olması gerekirdi. Çünkü cismin bilgileri koruması mümkün değildir. O halde bilgiyi taşıyan bu cevher ne cisim ne de cisim türündendir. O, nefistir.<sup>804</sup>

### 1.4. Bedensel Kuvvetler Yaşlılık Döneminde Zayıflar

Büyümekte olan cisimlerin yetileri, zamanla ya zayıflamakta ya da yitirilmektedir. Büyümesi, cismin yetkinleşmesine; gücü de cismin gücüne bağlı olan her bir varlığın durumu bu şekildedir. Fakat beden zayıflamaya başlamış ileri yaşlardaki bir kişinin, temyîz gücünün öncesine kıyasla daha iyi olduğu görülmektedir. Bilginin mahalli cisim olmuş olsaydı, yaşlılığın, zorunlu olarak temyîz yetisini zayıf düşürmüş olması gerekirdi. O halde bilginin mahalli, cisim türünden olmayan bir cevherdir. O da nefistir.<sup>805</sup>

<sup>803</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 49; Gazzâlî, “el-Maznûnu’s Sağîr”, s. 361; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 40-41; Beyzâvî, *Tavâli’ul Envâr*, s. 150-151; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 28, 29-30; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 3.

<sup>804</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 57-59, 61; Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 27, 106-107; a.mlf., “er-Risâletü’l Ledünniyye”, s. 99-100.

<sup>805</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 93; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 175; a.mlf., *en-Necât*, s. 167; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 53; a.mlf., “el-Adhaviyye fi’l Me’âd”, s. 35; Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 27; Fahrüddin Râzî, “Metâlibu’l ‘Âliye mine’l ‘İlmi’l İlâhî -9. Fasıl-”, s. 102; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 17, s. 81; İbn Miskeveyh, *Kitâbu’l Fevzü’l Asğâr*, s. 41-42; ayrıca bkz: A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 77; F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 156.

### 1.5. Sonsuzu Akletme

Geometrik, aritmetik sûretler ve sûretleri kabul eden varlık sahiplerinin birbirleriyle ilişkilerinden ortaya çıkan sûretler bizatihi sonsuz sayıdadır. İnsanın düşünmesini sağlayan Şey, bunlardan her birini akletme gücüne sahiptir. Akledilenler çoğaldıkça akletme gücü de artar. Aklın idrak edebileceği türden olan sûretler bu yekn içinde birbirinden bağımsız zatlar değildir. Dolayısıyla aklın bu gücü de sonsuzdur. Çünkü sonsuz olan g bölünmez. Oysa cisim türünden olan her g, bulunduğu cismin bölünmesiyle bölünür. Demek oluyor ki hükmü veren mahal, cisim türünden olmayan bir cevherdir. O da nefstir.<sup>806</sup>

### 1.6. Kendi Zatını Akledebilme

İnsanın kendisiyle aklettiği Şey, bir cisim olması itibarıyla aklediyor değildir. Şayet ma'kult cismanî bir vasıtayla akledilseydi; akleden g, kendisini akledemezdi. Çünkü bir idrak yetisinin, kendi idrakini idrak edememesinin tek nedeni olabilir; o da maddedir. Örneğin görme, bir cisim (duyu) vasıtasıyla gerçekleşmektedir; fakat görme olayının kendisi, duyunun bizatihi algılayacağı bir Şey değildir. Çünkü görme, görülmez; işitme, işitilmez. Diğer duylar için de aynı Şey söz konusudur. İnsanın bir cisim vasıtasıyla algıladığı düşünüldüğünde, aynı Şekilde onun da kendisini algılayamadığından bahsedilmesi gerekecektir. Fakat bu g, kendi zatını, zatının dışında bir Şey olarak değil bilakis içinden bir Şey olarak akledebilmektedir. O halde bu g özü itibarıyla cevherlik hakikati taşıyan nefstir.<sup>807</sup> Dolayısıyla insanda ilk idrak eden, gerçek anlamda insana karşılık gelen nefstir.<sup>808</sup>

### 1.7. Akf Bilgi, Duyu Bilgisinden Farklıdır

Duyular, güçlü bir algıdan sonra, zayıf olanı idrak etmekte zorluk çekmekte ya da bir idrak eylemini sürekli yaptıklarında yorulmaktadırlar. Örneğin, uzun süre Güneş'e bakıldığında, bu duyuda Güneş'in benzeri oluşmakta ve bakma sonlandırılmasına rağmen

---

<sup>806</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 57; ayrıca bkz: a.mlf., "Mebhas 'ani'l Kuvâ' n Nefsâniyye", s. 175; a.mlf., "el-Adhaviyye fi'l Me'd", s. 30, 32-33; Fahrüddîn Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 17, s. 82; Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 151; İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevz'l Asęr*, s. 28; ayrıca bkz: A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 75.

<sup>807</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 90; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 61, 63; Fahrüddîn Râzî, *İslâm İncasının Ana Konuları*, s. 103; ayrıca bkz: A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 75-76.

<sup>808</sup> Eb'l Berekât Bağdâdî, Evhadüzzamân Hibetullah b. Alî b. Melk, *Risâle fi Mahiyyeti'l Mell*, içinde: Tuna Tunagöz, "Ebu'l Berekât Bağdâdî' nin *Risâle fi Mâhiyyeti'l Mell* Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:2 (2016), s. 40.

bu etki bir süre devam etmektedir. Benzer şekilde işitme duyusu, güçlü bir sese maruz kaldığında, ses sona ermiş olsa dahi kulağındaki rahatsız edici etki devam etmektedir. Buna göre, duyuların güçlü uyaranlardan sonra bir süre algılayamaması ya da algılamada zayıflık yaşanması söz konusudur. Fakat aklî kuvvelerin durumu böyle değildir. Bu durum şu şekilde izah edilebilir: Bir insanın ilahî feyzi alabilmesi, akletme bakımından üst seviyede bulunmasıyla ilgilidir. Bilgisel açıdan kemâl noktasında olmanın bir sonucu olarak ilahî feyzin insana akması, insanda bu feyzi kabul edecek bir yapının varlığını gerekli kılmaktadır. Bu yapı, bu türden zor meseleleri kavradıktan hemen sonra, - duyularda olduğu gibi- basit olanları kavramakta da güçlük çekmez. Bu durum süreklilik arz etse dahi yorulmaz. Bilginin mahalli cisim olsaydı, aynı durum güçlü bilgi-zayıf bilgi arasında da geçerli olması ve ilahî feyzen sonraki kavrama ve tasavvur etmede zayıflık yaşanması gerekirdi. Fakat bunun aksi bir şekilde, bilgiyi taşıyan cevher, bu durumdan sonra daha da güçlenmektedir. Bir başka açıdan ise duyular cüz'î bilgileri elde ederken; akıl, küllî bilgilere vakıf olmaktadır. Örneğin, duyu gücü ile insan, birbirinden farklı yer ve zamandaki ateşlerin ahşap bir materyali yakması konusunda cüz'î veri elde ederken; akıl gücüyle her ateşin ahşap materyali yaktığı şeklinde küllî bir bilgiye ulaşmaktadır. Benzer şekilde duyular; a) kendi duyulurundan başkasını algılayamaz, örneğin işitme, seslerden başka hiçbir şeyi algılayamaz, b) duyumundaki herhangi bir hatanın farkına varamaz, örneğin su dolu bardağın içindeki kaşığı kırık görür; fakat kaşığın neden böyle görüldüğünün sebebini göremez. Nefs ise ayırt edici, sebep belirleyici ve hüküm vericidir. Dolayısıyla idrak eden mahal bir cisim değil; bilakis cisim türünden olmayan bir cevherdir.<sup>809</sup>

Fahrüddîn Râzî'ye göre, tikellerin duyularla, tümellerin ise nefisle idrak edildiğinin söylenmesi; insanın bütünlüğünden bahsedilemeyeceği bir sonuç meydana getirmektedir. Dolayısıyla hem tikel hem de tümel idrakın nefisle gerçekleştirildiği söylenmelidir. Buna göre nefis, tümelleri, hiçbir aracıya ihtiyaç duymaksızın bizatihi idrak edebilirken;

---

<sup>809</sup> Detaylı bilgi için bkz: Fârâbî, *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, s. 65; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 92-93; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 32; a.mlf., *en-Necât*, s. 166; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 45-49; a.mlf., "el-Adhaviyye fi'l Me'âd", s. 34-35, 40-41; a.mlf., "Kitâbu'l Mubâhasât", s. 239; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 570-572; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 24-25, 109; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 40-41, 88 vd., 96 vd.; a.mlf., *İslâm İnancının Ana Konuları*, s. 109; a.mlf., "Metâlibü'l Âliye mine'l İlmi'l İlâhî -9. Fasl-", s. 102; a.mlf., *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 17, s. 79-83; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 4; a.mlf., *Kitâbu'l Fevzü'l Asgâr*, s. 39-40; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 31; ayrıca bkz: A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 76-77; Ö. M. Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", s. 259; F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 156.

tikelleri, iç ve dış duyular aracılığıyla idrak etmektedir. Bu durum, Râzî'nin 'tikeller duyu organları tarafından idrak edilir' anlayışı yerine 'tikeller duyu organları aracılığıyla nefis tarafından idrak edilir' vurgusu yaptığını göstermektedir. Bir başka ifadeyle, akli fiillerin yanı sıra; dokunmak, tat almak, tahayyül etmek, hafızada tutmak gibi dış ve iç idrakleri gerçekleştiren fail de nefstir.<sup>810</sup>

Fahrüddîn Râzî bu düşüncesini şu şekilde örneklendirmektedir: “Zeyd insandır” hükmünün verilebilmesi için hem ‘Zeyd’ hem de ‘insan’ın bilinmesi gerekmektedir. Bilinmesi gereken bu unsurlardan ‘Zeyd’, tikel; ‘insan’ ise tùmeldir. “Zeyd insandır” hükmünü veren nefis/akıl olduğuna göre, bu durumda tikellerin nefisle bilinebileceği söylenmelidir.<sup>811</sup> Bir başka açıdan, duyu algısının gerçek faili olarak nefse işaret edilmesi iki sonucu beraberinde getirmektedir: a) Duyu ile nefis arasındaki bağlantının kesilmesi durumunda, duyu işlevsiz ve anlamsız hale gelmektedir, b) Duyu organlarının idraki, nefsin idraki ile bir zamanda aynîleştirilmekte, özdeş konuma getirilmektedir.

Ebû'l Berekât Bağdâdî'din ise duyularda yaşanan durumu farklı bir açıdan değerlendirdiği görülmektedir. O, duyularda beliren idrak kaybının, usanç (*melâl*) nedeniyle olduğunu ifade etmektedir. Bağdâdî'ye göre usanç, yorgunluktan farklıdır; çünkü bu durum, yorgunluk olmadan da ortaya çıkabilmektedir: “Usanç, gözün sık sık gördüğü, kulağın sürekli duyduğu şeyler ve zihne gelmesi alışkanlık olmuş kavramlar nedeniyle oluşmaktadır. Göz, bu gördüklerinden farklı şeyleri gördüğünde, kulağa bu duyduklarından başka sesler ulaştığında ve zihin bu kavramları düşünmeyi bıraktığında usançtan kurtulmuş olmaktadır.”<sup>812</sup> Dolayısıyla yorgunluktan, yapılan iş bırakılarak ve dinlenilerek; usanç halinden ise değişiklik yaparak ve farklılık ortaya koyarak kurtulmak mümkündür.<sup>813</sup>

Bağdâdî burada önemli bir noktaya dikkat çekmektedir: O, insan nefsinin bazı şeylerden çok yavaş; bazı şeylerden ise çabucak usanmasını, bu şeylerin nefse uygunluk derecesine bağlamaktadır.<sup>814</sup> Buna göre nefis, kendisinden aşağı derecede bulunanlara yönelik ilgi ve isteğinden hızlı bir şekilde vazgeçip usanç gösterebilirken; kendisinden yüce derecede bulunanlarla ilgilenmek konusundaki sebatı daha uzun süre devam etmektedir. Tanrı söz

<sup>810</sup> Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 346-347.

<sup>811</sup> Bkz: Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 219, 222.

<sup>812</sup> Ebû'l Berekât Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l Melâl*, s. 41; ayrıca bkz: İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 29.

<sup>813</sup> Ebû'l Berekât Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l Melâl*, s. 42.

<sup>814</sup> Detaylı bilgi için bkz: Ebû'l Berekât Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l Melâl*, s. 43-44.

konusu olduğunda ise usanç hiçbir şekilde meydana gelmemektedir.<sup>815</sup> Bu bakımdan cismâni olana yönelimin nefsi tatmin etmediği, onun sahip olduğu nitelikleri karşılama noktasında eksik kaldığı ve kemâl bir bilgi düzeyinin bu şekilde elde edilemediği söylenebilir. Dolayısıyla duyu bilgisi ile akli bilgi arasında yapılan karşılaştırmayı, Ebû'l Berekât Bağdâdî'de usanç (*melâl*) üzerinden temellendirmek; bu temellendirmeyi de a) *beden* ve b) *nefs* kaynaklı olarak ikiye ayırmak; beden kaynaklı olanların hastalık-sağlık ve mizâcî denge-dengesizlik; nefis kaynaklı olanların ise nefsin zayıflık-güçlülük durumu ve zeka-kavrayış kapasitesi<sup>816</sup> bağlamında ele almak mümkün görünmektedir.

### 1.8. Küllî Kavramlar-Nefs Mâhiyet Özdeşliği

Belirli bir mekân, zaman, durum, miktar gibi tikellere ait olan ve cismanîlik özelliği taşıyan niteliklerden tamamen soyutlanmış *mücerred* kavramları idrak eden güç, bu kavramlarla aynı mahiyete sahip olmalıdır. Bu güç ise nefstir. Zira nefis, yapma ve bilmeyi gerçekleştirilmede cismanî herhangi bir şeyden yardım almaya ihtiyaç duymamaktadır. Akli formların mahalli cismanî bedeninin kendisi olsaydı, onları bilmek küllî değil cüz'î; kalıcı değil geçici olarak gerçekleşirdi. Buna göre, fiillerini elde etme ve bilgi birikimini tesis etme hususunda bütün cismanî unsurlardan *müstağni* olan şeyin, cismanî unsurlara *ihtiyaç* duyan şeyden farklı olarak, kendi başına kaim olduğu ve küllî kavramları almaya kabil olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>817</sup>

### 1.9. Nefsin Varlığına İlişkin Epistemolojik Temellendirmelerin Değerlendirilmesi

İbn Melâhimî'nin *Tuhfetü'l Mütakellimîn fi'r Reddi 'ale'l Felâsife* adlı eserinde *Fî İbtâli'l Kavli bi'n Nefs* başlığı içerisinde söz konusu delillere sistematik bir şekilde itirazlar geliştirdiği görülmektedir.<sup>818</sup> Benzer şekilde, Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife* eserinin on sekizinci bölümünde bu argümanlar bağlamında filozoflara karşı çıkmaktadır.<sup>819</sup> Fahrüddîn Râzî'nin, *el-İşâre fî Usûli'l Kelâm* eserinde *Fî Hakîkati'l İnsân ve İbtâli*

<sup>815</sup> Bkz: Ebû'l Berekât Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l Melâl*, s. 43-44.

<sup>816</sup> Detaylı bilgi için bkz: Ebû'l Berekât Bağdâdî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l Melâl*, s. 43-44.

<sup>817</sup> İskender Afrûdîsî, "Fî'l 'Akl 'alâ Ra'yi Aristûtâlîs", s. 33; İbn Sînâ, "Kitâbu'l Mubâhasât", s. 208; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 396-398; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 20, 52; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhusu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 359-366; a.mlf., *İslâm İnancının Ana Konuları*, s. 104, 108; Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 64, 98; ayrıca bkz: A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 73-75; İ. H. Üçer, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, s. 133.

<sup>818</sup> Bkz: İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütakellimîn*, s. 161-168. İbnü'l Melâhimî'nin farklı konularda Felâsifeye yönelttiği argümantatif itirazların irdelendiği dakik bir çalışma için bkz: O. Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2010.

<sup>819</sup> Bkz: Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 178-199.

*Mezhebi'l Felâsife* isminde ayrı bir başlık açtığı;<sup>820</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye'nin *Kitâbu'r Rûh*, Şemsüddîn Semerkandî'nin *'İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs* ve *el-Ma'ârif fi Şerhi's Sahâ'if*, Ebû'l Berekât el-Bağdâdî'nin ise *Kitâbu'l Mu'teber fi'l Hikme* eserinde bu konuya özel fasıllar ayırdığı<sup>821</sup> ve filozofların geliştirdiği argümanlara karşı eleştirilerde buldukları görülmektedir.

**1. 'Bilginin bölünmeyen bir bütün olduğu, dolayısıyla bölünebilir olan cisimde bulunamayacağı' iddiası:** İbn Melâhimî'ye göre bilgi, manaların toplamı (*mecmû'u me'ânin*) olmak üzere yekpare bir bütündür. Cisim de aynı şekilde, cüzlerin toplamı (*mecmû'u eczâ'i*) olsa da tek bir şeydir.<sup>822</sup> Bu bakımdan bilgi ve cisim aynı mahiyete sahiptirler. Bilgi için bir bütün demek, onun bizim tarafımızdan algılanış şekli ile ilgilidir. Bunun gibi, cisim de bütün haliyle idrak edilmekte ve tek bir şey olarak kabul edilmektedir.<sup>823</sup>

Burada, bilginin mahallinin cisim olmadığını ifade eden 'bölünebilir olana geçişen/hulûl eden de bölünebilirdir' iddiasından da bahsetmek gerekmektedir. Bu iddiaya karşı, hulûl edenin sıfat gibi mahalle ait olduğu teziyle karşılık verilmektedir. Buna göre, mevsûfun bölünebilir olması, mahalle yerleşen sıfatın, sıfat olması bakımından tek olmasını engelleyici bir durum değildir.<sup>824</sup> Bir başka ifadeyle, nasıl ki cismin bölünebilir olması, sıfatın parçalara ayrılmasını gerektirmiyorsa; bilginin cisme geçişi de aynı şekildedir.<sup>825</sup> Cürcânî, bu doğrultuda İcî'yi temele alarak şu ifadelerle yer vermektedir: "Bilgi, bilen ile bilinen arasındaki taalluktan ibarettir ve bilgi sayesinde bilen nezdinde bilinen ayrışır. Bu ilişki ise bilen nitelendiği itibari bir durum olup ona yerleşmiş bir mevcut durum değildir (...) Bölünene yerleşenin bölündüğünü kabul etmiyoruz; (...) bunu

<sup>820</sup> Bkz: Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 388-402.

<sup>821</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 278-293; Ebû'l Berekât Bağdâdî, *Kitâbü'l Mu'teber fi'l Hikme*, cilt: 2, s. 306, 364-368; Semerkandî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *el-Ma'ârif fi Şerhi's Sahâ'if*, thk: Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Nezir Muhammed en-Nezir İyad, *el-Mektebetü'l Ezher li-t Turas*, Kahire, 2016, cilt: 1, s. 995-1007; a.mlf., *'İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 116-121.

<sup>822</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn*, s. 162; bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'l Erba'in*, cilt: 2, s. 28.

<sup>823</sup> O. Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 269-270.

<sup>824</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn*, s. 161; ayrıca bkz: Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 183-184; Fahrüddîn Râzî, *İslâm İnancının Ana Konuları*, s. 106; a.mlf., *Kitâbu'l Erba'in*, cilt: 2, s. 29-30.

<sup>825</sup> Bkz: Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, cilt: 2, s. 1214. Bu konuda ayrıca bkz: Semerkandî, *el-Ma'ârif fi Şerhi's Sahâ'if*, cilt: 1, s. 1000-1001.

kabul etsek bile bölünene yerleşen bu şey, bilfiil değil, tıpkı cisim gibi bilkuvve bölünür. Bu ise basitlikle çelişmez.”<sup>826</sup>

İbn Kayyım el-Cevziyye ise ilmin bir mahalde bulunmasının neden *hal* olarak değerlendirilemeyeceğini sormaktadır. Çünkü ona göre; nasıl ki her biri cismî özellik taşımasına rağmen; bir hayvanın eve, arazın cisme, cismin araza girişleri farklı farklı giriş türlerine işaret ediyorsa ve her şeyin mahalline girişi kendine özgü ise ilmin nefse girmesi de böyledir. Dolayısıyla, ona göre, bir tür olarak ve akış şeklinde olmaksızın ilmin mahallinde bir hal olarak bulunması mümkündür.<sup>827</sup>

Fahrudîn Râzî bir başka açıdan filozofların ilgili delillerine karşı şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bölünmeyi kabul etmeyen bilginin bölünebilen bir şeyi mahal tutmasının imkânsız olduğu iddianız kabulümüzdür. Ancak cismin sürekli olarak bölünebileceği iddianız geçersizdir. Bilakis cisim bölünerek, nihayetinde artık bölünmeyi kabul etmeyen bir noktaya ulaşmaktadır.”<sup>828</sup> Ayrıca Râzî, cevher-i ferdin ispatlanmasının, bilginin yer kaplayan bir şeyi mahal edinmesinden dolayı bölünmesinin gerekmediğini ortaya koyduğunu ifade etmektedir.<sup>829</sup> Bilginin, insanın bir parçasında gerçekleşebileceği yönündeki bu iddia, “bilen” nitelemesinin insana nispet edilmesi önünde bir engel midir, sorusuna Gazzâlî’nin cevabı ise şu şekildedir: “Falan kişi Bağdat’tadır derken; o kişi, Bağdat’ın her yerinde değildir. O sadece Bağdat’ın belli bir yerindedir; fakat Bağdat’ın bütününe nispet edilmektedir.”<sup>830</sup> Buna göre, bilmenin bir yer belirtmeksizin insanın geneline teşmil edilmesinin mecazî bir kullanım olduğu ve nefsin bölünebilir maddî bir aracıyla faaliyet göstermesinin imkânsızlığına ilişkin filozofların ortaya koyduğu argümanın burhanî bir dayanağının bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.

Gazzâlî, bir başka açıdan, filozofların bu konuda oluşturdukları sistematik içinde çelişki olduğunu düşünmektedir. O, “cisimde bulunan her şeyin bölünmesi gerekir” iddiasının, “koyun vehim gücüyle kurdun düşman olduğunu idrak eder”<sup>831</sup> düşüncesini geçersiz kıldığını söyleyerek filozofların bu düşüncesine itiraz etmektedir. Buna göre, koyunun, düşmanlık gibi bölünmesi düşünülemeyen yekpare bir şeyi idrak etmesi, kendisinde

<sup>826</sup> Cürcânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, cilt: 2, s. 1214.

<sup>827</sup> Bkz: İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu’r Rûh*, s. 283.

<sup>828</sup> Fahrudîn Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 392; ayrıca bkz: a.mlf., *Kitâbu’l Erba’în*, cilt: 2, s. 30; Gazzâlî, *Tehâfütü’l Felâsife*, s. 182; Semerkandî, *İlmü’l Âfâk ve’l Enfüs*, s. 118, 119.

<sup>829</sup> Fahrudîn Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 398; a.mlf., *Kitâbu’l Erba’în*, cilt: 2, s. 30-31.

<sup>830</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü’l Felâsife*, s. 187, 189.

<sup>831</sup> Vehim gücü bu bölüm içinde incelenecektir.

bulunan cismanî bir güç vasıtasıyla gerçekleşmiş olmaktadır. Bu durum bir açıdan, bilginin mahallinin cisim olamayacağı iddia eden filozofların sistematik tutarsızlıklarını; diğer bir açıdan ise cismin bilginin kabulü için mahal olabileceğini göstermektedir.<sup>832</sup> Benzer şekilde İbn Kayyım el-Cevziyye de bütün canlıların kendi zatlarını idrak ettiğini, bir şeyin kendi zatını idrak etmesinin soyut bir cevheri gerektirmesinin ise hayvanlara ait nefsin soyut cevher olmasını gerektireceğini; bunun ise filozofların kendi söylemleriyle çelişki arz edeceğini ifade etmektedir.<sup>833</sup> Aynı doğrultuda bir itirazın ise Semerkandî tarafından ‘ortak duyu’ üzerinden verildiği görülmektedir.<sup>834</sup>

**2. Cismin bölünebilir olması dolayısıyla zıtları bir arada idrak edemeyeceği, böyle bir idrakin kabulünün cismin bir cüzüne ilim, diğer cüzüne cehalet atfetmek olacağı ve bunun da kişiyi bir şeyi aynı anda hem bilen hem de bilmeyen kılacağı iddiası:** İbn Melâhimî bu iddiaya karşı, ilmin ve cehaletin *bir şeye* aynı anda taalluk edemeyeceği, bir şeye ilişkin iki farklı tutumun ancak sırayla meydana gelebileceği cevabıyla karşılık vermektedir. Bununla birlikte o, *farklı* cüzlerin birinde cehaletin diğerinde ise ilmin bulunmasını mümkün görmekte ve olgusal gerçekliklerden hareketle bu görüşünü örneklendirmektedir. Buna göre, bir kişinin bazı şeyleri biliyorken, bazılarını bilmediği açıktır. Dolayısıyla ilmin ve cehaletin mahalleri ayrı olabilir. Fakat kişinin aynı nesneye ilişkin hem alim hem de cahil olması mümkün değildir; çünkü nesne ya biliniyor ya da bilinmiyordur.<sup>835</sup> Burada önemli olan, hem ilmin hem de cehaletin aynı anda aynı şeye geçişmelerinin mümkün olmayışını belirtmektir.

İbn Melâhimî bu konuda şöyle bir izah daha yapmaktadır: Felsefede iddia edildiği üzere, nefsin hem ilmin hem de cehaletin mahalli olması, felsefî söylemin kendi içinde çelişki barındırdığını göstermektedir. Zira felsefî söylemde, ortaya koyulan sistematikliğe uygun bir şekilde nefis, kökeni ve kendisine yüklenen mahiyet itibarıyla, yalnızca ilmin mahalli olmaya uygundur. Bu bağlamda, cehaletin sebebi ve mahallinin beden olduğu söylenmektedir. Bu durumda ise ilmin ve cehaletin mahalleri değişmiş olmaktadır. Bu değişim, ilmin ve cehaletin farklı cüzlerde bulunabileceği söyleminin karşısında

---

<sup>832</sup> Bkz: Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 183-184; ayrıca bkz: Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhısü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 342-343.

<sup>833</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 289.

<sup>834</sup> Semerkandî, *el-Ma'ârif fi Şerhi's Sahâ'if*, cilt: 1, s. 996.

<sup>835</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütakellimîn*, s. 273.



durmamayı gerektirmektedir. Dolayısıyla ilmin mahallinin cisim olmasının mümkün olduğu açıktır.<sup>836</sup>

İbn Kayyım el-Cevziyye de bu konuda filozofların tutarsızlıklarından hareket etmekte ve öncelikle filozofların şehvet, gazab, hayal etme gibi özellikleri, cismanî bir temele dayandırdıklarını; söz konusu bu hallerin cismanî olmasının, mahallerinin bölünebilir oluşunu beraberinde getirdiğini söylemektedir. Bu durum ise nefsin bir tarafında, şehvetin; diğer tarafında, bunun zıddının bulunmasını gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle nefis, bir şeyi aynı anda hem arzulamalı hem de ondan uzak durmayı istemelidir.<sup>837</sup> Fakat olgu bunun aksini göstermektedir. Dolayısıyla cismanî bir temele dayandırılan bu haller, nasıl ki bu zıtlığı meydana getirmiyorsa; ilim için de aynı şey söz konusudur.

Gazzâlî ise hem ilmin hem de cehaletin mahallinin filozoflar tarafından aynı yer (*nefs*) olarak belirtilmesine itiraz etmekte ve iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu ifade etmektedir.<sup>838</sup> Fakat bu yerin cisim olarak tayin edilmesi, tecrübelerimize mutabık bir şekilde, hem bilginin hem de bilgisizliğin bir arada bulunabileceği bir yapı arz edecektir. Gazzâlî bu izahında, “bir yerde bulunan şey, başka bir yerdeki zıddına zıt olmaz” ilkesini temel almakta ve bu durumu, aynı gözde siyah ve beyaz rengin bir arada bulunmasına benzetmektedir.<sup>839</sup> Buna göre, yerleri farklı olmak koşuluyla, hem bilgi hem de cehalet cisimde bulunabilmektedir. Fahrüddîn Râzî bu argümana farklı bir noktadan hareketle, hayvanları örnek göstererek cevap vermektedir. Zira hayvanlarda bulunan arzu ve nefret’in mahalli cisimdir. Fakat bu yetilerin mahallinin cisim olması, arzu ve nefretin bir arada bulunmasını gerektirmemektedir.<sup>840</sup>

#### **3-4. ‘Bedensel kuvvetlerin yaşlılık döneminde zayıfladığı’ ve ‘Hissi duyuların güçlü idrakler sonrasında gücünü yitirdiği’ iddiaları: Hissî idrak ve aklî idrak güçleri**

---

<sup>836</sup> Bkz: İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn* s. 162-163.

<sup>837</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 293.

<sup>838</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 188. Cürcânî'nin bu konudaki izahı şu şekildedir: “İki zıddın suretleri arasında zıtlık yoktur. Çünkü suretler, dıştaki hakikatten farklıdırlar. Dolayısıyla iki hakikat arasında zıtlık bulunması dolayısıyla onların suretleri arasında da zıtlık bulunması gerekmez. Eğer böyle olmasaydı, bu iki suretin soyutta bulunması da mümkün olmazdı. Zira iki zıt, ister maddi ister soyut olsun, bir mahalde bir araya gelemez.” Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, cilt: 2, s. 1218.

<sup>839</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 188; ayrıca bkz: İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 293.

<sup>840</sup> Fahrüddîn Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 398, 400; ayrıca bkz: Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 189.

arasındaki kıyaslamaya dayanan bu argümanların, aklî idrak güçlerinin mükemmelliği konusunda ortaklaştıkları görülmektedir. Gücünü yitime ve zayıflama niteliklerinin cismanî olana atfedilmesinin gerekçesi ise sürekli hareket eden cismin mizacının bozulmasıdır. Bu iddiaya; düşünmenin, nazarda bulunmanın, detaylı ve ince meselelerde tefekkür etmenin aklı yorduğu, daha da ötesinde bu tür zamanlardan sonra kişinin bazen hiçbir şey anlayamayacak duruma geldiğiyle cevap verilmektedir. Dolayısıyla aklî idrak gücünün yorulmayacağını, aksine bu tür durumlarda daha da güçleneceğini söylemek, mümkün görünmemektedir. Bu doğrultuda, hissî ve aklî güçler arasında bir ayırmadan değil, bir ortaklıktan bahsedilmesi gerektiği açığa çıkmaktadır: Akli idrak gücü de tıpkı duyuusal güçler gibi zayıflık gösterebilmektedir.<sup>841</sup>

Bu argüman noktasında da filozofların sistematik tutarlılığı sağlayamadığı görülmektedir. Zira onlara göre, nefsin biri teorik ('*âlîme*), diğeri pratik ('*amelî*) olmak üzere iki fiili bulunmaktadır. Nefsin amelî kısmı, bedenle ilişki kurmayı gerektirmektedir; çünkü eylemde bulunmak için nefsin bedene ihtiyacı bulunmaktadır. Nefsin hem aklî hem de bedenî meşguliyetleri aynı anda gerçekleştirmesi ise mümkün değildir; bunun da ötesinde bedenî meşguliyetler, aklî olanların önünde bir engel olarak durmaktadır. Örneğin, herhangi bir duyuda bulunan rahatsızlık, aklın algılaması ve düşünmesine engel teşkil etmektedir. Buradan hareketle, akla hiçbir olumsuzluğun etki etmeyeceğini söylemek mümkün görünmemektedir.<sup>842</sup> Kâdı Abdulcebbâr, duyu organlarımızın herhangi bir hastalık ya da sorun sebebiyle işlevsiz hale gelebilmesinin ve bunun sonucu olarak duyu ve algının gerçekleşmemesinin, nefis gibi etkin ve yetkin bir cevherin olmadığını gösteren bir kanıt olarak görmektedir.<sup>843</sup>

Gazzâlî, bir gücü kuvvetlendiren ya da zayıflatan ihtimallerin sınırsız olduğunu söylemektedir. Bu ihtimallerden biri, mizaçtır. Organların mizacının kişilere ve durumlara göre farklılık arz etmesi ise bedenî ve aklî güçlerdeki farklılığın sebebidir. Diğeri bir ihtimal, bedenî güçlerin insan yaşamının ilk anlarından itibaren kullanılmaya başlanması, aklın ise belli bir yaştan sonra kullanılmaya başlanmasıdır. Bu sebeple, duyu güçlerinin daha önce zayıflamaya başladığı söylenebilir ve bu doğal düzenin işlediğini göstermektedir. Gazzâlî'ye göre duyu güçleri ile aklî güçler arasında yapılacak olan bir inceleme, birinin diğere öncelenmesi yerine, doğal düzenin işleyişine bağlanmadığı takdirde, güvenilir bir bilgi temellendirmesi yapılamayacaktır. Çünkü bu konu pek çok

<sup>841</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn*, s. 163-164.

<sup>842</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 194.

<sup>843</sup> Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, cilt:11, s. 339.

ihtimali barındırmaktadır. İhtimaller ise kesin bilgiye kişiyi götürme özelliğine sahip değillerdir.<sup>844</sup>

Bedensel güçlerin ilerleyen yaşlarla birlikte zayıfladığı fakat aklî gücün tam aksine güçlendiği iddiasının ise tek koşulla gerçeği yansıttığı söylenebilir. O da bu gücün; aklı kullanma, ilim elde etmek için çaba gösterme, düşünme, nazar ve istidlalde bulunma, tefekkür etme eylemlerine bağlı olarak ileriki yaşlarda kuvvetlendiğini söylemektir. Dolayısıyla aklî gücün kuvvetlenmesinin illeti, nefis değil, akla işlerlik kazandırılmasıdır. Yaşı ilerlemiş olduğu halde, aklî yetilerini aktif bir şekilde kullanmayan kişinin aklının atıl hale gelmesi buna delil gösterilebilir.<sup>845</sup> Bu doğrultuda, akleden yapının, *canlının kendisi* olduğu söylenmelidir (*el-hayyu hüve ellezî ya 'kulu'l ma 'kûlâti bi'l 'akli*). Akıl ise canlının kullandığı alet hükmündedir (*el-'aklu âletü'l hayyi*).<sup>846</sup> Bu görüş aynı zamanda hem 'kendi zatını akleden bir yapının cismanî olamayacağı' hem de 'hafızadan bilgi formlarının silinmemesinin gerekçesinin nefis olduğu' iddialarına da reddiye niteliğindedir.

**5. Nefsin sonsuz sayıda manayı idrak etmeye kadir olması, cismin ise bu özelliğe sahip olamayacağı iddiası:** Fahrüddîn Râzî bu iddiaya şu şekilde cevap vermektedir: “İnsanın sonsuz sayıda manaları idrak etmeye kadir olduğunu kabul etmiyoruz; bilakis onun bildiği her şey sonludur; zira üzerine bir şey ilave edilmesi mümkün olan her şey sonludur. O halde bütün nasıl sonsuz olabilir? Evet, onun sozsuzluğun manasını bilmesi mümkündür, ancak bu tek bir şeydir; bizatihi sonsuz sayıda şeyler değildir. Kaldı ki insanın ulaşabileceği bilgilerin sonsuz olduğu iddialarını kabul etsek bile insanın cisim olması niçin mümkün olmasın?”<sup>847</sup>

**6. Nefsin kendi zatını bilmesi, cismin bu niteliğe sahip olamayacağı iddiası:** Ebû'l Berekât Bağdâdî'ye göre akıl/nefs, -birek alet sayılabilecek- kavramlar aracılığıyla işlevde bulunmaktadır. Bu durum ise gözün, ayna aracılığı ile kendini görmesine benzemekte; dolayısıyla aklın kendini bilmesi mutlak bir gerçeklik ifade etmemektedir.

<sup>844</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 195; İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 290-292.

<sup>845</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn*, s. 165-166.

<sup>846</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn*, s. 163.

<sup>847</sup> Fahrüddîn Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, s. 398; ayrıca bkz: İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 287.

Dolayısıyla nefsin mücerred bir cevher oluşuna bu temelden hareketle getirilen delil ise geçersiz kalmaktadır.<sup>848</sup>

**7. ‘Mücerred kavramların idrak edilmesinin, aynı mahiyette bir cevheri gerektireceği’ iddiası:** İddianın, duyu idraki ile aklî idraki ayırdığı ve duyulara özgü olduğunu düşündüğü kısmın, tikellere ait olan ve cismanîlik özelliği taşıyan birtakım nitelikler barındırdığını; aklî idrakin ise tüm bu niteliklerden soyutlanmış olan küllilere ait olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Bu bakımdan öncelikle, mücerred kavramların cismanî niteliklerden âri olup olmadığı irdelenmelidir. Mücerred *kavram* değil de mücerred *kavramlardan* bahsediliyor olması, kavramların çoğalmasını sağlayan unsurların olduğunu göstermektedir. Bu unsurlar dolayısıyla kavramlar, özgü bir hal almakta ve birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Dolayısıyla mücerred kavramların birtakım ilintilerden uzak olduğunu söylemek; bir başka ifadeyle duyusal karinelere soyutlanmış olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Şayet durum böyle olmuş olsaydı, kavramlar arasında şekil ve sûret açısından ayırım yapmak mümkün olmazdı.<sup>849</sup>

Bir başka açıdan akıl, her bir varlığı bulunduğu hal üzere kavramaktadır. Buna göre akıl, soyut olanı soyut olduğu üzere; müşahhas olanı da müşahhas olduğu hal üzere idrak etmektedir. Örneğin, karşımızda duran insan, bulunduğu konum ve yapılarla birlikte fizik unsurlar içerisinde idrak edilmektedir; çünkü o müşahhas bir şekilde karşımızdadır. ‘İnsanlık’ üzerine düşündüğümüzde ise onu fizikî özelliklerden yoksun bir şekilde tasavvur ederiz; çünkü ‘insanlık’ dediğimiz şey böyledir. Bir başka ifadeyle ‘insanlık’ tasavvuruna, müşahhas insanı her türlü cismanî özellikten soyutlayarak ulaşılmamakta; epistemolojik anlamda zaten mücerred halde bulunan bu kavram, olduğu hal üzere idrak edilmektedir. Aklın müşahhas olanı mücerred hale getirdiğinin söylenmesi, aklın eşyayı olmadığı şekliyle idrak etmesi anlamına gelir ki bu da idrak mekanizmasının realitesiz kalması demektir.<sup>850</sup>

Gazzâlî bu konuda farklı bir bakış açısına sahiptir. Ona göre duyusal tüm karinelere soyutlanmış (*mücerred*) olan küllî bir kavramın gerçekte olduğundan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Çünkü duyuların yer, miktar gibi tüm ilintilerle algıladığı şey; duyuya

---

<sup>848</sup> Bkz: Ebû'l Berekât Bağdâdî, *Kitâbu'l Mu'teber fi'l Hikme*, cilt: 2, s. 359-360; ayrıca bkz: F. Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 159.

<sup>849</sup> İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn*, s. 167-168; ayrıca bkz: Fahrüddîn Râzî, *İslâm İnançının Ana Konuları*, s. 106.

<sup>850</sup> O. Ş. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 286.

hulûl ettiği gibi akla da hulûl etmektedir. Aralarındaki fark ise duyuların akıl gibi ayırıştırma yapma özelliğine sahip olmamasıdır. Aklın tüm duyuşal karinelere ayırıştırma yapması sonucu onda bu ayırımın cüz'î olarak bulunuşu ise karinelerle birlikte bulunuşu gibidir. Gazzâlî bu görüşünü şu şekilde örneklendirmektedir: “(...) Suyu gören kimsenin hayalinde bir sûret oluşur; ondan sonra kan görecektir olsa bir başka sûret daha oluşur. Fakat bir başka su gördüğünde ise başka bir sûret oluşmaz. Aksine hayalinde izlenim bırakmış olan önceki suyun sûreti, su birimlerinin her birinin örneğidir. İşte bu anlamda onun küllî olduğu sanılmaktadır.”<sup>851</sup> Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre, mücerred kavramların idrak edilebilmesi için nefse ihtiyaç duyulduğı; idrak edilenle idrak edenin aynı niteliklere sahip olması gerektiğı argümanı geçersizdir.<sup>852</sup> Gazzâlî'ye göre, küllînin cisimden tamamen ayrı olarak düşünölemeyeceğı görölmektedir.

Epistemik özne oluşun zeminine nefsin koyulmasına karşı geliştirilen argümanlar; aklın ve bilincin ne olduğu, aklî yetilerin işlevselleşmesini neyin sağladığı, aklî olan için bedenden ayrı bir varlığa ihtiyaç duyulup duyulmadığı, ‘cismânî’ olan ile ‘aklî’ olan arasında bir ayırım olup olmadığı gibi sorulara ‘nefs’ dışında da cevaplar verilebileceğini göstermektedir. Burada öncelikle belirtilmesi gereken; insanın, ‘cismânî’ ve ‘nefsî’ yönleri haiz düalist bir ayırımla değil, bütüncül bir sistem içerisinde değerlendirilmesi gerektiğidir. Zira sürekli değişime maruz kalan ile değişmeyip aynı kalan iki farklı ve birbirinden ayrı varlığı ilişkisellik bağlamında bir arada düşünmek, mantık kurallarına aykırıdır. Bu doğrultuda, Kâdı Abdulcebbar'ın bilgiyi, *sukûnu'n nefis*'i gerektiren bir mana olarak değerlendirdiğı görölmektedir. Bilginin kalb gibi bir mahalle değil de nefse ilişkilendirilmesi, bilen öznenin bir bütün olarak kabul edildiğini göstermektedir. Buna göre *sukûnu'n nefis*, akletme sürecinin sonunda; bilgisizlik, zann, kaygı, endişe, şüphe gibi zihinsel gerilimlerin ortadan kalkması ile kişide oluşan bir kesinliktir. Kâdı Abdulcebbar, bir kişinin evde olduğunu ‘bizzat görerek bilmek’ ile ‘başka birinin haber vermesiyle bilmek’ durumlarının birinde, diğesinde olmayan bir keyfiyet (*hâlen*) ve özellik (*meziyyeten*) bulunduğunu ve kişinin de bunun farkında olduğunu, *sukûnu'n nefis*'in neliğini anlatmak üzere örnek olarak kullanmaktadır. Bilginin *sukûnu'n nefis*'in sağladığı bu kesinlik halini gerektirmesi, *sukûnu'n nefis*'i aynı zamanda hakikatin temel kriteri

<sup>851</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 198.

<sup>852</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, s. 198-199; ayrıca bkz: Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, cilt: 2, s. 1216; Semerkandî, *el-Ma'ârif fi Şerhi's Sahâ'if*, cilt: 1, s. 1001-1003.

olarak okumaya imkân vermektedir.<sup>853</sup> Kâdı Abdulcebbar'ın bilgiyi, akletme sürecini gerçekleştirecek olan öznenin bütünselliğine vurgu niteliği taşıyan bir kavramla izah etmesinin, insanı anlama bakımından önemli bir ilke barındırdığı söylenmelidir.

Bir başka açıdan, şayet insan düal bir yapı barındırıyorsa; onun tek bir varlık olarak hareket etmesi, tek bir fail olarak görünmesi izah edilemeyecektir. Dolayısıyla burada canlı olma ve tüm insanî eylemlerin kaynağı nefse bağlanmakta; bedene ise araçsal (*âlet*) bir fonksiyon verilmektedir. Canlılık ve eylemde bulunma, beden olmaksızın düşünülememekte; fakat insanın en üst yetisi olarak tezahür eden nazarî yönün bütünüyle nefse bağlandığı görülmektedir. Tecrübeye konu olan bir alan olması dolayısıyla cisim veya cisimsel olan bir varlığın epistemik özne olamayacağı kolaylıkla reddedilirken; cisim veya cisimsel olmayan bir varlığın epistemik özne oluşunun ontik anlamda nasıl bir imkâna dayandığının tartışmaya açılmaması ve doğrudan kabul edilmesi ise sorunlu bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

İnsan varlığının taşıdığı tüm yetiler, kendi ontik yapısının/fitratının sonucudur. Bir başka ifadeyle, söz konusu ontolojinin yapısal bütünlüğü ve bu bütünlüğün sağlıklı bir zeminde işleyişi, yetilerin meydana gelmesinin zorunlu şartıdır. Buna göre organizma bütünlüğünde yaşanan kısmî bozulma, kısmî sorunlara/rahatsızlıklara/hastalıklara; bütüne zarar verecek şekilde bozulma ise ölüme sebebiyet vermektedir. Bu durumda bilince zemin hazırlayan yapının da beyin süreçleri olduğu ifade edilmelidir. Beynin işlevselliği sonucu oluşan bilinç, beyin harici bir varlık değildir. Beyin süreçlerinin olması gereken işlevi sağlaması ve olması gereken sonuca ulaşması için temel şart ise sağlıklı işleyen organizma bütünlüğüdür. Zira insanın yetkin bir faaliyette bulunması ancak bu şekilde mümkündür.

Aşağıda, literatürde olduğu haliyle, nefse ilişkileri bakımından duyular ve akıl konuları irdelenmeye alınacak; sonrasında ise kritik edilecektir.

---

<sup>853</sup> Detaylı bilgi için bkz: Kâdı Abdulcebbar, *el-Muğni*, cilt:11, s. 13, 20, 22, 30-33, 38-40, 46-47, 70; Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, cilt: 1, s. 76-79; ayrıca bkz: İbrahim Aslan, "Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi –Kâdı Abdulcebbar Örneği-", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51: 1(2010), s. 165-171; Murat Memiş, "Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII/2008, s. 101-117.

## 2. DUYULAR

Duyu, varlık hakkında bilgi elde etmenin imkanını teşkil eden ilk basamaktadır. İdrakın gerçekleşmesi, cismanî sûretin aynası<sup>854</sup> olarak görülen duyuların elde ettiği verilerle ilişkilidir.<sup>855</sup> Duyu organlarının veri toplayabilmesini sağlayan ise her bir duyu organının, kendine özgü fonksiyonunu işlevsel kılan ve doğuştan potansiyel olarak sahip olunan bir *melekesinin* olmasıdır. İbn Sînâ, söz konusu melekeye “bir şeye özgü olan fiil, onun özündeki amaçtır”<sup>856</sup> diyerek işaret etmektedir. İlgili duyu organının “nefsânî gücü”<sup>857</sup> de denilen bu melekenin aktif hale gelmesi, algılamanın gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan duyu güçlerinin, dış dünyadaki varlıklardan düşünceye doğru hareketi sağlayan vasıtalar olduğu söylenebilir. Çünkü duyu organları, işlevlerini, kendi dışlarındaki varlıklar üzerinde gerçekleştirmektedir. Buna göre, a) haricî varlıklar, duyuların işlevlerini gerçekleştirebilmelerinin zeminidir;<sup>858</sup> b) her bir duyuda, özgü hissedilirin (*mahsûsât*) varlığa gelmesinin sebebi, duyularda bu konuda bir hazırbulunuşluğun (*isti‘dâd*) varlığıdır. Örneğin; gözde görülen şeyin sûretinin ortaya çıkması, söz konusu istidâd dolayısıyladır.<sup>859</sup>

Duyu organı ile duyu yetisi arasında, madde-sûret ilişkisi bulunmaktadır. Bu bakımdan duyu organı, kendisinde duyu yetisinin bulunduğu maddî yapıdır. Duyu yetisi ise bir cisim olan duyu organının sûretidir. Dolayısıyla duyu organının varlık şartı, duyu yetisidir. Bir başka ifadeyle duyu organı, varlığını, duyu yetisine borçludur.<sup>860</sup> Bir başka açıdan duyular; a) *bilkuvve*, b) *bilfi‘il* olmak üzere iki hal üzere bulunmaktadırlar. Gözleri kapalı kişinin durumu, *bilkuvve*; uyanıklık halinde gözün açık olması ise *bilfiil* hale örnek olarak gösterilebilir.<sup>861</sup> İkinci duruma *bilfiil* denmesinin sebebi, duyunun, duyulur

---

<sup>854</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 444; ayrıca bkz: İhvân-ı Safâ, “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (*Hâs*) ve Duyum (*Mahsûs*)a Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 2, s. 276.

<sup>855</sup> İbn Sînâ, *et-Ta‘likât*, s. 23.

<sup>856</sup> İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi‘l Me‘âd”, s. 39.

<sup>857</sup> Bkz: İhvân-ı Safâ, “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (*Hâs*) ve Duyum (*Mahsûs*)a Dair”, cilt: 2, s. 278.

<sup>858</sup> Bkz: İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi‘l Me‘âd”, s. 39.

<sup>859</sup> İbn Sînâ, *et-Ta‘likât*, s. 68.

<sup>860</sup> Y. Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 120.

<sup>861</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 56-58; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 79-80.

nesneyle karşılaşması ve işlevselleşmesidir. Bir başka ifadeyle, duyuyu, bilkuvve halden bilfiil hale geçiren ve onda değişiklik yaratan muharrik, duyulur nesnedir.<sup>862</sup>

Duyuların sağlıklı bir şekilde işlev görememesinin ise iki nedeni bulunmaktadır: a) Fizyolojik bir bozukluk söz konusu ise duyular nesnelere oldukları şekilde algılayamazlar, b) Duyuların arazlar aracılığıyla algıladığı nesnelere ait veriler hata barındırabilir. Bu doğrultuda İhvân-ı Safâ, duyuların algılama biçimini *doğrudan* ve *dolaylı* olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Örneğin, gözün doğrudan algıladığı şey, ışık ve karanlıktır. Göz, ışık ve karanlığı algılamada herhangi bir yanılığa düşmemektedir; çünkü doğrudan algılama söz konusu olduğunda hiçbir duyu organı algısında yanılmamaktadır. Fakat dolaylı algılama, yanılma ihtimali taşımaktadır. Zira bu tür algıda devreye arazlar girmektedir. Yarıya kadar suya batırılmış bir kalemin kırık olduğunu zannetmemizin sebebi, onun doğrudan değil; su ve hava arazları aracılığıyla algılanıyor oluşudur.<sup>863</sup> Bu durum, duyu verilerinin kontrolünün sağlanması için bir başka kaynağa ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bu da akıldır.

Bir başka açıdan, örneğin, yabancı dilde söylenen bir şarkı, sözlerini anlamadığımız halde bizde bir duyum yaratmakta ve anlamamak, duyma kuvvetinin işlevselliğinden bir şey eksiltmemektedir. Benzer şekilde, daha önce hiç görmediğimiz bir objeyi, kendisini tanı(mla)yamasak da görmekteyizdir; çünkü görme duyusu, objeyi tanıma yetisinden bağımsız işlev görmektedir. Bu örnekler, duyumlamanın idrakın ilk basamağı olduğunu,<sup>864</sup> duyuların aktif olduğu *esnada* aklî melekenin devrede olmasının zorunlu olmadığını göstermektedir.<sup>865</sup> Buna göre, duyuların bizatihî bilgi kaynağı değil, bilginin oluşumu için kaynak sağlayıcı oldukları görülmektedir. Dolayısıyla *duyu bilgisi* kullanımının doğru olmadığı; bunun yerine *duyu verisi* şeklinde bir ifadenin tercih edilmesi gerektiği söylenebilir. Çünkü ‘bilgi’, aklî fonksiyonların işletildiği bir sürecin sonunda elde edilen ürünün adıdır. Fakat duyular, karşılaştıkları verileri hiçbir ayrıma

---

<sup>862</sup> İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 80.

<sup>863</sup> Bkz: İhvân-ı Safâ, “Mezheplere ve Dinlere Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Metin Özdemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, cilt: 3, s. 334, 335-336; a.mlf., “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (*Hâs*) ve Duyum (*Mahsûs*)a Dair”, cilt: 2, s. 283-284; a.mlf., “Tanımlar ve Resimlere Dair”, cilt: 3, s. 316-317.

<sup>864</sup> Krş: Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Emedü'l Aksâ*, haz: M. Abdülkadir Atâ, Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 315; ayrıca bkz: Ö. Türker, “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, s. 51.

<sup>865</sup> Krş: İskender Afrûdîsî, “Fî'l ‘Akl ‘alâ Ra’yi Aristûtâlîs”, s. 32-33.



tabi tutmadan yalnızca almaktadırlar ve bu bir üretim değildir. Dolayısıyla ‘bilgi’ kelimesi, duyu işlevi için uygun görünmemektedir.

## 2.1. Dış Duyular (*el-Havâssu’l Hamse / el-Kuvâ’l Müdriketü’z Zâhire*)

Literatürde, öznenin dış dünyayla kurduğu irtibatın ilk aşaması, zâhirî duyular başlığı altında izah edilmekte; ve bu bağlamda beş zâhirî kuvvetten bahsedilmektedir: a) Dokunma, b) Tatma, c) Koklama, d) İşitme, e) Görme. Buna göre *duyum*, bir uyarının bahsi geçen duyu kuvvetlerinden biri üzerinde meydana getirdiği sonuçtur.<sup>866</sup> Bu duyu organlarıyla elde edilen verilerin; ferdî, tikel ve bağımlı olduğu söylenmektedir. Bu sebeple, Kindî’ye göre duyu algılarının, varlığın mahiyet ve hakikati hakkında geçerli ve doğru bilgi vermeleri mümkün değildir. Duyu algılarının, varlığın özüne dair güvenilir bilgi üretememelerinin sebebi, aklın ürettiği bilgi gibi sabit bir niteliğe sahip olmamasıdır. Sabit bir nitelikten yoksun olmasının gerekçesi ise duyu algılarının maddeye bağlı olması ve maddenin de daima değişim göstermesidir. Dolayısıyla hakikati kavrayacak bir cevhere (nefs) ihtiyaç duyulduğu ifade edilmektedir.<sup>867</sup>

Mahsûsât alemindeki cüz’î varlıkları oldukları hal üzere algıladıkları için beş dış duyunun elde ettiği veriler tikele aittir.<sup>868</sup> Dolayısıyla bu aşamada, varlık alemine ait veriler sınırlılık içermekte; ne iyi/yararlı-kötü/zararlı ayırımını yapabilmek ne de yüce alem hakkında herhangi bir bilgi elde edinebilmek için yeterli görünmemektedir. Duyularla elde edilen verilerin idrake ve bilgiye dönüşmesini ve böylece *tümel* olanın bilgisine ulaşılmasını sağlayacak yeti ise akıldır.<sup>869</sup> Plotinus, duyular ve akıl arasındaki bu hiyerarşik durumu, insanın gelişimsel aşamaları bağlamında okumaktadır: “Başlangıçtan beri bütün insanlar, akıldan önce duyuları kullanmakta ve zorunlu olarak, işe duyular nesnelere izlenimini edinmekle başlamaktadırlar. Bazıları duyu izleniminde kalır ve hayatları boyunca onların ilk ve son şeyler olduklarına inanır; onların neden oldukları elem ve hazzın, iyi ve kötü olduğunu düşünürler.”<sup>870</sup> Dolayısıyla doğru bilgi elde etmek için hem duyulara hem de akla ihtiyaç duyulduğu; ikisinin ayrı ayrı var oluşunun onların

---

<sup>866</sup> Galen, “Muhtasarun min Kitabi’l Ahlak li-Câlnûs”, s. 45; ayrıca bkz: C. Sunar, “Madde ve Ruh Hakkında Birkaç Söz”, s. 27-28.

<sup>867</sup> Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 131-132; Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 178.

<sup>868</sup> Bkz: İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 23; a.mlf., *en-Necât*, s. 158.

<sup>869</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 383, 434; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 448; a.mlf., *en-Necât*, s. 168; ayrıca bkz: Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 61-62, 66.

<sup>870</sup> Plotinus, *The Enneads*, pp. 434.

gerekliliğinin temelini oluşturduğu; aksi takdirde herhangi birinin varlığının fuzulî olacağı<sup>871</sup> sonucu ortaya çıkmaktadır.

### 2.1.1. Dokunma Kuvveti (*el-Kuvvetü'l Lemsiiyye*)

Dokunma kuvveti, beden her bölgesinde algıya hazır bulunmakta; eşit bir şekilde tüm organlara yayıldığı için tek bir güç olarak değerlendirilmektedir. Bu güç, tüm bedene yayılmış sinirlerin, temas edilebilir özellikte olan varlıkların niteliklerini algılamaları vasıtasıyla veri toplamaktadır. Bir başka ifadeyle dokunma kuvvetinin görevi, sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, sertlik-yumuşaklık, ağırlık-hafiflik gibi arazlara sahip maddelere temas etmesi halinde, yapı ve biçim bakımından az ya da çok değişiklik oluşturan etkinin bedene iletimidir. Bu bakımdan dokunma kuvvetinin en duyarlı ve etkin duyu olduğu söylenebilir.<sup>872</sup>

Aristoteles, varlığın yaşamaya devam edebilmesinin zorunlu şartı olarak, dokunma duyusuna işaret etmektedir. Kendi ifadesiyle “Yoksunluğu, hayvanın ölümüne neden olan tek duyu olması bakımından dokunma duyusu zorunludur. Gerçekte ne bir hayvan olmaksızın dokunmaya sahip olmak mümkündür ne de hayvan olmak için dokunmadan başka duyuya sahip olmak zorunludur.”<sup>873</sup> Bu ifadeler, dokunma duyusunun canlı hayatındaki konumunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü varlığı sürdürülebilme, dokunma gücü vasıtasıyla tespit edilen yararlı olana meyletme ve zararlı olandan kaçınma ile mümkün olmaktadır. Bu ise dokunma duyusunun, nefsin kendisine başvurduğu öncelikli yeti olduğunu göstermektedir.<sup>874</sup>

<sup>871</sup> Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 10.

<sup>872</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 422b.20-424a.15; a.mlf., *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 436b; Fârâbî, *Kitâbu'l Fusûs fî'l Hikme*, s. 65; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 60; a.mlf., “Risâle fî Kuva'l İnsâniyyeti ve İdrâkâtihâ”, s. 62; a.mlf., “Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 158, 163-164; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 428; a.mlf., *en-Necât*, s. 147-148; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 33-34; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 122-127; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 76; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 326-327, 334-335, 364-367; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî'l Hikme*, s. 426-427; İhvân-ı Safâ, “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (*Hâs*) ve Duyum (*Mahsûs*)a Dair”, cilt: 2, s. 279-281; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 76; a.mlf., *el-Mebâhisü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 249, 291-292; Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 114, 115-117, 156; Taftazânî, *Şerhu'l Makâsîd*, cilt: 2, s. 225 vd.; Âmidî, *Ebkârü'l Efkâr fî Usûli'd Dîn*, cilt: 1, s. 109; İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 179-186; a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 73-80.

<sup>873</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 435b.5-10; ayrıca bkz: a.mlf., *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 436b; İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 106, 113, 179-186.

<sup>874</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî'l Hikme*, s. 426-427.

### 2.1.2. Tat Alma Kuvveti (*el-Kuvvetü'z Zevkiyye*)

Tat alma kuvveti, dilin dış yüzeyine yayılmış olan sinirlerde bulunmakta; bu sinirler aracılığıyla, kendisine temas eden tatlarla ilişkin veri toplamaktadır. Üç açıdan dokunma duyusuyla benzerlik gösterdiği söylenebilir: a) Tat alma kuvveti, dokunmak sûretiyle tadı algılamaktadır. Bu bakımdan dokunma duyusuyla nitelik konusunda bir ortaklık göstermektedir. Tat alma kuvvetini, dokunma kuvvetinden bu noktada ayıran, duyumlanan şeyin aynı özelliğe sahip olmamasıdır. Zira duyulardan biri tadı, diğeri ise dokunulan niteliği ve maddeyi algılamaktadır. Bu duyunun dokunmanın ötesine geçip tat almasını sağlayan ise tükürük bezinden yayılan ıslaklıktır. b) Diğer bir ortak nokta ise tat alma kuvvetinin de varlığın, varlığını devam ettirmesi yönünde bir fonksiyon icra etmesidir. Çünkü besine istek duymak ve yararlı olan besini seçmek, bu duyu aracılığıyla olmaktadır. c) Tat alma duyusu, yaş ve kuru olmayı ayırt etmesi bakımından da dokunma duyusuyla müşterek bir zemin barındırmaktadır.<sup>875</sup>

### 2.1.3. Koku Alma Kuvveti (*el-Kuvvetü's Şemm*)

Bu duyu yetisi, beynin ön kısmında bulunan ve kendisine ulaşan kokuları hava ve su aracılığıyla algılayan kuvvettir. Suyun kokuya aracılık etmesi, kendisinde havanın bulunması dolayısıyladır. Koku alabilmek için havanın olması mecburidir; zira koku alma kuvvetinin algıladığı şey, kokuya sahip bir cismin havada nitel bir değişiklik meydana getirmesiyle hava ile karışan buhardır.<sup>876</sup> Dolayısıyla havanın olmadığı bir ortamda,

---

<sup>875</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 422a.10-422b.15; a.mlf., *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 436b, 440b-442a; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 59; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 158, 163; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 430; a.mlf., *en-Necât*, s. 147; Gazzâlî, *Me‘âricü'l Kuds*, s. 35; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 120-121; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 76; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 76; a.mlf., *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 249, 293-294; Beyzâvî, *Tavâli‘ul Envâr*, s. 114, 120, 156; Semerkandî, *‘İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 332-335, 362-365; Taftazânî, *Şerhu'l Makâsîd*, cilt: 2, s. 286 vd.; İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 168-169; a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 71-73; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 428; İhvân-ı Safâ, “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (*Hâs*) ve Duyum (*Mahsûs*)a Dair”, cilt: 2, s. 279, 281; Âmidî, *Ebkâru'l Efkâr fi Usûli'd Dîn*, cilt: I, s. 109.

<sup>876</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 421a.10-422a.5; a.mlf., *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 438b, 443a-445a; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 59; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 158-159, 163, 165; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 428-430; a.mlf., *en-Necât*, s. 147; Gazzâlî, *Me‘âricü'l Kuds*, s. 34-35; Semerkandî, *‘İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 330-332, 360-361; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 115-119; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 76; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 76; a.mlf., *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 249, 294-295; Beyzâvî, *Tavâli‘ul Envâr*, s. 114, 121, 156; Taftazânî, *Şerhu'l Makâsîd*, cilt: 2, s. 288; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 428-429; İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 170-

kokular algılanamaz. Koku alma kuvveti, hayvana kıyasla insanda daha zayıf olarak bulunmaktadır. Bu açıdan kokuların insan nefsi üzerindeki etkisini, görme yetisi zayıf olan bir kimsenin uzaktaki bir şeyi görmesine benzetmek mümkündür.<sup>877</sup>

#### 2.1.4. İşitme Kuvveti (*el-Kuvvetü's Sem'iyye*)

İşitme kuvveti, iç kulağın yüzeyindeki sinirlerde bulunan ve kendisine ulaşan sesleri, havanın titreşimi aracılığıyla duyumsayan kuvvettir. Bu duyumsama; biri *çarpan*, diğeri kendisine *çarpılan* olmak üzere iki nesne arasında sıkışmış havanın titreşmesi sonucu, sûretin duyuya iletilmesiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla işitme, iki aşamadan oluşmaktadır: a) Havada titreşimin meydana gelmesi. Havadaki titreşim ise çarpılan nesnenin, çarpan nesneye direnç göstermesiyle oluşmakta ve varlık aleminde ses bu şekilde meydana gelmektedir. b) Varlık aleminde oluşan bu hava titreşimi, kulak boşluğunda hareketsiz ve sıkışmış olarak bulunan havaya ulaşmakta, onu kendine benzer bir hareket şekline evirmektedir. Kulak boşluğundaki havanın bu şekilde titreşmesinin kulak yüzeyindeki sinirlere teması ise işitmeyi sağlamaktadır.<sup>878</sup> İşitme kuvveti, sadece sesleri duymaktadır;<sup>879</sup> sesler arasında ayırım yapmak ise aklın görevidir.

#### 2.1.5. Görme Kuvveti (*el-Kuvvetü'l Basariyye*)

Bu duyu yetisi, gözün iç boşluğundaki sinirlere yerleşik bir şekilde bulunmaktadır. Görme kuvveti, renkli cisimlerden yansıyarak camsı sıvıya akseden sûretleri, şeffaf cisimler aracılığıyla algılamaktadır. Görme gücünün işlevsel hale gelmesi, renk ve

---

175; İhvân-ı Safâ, “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (*Hâs*) ve Duyum (*Mahsûs*)a Dair”, cilt: 2, s. 279, 282-283; Âmidî, *Ebkâru'l Efkâr fî Usûli'd Dîn*, cilt: 1, s. 109.

<sup>877</sup> Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 34; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 69-71; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî'l Hikme*, s. 428-429.

<sup>878</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 419a.5-421a.5; a.mlf., *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 446a, 446b; Fârâbî, *Kitâbu'l Fusûs fî'l Hikme*, s. 65; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 59; a.mlf., “Risâle fî Kuva'l İnsâniyyeti ve İdrâkâtihâ”, s. 62; a.mlf., “Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 159, 162, 164; a.mlf., *en-Necât*, s. 147; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 430; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 36; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 111-114; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 76; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 76; a.mlf., *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 249, 295-299; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 330-331, 356-359; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 114, 119-120, 156; Taftazânî, *Şerhu'l Makâsîd*, cilt: 2, s. 276 vd.; İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 154-168; a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 63-68; İhvân-ı Safâ, “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (*Hâs*) ve Duyum (*Mahsûs*)a Dair”, cilt: 2, s. 279, 282; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî'l Hikme*, s. 429; Âmidî, *Ebkâru'l Efkâr fî Usûli'd Dîn*, cilt: I, s. 108.

<sup>879</sup> İbn Kemmûne bunun aksini iddia etmektedir. Ona göre bu duyuda söz konusu olan sadece seslerin işitilmesi değil, aynı zamanda sesler arasındaki ayrımı yapmaktır. Fakat bu iddia duyu olmaklığa aykırı görünmektedir. Bkz: İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî'l Hikme*, s. 429.

şekilleri algılayabilmesi için ışığın bulunması zorunludur. Bir başka ifadeyle görmenin gerçekleşmesi için ilk basamak; ışığın olduğu bir ortamda, göz ile cismin karşı karşıya gelmesi sonucu, cismin görüntüsünün gözdeki camsı tabakada yer etmesi; ikinci basamak ise camsı tabakaya yerleşen bu sûretin sınırlardaki ince cisim vasıtasıyla beynin ön boşluğuna taşınmasıdır.<sup>880</sup>

İlk basamağın meydana gelmesi, görmenin sağlıklı bir şekilde oluşması için yeterli değildir. Zira bu aşamada görmenin hedefindeki cismin görüntüsü her iki gözün camsı tabakasında da ayrı ayrı yer etmiş bir şekilde bulunmaktadır. Sürecin burada sonlandığının kabulü, sistemsel olarak bir tek cismin, iki cisim olarak görülüyor olduğu sonucunu doğurur. Bu ise görme gerçekliğine uygun bir izah değildir. Dolayısıyla ikinci bir aşamadan daha bahsedilmektedir. Bu aşamada, gözlerde bulunan görüntü, hassas bir cisim aracılığıyla sınırların birleştiği noktaya taşınmakta, buraya taşınan görüntü ile belirli evrelerden geçtikten sonra tek bir görüntü haline gelmekte ve sınırlardaki şeffaf cisimler aracılığıyla beynin ön boşluğuna iletilmektedir.<sup>881</sup>

Görme duyusu, görülenin imgesini yansıtan bir ayna olarak görülmektedir.<sup>882</sup> Nasıl ki yansımanın oluşması için ayna ile cismin karşı karşıya gelmesi gerekiyorsa; görmenin sağlıklı bir şekilde gerçekleşebilmesi için de gören ile görülenin karşı karşıya olması gerekmektedir. Bununla birlikte, görülenin fazla küçük olması, göz ile ikisi arasındaki

---

<sup>880</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 418a.25-419b; a.mlf., *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 437a-438b; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 86; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 59; a.mlf., “Risâle fi Kuva'l İnsâniyyeti ve İdrâkâtihâ”, s. 62; a.mlf., “Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 159, 161-162; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 69; a.mlf., *en-Necât*, s. 147-149; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 434-436; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 35-36; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 102-110; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 76; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 76; a.mlf., *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 249, 299-330; Semerkandî, *'İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 328-331, 352-357; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 114, 117-119, 155-156; Taftazânî, *Şerhu'l Makâsîd*, cilt: 2, s. 249 vd.; İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 145-154; a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 60-63; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 429-432; İhvân-ı Safâ, “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (Hâs) ve Duyum (Mahsûs)a Dair”, cilt: 2, s. 279, 283-284; Âmidî, *Ebkârü'l Efkâr fi Usûli'd Dîn*, cilt: I, s. 108.

<sup>881</sup> Görme olayının nasıl gerçekleştiğinin detaylı bir izahı için bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 418a.25-419b; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 434-436; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 35-36; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 299-330; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 60-63.

<sup>882</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, s. 65.

mesafenin fazla uzak ya da fazla yakın olması; görme kuvvetinden sağlıklı veri alınamayacağı anlamına gelmektedir.<sup>883</sup>

Zahirî duyulara yaklaşımda, İbn Sînâ'nın farklı bir yerde durduğu görülmektedir. Zira İbn Sînâ, tüm detaylarıyla akletme sürecini ortaya koyduğu *eş-Şifâ* eserinin *Nefs* bölümünde, zâhirî duyuları incelerken görme kuvvetine yer vermemekte; bu duyuyu bir sonraki bölümde müstakil olarak incelemektedir.<sup>884</sup> *Dânişnâme-i Alâi* eserinde de görme duyusu üzerinde ayrıca durduğu; öncelikle bu duyuya ilişkin geçersiz görüşleri verip reddettiği ve Aristoteles'in görüşleri üzerinden bir temellendirme yaptığı görülmektedir.<sup>885</sup> Görme duyusunu bu şekilde ayırmasının sebebi ise iki şekilde açıklanabilir: a) Görme'nin en yüce duyu olması ve b) akletme ile benzer olmaları dolayısıyla bu duyuyu açıklamanın diğerlerine kıyasla zor olması.<sup>886</sup> Zahirî duyular konusunda İbn Kemmûne'nin farklı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Ona göre dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme şeklinde duyuların beş ile kayıtlanması, insanın bu kadarını bilmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu duyuların dışında bir başka duyu ya da duyuların varlığı mümkündür.<sup>887</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin ise zamansal bilmenin nasıllığına ilişkin bir metodoloji sunarken, duyuları içinde bulunan zamanla ilişkilendirdiği ve duyular konusunda farklı bir perspektif sunduğu söylenebilir. Tevhîdî nefsin, tahkik etme yoluyla *geçmiş*; eğitim ve mev'iza yoluyla *geleceği* ve duyular ve karşılıklı iletişim yoluyla ise *şimdiyi* bildiğini<sup>888</sup> ifade etmektedir.

İşlevlerine baktığımızda, söz konusu beş duyunun, varlıkların birtakım niteliklerini, münferit bir şekilde algılamaya yardımcı olduğu görülmektedir. Bu yardım, idrakin oluşmasını sağlaması bakımından verilerin toplanmasıdır. Dolayısıyla duyuların gerçekleştirdiği, gerçek anlamda bir algılama olarak değerlendirilemez. Çünkü duyuların, elde edilen sûretlerin birbiriyle ve varlıklarla olan ilişkisini tespit etme ve bu sayede

---

<sup>883</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 429-432.

<sup>884</sup> İbn Sînâ; dokunma, tatma, koklama ve işitme duyularına *Kitâbu'n Nefs*'in ikinci bölümünde yer verirken; görme duyusuna üçüncü bölümde yer vermektedir. Bkz: İbn Sînâ, *'İlmü'n Nefs*, s. 90 vd.

<sup>885</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi*, s. 430-438.

<sup>886</sup> Dimitri Gutas, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 127.

<sup>887</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 426. Erken dönemde de duyulara ilişkin aynı görüşte olan alimler mevcuttur. Bunlardan biri de 'Abbâd b. Süleyman (ö. 230/844)'dır. 'Abbâd b. Süleyman, insanın altı duyusu olduğundan bahsetmektedir. Ona göre altıncı duyu, tenasül organının duyusudur. Bkz: Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*, s. 264.

<sup>888</sup> Tevhîdî, *Kitâbu'l İmta' ve'l Muâne*, cilt: 3, s. 202.

bütüncül bir idrak oluşturma yetisi bulunmamaktadır.<sup>889</sup> Fakat akla işleyebileceği hammaddeyi duyuların verdiği ve duyu verileri olmaksızın aklın işlevsel hale gelebileceği söylenebilir. Dolayısıyla soyut kavramlara ulaşabilmek için bu aşama zorunlu; fakat yeterli değildir. Soyutlama yapılabilmesi için sürecinin iç duyular yoluyla devam ettirilmesi ve son aşamada insanî nefste/akılda, en üst aşamaya ulaşılması gerekmektedir.<sup>890</sup> Bu bakımdan nefis (*allâme*) bilginin; bilgi de nefsin sûreti olmaktadır.<sup>891</sup>

## 2.2. İç Duyular (*el-Havâssu'l Bâtne / el-Kuvâ'l Müdriketü'l Bâtne*)

İnsanın nefis ve bedenden müteşekkil bir yapı olarak düalist bir zeminde kurgulanması, insanın düşünce yapısının da aynı temelden hareketle izah edilmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla manevi cevher olan nefis tarafını nazarî (teorik-‘âlîme) akıl, maddî bir cevher olan beden tarafını ise amelî (pratik-‘âmile) akıl temsil etmektedir. Nazarî akıl, salt bilmeyi; amelî akıl ise bilme ile beraber yapmayı içermektedir. Pratik akıldaki ‘yapma’ya yönelik vurgu, bilinenin beden vasıtasıyla görünür kılınışıyla ilgilidir. Bu doğrultuda pratik akla dahil olan bilme süreçlerinin maddî olana yönelik olduğundan ve bu konuda hikemî nefsin, rûhî nefis ile ortaklığından bahsetmek gerekmektedir. Dolayısıyla daha önce bahsedilen zâhirî duyular ile bu başlık altında irdelenecek olan bâtinî duyular, insanda olduğu gibi hayvanlarda da bulunmaktadır.

Dış duyular, zihinde, cisme dayalı maddî sûretlerin meydana gelmesinde ilk aşamayı teşkil etmektedirler. Zihinde sûretin meydana gelmesi ise *soyutlama* yapmayı gerektirmektedir. Bu bakımdan varlığın dış dünyada sahip olduğu sûrete kıyasla zihindeki sûreti, daha üstün kabul edilmektedir. Zira varlıkların dış dünyada sahip oldukları sûret, maddelerinin bölünmesi halinde bölünmekte; yok olması halinde ise yok olmaktadır. Fakat zihindeki sûret ve onun maddesi olan duyu için bölünme ya da yok olma söz konusu değildir. Bu bağlamda bâtinî idrak, rûhî nefsin algılamalarının idrak haline gelmesidir. Bu idraki sağlaması, fizikî alem/duyu ile metafizik alem/akıl arasında ilişki kurması bakımından beş iç duyudan bahsedilmektedir: a) Ortak Duyu, b) Musavvira, c) Mütahayyile, d) Vehmiyye, e) Hâfıza.

<sup>889</sup> Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 61-62, 66.

<sup>890</sup> R. Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, s. 57; E. Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, s. 59.

<sup>891</sup> Tritton, “İnsan, Nefis, Ruh, Akıl”, s. 555.

### 2.2.1. Ortak Duyu Gücü (*el-Hissü'l Müsterek*)

“Fantasya” olarak da isimlendirilen bu duyu, beynin ön bölümündeki ilk boşlukta bulunmakta ve dış duylardan kendisine ulaşan sûretleri idrak etmektedir.<sup>892</sup> ‘Beş duyu ile elde edilen veriler, zihinde nasıl bir algılamaya tabi olmakta ve idrake dönüşmektedir’ sorununun yanıtı *ortak duyu gücünde* bulunmaktadır. Zira beş dış duyunun sağladığı verilerin ortak duyu gücünde toplanması ve bu gücü uyarmasıyla idrak gerçekleşmektedir.<sup>893</sup> Çünkü ortak duyu; duyumlanan ayrı sûretleri birleştirmekte, onları birbiriyle karşılaştırmakta ve farklarını ortaya koymaktadır.<sup>894</sup> Şöyle ki her duyu organı, kendi tabiatına uygun bir şekilde nesnenin belli bir niteliğinin etkisine açıktır ve ancak o nitelik üzerinde etkinlikte bulunabilmektedir. Örneğin, koku alma gücü, yalnızca kokuyu algılayabilmekte; nesnenin ses niteliği tarafından uyarılmamakta ve onun üzerinde etkinlikte bulunamamaktadır. Dolayısıyla varlığın bütününe ilişkin bir algı, her bir duyunun elde ettiği münferit veriler yoluyla oluşmamaktadır. Fakat insan; rengi, kokusu, şekli, tadı ve sesi ile bir varlığın bütününe ilişkin bir imaja sahip olabilmektedir. Bu sahiplik, dış duyu organlarının ötesinde farklı bir yetinin varlığının delili olmaktadır. *Ortak duyu* ismi verilen bu yeti sayesinde, hem nesnenin tüm niteliklerine ilişkin bir imaj oluşmakta hem de farklı nesnelere ilişkin imajları arasındaki fark algılanmaktadır.<sup>895</sup> Bir elmanın tadı, kokusu, şekli, sıcaklık ya da soğukluğunu bir bütün olarak algılamak; bununla birlikte bunların birbirinden ayrı olduklarına hüküm vermek; bir yönüyle de elma ile ağaç imajı arasındaki farkı idrak edebilmek, ortak duyu gücünün yetilerine örnek olarak verilebilir.<sup>896</sup>

---

<sup>892</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 242b.20-427a.15; a.mlf., *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 455a; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 61; a.mlf., “Mebhas ‘ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 159, 166; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 400, 402; a.mlf., *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 100; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 438; a.mlf., *en-Necât*, s. 150; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 103; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 37-38, 39, 40; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 77; a.mlf., *el-Mebâhîsü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 250-251, 335-338; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 326-327, 366-367; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 156-157; İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n Nefs*, s. 85-92; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 129-132; a.mlf., *Tedbîru'l Mütevahhid*, s. 22-23, 37; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 432; İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevzü'l Asğâr*, s. 88, 90-91; Âmidî, *Ebkâru'l Efkâr fi Usûli'd Dîn*, cilt: I, s. 109.

<sup>893</sup> Bkz: İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 100; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 77.

<sup>894</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 426b.10-427a.15; a.mlf., *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 455a; İbn Sînâ, “Mebhas ‘ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 166.

<sup>895</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n Nefs*, s. 85-86; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 335-338; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 131.

<sup>896</sup> İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 129-130.



Bu gücün ortak duyu olarak isimlendirilmesinin sebebi, dış duyuların elde ettiği verilerin burada toplanması dolayısıyladır. Fârâbî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Beş duyu, bu gücü uyarırlar ve sanki onların her birisi özel bir tür haberle veya memleketin ayrı ayrı bölgelerinden haber getirmekle görevlendirilmiş elçi gibidir. Ortak duyu ise sarayında, memleketin çeşitli bölgelerinden elçiler aracılığıyla getirilmiş olan haberlerin biraraya toplandığı hükümdar gibidir.”<sup>897</sup> Fârâbî’nin bu benzetmesinin kökenini Platon’da bulmak mümkündür. Platon da duyuları, haberciler; onların kendisine haber getirdikleri gücü ise hükümdar olarak tasvir etmektedir.<sup>898</sup> Ortak duyu gücünün, zâhirî duyuların sağladığı ‘dağınık’ nitelikteki verileri birleştirerek (*müşterek*) varlığın bütününe ilişkin bir idrak ve hüküm oluşturması<sup>899</sup> onun ‘bilfiil’ konumda olduğu göstermektedir.<sup>900</sup> Gazzâlî, bu duyu gücünü “levh-levha” olarak da zikretmektedir. Onun bu isimlendirmeyi yapmasının iki gerekçesi bulunmaktadır: a) Duyulur varlıkların sûretleri burada toplanmaktadır, b) Bu sûretlere ilişkin idrak burada gerçekleşmektedir.<sup>901</sup> Bir başka açıdan, rüyalarındaki görüntüleri sağlayan da bu iç idraktır.<sup>902</sup>

Bir algının, aslında algılandığı şekilde olmadığı tespiti, dış duyu güçlerinin ötesinde bir gücün bulunduğu sonucunu doğurmakta ve bu da ortak duyunun varlığının ispatı olarak görülmektedir. Düşmekte olan bir su damlasının, düz bir hat üzere ve dairevi bir nokta şeklinde görülüyor olması, buna örnek olarak verilebilir.<sup>903</sup> Bu bakımdan Gazzâlî ortak duyunun üç niteliğinden bahsetmektedir: a) Cüz’îleri idrak etmek, b) Dış duyular tarafından elde edilen verileri tasnif etmek ve ilgili duyuya göre idrak etmek, c) Tahayyül edilebilir şeylerden elem ya da zevk duymak. Bu niteliklerin sonucu olarak, ortak duyu gücü sayesinde algının, daha soyut bir hal aldığı ve nefsin, ancak bu güçle idrak edici olduğu söylenebilir.<sup>904</sup>

---

<sup>897</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 74.

<sup>898</sup> Bkz: Platon, *Timaios*, 88.

<sup>899</sup> Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 66.

<sup>900</sup> İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 432.

<sup>901</sup> Bkz: Gazzâlî, “Maznûnu’s Sağîr”, s. 367.

<sup>902</sup> Bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 93.

<sup>903</sup> Bkz: Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 37-38; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhısu’l Meşrîkiyye*, cilt: 2, s. 336-337. Fahrüddîn Râzî’nin ortak duyunun olmayışına ilişkin delilleri ve açıklamaları için bkz: Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhısu’l Meşrîkiyye*, cilt: 2, s. 219, 222, 335-336.

<sup>904</sup> Bkz: Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 38.

## 2.2.2. Musavvira Gücü (*el-Kuvvetü'l Musavvira*)

Ortak duyu tarafından idrak edilen görüntü ve sûretleri muhafaza eden *sûret-taşıyıcı* merkezdir. Beynin arka bölümündeki ilk boşlukta bulunmakta ve “Hayâl” olarak da isimlendirilmektedir.<sup>905</sup> Herhangi bir duyunun fonksiyonu ve duyumlanan şeyin kendisi ortadan kalktıktan sonra, bu güç sayesinde duyumlanan şeyin sûreti saklanmakta ve gerektiğinde yeniden canlandırılmaktadır. Örneğin, duyma işlemi bittiğinde ve duyulan ses yok olduğunda, bu sesin sûreti musavvira gücü tarafından saklanır ve gerektiğinde yeniden zihinde canlandırılır.<sup>906</sup> Musavvira gücünün işlevi, yumuşak bir mumun üzerine yapılan izin, mum kuruduktan sonra da onda kalmasına benzetilebilir. Bu sebeple, bu gücün herhangi bir nedenle işlevsiz kalmasının; kişide unutkanlığa neden olacağı söylenmektedir.<sup>907</sup>

Bu güç aynı zamanda, -bir sonraki başlıkta inceleyeceğimiz- mütehayyile gücü tarafından elde edilen görüntü ve sûretleri de depolamaktadır. Bu ise mütehayyile gücüne yüce âlemden akan tüm içeriklerin bu güç tarafından korunduğu anlamına gelmektedir.<sup>908</sup> Mütehayyile gücü ile musavvira gücünü birbirinden ayıran ise musavvira yetisinin aktif bir güç olmamasıdır. Bu gücün; hem sûret-taşıyıcı olarak nitelenmesinin hem de ‘bir bütün olarak zihni görüntüler’ anlamına gelecek şekilde ‘hayal’ olarak isimlendirilmesinin gerekçesi de budur.<sup>909</sup> Bir başka ifadeyle bu güç, duyu organlarının

<sup>905</sup> Detaylı bilgi için bkz: Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine”, s. 254; Fârâbî, *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, s. 65; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 62, 68; a.mlf., “Mebhas ‘ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 159; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 400, 402; a.mlf., *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 100; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 438, 440; a.mlf., *en-Necât*, s. 150; Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 61; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 38, 40, 52; a.mlf., *Mizânü'l 'Amel*, s. 40-41; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 76, 77, 78; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 77; a.mlf., *el-Mebâhisü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 250-251, 338-341; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 326-327, 368-369; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 157; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 137-139; a.mlf., *Tedbîru'l Mütevahhid*, s. 63; İhvân-ı Safâ, “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (*Hâs*) ve Duyum (*Mahsûs*)a Dair”, cilt: 2, s. 286-287; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 432; Âmidî, *Ebkâru'l Efkâr fi Usûli'd Dîn*, cilt: I, s. 109.

<sup>906</sup> Krş: Fârâbî, “Cevâbât li-Mesâ'il Sü'ile ‘anhâ”, s. 103-104; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 50-51; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 156-157; İhvân-ı Safâ, “Mezheplere ve Dinlere Dair”, cilt: 3, s. 338-340; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhisü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 338-339; ayrıca bkz: Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 132.

<sup>907</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 78; İhvân-ı Safâ, “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (*Hâs*) ve Duyum (*Mahsûs*)a Dair”, cilt: 2, s. 286-287.

<sup>908</sup> Bkz: Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhisü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 250-251.

<sup>909</sup> Dimitri Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 174/12. dipnot.

sağladığı veriler üzerinde ek bir fonksiyon icra etmemekte,<sup>910</sup> onları yalnızca depolamaktadır. Böylece idrak edilen algının; belli bir dayanağının, zemininin ve sürekliliğinin kurulması sağlanmış olmaktadır.<sup>911</sup>

### 2.2.3. Mütehayyile Gücü (*el-Kuvvetü'l Mütehayyile*)

Beynin ön bölümündeki ikinci boşlukta bulunan mütehayyile gücü, musavvirada bulunan veriler üzerinde tasnifleme-ayrıştırma, bir araya getirme-çözümleme (*ittifâk-iftirâk*) şeklinde zihni yargılamada bulunan yetidir. Bir başka ifadeyle, mütehayyile gücü; bir kısım sûretleri, diğer sûretlerle; manaları, diğer manalarla ve sûretleri, manalarla birleştiren (*terkîb*) ve ayrıştıran (*tafsîl*) bir özelliktedir.<sup>912</sup> Veriler üzerinde tasarrufta bulunma niteliği dolayısıyla, mütehayyile gücü için, duyumla kazanılan bilgilerin kontrol mekanizmasıdır denebilir.<sup>913</sup> Bir insanın “yakut ağaç” tasavvur etmesi, bu gücün birleştirici yönüne; “başsız aslan” tasavvur etmesi ise ayrıştırıcı yönüne örnek olarak verilebilir. Aynı zamanda bu güç kullanılarak dostu, düşman; düşmanı ise dost olarak tasavvur etmek mümkün olabilmektedir.<sup>914</sup> Bu bakımdan harici duyular, mütehayyile gücünden önce işlev görmelidir. Bu öncelik ise madde-sûret ilişkisi bağlamında; duyunun, mütehayyile gücünün maddesi konumunda olduğunu göstermektedir.

Bir başka ifadeyle mütehayyile, duyumların bıraktıkları bakiyyeler üzerinde işlev görmektedir; zira hafızamızda herhangi bir varlığa ilişkin duyular tarafından sağlanmış bir veri yoksa bununla ilgili tahayyülde bulunmak mümkün değildir. Bu doğrultuda

---

<sup>910</sup> Bu bakımdan duyu güçleri ile musavvira gücü arasındaki farklar için bkz: Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine”, s. 254-257.

<sup>911</sup> Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 66.

<sup>912</sup> Detaylı bilgi için bkz: Plotinus, *The Enneads*, pp. 383; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 74, 89-95; a.mlf., *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, s. 65; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 51; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 62, 68; a.mlf., *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 100; a.mlf., “Mebhas ‘ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 159, 166-167; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 438, 440; a.mlf., *en-Necât*, s. 150; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 39, 40, 63-65; a.mlf., *Mizânü'l 'Amel*, s. 41; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 77; a.mlf., *el-Mebâhîsü'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 250-251, 341-342; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 157; Taftazânî, *Şerhu'l Makâsîd*, cilt: 2, s. 311; Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 326-327, 368-369; İbn Bâcce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 133-144; a.mlf., *Tedbîru'l Mütevahhid*, s. 62; Âmidî, *Ebkâru'l Efkâr fi Usûli'd Dîn*, cilt: I, s. 109; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 92-96; ayrıca bkz: Mehmet Zahit Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Mütefekkiye ve Vehim*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İstanbul, 2015, s. 139-183.

<sup>913</sup> Bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 74, 89-90.

<sup>914</sup> Bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 74; İhvân-ı Safâ, “Mezheplere ve Dinlere Dair”, cilt: 3, s. 339; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l Hikme*, s. 434.; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 243; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 139.

mütehayyile gücünün, hafızadaki *mevcut*ları temele aldığı söylenmelidir.<sup>915</sup> Örneğin, daha önce şahit olunanlara benzemeyen, hatta mevcut olmayan bir varlık türü tahayyül etmek istendiğinde herhangi bir sonuca ulaşılamayacaktır. Benzer şekilde, “yakut ağaç”, “Anka kuşu” gibi örnekler, ağaç ve kuş’un bilinmesine bağlıdır. Hafızada bu verilerin olmaması durumunda, bu tarz tahayyüllerin üretilmesi mümkün değildir.

Bu bağlamda, mütehayyile gücünün hem *duyudan* hem de *zanndan* farklı olduğuna dair izahlar geliştirilmiştir. Mütehayyile gücünün duyuya bağlı algılardan farklı olduğu iki şekilde temellendirilmektedir: a) Gerçek anlamda vücut bulması mümkün olmayan varlıkların bu yeti vasıtasıyla tahayyül edilmesinin mümkün olması ve b) Bu gücün ortak duyu tarafından geliştirilip musavviraya taşınan imgeler temelinde işlevini yerine getirmesi, onun hem zahirî duyudan farklı olduğunu hem de duyuların sağladığı verileri aşan bir biçimlendirme yaptığını göstermektedir. Mütehayyile gücünün zanndan farklı olduğu ise şu şekilde ifade edilmektedir: Zann, doğruluğu konusunda failinin kuşku duymadığı bir zihin halidir. Bir başka ifadeyle, sahibi tarafından *doğru* değeri ile kayıtlaması, zannın tabiatının bir gereğidir. Fakat mütehayyile yetisinin ürünü olarak ortaya çıkan tasavvur, yakut ağaç örneğinde olduğu gibi, faili tarafından da doğrulanması imkânsız sonuçlar ortaya koyabilmektedir.<sup>916</sup>

İbn Sînâ tarafından vehmiyye’nin bir kuvvesi olarak görülen<sup>917</sup> bu güç, hayvanlarda olduğu gibi, aklın herhangi bir tasarrufu olmaksızın vehim gücü tarafından kullanıldığında, “mütehayyile”; aklî nefis tarafından kullanıldığında ise “müfekkire” şeklinde isimlendirilmektedir.<sup>918</sup> Gazzâlî bu ayrımı şu şekilde ifade etmektedir: “Kişi tahayyül gücünü bazen amelî akıl bazen de nazarî akıl sebebiyle sentez (*terkîb*) ve analizde (*tafsîl*) kullanmaktadır. Bu güç, kendi özünden dolayı, sentez ve analiz yapar; ancak idrak edemez. Kişi bunu aklî bir işte kullandığı zaman ona *müfekkire*; kendi tabîî fiillerine yönelterek kullanırsa, buna da *mütehayyile* denmektedir.”<sup>919</sup>Fârâbî’ye göre bu

<sup>915</sup> C. Sunar, “Madde ve Ruh Hakkında Birkaç Söz”, s. 29, 31.

<sup>916</sup> Bkz: İbn Bâcce, *Kitâbu’n Nefs*, s. 134; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 251.

<sup>917</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 68; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 404, 418.

<sup>918</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l Fusûs fi’l Hikme*, s. 65-66; İbn Sînâ, “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 167; a.mlf., *en-Necât*, s. 150; a.mlf., *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 404, 418; a.mlf., *el-Kânûn fi’t Tıb*, s. 100; Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 39; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 251, 341; Beyzâvî, *Tavâli’ul Envâr*, s. 157; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 434; İbn Bâcce, *Kitâbu’n Nefs*, s. 134-135, 140-141; Sühreverdî, *Kitâbu’t Telvîhât*, s. 304, 305; ayrıca bkz: M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 243.

<sup>919</sup> Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 39. Müfekkire gücü için ayrıca bkz: M. Z. Tiryakî, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Mütefekkire ve Vehim*, s. 182-201.

güç, hem uyku esnasında hem de uyanırken musavvira gücü tarafından korunan sûretleri<sup>920</sup> ayırtmak ve birleştirmek şeklinde faaliyet göstermektedir.<sup>921</sup> Bu bağlamda mütehayyile gücünün, vahiy alma noktasında da insan zihninin önemli bir birimi olduğu düşünülmüştür. İbn Sînâ, *nebevî yeti* denilecek bu kuvvenin kendine özgü üç özelliğinin

---

<sup>920</sup> Bu düşüncenin kökenini oluşturması açısından *Fi Mâhiyeti 'n Nevm ve 'r Ru 'yâ* başlıklı müstakil bir risale yazan Kindî'nin düşünceleri incelenecek olursa; ona göre uyku ve rüya, nefisle ilgili bir durumdur. Kindî, uykuyu, “nefsin tüm duyuları kullanmayı terk etmesi” ve “sağlığı normal olan canlının tabî olan duyularını kullanmama hali” şeklinde tanımlamaktadır. Hem uykuda hem de uyanırken fonksiyonunu yerine getiren musavvira gücü, etkisini uykudayken daha güçlü bir şekilde göstermektedir. Bu bakımdan da rüya, nefis uykuda duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için düşünceye konu olan her şeklin musavvira gücü sayesinde nefsteki izlenimi olmaktadır. Bu izahları yaptıktan sonra Kindî, rüyaların doğruluk değeri ve nefis bağıntısını kurabilmek için şu soruları sormaktadır: a) Niçin bazı olayları meydana gelmeden önce rüyada görürüz? b) Niçin bazı şeyler sembollerle anlatılır? c) Rüyada gördüğümüz bazı şeyler niçin zıddı ile yorumlanır? d) Niçin rüyada gördüğümüz bazı şeyler çıkmıyor, yorumu yapılamıyor ve zıddı ile de yorumlanamıyor? Kindî söz konusu soruları nefsi temele alarak cevaplamaktadır. Buna göre nefis şayet kendisini tüm maddi ilişkilerden arındırılmışsa, gelecekte vuku bulacak durumları bire bir rüyasında görür. Fakat bu arındırma yeterince yapılamamışsa, nefis bu olayları ancak sembollerle ifade edebilir. Bunun bir alt seviyesi ise durumun sembollerle dahi izahının yapılamaması ve ancak bunların zıttının kullanılabilmesidir. Son durum ise tüm bu yetilerden yoksunluk halinin ifadesidir. Uyku ve rüyayı ortak duyuyu temele alarak işleyen Aristoteles ise insanların rüyalarında gelecekte gerçekleşecek şeyleri görmelerini veya rüyada görülen bir şeyin gelecekte olacak şeyi gösterdiğine inanmayı “saçma” olarak değerlendirmektedir. Söz konusu risalesini “rüya” ve “gaybtan haber verme” konusuna hasreden Kindî'nin bu konuları nübüvvetle hiçbir şekilde ilişkilendirmediği görülmektedir. Zira Kindî, kelam geleneğiyle uyumlu bir şekilde, vahyin peygamberler geleneğine mahsus olduğunu ve belirli bir kabiliyet yahut yönteme dayanmadığını düşünmektedir. Bir sonraki başlık altında incelenecek olan mütehayyile gücünün vahiy ile ilişkilendirilmesi, bu bakımdan, Kindî için kabul görmemektedir. Ona göre insanın taşıdığı bazı yeti ve yetenekler, vahyin alınabilirliği konusunda yeter sebep değildir; bir başka ifadeyle vahyî bilgi, insanın doğası ile temellendirilecek bir bilgi değildir. Detaylı bilgi için bkz: Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine”, s. 253-260; Aristoteles, *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 462b; 458b-464b; ayrıca bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 102-103; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 83; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 468-474; Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 190-191; Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 26-27; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 56-57; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 147-148; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 42-43; a.mlf., “Metâlibu'l 'Âliye mine'l 'İlmi'l İlâhî -9. Fasl-”, s. 102; İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevzü'l Aşgâr*, s. 100-101; İbn Kemmûne, “el-Kelimâtü'l Vecîze Müştemile alâ Nüketin Lafifetin fi'l İlm ve'l 'Amel”, s. 157-158; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l Furû'*, s. 209; a.mlf., *El-Fasl*, cilt: 3, s. 654, 655; ayrıca bkz: Ö. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, s. 51-53; A. Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 238-259; a.mlf., “Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru”, s. 51-52; Mustafa Yıldız, “İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2010, cilt: XXI, sayı: 2, s. 97-99; M. S. Saruhan, “İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri”, s. 296.

<sup>921</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 92-93. Mütehayyile gücü ile rüya arasındaki ilişki için bkz: M. Z. Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Mütefekkiye ve Vehim*, s. 286-295.

olduğundan bahsetmektedir: a) Bu güç, aklı gücün altında değerlendirilmelidir (*emru'l 'aklî*), b) Akıllı bizatihi kemâl derecesinde olan insanın sahip olacağı bir güçtür (*kemâlu'l 'ilm min ğayri ta'lîmin ve te'allümin beşerîyyin*), c) peygamberin nefsinin tabîî olaylar örgüsünü değiştirme gücü bulunmaktadır (*kuvvetü'l muharrike-müessire*).<sup>922</sup> Bu bağlamda İbn Sînâ, insanların ay-üstü alemle irtibat kurabilmesinin ve yüce alemde bilgi alabilmesinin iki yolu olduğundan bahsetmektedir: a) Fa'âl Akıl ile irtibat kurulması, b) Semavi feleklerin nefsleriyle irtibat kurulması. Ay-üstü alemle kurulan bağın söz konusu iki şekilde ayrılması, insanın hikemî nefsinin iki yönünün bulunması ile ilgilidir. Buna göre Fa'âl Akıl ile irtibat kuran hikemî nefsin gayr-i maddî ve ölümsüz olan teorik (*'âlîme*) yönü, semavi feleklerin nefsi ile irtibat kuran ise maddî ve ölümlü olan pratik (*'âmîle*) yönüdür.<sup>923</sup> Tüm iç duyular pratik aklın birer fonksiyonudur; fakat semavi feleklerle irtibat kurulmasını sağlayan, mütehayyile ve vehmiyye<sup>924</sup> gücüdür. Bir başka ifadeyle, mütehayyile ve vehmiyye gücü aracılığıyla semavi nefslerin cevherlerinden tikeller; nazârî akıl vasıtasıyla ise yüce akılların cevherlerinden küllîler elde edilmektedir.<sup>925</sup> Gelecekte olacak olayların bilinmesinin temeli olarak semavi feleklerin nefsleriyle kurulan bu ilişki gösterilmektedir.<sup>926</sup>

Bu değerlendirmelerin birtakım açmazlar barındırdığı görülmektedir: a) Maddî ve ölümlü olanın, ilâhî ve ölümsüz olanla irtibata geçmesi nasıl mümkün olmaktadır? b) Yapıları itibarıyla cüz'i bilgileri idrak eden ve rûhî nefsin yetisi olan duyular, yalnızca küllîleri bilen semavi feleklerin nefslerinden tikeller hakkında nasıl bilgi edinmektedirler?<sup>927</sup> c) Rûhî nefsin yüce alemde bilgi alabildiği kabul edildiğinde, hayvanların da aynı tür bilgiyi elde edebileceği ve bunun da ötesinde peygamber olabileceğinin söylenmesi gerekmez miydi?<sup>928</sup> İbn Sînâ'da söz konusu sorulara cevap niteliğinde şu ifadeyle

<sup>922</sup> İbn Sînâ, "Risâle fi'l Fi'l ve'l İnfî'âl ve Aksâmihiya", s. 3-5; ayrıca bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 94-95; Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 30-31; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 555-557; Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 506, 507; ayrıca bkz: H. Hanefî, *Mine'l Nakli ile'l İbdâ'*, cilt: 3, s. 496; D. Gutas, "Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine", s. 176; Heyet Çalışması, *Farâbi Tetkikleri*, s. 53-54; Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 160-161, 163-164; Hammûde Gurâbe, *İbn Sînâ beyne'd Dîn ve'l Felsefe*, Daru't Tıbbâti ve'n Neşri'l İslamiyye, Mısır, trz., s. 148.

<sup>923</sup> Bkz: Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 160-165.

<sup>924</sup> Bir diğer iç duyu olan *vehmiyye gücü* bir sonraki başlıkta incelenecektir.

<sup>925</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l Me'âd*, s. 117; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 117.

<sup>926</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l Me'âd*, s. 117.

<sup>927</sup> D. Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", s. 162-163.

<sup>928</sup> D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, pp. 159.

karşılaşmaktadır: “İnsan nefsi, semavi feleklerin nefsleriyle aralarındaki köken benzerliği (*mücânese*) dolayısıyla ilişkiye geçmektedir.”<sup>929</sup> İki nefsin ittisalinin imkân zemini görülüp problemin çözümü olarak sunulan bu yaklaşım, “bırakın bir delil olmayı, tahlil içermeyen yalın ifadeler”<sup>930</sup> olarak değerlendirilmektedir.

Peygamberliğin mütehayyile gücüyle ilişkisi konusunda bir diğer yaklaşım, Fa‘âl Aklın mütehayyile gücü üzerinden insan aklına hulûl ettiği ve vahyin bu şekilde alındığı şeklindedir.<sup>931</sup> Bir başka ifadeyle, Tanrı tarafından Fa‘âl Akıl’a feyz eden şey, Fa‘âl Akıl tarafından müstefâd akıl vasıtasıyla edilgin akla, sonrasında ise mütehayyileye ulaşmakta ve böylece kişi peygamber olmaktadır.<sup>932</sup> Buna göre vahyin türleri de nefsin/aklın sahip olduğu güçlerle doğru orantılı bir şekilde ifade edilmektedir.<sup>933</sup> Bu doğrultuda Fa‘âl Akıl ise insana, ulaşabileceği en mükemmel mertebeyi, yani en yüce mutluluğu bildiren ve Fârâbî’nin *er-Rûhu’l Emîn* ve *er-Rûhu’l Kuds* diye isimlendirdiği varlık olarak; yani Cebrail olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>934</sup> Dolayısıyla yüce alemle irtibat kurma özelliğine

---

<sup>929</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l Me’âd*, s. 117.

<sup>930</sup> D. Gutas, “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”, s. 174.

<sup>931</sup> Bkz: H. A. Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, s. 123, 119. Dimitri Gutas bu yaklaşımın İbn Sînâ’nın konuyu ele alış şekline uygun olmadığını ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz: D. Gutas, “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”, s. 163-164.

<sup>932</sup> Bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 103-104; İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, s. 649; İbn Miskeveyh, *Kitâbu’l Fevzü’l Asğâr*, s. 93; ayrıca bkz: M. Uyanık, “Bir Sistem Felsefesi Oluşturma Sürecinde Faal Akıl’ın İşlevselliği ve Önemi”, s. 191, 195-198; Ö. Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, s. 259; E. Şahin, *Fârâbî’de Zihin Felsefesi*, s. 46-47.

<sup>933</sup> Bkz: İbn Miskeveyh, *Kitâbu’l Fevzü’l Asğâr*, s. 105-106.

<sup>934</sup> Bkz: Fârâbî, *es-Siyâsetü’l Medeniyye*, s. 36-37; ayrıca bkz: Beyzâvî, *Tavâli’ul Envâr*, s. 148; Fazlur Rahman, *İslam’da Nübüvvet*, s. 15, 34-35, 38-39, 119; M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 86; Y. Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 133 vd. Fazlur Rahman’ın rûh konusundaki düşünceleri ile yukarıda mütehayyile gücü bağlamında ifade edilen görüşlerin paralellik arz ettiği söylenebilir. Fazlur Rahman Kur’an’da rûh kavramının neliğini irdeleme sadedinde bu konuya yer vermekte ve rûhu vahiy perspektifinden ele almaktadır. O, ‘rûh’ kelimesinin Kur’an’da vahiyle ilişkilendirildiği yerlerde çoğunlukla ‘rûhan min emrinâ’, ‘er-rûh min emri rabbî’ veya ‘er-rûh min emrihî’ şeklinde ‘emr’ kelimesiyle bağlantılı bir biçimde geçtiğine vurgu yapmakta; ifadelerdeki ‘min’ edatının ise İngilizce’ye ‘by’ şeklinde tercüme edilmesini doğru bulmadığını söylemektedir. Zira ona göre bu şekildeki bir anlam, vahiy sürecini peygamberin dışına çıkarmaktadır. Bu sebeple ilgili yerlere ‘the spirit of our command-emrimizin rûhu’ şeklinde anlam vermek ve böylece vahiy, ‘levh-i mahfuz’ veya ‘ümmü’l kitâb’ olarak isimlendirilen ve ilahi kelama tekabül eden “emr”den sudur edip peygamberin kalbine/zihnine inen bir süreç olarak tanımlamak gerekmektedir. Peygamberin kalbine/aklına inen ise sözün bizzat kendisi değildir. Dolayısıyla peygamber onu kendi diline dönüştürdükten sonra muhataplarına iletmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, Bibliotheca Islamica, 2. edition, Minneapolis, 1994, pp. 97-98;

sahip olan mütehayyile gücünün, asıl olarak peygamberlikle irtibatlandırıldığı ve peygamberliğin bir zihin tecrübesi olarak ifade edildiği görülmektedir.<sup>935</sup> Buna göre, vahyi verenin, peygambere nispetle onun içinde; peygamberin beşer olmasına nispetle ise onun dışında olduğu söylenebilir.<sup>936</sup>

Peygamberliği felsefî bir tarzda açıklama gayretinin; insanın, yüce alemle irtibata geçmesini sağlayacak tabii bir istidata sahip olması gerektiği ile sonuçlandığı görülmektedir. Mütehayyile gücünün sudürcu bakış açısına sahip Fârâbî tarafından vahyin keyfiyetini açıklamak üzere bu şekilde yeniden yorumlanması, onun bilinen bütün bilgi türlerini felsefî bilginin parçası haline getirme çabasından kaynaklanmaktadır.<sup>937</sup> Bir başka açıdan ise mütehayyile gücünün yüce alemle kurabildiği bu ilişki, onun mistik güç olarak tanımlanmaya aday olduğunu göstermektedir.

#### 2.2.4. Vehmiye Gücü (*el-Kuvvetü'l Vehmiyye*)

Beynin arka bölümündeki ikinci boşlukta bulunan ve bizatihi duyu organlarıyla algılanmış olmayan; ancak duyulurun sahip olduğu bir nitelik üzerinden inşa edilen *manaları* idrak eden kuvvettir.<sup>938</sup> Burada *mana* ile kastedilen, varlığı cismi

---

a.mlf., “Kur’an’ın Başka Dillere Çevrilmesi”, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 42, 47-48; Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 70-71, 89-90; Hatice K. Arpaguş, *Fazlur Rahman’a Göre Allah ve İnsan*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 172-176.

<sup>935</sup> E. Şahin, *Fârâbî’de Zihin Felsefesi*, s. 47. İbn Sînâ, peygamberlikle ilişkili olarak mucize konusuna da değinmektedir. Bu konuyu peygamberin, birtakım cisimler üzerindeki etkisi olarak değerlendirmesinin yanı sıra muziceyi esas olarak epistemolojik bir durum olarak ele almaktadır. Bu doğrultuda, mucizenin, mütehayyile gücü ve kutsî akıl üzerinden imkânını ve bu yetilerle ilişkinin mahiyetini izah etmektedir. İbn Sînâ’nın eserleri üzerinden konuya ilişkin detaylı bir inceleme için bkz: H. Peker, *İbn Sina’nın Epistemolojisi*, s. 143-145. Krş: İbn Sînâ, “Risâle fi’l Fi’l ve’l İnfî’âl ve Aksâmihima”, s. 3-5.

<sup>936</sup> Bkz: M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 198. Mütehayyile gücü ile nübüvvet arasındaki ilişki konusunda detaylı bilgi için ayrıca bkz: M. Z. Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Mütefekkiye ve Vehim*, s. 259-286.

<sup>937</sup> Ö. Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce*, s. 183, 241, 257.

<sup>938</sup> Detaylı bilgi için bkz: Galen, “Muhtasarın min Kitabı’l Ahlak li-Câlînûs”, s. 45; Fârâbî, *Kitâbu’l Fusûs fi’l Hikme*, s. 65; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 62, 68; a.mlf., “Risâle fi Kuva’l İnsâniyyeti ve İdrâkâtihâ”, s. 63; a.mlf., *el-Kânûn fi’t Tıb*, s. 100-101; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 159, 167; a.mlf., *en-Necât*, s. 150, 157; a.mlf., *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 400, 402, 418; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 438, 440; Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 61; a.mlf., *Me’âricü’l Kuds*, s. 38-39, 40, 52; a.mlf., *Mizânü’l ‘Amel*, s. 41; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 77; a.mlf., *el-Mebâhusu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 250-251, 342-343; Beyzâvî, *Tavâli’ul Envâr*, s. 157; Semerkandî, *‘İlmü’l Âfâk ve’l Enfûs*, s. 326-327, 368-369; Taftazânî, *Şerhu’l Makâsid*, cilt: 2, s. 311; İbn Kemmüne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 433; Âmidî, *Ebkârü’l Efkâr fi Usûli’d*



gerekirmeyen; cisim halinde olmak, kendisi için araz olan şeydir. Vehmiyye gücünün anlamları idrak etmesi, organizmanın eylemlerine yön verebilmesini mümkün kılmaktadır.<sup>939</sup> Bir başka ifadeyle, bu gücün temel karakteri, eşyanın bizatihi duyulur kısmına ait olmayan nitelikleri algılama ve buna göre hareket tarzı belirlemedir.

Bir farenin yılan gördüğünde, onun tehlikeli olduğuna ya da bir köpeğin kendisini besleyen sahibini gördüğünde, ona itaat etmesi gerektiğine ilişkin bir manayı idrak etmesi vehmiyye gücü dolayısıyladır. Yılanla dair ‘tehlikeli’ algısı ve sahibe ilişkin ‘itaat’ algısı, dış duyulara konu olması mümkün olmayan anlamlardır. Bu manalara bir nevi *çağrışımsal özellikler*<sup>940</sup> denebilir. Bu çağrışımsal özelliklerden yola çıkarak ‘yılan tehlikelidir’ ve ‘sahibe itaat etmek gerekir’ hükmü verilmektedir. Verilen bu hüküm doğultusunda fare, yılan gördüğünde kaçma; köpek ise sahibinin direktiflerine uyma eylemi sergilemektedir.<sup>941</sup>

Burada üzerinde durulması gereken, vehmiyye gücünün söz konusu bu hükümlerinin kaynağının ne olduğudur. İbn Sînâ düşüncesi açısından bu soruya verilecek ilk cevap, ilâhî rahmetin tüm varlıklara fezeyan eden ilhamlarının yargıda bulunmaya temel teşkil ettiği şeklinde olacaktır. Zira İbn Sînâ’ya göre nefis, yararlı ya da zararlı hükümlerini bu ‘tabîî ilham (*el-ilhâmü’l garîzî*)’ dolayısıyla vermektedir. Dolayısıyla herhangi bir tecrübî birikim olmaksızın koyunun kurttan kaçması; düşmenin zarar verici bir fiil olduğu bilgisine sahip olmayan bir çocuğun düşerken tutunma içgüdüğü, tabîî/ilâhî ilhamların sonucudur.<sup>942</sup> Vehmî hükümlerin bir diğer kaynağı ise *tecrübedir*. Nefsin daha önce sahip

---

*Dîn*, cilt: I, s. 109; ayrıca bkz: M. Z. Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Mütefekkiye ve Vehim*, s. 201-251; Ali Durusoy, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/1), s. 127.

<sup>939</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l Fusûs fi’l Hikme*, s. 65; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 157; Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 38, 52; ayrıca bkz: M. Z. Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Mütefekkiye ve Vehim*, s. 212-220.

<sup>940</sup> İlgili kullanıma ilişkin bkz: D. N. Hasse, *Avicenna’s De Anima in the Latin West*, pp. 130-138; ayrıca bkz: M. Z. Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile/Mütefekkiye ve Vehim*, s. 224; M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 190.

<sup>941</sup> Fârâbî, *Kitâbu’l Fusûs fi’l Hikme*, s. 65; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 62; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 167; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 428, 438; a.mlf., *en-Necât*, s. 150; Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 38; a.mlf., *Mizânü’l ‘Amel*, s. 41; Fahrüddin Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 77; a.mlf., *el-Mebâhîsü’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 342-343; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 433; ayrıca bkz: A. Durusoy, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, s. 127.

<sup>942</sup> İbn Sînâ, “el-Kerâmât ve’l Mu‘cizât ve’l E‘âcib”, *et-Tefsîru’l Kur‘ân ve’l Luğâti’s Sûfiyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü’l Câmiatü’d Dirâsât ve’n Neşr ve’t Tevzî’, Beyrut, 1403/1983, s. 237-239.

olduğu tecrübe, cismanî sûretlerde bulunan cüz’i manaların idrak edilmesine temel teşkil etmektedir.<sup>943</sup>

Vehmiyye gücünün bahsi geçen işlevi, tamamen bir soyutlama değildir.<sup>944</sup> Çünkü bu güç dolayısıyla elde edilen hüküm, maddî sûretle ilişkilidir.<sup>945</sup> Bir başka ifadeyle vehim, “kendinde iyi ve kendinde kötüyü bilemez; şu ya da bu şeyin iyi-kötü yahut yararlı-zararlı olduğunu bilebilir. Vehmin bilgilerinin tikel bilgi olmasının anlamı budur.”<sup>946</sup> Bu bağlamda, vehmiyye gücünün üç işlevinden bahsedilebilir: a) Duyulara konu olmayan anlamları idrak etmektedir, b) Bu anlamlar üzerine bir hüküm inşa etmektedir, c) Hükmü doğrultusunda cüz’î işlerine dönük eylem tarzı belirlemektedir.

Vehmiyye gücü, -insanlarda da bulunmakla birlikte- hayvanların en üst yargı gücü durumundadır. Hayvanlarda, insanlardaki aklın yerini tutmaktadır.<sup>947</sup> İnsan söz konusu olduğunda ise sevgi ve nefret, tehlike ve destek, kızgınlık ve gücün tecrübe edilmesini ve bu tecrübeler doğrultusunda meyletmek ya da uzaklaşmak türünden eylemlerin açığa çıkmasını sağlamaktadır.<sup>948</sup> Bununla birlikte vehmiyye gücü dolayısıyla ortaya çıkan dört negatif sonuçtan da bahsetmek gerekmektedir: a) Çağrışımsal özellik üzerinden işlev görmesi dolayısıyla bu güç, insanda herhangi bir izlenim bırakmayan nesnelere yok sayılmalarına sebep olabilmektedir.<sup>949</sup> b) Sarı bir şey gördüğümüzde, onun bal olduğuna ve tadının tatlı olduğuna vehmiyye gücümüz sayesinde hükmedebiliriz. Bu hükmün unsurları duyularla bilinebilecek olsa da bizi burada ‘bal’ ve ‘tatlı’ yargısına götüren, duyularımız değildir. Çünkü bu yargı fiilen verildiği anda, tatma duygumuz henüz ilgili nesne üzerinde işlevsel kılınmamıştır. Dolayısıyla bu türden hükümler her zaman doğru sonuç vermeyebilmekte; örneğin bala benzeyen ama bal olmayan herhangi bir şeye bal hükmü verilebilmekte; dolayısıyla vehmiyye gücü kimi zaman yanılmaya sebep

---

<sup>943</sup> A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 158, 159-163.

<sup>944</sup> Vehim gücünün soyutlama sürecindeki işlevi için bkz: M. Z. Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mühayyile/Mütefekkiye ve Vehim*, s. 225-227.

<sup>945</sup> Bkz: Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 342-343; İbn Miskeveyh, “Risâle fi’n Nefs ve’l ‘Akl”, s. 65.

<sup>946</sup> A. Durusoy, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, s. 127.

<sup>947</sup> İbn Sînâ, *İlmü’n Nefs*, s. 177; a.mlf., *et-Ta’likât*, s. 82; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 438; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 343; ayrıca bkz: A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 160; a.mlf., “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, s. 129.

<sup>948</sup> D. Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, s. 175.

<sup>949</sup> Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 38.

olabilmektedir.<sup>950</sup> c) İnsan tabiatı, tahayyül edemediği şeyler ya da hayalinde irtisam etmeyen şeylerin varlığını imkânsız görme konusunda bir eğilim göstermektedir. Bu eğilimin kaynağı, vehmiyye gücüdür. Bu da metafiziğin imkânını, vehmiyye gücü açısından tartışmalı hale getirmektedir.<sup>951</sup> d) Vehmiyye, lezzet ve mutluluğun aklî değil, hissî olduğunu düşünmeye sebebiyet veren güçtür.<sup>952</sup>

Vehmiyye gücünü, İslam felsefesinde ilk olarak İbn Sînâ detaylı bir şekilde irdelemektedir. Bu bakımdan Fazlur Rahman, vehm doktrininin İbn Sînâ psikolojisindeki en orijinal husus olduğunu belirtmekte ve bu güçle ilgili izahların, modern psikologlar tarafından dile getirilen ‘sujenin muayyen bir objeye karşı gösterdiği sinir uyarısı’ şeklindeki teze yakın olduğunu ifade etmektedir.<sup>953</sup>

### 2.2.5. Hâfıza (*el-Kuvvetü'l Hâfıza*)

Beynin arka boşluğunda bulunan, vehmiyye gücünün idrak ettiklerini muhafaza eden ve gerektiğinde bu idraklerin hatırlanmasını sağlayan güçtür. Bu açıdan hâfıza gücü, a) varlığın algılanması ve b) varlık hakkında bir hükümde bulunulması sonucunda oluşan kavram ve yargıları depolamakla görevli yetidir. Dolayısıyla hâfıza gücü, vehmiyye ve mütehayyile güçlerinin yardımıyla hareket etmektedir. Bu kuvveye, vehim gücünün idrak ettiği manaları saklayıp koruması açısından *hâfıza*; gerektiğinde bu manaları hatırlayıp tekrar iade etmesi bakımından ise *zâkire* ismi verilmektedir.<sup>954</sup>

<sup>950</sup> Bkz: İbn Sînâ, *‘İlmü'n Nefs*, s. 129-130; ayrıca bkz: M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 191; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 157, 160; a.mlf., “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, s. 128, 130-132; M. Z. Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Mütefekkiye ve Vehim*, s. 223.

<sup>951</sup> Bkz: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 196-200; a.mlf., *‘İlmü'n Nefs*, s. 131-132, 133.

<sup>952</sup> Bkz: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 196-200, 612-616; ayrıca bkz: A. Durusoy, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, s. 134.

<sup>953</sup> Fazlur Rahman, “İbn Sînâ”, cilt: 2, s. 103. İbn Sina’da vehim gücünün; bilgi nazariyesi, metafizik, mantık ve ahlak bakımından dört boyutlu ve detaylı bir incelemesi için bkz: Ali Durusoy, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/1), s. 125-141. Kindî ve İbn Rüşd’ün tevehhüm ve vehm kavramlarının kullanımında farklılaşması ve İbn Rüşd’ün bu bağlamda İbn Sînâ’cı bir çizgi izlemesi ile ilgili bkz: A. Arkan, “Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”, s. 41-42.

<sup>954</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 449b-453b; Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlak li-Câlinûs”, s. 45; Plotinus, *The Enneads*, pp. 383; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 62; a.mlf., *el-Kânûn fi't Tıb*, s. 101; a.mlf., “Mebhas ‘ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 167; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 64; a.mlf., *en-Necât*, s. 150-151; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 400, 402; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 438-440; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 41; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 39, 40; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 78;

Şimdiki zamanda olanlar ve gelecek zamanda olacak olanlar, hafıza ile ilgili değildir. Çünkü şimdiki zaman ‘algı’ ve ‘bilme’; gelecek zaman, ‘beklenti’ ve ‘tahmin’e dayalıdır. Hafıza kuvvesi ise a) ‘geçmiş’ zamanla alakalıdır, b) ‘geçmiş zamanda’ edinilmiş algı ve bilginin, herhangi bir somut nesneye dayanmaksızın şimdiki zamanda aktarımı söz konusudur; bir başka ifadeyle hafıza, şimdiki zamanda duyumlanan bir şeye değil, şimdiki zamanda, daha önceden duyumlanmış bir şeye bağlıdır; dolayısıyla -az ya da çok- ‘bir süre’ geçmeden hafızadan bahsedilemez, c) ‘zaman’ ile ilgili olması dolayısıyla yalnızca zaman bilincine sahip canlılarda (hayvan ve insan) bulunmaktadır, d) çocuklar ve yaşlılardaki hafıza kuvveti, akışkan bir suya benzetilmektedir; buna göre, algının hafızada bırakması beklenen iz, akmakta ve hafızada yer etmemektedir.<sup>955</sup> Hatırlama ise hafızanın yeniden elde edilmesi veya geri kazanılması olarak değerlendirilmekte ve üzerinde düşünme ve irade gerektiren bir kıyas çeşidi olması dolayısıyla yalnızca insanda bulunmaktadır.<sup>956</sup> Gazzâlî, hâfıza ve zâkire arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre *hâfıza*, şekilleri; *zâkire* ise mana ve fikirleri muhafaza etmektedir.<sup>957</sup>

İç duyular arasındaki idrak etme-koruma ilişkisi şu şekilde izah edilebilir: *Ortak duyu*, dış duyuların algıladığı nesnenin biçimini almakta ve koruması için *musavvira* yetisine vermektedir. *Vehmiyye* ise nesnelere manalarını algılamakta ve muhafaza etmesi için *hâfıza* gücüne vermektedir.<sup>958</sup> Örnek verilecek olursa; yılanın şekli ortak duyu tarafından alınıp *musavvira* gücü ile saklanmakta; ‘yılan tehlikelidir’ hükmü ise *vehmiyye* aracılığıyla alınıp *hâfıza* yetisi tarafından korunmaktadır. Beş iç duyu<sup>959</sup> içerisinde *ortak*

---

Semerkindî, *İlmü’l Âfâk ve’l Enfûs*, s. 328-329; İbn Miskeveyh, *Kitâbu’l Fevzü’l Asgâr*, s. 91; İbn Bâcce, *Tedbîru’l Mütevahhid*, s. 37; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî’l Hikme*, s. 434; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 77; a.mlf., *el-Mebâhîsu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 250-251, 343-344; Beyzâvî, *Tavâli’ul Envâr*, s. 157; Âmidî, *Ebkâru’l Efkâr fî Usûli’d Dîn*, cilt: I, s. 109.

<sup>955</sup> Aristoteles, *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 449b-451b.

<sup>956</sup> Aristoteles, *Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, 451a, 453a; ayrıca bkz: Y. Qumayr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, s. 132.

<sup>957</sup> Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 41.

<sup>958</sup> Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu’l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 343.

<sup>959</sup> Ebû Hayyân Tevhîdî, farklı bir tasnifleme yaparak; a) *tahayyül* b) *temyiz* ve c) *hafıza* olmak üzere üç iç duyudan bahsetmektedir. Ona göre *tahayyül*, duyular aracılığıyla elde edilenleri ihate etme; *temyiz*, doğrunanlı, iyi-kötü, mümkün-müstahil gibi ayrımların yapılmasını sağlama; *hafıza* ise *temyiz* edilenleri koruma işlevi görmektedir. Hüküm verici konumda olan *temyiz* kuvveti, bu güçler arasında en önemli konumda bulunmaktadır. Bkz: Tevhîdî, *el-İşârâtu’l İlâhiyye*, s. 377. Elmalılı Hamdi Yazır’da da farklı bir tasniflemenin bulunduğu görülmektedir. Hamdi Yazır öncelikle rûhun/nefsin üç özelliği içerdiğinden bahsetmektedir: a) hareket, b) hayat, c) idrak. Bu kategorilendirme onun filozof ve kelamcıları takip ettiğini

*duyu, mütehayyile ve vehmiyye* güçleri bilgi alabilmekte ve bu bilgiyle ilgili kendi yetilerine uygun bir inşa gerçekleştirebilmekteyken; *musavvira* ve *hâfıza* güçleri sadece depolama işlevi görmektedir. Bilgi alan güçlerin kendi arasında da fark bulunmaktadır: a) ortak duyu ve vehmiyye, bilgiyi salt fizik dünyadan almakta, b) mütehayyile gücünün bilgi kaynağı ise yüce âlem olabilmektedir.<sup>960</sup> Bir başka açıdan iç duyuları kavradıkları şeyler bakımından; a) idrak edip muhafaza edemeyenler, b) muhafaza edip akledemeyenler, c) hem idrak edip hem de tasarruf edenler şeklinde üçe ayırmak da mümkündür.<sup>961</sup> Gazzâlî bir başka kategorilendirme daha yapıp beynin ön kısmını, bekçi; orta kısmını, vezir; arka kısmını ise hazinedar olarak betimlemiştir.<sup>962</sup> Bu doğrultuda iç duyuların işlevleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Zâhirî duyulardan gelen verileri, bir bütün oluşturacak şekilde bir araya getirme ve ilgili algıya göre bir yargıya ulaşma –ortak duyu-,
2. İdrak edilen ve hakkında bir hükme varılan algıyı; kişinin zihin işleyişinin gelişimsel ve ilerlemeci bir şekilde devamlılığını sağlamak üzere muhafaza etme –musavvira-,
3. Duyumla kazanılan ve korunan idrakler üzerinde, farklı zihinsel biçimlendirmelerde bulunma –mütehayyile-,
4. Varlığın bizatihi duyulur kısmına ait olmayan manaları algılayarak bir hükme varma ve bu hükme göre eylem tarzı belirleme –vehmiyye-,

---

göstermektedir. İlk iki basamakta ümmî ve rûhî nefse referansta bulunduğu; üçüncü kategoride ise hikemî nefse vurgu yaptığı ve tüm aklî işlevlerin rûhun/nefsin bu özelliğine atfedildiği görülmektedir. Hamdi Yazır idrak ile ilgili bir derecelendirmeden bahsetmektedir. Buna göre, “idrağın ilk derecesi; yani bir şeyin, düşünenin fikrine ilk varış derecesi, ilk görünümüdür. Çünkü ilim, nefsin manaya ulaşması demektir. Elmalılı’ya göre bu ulaşmanın birtakım dereceleri vardır ki, *şuur* bunların birincisi olup nefsin manaya ilk varış mertebesini oluşturmaktadır. O mananın tamamına nefsin anlayışı hâsıl olunca *tasavvur*; bu mana şuurun gitmesinden sonra tekrar geri döndürülebilecek şekilde ruhta baki kalmışsa *hıfz*; bunu istemeye *hatırlama*; tekrar bulan vicdana *zıkr* ismi verilir.” Bu derecelendirmenin ise batınî duyulara karşılık geldiği görülmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır’ın nefis, rûh ve burada verilen görüşlerinin detayları için bkz: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad: Nedim Yılmaz, Hisar Yayınları, İstanbul, 2011, cilt: 1, s. 203-206, 338-344, 467; cilt: 5, s. 147, 320-325; cilt: 7, s. 86-87; Ali Kürşat Turgut, “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Nefs-Ruh Hakkındaki Görüşleri”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu -Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 2-4 Kasım 2012-*, edt: Ahmet Ögke, Rifat Atay, Antalya, 2013, s. 695-710; Kamil Sarıtaş, “Muhammed Hamdi Yazır’ın Ruh Anlayışı”, *Turkish Studies*, 2016, cilt: XI, sayı: 12, s. 181-204.

<sup>960</sup> Krş: D. Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, s. 175.

<sup>961</sup> Bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 60; a.mlf., *en-Necât*, s. 156-158; Gazzâlî, *Me’âricü’l Kuds*, s. 36.

<sup>962</sup> Gazzâlî, “er-Risâletü’l Ledünniyye”, s. 79-80; ayrıca bkz: a.mlf., *Me’âricü’l Kuds*, s. 37.

5. Tüm bu idrak, yargı ve eylem tarzlarını; gerektiğinde yeniden hatırlanmasını sağlamak üzere koruma –hâfıza-.

İç duyuların sıralanan bu işlevleri değerlendirildiğinde; a) daha az soyut olandan daha çok soyut olana doğru yükselen ve b) her biri kendi yapısı ve yetisi doğrultusunda bir çeşit hüküm seviyesi oluşturan iki tür aşamalılık görülmektedir.<sup>963</sup> İç duyuların verilerini sağlaması bakımından dış duyuları da sürece dahil etmek gerekmektedir. Bu doğrultuda dış duyular, bu aşamalılığın henüz hiçbir soyutlama içermeyen ilk seviyesini oluşturmaktadırlar. Zira bu aşamada madde ve sûretiyle birlikte öznenin karşısında duran cisim beş duyu vasıtasıyla duyulanmaktadır (*ihsâs*); dolayısıyla süreç tamamen maddidir. İkinci aşamada suretin, maddesinden ayrı olarak zihnimizde korunması söz konusudur. Burada da tam bir soyutlamanın bulunduğunu söylemek güçtür; çünkü zihnimizde korunan sûret, maddeye ilişkin ‘yer, renk, boy, en’ gibi özellikleriyle birlikte bulunmaktadır.<sup>964</sup> Üçüncü aşamada ise tümel değil, tikel bir soyutlama karşımıza çıkmaktadır. Bu seviye hem vehmiyye hem de mütehayyile gücünü içermektedir. Vehmiyye gücü vasıtasıyla maddî olmadığı halde maddede bulunan ve duyulara konu olmadığı halde algılanan manalar, insan ve hayvan tarafından tikel olarak bilinmekte ve bu bilgi maddede ortaya çıkmaktadır. Mütehayyile gücü için de benzer bir durum söz konusudur. Farklı zihni biçimlendirmelerde bulunabilmenin temeli, yine maddeye bağımlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla mutlak düzeyde bir soyutlama bu aşamada da bulunmamaktadır. Fakat bu aşamanın önceki iki aşamaya göre daha ileri bir seviye olduğu belirtilmelidir.<sup>965</sup> Bilginin en üst ve en soyut aşaması ise bir sonraki başlıkta ele alacağımız aklî olandır. Zira epistemik süreç, duyular vasıtasıyla edinilen tecrübî materyallerin akıl tarafından işlenmesiyle şekillenmektedir. Bu durum ise duyu ve aklın her ikisinin organik biraradalığının bilginin ortaya çıkışı için gerekli olduğunu göstermektedir.<sup>966</sup>

İç duyular arasındaki iletişimin ne tür bir vasıtayla sağlandığından bahsedilecek olursa; tıpkı dış duyularda olduğu gibi karşımıza *rûh* çıkmaktadır.<sup>967</sup> Burada *rûh*; filozofların ve

<sup>963</sup> Söz konusu kuvvelerin fiillerinin farklılaşması konusunda detaylı bilgi için bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 69-73.

<sup>964</sup> A. Durusoy, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, s. 126-127.

<sup>965</sup> Krş: A. Durusoy, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, s. 127, 130; M. Z. Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Mütefekkiye ve Vehim*, s. 124-136.

<sup>966</sup> İ. Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî’de Felsefî-Teolojik Antropoloji*, s. 37.

<sup>967</sup> Bkz: İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbu'r Rûh*, s. 306; İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevzü'l Asgâr*, s. 89-90; ayrıca bkz: Kusta b. Luka Yunânî, “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”, s. 199-200, 201.

müteahhirûn dönemi kelamcılarının nefis ve rûh arasında yaptıkları ayırım bağlamında ele alınmaktadır. Dolayısıyla duyular; nefsin, rûh aracılığıyla üzerlerinde tasarrufta bulunduğu araçlar konumunda olmaktadır.

Beynin farklı bölümlerinde bulunmalarından da anlaşıldığı üzere, beş iç duyunun tamamı, maddî bir zemine sahiptir. Bu kuvvelerin ilgili mahallere tahsis edilmesinin nedeni ise söz konusu yerlerden birinin sağlamlığını ve işlevselliğini yitirmesiyle, onunla ilgili fiilin de gerçekleşmez oluşudur.<sup>968</sup> Bu bağlamda, duyuların algılayıp sahip oldukları bilginin, cüz'î şeylere ait olduğu ve bu bilgilerin depo edildiği yerin ise yine beyin olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>969</sup> Bununla birlikte duyularla elde edilen veriler, özne ve nesne arasındaki ilişkiye dayalı olduğu için; bir başka ifadeyle, iki fiziki madde ilişkisi sonucu oluştuğu için, duyu algılarının konusu daima maddi varlık alanı olmaktadır. Maddi varlık alanından edinilen veriler, son aşamada insan nefsinde kavram olarak bulunmaktadır. Fakat bu kavramlar, tikellere aittir.<sup>970</sup> Literatüre bakıldığında ise her biri farklı bir kognitif süreci işleten ortak duyu, musavvira, mütehayyile, vehmiyye ve hâfıza yetilerine; tikellere ait olsa da işlevsel olarak temelde soyutlama (*tecrîd*) yeteneğinin verildiği görülmektedir. Soyutlamanın maddeden mücerred aklın gerçekleştirdiği kognitif bir eylem olarak görüldüğü düşünüldüğünde, maddî temele sahip iç duyulara dair bu yaklaşımın, birtakım soruları beraberinde getirdiği açıktır: Akletmenin *hissetme* (duyumlama) bağlamında açıklanmaya çalışılmasının sebebi nedir?<sup>971</sup>

Her konu başlığı altında, ‘maddeden bağımsız olanın değerli oluşu’na ilişkin birçok argüman geliştirilmiş olmasına rağmen; varlıktan hareket etme zorunluluğu kendini her anlamda izhar etmektedir. Burada görüldüğü üzere, epistemolojik kavramsallaşma sürecinin; mahsûsâtın merkeze alınması temelinde işleyen tecrübecilik doğrultusunda şekillenmesi de bunun göstergelerinden biridir.<sup>972</sup> Bu bağlamda, İbn Sînâ üzerine çalışmaları olan Peter Adamson, nefis düşüncesinin, salt tümelleri idrak edip akli tercihlerde bulunan gayrı cismânî bir cevhere indirgenmesine<sup>973</sup> karşı bir şekilde, “nefs

<sup>968</sup> Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 157.

<sup>969</sup> D. Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, s. 174; a.mlf., “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”, s. 160.

<sup>970</sup> Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 131-132.

<sup>971</sup> İ. Hanoğlu, *Fahruddîn er-Râzî’de Felsefi-Teolojik Antropoloji*, s. 76.

<sup>972</sup> İ. Hanoğlu, *Fahruddîn er-Râzî’de Felsefi-Teolojik Antropoloji*, s. 76.

<sup>973</sup> Dimitri Gutas, “Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul”, *The Muslim World, Special Issue: The Ontology of the Soul in Medieval Arabic Thought*, special ed: Ayman Shihadeh, 102: 3-4 (2012), pp. 418.

ancak bedende var olmak ve soyutlama fırsatını sağlayacak duyu tecrübelerine sahip olmak sûretiyle yetkinleşebilir”<sup>974</sup> diyerek beden ve buna bağlı olarak duyuların önemine dikkat çekmektedir. Bir başka ifadeyle, nasıl ki nefis beden olmaksızın var olamıyor ve ferdileşemiyorsa; aynı şekilde dış ve iç duyu güçleri olmadan da ma’kûllerini idrak edememektedir. Buna göre, ma’kûllerin elde edilmesinde Fa’âl Akıl’ın feyzine hazırlık zemini oluşturmaları bakımından duyuların varlığı zorunludur.<sup>975</sup>

Bu anlamda beden merkezi önemine ilişkin itirafların İbn Sînâ’da da olduğu görülmektedir: “Allah, insanî nefsi beyinde (*fî’l dimâğ*) düzenlemiş (*hey’e*) ve beyni, en yüksek yere ve en uygun mevkiye yerleştirmiştir. Beyni; düşünme (*fikr*), hafıza (*hıfz*) ve hatırlatma (*zikr*) ile süslemiş ve onun üzerine aklî cevheri hakim kılmıştır.”<sup>976</sup> Aklî nefsin, beyinde düzenlenmesi, onun beyinde yaratıldığını söylemek demektir. Bu durumun kabulü ise iki sonucu beraberinde getirmektedir: Aklî nefis; a) bir *organda* bulunmaktadır ve b) bir *organ vasıtasıyla* işlev görmektedir. Bir başka ifadeyle, anâsır-ı erbaada meydana gelen birtakım farklılaşmaların mizaçta dengesizliğe yol açması veya beyin herhangi bir bölümünde meydana gelen anomaliler; beyinle bağlantılı olmaları bakımından ilgili güçlerin işlev görememesine yol açmakta ve zâhirî ve bâtinî duyu güçleri üzerinde etkili olmaktadır. Buradan hareketle, idrak ve düşünme süreçlerinin tamamen maddî bir zeminden hareket ettiği söylenebilmektedir.<sup>977</sup> Çıkan sonuçların, İbn Sînâ felsefesi açısından çelişki barındırdığı görülmektedir.

İbn Melâhimî de aynı noktadan hareket ederek filozofları eleştirmektedir. Filozofların, bilginin yerinin nefis olması gerekliliğine dair argümanını temele alan Melâhimî, iç duyuların her birinin bir cisme yerleşikliğinden ve buna rağmen idrak merkezleri olarak görülebildiklerinden bahsetmektedir. Dolayısıyla ona göre bu söylemleriyle filozoflar, cisme yerleşmiş olduğu halde yekpare kalan manaların varlığını kabul etmiş olmakta ve

---

<sup>974</sup> Peter Adamson, “Correcting Plotinus: Soul’s Relationship to Body in Avicenna’s Commentary on The Theology of Aristotle”, *Bulletin of The Institute of Classical Studies*, February 2004, vol: 47, issue: 83/2, pp. 68.

<sup>975</sup> Bkz: Ö. Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 58-60, 127-129, 155-213.

<sup>976</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. el-Hasan b. Ali, “Risâle fî Sırrı’s Salât”, *et-Tefsîru’l Kur’ânî ve’l Luğatü’s Süfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü’l Câmiatü’d Dirâsât ve’n Neşr ve’t Tevzî’, Beyrut, 1403/1983, s. 208.

<sup>977</sup> Bkz: D. Gutas, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, s. 123-125.



böylece bilgi üzerinden nefsin varlığı ve niteliğine dair geliştirdikleri argümanlarına ters düşmektedirler.<sup>978</sup>

### 3. AKIL

Öznede, bilginin oluşumuna temel teşkil eden ve akla veri sağlayan duyu yetileri iki kısma ayrılmaktadır: a) Dış dünyaya açılan yetiler –dokunma, tat alma, koklama, işitme ve görme-, b) Bâtînî duyu yetileri –ortak duyu, musavvira, mütehayyile, vehmiyye, hafıza-. Hem dış hem de iç duylara ilişkin oluşan literatüre bakıldığında, duyuvarın bizâtihi idrak edici yetiler olmayıp nefsin objeleri idrak etmesi için vasıta/*âlet* olarak görüldüğü ve söz konusu tüm yetilerin, onların işlev görmesini sağlayan organlara ve bedensel sistemlere bağlandığı sonucuna ulaşılmaktadır. Duyu verilerinin, fikrî bir işleme tabi tutulması ise aklın görevidir.

*Akil nedir* sorusunun cevabı pek çok şekilde verilmektedir. Bu cevaplardan biri, “akıl” sözcüğünün sahip olduğı anlam alanına dayalı bir şekilde verilmektedir. Etimolojik bir irdeleme, ‘a-k-l kökünün; ‘bağlamak, tutmak, devenin ayağına bağlanan ip’ anlamlarına geldiğini ve öteki ile kurulan bağın ve bağlılığın adı olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>979</sup> Kök anlama dayalı bu izahın aklın ne olduğunu ifade etmede yetersiz kaldığı görülmektedir.<sup>980</sup> Zira aklın mahiyetinin ortaya konması ve ona dair kapsamlı bir izah getirilebilmesi; a) aklın yapısal özelliklerini tespit etmek ve b) aklın tezahürlerini belirlemek ile mümkündür. Bu doğrultuda Fârâbî, akla ilişkin yaklaşımlarla ilgili bir kategorilendirme yapmaktadır. Buna göre verilen anlamların ilki, halkın bir insan hakkında “O akıllıdır” dediğı şeydir. Halk bir insan hakkında “O akıllıdır” derken “düşünme ve akletme”yi kastetmektedir. Buna göre, iyi olanı düşünmek ve yapmak, akletmek demektir.<sup>981</sup> Bu

<sup>978</sup> Bkz: İbn Melâhimî, *Tuhfetü'l Mütekellimîn*, s. 161-162.

<sup>979</sup> “A-k-l” kökünün anlamları için bkz: Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l 'Ayn*, “ilgili madde”; Ezherî, *Tehzîbu'l Luğa*, “ilgili madde”; Cevherî, *es-Sihah*, “ilgili madde”; İbn Manzur, *Lisânu'l 'Arab*, “ilgili madde”; Zebîdî, *Tâcu'l 'Arûs*, “ilgili madde”; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisü'l Luğa*, “ilgili madde”; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, “ilgili madde”.

<sup>980</sup> Hülya Alper, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2010, s. 51.

<sup>981</sup> Fârâbî, “Risâle fi Me'âni'l 'Akl”, s. 127-128. Farabi'ye göre bir başka akıl tanımı Kelamcıların akıl tanımıdır: “Kelamcıların sürekli sözünü ettikleri akla gelince, onların bir şey hakkında “Akıl bunu gerektirir”, “Akıl bunu reddeder” veya “Akıl bunu kabul eder”, “Akıl bunu kabul etmez” derken kastettikleri şey, kamunun yaygın görüşüdür. Çünkü onlar, bu konuda kamunun veya çoğunluğun ortak görüşüne akıl adını vermektedirler.” Fârâbî, “Risâle fi Me'âni'l 'Akl”, s.128.

tanımda aklın ahlakî olanla ilgisi ortaya konmakta; düşünme ve akletme, insanı iyi olana yönlendiren bir zemin olarak telakki edilmektedir.

Fârâbî, akılla ilgili diğer iki tanımı ise Aristoteles'e atfen vermektedir. Bu tanımlardan ilkinde göre akıl; doğru, zorunlu ve küllî önermelerin insana sağladığı kesin bilgidir. Bu güç, düşünmeye gerek duymaksızın meydana gelen ilk bilgileri sağlayan nefsin işlevidir.<sup>982</sup> Diğerine göre ise akıl, yönelme ya da sakınma türünden iradeye ilişkin nefsin bir işlevidir.<sup>983</sup> Sözü edilen bu akıl, insanın gelişmesine ve sürece dayalı olarak yetkinleşmektedir.<sup>984</sup> Aristoteles'e atfen verilen bu tanımlarda akıl-nefs ilişkisi ortaya konmakta; aklın, nefsin bir işlevi olduğundan bahsedilmektedir. Bu tanımlardan ilki, hikemî nefsin nazarî yönüne; ikincisi ise amelî yönüne karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır.

Bu doğrultuda, Fârâbî'nin *Risâle fî Me'âni'l Akl*'da sistematik bir yaklaşımla akılı şu kategorilerde incelediği söylenebilir: a) Avam nezdindeki akıl/*Avamî* akıl, b) Kelamcılara göre akıl/*Kelamî* akıl, c) Aristoteles'in *Analütika Hüstera* (Kitâbu'l Burhân/İkinci Analitikler) eserine göre akıl/*Burhânî* akıl, d) Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserindeki akıl/*Ahlâkî* akıl, e) Aristoteles'in *De Anima* (Kitâbu'n Nefs) eserindeki akıl/*Psikolojik ve Epistemolojik* akıl ve f) Aristoteles'in *Metafizika* eserindeki akıl/*Metafizik* akıl.<sup>985</sup>

Âmidî'nin *el-Mübîn fî Şerhi Me'âni Elfâzi'l Hukemâi ve'l Mütekellimîn* eserinde ise akıl için on bir tanıma yer verilmektedir. Söz konusu bu tanımların her biri, aklın farklı boyutlarına atfen kullanılmakta ve bir nevi literatürün bu konudaki özetine yer vermektedir. Buna göre Âmidî öncelikle akılları *cevherî* ve *arazî* şeklinde ikiye ayırmakta; *cevherî* aklın 'maddeden ve maddenin bütün bağlantılarından mücerred olan öz' olduğunu ifade etmektedir. Sonrasında ise *arazî* olarak nitelendirdiği on aklın

<sup>982</sup> Fârâbî, "Risâle fî Me'âni'l 'Akl", s. 129.

<sup>983</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1140a-1140b.

<sup>984</sup> Fârâbî, "Risâle fî Me'âni'l 'Akl", s. 129-130.

<sup>985</sup> Bkz: Fârâbî, "Risâle fî Me'âni'l 'Akl", s. 127-137. Benzer bir tasnifleme için bkz: İbn Sînâ, "Risâle fî'l Hudûd", s. 79-81; ayrıca bkz: F. Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", s. 85-86; Mahmut Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, Felsefe Arkivi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1994, s. 24; Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 127-129; E. Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği", s. 141, 148; M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.100-101.

tanımını vermektedir.<sup>986</sup> Âmidî, arazî akıllar içerisinde; a) Nazarî akıl, b) Amelî akıl, c) Heyûlânî akıl, d) Bilmeleke akıl, e) Bilfiil akıl, f) Kutsî akıl ve g) Müstefâd akıl şeklinde literatürde kavramsallaşmış olan aklî dereceleri saymaktadır. Bu kategorilere ek olarak üç tanıma daha yer vermektedir. Buna göre, akıl; a) insanın tecrübeleri yoluyla edindiği bilgiler için kullanılır ki buna “tücrübî akıl” denilir, b) fitratın ilk halindeki doğruluktur ve c) insanın tutum ve davranışlarındaki güzellik için kullanılır.<sup>987</sup>

Akıl hakkında oluşan literatüre bakıldığında, Aristoteles’in *Peri Psûhke/De Anima* adlı eserinin başat bir konumda olduğu görülmektedir.<sup>988</sup> Zira ilk defa Aristoteles, özne ve nesne arasındaki epistemolojik ilişkiyi izah ederken aklın iki farklı boyutu olduğundan bahsetmiştir. Aristoteles’in akıl konusunda yaptığı izahların etkisini ise kendisinden sonraki Grek düşünce dünyasında ve Ortaçağ İslam, Yahudi ve Hıristiyan filozoflarında görmek mümkündür.<sup>989</sup> Bu konudaki önemli temsilcilerden biri İskender Afrodisî’dir. Aristoteles düşüncesinin takipçisi olması ve onun eserlerine yaptığı yorum ve katkılar dolayısıyla felsefe tarihinde *Şârih*<sup>990</sup> olarak bilinen İskender Afrodisî, akıllı konu alan üç eser telif etmiştir: a) *De Anima*. Bu eser Aristoteles’in eserinin şerhidir. b) *De Anima*. Kendisine ait olan eserdir. c) *De Intellectu*. İskender Afrodisî, söz konusu eserlerinde Aristoteles çizgisini takip etmekle birlikte akla ilişkin özgün katkılar da sunmaktadır.<sup>991</sup> Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam filozofların ise Aristoteles ve İskender Afrodisî’nin akıl konusundaki düşüncelerini temel aldıkları görülmektedir.<sup>992</sup>

---

<sup>986</sup> Bkz: Âmidî, *el-Mübîn*, s. 104-105.

<sup>987</sup> Bkz: Âmidî, *el-Mübîn*, s. 104-105; ayrıca bkz: a.mlf., *Ebkâru’l Efkâr fî Usûli’d Dîn*, cilt: I, s. 128.

<sup>988</sup> Akıl konusunda müstakil bir eser telif etmemiş olsa da Aristoteles’in etkilendiği kaynak olarak karşımıza Platon çıkmaktadır. Bu doğrultuda, Platon’un akıllı, nefsin bir yetisi olarak değerlendirmesi, kendisinden sonraki filozoflar için bağlayıcı olmuştur denebilir. Fakat Platon’un herhangi bir akıl tasnifinin bulunmadığını da söylemek gerekmektedir. Bkz: Platon, *Phaidros*, 248b. vd.

<sup>989</sup> H. A. Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, s. 7-9; M. Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd’ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 22; F. Özpilavcı, “Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü’l-Berekât El-Bağdâdî’nin Akıl Risalesi”, s. 75-76; ayrıca bkz: Süleyman Hayri Bolay, “Akıl: Felsefe”, *DİA*, yıl: 1989, cilt: 2, s. 239.

<sup>990</sup> İslam filozoflarının bahsi geçen konulara ilişkin eserler vermeye başlamalarıyla birlikte İskender Afrodisî’nin dışında, *Şârih* ünvanını İbn Rüşd de almıştır. K. Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Metafizigi*, s. 4.

<sup>991</sup> Konu hakkında bilgi için bkz: K. Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Metafizigi*, s. 177-178.

<sup>992</sup> H. A. Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, s. 7-9; K. Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Metafizigi*, s. 156, 182; Abdurraq Hesamifar-Ali Naqı Baqershahi, “Intellect in Alexander of Aphrodisias and Its Impact Upon Muslim Philosopher”, *Athens Journal of Humanities and Arts*, vol: X, no: Y, pp. 1-22.

Aristoteles düşüncesinde akıl, nefsin kendisiyle aklı fonksiyonları gerçekleştirdiği melekesine karşılık gelmektedir. Akıl, nefsî fonksiyonların en üst noktasında bulunmakta ve insan varlığı bu melekeye sahip olmakla seçkinlik kazanmaktadır.<sup>993</sup> Aristoteles'e göre, "algılama ve akıldan yoksun edilen bir insan, bitki halini almakta; sadece akıldan yoksun edilirse, bir hayvana dönüşmakta; irrasyonel olandan kurtarıldığında ve sadece akla dayandığında ise insan, Tanrı'ya benzemeye başlamaktadır."<sup>994</sup> Bir başka ifadeyle sadece akıl, "insanın kendisiyle insan olduğu şeydir"<sup>995</sup> ve "külli kaidelerin fitrî bir kabiliyetle kazanılmasını sağlayan nefis melekesidir."<sup>996</sup> Buna göre irrasyonelite, insanın varoluşsal anlamda kendinden uzaklaşması olarak görülmektedir.<sup>997</sup> Bu ifadeler, nefsin bir melekesi olan aklın insana has bir nitelik olduğunu<sup>998</sup> ve insanın gerçek mahiyetine akıl sayesinde ulaştığını ifade etmektedir.

Fârâbî aklın insanın en önemli yetisi olduğunu izah etmek üzere, kendisinin kutsî hadis olarak nitelendirdiği şu kurguya yer vermektedir: "Yüce Tanrı akı yaratınca ona 'bana doğru yönel' dedi. Akıl da Tanrı'ya doğru yöneldi. Sonra Tanrı, 'dön' dedi, akıl da döndü; bunun üzerine Tanrı 'izzetim ve celalim üzerine yemin olsun ki seni yarattıklarım içinde benim için en sevgili olanına vereceğim' dedi."<sup>999</sup>

<sup>993</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 414b.18, 429a.23; a.mlf., *Protreptikos*, der: Kaan H. Ökten, Say Yayınları, İstanbul, 2007, B24.

<sup>994</sup> Aristoteles, *Protreptikos*, B28.

<sup>995</sup> Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, "Tenbîh 'alâ Sebîli's Sa'âde/Mutluluk Yoluna Yönelme", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev: Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 185.

<sup>996</sup> Fârâbî, "Risâle fi Me'âni'l 'Akl", s. 129.

<sup>997</sup> Nurten Öztanrıkulu, "Aristoteles ve İnsan Doğası: Tür Olarak 'İnsan'ın Etik ve Siyasette İnşası", *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, ed: Yavuz Kılıç, yay.haz: Tuncay Saygın, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2011, s. 86-87.

<sup>998</sup> Bununla birlikte, literatürde, hayvanların, akıl sahibi olmak bakımından insanla ortak olduğuna ilişkin izahlara da yer verilmektedir. Bu şekildeki düşünceye alimlerimizi sevk eden ise hayvanlardan sadır olan eylemlerin muhkemliğidir. Hayvanlardaki akıl konusunun nasıl ele alındığına, Kemâlpaşazâde'nin *Risâle fi Beyâni'l 'Akl* adlı eserindeki ifadeleri üzerinden bakılabilir. Zira Kemâlpaşazâde, geç dönem kelamcılardan olması dolayısıyla konuya dair birikimi genel hatlarıyla vermektedir. Bu doğrultuda o, bahsi geçen konuda kendi dönemine kadar oluşan düşünceleri iki kategori üzerinden değerlendirmekte, konuyu izah açısından Fahrüddîn Râzî üzerinden örnek vermekte ve buna mukabil kendi itirazî açıklamalarını yapmaktadır. Bkz: Kemâlpaşazâde, *Risâle fi Beyâni'l 'Akl*, s. 255-259, 263.

<sup>999</sup> Fârâbî, "Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı", s. 86; ayrıca bkz: Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 140-141; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 17, 18; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 133; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 31; İbn Bâcce, "Risâletü'l Vedâ", s. 432. Yukarıdaki bağlamda ilk

Aristoteles akıllı, a) aktif akıl (*el- 'aklu' lfa 'âl*) ve b) pasif akıl (*el- 'aklu' l münfa 'il*) şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu ikili ayırım Aristoteles'in şarihlerinden İskender Afrodîsî tarafından geliştirilmiş ve akıl; a) maddî akıl (*intellectus metarialis*), b) meleke halindeki akıl (*intellectus qui habet habitum*) ve c) Fa'âl Akıl (*intellectus agens*) şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulmuştur. İskender Afrodîsî'nin akıl konusunda yazdığı *De Intellectu* (Fî'l 'Akl 'alâ Ra'yi Aristûtâlîs) adlı risalesi, özel olarak bu konuda yazılmış ilk teliftir. İslam felsefesinde ise ilk olarak Kindî<sup>1000</sup> akıl konusunu müstakil bir risalede ele almış<sup>1001</sup> ve akıllı; a) güç halindeki akıl (*el- 'akl bi' l kuvve*), b) fiil halindeki akıl (*el- 'aklu' llezî harace mine' l kuvve ile' l fi' l*) veya müstefâd akıl, c) beyanî veya zâhir akıl (*el- 'aklu' l beyânî evi' z zâhir*) ve d) Fa'âl Akıl olmak üzere dört kategoride inceleyerek önceki literatürü hem takip etmiş hem de özgün bir katkı sağlamıştır. Kindî'den sonra Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce de kendilerinden önceki sistemi takip etmekle birlikte özgünlüklerini ortaya koyan katkı ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Düşünürlerin ortaklaştıkları kısımların fazlalığı dolayısıyla burada aklın boyutlarına göre bir başlıklandırma yapılmış ve farklılaşan noktalar bu başlıklar içerisinde ele alınmıştır.

### 3.1. Aktif Akıl (*el- 'Aklu' l Fa'âl*)

Epistemolojik açıdan *Fa'âl Akıl* vurgusu, ilk olarak Aristoteles'te karşımıza çıkmaktadır. Bu vurgu, onun varlık anlayışının devamı niteliğindedir. Zira Aristoteles, a) bilkuvve ve b) bilfiil olmak üzere varlığı ikiye ayırmakta ve kuvve olanın fiil haline çıkması için, fiil halinde olan ve hep fiil halinde kalacak olan bir şeyin etkisinin gerekliliğinden

---

yaratılanın akıl olduğuna ilişkin aktarım için bkz: Beyzâvî, *Tavâli 'ul Envâr*, s. 147; Gazzâlî, *Faysalu' t Tefrika*, s. 160-161; Molla Sadrâ, *Kitâbu' l Meşâ'ir*, s. 154, 155.

<sup>1000</sup> Kindî'nin İslam felsefesinde bu konuyla ilgili ilk eser veren filozof olması, araştırmacıları onun bu görüşünün kaynağını sorgulamaya ve özgünlüğünü incelemeye sevk etmiştir. Bkz: Kamil Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2012 (Ocak-Haziran), cilt: 14, sayı: 40, s. 90-111; a.mlf., *İskender Afrodîsî ve Metafizîği*, s. 178-179.

<sup>1001</sup> Erken dönemde, "akıl" konusunda, müstakil olarak risale kaleme alan alimlerden biri de Hâris el-Muhâsibî'dir. Onun söz konusu çalışması, *Kitâbu Mâ'iyyeti' l 'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfi' n Nâsi fîhi* ismini taşımaktadır. Çağdaş olan Muhâsibî (ö. 243/857) ile Kindî'nin (ö. 252/866) risaleleri, içerik ve yöntem olarak birbirinden oldukça farklıdır. Akıl konusunda bir eser telif etmiş olmak bakımından önceliğin kime ait olduğu konusundaki çalışmalar ise Kindî'ye işaret etmektedir. Fakat şu şekilde bir ayırım yapmak da mümkündür: Kindî'nin Yunan felsefesini temele alıp akıl meselesini felsefî bir problem olarak ele alan ilk risaleyi; Muhâsibî'nin ise Kur'an ve hadisi temele alarak konuyu ele alıp tartışan ve buna yönelik bir yöntem belirlemeye çalışan ilk risaleyi yazdığı söylenebilir. Bkz: Hâris el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Kitâbu Mâ'iyyeti' l 'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfi' n Nâsi fîhi*, içinde: *el- Akl Fehmu' l Kur'ân*, nşr. ve thk: Hüseyin el-Kuvvetli, Daru'l Fikr, 1971/1391, s. 193-238.

bahsetmektedir.<sup>1002</sup> Aristoteles varlığa ilişkin bu düşüncesini akıl konusunda da sürdürmüş ve insanın ontolojik olarak sahip olduğu kuvve halindeki akla<sup>1003</sup> etki edecek aktif bir aklın varlığından söz etmiştir.<sup>1004</sup> Onun bu düşüncesi, kendisinden sonraki düşünürler üzerinde de etkili olmuş;<sup>1005</sup> aklın kendiliğinden mi yoksa bir etken altında mı aktivitesini gerçekleştirdiği noktasında, farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.<sup>1006</sup>

Kindî'nin, 'daima fiil halindeki akıl (*el-'aklu'l evvel ellezî hüve bi'lfi'l ebeden*)'<sup>1007</sup> olarak nitelendirdiği<sup>1008</sup> Fa'âl Akıl (aktif akıl), akledilirlerin (*ma'kûlât*) kendisinde fiil halde bulunduğu akıldır. Tabiatı gereği bilfiildir,<sup>1009</sup> maddeden ayırılır ve ebedidir. Bu akıl,

---

<sup>1002</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1049b.24.

<sup>1003</sup> Aristoteles'in kuvve halindeki aklın niteliğine ilişkin farklı ifadeleri bulunmaktadır. Bu akla *maddîdir* dediği gibi *gayr-ı maddîdir* de demektir. Bu durum da Aristoteles'in şarihlerini ikiye ayırmıştır denebilir. Aristoteles'in kuvve halindeki akla ilişkin izahlarındaki birtakım açmazlar ve bunlara ilişkin değerlendirmelerle ilgili olarak bkz: F. Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", s. 76; K. Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafiziği*, s. 158, 160; Arthur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Atila Arkan, 6/2002, s. 51-53.

<sup>1004</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a.20-25, 430a.10-25.

<sup>1005</sup> Bkz: İskender Afrûdîsî, "Fî'l 'Akl 'alâ Ra'yi Aristûtâlîs", s. 31-42; Kindî, "Fî'l 'Akl", s. 266; Fârâbî, "Risâle fi Me'âni'l 'Akl", s. 133-134; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 111-113; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 107; İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n Nefs ve'l 'Akl", s. 60-61.

<sup>1006</sup> M. Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 33-34.

<sup>1007</sup> Aristoteles Fa'âl Akılla ilgili olarak, "bu aklın bazen düşündüğünü bazen de düşünmediğini söyleyemeyiz" demektir. Bu da Kindî'nin *daima fiil halindeki akıl* nitelendirmesinin kökenini teşkil etmektedir. Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a.23-24.

<sup>1008</sup> Kindî, "Fî'l 'Akl", s. 264. Kindî bu akıl için *Fa'âl Akıl* isimlendirmesini kullanmamıştır. Fakat Mahmut Kaya, risalenin tercümesinde, Kindî'nin orijinal metinde *el-'aklu'l evvel ellezî hüve bi'lfi'l ebeden* şeklinde tarif ettiği akı, 'sürekli fiil halinde bulunan' olarak çevirmekle birlikte buraya parantez içerisinde 'fa'âl' eklemesini yapmıştır. Bkz: Kindî, "Fî'l 'Akl", s. 264. Kindî'nin Fa'âl Akıl ismini kullanmadığına ilişkin olarak bkz: Ebû Rîde, Muhammed Abdulhâdî, *Resâilü'l Kindî*, Daru'l Fikri'l Arabi, Mısır, 1950, s. 353.

<sup>1009</sup> Tabiatı gereği daima fiil halinde olan akıl, aynı zamanda bilfiil akledilir olmaktadır. Bir başka ifadeyle, daima fiil halinde olan Fa'âl Akıl, düşünme formundan; yani akledilirden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Fa'âl Akıl, hem bizatihi akıl hem de aklın aklediliridir. Bkz: Frederic Maxwell Schroeder-Robert B. Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle's De Anima 3.4-8.*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990, pp. 48. Schroeder ve Todd'un İskender Afrodisi'nin 'Fa'âl Aklın, aklettiği şeyle özdeşliği' düşüncesine dayanarak dillendirdikleri bu yaklaşım, Kindî tarafından benimsenmemiştir. *Akl Üzerine/Risâle fi'l 'Akl* adlı eserinde bu düşüncesini "sürekli fiil halinde bulunan ve nefis kuvve halindeyken

insanda aklı melekenin oluşmasının bizatihi faili olarak görülmekle birlikte; söz konusu melekenin devamlılığının sağlanması ve fiil hale getirilmesinin de failidir. Dolayısıyla Fa‘âl Akıl, potansiyel olarak verili olan bilkuvve aklın fiil alanına çıkıp soyutlama yapabilmesi (*tecerrüd, intiza*) ve bilgi üretmeye başlayabilmesi için gereklidir.<sup>1010</sup> Başka bir ifadeyle, kuvve halindeki akıl,<sup>1011</sup> Fa‘âl Akıl etki etmeksizin idrak etme işlevine sahip olamamaktadır. Bu anlamda Fa‘âl Akıl, ışığa benzetilmektedir; çünkü bilkuvve görülebilir olan renkler, ışık dolayısıyla bilfiil görülebilir olmaktadır.<sup>1012</sup>

Fa‘âl Akla yüklenen bu misyonun kaynağı nedir, sorusu burada önem arz etmektedir. Nefsin kozmolojik bağlam içerisindeki yerini tespit ederken bahsettiğimiz üzere Fa‘âl Akıl, insan nefsinin varlığa getiricisi, yöneticisi ve onu yetkinleştiren cevherdir. Fa‘âl Aklın *aklî* bir cevher olması, insan nefsinin yetkinleşmesinin hangi temelde olması gerektiğine dair bir soru işareti bırakmamaktadır. Dolayısıyla Fa‘âl Aklın, insan aklının epistemik aydınlatıcısı olduğu söylenebilir. Burdan hareketle, bilkuvve aklın Fa‘âl Akla olan gereksinimi temelindeki bu düşüncenin, sudûr teorisiyle ilişkili olduğu görülmektedir. Zira bu teoriye göre bir sonraki mertebenin mevcudiyeti, bir önceki mertebeye bağlıdır. Bu bağlılığın ana unsuru ise *bilmedir*. Çünkü sudûr mertebelerinin oluşumu, *es-Sebebü'l Evvel*'de varlığın kendisini bilmesine; diğer tüm kademelerde ise varlığın hem kendisini bilmesine hem de kendisini varlığa getireni bilmesine bağlanmıştır. Bu bağlamda insanî nefsin/aklın bilebilmesi ise Fa‘âl Aklın kendisine etki

---

onu bilfiil akleden durumuna getiren aklın aklettiği ile kendisi aynı şey değildir” şeklinde izah etmektedir. Bkz: Kindî, “Fî'l ‘Akl’”, s. 266.

<sup>1010</sup> Soyutlama sürecinin detayları için bkz: Ö. Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 45-63.

<sup>1011</sup> “(...) Bu kuvve halindeki akıl, böyle bir düzeyde kaldığı sürece ölümsüz değildir. O ancak kuvve derecesinden fiil derecesine yükselmesiyle ölümsüzlüğü hak eder. Eğer Faal Akıl, onu, insanın yegane ölümsüz kısmı olarak, bizzat vermiş olsaydı, insanın, ölümsüzlüğü kazanmak için bir dış varlığın yardımına ihtiyacı olmazdı.” Mehmet Aydın, “Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1982, sayı: 5, s. 122.

<sup>1012</sup> Fa‘âl Akıl'la ilgili detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 168-171; İskender Afrûdîsî, “Fî'l ‘Akl’ alâ Ra'yi Aristûtâlîs”, s. 33-34; Kindî, “Fî'l ‘Akl’”, s. 266; Fârâbî, “Risâle fî Me‘âni'l ‘Akl’”, s. 133-134; a.mlf., *İdeal Devlet*, s. 85-86, 102-103; a.mlf., “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 125; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 111-113; a.mlf., “Mebhas ‘ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 176-177; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 408; a.mlf., *en-Necât*, s. 177-178; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 462-466; Gazzâlî, *Me‘âricü'l Kuds*, s. 107; İbn Miskeveyh, “Risâle fî'n Nefs ve'l ‘Akl’”, s. 60-61; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 99-100; İbn Rüşd, “Fa‘al Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Edebilir mi?”, s. 495-500; ayrıca bkz: M. Uyanık, “Bir Sistem Felsefesi Oluşturma Sürecinde Faal Akıl'ın İşlevselliği ve Önemi”, s. 183-184, 185.

etmesine dayandırılmaktadır. Bir başka açıdan, sudûr doktrinine göre her bir varlık aşamasının noksanlığı, bir üst aşamanın; *tahrîk*, *tedbîr*, *hidâye* ve *ihâtasına* bırakılmaktadır.<sup>1013</sup> Bu aynı zamanda tüm varlıkların birbiri ile karşılıklı ilişki içerisinde olduklarını göstermektedir. Bu bağlamda akıl ve nefis arasında *hidâyet*; yani bilgi ilişkisi kurulduğu görülmektedir. Bu bağlantı, Fa‘âl Akıl ile insan aklı/nefsi arasındaki ekileşimin kökenine dair sorgulamamızı haklı çıkarır mahiyettedir.

İskender Afrodîsî, Fa‘âl Akıl konusunda dikkat çeken bir yaklaşıma sahiptir. Fa‘âl Akıl nedir, sorusunun cevabını İskender Afrodîsî'nin metinlerinde aradığımızda karşımıza iki husus çıkmaktadır: a) Fa ‘al Akıl, İlk Akıl’dır ve b) Fa ‘al Akıl, İlk Neden’dir. Onun akıl düşüncesinde İlk Akıl, hem bilfiil akıl hem de kendi zatını düşünüyor olması nedeniyle bilfiil akledilirdir. Bu anlamda İlk Akıl, yalnızca zatını düşünmektedir. Zatının dışında bir şeyi düşünmesi ise özü gereği mümkün değildir. İlk Neden konusunda ise o, onun alemin ve tüm aklî fonksiyonların varlık ilkesi olduğu kanaatindedir. Bu ifadelerinden İskender Afrodîsî'nin Fa‘âl Akıl ile Tanrı'yı özdeş gördüğü sonucu çıkmaktadır. Zira alemin varlık sebebi olan ve yalnızca zatını düşünen bilfiil varlık Tanrı’dır.<sup>1014</sup>

Benzer bir düşüncenin Kindî’de de olduğu iddia edilmektedir. Söz konusu iddiada Kindî'nin Fa‘âl Akıl, her şeyin aslı ve sebebi olarak gördüğü ifade edilmekte ve dolayısıyla bu aklın *el-‘Aklu’l Evvel* olan Tanrı olması gerektiği ileri sürülmektedir.<sup>1015</sup> Fakat Kindî, *Kitâb fi’l Felsefeti’l Ülâ* adlı risalesinde *Gerçek Bir*’in nelikliğini izah ederken; a) kategorilerin dışında olduğu, b) hareket türlerine benzemediği, c) nefis olmadığı, d) maddi bir ilke olmadığına<sup>1016</sup> ek olarak; O’nun akıl olmadığına<sup>1017</sup> da yer vermektedir. Dolayısıyla bu iddianın gerçeği yansıtmadığı söylenmelidir.

<sup>1013</sup> Bkz: Âmirî, *Kitâbu’l Emed ‘ale’l Ebed*, s. 58; ayrıca bkz: Tritton, “İnsan, Nefs, Ruh, Akıl”, s. 558.

<sup>1014</sup> İskender Afrûdîsî, “Fî’l ‘Akl ‘alâ Ra’yi Aristûtâlîs”, s. 36; ayrıca bkz: K. Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Metafizîği*, s. 167; H. A. Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, s. 21. İbn Sînâ, İskender Afrodîsî'nin bu çıkarımına itiraz etmektedir. Bkz: İbn Sînâ, “Risâle fi İsbâti’n Nübüvvât ve Te’vîli Rumûzihim ve Emsâlihîm”, s. 127-128. “İskender, Aristoteles’in ‘insana ait’ ve ‘Tanrı’ya ait’ akıl olarak iki farklı şekilde ele aldığı Fa‘âl Akıl, Tanrı’yla özdeşleştirmiş, insanla hiçbir surette ilgi kurmayan Tanrı anlayışını; Fa‘âl Akılın, insan aklını kuvve halinden meleke ve fiil halindeki akla dönüştürmesiyle insanla ilgi kuran Tanrı anlayışı haline getirmiştir.” K. Sarıtaş, *İskender Afrodîsi ve Metafizîği*, s. IV.

<sup>1015</sup> T. J. De Boer, *Geschichte Der Philosophie im Islam/İslam’da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2001, s. 129.

<sup>1016</sup> Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 168-170, 171-172.

<sup>1017</sup> Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 170.



Bir diğerk dikkat çeken yaklaşım ise Fârâbî'ye aittir. Fârâbî, Fa'âl Aklın, maddede bulunmayan ve bulunamayacak olan ayrık (*mufârik*) ve ölümsüz bir sûret olduğunu, bu akıl sayesinde bilkuvve aklın, bilfiil akla; bilkuvve kavramların da bilfiil kavramlara dönüştüğünü düşünmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre insan aklı, Fa'âl Akıl sayesinde aydınlanmakta ve kemâle ermektedir. Bu kemâl derecesi, Allah'a ve rûhânî varlıklara dair hakikatlerin anlaşılması ile elde edilmektedir. İnsanın ulvî alemle ittisâli ve bu temas vasıtasıyla vahiy alabilmesi, yine Fa'âl Akıl aracılığıyla'dır. Bu doğrultuda Fârâbî, Fa'âl Aklın, *Cebrâ 'il'* e karşılık geldiğini düşünmektedir.<sup>1018</sup> Dolayısıyla "Fa'âl Akıl ile ittisal, Fârâbî'nin felsefesinde insanın epistemolojik, ahlâkî ve siyasî en nihaî amacıdır. Bu, insanın tanrısal alanla ilişkiye girdiği ve Fa'âl Akıl aracılığıyla İlk Sebep'ten vahiy aldığı makamdır. Bu konuma yükselmiş insanı Fârâbî "tanrısal"lıkla (ilâhî) nitelemektedir."<sup>1019</sup>

Geliştirilen tüm bu izahlar; kavramların zihindeki teşekkülü, bilginin elde edilebilmesi ve hatta vahyî bilginin edinilmesi noktasında Fa'âl Aklın merkezî bir konumda olduğunu göstermektedir. İskender Afrodîsî'nin ifadesiyle, nasıl ki nefis tüm insanlarda bulunuyorsa akıl da tüm insanlarda bulunmaktadır.<sup>1020</sup> Fakat aklın insanda oluşu, aklın fiili olan düşünmenin insana ait olduğunu göstermez. Zira kuvve halinde bulunan akıl ancak haricî bir aklın etkisiyle aktif kılınmaktadır.<sup>1021</sup> Dolayısıyla düşünme, tek başına insan aklının gerçekleştirdiği bir şey değildir. Bu doğrultuda öğrenim de insan aklını, Fa'âl Aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir.<sup>1022</sup> Bu tespit ise beraberinde şu soruları getirmektedir: Aklî işlevsellik Fa'âl Aklın, insan aklına etkisi durumunda gerçekleşiyorsa, bu durumda bilgiye ulaşmada insanın irade ve çabasının yeri nedir? İnsan, bir başka varlığın etkisine bağımlı ve bu konuda edilgen ise onun özgür oluşundan bahsetmek nasıl mümkün olacaktır?

---

<sup>1018</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 103-104; a.mlf., *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 36-37; ayrıca bkz: H. Hanefî, *Mine'l Nakli ile'l İbdâ'*, cilt: 3, s. 471; Fazlur Rahman, *İslam'da Nübüvvet*, s. 15, 34-35, 38-39, 119; Y. Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 133 vd.; M. Aydın, "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", s. 122; M. Uyanık, "İslam Felsefesinin Teşkkül Dönemi "Varlık" Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", s. 154-155.

<sup>1019</sup> E. Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği", s. 154. Krş: Fârâbî, *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 14, 20.

<sup>1020</sup> İskender Afrûdîsî, "Fî'l 'Akl 'alâ Ra'yi Aristûtâlis", s. 33.

<sup>1021</sup> İskender Afrûdîsî, "Fî'l 'Akl 'alâ Ra'yi Aristûtâlis", s. 33-34, 41-42.

<sup>1022</sup> M. Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 25.

İbn Rüşd'ün Fa'âl Akıl konusunda yaklaşımı, söz konusu sorulara alternatif bir bakış açısı sunması bakımından önemlidir. Zira İbn Rüşd, şimdiye kadar haricî bir varlık olarak değerlendirilen Fa'âl Aklın, insana dışardan etki eden ayrık bir varlık olmadığını; aksine onun insan nefsinin nihai anlamda yetkinlik kazanmış hali olduğunu düşünmektedir.<sup>1023</sup> Bir başka ifadeyle İbn Rüşd'e göre akıl, varlıkları sebepleriyle kavramaktan ibarettir. İnsan ise akılı vasıtasıyla varlığa dair bu yapısal düzeni kavradığında yetkinlik kazanmakta ve ilâhî bir boyuta evrilmektedir.<sup>1024</sup> İbn Rüşd'le çağdaş olan ve akılların tasnifi ve Fa'âl Aklın mahiyeti konusunda eleştirel bir bakış açısına sahip olan Ebu'l Berekât Bağdâdî'de de Fa'âl Akıl, harici bir varlık olarak tanımlanmamaktadır. Buna göre insan akılı, kemâlini, harici bir güçle değil kendisi sağlamaktadır.<sup>1025</sup>

İbn Rüşd, aklın/nefsin; soyutlama yapmak (*tecrîd*), soyutlanan kavramları kabul etmek (*idrâk*) ve bu kavramları birtakım işlemlere tabi tutarak yeni kavram ve hükümlere ulaşmak (*istinbât, tasdîk*) yetilerine<sup>1026</sup> işaret etmekte; nefsin tecrîd işlevine Fa'âl Akıl, idrâk işlevine ise heyûlânî akıl demektedir.<sup>1027</sup> Bir başka ifadeyle İbn Rüşd'e göre bilkuvve akıl, Fa'âl Akıl tarafından bilfiil hale getirilmekte ve böylece bilkuvve akıl,

---

<sup>1023</sup> İbn Rüşd, "Fa'al Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Edebilir mi?", s. 495-500; ayrıca bkz: M. Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 26-27; İ. Memiş, "İbn-i Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefs ve Akıl", s. 133, 134, 137, 141; S. H. Bolay, "Akıl: Felsefe", cilt: 2, s. 241. Ek olarak bkz: A. Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler", s. 47-57.

<sup>1024</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't Tehâfüt*, s. 291-292.

<sup>1025</sup> Bkz: Ebü'l Berekât Bağdâdî, *Kitâbu'l Mu'teber fi'l Hikme*, cilt: 3, s. 142-143, 148; a.mlf., "Sahîhu Edilleti'n Nakl fi Mâhiyyeti'l 'Akl", cilt: 16, s. 143-144, 146; ayrıca bkz: F. Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât El-Bagdâdî'nin Akıl Risalesi", s. 91-101, 103-104.

<sup>1026</sup> İbn Rüşd söz konusu akilî yetileri genel olarak iki başlık altında toplamaktadır: *Tasavvur* ve *tasdîk*. Bkz: İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 105; İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl ve Takrîru mâ beyne's Şerî'a ve'l Hikme mine'l İttisâl*, içinde: *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 112.

<sup>1027</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 100, 105, 108; a.mlf., *Faslu'l Makâl*, s. 99-100, 101-102, 104, 112-113; detay için bkz: İbn Rüşd, "Fa'al Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Edebilir mi?", s. 495-500; ayrıca bkz: A. Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 266-267; H. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 118, 123-126; M. Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 27; İ. Memiş, "İbn-i Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefs ve Akıl", s. 133, 134; Süleyman Uludağ, "Giriş: İbn Rüşd –Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri-", *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 52; S. H. Bolay, "Akıl: Felsefe", cilt: 2, s. 242.

ma'kulleri idrak etmeye başlamaktadır. Bu bağlamda, bilfiil akıl ve müstefâd akıl ise bilkuvve aklın, akletme eylemini gerçekleştirme derecelerine karşılık gelmektedir.<sup>1028</sup>

İbn Rüşd'ün bu fikrinin temeli sorgulandığında, karşımıza heyûlânî/bilkuvve aklı değerlendirilmesindeki farklılık çıkmaktadır. Ona göre söz konusu bu akıl, -diğer filozoflarda olduğu gibi- fizyolojinin bir işlevi ve bunun sonucu olarak da ölümlü değil; manevî bir cevherdir. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre heyûlânî ve Fa'âl Akıl, gerçekte aynı şeydir. Bu ayniyeti sağlayan ise bu akılların nefse karşılık olarak görülmesidir.<sup>1029</sup> Bir başka açıdan İbn Rüşd için Fa'âl Akıl ile ittisal ise soyut bir şeyi küllî olarak ve fiilen idrak etmekten başka bir şey değildir.<sup>1030</sup> Dolayısıyla İbn Rüşd için insan aklının gelişimsel seyrine tekabül eden aşamaların, nefsin farklı tezahürlerine karşılık geldiği ve aralarında yalnızca *derece* farkının bulunduğu söylenebilir.

Fa'âl Akla ilişkin bu değerlendirmelerin temelini Kindî'de bulmak mümkündür. Kindî bu bağlamda “nefsi, kuvveden fiile çıkarıp *fiil halinde akıl* durumuna getiren yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefse birleşince nefis akletmeye (düşünce üretmeye) başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o aktif akıl sayılır”<sup>1031</sup> ifadelerine yer vermektedir. Buna göre, Kindî tarafından Fa'âl Aklın, haricî bir etki gücü değil, nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlar olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Fa'âl Aklın insandan ayrı olarak değerlendirilmesine karşı çıkan düşüncüyü Kindî öncesinde de bulmak mümkündür. Bu doğrultuda karşımıza çıkan isim, Yahyâ en-Nahvî'dir. Yahyâ en-Nahvî (John Philoponus), Fa'âl Aklın ontolojik anlamda insandan

---

<sup>1028</sup> M. Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 26-27; H. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 128-132.

<sup>1029</sup> Detaylı bilgi için bkz: İbn Rüşd, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, s. 230-256; a.mlf., *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 100; ayrıca bkz: A. Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 287-323; H. Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 124-126; M. Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 26; A. Hyman, “İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler”, s. 51-52; K. Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafizigi*, s. 162.

<sup>1030</sup> Bkz: İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, s. 99-100; a.mlf., “Fa'âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Edebilir mi?”, s. 497, 499. İbn Rüşd burada, Fa'âl aklın insan aklının kemâl aşamasına denk geldiğini izah ederken İskender Afrodisi'nin şu sözünü aktarmaktadır: “Nasıl ki bu güç, sonuçta çocuğun yürümesine dönüşürse, aynı şekilde akıldaki bu güç de sonuçta mufârik sûretleri akletmeye dönüşür.” Bkz: *Aynı eser*, s. 499; ayrıca bkz: A. Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 323-326; İ. Memiş, “İbn-i Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefs ve Akıl”, s. 137, 141.

<sup>1031</sup> Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 170.

ayrı olmadığını, hem etken hem de edilgen aklın bir bütün olarak insan nefsinde bulunduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla ona göre kuvve halinde olan akıl ile fiil halinde olan akıl gerçekte aynı şeydir. Mahiyet itibarıyla aynı olan bu akılları birbirinden ayıran ise yetkinleşme konusundaki farklılıklarıdır.<sup>1032</sup>

### 3.2. Güç Halindeki Akıl (*el-'Akl Bi'lkuvve*)

*Bilkuvve*, *heyûlânî*, *pasif* ve *maddî* olarak isimlendirilen nazarî aklın bu derecesi, tüm bireylerde eşit olarak bulunmaktadır. Aklın bu aşamada sahip olduğu tüm yetkinlikler, *kuvve*<sup>1033</sup> durumundadır. Bu akıl, güç ve istidat bakımından ontolojik anlamda makulleri kavrayabilecek donanımda yaratılmış olsa da bulunduğu düzey dolayısıyla henüz varlıkların sûretleri ile ilişki içerisine girmiş ve işlevselleşmiş değildir. Bir başka ifadeyle bu derecedeki akıl, sûretleri, maddeden ayırma gücüne sahip olmakla birlikte, henüz sûretleri maddeden soyutlayabilmiş değildir. Bu bakımdan güç halindeki akıl, boş bir kağıda veya şekil almamış balmumuna benzetilmektedir. Bu benzetmeyi iki açıdan anlamlandırmak mümkündür: a) Tıpkı, boş kağıdın bilgileri alması, balmumunun ise istenen şekle girmesinde olduğu gibi güç halindeki aklın da bilfiil hale gelmesini sağlayacak etkin bir güce ihtiyacı bulunmaktadır. Burada ise karşımıza Fa'âl Akıl çıkmaktadır. Bu anlamda Fa'âl Akıl, konum itibarıyla *verici*; nefis (akıl) ise *alıcı*dır. Çünkü nefsin akletmesi *güç/kuvve* halinde, Fa'âl Aklınki ise *fiil* halindedir. Bir şey karşısında alıcı durumunda olan ise kendiliğinden fiil hale çıkamaz; zira bizatihi bunu yapabilecek yetide olsaydı, kendisinin de sürekli fiil halde bulunması gerekirdi. Bu durum, insanın her bir bilme eyleminde Fa'âl Akıl ile irtibat halinde olması gerektiği sonucunu vermektedir. b) Bu benzetmenin bir anlamı ise güç halindeki aklın, fiil halindeki aklı, kuvve halinde içeriyor olmasıdır: Boş kağıdın, bilgileri almaya hazır oluşundaki gibi. Bir başka ifadeyle, *bilkuvve* akıl, bir sonraki bilfiil aşaması için *maddî* bir konumda ve hazır bir potansiyeldedir. Bu anlamda kuvve halindeki aklın; manaları, sûretleri ve ma'kûlâtı kuvve halinde içerdiği söylenmelidir.<sup>1034</sup>

<sup>1032</sup> John Philoponus, *On Aristotle on the Intellect*, çev: William Charlton, Cornell University Press, New York, 1991, pp. 63-64, 66-67; ayrıca bkz: F. Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", s. 82, 98.

<sup>1033</sup> Kuvve şu anlamlara gelmektedir: a) Failin kendisiyle fiile hazırlandığı şeydir, b) Bir şeyin etkilenmeye elverişli olması anlamındadır, c) Bazen de bir şeyin değişmeye ve etkilenmeye direnmesi anlamına gelmektedir. Bkz: Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 386, 387.

<sup>1034</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a.10-430a; İskender Afrûdîsî, "Fî'l 'Akl 'alâ Ra'yi Aristûtâlîs", s. 31-33; Kindî, "Fî'l 'Akl", s. 266; Fârâbî, "Risâle fi Me'âni'l 'Akl", s. 130-131; a.mlf., *İdeal Devlet*, s. 85-86; İbn Sînâ, "Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye", s. 168-170; a.mlf., "Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n

Kuvve halindeki akıl ile Fa‘âl Akıl arasındaki ilişkiyi izah etmesi bakımından kullanılan bir diğer metafor ise ‘Güneş ışığı ile göz’ benzetmesidir. Bu benzetmede, bilkuvve akıl, göz; Fa‘âl Akıl ise Güneş ışığı ile temsil edilmektedir. Göz, yapısal olarak cisimleri görebilme yetisine sahiptir; fakat karanlık bir ortamda göz ile cisim bir araya gelse de göz bu yetisini işlevsel kılamamaktadır. Çünkü görmenin gerçekleşmesi için ışığa ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>1035</sup> Nasıl ki Güneş ışığı, hem gözü hem de görülen nesnelere bilfiil duruma getiriyorsa; Fa‘âl Akıl da bilkuvve akli bilfiil hale getirmektedir. Bu durumda, bilkuvve kavramlar da bilfiil kavrama dönüşmüş olmaktadır.<sup>1036</sup> Bir başka açıdan, sûreti kabul edecek olan şeyin, sûreti kabul etmeden önceki durumu bakımından; nasıl ki göz, görülen nesnelere idrak etmeden önce ‘gören’ bir şey değilse ve bu bakımdan görülen nesnelere için yok hükmündeysen; aklın bu derecesi de henüz ‘aklî varlık’ değildir ve bütün aklî varlıklar için yok hükmündedir. Bütün sûretleri kabul edebilecek yapıda olması dolayısıyla ise her aklî varlığı tasavvur edebilmekte ve onları eşit bir şekilde bir defada idrak edebilmektedir.<sup>1037</sup>

İbn Sînâ, her bir bireyin sahip olduğunu söylediği<sup>1038</sup> aklın bu hali için *kuvvetün isti‘dâdiyyetün* ifadesini kullanmaktadır.<sup>1039</sup> Bu kullanım, iki içeriği barındırmaktadır: a) Herhangi bir kusurdan dolayı düşünme gücünü kullanamayan insan vardır; fakat düşünme

---

Nâtika”, s. 195-196; a.mlf., *et-Ta‘likât*, s. 27; a.mlf., *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 406; a.mlf., *en-Necât*, s. 153; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâî*, s. 448; Gazzâlî, *Me‘âricü’l Kuds*, s. 44-45; Beyzâvî, *Tavâli‘ul Envâr*, s. 124; İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’n Nefs*, s. 97-101; a.mlf., “Fa‘al Akıl Cisimle İçice Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Edebilir mi?”, s. 495-500; İbn Bâcce, *Kitâbu’n Nefs*, s. 79; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi’l Hikme*, s. 440-442; Âmidî, *Ebkârü’l Efkâr fi Usûli’d Dîn*, cilt: I, s. 128; a.mlf., *el-Mübîn*, s. 37-38; Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtü’l Funûn ve’l ‘Ulûm*, cilt: 3, s. 309.

<sup>1035</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 430a.10-25; İskender Afrûdisî, “Fî’l ‘Akl ‘alâ Ra’yi Aristûtâlîs”, s. 33-34; Fârâbî, “Risâle fi Me‘âni’l ‘Akl”, s. 133; İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 69; Kemâlpaşazâde, *Risâle fi Beyâni’l ‘Akl*, s. 249; ayrıca bkz: İbn Miskeveyh, *Kitâbu’l Fevzü’l Aşğâr*, s. 38.

<sup>1036</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 418a.30-418b.5, 430a.10-15; İskender Afrûdisî, “Fî’l ‘Akl ‘alâ Ra’yi Aristûtâlîs”, s. 33-34; Fârâbî, “Risâle fi Me‘âni’l ‘Akl”, s. 134; İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 69.

<sup>1037</sup> Bkz: İbn Miskeveyh, *Kitâbu’l Fevzü’l Aşğâr*, s. 38-39.

<sup>1038</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 66; a.mlf., “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, s. 168; . mlf., “Risâle fi’l Kelâm ‘ale’n Nefsi’n Nâtika”, s. 195.

<sup>1039</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 406; a.mlf., *Ahvâlu’n Nefs*, s. 65; ayrıca bkz: İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi’n Nefs*, s. 98, 102. Bu kullanım, İskender Afrodisi’de bulunmaktadır. Afrodisi, Aristoteles’in *güç/kuvve* olarak nitelendirdiği bu akli, ‘isti‘dât’ olarak yorumlamıştır. H. A. Davidson, *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes On Intellect*, s. 9. Krş: İskender Afrûdisî, “Fî’l ‘Akl ‘alâ Ra’yi Aristûtâlîs”, s. 32-33.

gücüne sahip olmayan insan yoktur. b) Bu niteleme, şimdiye kadarki izahları özetler mahiyettedir. Zira ifade, hem aklın bu derecesinin donanımsal olarak yeterliliğine hem de işlevsel kılınmaya muhtaçlığına işaret etmektedir.

### 3.3. Fiil Halindeki Akıl (*el-‘Akl Bilfi‘l*)

Bilkuvve aklın fiil alanına çıkmış haline *bilfiil akıl* adı verilmektedir (*el-‘akl ellezî harace mine‘l kuvve ile‘l fi‘l*). Bu aşamada akıl, akledilirleri, bizatihi edinebilme yetisine sahiptir. Dolayısıyla bu aşamada akıl, kuvve değil; akledici durumundadır.<sup>1040</sup> Bilfiil akıl,<sup>1041</sup> nazârî aklın soyut sûretleri mümkün yetenek düzeyinde kabul ediş halidir.<sup>1042</sup> Nazârî akıl bu aşamada, ilk akledilirleri (*el-ma‘kûlâtü‘l ûlâ*) kavramaktadır. Gazzâlî ilk akledilirlerin; “bütün parçadan büyüktür”, “aynı şeye eşit şeyler birbirine de eşittir” gibi temel öncüller olduğunu ifade etmektedir. İlk akledilirleri kavrayabilecek yeti bilkuvve akılda potansiyel olarak bulunmakta iken; söz konusu idrak ve kavrama, bu aşamada fiil halinde gerçekleşmektedir.<sup>1043</sup>

Yukarıda bahsi geçen ilk bilgilerin hangi yolla oluştuğu irdelenecek olursa; temelde karşımıza duyuların sağladığı veriler çıkacaktır. Akıl, duyuların sağladığı veriler üzerinde birtakım zihnî işlemler gerçekleştirmekte ve sonuca ulaşmaktadır. Ulaşılan sonucun, algılanan şeyin cinsine genelleştirilmesiyle ise ilk bilgiler oluşmaktadır. Bütünün parçadan büyük oluşu, suyun akıcı oluşu, ateşin yakıcı oluşu gibi ilk bilgiler bu şekilde oluşmaktadır.<sup>1044</sup> Buna göre ilk bilgiler, duyu algısının tekil olana ilişkin verisinden

<sup>1040</sup> İskender Afrûdîsî, “Fî‘l ‘Akl ‘alâ Ra‘yi Aristûtâlîs”, s. 33, 41; Kindî, “Fî‘l ‘Akl”, s. 264-266; Fârâbî, “Risâle fî Me‘âni‘l ‘Akl”, s. 131-132; İbn Sînâ, *Ahvâlu‘n Nefs*, s. 66-67; a.mlf., “Risâle fî‘l Kelâm ‘ale‘n Nefsi‘n Nâtıka”, s. 196; a.mlf., *el-İşârât ve‘t Tenbîhât*, s. 408; a.mlf., *en-Necât*, s. 153; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 448; İbn Rüşd, “Fa‘al Akıl Cisimle İçiçe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Edebilir mi?”, s. 495-500; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi‘l Hikme*, s. 440-442; İsmail Hakkı İzmirli, “İslâmda Felsefe Cereyanları-4”, s. 29; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtü‘l Funûn ve‘l ‘Ulûm*, cilt: 3, s. 309; Beyzâvî, *Tavâli‘ul Envâr*, s. 124; Âmidî, *Ebkârü‘l Efkâr fî Usûli‘d Dîn*, cilt: I, s. 128; a.mlf., *el-Mübîn*, s. 105.

<sup>1041</sup> İbn Sînâ akıllar sisilesinde bilkuvve akıl ile bilfiil akıl arasına *bilmeleke akıl* (*el-‘aklu‘l bi‘lmeleke evi‘l mümkin*) kategorisini de koymaktadır. Bu aklın mahiyeti ve yetilerine ilişkin olarak bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu‘n Nefs*, s. 66; a.mlf., *el-İşârât ve‘t Tenbîhât*, s. 406-408; a.mlf., *en-Necât*, s. 153; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 448; ayrıca bkz: İbn Rüşd, “Fa‘al Akıl Cisimle İçiçe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Edebilir mi?”, s. 495-500; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 104-105; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi‘l Hikme*, s. 440-442; Beyzâvî, *Tavâli‘ul Envâr*, s. 124; D. Gutas, “İbn Sînâ: Akli Nefsin Metafizigi”, s. 38; İsmail Hakkı İzmirli, “İslâmda Felsefe Cereyanları-4”, s. 28-29; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtü‘l Funûn ve‘l ‘Ulûm*, cilt: 3, s. 309.

<sup>1042</sup> E. Şahin, *Fârâbî‘de Zihin Felsefesi*, s. 76.

<sup>1043</sup> Bkz: Gazzâlî, *Me‘âricü‘l Kuds*, s. 43.

<sup>1044</sup> Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 86-88; ayrıca bkz: F. Olguner, *Fârâbî*, s. 95-96.

çıkarsanan küllî bilgilerdir; duyuların getirdiği bilginin *ma 'kûl* hale gelme sürecidir. Tüm bu sürecin aktif kılınması ise Fa'âl Akıl'dan gelen feyz ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Buna göre feyz öncesini, hazırlık aşaması olarak değerlendirmek mümkündür.

Buna göre akıl, “idrak ettiklerine ve sûretlerini algılamış olduklarına nazaran bilfiil; idrakini henüz gerçekleştiremediklerine ve sûretlerini algılamamış olduklarına oranla da bilkuvve akıl olmaktadır. Dolayısıyla insan zihni soyut makullerin sûretlerini algılayıncaya kadar bilkuvve düzeyini sürdürmektedir.”<sup>1045</sup> Akıl, bilfiil aşamasında, düşünmeyi dilemesi halinde, ek bir bilgi edinmeye ihtiyaç duymaksızın bunu fiilen gerçekleştirebilmekte ve bu tür bir işlevi her dilediğinde yerine getirebileceğini de bilmektedir. Zira sûretler, bir bakıma bilfiil akılda toplanmış durumdadırlar.<sup>1046</sup> Bu doğrultuda bilfiil aklın, sûretlerden oluşması bakımından çokluk barındırdığı söylenebilir. Aklî sûret nefisle birleştiğinde ise nefis ve akıl bir tek şey haline gelmektedir. Bu da aklın hem akleden (özne) hem de akledilen (nesne) olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu kabule göre, nefis açısından *akıl* ve *ma 'kul* tek bir şey olmaktadır.<sup>1047</sup>

#### **3.4. Kazanılmış Akıl (*el- 'Aklü'l Müstefâd*)**

Nazarî akıl bu aşamaya ilk akledilir sûretlerin ardından ikinci akledilir sûretleri (*el-ma 'kûlâtü's sâniye/sevânî*)<sup>1048</sup> elde ettiğinde ulaşmaktadır. İlk akledilirlerin dış dünyada karşılığını bulabilmek mümkünken; ikinci akledilirler soyut ve tümel kavramlar oldukları için onların dış dünyada tekabül ettikleri karşılıkları bulunmamaktadır. Bu doğrultuda müstefâd akıl, insan nefsinin soyut sûretleri fiil halinde kabul edişi olarak değerlendirilmektedir. Bir başka ifadeyle müstefâd akıl, daha önce soyutlama yoluyla kazanılmış ma'kûlleri, bilfiil ma'kûller olarak kavramaktadır. Bu da insan nefsinde *bilkuvve* olarak bulunan; mana, sûret ve ma'kûlâtın, bilgi edinme aşamasında *bilfiil* hale geldiğini; eylem halinin ise *müstefâd* akıl düzeyinde gerçekleştiğini göstermektedir. Bu aşamada nefis, dilediği zaman becerisini eylem olarak ortaya koyabilmektedir. Bu

---

<sup>1045</sup> E. Şahin, *Fârâbî'de Zihin Felsefesi*, s. 77-78.

<sup>1046</sup> Gazzâlî, *Me 'âricü'l Kuds*, s. 42-43.

<sup>1047</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 167; Kindî, “Fî'l 'Akl”, s. 266; a.mlf., “Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine”, s. 258; Fârâbî, “Risâle fî Me 'âni'l 'Akl”, s. 131-132.

<sup>1048</sup> Konuyla ilgili detaylı bir çalışma için bkz: Ömer Mahir Alper, “Akledilene Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı'da Alınlanması Üzerine Bir inceleme”, *Nazariyat*, Nisan-2015, s. 32-68.

anlamda bir kâtibin yazı yazması, müstefâd akla örnek olarak verilebilir: Kâtip yazı yazmayı bildiği için, istediğinde bu yetisini eyleme dönebilmektedir.<sup>1049</sup>

Bu doğrultuda, müstefâd akıl ile bilfiil aklın, insan zihninde kavramların oluşmasında fiil halde olmaklık bakımından aynı rolü oynadıkları görülmektedir. Dolayısıyla aralarında aslında bir *derece* farkının bulunduğunu söylemek gerekmektedir. Çünkü müstefâd akıl, bilfiil akla nispetle maddeye göre sûrettir. Müstefad aklın, idrak konusunda bilfiil ma'kûl olması, onu bilfiil akıldan ayıran noktadır.<sup>1050</sup> Bir başka ifadeyle, müstefâd aklın dışında kalan aklî kategoriler, nazarî bilginin tam anlamıyla hazır edilmesi noktasında birer araç konumundadırlar. Dolayısıyla onlar, müstefâd akla kıyasla *isti'dâdîdir/bilkuvvedir*. Nazarî bilgi için *hazırlayıcı zemin* görevini yerine getirirler. Müstefâd akıl derecesi ise aklın fiilî halini alması dolayısıyla nazarî bilginin üst noktasıdır.<sup>1051</sup> İbn Sînâ'nın ifadesiyle müstefâd akıl, insan için ulaşılması gereken nihai noktadır (*el-ğâyetü'l kusvâ*).<sup>1052</sup> Bu bakımdan müstefâd akıl, mutlak anlamda kendisine hizmet edilen (*el-mahdûmu'l mutlak*) olarak görülmüş ve diğer akıllara nispetle kendisine üst bir konum (*re'is*) verilmiştir.<sup>1053</sup> Dolayısıyla akılların yükselen bir hiyerarşiye sahip olduğu ve her bir aklın, bir üst derecedeki aklın nedeni olduğu söylenebilir.

---

<sup>1049</sup> Bkz: Kindî, "Fî'l 'Akl", s. 266; Fârâbî, "Risâle fî Me'âni'l 'Akl", s. 132-133; a.mlf., *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 85; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 67; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 408; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 448; a.mlf., *en-Necât*, s. 153; İbn Rüşd, "Fa'al Akıl Cisimle İç İçe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?", s. 496-500; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 44; Beyzâvî, *Tavâli'ul Envâr*, s. 124; İbn Rüşd, "Fa'al Akıl Cisimle İç İçe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Edebilir mi?", s. 495-500; İbn Bâce, *Kitâbu'n Nefs*, s. 74-75; Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtü'l Funûn ve'l 'Ulûm*, cilt: 3, s. 309.

<sup>1050</sup> Kindî, "Fî'l 'Akl", s. 267; Gazzâlî, *Me'âricü'l Kuds*, s. 85; ayrıca bkz: D. Gutas, "İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafizigi", s. 39; M. Kaya, "Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı", s. 24; E. Şahin, *Fârâbî'de Zihin Felsefesi*, s. 80-81.

<sup>1051</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 67-68. İskender Afrodîsî, müstefâd aklın, ne insan aklının bir aşaması ne de insan nefsinin bir yetisi olarak görmektedir. Ona göre bu akıl, güç halindeki aklın barındırdığı kuvveleri aktif kılarak onu fiil hale getiren Etkin Aklın (Fa'al Akıl) bir *işleyiş tarzıdır*. Bu da şu anlama gelmektedir: Bu akla, a) insandan ayrık bir cevher olması bakımından Fa'al Akıl, b) fiilini insanda meydana getirmesi bakımından da Müstefâd Akıl adı verilmektedir. Bkz: İskender Afrûdîsî, "Fî'l 'Akl 'alâ Ra'yi Aristûtâlîs", s. 33-34, 37; ayrıca bkz: K. Sarıtaş, *İskender Afrodîsî ve Metafizigi*, s. 169-170.

<sup>1052</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 67.

<sup>1053</sup> Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 314, 315.



Müstefâd akıl bu yetileri dolayısıyla Fa‘âl Akılla *ittisâl* edebilmektedir.<sup>1054</sup> İttisâl, nefsin/akılın Fa‘âl Akıl ile birleşmesini, yapı ve işlev bakımından onunla ortaklık sağlamasını değil; fiil haline gelip tamamıyla maddeden bağımsızlaşarak Fa‘âl Akıl mertebesine ulaşmasını ifade etmektedir.<sup>1055</sup> Zira insan nefsi/aklı, yetkinleşme sürecinin nihai noktasına ulaşırsa dahi metafizik illet olabilecek ve Fa‘âl Akıl’da olduğu gibi kendisi dışındaki bir şeye varlık verebilecek yapıya sahip değildir. Çünkü sudûr nazariyesindeki kural gereği, “mâlulün varlık ve bilgi bakımından illetini aşması veya onun seviyesini bütünüyle temellük etmesi imkânsızdır.”<sup>1056</sup>

Fa‘âl Akıl ile ittisâl sonucunda elde edilen bilgiyi, hakikat bilgisi olarak değerlendiren İbn Sînâ, insan aklının ittisâle müsait hale gelmesini şu şekilde izah etmektedir: “İttisâlin nedeni, heyûlânî akıl olan uzak bir kuvve ve bilmeleke akıl olan kazanıcı bir kuvve ve de bilfiil akıl diye isimlendirilen yer etmiş bir meleke nedeniyle istenildiği zaman aydınlanma yönüne doğru nefsi kabule tam olarak hazırlayan bir kuvvedir.”<sup>1057</sup> İttisâle imkân sağlayan kuvvenin müstefâd akıl olduğu böylelikle açıklık kazanmaktadır. Burada temel bir sorun, aklın müstefâd akıl seviyesine nasıl yükseldiğidir.

Müstefâd akıl seviyesine yükselişin, bir başka ifadeyle akledilirleri elde etmenin yolu, *orta terimi* bulmaktır.<sup>1058</sup> Zira kıyasta sonucu veren ve akledilire ulaştıran, orta terimdir. Orta terimin epistemoloji sistematizindeki merkezi rolünü, Dimitri Gutas’ın, “İbn Sînâ, bütün epistemoloji teorisini, orta terimi keşfetme üzerine inşa etmiştir”<sup>1059</sup> değerlendirmesinde de görmek mümkündür. Orta terime ise iki şekilde ulaşılmaktadır: a) Sezgi,<sup>1060</sup> b) Öğrenim. Bu bağlamda orta terimin, Fa‘âl Akıldan elde edilebilir

---

<sup>1054</sup> İttisâl ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Fârâbî, *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 85; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 578-580; İbn Bâcce, “Risâle fi İttisâli'l 'Akl bi'l İnsân”, s. 71-85; ayrıca bkz: Tevhidî, *el-Mukâbesât*, s. 182-183; H. Hanefî, *Mine'l Nakli ile'l İbdâ'*, cilt: 3, s. 470-471; M. Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 25; Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı*, s. 133; İ. Memiş, “İbn-i Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefs ve Akıl”, s. 125; A. Arkan, “Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru”, s. 32; K. Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafizigi*, s. IV-V; Y. Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 188-197.

<sup>1055</sup> Fa‘âl akıl ve müstefâd akıl arasındaki nüanslar için bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 103-104; a.mlf., “Risâle fi Me‘âni'l 'Akl”, s. 134-135.

<sup>1056</sup> Ö. Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, s. 169.

<sup>1057</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 416-418.

<sup>1058</sup> Bkz: İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 122; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 450.

<sup>1059</sup> D. Gutas, “İbn Sînâ: Akli Nefsin Metafizigi”, s. 39. Orta terim için detaylı izah için bkz: *A.g.e.*, s. 39.

<sup>1060</sup> İbn Sînâ'ya göre düşünmek, insan aklını Fa‘âl Aklın etkisine hazırlamaktan ibarettir. Bu doğrultuda öğrenimin amacı da ittisâl yeteneğini geliştirmekten başka bir şey değildir. Fakat kimi insanlar, öğrenim

görmeden de Fa‘âl Akılla ilişki kurabilmekte ve hakikatin bilgisine doğrudan ulaşabilmektedirler. Bu durum, bir nevi, bilinmeyenin bilgisine zamansız bir şekilde bir anda (*def‘aten*) ulaşmak olarak tasvir edilebilir. İbn Sînâ bu yetenekteki akla, *kutsî akıl* demekte ve peygamberlerin vahiy alabilmesini sağlayan zeminin de bu olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre peygamberler, kavî bir güce sahip oldukları için Fa‘âl Akılla çabasız ve doğrudan ilişki kurabilmektedirler. İbn Sînâ kutsî akılı, derecelerin en üstünü olarak nitelendirmekte ve ona sahip olmayı da ‘sanki her şeyi kendiliğinden biliyor olmak’ şeklinde değerlendirmektedir. İbn Sînâ, bu derecedeki akla, diğer insanların ortak olamayacaklarını da ifade etmektedir. Bu bakımdan, kutsî akla yer açılmasının sebebi, peygamberliğe insan fitratında felsefî bir temel bulma çabasıdır kaynaklanmaktadır denebilir. Fakat İbn Sînâ’nın akla dahil ettiği bu aşama ile tasavvufî bir kanal açtığı da ifade edilmektedir. Çünkü aklın bu seviyesi, peygamberlere gelen vahiyle sınırlı kalmayıp –derece farkı olmakla birlikte- ilhamı da kapsamaktadır. Dimitri Gutas ise İbn Sînâ’da sezgi konusundaki izahın bilgi temelli yapıldığını ifade etmektedir. Gutas, İbn Sînâ’nın sezginin (*hads*) tanımında *fi ‘lun li’z zihn* ifadesine yer verdiğinden hareket etmekte; bilginin akli ve mantıkî araçlarla elde edilmesinde ise herhangi bir mistik yön olmadığını vurgulamaktadır. İbn Sînâ, sezgiye dair *fi ‘lun li’z zihn* ifadesini hem *İlmu’n Nefs* hem de *Ahvâlu’n Nefs* eserinde kullanmaktadır. Benzer bir açıklamayı Mahmut Kaya, Kindî’nin sezgi anlayışını açıklarken yapmaktadır. Kindî’ye göre bilgi kaynaklarından biri olan sezginin meydana gelmesi için nefsin arınıp saf hale gelmesi gerekmektedir. Zira ancak pas ve kirden arınan nefste, varlığa ait tüm bilgi formları meydana gelebilir. Nefsteki bu arınma ise bilgi ile gerçekleşmektedir. Pas ve kirini devam ettiren nefis, cahil demektir. Bir başka ifadeyle, nefsin sezgiye hazır hale gelmesi, onun bilgiyle aydınlanmasının sonucudur. Dolayısıyla Kaya, bu duruma, mistik anlayıştan farklı olarak ‘rasyonel sezgi’ denebileceğini ifade etmektedir.

Gazzâlî ise sezgiyi *Küllî Akıl* ile açıklamaktadır. Küllî Akıl, *Küllî Nefse* kıyasla daha üstün ve mükemmel olmasının yanı sıra Allah’a da daha yakındır. Küllî Nefs ise *Levh-i Mahfûz* ile özdeş bir şekilde değerlendirilmekte ve tüm ilimlerin onda mevcut olduğundan bahsedilmektedir. Bu doğrultuda Gazzâlî’ye göre Küllî Aklın feyz saçmasıyla vahiy, Küllî Nefsin aydınlatmasıyla da ilham doğmaktadır. Buna göre tefekkür ise bireysel nefsin, küllî nefsten faydalanması olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla Küllî Nefs, Allah’ın alemle kuracağı ittisâlin zemini olarak görülmektedir. Fârâbî ise hem ilham/sezgi’ye bakışı hem de nübüvveti ele alış bakımından farklı bir konumda bulunmaktadır. Mütehayyile duyusu içerisinde irdelediğimiz üzere, Fârâbî, nübüvveti, kişinin ontik yapısını temel alarak açıklamaktadır. Buna göre kişinin mizacının kusursuzluğundan kaynaklanan mütehayyile gücü dolayısıyla yüce alemle irtibata geçmesini sağlayacak tabii bir istidata sahip olması, Fârâbî tarafından nübüvvetin izahı için zemin olarak kullanılmıştır. İlham/sezgi konusunda ise o, bu tür bir bilginin bilimsel veya felsefî olarak kabul edilemeyeceğini söylemektedir. *Kitâbu’l Burhân* adlı eserinde, “öğretme (*ta‘lim*)” konusunu işlediği bölümde ilham/sezgiye ilişkin şu ifadelerle yer vermektedir: “İlham ve hatırlatma olmaması ve insan zihninde daha önce bulunan bir bilgiye ilave bir bilginin meydana gelmesine “öğretim” adı verilmesi uygundur. Bu, bir grup insanın ilahî bir fiille meydana geldiğine inandığı şey konumundadır. Şayet bu da öğretim olarak adlandırılıyorsa bu sınıf şu anda hakkında konuştuğumuz öğretim kapsamında değildir. Bunu, insanın yapabileceğinin dışında kalan felsefeyle “sözüm ona” felsefe yapan (*tefelsüf*) kimselere bırakalım. Biz şu anda insanî makulleri içeren felsefe dahilindeki insanî öğretim hakkında konuşuyoruz.” Bu pasaj, Fârâbî açısından insanî bilgi araçlarıyla ulaşılamayan bilgi türünün felsefî veya bilimsel olarak değerlendirilemeyeceğini; zira felsefî yöntemin özelliğinin, insanın bilgiye nasıl ulaştığının açıklanması

olduğundan bahsetmek gerekir ki; İbn Sînâ'nın Fa'âl Akıl ile ittisâl etmekten kastettiği şey de budur.<sup>1061</sup> Bu açıdan bilginin kazanılmasının (*ittisâl*), iki sebebe bağlandığı görülmektedir. Bilginin a) belirli bir çaba, düşünme ve zaman sonucu gerçekleşmesi,

---

üzere kurulu olduğunu göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz: İbn Sînâ, “Risâle fî İsbâti'n Nübüvvât ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihîm”, s. 120-132; a.mlf., *‘İlmü'n Nefs*, s. 245-246; a.mlf., *Ahvâlu'n Nefs*, s. 114-121, 122; a.mlf., “Risâle fî Kuva'l İnsâniyyeti ve İdrâkâtihâ”, s. 64-67; a.mlf., *Kitâbu'ş Şifâ: Metafizik II*, s. 570-572; a.mlf., “Mebhas ‘ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye”, s. 171; a.mlf., *en-Necât*, s. 154-155; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 408-410; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 480-482; a.mlf., “Risâle fî'l Fi'l ve'l İnfi'âl ve Aksâmihihîm”, s. 3-5; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsini Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 67-69; Kindî, “Nefs Üzerine”, s. 247; Gazzâlî, “er-Risâletü'l Ledünniyye”, s. 89, 91-96, 99-100, 101-102; a.mlf., *Me'âricü'l Kudus*, s. 8, 113-114, 115; a.mlf., *Faysalu't Tefrika*, s. 154, 147; a.mlf., *Mizânü'l 'Amel*, s. 43-44, 145; Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî, *Kitâbu'l Burhân*, çev: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012, s. 56; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 53; Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 332, 333; İbn Bâcce, *Tedbîru'l Mütevahhid*, s. 23-24; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 105; Kemalpaşazâde, *Risâle fî Beyâni'l 'Akl*, s. 246-247; H. Hanefî, *Mine'l Nakli ile'l İbdâ'*, cilt: 3, s. 601, 615-616; D. Gutas, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, s. 113-147; a.mlf., “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, s. 176; M. Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, s. 36; ayrıca bkz: A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 143-156, 179-184; Ö. Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 208-213, 334-354; H. Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, s. 122-125, 138-142; Ö. M. Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, s. 263-264; İsmail Hakkı İzmirli, “İslâm'da Felsefe Cereyanları-4”, s. 28-29; M. Yıldız, “İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi”, s. 95-97; Şaban Haklı, “İbn Sînâ Epistemolojinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak “Sezgi””, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt: 6, sayı: 11, s. 35-52; Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ'nın Nübüvvat Teorisinde Kutsî Akıl”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: XXIII, sayı: 2, s. 7-19; Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: V, sayı: 1, s. 199-206; M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 114-115; M. Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 25; Ö. Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, s. 183-184; S. H. Bolay, “Akıl: Felsefe”, cilt: 2, s. 241.

<sup>1061</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu'n Nefs*, s. 122-126; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbîhât*, s. 408-410; a.mlf., “Risâle fî'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika”, s. 196; a.mlf., *en-Necât*, s. 154; a.mlf., *Dânişnâme-i Alâi*, s. 480; a.mlf., “Risâle fî İsbâti'n Nübüvvât ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihîm”, s. 122-123; ayrıca bkz: Gazzâlî, “er-Risâletü'l Ledünniyye”, s. 89-96; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 105-106, 171; İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevzü'l Aşğâr*, s. 92-93; Sühreverdî, *Kitâbu't Telvîhât*, s. 332, 333; Kemalpaşazâde, *Risâle fî Beyâni'l 'Akl*, s. 246-247; D. Gutas, “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziziği”, s. 39, 42; a.mlf., “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, s. 176; Ö. M. Alper, *Aklın Hazzı* s. 143-146; H. Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, s. 121-125; A. Gürsoy, “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri”, s. 196-199; M. Yıldız, “İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi”, s. 95-96.

öğrenimdir; b) tüm bu kriterlerden bağımsız bir şekilde zihnin anlık fiiliyle gerçekleşmesi ise sezgi (*hads*)'dir.<sup>1062</sup>

İnsanın, ittisâl sayesinde iki âlem arasında orijinal bir konumda bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>1063</sup> Çünkü insan hem teorik bilgiye ulaşabilmekte hem de aklî temelde irâdesini yönlendirerek eylem ortaya koyabilmektedir. Söz konusu bu yetileri dolayısıyla da hem ay-üstü hem de ay-altı alemdeki varlıklardan farklılaşmaktadır.<sup>1064</sup> Bu doğrultuda, ittisâl fikrinin odak noktasını neyin teşkil ettiği ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu düşünce, aklın/nefsin yüce aleme ilişkin ulvî bilgiye; bir başka ifadeyle, tanrısal bilgiye ulaşmasının mümkün olup olmadığına ilişkindir. Söz konusu bilgiye asıl olarak ölüm ile bedenden soyutlanıldığında ulaşıldığı üzerinde yoğunlukla durulsa da<sup>1065</sup> yukarıda da

---

<sup>1062</sup> H. Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, s. 124-125.

<sup>1063</sup> Bkz: Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 96.

<sup>1064</sup> M. Kaya, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, s. 25; M. Şahiner, "İbn Sînâ'da İnsanın Varlığa Dair Bilgisinin Nefsin Yetkinliğiyle İlişkisi", s. 116-117; A. Arkan, "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru", s. 32. Origen'in teslis doktrinindeki *apokatastasis* kavramsallaştırmasını, ittisâl bağlamında okumak mümkündür. *Apokatastasis*, Origen düşüncesinde, ruhun Tanrı'yı teması sonucu yükselerek O'na birleşmesini izah için kullanılmaktadır. Bu yükseliş, ruhların öz ve saf haline kavuşması; yani akıl haline dönüşmesidir. Zira Origen'e göre ruh, aklın düşüş halidir. Bu doğrultuda ruhun Tanrı'yla yeniden birleşmesini ifade eden *apokatastasis*, kurtuluş teolojisinin temelini teşkil etmektedir denebilir. Bkz: Origen, "On the End or Consummation", *Origen De Principiis*, pp. 106-108; ayrıca bkz: N. Şahin, *Origen*, s. 131-136.

<sup>1065</sup> Bedenden soyutlanma bir nevi 'arınma' olarak görülmektedir. Nefsin cevheri Yaratıcı'nın cevheri gibi olduğundan, nefis bâkîdir. Ölümünden sonra yok olmayan nefis, asıl yaşamına şimdiden sonra başlamaktadır. Bedenden soyutlanma ona; Yaratıcı'nın bilmesi gibi bir bilme yetisi kazandırmaktadır. Kindî'nin konuyla ilgili ifadesi şu şekildedir: "Nefs bedenden ayrılarak soyutlanır ve feleğin üstündeki akıl alemine kavuşursa Yaratıcı'nın nuruna ve şanı yüce Yaratıcı'nın zatına erer, nuru O'nun nuru ile örtüşür, O'nun melekûtunda yücelir. İşte o zaman her şeyin bilgisi ona açılır. Varlık tümüyle şanı yüce Yaratıcı'ya aşikar olduğu gibi nefse de aşikar olur." Kindî, "Nefs Üzerine", s. 246. Benzer yaklaşımlar için bkz: Kindî, "Fî'l 'Akl", s. 244-250; a.mlf., "Nefs Üzerine", s. 248; Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 125; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 84-85, 87-88, 110; a.mlf., *Kitâbu'ş Şifâ: Metafizik II*, s. 610-612; a.mlf., *Ahvâlu'n Nefs*, s. 127-140; a.mlf., "Mebhas 'ani'l Kuvâ'n Nefsâniyye", s. 177; a.mlf., "Risâle fi Ma'rifeti'n Nefsi'n Nâtika ve Ahvâlihâ", s. 187-188; a.mlf., "Risâle fi'l Kelâm 'ale'n Nefsi'n Nâtika", s. 196-198; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 85-87; İbn Sînâ, "El-Kasîdetü'l 'Ayniyyetü'r Rûhiyye fi'n Nefs/Ruh Kasîdesi", *Felsefe ve Ölüm Ötesi –İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddîn Râzî-*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2. basım, İstanbul, 2013, s. 58-67; a.mlf., "el-Adhaviyye fi'l Me'âd", s. 41; Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 26, 27-28; a.mlf., *Me'âricü'l Kuds*, s. 119-127; Fahrüddîn Râzî, *el-Mebâhîsu'l Meşrikiyye*, cilt: 2, s. 441-447; a.mlf., *İslâm İnancının Ana Konuları*, s. 110; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an Minhâci'l Edille*, s. 257-

izah edildiği üzere, bunun insan hayattayken de akli vasıtasıyla gerçekleşebileceği düşünülmektedir.

Özellikle erken dönem Kelam literatüründe ise aklın, bilgiyle özdeşlik sağlar bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar'ın akli, “belirli bilgiler (*'ulûmun mahsûsatün*)”; Cüveynî'nin “zorunlu bilgiler (*'ulûmun zarûriyyetün*)”; İbn Fûrek'in ise “belirli malumat (*ma'lûmâtun mahsûsâtün*)” şeklinde tanımladığı görülmektedir.<sup>1066</sup> Aklın “bilgi” olarak düşünülmesinin iki sebebi bulunmaktadır: a) Aklın, kişiyi istek duyduğu kötülüklerden engellemesi; ki bu, ancak bilgi ile mümkün olmaktadır. b) Akıl yürütme yoluyla birtakım bilgilere ulaşmanın, bunu sağlayacak temel bilgilerin varlığını gerektirmesi. Görüldüğü üzere bahsi geçen iki nokta, aynı zamanda aklın iki görevini ifade etmektedir.<sup>1067</sup> Kelam'ın akıl konusundaki söz konusu yaklaşımına ilişkin bütüncül bir değerlendirme ise şu şekilde yapılabilir: “Kelamda aklın tanımı ve mahiyeti konusunda öne çıkan yaklaşımın, akli, zorunlu bilgiler kategorisi olarak kabul eden görüş olduğunu söylememiz mümkündür. Bu anlamdaki akıl, düşünme yeteneğinden ziyade, daha çok düşünmeyi mümkün kılan ve belli bilgilerden oluşan bir kategoridir. Bu anlayışın Mütakaddim döneminin Eş'ari, Maturidi ve Mutezili kelamcıları tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu dönemde akıl, nazar etmenin yasalarını ve ilkelerini içeren zorunlu ve bedihi usul bilgilerinden oluşur.”<sup>1068</sup> Bu yaklaşımlarıyla Kelamcılar felsefi yaklaşımdan ayrılmakta; böylece aklın mücerred cevher olarak görülmesi anlayışının karşısında durmaktadırlar.

Bu doğrultuda, söz konusu zorunlu bilgilerle ilgili şu özelliklerden bahsedilebilir: a) Allah tarafından yaratılmıştır, b) her bir insanda doğuştan itibaren *tab'an/vehbî/garîzî*/verili bir şekilde bulunmaktadır; bu açıdan, bütün insanlar, zorunlu bilgilere sahip olmak bakımından eşittir. Zorunlu bilgilerin, meydana gelmek bakımından c) hiçbir aracıya gereksinimi yoktur; dolayısıyla var olmalarında e) insan iradesinin de herhangi bir katkısı bulunmamaktadır. Ontik yapıya yerleşikliği sebebiyle f) insanın kendisine nasıl ve ne

---

258; Sühreverdî, *Kitâbu't Telvihât*, s. 494-499; Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 189-190; İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fezû'l Asğâr*, s. 64-76.

<sup>1066</sup> Bkz: Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, cilt:11, s. 375; Cüveynî, *Kitâbu'l İrşâd*, s. 34; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, s. 31.

<sup>1067</sup> Detaylı bilgi için bkz: Y. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 149-150, 183.

<sup>1068</sup> Aslan, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s. 40.

zaman sahip olduğu konusunda bir bilgisi olmasa da hakkında şüpheye düşmeyeceği bilgilerdir.

Kelam'da akıl konusu, mütekaddimûn dönemi kelamcıları tarafından nefis ile ilişkilendirilmemektedir. Fakat aynı değerlendirmeyi Kelam'ın müteahhir dönemi için yapmak mümkün görünmemektedir. Örneğin, Râgıb el-İsfahânî, aklın türlerini incelediği bahiste, akli öncelikle a) *ğarîzî* akıl ve b) *müstefâd* akıl olmak üzere ikiye ayırmakta; sonrasında ise iki akıl arasında, bilkuvve akıl ile Fa'âl Akıl arasındaki ilişkiye benzer şekilde bir bağıntı kurmaktadır. Ona göre *ğarîzî akıl*, bilgilerin kazanılması noktasında sahip olunan potansiyel kuvvettir, bilgiden yoksundur, ibda' yoluyla yaratılmıştır. *Müstefâd akıl* ise söz konusu potansiyelin güçlenmesiyle gelişen akıldır. İsfahânî bu iki akıl için Hz. Ali'nin bir rivayetini dayanarak *matbu'* ve *mesmu'* isimlendirmesi de yapmaktadır. Buna göre müstefâd aklın gelişme gösterebilmesi, öncelikli olarak *ğarîzî* aklın varlığına bağlıdır. Bu iki akıl arasındaki ilişki ise nefis temelli olarak İsfahânî tarafından şu şekilde ele alınmaktadır: “Ğarîzî aklın nefis için konumu, gözün beden için konumu gibidir. Müstefâd akıl, ışık konumundadır. Gözü olmayan bir beden kör sayıldığı gibi basireti; yani akli olmayan bir nefis de kör bir nefistir. Işık olmayan yerde bedendeki göz işe yaramadığı gibi, kazanılmış bilgiye sahip olmayan nefis de basiretten; yani akıldan yoksun kalır.”<sup>1069</sup>

Râgıb İsfahânî'nin akıl konusundaki bu yaklaşımının neredeyse aynıyla Gazzâlî'de olduğu görülmektedir. Zira Gazzâlî de *Mizânü'l 'Amel* adlı eserinde akli *ğarîzî* ve *mükteseb* olarak ikiye ayırmakta; *ğarîzî* akli, ilmi kabul etmeye hazır potansiyel güç, *mükteseb* akli ise kendisinden faydalanılan ve ilimlerden hasıl olan şey şeklinde tanımlamaktadır. Hz. Ali'nin akla ilişkin rivayetinin ve iki akla ilişkin göz ve ışık benzetmesinin Gazzâlî tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Buna göre İsfahânî'nin Gazzâlî'den farklı olarak yalnızca *mükteseb* akıl konusunda isim değişikliğine gitmiş olduğu söylenebilir.<sup>1070</sup>

Mâverdî (ö. 450/1058) de *Edebü'd Dîn ve'd Dünyâ* adlı eserinde *Fazlu'l 'Akl ve Zemmü'l Hevâ* başlığının altında benzer bir şekilde akli *ğarîzî* ve *mükteseb* olmak üzere ikiye

<sup>1069</sup> Râgıb İsfahânî'nin konu hakkındaki görüşleri için bkz: Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a*, s. 93-94, 102; a.mlf., *Müfredât*, s. 1032; ayrıca bkz: Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 134-135, 141; Anar Gafarov, “Râgıb el-İsfahânî'de İnsan Tasavvuru”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1), s. 202-203.

<sup>1070</sup> Bkz: Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 148-149; ayrıca bkz: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u 'Ulûmi'd Dîn*, çev: Mehmet A. Müftüoğlu, Çelik Yayınları, İstanbul, 2016, cilt: 1, s. 372-375.

ayırmaktadır. Fakat o akla ilişkin bu değerlendirmesini, nefis üzerinden yapmamaktadır. Ona göre ğarîzî akıl, a) kendisine bir ekleme ya da çıkarma yapılamayacak olan, b) insanları diğer canlılardan ayıran, c) teklifin kendisiyle mümkün olduğu hakikî akıldır (*el-‘aklu’l hakîkî*). Mâverdî, mükteseb aklı ise ğarîzî aklın sonucu olarak değerlendirmektedir. Bu akıl, ğarîzî aklın aksine, kendisi için artma ve eksilme niteliklerinin mümkün olduğu bir akıldır. Mâverdî bu durumu “işlevsel kılındığında kuvvetlenir, ihmal edildiğinde ise zayıflar” şeklinde ifade etmektedir.<sup>1071</sup>

Akıl için *ğarîzî* kullanımının Selef alimlerinden İbn Teymiyye’de de olduğu görülmektedir. Ona göre bu akıl, bir kabiliyettir. Bir kabiliyet olması dolayısıyla da ona bilgi denemez. Bilgi olmadığı için de nakille çatışması mümkün değildir. Aksine bu akıl, sem‘i ve aklî bilgilerin edinilebilmesinin ön şartıdır. İbn Teymiyye bir akıl türünden daha bahsetmektedir ki o da *ğarîzî* aklın kullanımıyla ortaya çıkan öğrenilmiş akıldır.<sup>1072</sup>

Akıl konusundaki bu ayrımın kökeni incelendiğinde, karşımıza Hâris el-Muhâsibî çıkmaktadır. İlk kez Muhâsibî, özel olarak akıl konusunda telif ettiği risalesinde bu konuya değinmiştir. Muhâsibî aklı, a) *garîze* (*el-‘aklu ğarîzetün*), b) *fehîm* ve c) *basîret ve ma‘rîfe* olmak üzere üç kategoride incelemektedir. Aklın bir *garîze/seciye* olduğunu açıkladığı bölümlerde Muhâsibî; a) Bu aklın, insana Allah’ın lütfu olduğu, bu bağlamda onun öğrenilen ya da kazanılan değil, verili bir şey olduğu, b) Bu akıl sayesinde insanların kendileri için faydalı ve zararlı olanlar arasında ayrım yapabildiği, c) Bu yeti sayesinde kulların muhatap kılındığı ve akılları oranında insanlara hitap edildiği, d) Bu aklın uzamsal hiçbir niteliğinin olmadığı; ancak davranışlarla tezahür ettiği, e) Bilginin bu aklın bir ürünü olduğu, f) Bu aklın nötr değer taşıdığı; zira inkarın da bir fiil olarak çıkabildiği ve g) *Garîze* olan aklın zamanla gelişeceği (*tecârib*); dolayısıyla aklın iki yönünün olduğu hususlarına değinmektedir. Muhâsibî, *fehîm*’i ise tüm insanların anlama konusunda eşit düzeyde olduklarını izah etmek bakımından ele almaktadır. Ona göre, insanların bu konuda eşit düzeyde olmalarının sebebi, *fehîm*’in de aklî bir *seciye* olmasıdır. Muhâsibî bu konuda son olarak *basîret* ve *ma‘rîfe*’den bahsetmektedir. Ona göre akla bu anlamların verilmesi ise insanın varlıkların arka planına dair bir görüş geliştirebilmesi ve faydalı ya

<sup>1071</sup> Bkz: Mâverdî, Ebü’l Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *Edebü’l Dîn ve’l Dünyâ*, Daru’l Minhac, Cidde, 2013/1434, s. 42, 45. Konuya ilişkin detaylı tartışmalar için bkz: *Aynı eser*, s. 41-58; ayrıca bkz: Taftazânî, *Şerhu’l Akâid*, s. 99-103.

<sup>1072</sup> Bkz: İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm, *Der’u Te‘ârûzi’l ‘Akl ve’n Nakl*, thk: Muhammed Reşad Salim, Cami’atu’l İmam Muhammed b. Saûd el-İslamiyye, 2. baskı, Riyad, 1991/1411, cilt: 1, s. 89.

da zararlı şeylere hak ettiği değeri takdir edebilecek bir yapıda olması sebebiyledir. Dolayısıyla aklın, bilginin (*ma'rife*) kendisi değil, sebebi olduğu vurgulanmaktadır. Muhâsibî'nin bu ifadelerinden, akılı bir seciye olarak temele koyduğu ve onun tezahürlerinden bahsettiği sonucu çıkarılabilir. Zira Muhâsibî, aklın ancak eylemleri ile tanımlanabileceğini; insan davranışlarının aklın göstergesi olduğunu; bu davranışlar söz konusu olmadan “akıllı/akılsız” nitelemesinin yapılamayacağını ifade etmektedir. Muhâsibî, insanın akla sahip olduğunu ispat eden davranışları ise üç kategoride ele almaktadır: a) öncülleri ve sonuçları kendi içinde tutarlı, birbiri ile irtibatlı ve mantikî bir kurgu bütünlüğüne sahip cümle/cümlerler (*konuşma/nutk*); b) bilinenden bilinmeyene doğru takip edilen mantikî seyir (*akıl yürütme*); c) doğru-yanlış, iyi-kötü, faydalı-zararlı ve güzel-çirkin çiftleri karşısında sergilenen tutum ve davranış (*tercih/ihtiyar*).<sup>1073</sup>

İnsan varlığının ayırıcı yönü olarak görülen akıl ve onun hiyerarşik bir şekilde sınıflandırılması, literatürümüzde yalnızca epistemik bağlamla sınırlı kalmamıştır. Akla ilişkin bu konumlandırmanın yansımaları, sistemci düşünürlerin siyaset felsefeleri ve toplumsal yapıları ele alışlarında da görülmektedir. Bunun önemli örneklerinden biri Fârâbî'dir. Bu doğrultuda Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla* eserinde toplumsal kategorilerden bahsetmekte ve bu ayrımın temeline, ilkesel olarak, aklî yeti ve bu yetinin tezahürü olan ahlâkî yapıyı koymaktadır.

Fârâbî'nin toplumları değerlendirışı iki kategori şeklindedir: a) Erdemli toplumlar ve b) Erdemsiz toplumlar. Erdemsiz toplumlar ise kendi içinde dört sınıfa ayrılmaktadır: a) Bilgisiz toplumlar, b) Fâsık toplumlar, c) Karakteri değişmiş toplumlar (*mubeddel*), d) Yanlışlık içinde olan toplumlar (*dâll*).<sup>1074</sup> Fârâbî, erdemli toplumu oluşturan insanların nefslerinin, hem teorik hem de pratik yeterlilik ve yetkinliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle, insanî nefis, müstefâd akıl seviyesine ulaşmış ve Fa'âl Akılla ittisâl sağlamıştır. Dolayısıyla insanın nefsi, tüm akılsalları kavramış olmasından dolayı mükemmeliğine ulaşmış ve bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olmuştur. Fârâbî bu özelliği öncelikli olarak *İlk Reis*<sup>1075</sup> dediği toplum yöneticisine verse de daha sonra bunu tüm

---

<sup>1073</sup> Bkz: Hâris el-Muhâsibî, *Mâ'iyeti'l 'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfi'n Nâsi fihi*, s. 193-238. Risalenin çevirisi için bkz: içinde: *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an –Aklın Mahiyeti ve Kur'an'ın Anlaşılması-*, çev: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006, s. 205-230.

<sup>1074</sup> Detaylı bilgi için bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 97-139; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 66-98, 121-126; ayrıca bkz: Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğu Yayınları, İstanbul, 1983, s. 70-106, 109-135.

<sup>1075</sup> Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 86.



fertler için hedef gösterdiği görülmektedir. Fârâbî'ye göre aklın bu derecesindeki nefslere, maddî olan her şeyden arınmıştır ve ölümsüzdür. Bu niteliğe sahip insan ve onların oluşturduğu toplum ise insanlığın en üst mertebesine ve mutluluğun en üst derecesine sahiptir.<sup>1076</sup>

Fârâbî, erdemli topluma karşıt olarak konumlandığı dört toplumsal sınıfı, aynı şekilde epistemik kökenli olarak değerlendirmeye almaktadır. Söz konusu toplumların aklî ve buna bağlı olarak ahlâkî yeterlilikleri, bilgisiz toplumdan (*câhil*), yanlışlık içerisinde olan topluma (*dâll*) doğru hiyerarşik bir düşme şeklinde konumlandırılmaktadır. Bu düşüşün sebebi olarak ise maddî olana bağımlılık gösterilmektedir. Nefse sahip bir insanın maddî olana bağımlılığı ise iradidir. Bir başka ifadeyle, söz konusu toplumları meydana getiren her bir ferdî nefis, -imkân açısından- yeterli ve yetkin olmaya kabildir; fakat bu değerlerden iradî olarak uzaklaşmaları, söz konusu sonuçları doğurmaktadır.<sup>1077</sup>

---

<sup>1076</sup> Detaylı bilgi için bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 102-107, 109-113, 116-120; ayrıca bkz: B. Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, s. 116-117; M. Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s. 42-44; M. Aydın, "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", s. 125-126; Ö. Türker, *Varlık Nedir?*, s. 129-147; H. Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", s. 266.

<sup>1077</sup> Detaylı bilgi için bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 107-109, 113-116, 121-139; ayrıca bkz: M. Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s. 44-48; M. Aydın, "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", s. 126-127; H. Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", s. 266; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 303-308.

Söz konusu toplum türleri, Fârâbî'nin zihnindeki insan tipolojilerine karşılık olarak da okunabilir. Çünkü bu kategorilendirmeler, farklı insan psikolojileri ve tutumlarının; 'toplum' ifadesi altındaki anlatıdır. Bu doğrultuda Erdemli toplum; istençli iyiliğe yönelen kişilerin çoğunlukta olduğu; filozofluk ve peygamberlik niteliğini kendinde barındıran bir yöneticiye sahip olan; bu yöneticinin türlü iyi yeteneklere sahip olduğu, kente uyum sağlayamayan kişilerin az sayıda olduğu ve bu kişiler için de yöneticinin belli sistemler geliştirip onları da olumlu doğrultuda yetiştirdiği bir toplumdur. Genel anlamda bilgisiz toplumlar ise içinde yaşayan insanların gerçek mutluluğa ulaşamayacakları; hayatın aldatıcı zevklerine kapıldıkları kenttir. Bu kentler bireyleri birtakım zorunlulukların ve gereksinimlerin bir araya getirdiği (*zorunlu kent*); bireyleri servet ve zenginliğe düşkün olan (*kötü kent*); bedensel zevklere ya da oyun-eğlenceye düşkün bireyleri olan (*aşağılık kent*); erdeme değil zenginliğe, oyun ve zevk kaynaklarına sahip olmanın şeref ölçüsü sayıldığı (*şeref düşkünü kent*); başkaları üzerinde egemenlik kurmaya çalışan (*zorba kent*) ve erdemli birini başkanlığa getirmemelerine karşın bireyleri özgür olan, eşit olan, başkaları üzerinde egemenlik kurmaya çalışan, yönetilenlerin yöneteni yönlendirdiği (*demokratik kent*) kentler olmak üzere çeşitlenmektedir. Söz konusu tanımlamalar, insan eğilimlerinin 'toplum' temelinde dile getirilmesidir. Bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 107-108; a.mlf., *es-Siyasetü'l Medeniyye*, s. 75-118; a.mlf., "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", s. 66-72, 85 vd., 122-126. Benzer bir yaklaşım için bkz: İbn Bâcce, *Tedbîru'l Mütevahhid*, s. 8-11, 37 vd.; ayrıca bkz: Heyet Çalışması, *Farâbî Tetkikleri*, s. 65-79; F. Olguner, *Fârâbî*, s. 104-114; B. Bayraklı, *Fârâbî'de*

Fârâbî'ye göre bu nefslar, maddeye bağımlı olduğu için madde ortadan kalktığı zaman onlar da yok olmaktadır.<sup>1078</sup> Fârâbî'nin toplum nazariyesini dayandırdığı nefis düşüncesi, onun nefsi her durum ve koşulda aklî bir cevher olarak kabul etmediğini; fakat potansiyel anlamda aklî olmaya istidatlı bir cevher olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Bir başka açıdan Fârâbî'nin, nefsi bedenden tümüyle bağımsız değil, bedene yerleşik kabul ettiğı görülmektedir. Bedene yerleşik olan bu nefis; ancak bilgisel yeterlilik sağlaması ve bu sayede yetkinleşmesi durumunda cisimden bağımsızlaşmaktadır. Söz konusu iki yaklaşımı dolayısıyla Fârâbî'nin, diğer İslam filozoflarından farklılaştığı söylenebilir.

Akıl ile ilgili yapılan tüm bu izahlar, bu konuda oluşan literatüre dayalı olarak üç çıkarım yapılmasını mümkün kılmaktadır:

a) Literatürümüzün akıl konusunda bize sunduğu bilgilere bakılacak olursa, gerçekte, hiyerarşik bir şekilde izah edilen her bir aklî aşamanın, suje-obje ilişkisi sonucu oluşan *bilgiye* karşılık olarak kullanıldığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle, güç halindeki akıl seviyesinden başlamak üzere, her bir seviyenin, edinilen bilginin mahiyetine göre kategorize edildiğı görülmektedir. Bu itibarla, akıl ile bilginin özdeş olarak kullanıldığı söylenebilir.

---

*Devlet Felsefesi*, s. 86-100; M. Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", s. 42-47; A. Ayaz, *Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s. 117-157, 249 vd.; M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 102-104; M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 94-111, 329-330.

<sup>1078</sup> Bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 114-116. "Fârâbî'nin (...) erdemsiz/cahil ruhların tamamen yok olacağına dair görüşü Eflatun'un *Phaidon* diyalogunda geçen "eğitim görmemiş ruhun bedenden ayrıldığında derhal ortadan kalkacağı" görüşüne mutabık düşmektedir. Ancak bu düşüncenin temelindeki kişi İskender el-Afrodîsî'dir. Çünkü bu filozof, nazari ve amelî erdemleri elde edememiş nefsların yok olacaklarına inanıyordu ve Fârâbî bu düşünürden etkilenmiştir." H. Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", s. 279. Fârâbî'nin söz konusu nefsların sonluluğuna ilişkin görüşlerine ilk olarak İbn Tufeyl tarafından dikkat çekilmiştir. İbn Tufeyl, Fârâbî'nin bu görüşünü "saçmalama ve hurafe" olarak nitelendirmektedir. Zira ona göre bu durum, Allah'ın rahmetinden ümitsiz bırakmak; iyi ve kötünün sonunu yokluğa mahkum etmektir. Bu ise İbn Tufeyl tarafından büyük bir hata olarak değerlendirilmiştir. Bkz: İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzân*, içinde: *İbn Tufeyl-İbn Sînâ: Hayy İbn Yakzân -Ruhun Uyanışı-*, çev: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İnsan Yayınları, 7. baskı, İstanbul, 2012, s. 16-17.

Fârâbî'nin kendi düşünce sistemiyle tutarlı olmasına rağmen, İslamî esaslara ters düştüğü iddiasıyla karşı çıkılan cahillerin nefslarına ölümsüzlük tanımama görüşü meselesi, "kabul edilmiş İslamî çerçeve içerisinde yerleştirilmesi imkânsız olan bir fikir" olarak değerlendirilmiş ve İbn Tufeyl'in vurgusu haklı bulunmuştur. Bkz: M. Aydın, "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", s. 128.

b) *Akıl, nefsin güçlerinden biridir.* Ümmî seviyede nefsin, hayatın oluşumu ve sürdürülebilirliğine; rûhî seviyede ise canlının hayatî kazanımları için onu faydalı ve yararlıya sevk edecek idrak ve eyleme karşılık geldiği görülmektedir. Bu düzeylerde nefsin ilişkili olduğu alan, fizik alem ile sınırlıdır. Sahip olduğu yetiler sayesinde somut veriyi soyutlayabilme ve metafizik olan ile bağ kurabilme noktasında ise hikemî nefsin nazarî (‘*âlîme*) boyutu olan akıl karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla akıl, kognitif yetilerin kökenine konması bakımından nefsin güçlerinden biridir ve nefis düşüncesinin metafizik ile ilişkisinin kurulduğu noktada durmaktadır.

Bu yaklaşıma, Gazzâlî’nin Nûr suresinin 35. ayetini yorumlaması örnek olarak verilebilir. Gazzâlî’nin ayete getirdiği yorum, konumuz açısından iki bakımdan önemlidir: a) Burada akıl, nefsin güçlerinden biri olarak değerlendirilmiştir, b) Aklî seviyeler, bu ayet temelinde açıklanmıştır. Söz konusu ayet, “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun temsili, içinde *ışık* bulunan bir *kandil* gibidir. O ışık, *kristal bir fanus* içindedir. O fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir. O kandilin yakıtı, doğuya da batıya da nispet edilemeyen *mübarek bir ağaçtan* çıkan yağdan tutuşturulur. O *ağacın yağı*, neredeyse kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Bu ışık, *nur üstüne nur*dur. Allah dilediği kimseyi nuruyla hidayete erdirir (...)” şeklindedir. Gazzâlî, ayetteki *kandil* ve *ışık* kullanımını, nefis ve heyûlânî akıl ilişkisine benzetmiştir. Buna göre kandil, kendisinde ışık meydana getirilmesine; nefis ise kendisine akıl yetisinin konmasına müsaittir. Ayetteki *kristal fanus*, *ağaç*, *kandilin yağı* ve *nur üstüne nur* olma ise Gazzâlî tarafından, sahip olduğu yetkinlikler sayesinde kuvvetlenen aklın derecelerine karşılık olarak okunmaktadır.<sup>1079</sup> İnsanın epistemik yeteneklerine karşılık gelecek şekilde ayeti

---

<sup>1079</sup> Ayetin yorumu için bkz: Gazzâlî, *Me‘âricü’l Kuds*, s. 47-48; ayrıca bkz: Gazzâlî, *Faysalu’t Tefrika*, s. 147; Fahrüddin Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, cilt: 17, s. 90-92; Semerkandî, *‘İlmü’l Âfâk ve’l Enfûs*, s. 376, 377. Gazzâlî, söz konusu ayete ilişkin bir tefsir mahiyetinde, *Mişkâtü’l Envâr* adlı eserini kaleme almıştır. Bkz: Gazzâlî, *Mişkâtü’l Envâr*, İstanbul, 1994. Ayete dair Gazzâlî’nin epistemolojik yaklaşımının kökeni incelendiğinde ise karşımıza İbn Sînâ çıkmaktadır. İbn Sînâ *el-İşârât ve’t Tenbîhât* ve *Risâle fî İsbâti’n Nübüvvât ve Te’vîli Rumûzihim ve Emsâlihîm* eserlerinde akıl dereceleriyle ilgili bilgi verirken; her bir akıl için kullandığı özdeşleştirmelerin tamamının ayette ifade edilen metaforlar olduğu görülmektedir. Zira İbn Sînâ, izahlarında, ayete mutabık bir şekilde; kandil, zeytin ağacı, yağ, fanus, nur üstüne nur, ışık/lamba ve ateş’e yer vermektedir. Bkz: İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t Tenbîhât*, s. 406-408; a.mlf., “Risâle fî İsbâti’n Nübüvvât ve Te’vîli Rumûzihim ve Emsâlihîm”, s. 125-127; ayrıca bkz: İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, *Risâle fî İsbâti’n Nübüvvât ve Te’vîli Rumûzihim ve Emsâlihîm/Nübüvvatin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vîli Üzerine*, çev: Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, içinde: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, cilt: VII, sayı: 7, s. 568-570; H. Hanefî, *Mine’l Nakli ile’l İbdâ’*, s. 616; A. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 186, 192-195;

yorumlayan Gazzâlî, aynı bağlamda Fa‘âl Akıldan da bahsetmektedir. Burada o, Fa‘âl Akıl, insan nefesine akledilir nurları saçan fail olarak görmektedir.<sup>1080</sup> Gazzâlî’ye göre Fa‘âl Akıl ise Cebrail’dir.<sup>1081</sup>

Buna göre akıl, nefse yüklenmiş bir arazdır. Aklın daha güçlü ya da daha zayıf olmayı kabul edebilecek bir yapıda olması, onun araz oluşunun delili olarak görülmektedir; zira cevher, zatı itibarıyla daha güçlü ya da daha zayıf olmaya kabil değildir.<sup>1082</sup>

c) *Akil ile nefis aynı şeydir.* Nefsin var olduğuna ilişkin epistemolojik temelde geliştirilen argümanlar irdelendiğinde, nefse verilen niteliklerin aklın nitelikleriyle paralel olduğu görülmektedir. Bu da literatürde akıl ile nefsin özdeş bir noktada değerlendirildiğinin söylenmesine imkân tanımaktadır.<sup>1083</sup> Bir başka açıdan, heyûlânî akıl ile başlayan ve sahip olduğu edinimlere mukabil olarak gelişerek ilerleyen hiyerarşik bir çizgiye sahip

---

M. Okumuş, *Kur’an’ın Felsefî Okunuşu*, s. 109, 111-113; a.mlf., “Gazzâlî’nin Kur’an Yorumlarına İbn Sînâ’nın Etkileri”, s. 349-351; Ö. Türker, *Varlık Nedir?*, s. 154; H. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 157-159; M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 251-253; M. Yıldız, “İbn Sînâ’nın Kutsal Akıl Öğretisi”, s. 103-105. Gazzâlî’nin ayetteki *mişkât*, *zücâce*, *mişbâh*, *şecer* ve *zeyt* ifadelerini, ontolojik bir temelde değerlendirerek insan ruhunun aşamaları için kullandığı da görülmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî hiyerarşik bir tertip gözeterek; *er-rûhu’l hassâs*, *er-rûhu’l hayâlî*, *er-ruhu’l ‘aklî*, *er-rûhu’l fikrî* ve son olarak *er-rûhu’l kudsî*’den bahsetmekte ve ruha dair gözettiği bu aşamalılığı sırasıyla; *mişkât*, *zücâce*, *mişbâh*, *şecer* ve *zeyt* ile özdeşleştirmektedir. Onun bu bakış açısı akıl ile nefsi özdeş gördüğü şeklinde de okunabilir. Zira burada ontik bağlamda değerlendirdiği ayeti, yukarıda verildiği üzere akıllar temelinde epistemik açıdan da yorumlamaktadır. Bu da nefis ile aklı özdeş gördüğü sonucuna bizi götürmektedir. Detaylı izah için bkz: Gazzâlî, *Mişkâtü’l Envâr*, s. 41, 54-60. Nur betimlemesi üzerinden epistemik bir izah İbn Kemmûne’de de bulunmaktadır. İbn Kemmûne’ye göre, İlk Varlık’ın hakiki nuru olan ilk gölgenin (*ez-zıllu’l evvel fe-huve’n nûru’l hakîkî*) aklî nefste etkin olması, nefsin gayr-ı maddî varlıkları idrak etmesinin temelidir. Kendisi de mücerredât içinde konumlanan nefsin aklî hazzı ise idrak ettiği mücerret varlığın İlk Varlık’a olan mesafesi ile ilgili olarak değişmektedir. Bkz: İbn Kemmûne, “el-Kelîmâtü’l Vecîze Müştemile alâ Nüketin Latîfetin fi’l İlm ve’l ‘Amel”, s. 157. Aristoteles de aklı, nefsin bir türü olarak değerlendirmektedir. Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 413b.25.

<sup>1080</sup> Gazzâlî, *Me‘âricü’l Kuds*, s. 48.

<sup>1081</sup> Gazzâlî bu düşüncesini önce naklî delillerden yola çıkarak temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre “Fa‘âl aklın şerîata göre ispatı, ispata gereksinim duyulmayacak derecede açıktır.” Bu cümlesinden sonra Gazzâlî, Cebrail’i konu alan Necm/5-6, Tekvir/19-20 ve Şura/51. ayetleri vererek Fa‘âl aklın aklî yönden ispatına geçmektedir. Burada ise Gazzâlî üç argüman sunmaktadır. Detay için bkz: Gazzâlî, *Me‘âricü’l Kuds*, s. 105-109, 77-78..

<sup>1082</sup> Bkz: İbn Hazm, *El-Fasl*, cilt: 3, s. 822-825.

<sup>1083</sup> İbn Sînâ’nın, *Dânişnâme-i Alâî* eserinde, akıl gücünün fiilinin cismanî bir organla gerçekleşmediğine dair getirdiği yedi argümanın, nefsin varlığına ilişkin getirilen argümanlarla mutabık oluşu da buna örnektir. Bkz: İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 450-452.

aklî düzeylerin izahında kullanılan ifadeler de nefis ile aklın aynîleştirildiğini göstermektedir. Bunun somut örneği Fa‘âl Akıl üzerinden verilebilir. İnsan nefsinin meydana getiricisi Fa‘âl Akıldır. Ay-üstü aleme ait olan Fa‘âl Akıl ile irtibat kurabilecek olan ise nefistir. Zira cisim ya da cisimsellik özelliği taşıyan hiçbir varlık, ay-üstü alem ile irtibat kuramaz. Bu doğrultuda Fa‘âl Akıl ile nefis arasında bir ilişkinin kurulabileceği açıktır. Akıl konusu içerisindeki izahlara baktığımızda ise Fa‘âl Aklın bilkuvve akla etki ederek onu aktif kıldığından bahsedilmekte ve Fa‘âl Aklın irtibat merkezi olarak akıl gösterilmektedir. Bu kullanım, nefis ile aklın özdeşliği bağlamında okunmaya müsaittir. Buna göre, akıl bağlamında ifade edilen yargıların tümünün nefse ilişkin olduğu söylenmelidir.

Bir başka açıdan, bu özdeşliğin,<sup>1084</sup> “gayrı mahsûs şeyleri küllî sûrette idrak itibarıyla *akıl*, bedenlerimizdeki tasarrufu ve bedenlerimiz ile gösterdiği faaliyeti itibarıyla ise *nefs*”<sup>1085</sup> olduğu söylenmiş ve bu itibarla farklı insanî yönler işaret edilmiştir. İhvân-ı Safâ ise bu durumu açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

“İnsanî akıl, *nefs-i nâtukadan başka bir şey değildir* ki o, çocukluktan itibaren gelişmeye başlar ve yaşlılık döneminde zayıflar. Nitekim nefis,

---

<sup>1084</sup> Âmirî'nin (ö. 381/992) *Kitâbü'l Emed 'ale'l Ebed* isimli eseri, antik Yunan felsefesi tarihine dair yazılmış elimizdeki en kapsamlı ve en eski teliftir. Âmirî, bu eserinde literatürde “hikmetin beş sütunu (*esâtînu'l hikmeti'l hamse*)” ifadesiyle meşhur olmuş filozoflardan bahsetmektedir. Âmirî, kronolojik bakımdan tarihte hikmet ile nitelenen ilk kişinin, Kur'an'ın da işaret ettiği Lokman el-Hakîm olduğunu, Lokman el-Hakîm ile irtibatı dolayısıyla da Yunanlılar arasında hikmet ile nitelenen ilk kişinin Empedokles olduğunu ifade etmektedir. Yunanlılardan hikmet ile nitelenen diğer şahıslar ise Pythagoras, Sokrates, Eflatun ve Aristoteles'tir. Âmirî bu beş isim için “*fe-hâulâi el-hamse kânû yûsafüne bi'l-hikme*” ifadesini kullanmaktadır. Âmirî, konumuz açısından önemli olan bir bilgiye daha yer vermektedir. O, Aristoteles'e olağanüstü üstün zekasından dolayı gençliğinde “rûhânî” dendiğini, hocası Eflatun'un da onu “akıl” olarak isimlendirdiğini aktarmaktadır. Bkz: Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 34-38; ayrıca bkz: A. Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, s. 94; Hikmet Yaman, “Mişkât-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: 1 (2010), s. 199, 201, 202-207. Hem *rûhânî* hem de *akıl* nitelendirmeleri, Aristoteles'in akıl yetkinliğinden dolayı yapılmaktadır. *Rûh* ve *akıl* kelimelerinin burada aynı niteliğe referansla kullanılması dikkat çekicidir. *Rûh* ve *nefs* kelimelerinin literatürümüzde müteradif bir şekilde kullanıldığı düşünüldüğünde; Aristoteles için kullanılan *rûhânî* ifadesinin nefis temelli okunabileceği söylenebilir. Dolayısıyla Âmirî'de bulunan bu ifadelerin, nefis ile bilgi arasındaki irtibatın ya da akıl ile nefis özdeşliğinin bir örneğini teşkil etmesi bakımından önemli olduğu görülmektedir.

<sup>1085</sup> Şerafeddin M. Yaltkaya, “Kitab-al-Muteber”, *Daru'l Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt: 5, sayı: 22, İstanbul, 1932, s. 18.

bedene tutunduğu; yani ana rahminde cenine iliştiği gün, henüz olgunlaşmamış vaziyette olup hiçbir bilgisi, edindiği herhangi bir huyu, bir görüşü ve mezhebi, tedbiri ve siyaseti yoktu. Cenab-ı Hakkın “Allah sizi annelerinizin karnından hiçbir şey bilmez halde çıkarmıştır” buyurduğu gibi boş bir durumdaydı. Ama özü gereği canlı, bilkuvve bilici, tabiatı gereği faal (*fa’letün bi’t tab’*) olan ruhanî bir cevherden ibaretti. Ancak o, (...) duyulur nesnelere duyular tarafından algılanmasından sonra tasavvur halinde kalan, cins ve nev’ olarak da isimlendirilen simgelerini elde edince, onları ayırt etmeye, onlar üzerinde düşünmeye, onları incelemeye, onların zâtlarını, fayda ve zararlarını tanımaya, onları tecrübe etmeye ve onları dikkatlice gözden geçirmeye başlar ve bu andan itibaren bilfiil bilen olur.”<sup>1086</sup>

Benzer şekilde Ebû Hayyân et-Tevhîdî de “bir açıdan *nefs, akıldır*; diğer bir açıdan ise *akıl, nefstir*”<sup>1087</sup> ifadelerine yer vermektedir. Zira nefse ilişkin oluşturulan sistematik, nefsin maddî bağlarından kurtulup bilfiil akla dönüşme olgunluğuna erişmesi üzerine kuruludur. Nâtık nefse cevher niteliğinin verilmesinin nedeni de aynı şekilde nefsin “akıl” olma yeterliliğine referanslardır.<sup>1088</sup> Bir başka ifadeyle, bu kurguyla, nefsin öz yetkinliğini bulma hali hedeflenmektedir. Söz konusu ifadelerin formüle edilmiş hali ise şu şekildedir: “Bu sistemde; akletmenin faili (insan akli), akletme süreci (orta terimi keşfetme), akletme metodu (mantık) ve akletmenin nesnelere (akledilirler); birbirine bağlı ve birbirini açıklayan bir ilişki içinde bir araya getirilmiştir (...) Nefs teorisi, epistemoloji için bir çatı sağlamakta, epistemoloji ise mantık yoluyla kozmolojiyi (veya ontolojiyi) yeniden üretmekte ve nihayetinde, nefis teorisini ispatlamaktadır.”<sup>1089</sup>

Literatürümüzde nefsin bu şekilde merkeze koyulmasının İbn Sînâ temelli olduğu görülmektedir. Zira onun felsefî sistemine yön veren ve onun sisteminin tutarlılığını sağlayan şeyin *aklî nefis* olduğu söylenebilir. İbn Sînâ’nın aklî nefsin farklı yönleri

<sup>1086</sup> İhvân-ı Safâ, “Mezheplere ve Dinlere Dair”, cilt: 3, s. 367-368. Bir önceki maddede Gazzâlî’den örnek verilmiş ve Gazzâlî’nin akli, nefsin bir fonksiyonu olarak gördüğüne işaret edilmiş olsa da onun akıl ve nefsi özdeş gördüğünü belirten ifadeleri de bulunmaktadır. Bkz: Gazzâlî, *Mişkâtü’l Envâr*, s. 18; a.mlf., *Me’âricü’l Kuds*, s. 18, ayrıca bkz: Semerkandî, *İlmü’l Âfâk ve’l Enfüs*, s. 78, 79.

<sup>1087</sup> Tevhîdî bu ifadeleri Ebû Zekeriyâ es-Saymerî’ye atfen vermektedir. Bkz: Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 162; ayrıca bkz: *Aym eser*, s. 250.

<sup>1088</sup> Aygün Akyol, “Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Mead Meselesi”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, edt: Mevlüt Uyanık, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 285, 289.

<sup>1089</sup> D. Gutas, “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafizikliği”, s. 44.

üzerinde durması; felsefesinin ontoloji, epistemoloji, etik gibi pek çok dalını birleştirmektedir. Buna ek olarak; nübüvvet, vahiy, mucize gibi pek çok konu da aklı nefis sayesinde bu alana dahil edilebilmektedir.

Nefsin düşünce/akıl ile özdeş görülmesinin aslı kökeni olarak ise Hint düşüncesi karşımıza çıkmaktadır. Hindistan'daki idealist ve mistik felsefenin temsilcileri olan Pravahana, Şandilya, Yacnavalkiya, Pratardana ve Payasi gibi filozofların hem kozmosa hem de insana ilişkin tasavvurlarını, düşünce/akıl temeli çerçevesinde oluşturdukları görülmektedir. Onlara göre düşünce, ilk ve biricik gerçeklik olarak kabul edilmekte ve dolayısıyla alem ve alemdeki tüm varlıkların kaynağı olarak görülmektedir. Söz konusu kozmolojik anlayışın sudûr nazariyesi ile benzerliği dikkat çekmektedir. İnsan söz konusu olduğunda ise düşünce, insanın 'ben' diye işaret ettiği, bedenın 'efendisi' olarak görülen, daima fiil halinde olan ve ölümün kendisi için söz konusu olmadığı mücerred bir cevherdir.<sup>1090</sup> Her ne kadar atomlardan müteşekkil maddî bir nefis anlayışına sahip olsa da nefis-akıl özdeşliğinin kökenini Demokritos'ta bulmak da mümkündür.<sup>1091</sup>

Literatürde, nefsin epistemolojik bağlamda irdelenmesi, bilme ('*âlîme*) ve eyleme ('*âmîle*) olmak üzere iki kısma ayrılan insana özgü nefsî yönlerin '*âlîme* kısmına dahildir. Bilginin 'nefs ile' ve 'nefte' meydana geldiğini ispat üzerine kurulu bu irdeleme, "aklı" kısım içerisinde kategorilendirilen '*amelî* yönün nasıl inşa edileceğinin göstergesi durumundadır. Bu doğrultuda, kognitif yetilerin var olabilmemesinin şartı konumunda görülen insânî nefsin, edindiği bilgisel donanımın tezahürü olması bakımından eylemselliğinden de bahsetmek gerekmektedir. Bu doğrultuda Ebû Hayyân et-Tevhîdî; ilim, aklın; eylem ('*amel*) ise ilmin şerhidir demektedir.<sup>1092</sup> Buna göre, ahlâk, nefsin nazârî yönünün beden aracılığıyla ortaya koyulma hali olacaktır.

Bir başka ifadeyle, doğruyu bilme ile doğruyu yapma arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Doğruyu bilmenin, doğru davranmayı her zaman kesin bir sonuç olarak ortaya koymadığı bir gerçeklik olmakla birlikte; doğru davranmanın ancak ve ancak doğruyu bilmekle gerçekleştiği açıktır. Dolayısıyla bilmenin eylemi gerektirmesi, olması gereken/ideal bir sonuç olarak ortaya konulabilir; fakat doğru eylemin bilmeyi

---

<sup>1090</sup> Detaylı bilgi için bkz: Wilhelm Ruben, *Felsefenin Başlangıcı*, Doğan Matbaası, Ankara, 1947, s. 52-69; ayrıca bkz: M. Akgün, *Sokrates Öncesi Dönemde (Atomculara Kadar) Yunan Felsefesi ve Metinler*, s. 50-57, 450.

<sup>1091</sup> Bkz: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 404a.25-30-404b.5.

<sup>1092</sup> Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 250.

gerektirmesi, zorunluluktur. Bu doğrultuda Aristoteles düşüncesinde “nefse hakim olma” ya da “nefse hakim olamama” durumlarından bilgiyle irtibatlı olması bakımından söz edildiği görülmektedir. Ona göre nefse hakim olamama, ilgili duruma yönelik bilgi sahibi olunmaması sebebiyle değil, *arzunun* etkisiyle doğru olarak bilinen şeyin tersinin yapılması sonucu ortaya çıkan durumdur. Bir başka ifadeyle, nefse hakim olamama, düşünme ve akletme yoluyla elde edilen bilgiye karşıt eylemde bulunulmasıdır. Bu yönüyle haz düşkünlüğünden farkı<sup>1093</sup> da ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>1094</sup>

Aristoteles, bu bakış açısıyla, eylemin temeline salt bilgiyi koyan Sokrates’ten ayrılmaktadır. Çünkü Sokrates’e göre bir kişi, iyi olanın bilgisine sahipse, onun bu bilgiye aykırı davranması söz konusu değildir.<sup>1095</sup> Aristoteles ise bu yaklaşımın olgulara ters düştüğünü ifade etmektedir.<sup>1096</sup> Bununla birlikte Aristoteles, a) bilgi sahibi olma fakat bunu tikel durularda kullanamama ve b) bilgi sahibi olma ve bu bilgiyi tek tek her durumda işlevsel kılma, şeklinde bilgili olmayı ikiye ayırmakta ve gerçek anlamda bilginin; farkında olunan, arzu tarafından etkilenmeyen ve her bir durumda kullanılabilen nitelikleri haiz olduğundan bahsetmektedir. Ona göre, nefse hakim olamama durumunda var olan gerçek anlamda bilgi değildir; çünkü bu durumda bilgi, hem *arzunun* etkisi altındadır hem de işlevselleşmemektedir.<sup>1097</sup> Bu düşüncesiyle Aristoteles, Sokrates’e yaklaşmaktadır diyebiliriz.

Bilgi ve eylem arasındaki bağı göstermesi bakımından bir diğer önemli nokta, insanın eylemlerini bir amaca binaen yapılandırmasıdır. Zira davranışın bir amaç içermesi, o eylemin ardındaki farkındalığa ve bilgiye işaret etmektedir. Bu amacın neliğine dair bir sorgulama, bize a) epistemolojik açıdan *doğru*, b) ahlâkî açıdan *iyi* ve c) estetik açıdan *güzel* elde etmek şeklinde üç değeri verecektir. Öznenin bu amaçları doğrultusunda yönlendirdiği özgür tercihlerinde ise bilinç/bilgi, tercihin ona bağlı olması açısından şarttır. Diğer bir ifadeyle, failin algılayabilen veya bilen olmaması hali, eylemi ‘tercih edilen’ olmaktan çıkartmaktadır. Fakat insan, iradesinin şekillendirdiği tercihleri ile

---

<sup>1093</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1146a.20, 1148a.10-20.

<sup>1094</sup> Nefse hakim olma ve olamama ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1145b.10-1154b.30; ayrıca bkz: Mehmet Türkeri, “Aristoteles’in Etiğinde “Nefsine Hâkim Olma” ve “Erdem”le İlişkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2005, sayı: XXI, s. 81-82.

<sup>1095</sup> Bkz: Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2014, 29b, ayrıca bkz: Platon, *Timaios*, s. 108; Platon, *Protagoras*, 350c-350d.

<sup>1096</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1145b.21-28.

<sup>1097</sup> Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1146b.25, 1147b.15. Konuya ilişkin bir çalışma için bkz: M. Türkeri, “Aristoteles’in Etiğinde “Nefsine Hâkim Olma” ve “Erdem”le İlişkisi”, s. 77-94.



yetkinleşmektedir. Bununla birlikte insan, salt zâtî bakımdan övgü ya da yergi konusu değildir. Çünkü herhangi bir varlığın sırf zâtî bakımından olumlu ya da olumsuz bir niteliğe muhatap kılınması, varlığın kendinde nötr değer taşıyor olması bakımından mümkün değildir. Bundan dolayı insan zâtî değil, *vasfî* açıdan değere konudur; *vasfî* oluşu ise iradesi tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla insanın akla sahip olmasının yanı sıra; iyi, doğru ve güzeli amaç edinebilecek ve eylemlerini bu doğrultudaki tercihleriyle belirleyebilecek bir *ahlâkî varlık* olması da onu diğer varlıklardan ayırmaktadır.

Bu bakımdan, literatürde, insan söz konusu olduğunda, nefsî yetkinliğin üç boyutuyla ele alındığı söylenebilir: a) *Ontolojik açıdan nihai nokta*. Bitki ve hayvan türlerine de nefis atfedildiği düşünüldüğünde; insan, fizik alem içerisindeki varlıksal yetkinliğin ifadesi olarak değerlendirilebilir. b) *Epistemolojik açıdan nihâi nokta*. İnsanın doğuştan verili olarak sahip olduğu bilkuvve aklî yetinin işlevsel kılınması, onu ‘bilen özne’ konumuna yükseltecektir. Pasif yetinin aktif yetiye dönüşmesi ve aktifliğin daimi kılınması, insanın bu konudaki kemali olarak değerlendirilebilir. c) *Ahlâkî açıdan nihâi nokta*. Bu kategorinin epistemolojik yetkinlik ile birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira öznenen ‘bilen’ olarak bahsedilememesi durumunda, onun ‘eyleyen’ olması bir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü bir fiilin tercih edilmesinin ön koşulu, ona dair bilgidir. Buradan hareketle, ‘özne’ye yaklaşım açısından ontolojik ve epistemolojik alanın zeminine yerleştirilmiş olan nefsin, ahlâk alanının da temel belirleyeni olarak konumlandırılmış olduğu görülmektedir. Ahlâk konusunda oluşan literatür de bu değerlendirmemizi destekler mahiyettedir.

### III. BÖLÜM

#### NEFSİN AHLÂKÎ BAĞLAM ALANLARI

##### A. AHLÂKÎ BAĞLAM

Teistik bir zeminde varlığı incelemek, öncelikle onun Tanrı-âlem ilişkisindeki konumunu belirlemeyi gerektirmektedir. Bu doğrultuda, kozmolojik bağlam çerçevesinde konumu, ontolojik bağlam çerçevesinde ise mahiyeti belirlenen insan varlığı için nefis konusunun merkezî bir yer teşkil ettiği tespit edilmiştir. “Nedir?” sorusu çerçevesinde insan varlığının kurucu vasıflarının belirlenmesini içeren mahiyet incelemesi, bir sonraki aşamada, varlığın özgü nitelikleri üzerinden yapılacak bir incelemeye yerini bırakmaktadır. İnsan varlığının ayırt edici vasfı ise akıldır. Akla sahip olma ise “ne bilebilir?” sorusunun merkeze alındığı epistemolojik bir tahlili beraberinde getirmektedir. Bu durum, bilme eyleminin yöneldiği muhatabın belirlenmesinden önce, bilebilmeyi sağlayan kaynağın ‘ne ile’ ve ‘nasıl’ işlevsel hale geldiğini ortaya koymayı gerektirmektedir. Dolayısıyla literatürde sadece mahiyet tartışmaları bağlamında değil, epistemolojik tahlil ve değerlendirmeler bakımından da nefis konusunun merkeze yerleştirildiği görülmektedir.

İnsana ilişkin bir diğer boyut ise “ne yapabilir?” sorusunun temel alındığı *eylem* alanıdır. Bu sorgulama; insan davranışı ve bu davranışların kökeni, niteliği ve hedefi doğrultusunda inceleme yapan *ahlâk* alanını<sup>1098</sup> incelemeyi gerektirmektedir. Hedefi söz

---

<sup>1098</sup> İslam ahlâk literatürü için tek bir kategori ve temel belirlemek mümkün görünmemektedir. Özel olarak bu alan üzerinde yapılan çalışmalara bakıldığında Macid Fahri'nin; a) Nassî ahlâk, b) Kelâmî ahlâk, c) Felsefî ahlâk, d) Dinî ahlâk ve e) Sûfî haller olarak beşli bir tasnif yaptığı görülmektedir. George Hourani ise ahlâka ilişkin çalışmalarını normatif ve analitik olmak üzere ikiye ayırmakta; bu ikili ayrımı ise dinî ve felsefî başlıklarla karşılamaktadır. Mustafa Çağrırcı'da ise a) Edebî ve Dinî ahlâk, b) Tasavvufî ahlâk ve c) Felsefî ahlâk şeklinde üçlü bir kategori bulunmaktadır. Bahsi geçen tasniflerin kaynağını ise Tjitze Jacob De Boer, Carra de Vaux, Richard Walzer'in çalışmalarında bulmak mümkündür. Ahlâk konusu bağlamında ele alınmış söz konusu temel çalışmalar için bkz: Tjitze Jacob De Boer, “Ethics and Morality (Muslim)”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed: James Hastings, Charles Scribner's Son, New York, 1912, vol: 5, pp. 501-513; Carra de Vaux, “Akhlak”, *The Encyclopaedia of Islam*, ed: M. TH. Houtsma, T. W. Arnold vd., E. J. Brill, Leiden, 1913, vol: 1, pp. 231-233; Richard Walzer-Hamilton Alexander Roskeen Gibb, “Akhlak”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, E. J. Brill, Leiden, 1960, vol: 1, pp. 325-329; Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953; George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, 1985; Câbirî, Muhammed Âbid, *el- 'Aklü'l Ahlâkiyyü'l 'Arabî/Arap Ahlâki Aklî-Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma-*, çev: Muhammet Çelik, Mana Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2016; Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev: Muammer

konusu edildiğinde ahlâk alanı, “ne olmalıyım?” sorusuna cevap çabasını içermektedir. Bu açıdan ‘ahlâkın ve ahlâkîliğin ne olduğu’ sorusunun, ‘insanın ve insanîliğin ne olduğu’ sorusuyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir.<sup>1099</sup> Çünkü ahlâka konu olan tüm nitelermelerin muhatabı; akıl, irade ve ihtiyar sahibi olan insandır. İnsan fiillerinin ‘ahlâkî-gayrı ahlâkî’ sıfatını almasını sağlayan şey ise düşünme gücü başta olmak üzere, insanı insan yapan kuvveler bütünü olarak bizzat insanın kendisidir. Dolayısıyla ahlâk, tercihin, pratiğe yansıtacağı dayanak noktalarına muhtaçtır. Bu ise hem eylemin varlık kazanacağı bir mahalli hem de -özgür olmak, irade ve akıl sahibi olmak gibi- eyleme varlık verecek olan özellikleri gerektirmektedir.<sup>1100</sup>

Nefs konusunun bir parçası olarak ahlâkî ele alışımızın sebebi, hikemî nefsin pratiğe ilişkin boyutundan (*âmîle*) eylemin karar merciî olması bakımından bahsedilmesidir. Bu doğrultuda nefsin ahlâk alanının metafizik zeminini oluşturduğu söylenebilir. Pratik akıl, bir eylem hakkında fayda ya da zarar ölçütlerinden hareket ederek; eyleme ilişkin iyi ya da kötü hükmü vermekte; verdiği hükme bağlı olarak da eylemi ya yapmakta ya da terk etmektedir. Buna göre; a) teorik akıl, doğru ya da yanlış konusunda; pratik akıl ise tikel eylemler konusunda iyi ya da kötüye karar vermektedir, b) teorik akıl, tümelin elde edilmesini sağlamakta iken; pratik akıl, tikellerle ilgili yargıda bulunmakta, buna ilişkin iradenin oluşmasını sağlamakta, duygularla çatışmakta ve teorik aklın yardımıyla nihai bir karar vermektedir, c) teorik aklın verdiği hükümler kesinlik içermekteyken; pratik aklın vardığı sonuçlara bilgisel açıdan kesinlik atfedilmemektedir.<sup>1101</sup> Sonuç olarak

---

İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014; Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, 6. baskı, İstanbul, 2014; İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İstanbul, 1989; Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş –İlk Dönem İslam Felsefesinde Temel Ahlâk Problemleri-*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016; Mevlüt Uyanık- Aygün Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, Elis Yayınları, 4. baskı, Ankara, 2018; *İslâm Ahlâk Literatürü*, ed: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları-İlem Kitaplığı, İstanbul, 2015; ayrıca bkz: Hümeysra Özturan, “İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme”, *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2016, s. 1-41.

<sup>1099</sup> Tahsin Görgün, “İnsan Olmak ve Ahlâk”, *Ahlâkın Temeli*, ed: Ömer Türker, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 2; ayrıca bkz: H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 10.

<sup>1100</sup> Ömer Türker, “Var Olma Çabası Olarak Ahlâk”, *Ahlâkın Temeli*, ed: Ömer Türker, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 108-113.

<sup>1101</sup> Bkz: Yunus Cengiz, “İbn Sînâ’nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2 (2014), s. 105-106; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 59-64, 66-70. Krş: İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 16-17, 18, 22.

eylemin meydana gelmesi, tümel olarak yapılması ya da yapılmaması teorik akıl tarafından belirlenen yargıların, pratik akıl tarafından esas alınarak tikel bir eylemle ilgili hükme dönüştürülmesi ve bu yönde iradenin şekillendirilmesidir.<sup>1102</sup> Bu doğrultuda, bir yanıyla, temel ilke veya kanunlardan müteşekkil nazarî alanı; diğer bir yanıyla, tabiatı gereği değişken olan amelî alanı içeren ahlâk literatürünün; ‘değişen’ ile ‘değişmeyen’ alan arasında bütüncül ve tutarlı bir düşünce ortaya koyma çabası içerisinde olduğu görülmektedir.<sup>1103</sup>

Nefsi ahlâkî bağlamda incelemek üzere, müstakil olarak ahlâk konusunda telif edilen eserler merkeze alınmıştır. Bu doğrultuda Kindî'nin (ö. 252/866?) *Risâle fi'l Hile li-Def'ül Ahzân* başlığını taşıyan eserinin, tamamen felsefî tarz ve içerikle ahlâk konusunda yazılmış eserlerin ilki<sup>1104</sup> olduğu görülmektedir. Söz konusu risale, üzüntü ve ölüm korkusunun mahiyeti, gerekçeleri ve çareleri; bir başka ifadeyle, psiko-etik konuları ele almaktadır.<sup>1105</sup> Eser, “kontROLSÜZ öfke ve şehvet gibi temel duygu ve ihtirasların

---

<sup>1102</sup> Bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 239.

<sup>1103</sup> H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 10.

<sup>1104</sup> M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 112; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 15, 98, 121; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 37; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 29; M. Çağrıç, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 123, 124; Mustafa Çağrıç, “Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7-8-9-10 (1989-1990-1991-1992), yıl: 1995, s. 222, 225. İbn Nedîm'in *Fihrist*'te, Kindî'nin eserlerine dair verdiği listeye bakıldığında, şu an elimizde olmasa da onun ahlâk konusunda başka eserler de telif ettiği anlaşılmaktadır. *Risâle fi'l Ahlâk*, *Risâle fi Tenbîh 'ale'l Fedâil*, *Risâle fi Teshîl Sübûli'l Fedâil* bu eserlere örnek olarak gösterilebilir. Bkz: İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, çev: Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen, M. Salih Arı, Selahattin Polatoğlu, Furkan Halit Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2017, s. 664.

<sup>1105</sup> Diğer taraftan insanı psikolojik açıdan ele alan ilk düşünürün Hâris el-Muhâsibî olduğu da ifade edilmektedir. Muhâsibî'nin *er-Riâye li Hukûki'llah* adlı eseri, L. Massignon tarafından İslam kültürünün insanın iç hayatına dair ortaya koyduğu en güzel eser olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan Muhâsibî'nin; bilinç halleri, akıl, düşünce, arzu, dürtüler, niyetli davranış vb. konulardaki yaklaşımları ve nefis konusunu salt psikolojik bir tarzda ele alması ile özgün bir yaklaşım sergilediği ve insanı anlamının yolunun, onun psikolojisini/derûnunu anlamadan geçtiğini ortaya koyması ile bir ilk teşkil ettiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla İslam Psikoloji tarihinin Hâris el-Muhâsibi ile başlatılabileceği iddia edilmektedir. Kindî ve Muhâsibî ile ilgili bir kronolojik sıralama yerine; Kindî'nin bu tarzdaki ilk felsefî eseri, Muhâsibî'nin ise Kur'an kavramlarını kullanarak teolojik temelli ilk eseri verdiği söylenebilir. Böylece durum, üslup ve metodoloji farkı olarak değerlendirilmiş olacaktır. Bkz: Hüseyin Aydın, *Muhâsibi'nin Tasavvuf Felsefesi –İnsan, Psikoloji, Bilgi, Ahlâk Görüşü-*, Pars Yayınevi, Ankara, 1976, s. 85; A. Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 54; M. Çağrıç, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 79.

baskısıyla ortaya çıkan taleplerin ve mutsuzluk ifadeleri olan üzüntü, kaygı ve ölüm korkusu gibi patolojik tezahürlerin; nevrotik hastalıklar ortaya çıkarması yanında, insanın ahlâkî yetkinliğine de engel olacağı düşüncesini”<sup>1106</sup> işlemektedir. Bu bakımdan risalenin türünün ilk örneği olduğu söylenebilir. Kindî'nin merkeze yerleştirdiği konunun üzüntü ve ölüm korkusu olduğu ve ele aldığı ahlâkî problemleri bu merkeze referansla

---

Bununla birlikte, “İslam’da ahlâk düşüncesinin ilmi ve fikri bir alan olarak ortaya çıkışını Hasan Basri’ye kadar götürmek mümkündür. Nitekim o, tasavvufun kurucusu sayıldığı gibi kadere dair risalesinde İslam’da bazı *ahlâk* konuları üzerine kalamî ve geniş anlamda felsefî üslûpta yazılmış ilk eser kabul edilir. (...) Kader ve onun etrafındaki dini-ahlâkî problemleri hem ayetlere hem de akli metodlara başvurarak ele almıştır.” M. Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 10, 96. Çağrıncı’nın bu tespitinde haklı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü Hasan Basri’nin kader risalesinde çoğunlukla yapıldığı gibi; Allah’ın bilgisi, fiillerin belirlenip belirlenmediği, fiillerin kime isnat edileceği vb. konuları etrafında ele almak ve tartışmak; esere dair eksik bir bakış olacaktır. Oysa söz konusu risale, tüm bu konuların temeli olan “ahlâk” nazarıyla ele alınmalıdır. Risalede irdelenen; insanın özgür, akıllı, sorumlu, irade sahibi olması; Allah’ın böyle bir varlık yaratmasının ona yakışacağı; aksi türlü davranmanın “adalet” ilkesi ve yaratıcılık vasfıyla bağdaşmayacağı vb. meseleleri, “ahlâk” alanını ilgilendirmektedir. Benzer şekilde, haksızlık ve zulmün Allah’ın kaderi olmadığını vurgulanması (s. 75, 76, 77, 79), Allah’ın mecbur ettiğini mesul tutmayacağı-mesul tuttuğunu da mecbur etmeyeceği (s. 77, 79-80, 82), delile dayanmayan her görüşün sapma olacağı (s. 77), Allah’ın hayasızlığı ve kötülüğü emretmeyeceği (s. 76), insanın tabiatına iyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneğinin verilmesi (s. 77), doğru yol gösterilmiş insanda; şükreden/inananların ödüllendirileceği, inkar edenlerin ise cezalandırılacağı (s. 82), kişinin inanıp inanmamakta özgür bırakılmasının, kişiye bu gücün/imkânın/potansiyelin verilmesini de gösterdiği (s. 78, 82), ismi *Hayr* olan Allah’tan şer değil ancak hayr sudur edeceği (s. 76, 81) vb. tartışma alanları ahlâkî konularıdır. Bkz: Hasan Basri, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr, “Risâle ilâ ‘Abdîmelik b. Mervân fi’l-Kader/Hasan Basri’nin Kader Hakkında Halife Abdîmelik b. Mervân’a Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Lütfî Doğan, Yaşar Kutluay, Ankara, 1954, sayı: 3-4, s. 75-84; ayrıca bkz: Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basri’nin Kader Risalesi ve Şerhi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 112-113, 115-118, 132, 135-136, 147-148, 151, 154-156, 160, 174-175, 184-185, 191-201. Söz konusu risale, belli ahlâkî anlayışların siyasetin etkisinde kaldığını gösteren bir örnek olması bakımından da önemlidir. Halife Abdîmelik b. Mervân’ın Hasan Basri’ye yazdığı mektup ve Hasan Basri’nin halifeye cevaben yazdığı risale; Emevîlerin alimlerin desteğini alarak yaymaya ve kabul ettirmeye çalıştığı cebr ideolojisini ve onun karşılığında gösterilen aklî ve ahlâkî tutumu göstermektedir. Risale üzerine yapılan çalışmalar için bkz: Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basri’nin Kader Risalesi ve Şerhi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012; Mehmet Kubat, “Kadere Dair İki Risâle (Abdîmelik b. Mervân’ın Hasan el-Basri’ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basri’nin Abdîmelik b. Mervân’a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), sayı: 1, s. 351-374; Michael Schwarz, “Hasan Basri’nin Kader Risalesi Üzerine Bir İnceleme”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Muhit Mert, c. II, sayı: 3, s. 123-141; İlhami Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu –Ehl-i Sünnet’in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, s. 84-88.

<sup>1106</sup> M. Çağrıncı, “Kindî’nin Def’u’l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri”, s. 222.

değerlendirdiği; ilgili sorunların çözümüne yönelik olarak; irade, özgürlük ve sorumluluğa referanslarını ise *nefs* temelli yaptığı görülmektedir.

Risalede konular; hayatın gayesi ve asıl mutluluğun nasıl elde edileceği bağlamında ele alınmaktadır. Zira ahlâk, gelip geçici olan maddî/dünyevî arzulardan uzaklaşır kalıcı değer taşıyan aklî/manevî yetkinliğe yönelik çaba göstermekle ulaşılan *mutluluğu amaç edinmektedir*.<sup>1107</sup> Böylelikle, risalenin ana konusunu teşkil eden “kişinin kendisini mutsuz kılabilecek tutum ve davranışlardan sakınması ve hayattan beklentilerini ve dünyevî imkânlarla ilişkilerini buna göre düzenlemesi gerektiği”<sup>1108</sup> meselesinin temel gayesi de ortaya çıkmaktadır.

Risale kaynak bakımından; Sokrates, Platon,<sup>1109</sup> Yeni Platonculuk, etkilenmemeye ahlakını idealize eden Stoa felsefesi ve Galen düşüncesinin özelliklerini taşımaktadır. *Risâle fi'l Hile li-Def'ül Ahzân* eserini ilk neşredenlerden R. Walzer ise neşre yazdığı mukaddimede, eserin Aristoteles şarihlerinden Themistius'un kaybolmuş bir risalesinin kopyası olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya karşılık Abdurrahman Bedevî, risalenin içerisinde bulunduğu *Resâil Felsefiyye*'nin girişinde, R. Walzer'in ilgili fikrini tüm detaylarıyla incelemekte ve iddianın yanlışlığını gerekçelerini sunarak ortaya koymaktadır.<sup>1110</sup>

Her düşüncenin; önceki düşüncelerden etkilenmesi, onu kendi düşüncesi doğrultusunda geliştirmesi ve kendinden sonraki fikrî süreci etkilemesi, tabiidir. Bu doğrultuda

---

<sup>1107</sup> Bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 369; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 112, 113.

<sup>1108</sup> M. Çağrı, “Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri”, s. 222.

<sup>1109</sup> Platon'a atfedilen ve “Risâletü Eflâtun ilâ Fûrfiryûs fi Hakîkati Nefyi'l Hemm ve İsbâtî'r Ru'yâ Cevâben İleyhi 'an Suâli Sâbık/Üzüntü ile Kederin Kaldırılması ve Zühdün İsbâtı Hakkında Sorulmuş Bulunan Bir Soruya Cevap Olarak Filozof Eflâtûn (Platon)'un Ferfiryus (Porphyrios)'a Mektubu” adını taşıyan eser ile Kindî'nin söz konusu risalesi arasında; muhteva, kurgu, kullanılan metafor ve anekdotlar açısından önemli bir benzerlik bulunduğuna ilişkin bkz: M. Çağrı, “Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri”, s. 227-230; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 123-125; H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 52, 434-438. İlgili eser için bkz: Platon, “Risâletü Eflâtun ilâ Fûrfiryûs fi Hakîkati Nefyi'l Hemm ve İsbâtî'r Ru'yâ Cevâben İleyhi 'an Suâli Sâbık”, *Eflâtûn fi'l İslâm*, nşr: Abdurrahman Bedevî, Daru'l Endülüs, Beyrut, 1982, s. 235-243. Eserin tercümesi için bkz: “Filozof Platon'dan Porphyrios'a Mektup”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, çev: Fahrettin Olguner, 1980, sayı: 4, s. 251-259.

<sup>1110</sup> İlgili açıklamalar ve eserin kaynaklarıyla ilgili bkz: M. Çağrı, “Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri”, s. 225-232; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 121-127; H. Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, s. 9, 10.

Kindî'nin psikoloji ve ahlâk arasında irtibat kurarak psiko-etik temelli ele aldığı *Risâle fi'l Hile li-Def'ul Ahzân* adlı eserinin, kendisinden sonraki İslam düşünürlerine öncülük ettiği ve ahlâk literatürü içerisinde ele aldığımız eserlerde, üzüntü ve ölüm korkusu konularına ilişkin müstakil başlıklar açmanın, Kindî'nin tesiriyle bir gelenek halini aldığı söylenebilir.<sup>1111</sup> Kindî'nin etkilediği isimleri ise Ebû Bekir Râzî, Ebû Zeyd Ahmed Belhî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Mâverdî, İbn Hazm, Râgıb İsfahânî, Gazzâlî, Fahrüddîn Râzî, Tûsî, Kınalızâde Ali Çelebi ve Muhyî-yi Gülşenî şeklinde belirtmek mümkündür.

Kindî'nin, eserinde, üzüntü ve ölüm korkusuna özel bir konumlandırmada bulunduğu ve ahlâkî anlamda sorun teşkil ettiği düşünülen alanları bu iki konuyla ilişkisi yönünden değerlendirmeye aldığı; bir başka ifadeyle, *Def'ul Ahzân*'ın ahlâk felsefesinin tüm konularına temas eden bir eser olmadığı göz önüne alındığında, Ebû Bekir Râzî'nin (ö. 313/925) *et-Tıbbu'r Rûhânî* adlı eserinin ahlâka dair kapsamlı ilk eser olduğu kabul edilebilir.<sup>1112</sup> Râzî'nin *es-Sîretü'l Felsefiyye*<sup>1113</sup> ve *Makâle fi Emârâti'l İkbâl ve'd Devle*<sup>1114</sup> isimli eserlerini de ahlâkî çerçevede değerlendirmek mümkündür; fakat konumuz açısından dikkate alacağımız eser, *et-Tıbbu'r Rûhânî*'dir. Ebû Bekir Râzî'nin söz konusu eserini önemli kılan bir diğer özellik ise *tıbbu'r rûhânî*<sup>1115</sup> kavramının

---

<sup>1111</sup> Kindî'nin ahlâk anlayışı ve söz konusu eserine ilişkin detaylar için bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 369-371; M. Çağrıncı, "Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri", s. 221-241; M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 111-116; M. Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 123-125; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 99-127; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 89-93; ayrıca bkz: M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 126-129, 203-205, 361-369; H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 75-76; Murat Demirkol, "İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı", *Eskiye Dergisi – İslam ve Felsefe-*, sayı: 28, Bahar/2014, s. 69-70.

<sup>1112</sup> M. Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 133.

<sup>1113</sup> Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ, "Kitâbu es-Sîretü'l Felsefiyye", *Resâ'ilü Felsefiyye (Opera Philosophica) -cilt: 1-*, nşr: Paul Kraus, Matbaatü Poul Barbey, Kahire, 1939, s. 99-111. Eserin çevirisi için bkz: "Filozofça Yaşama", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 73-82.

<sup>1114</sup> Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ, "Makâle fi Emârâti'l İkbâl ve'd Devle", *Resâ'ilü Felsefiyye (Opera Philosophica) -cilt: 1-*, nşr: Paul Kraus, Matbaatü Poul Barbey, Kahire, 1939, s. 136-138. Eserin çevirisi için bkz: "İkbâl ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri Üzerine", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 101-103.

<sup>1115</sup> *et-Tıbbu'r-Rûhânî* kavramının ve anlayışının İslam Felsefe tarihinde ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz: Mehmet Bayraktar, "The Spiritual Medicine of Early Muslims", *The Islamic Quarterly*, 1985, vol: 29, sayı: 1, s. 1-28.

literatürde ilk defa kullanılmış olmasıdır.<sup>1116</sup> Ebû Bekir Râzî hem bu ismi eserine koyma gerekçesini hem de eseri yazma sebebini şu şekilde ifade etmektedir:

“Emirin huzurunda (...) Bağdat’ta kaldığım günlerde bazı dostlarımın istekleri doğrultusunda yapmış olduğum ahlâkın düzeltilmesi hakkındaki bir konuşmanın bahsi geçti. Efendim emir (...) bu konudaki temel noktaları içeren kısa ve veciz bir kitap yazmamı ve ismini de amacı *et-tıbbu’l cismanî* olan Kitâbu’l Mansûrî’ye eş ve denk olması için *et-Tıbbu’r-Rûhânî* koymamı istedi. Çünkü o (...) *et-Tıbbu’r-Rûhânî*’de olan faydaların, hem nefse hem de bedene şamil olduğunu takdir etmiştir.”<sup>1117</sup>

Râzî, yukarıdaki ifadelerinde, eserin yazılma ve isimlendirilme gerekçesini ‘Emir’in isteği’ olarak belirtmiş olsa da aslında kendisinin Bağdat’ta bu konuda yapmış olduğu konuşmanın belirleyici olduğu görülmektedir.<sup>1118</sup> Ebû Bekir Râzî’nin, yetkin bir ahlâkın meydana gelmesi için öngördüğü yöntem *tıbbu’r rûhânî* olarak işaret etmesi ve ahlâkı, beden ve nefsteki dengeye referansla değerlendirmeye almasında Galen’in etkisi olduğu görülmektedir.<sup>1119</sup> Yukarıdaki ifadelerde dikkat çeken bir diğer önemli nokta ise sağlığın korunmasının yalnızca beden ile ilgili olmadığına, bu anlamda nefis ve beden arasında karşılıklı bir ilişkinin söz konusu olduğuna yönelik vurgudur. Buna göre insan sağlığı; hem bedenden nefse, hem de nefsten bedene yönelik karşılıklı doğrusal bir ilişkinin varlığını gerektiren bir denge halini zorunlu kılmaktadır. Râzî’nin bu anlayışında, bir açıdan, vücuttaki dört unsurun (*ahlât-ı erba’a*) oranının bozulması ile insan psikolojisi ve ahlâkının ilişkilendirilmesi; bir başka açıdan ise sağlığı bozulan nefsin, fizyolojik hastalıklara sebebiyet vermesi söz konusudur. Bu bakımdan *tıbbu’r rûhânî*, ‘bedenin davranışları hususunda dengeyi koruyabilmek amacıyla nefis ve bedeni birlikte değerlendiren ve denge durumunu sağlayabilmek için şehvî tutkuları, aklî kanıtlarla ikna etmeyi hedefleyen felsefî/ahlâkî/psikolojik bir disiplin olarak tanımlanabilir.’<sup>1120</sup> Zira

---

<sup>1116</sup> İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 162; R. Walzer-H. A. R. Gibb,, “Ahlak”, vol: 1, pp. 328; Mehmet Aydın, “İslam-Ahlâk Felsefesi”, *DİAi*, İstanbul, 1989, cilt: 2, s. 10.

<sup>1117</sup> Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ, “Kitâbu et-Tıbbu’r-Rûhânî”, *Resâ’ilu Felsefiyye (Opera Philosophica) -cilt: 1-*, nşr: Paul Kraus, Matbaatü Poul Barbey, Kahire, 1939, s. 15.

<sup>1118</sup> Bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 163-164.

<sup>1119</sup> Krş: Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 372; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 163; H. Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, s. 10; M. Demirkol, “İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı”, s. 69.

<sup>1120</sup> Bkz: Cürcânî, *Kitâbu’t Ta’rifât*, s. 145; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 177; Cahid Şenel, “İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbu’r Rûhânî Geleneğinden Söz



Râzî'nin eserinin tamamında akıl vurgusunun önemli bir yer teşkil ettiği ve şehvî isteklerin karşısında konumlandırıldığı görülmektedir.<sup>1121</sup>

Aklın antinomisi olarak konumlandırılan şehvî istekler, Râzî'nin sistematüğinde, tabîi bir ölçü değil, kendisine ölçü getirilmesi gereken maddî bir fenomen olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu istekler konusunda aklın kanunlarına uyulmaması, bedenî ve nefsî denge yitimine ve hastalıklara sebebiyet vermektedir.<sup>1122</sup> Râzî'nin nefsî hastalıkların nasıl tedavi edileceği konusundaki yöntem ve önerileri, eserin literatür içerisinde teşkil ettiği önemli bir diğer boyuttur. Bu yönüyle *Tıbbu'r Rûhânî*'nin nefsânî tıp konusunda başat bir role sahip olduğu görülmektedir.

Eser, kaynak bakımından özellikle Hipokrat, Galen, Eflatun<sup>1123</sup> ve Kindî'nin izlerini taşımaktadır. Felsefî etkiye ek olarak eserde, İslamî unsurların izini bulmak<sup>1124</sup> da mümkündür.<sup>1125</sup> Bununla birlikte, kendisinden sonraki pek çok eserin, ya kendisine doğrudan referansta bulunarak ya da adından söz etmese dahi ondan yararlanarak *Tıbbu'r Rûhânî*'den katkı aldığı görülmektedir.<sup>1126</sup> Ebû Bekir Râzî'nin söz konusu bu telifinden

---

Edilebilir mi?", *İslâm Ahlâk Literatürü –Ekoller ve Problemler-*, edt: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 201, 206; M. Bayraktar, "The Spiritual Medicine of Early Muslims", s. 2; Krş: Ebû Bekir Râzî, "et-Tıbbu'r-Rûhânî", s. 29.

<sup>1121</sup> Bkz: Ebû Bekir Râzî, "et-Tıbbu'r-Rûhânî", s. 16-27.

<sup>1122</sup> Detaylı bilgi için bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 166-170; ayrıca bkz: H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 235.

<sup>1123</sup> Ebû Bekir Râzî, eserinde Platon ve Galen'in isimlerini anmakta ve eserlerinden bahsetmektedir. Bkz: Ebû Bekir Râzî, "et-Tıbbu'r-Rûhânî", s. 16, 20, 27, 35, 55. Râzî'nin bahsi geçen isimlerin etkilerini taşıması, orijinal bir fikre sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Buna kanıt olarak Galen'i kritik etmek için yazdığı *Kitabu'ş-Şukûk 'alâ Câlînûs* isimli eser örnek olarak verilebilir. Bkz: Râzî, Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ, *Kitabu'ş-Şukûk 'alâ Câlînûs*, thk. Mehdi Mohaghegh, el- Ma'hedi'l-Ali'l-Alemi li'l Fikri ve Hadareti'l-İslamiyye, Tahran, 1993.

<sup>1124</sup> Max Horten, bu doğrultuda, "Genel anlamda ahlâk filozoflarının dünya görüşü tam olarak İslamî idi (*The worl-view of the moral philosophers is, in general, truly Islamic*)" değerlendirmesinde bulunmaktadır. Max Horten, "Moral Philosophers in Islam", *Islamic Culture*, translated from the German by V. June Hager, Islamic Research Institute, Islamabad, (13) 1974, pp. 5.

<sup>1125</sup> M. Çağrııcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 133-134; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 163; C. Şenel, Cahid, "İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbu'r Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?", s. 201; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 134.

<sup>1126</sup> Diğer taraftan esere yönelik eleştirilerin olduğu da görülmektedir. İsmailî daisi Hamîdüddin el-Kirmânî'nin *el-Akvâlû'z Zehebiyye* adlı eseri, buna örnek olarak verilebilir. Kirmanî'nin bu eserinin, hem Ebu Hatim er-Razi ile Ebû Bekir er-Razi arasındaki tartışmada Ebu Hatim'in yarım bıraktığı cevapları tamamlamak hem de *Tıbbu'r Rûhânî*'nin eleştirisini yapmak üzere iki kısım halinde yazılmış olduğu

sonra, ahlâk konusu merkezli yazılan eserlerde aynı başlıkların açıldığı, hatta aynı başlıkla müstakil eserlerin yazıldığı görülmektedir. Ebû İshak Şîrâzî (ö. 476/1083) ile Ebû'l Ferec İbnu'l Cevzî (ö. 597/1201)'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eserleri buna örnek olarak verilebilir.<sup>1127</sup> Bu durum, eserin etkisini göstermesi<sup>1128</sup> bakımından dikkate değerdir.<sup>1129</sup>

Ahlâk literatürü içerisinde değerlendirilebilecek bir diğer önemli eser, Ebû Zeyd Ahmed Belhî'nin (ö. 322/934) *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*'üdür. Belhî, eserinin mukaddime kısmında, insanı analiz etme bakımından takip edeceği yöntemi belirten şu ifadelerle yer vermektedir: “Allah, insanı faydalı olanı bilip yapması, zararlı olanı bilip ondan

---

görülür. Kirmânî, *Tıbbu'r Rûhânî*'yi hem isim hem de içerik yönüyle eleştiriye tabi tutmaktadır. Kirmânî'ye göre bir şeye “tıp” denmesi için onun bedenle ilgili olması gerekir; hâlbuki Râzî eserinde nefis ve onun problemlerinden bahsetmektedir. Ayrıca “tıbbî” anlamda hasta olanlar, ilaçla tedavi edilirler; fakat Râzî nefsi hastalıkların tedavisi için ilaçlardan değil, manevi uygulamalardan bahsetmektedir. Dolayısıyla Kirmânî'ye göre, Râzî'nin eserine verdiği isim doğru değildir. Bu görüşlerine rağmen Kirmânî kendi eserinde de “tıb” kelimesini kullanmakta ve tıbbu'r rûhânî ile mukayese etmeksizin ve gerekçesini açıklamaksızın “tıbbu'n nefsânî” ifadesini tercih etmektedir. Bkz: Kirmânî, Hamîduddîn, *el-Akvâlu'z-Zehbiyye fi Tibbi'n Nefsânî*, thk: Salah es-Savi, Encümen-i Felsefe-i İran, Tahran, 1397/1977. Kirmani'nin bu eserinin tahlili ve değerlendirmesi için bkz: C. Şenel, Cahid, “İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbu'r Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?”, s. 209-212.

<sup>1127</sup> Eserinin adında *tıbbu'r rûhânî* ifadesini kullanmasa da Muhyî-yi Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâm* adlı kitabının da bu bakış açısıyla yazıldığı görülmektedir. Gülşenî'nin bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: “Ve malum ola ki cümle ‘ulûmdan mukaddem ‘ilm-i tıbb-ı rûhânîdir ki ‘ilm-i ahlâkdir. Bu ‘ilmin tıbb-ı bedene müşâbeheti ol cihettedir ki tıbb-ı beden iki kısımdır. Biri, hıfz-ı sıhhat ve biri izâle-i illettir. Ve tıbb-ı rûhânî ki ‘ilm-i ahlâkdir. Ol dahi iki kısımdır. Biri muhâfazât-ı fazilet-i insânî ve biri izâlet-i rezilet-i rûhânîdir.” Muhyî-yi Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, hazırlayan: Abdullah Tümsük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 274.

<sup>1128</sup> Bu bakımdan bir *tıbbu'r rûhânî geleneğinden* bahsedilip bahsedilemeyeceği konusunda yazılmış detaylı bir çalışma için bkz: C. Şenel, Cahid, “İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbu'r Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?”, s. 199-218. Krş: Hayati Hökelekli, “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, *İslâmî Araştırmalar -Din Psikolojisi Özel Sayısı-*, 2006, cilt: XIX, sayı: 3, s. 414.

<sup>1129</sup> Ebû Bekir Râzî ve söz konusu eserine ilişkin detaylı bilgi için bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 371-385; M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 117-126; M. Çağrıç, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 133-143; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 155-179; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 93-98; H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 78-84; Hüseyin Karaman, “Giriş”, içinde: Râzî, Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ, *et-Tıbbu'r-Rûhânî/Ruh Sağlığı*, İz Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2015, s. 7-48; C. Şenel, Cahid, “İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbu'r Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?”, s. 199-218; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 131-135, 205-216, 369-372; M. Demirkol, “İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı”, s. 70; M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 37-44, 55-58.

sakınması için faydalı ile zararlının arasını ayırma kuvvetiyle seçkin kılmıştır (...) İnsanın bu faydalı olan şeyleri elde etmesi ve zararlı olanlardan kaçınması için aracı ise kendi nefsi ve bedenidir (...) Bu sebeple, akıl sahibi olan her insanın görevi, nefis ve bedeninin sağlık ve selameti için ciddiyetle çalışmak ve (...) onlardan hastalık ve illetleri uzaklaştırmaktır.”<sup>1130</sup>

Belhî'nin bu ifadelerinde, felsefî literatürde çoğunlukla nefsin bir yetisi olarak değerlendirilen temyiz kuvvetinin bedene de teşmil edildiği görülmektedir. Çünkü Belhî, eserinde, beden ve nefis için düalitik bir ayırım öngörmemekte; aksine, nefis ve bedeninin iç içe ve birbirleriyle karşılıklı etkileşim (*iştibâk*)<sup>1131</sup> halinde olduğunu; hem beden hem de nefis sağlığının korunması ve sürdürülmesi bakımından her iki unsurun birden denge halinin sağlanması gerektiğini düşünmektedir.<sup>1132</sup> Dolayısıyla Belhî'nin eserinde, nefsten manevî-basit bir cevher olarak bahsetmediği görülmektedir.

Bu düşüncesi bağlamında Belhî'nin eserini; 'beden sağlığı' ve 'rûh sağlığı' şeklindeki iki ana başlık altında oluşturduğu görülmektedir. Beden sağlığı konusuna ayrılan kısmın; *ahlât-ı erba'a*, *anâsır-ı erba'a*, *el-harâretü'l garîziyye* gibi Hipokrat ve Galen tıbbından tevarüs edilen kavramlarla temellendirildiği;<sup>1133</sup> dolayısıyla kendi döneminin tıp teorilerine dayalı bir şekilde oluşturulduğu söylenebilir. Belhî'nin bu bölüm içerisinde; insanın tab'î oluşumu, yerleşim yeri, yiyecek-içecek düzeni, uyku ve cinsellik gibi kimi coğrafi çevre kimi ise fizyolojik yapı ile irtibatlı pek çok konuyu irdelemekte ve bu unsurların insanın bedenî ve nefsî yapısı üzerindeki etki ve belirlenimlerinden bahsetmektedir. Eserde, söz konusu unsurların kişi üzerindeki fazla ya da az orandaki etkisi, bedenî olduğu kadar nefsî hastalık sebebi olarak da görülmekte ve her bir etkinin belli bir ölçü dahilinde (*kadr mâ yuhtâcu ileyh*) olması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.<sup>1134</sup>

---

<sup>1130</sup> Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs*, s. 19.

<sup>1131</sup> Bkz: Belhî, Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs*, nşr: Malik Bedri, Mustafa Aşva, Merkezu'l Melik Faysal li-l Buhûsi ve'd Dirasâti'l İslâmiyye, Riyad, 1424, s. 116, 163; ayrıca bkz: Malik Bedri- Mustafa Aşvâ, “Ebû Zeyd Belhî”, içinde: *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs*, Merkezu'l Melik Faysal li-l Buhûsi ve'd Dirasâti'l İslâmiyye, Riyad, 1424, s. 28-29, 37-38, 55-56, 84; M. Uysal, “Geleneksel Tıp ve Beden ve Ruh Sağlığı”, s. 11.

<sup>1132</sup> Bkz: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs*, s. 157-159, 177-178.

<sup>1133</sup> Buna rağmen Ebû Zeyd Ahmed Belhî, eserinde Hipokrat ve Galen'in isimlerini anmamaktadır.

<sup>1134</sup> Bkz: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs*, s. 35-45, 57-86, 91-97, 98-105; ayrıca bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 134, 137-138.

Bu bağlamda Belhî'nin, eserin tamamında; a) beden veya nefsin sağlıklı olmaları durumunda bu halin korunması ve devam ettirilmesi, b) birtakım sebeplerle kaybedilmiş olan beden ve nefis sağlığının tedavi edilerek geri kazanılması<sup>1135</sup> şeklindeki iki ana temelden hareket ettiği görülmektedir. Belhî'nin amacının, insanın ahlâkî tutum ve davranışlarının kökenini tespit etmek ve buna göre yönlendirmelerde bulunmak olduğu söylenebilir. Bir başka açıdan eser, günümüz psikoterapi uygulamalarında kullanılan; telkin, duyarsızlaştırma, ortam terapisi gibi birtakım yöntemleri aynı şekilde kullanması ve ruh hastalıklarını tıbbî bir sorun olarak değerlendirmek yerine psikolojik bir problem olarak ele alması dolayısıyla da önemli bir yerde durmaktadır.<sup>1136</sup>

Kindî, Ebû Bekir Râzî ve Ebû Zeyd Ahmed Belhî ile oluşmaya başlayan ahlâk literatürü, Fârâbî (ö. 339/950) ile sistemleşme evresine geçmektedir. Bu anlamda, Fârâbî'nin, müslüman entelektüel birikiminde, felsefe alanına yaptığı katkı kadar ahlâk ilminin sistemleştirilmesi noktasında da önemli bir etkisi bulunmaktadır.<sup>1137</sup> Fârâbî'nin Aristoteles'in ahlâk konusunda telif ettiği *Nicomachean Ethics* adlı eserine yazdığı şerh günümüze ulaşmamıştır; fakat onun *Fusûlu'l Medenî*,<sup>1138</sup> *et-Tenbîh 'alâ Sebîli's Sa'âde* ve *Tahsîli's Sa'âde* adlı eserlerinin de ahlâk ilmine yaklaşım konusunda referans olabilecek nitelikte olduğu görülmektedir.

Fârâbî felsefesinin; psikoloji, ahlâk, din, felsefe ve siyaset arasındaki ilişkinin tespiti üzerine kurulu olması;<sup>1139</sup> onun ahlâk anlayışını ortaya koyduğu metinlerde de etkisini

---

<sup>1135</sup> Bkz: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfüs*, s. 26.

<sup>1136</sup> Bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 135, 141; M. Uysal, "Geleneksel Tıp ve Beden ve Ruh Sağlığı", s. 13.

<sup>1137</sup> Fârâbî ve ahlâk ilmi içerisindeki yeri ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 438-463; M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 127-137; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 180-203; M. Çağrıç, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 171-199; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 98 vd.; F. Olguner, *Fârâbî*, s. 98-104; H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 84-92, 201-202; a.mlf., *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, s. 10; a.mlf., *Akıl ve Ahlâk*, s. 141-146, 216-225, 372-384.

<sup>1138</sup> Bu eser'in Fevzî Mitrî en-Neccâr tarafından farklı yazma nüshalara dayanılarak hazırlanan hali *Fusûl Münteze 'a* ismini taşımaktadır. Bkz: Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, İstanbul, yıl: 1995, cilt: 12, s. 158. Eser için bkz: Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî, *Fusûl Münteze 'a*, haz: Fevzî Mitrî en-Neccâr, Daru'l Meşrik, Beyrut, 1986. Türkçe'ye ise *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler* başlığıyla Hanifi Özcan tarafından çevrilmiştir.

<sup>1139</sup> Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", s. 47-48; ayrıca bkz: Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, London, 2001, pp. 58-60; Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 86-87; M. Demirkol, "İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı", s. 70.

göstermektedir. Buna göre, Fârâbî'nin ahlâkî erdem ve erdemsizliklerin çözümlenmesi bakımından takip ettiği yöntemin; eylemleri, topluma referansla izah etmek olduğu görülmektedir. Bu ise devlet felsefesinin Fârâbî tarafından ahlâk alanına dahil edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin ahlâk alanına dair görüşlerini salt psikolojik alanla sınırlamadığı; psikolojik alandan hareketle ahlâkın epistemolojik, sosyolojik ve politik bağlamlarını da değerlendirmeye aldığı söylenebilir.

Bir başka ifadeyle, kendisinden önceki filozoflarda ahlâk konusu yalnızca *ferdî* açıdan ele alınmaktayken; Fârâbî, Platon'dan devraldığı mirasla ahlâk konusuna yeniden politik alanı/devlet felsefesini dahil etmiştir.<sup>1140</sup> Söz konusu Platoncu siyasî boyutun, İbn Sînâ ile de devam ettirildiği görülmektedir.<sup>1141</sup> Fârâbî, söz konusu bu referanslarını ise nefis anlayışı ile temellendirmektedir. Bu durum, konunun ele alınışındaki temel gayenin devlet değil *birey* olduğunu göstermektedir. Zira devlette asıl olan 'yurttaş (*muvâtın*)' olarak görülmekte ve temel referanslar, yurttaş üzerinden; dolayısıyla birey üzerinden inşa edilmektedir.<sup>1142</sup> Fârâbî, özellikle *es-Siyâsetü'l Medeniyye* ve *el-Medînetü'l Fâzıla*'da insanların bir arada yaşama tecrübelerini, fitrat teorisi ile açıklamaktadır.<sup>1143</sup> Fârâbî'den sonraki birçok düşünür tarafından bu yöntemin kullanıldığı görülmektedir.

Kaynak bakımından, Fârâbî'nin ahlâk düşüncesi üzerindeki ağırlıklı etkinin Aristoteles'e ait olduğu söylenebilir. Literatür üzerinde yapılacak bir inceleme, İslam ahlâk literatürünü etkileyen en önemli metnin, İshak b. Huneyn tarafından tercüme; Fârâbî, İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından şerh edilen *Nicomachean Ethics* olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>1144</sup> Aristoteles'e ait olmadıkları ortaya konya da *Peri Areton kai Kakiôn (el-Fezâ'il ve'r Rezâ'il ve Fî Fezâ'ili'n Nefs)* ve *Oikonomika (Fî Tedbîri'l Menzîl)* adlı iki eserin de ahlâk literatürü üzerinde etkili olduğu görülmektedir.<sup>1145</sup> İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) müstakil

---

<sup>1140</sup> Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 438; M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 23-24; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 185, 187; ayrıca bkz: H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 22, 35.

<sup>1141</sup> Bkz: İbn Sînâ, "Risâle fi'l Aksâmi'l 'Ulûmi'l 'Akliyye", s. 107-108.

<sup>1142</sup> Bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 323-324, 449 vd.

<sup>1143</sup> E. Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", s. 152.

<sup>1144</sup> Bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 338; M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 109; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 35-37, 187; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 22; Cafer Sadık Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2018, s. 19; H. Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, s. 8; a.mlf., *Êthostan Ahlâka*, s. 41-44; Zerrin Kavasoglu, *İslam Etiğinin Aristotelesçi Kaynakları*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İzmir, 1995.

<sup>1145</sup> Söz konusu esere ilişkin bir inceleme için bkz: H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 44-48, 53-57.

olarak ahlâk alanında telif etmiş olduğu eserler ise *Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk*,<sup>1146</sup> *Risâle fi'l Birr ve'l İsm*,<sup>1147</sup> *Fî'l Ahlâk ve'l İnfi 'âlâti'n Nefsâniyye*<sup>1148</sup> ve *Nüşatü 'Ahdin 'Ahide li-Nefsihî*<sup>1149</sup> şeklinde belirtilebilir. İbn Sînâ, söz konusu risalelerde; ontoloji, epistemoloji ve teoloji alanlarına dair görüşlerini muhtasar bir şekilde ahlâk merkezli olarak vermektedir. Bu eserlerde insanın yetkinliğe (*kemâl*) ulaşma yolunun ancak bedene ait arzu ve isteklere karşı koymak<sup>1150</sup> ile gerçekleşeceğine vurgu yapılmaktadır. Ona göre, bedenî istekler dengeli (*i'tidâl*) bir şekilde kullanıldığında; bir başka ifadeyle, nefsin

---

<sup>1146</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, içinde: Fatih Toktaş, “İbn Sînâ'nın “Risâle fi 'İlmi'l-Ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, s. 25-45.

İbn Sînâ'nın *Tis'u Resâil* içerisinde bulunan *Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk* ve *Risâle fi'l 'Ahd* başlıklı eserlerinin birbirinin içerisine girmiş olarak basıldığı; dolayısıyla iki eser arasında bir karışıklık olduğu ifade edilmektedir. *Tis'u Resâil* içerisinde bulunan *Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk*, bir yerden sonra *Risâle fi'l 'Ahd* metni ile; benzer şekilde *Risâle fi'l 'Ahd* ise bir yerden sonra *Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk* metniyle devam edip tamamlanmaktadır. Bu sebeple, Fatih Toktaş, risalelerin birbiri içerisinde verilip karıştırıldığına temas edip risaleyi yeniden tahkike tabi tutmaktadır. Biz de tezimizde Fatih Toktaş'ın bu tahkikini kullanacağız. Bir başka açıdan, İbn Sînâ'nın *Risâle fi'l Birr ve'l İsm* ile *Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk*'ı üzerinde bir karşılaştırma yapıldığında ise “*Risâle fi'l Birr ve'l İsm*'in birinci alt bölümü ile *Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk*'ın ortalarından itibaren başlayıp sonuna kadar devam eden kısmının bazı kelimelerin yer değiştirmesi, bazı edat ve kelimelerin farklı okunması dışında birbirinin aynı olduğu görülmektedir.” Toktaş, bu durumun sebepleri ve nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair izahlarda da bulunmaktadır. Çalışma için bkz: Fatih Toktaş, “İbn Sînâ'nın “Risâle fi 'İlmi'l-Ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, s. 7-52.

<sup>1147</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, “Risâle fi'l Birr ve'l İsm”, içinde: Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ'nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fi'l Birr ve'l-İsm)”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: L, sayı: 1, s. 229-243.

<sup>1148</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, “Fî'l Ahlâk ve'l İnfi 'âlâti'n Nefsâniyye”, *Kitâbu'l Mecmû 'ev el-Hikmetü'l 'Arûziyye*, thk: Muhsin Salih, Daru'l Hadi, Beyrut, 1428/2007, s.110-112.

<sup>1149</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, “Nüşatü 'Ahdin 'Ahide li-Nefsihî”, *'Aristü 'inde'l 'Arab*, nşr: Abdurrahman Bedevi, Vekaletü'l Matbuat, Kuveyt, 2. baskı, 1978, s. 247-249. Risalenin çeviri ve değerlendirilmesi için bkz: Mahmut Kaya, “İbn Sînâ'nın Filozof Yemini”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler: 22-24 Mayıs 2008, İstanbul*, 2009, cilt: 2, s. 155-160.

<sup>1150</sup> Beden ve nefis arasındaki dengenin ahlâkî bağlamda değerlendirilmesi için bkz: İbn Sînâ, “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, s. 40-42, 43-45, 51, 52; a.mlf., “Risâle fi'l Birr ve'l İsm”, s. 234-235; a.mlf., “Nüşatü 'Ahdin 'Ahide li-Nefsihî”, s. 248.

amelî yönü ıslah edildiğinde; insan teorik ve pratik olgunluğa ulaşmakta ve temel hedefi olan mutluluğa kavuşmaktadır.<sup>1151</sup>

Bahsi geçen risalelerin küçük hacimli olduğu görülmektedir; çünkü İbn Sînâ kendi dönemine kadar bu alandaki fikirlerin yeterince ifade edildiğini düşünmektedir. Dolayısıyla onun ahlâk ilmine katkıları, bu risalelerden daha çok nefis konusunda geliştirdiği metafizik-psikolojik teoride görülmektedir.<sup>1152</sup> Buna göre, insan varlığının ve neslinin devamlılığını sağlayan ümmî nefsin beslenme, büyüme ve üreme özelliklerinin, salt zarurî faaliyet olarak değerlendirilmeyip onlara getirilecek olan ölçüden bahsedilmesi; rûhî nefis bağlamında, faydalı olana karşı istek duyma ve zararlı olandan kaçınma motivasyonları ve maddî olana bağlı idrak mekanizmasının, varlığın nötr fenomenleri olarak görülmeyip sağlıklı ya da sağlıklı işlev görmesi bakımından ahlâkî hayat ile ilişkilendirilmesi; hikemî nefsin ise zihnî ve amelî yetilerinin diğer iki nefsî yönü etkisi altına alacak şekilde konumlandırılması ve tüm tutum ve davranışlarda i'tidalî olanın amaçlanması; İbn Sînâ'nın mutluluğu hedefleyen nefis teorisinin ahlâkî temelde ele alındığını göstermektedir.<sup>1153</sup>

---

<sup>1151</sup> Bkz: İbn Sînâ, “Risâle fî ‘İlmi’l Ahlâk”, s. 25-46; a.mlf., “Risâle fî’l Birr ve’l İsm”, s. 229-243; a.mlf., “Fî’l Ahlâk ve’l İnfi‘âlâti’n Nefsâniyye”, s. 110-112; a.mlf., “Nüşatü ‘Ahdin ‘Ahide li-Nefsihî”, s. 247-249.

<sup>1152</sup> İbn Sînâ'nın ahlâk düşüncesi hakkında detaylı bilgi için bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 235-259; M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 137-141; M. Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 201-211; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 146-152, 226-237, 308-315, 385-391; Müfit Selim Saruhan, “İbn Sina’da Ahlâki Çözüm Üzerine”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler: 22-24 Mayıs 2008, İstanbul*, 2009, cilt: I, s. 119-132; İbrahim Hakkı Aydın, “İbn Sînâ’da Erdemli Yaşam”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 29, s. 1-22; H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 106-112, 202-203; Hümeyra Özturan, “Fârâbi ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, *Nazariyat*, 2019, cilt: V, sayı: 1, s. 1-36; Mutlu Doğan, *İbn Sînâ’nın Ahlâk Risaleleri ve Ahlâk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Ankara, 2009; Şeyma Şahinoğlu, *İbn Sînâ’da Ahlâk Sorunu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, İstanbul, 2009.

<sup>1153</sup> Bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 236, 239-240.

Bir başka açıdan, İbn Sînâ'nın ahlâk ile ilgili görüşlerinin salt teorik anlatımlardan ibaret olmadığı görülmektedir. Zira İbn Sînâ'nın *Selâmân ve Ebsâl*,<sup>1154</sup> *Hayy b. Yakzân*<sup>1155</sup>, *Risâletü't Tayr*<sup>1156</sup> ve *Risâle fî Mâhiyyeti'l 'Işk*<sup>1157</sup> adlı eserlerinde, ahlâk öğretisinin sembolik ifadeler yoluyla izah edildiği görülmektedir. *Selâmân ve Ebsâl* adlı felsefi hikayede, Selâmân ve Ebsâl iki erkek kardeş olarak kurgulanmakta ve Selâmân'ın eşinin, Ebsâl'a aşık oluşundan ve bu duygusuyla giriştiği her türlü eyleminin Ebsâl tarafından olumsuz karşılandığından bahsedilmektedir. Selâmân'ın eşinin bir plan yapıp Ebsâl'la kızkardeşini evlendirerek; zifaf gecesi kardeşinin yerine kendisinin geçtiğinden; fakat

---

<sup>1154</sup> Söz konusu risalenin aslı Yunan kaynaklıdır. Risale Huneyn b. İshak tarafından Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bununla birlikte eserin Yunanca aslı elimizde mevcut değildir. Söz konusu eserin Yunan kaynaklı olduğundan ve Huneyn b. İshak tarafından tercüme edildiğinden Nasîruddîn Tûsî tarafından haberdar olunmaktadır. Tûsî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't Tenbihât* eserine yazdığı şerhte hikayeye dair farklı rivayetleri derleyip özetlemektedir. İbn Sînâ'nın müstakil olarak kaleme aldığı ve Yunan kaynaklı olan eserle aynı ismi taşıyan *Selâmân ve Ebsâl* risalesinin orijinal metni elimizde değildir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't Tenbihât* eserinin *Mâkâmâtü'l 'Arifîn* bölümünde atıfta bulunduğu bu hikayeyi, Tûsî, *Şerh*'te özetlemektedir. Tûsî'nin İbn Sînâ'ya atfen verdiği hikaye için bkz: *El-İşârât ve't Tenbihât li-Ebî 'Âli b. Sînâ me'a Şerh Nasîruddîn et-Tûsî (Fî't Tasavvuf)*, thk: Süleyman Dünya, Müessesetü'n Numan, 2. baskı, Beyrut, 1993/1413, cilt: 4, s. 54-55. Risaleye dair tüm rivayetler için bkz: *Aynı eser*, s. 47-56. Huneyn b. İshak tarafından çevrilen nüsha için bkz: İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, "Selâmân ve Ebsâl", *Tis'u Resâil fî'l Hikme ve't Tabî'iyât ve fî Âhîrihâ Kıssati Selâmân ve Ebsâl*, Yunanca'dan çev: Huneyn b. İshak, Daru'l Arab, 2. baskı, Kahire, 1989, s. 158-168. İbn Sînâ'nın esere atfi için bkz: İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve't Tenbihât/İşaretler ve Tembihler*, çev: Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 642. Ayrıca bkz: Erdoğan Uludağ, "Selâmâ u Ebsâl", *DİA*, cilt: 36, s. 345-346.

<sup>1155</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, "Hayy b. Yakzân", *et-Tefsîru'l Kur'ân ve'l Luğâti's Süfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü'l Câmiatü'd Dirâsât ve'n Neşr ve't Tevzî', Beyrut, 1403/1983, s. 321-335. Risalenin çevirisi için bkz: İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, *Risâle-i Hayy İbn Yakzân ve Şerhi*, içinde: *İbn Tufeyl-İbn Sînâ: Hayy İbn Yakzân –Ruhun Uyanışı-*, çev: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İnsan Yayınları, 7. baskı, İstanbul, 2012, s. 281-327.

<sup>1156</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, "Risâletü't Tayr", *et-Tefsîru'l Kur'ân ve'l Luğâti's Süfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü'l Câmiatü'd Dirâsât ve'n Neşr ve't Tevzî', Beyrut, 1403/1983, s. 338-343.

<sup>1157</sup> İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, "Risâle fî Mâhiyyeti'l 'Işk", *et-Tefsîru'l Kur'ân ve'l Luğâti's Süfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü'l Câmiatü'd Dirâsât ve'n Neşr ve't Tevzî', Beyrut, 1403/1983, s. 243-269. Risalenin çevirisi için bkz: İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, *Risâle fî Mâhiyyeti'l 'Işk/Aşkın Mahiyeti Hakkında*, nşr. ve çev: Ahmet Ateş, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2017.



Ebsâl'in durumu fark ettiğinden söz edilmektedir.<sup>1158</sup> Bu hikayede, Selâmân, hikemî nefsi; Ebsâl, nazarî aklı; kızkardeş, amelî aklı; Selâmân'ın eşinin ise şehvet ve öfke kuvvelerini temsil ettiği görülmektedir.

*Hayy b. Yakzân* adlı risalede, hikaye kahramanlarından olan filozofun gezintiye çıktığı bir sırada Hayy b. Yakzân adında bilge bir kişiyle karşılaşmasından ve bilge kişinin yetkinleşme (*kemâl*) süreciyle ilgili izahlarından bahsedilmektedir. Bir başka ifadeyle, hikaye, şehvet ve gazab kuvvelerinin ölçülü bir şekilde kullanılması ve aklın bedenî istekler karşısında egemen olması dolayısıyla nazarî ve amelî yetkinliğin elde edilerek Fa'âl Akıl ile ittisâl sağlanmasını mümkün kılacak olgunluğa erişme sürecini anlatmaktadır.<sup>1159</sup> *Risâletü't Tayr* eserinde ise bir kuş sürüsünün iyi bir av bulma istekleri yüzünden kendilerini tuzağa çeken çeldiricilere yakalanmalarından ve aralarından bir kuşun, uğraş vererek tuzaktan kurtulmayı başarmasından bahsedilmektedir.<sup>1160</sup> Hikaye sembolik olarak; kendi mücerred aleminde özgür olan nefsin, maddî arzular dolayısıyla maddî alemin esiri olmasını konu edinmektedir. Esir olma durumundan kurtulmanın yolunun ise aklın, maddî alemin ötesine geçmesi ve özgür olmasıyla mümkün olduğu vurgulanmaktadır.

Son olarak, *Risâle fî Mâhiyyeti'l 'Işk'*'ta ise İbn Sînâ, *aşk* ister organik ister inorganik olsun her varlık tabakasında bulunan *cezb kuvveti* olarak değerlendirmektedir. Buna göre her varlık, söz konusu tabîî temayül ile varlığının kendisine sağladığı imkânlar çerçevesinde kemâle ermek için çaba göstermektedir. Aşkın sağladığı bu çabanın, her varlık mertebesinin sınırlarını koruyan güç olduğu söylenebilir. İnsan söz konusu olduğunda ise bu aşk, kaynağı madde olan eksikliklerden kurtulmak ve Hayru'l Mahz'a benzemek için hareket etmektedir; zira mutlak kemâl olan O'dur.<sup>1161</sup>

<sup>1158</sup> Bkz: *El-İşârât ve't Tenbîhât li-Ebî 'Âlî b. Sînâ me'a Şerh Nasîruddîn et-Tûsî*, cilt: 4, s. 54-55.

<sup>1159</sup> Bkz: İbn Sînâ, "Hayy b. Yakzân", s. 321-335.

<sup>1160</sup> Bkz: İbn Sînâ, "Risâletü't Tayr", s. 338-343.

<sup>1161</sup> Bkz: İbn Sînâ, "*Risâle fî Mâhiyyeti'l 'Işk'*", s. 243-269. İbn Sînâ'nın söz konusu sembolik hikayeleri hakkındaki analiz ve değerlendirmeler için bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 252-259. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Mukâbesât* adlı eserinde Aristoteles'ten şu alıntıya yer vermektedir: İnsanlık (*el-insâniyye*), bir ufuktur (*ufuk*) ve insan, doğası gereği (*bi't tab'*) kendi ufkuna doğru hareket eden ve kendi merkezine yönelendir. İfâdenin devamında, bu tabîî durumun, insanın hırslı olması ve hayvanî huylara yönelmesi dolayısıyla farklı bir yöne evrildiğinden bahsedilmektedir. Burada ufuk ile bahsedilenin *yetkinlik* olduğu söylenebilir ve İbn Sînâ'nın aşk teorisinin kaynaklarından biri olarak okunabilir. Bkz: *Tevhîdî, el-Mukâbesât*, s. 197.

Bu bağlamda İbn Sînâ'nın ahlâk konusuna yaklaşımı şu şekilde ifade edilebilir: a) İnsanın zihnî ve amelî yetkinliği amaçlanmaktadır. Çünkü insanın varlıksal mahiyeti bunu gerektirmektedir. Bu amaç ise insanın tüm maddî arzularından kurtulup zihnî anlamda Fa'âl Akıl'la ittisâl etme ve pratik anlamda ölçülü eylemlerde bulunma olgunluğuna erişme ile gerçekleşmektedir. b) Bir davranışla ilgili eksikliğin ya da fazlalığın insanı erdemden uzaklaştırdığına; ölçülü (*i'tidâl*) olmanın ise insanın gerçekleştirmesi gereken davranış biçimi ve yaşam tarzı olduğuna vurgu yapılmaktadır. c) Söz konusu yaşam biçiminin elde edilmesi, insanın iradesine bağlanmaktadır; zira İbn Sînâ'ya göre, insan, tabiat bakımından erdem ya da erdemsizlik fitratına sahip değildir ve ahlâk, kazanılan (*mükteseb*) bir şeydir; d) Tüm bunlarla mutluluk (*sa'âde*) hedeflenmektedir.

Ahlâk literatürü içerisinde bahsedilmesi gereken bir diğer isim İbn Miskeveyh (ö. 421/1030)'tir. İbn Miskeveyh öncesinde "İslam felsefesi tarihi açısından bağımsız ve sistematik bir ahlâk kitabı bulunmamaktadır. Kindî ve Fârâbî, eserlerinde pratik felsefeye dair değerlendirmelerde bulunmuşlarsa da Aristoteles'in *Nicomachean Ethics*'i çizgisinde kapsamlı bir çalışma ortaya koyamamışlardır."<sup>1162</sup> Dolayısıyla İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l Ahlâk ve Tathîru'l A'râk* ve *Tertîbu's Sa'âdât ve Menâzilu'l 'Ulûm* adlı eserleri, ahlâk literatürü içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Özellikle *Tehzîbu'l Ahlâk* eserinin hem "tehzîb" geleneğinin başlamasına öncülük ettiği<sup>1163</sup> hem de kendisinden sonra pek çok düşünür üzerinde belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir.<sup>1164</sup> Bu bakımdan İbn Miskeveyh, ahlâkî temaların bir disiplini

---

<sup>1162</sup> Müfit Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005, s. 17.

<sup>1163</sup> C. Şenel, Cahid, "İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbu'r Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?", s. 199.

<sup>1164</sup> İbn Miskeveyh ve eserine ilişkin detaylı bilgi için bkz: Tjitze Jacob De Boer, "Ethics and Morality (Muslim)", pp. 507-508; Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Felsefetü'l İslâmiyye fî'l Fikri'l İslâmî: el-'Akliyyûn ve'z Zevkiyyûn ev en-Nazar ve'l 'Amel*, Daru'l Mearif, 2. baskı, Kahire, 2006, s. 310-313; Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 516-534; M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 169-202; M. Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 213-248; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 260-297; M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 115-118, 122-129; Ali Zakherî, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 1997; Harun Kuşlu, "İslâm Ahlâk Felsefesinde İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l Ahlâk*'ı ve Etkileri", *İslâm Ahlâk Literatürü –Ekoller ve Problemler-*, ed: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 163-178; Cahid Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2016, s. 236-247; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 152-157, 238-248, 391-402; H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 95-106, 204-213; Hümeýra Özturan, "Giriş", içinde: İbn Miskeveyh, *Tertîbu's Sa'âdât*

kavuşturulmasında başat bir rol oynamakla birlikte; kendisinden önceki birikimi terkip ve telif etmesiyle de önemli bir konumda bulunmaktadır.<sup>1165</sup>

İbn Miskeveyh'in eserinde üzerinde durduğu konulara ve bu konulara ilişkin değerlendirmelerine bakıldığında, Ebû Bekir Râzî ile paralellikler bulunduğu görülmektedir. Buna rağmen, eserde Râzî'den hiç bahsedilmemektedir. Bu durumun sebebi, Râzî'nin mülhidliğine ilişkin oluşan olumsuz kanaatin kendisiyle ilgili bir sorun teşkil etmesinden endişe duyduğu olabileceği gibi; Râzî'nin ahlâk konusundaki yaklaşımının kendi yaklaşımıyla tezat teşkil etmesi de olabilir.<sup>1166</sup> Çünkü İbn Miskeveyh, eserinde, ahlâkın, nefis ve nefsin güçlerine bağlı olarak ele alınması gerektiği fikrini işlemektedir. *Tehzîbu'l Ahlâk ve Tathîru'l A'râk*, Platon ve Galenci görüşü benimseyerek;<sup>1167</sup> kendisinden önceki eserlerden daha açık ve net bir şekilde, nefis ve üç nefsi güç üzerinden irdelenen erdem ve erdemsizlikler temelinde sistematize edilmektedir. Erdemlerin meydana gelme gerekçesinin 'i'tidâl prensibi' üzerinden ifade edilmesi yönünden ise Aristoteles çizgisinin<sup>1168</sup> takip edildiği görülmektedir. Buna göre, eserde, i'tidâl çizgisinde olmayan her davranış *hastalık* olarak değerlendirilmekte ve buna ilişkin *tedavî* yöntemleri belirlenmektedir.

*Tehzîbu'l Ahlâk*'ta, *Tıbbu'r Rûhânî*'de ve *Mesâlhu'l Ebdân ve'l Enfûs*'tekinden farklı olarak, nefis-beden dengesinin nefsten yana bozulduğu ve ahlâk bağlamında düalitik söylemin sistemleştirildiği söylenebilir. Bu açıdan eser, ahlâk literatüründe önemli bir yer teşkil etmektedir. Zira kendisinden sonra telif edilen; Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Ahlâk-ı Nâsirî*'si –ayrıca *Ahlâk-ı Muhteşemî* ve *Evsâfü'l Eşrâf*1-, Adudüddîn İcî'nin (ö. 756/1355) *Ahlâk-ı Adudiyye*'si, Celâlüddîn Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Levâmi'ul İşrâk fî Mekârimi'l Ahlâk*'ı, Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâî*'si<sup>1169</sup> ve

---

ve *Menâzilu'l 'Ulûm/Mutluluk ve Felsefe*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 9-41; M. Demirkol, "İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı", s. 71.

<sup>1165</sup> İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 267; ayrıca bkz: H. Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, s. 10.

<sup>1166</sup> M. M. Şerif, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, s. 129; H. Karaman, "Giriş", s. 43.

<sup>1167</sup> Krş: Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", *Islamic Philosophy*, vol: 100/Galen in the Arabic Philosophical Tradition Texts and Studies, edt: Fuat Sezgin, risaleyi yayına hazırlayan: Paul Kraus, Frankfurt-2000, s. 25-50.

<sup>1168</sup> Aristoteles'in i'tidâl prensibi için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b.35.

<sup>1169</sup> Kınalızâde Ali Efendi'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri, Türkçe yazılan ahlâk eserleri içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Abdullah Rumî'nin (ö.874/1469-1470) *Müzekki'n Nüfûs*, Birgivi'nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l Muhammediyye*, Celâlzâde Mustafa Çelebi'nin (ö. 975/1567) *Mevâhibu'l Hallâk fî Merâtibi'l*

Muhyî-yi Gülşenî'nin (ö. 1017/1608'den sonra) *Ahlâk-ı Kirâm* adlı eseri üzerinde bu anlamda etkin rol oynadığı söylenebilir. Ayrıca, ahlâk literatürü içerisinde; Sâbî b. Sinân b. Kurre'nin (ö. 365/975-76) *Tehzîbü'l Ahlâk*'ı, Yahyâ b. 'Adî'nin (ö. 364/975) *Tehzîbü'l Ahlâk*'ı, Âmirî'nin (ö. 381/992) *es-Sa'âde ve'l İs'âd fi's Sîreti'l İnsâniyye*'si, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Ahlâk ve's Siyer – Fî Müdâvâti'n Nüfûs*'u, 'Ubeyd-i Zâkânî-i Kazvînî'nin (ö. 772/1371?) *Ahlâku'l Eşrâf*'ı, Hüseyin Vâ'iz Kâşifî'nin (ö. 910/1504-1505) *Ahlâk-ı Muhsinî*'si ve Mîr Gıyâseddîn Mansûr'un (ö. 948/1542) *Ahlâk-ı Mansûrî*'si ve İhvân-ı Safâ'nın müstakil olarak ahlâk konusuna ayırdığı *Fî Beyâni'l Ahlâk* adlı risalesi de yöntemsel açıdan birtakım farklılıklar taşımakla birlikte nefsin ve temel erdemlerinin konu edildiği eserler olmaları bakımından zikredilmeye değerdir.

Bu eserler içerisinde Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'si, İbn Miskeveyh'in yönteminin takip edildiği ve önemli katkılarla yetkinleştirildiği<sup>1170</sup> önemli bir kaynaktır; zira sonraki eserlerin; takip edilen metodoloji, konuların ele alınışı ve değerlendirilmesi bakımından bir yenilik taşımadığı görülmektedir. Bir başka açıdan, “Gazzâlî sonrasında birçok ilmin içerik ve yönteminde yaşanan değişim ahlâk ilmi için söz konusu olmamıştır. Ahlâk ilmi

---

*Ahlâk* ve Bostanzâde Yahyâ Efendi'nin (ö. 1049/1639) *Mir'âtü'l Ahlâk* adlı eserleri de yukarıda sayılan eserlerden metodik olarak farklılaşmakla birlikte Türkçe yazılan ahlâk eserlerindedir. Detaylı bilgi için bkz: Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1993.

<sup>1170</sup> İbn Miskeveyh'in sağladığı temele Tûsî'nin en büyük katkısı, ahlâkı yalnızca *ferdî* temelde ele almanın ötesinde *ailevî* ve *siyasi* açıdan da incelemesidir. Bu bakımdan Platon'dan mülhem Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinin takip edildiği söylenebilir. Bkz: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 12-13. Çalışmamızda, konu sınırlarında kalmak amacıyla ferdî ahlak inceleme alanı olarak belirlenmiş; “aile/ev” ve “toplum/devlet/siyaset”te ahlâk konularını dışarıda bırakılmıştır. Bu iki alanla ilgili detaylı bilgi için bkz: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 187-231, 235-340; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 295-368, 369-491; İcî, Ebü'l Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, thk. ve çev: Mustakim Arıcı, içinde: “Adududdin el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2009/15, s. 158-160; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 147-243; İbnü'l Cevzî, Ebü'l Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, thk: Ebu Hacer Muhammed es-Sa'id b. Besyûnî Zağlûl, Mektebetü's Sekafeti ve'd Diniyye, Kahire, 1987/1406, s. 60-65; Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf b. Ali, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, çev: Mervener Yılmaz, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016, s. 96-113, 114-129; Ebherî, Seyfüddîn Ahmed, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, çev: Ömer Türker, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016, s. 46-53, 54-59; Müellifi Meçhul (15. yüzyıl), *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, çev: Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016, s. 118-131, 132-145; Taşköprizâde, İsmüddîn Ebü'l Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halîl, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, çev: Mustakim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 174-219, 220-287; Mehmed Emîn İstanbulî, Mehmed Es'ad el-Ayntâbî, *Melzemetü'l Ahlâk*, transliterasyon: Melek Yıldız Güneş, Aliye Güler, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016, s. 91-109, 111-137.

Meşşâî felsefe geleneğinin bir ürünü olarak gelişmesini tamamladıktan sonraki dönemlerde de problematiğini muhafaza etmiş görünmektedir.”<sup>1171</sup>

Ahlâk literatürü içerisinde değerlendirilen eserlerde, başlangıçtan itibaren, iki temeli muhafaza etme konusunda da bir değişikliğin olmadığı görülmektedir: a) Platon’un *üçlü nefis* teorisi ve b) Aristoteles’in *i’tidal prensibi*.<sup>1172</sup> Eserlerdeki bir diğer hareket noktasının ise Kur’an-ı Kerim’deki “orta ümmet (*ümmeten vasatâ*)”<sup>1173</sup> vurgusu olduğu söylenebilir.<sup>1174</sup> Buna göre, ahlâk literatürünün; Platon’un ahlâkî niteliklerle örülü şehevî, gazabî ve nâtik nefis anlayışı ile Aristoteles’in, erdem ve erdemsizliklerin mahiyetine yönelik olarak “aşırılık ile eksiklik (ifrat ve tefrit) kötülüğe, *orta olma* (i’tidâl) ise erdeme özgüdür”<sup>1175</sup> temelinden hareket eden bakış açısı üzerine kurulu olduğu ve bu anlayışa Kur’an’dan da destek sağlandığı söylenebilir. Bu doğrultuda söz konusu literatürün ana çizgisini, üç nefsi yönün i’tidâlî noktada olmalarından kaynaklı olarak meydana gelen dört ana erdem -*iffet*, *şecâ’at*, *hikmet* ve *adâlet*- ve i’tidâlî noktadan sapma halleri olarak değerlendirilen *nefsî hastalıkların* oluşturduğu görülmektedir.

<sup>1171</sup> Müstakim Arıcı, “İbn Kemmûne’nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (24) 2011, s. 42; ayrıca bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 15, 98, 300. Krş: Tjitze Jacob De Boer, “Ethics and Morality (Muslim)”, pp. 509.

<sup>1172</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106b.35-1107a.5. Eserin Arapça çevirisinde orta olma durumu/i’tidâl prensibi, *tavassut* kelimesiyle karşılanmıştır. Bkz: Aristoteles, *el-Ahlâk*, çev: İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevi, Vekâletü’l-Matbûât, Kuveyt, 1979, 1106b.35-1107a.5. Söz konusu i’tidâl prensibi düşüncesinin kökleri Platon’da bulunmaktadır. Fakat Aristoteles “hocasının itidal düşüncesini kavramlarla zenginleştirip belirgin kılmaktadır. Bu nedenle İslam felsefesinde itidal teorisinin kurucu aklının Aristoteles olduğuna dair hâkim bir kanı mevcuttur.” H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 288. Bkz: Platon, *Meneksenos*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2011, 247e-248b; Platon, *Timaios*, s. 109; Platon, *Devlet*, 571e.1-572b.4.

İslam ahlâkının gelişmesinde önemli bir diğer kişi ise Galen’dir. Galen’in ahlak konusunda İslam ahlak düşüncesini etkileyen eserleri ise şu şekilde verilebilir: a) *Peri Êthôn* (el-Muhtasâr min Kitâbi’l Ahlâk), b) *Compendium Timaei* (Cevâmi’ Kitâbi Timâvus fi’l ‘İlmi’t Tabî’î-Timaios Özeti), c) *Hoti Tais Tou Sômatos Krasesin ai tês Psûkhês Dünâmeis Epontai* (Fî enne Kuvâ’n Nefs Tevâbi’i li-Mizâci’l Beden), d) *Peri Alüpêsia/Alüpias* (Kitâb fi Sarfi’l İğtimâm – Fî Nefyi’l Ğamm) ve son olarak e) *Peri Tôn İdiôn Hekastô Pathon Kai Hamartêmatôn Tês Psûkhês Diagnôseôs*. Söz konusu eserlerin incelenişi için bkz: H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 49, 58-61, 70; ayrıca bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 371; M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 107; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 33.

<sup>1173</sup> Bakara 2/143.

<sup>1174</sup> İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 23-24; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 81.

<sup>1175</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1106b.35.

Ahlâk ilmini, pratik felsefenin en önemli dalı olarak değerlendiren ve bu alana ilişkin müstakil eser/ler yazan düşünürlerin hareket noktasını irdelediğimizde, nefis konusunun bu ilmin temeline yerleştirildiği görülmektedir. Ahlâk literatürü içerisinde değerlendirilen eserlerde; öncelikle nefis ve nefsin kuvvelerinin konu edildiği, sonrasında ise insana erdemlerin kazandırılması ya da onun erdemsizliklerden arındırılmasının aynı şekilde nefis temelinde irdelendiği görülmektedir. Bu durum, düşünürlerin, ahlâk görüşlerini, nefis teorisi üzerine bina ettikleri anlamına gelmektedir.

Örneğin, İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk ve Tathîru'l A'râk* eserini yazmaktaki amacını; hem insan davranışlarını doğru ve iyi olmaya yönlendirecek hem de bu davranışların insandan meşakkatsiz bir şekilde tezahür etmesini sağlayacak olan bir *ahlâka* ulaşmak, olarak açıklamaktadır. Bu amacın elde edilebilmesinin yolunun ise nefsin ne ve nasıl bir şey olduğunu ve niçin yaratıldığını bilmekten geçtiğini ifade etmektedir.<sup>1176</sup> Bu ifadeler, ahlâk literatürünün nefis üzerinden şekillendiği tespitimizi doğrular niteliktedir.

Ahlâk ile nefis arasında kurulan doğrusal ilişkiyi, düşünürlerimizin ahlâk ilmi için yaptıkları tanımlarda (*hadd*) ve yine bu ilmin konusuna (*mevzû'*) ilişkin yaptıkları açıklamalarda da görmek mümkündür. Buna göre ahlâk ilmi, insanî nefsin; övülen huyları kazanmak ve yerilen huyları terk etmek sûretiyle güzel ahlâkı nasıl kazanacağıyla ilgilenen ilimdir. Ahlâk ilminin konusu ise *iyi* ya da *kötü* ve *övgü* ya da *yergi* değeri alacak olan iradeli eylemlerin kendisinden meydana gelmesi bakımından insanî nefstir.<sup>1177</sup> Bir başka ifadeyle, ahlâk felsefesinin konusu, insan ve fiillerinin değerlendirilmesidir.<sup>1178</sup> Buna göre, “ahlâkî iyi ya da kötünün ölçütü insanın yetkinliğidir. Bir fiil, insanda kuvve halinde içerilen varlık anlamını tahakkuk ettirip yetkinleştirdiği ölçüde, iyilikle; aksi durumda ise kötülükle nitelenir.”<sup>1179</sup> Bir başka ifadeyle, ‘iyi’ ve ‘kötü’, alemde bulunan her bir varlığın kendine özgü gayesine göre belirlenmektedir. Buna göre, ilgili gayeye ulaştıran unsurlar “iyi”; uzaklaştıranlar ise “kötü” olarak nitelendirilmektedir. İnsanın yetkinleşmesini amaç edinen ahlâk ilminin asıl gayesi ise nefis temizliğidir; zira gerçek

---

<sup>1176</sup> İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb er-Razi, *Tehzîbu'l Ahlâk ve Tathîru'l A'râk*, Matbaatu Vadi'n Nil, Mısır, 1299, s. 2.

<sup>1177</sup> Bkz: İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk* s. 2, 15; Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 26; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 46, 51, 85, 129; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 26; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 28; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 30.

<sup>1178</sup> M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 26.

<sup>1179</sup> Ö. Türker, “Var Olma Çabası Olarak Ahlâk”, s. 115.

temizlik beden temizliği değil, nefis temizliğidir<sup>1180</sup> ve bununla ulaşılmak istenen hakiki gaye ise *mutluluktur*.

Burada sorulması gereken şey, mutluluğun ne olduğu ve nihai amacın neden mutluluk (*sa'âde*) olarak belirlendiğidir. Şöyle ki; bir şey ancak kendine özgü yetkinliğe ulaştığı ve yaratılış amacını gerçekleştirdiği zaman “iyi”likle nitelenmekte ve övgüyü hak etmektedir. Mutluluk ise canlı varlığın, kendi gayesine uygun olan özgü/karakteristik eylemde bulunması olarak değerlendirilmektedir. Buna göre, mutluluk, canlı varlığın elde etmeye çalıştığı en değerli gaye olmaktadır. İnsan varlığını diğer varlıklardan ayıran özgü eylemi ise akla uygun bir hayat sürmektir; bir başka ifadeyle, akıl yoluyla mutedil olduğu belirlenen şeye göre fiilde bulunmaktır. Dolayısıyla insanın mutluluğu elde etmesi, nefsin/akılın yetkinliği ile mümkündür. Bu ise kişi için bedenî mutlulukların bir anlam ifade etmediğini göstermektedir. En yüce mutluluğun, ölümle birlikte tüm bedenî ilintilerden sıyrılmak ve en mükemmel akletme derecesine erişmekle kazanıldığı söylenmiş olsa da, bedenî yaşadığı birtakım eksiklikler ve aksaklıkların, nefsin eriştiği mutluluğa herhangi bir zarar vermediği düşünülmüştür. Bir başka açıdan, insanın arzuladığı her *yetkinlik*, “iyi” olduğu için istenmekte ve “iyi” olduğu için tercih edilmektedir. Bu bakımdan, mutluluk; ‘iyi’ şeyler arasında ‘en iyi’ olanı, ‘tercih’ edilen şeyler arasında ‘en tercih’ edileni ve yönelinen amaçların ‘en yetkin (*kemâl*)’ olanıdır. Dolayısıyla mutluluğun kendisi dışında hiçbir şey, zatından ötürü ardına düşülecek bir şey olarak görülmemektedir. Bu sebeple, kişinin salt aklî veya aklî zeminli eylemlerde bulunması ve bu sayede mutluluğu elde etmesi, ‘insanî yetkinliğin nihaî noktası’ olarak görülmekte ve sahip olunan bu konum, “kendi kendine yeter olma” şeklinde ifade edilmektedir. Kendine yeter olma, nefsin hiçbir şeyden yoksun olmamasına ve hiçbir şeye ihtiyaç duymamasına referansla kullanılmaktadır. Çünkü mutluluk, bir yetkinlik (*kemâl*) olması dolayısıyla kendine yeter bir ilke olarak görülmektedir. Buna göre mutluluk ve ahlâk arasında şu şekilde bir ilişki kurmak mümkündür: a) Mutluluğun kazanılması, erdemlere bağlıdır; b) Tüm erdem ve erdemsizlikler ise mutluluk ilkesine referansla belirlenmektedir; başka bir ifadeyle, mutluluğun kazanılmasını sağlayan iradî fiiller, *iyi*; engel olanlar ise *kötü* fiiller olarak nitelendirilmektedir.<sup>1181</sup>

<sup>1180</sup> Kindî, “Nefs Üzerine”, s. 250.

<sup>1181</sup> Mutluluk düşüncesiyle ilgili detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b.7-21, 1098a.2-18, 1176b.1-10; Plotinus, *The Enneads*, pp. 42-44, 50-51; Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, s. 159-162; a.mlf., *İdeal Devlet*, s. 87-88; a.mlf., *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, s. 78-80; Âmirî, Ebü'l Hasen Muhammed b. Yûsuf, *es-Sa'âde ve'l İs'âd fi's Sireti'l İnsâniyye*, nşr: Müctebâ Mînovî, İntişarat-ı Danişgah,

Bununla birlikte, insanın üç nefsi yönü içerir bir yapıya sahip olması, onun yönelebileceği amaçların da üç türlü olması sonucunu doğurmaktadır. Söz konusu amaçlar; ümmî nefis baskın geldiğinde, *şehvet*,<sup>1182</sup> rûhî nefis baskın geldiğinde, *gazab*,<sup>1183</sup> hikemî nefis baskın geldiğinde ise *akıl*<sup>1184</sup> temelinde belirlenmektedir. Bir başka ifadeyle, insanın sahip olduğu yetilerin doğal karakteri, onun farklı eylem biçimlerinde bulunmasını sağlamaktadır. Örneğin; beslenme, büyüme ve üreme özelliklerine karşılık gelen ümmî nefis; ontolojik açıdan bakıldığında; varlığın, varlığını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu üç temel gereksinimi; yani canlı varlığın zorunlu işlevlerini; ahlâkî açıdan bakıldığında ise geliştirilip disipline edilmesi gereken davranışları ifade etmektedir. Ümmî nefsin ahlâkî anlamda olumsuz bir temele oturtulması, yetilerinin tümünün *maddeye* olan referansı dolayısıyladır. Zira hayatını beslenme, büyüme ve üremeye odaklı bir şekilde organize eden ve lezzeti, bu üç eylem biçiminde gören insan prototipinde, Yahyâ b. Adî'nin ifadesiyle “utanması azalır, ahmaklığı artar, faziletli kişilerden hoşlanmaz, yalnızlığa yönelir, ilim ehli kimseleri sevmez, dindar ve takva ehli

---

Wiesbaden, 1957-1958; İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, “Risâle fi’s Sa’âde”, *Mecmû’u Resâili’s Şeyhi’r Reîs*, Matbaatü Cemiyeti Daireti’l Meârifî’l Osmaniyye, Haydarabad, 1354, s. 1-21; a.mlf., “Risâle fi ‘İlmi’l Ahlâk”, s. 25, 43, 46, 52; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 27; a.mlf., “Risâle fi Ma’rifeti’n Nefsi’n Nâtika ve Ahvâlihâ”, s. 187; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 108-112; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 108-117; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 33-36, 55, 105; İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmet b. Muhammed b. Ya’kub er-Razi, “Risâle fi’l Lezzât ve’l Âlam/Lezzet ve Elem Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 262; a.mlf., *Tehzibu’l Ahlâk*, s. 31-33 vd.; a.mlf., *Kitâbu’l Fevzü’l Asgâr*, s. 58-64; a.mlf., *Mutluluk ve Felsefe*, s. 47-72; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 60-79; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Ahlâk ve’s Siyer – Fî Müdâvâti’n Nüfûs*, çev: Mustafa Çağrırcı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2015, s. 3, 11; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 244-250; ayrıca bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 331-332, 341, 347 vd., 526-529, 535-540; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İliminin Teşekkülü*, s. 194-195, 200-203, 248-251, 289-293; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 60-61, 98-123, 139; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 69-72, 354-364, 372-384, 387-398, 415; H. Özturan, *Akil ve Ahlâk*, s. 49-61; a.mlf., *Êthostan Ahlâka*, s. 305-352.

<sup>1182</sup> Yahyâ b. Adî, Ebu Zekerriyya b. Hamîd b. Zekerriyya, *Tehzibu’l Ahlâk*, çev: Harun Kuşlu, edt: İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s. 14; İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l Ahlâk*, s. 7, 37; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 37, 89; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 83; Taşköprizâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 40; Müellifi Meçhul, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 42.

<sup>1183</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l Ahlâk*, s. 7, 37; Yahyâ b. Adî, *Tehzibu’l Ahlâk*, s. 14, 18; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 37, 89; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 83; Taşköprizâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 40; Müellifi Meçhul, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 42.

<sup>1184</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l Ahlâk*, s. 7, 37; Yahyâ b. Adî, *Tehzibu’l Ahlâk*, s. 14, 20; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 36; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 83; Taşköprizâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 40.



kişilerden nefret eder, günahkar kişileri sever, çirkin şeylerden ve bunları fazlaca zikredip duymaktan hoşlanır, kötü yollardan mal kazanmaya yönelir, hakkı olmayan malı elde etmeyi ister”<sup>1185</sup> şeklinde nitelikler görülmektedir.

Rûhî nefsin doğal olarak sahip olduğu yetiler ise zahirî ve batınî duyular vasıtasıyla gerçekleşen idrak sayesinde yararlı olanı isteme ve zararlı olandan kaçınma temeline dayanmaktadır. Bu özellikler ise ahlâkî anlamda; öfke ve cesaretin kontrolsüzlüğü sonucu bir kişiye zarar verme, hakkı olmadığı halde üstünlük sağlama isteği, soğukkanlılık-sebat ve hilm yoksunluğu gibi eylem tarzlarına karşılık gelmektedir.<sup>1186</sup>

Ahlâk literatürü içerisinde söz konusu edilen ise hikemî nefsin, ümmî ve rûhî nefsi nasıl yöneteceği ile ilgilidir. Zira hikemî nefsin eylemlere müdahalesi, fazîletlerin ve dolayısıyla mutluluğun ortaya çıkışının temeli olarak görülmekte; aksi ise erdemsizlik olarak değerlendirilmektedir. Bir başka ifadeyle, erdem ve erdemsizlikler, her bir nefsî yönün, aklî temelde eylemde bulunup bulunmamasına göre şekillenmektedir.

Sonuç olarak; ahlâk literatürünün şu basamakları takip ettiği söylenebilir:

- a) İnsanı diğer varlıklardan farklı kılan özellik, akla sahip oluşudur,
- b) İnsanın akla sahip olması, onun akla uygun eylemlerde bulunmasını gerektirir,
- c) İnsanın akla sahip olması ve ona uygun eylemlerde bulunması, insan varlığının ana gayesine ulaşması sonucunu verir,
- d) Canlı bir varlık için kendi varlığına özgü gayeye ulaşmak, o varlığın mutluluğu elde etmesi anlamına gelmektedir,
- e) Bu anlamda mutluluk, varlık için temel gaye olmaktadır,
- f) İnsanın kendi varlığına özgü işinin akla uygunluk olması ve bunun da ahlâk için nihaî hedef olan mutluluk (*es-sa‘âdetü’l ahîra / es-sa‘âdetü’l kusvâ*) ile ilişkilendirilmesi, ahlâkın kaynağının nefis olduğunu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Ahlâk alanında geliştirilen fikirlerin nefis ile temellendirilmesi, bu ilme tabî bir karakter vermiştir denebilir. Zira İslam ahlâk literatürü içerisinde tanımı, mahiyeti ve tezahürleri belirlenen *iyi-kötü* ve *erdem-erdemsizlik*, bu tabî özelliğinden dolayı; zaman, mekan ve kültür faktörlerinden bağımsız bir şekilde ele alınabilmektedir. Bu yaklaşım esas

<sup>1185</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 14-16.

<sup>1186</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 18, 20; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 7; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 37, 89; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 83; Taşköprizâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 40; Müellifi Meçhul, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 42.

alındığında; Grek, İslam veya Batı filozoflarında farklılaşan bir ahlâk teorisinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü teorinin temeli, -zaman ve mekan fark etmeksizin- insan tabiatı ve nefsi olarak belirlenmektedir.<sup>1187</sup> Dolayısıyla bu bakış açısına göre, nefis üzerinden bir temellendirme yapmak, ahlâkî açıdan evrensel ilkeler belirlemek anlamına geleceğinden, objektif bir bakış açısı sunmaktadır. Bir başka açıdan, nefis ile aklın özdeş oluşu düşünülecek olursa; ahlâkî hükümlerin aslında akli temele dayalı bir şekilde ele alındığı söylenebilir. Aklın, insan varlığı zeminine yayılmış özgü bir nitelik olması ve analiz, değerlendirme ve hüküm koyma bakımından objektivite temelli eylemde bulunabilecek olması ise ahlâkın kaynağının sağlam bir zemine oturtulmuş olduğunu göstermektedir. Buna göre, *ahlâk* ve *etik* arasında bir ayırım yapılması ve ahlâk için ‘yerel’; etik için ise ‘evrensel’ bir içerik belirlenmesinin, İslam Ahlâk literatürü açısından temellendirilebilir olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira söz konusu literatür, *ahlâk* kelimesini temele almakta ve yukarıda da bahsedildiği üzere, evrensel nitelikte bir ahlâk teorisi üretme hedefi taşımaktadır.

Tüm bunlar doğrultusunda, ahlâkî problemleri teorik boyutta inceleme ayrıcalığının İslam filozoflarına ait olduğu ve onların çabasıyla, Antik-Helenistik gelenekten tevarüs edilen etkilere rağmen; ahlâk alanının, kendine özgü düşünce sistemi olan müstakil bir ilim ve felsefe alanı olarak teşekkül ettirildiği söylenebilir.<sup>1188</sup> Bununla birlikte, İslam ahlâk felsefesinde konuların ele alınma biçimini ve çerçevesini belirleyen etmenlerin, Kelamî tartışmalar olduğunu söylemek mümkündür. Zira ilk dönemden itibaren Kelam ilmi kapsamında tartışılan kader inancı; insanın irade hürriyeti, yükümlülüğü, sorumluluğu, gücü ve yetkinliği; iyiyi ve kötüyü bilme imkânı; iyi ile kötünün tabiatı; ceza ve mükâfat gibi konuların; İslam ahlâk felsefesinde, tartışılan konuların temeline yerleştirilmiş bir şekilde ele alındığı görülmektedir.<sup>1189</sup>

Bununla birlikte, Kelam’da ahlâk konusunun müstakil bir şekilde ele alınmadığı; erken dönem klasik Kelam eserlerinde bu konuya ilişkin müstakil başlıklar açılmadığı görülmektedir. Kelam’ın mahiyeti itibarıyla nazarî bir disiplin olarak şekillenmesi ve

---

<sup>1187</sup> M. Demirkol, “İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı”, s. 67-68, 79, 92.

<sup>1188</sup> H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 23.

<sup>1189</sup> Bkz: Meryem Attar, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlahi Emir Teorisi*, çev: Enver Şahin, İrfan Karadeniz, Zeynep Cerrah, Muhammed Nurullah Turan, Muhammed Enes Vural, Semra Tüfenkçi, Zehra Betül Ustaoglu, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 18; M. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 94; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 19; Y. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 16; Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk –Kadı Abdulcebbar Örneği-*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 26, 38.

amelî meselelerin -özellikle mütekaddimûn döneminde- Fıkıh ve Tasavvuf'a ait konular olarak görülmesi, bu durumun sebeplerinden biri olarak görülebilir.<sup>1190</sup> Kelam ilminin ahlâk konusuna bakışı ile ilgili bir irdeleme ise şöyle bir sonuç ortaya çıkarmaktadır: Müslüman Kelamcılar, sistemli bir ahlâk kuramı üretmekten ziyade; mensubu oldukları mezhep sistematığının zeminine yerleştirdikleri ahlâkî tutum ile bazı kavram ve konuların kaynağı üzerine yorum ve analizlerde bulunmuşlardır. *Husun-kubuh, ta'dil-tecvîr, salah-aslah, teklîf, irâde, halku'l ef'âl, kader* gibi konular ile *hasen, kabîh, hikmet, sefeh, 'abes, 'adl, cevr, zulm, sıdk-kizb, salah-aslah, nimet verene şükür-nankörlük* gibi ahlâkî kavramlar bunların başında gelmektedir. Dolayısıyla Kelam'da tartışılan konuların temel amaç ve prensibinin neye dayandığını saptamadan, salt ahlâk konusuna müstakil olarak yer vermedikleri gerekçesiyle, onların ele aldıkları meseleleri ahlâka konu görmemek ya da ahlâk ile Kelam'ı ilişkilendirmemek mümkün görünmemektedir.<sup>1191</sup>

Kelam'da, özellikle Mu'tezile'nin insan davranışları hususunda geliştirdiği kapsamlı teori düşünüldüğünde, ahlâkî perspektifi sistemlerinin zeminine koyan<sup>1192</sup> ve bunu teolojinin merkezine ilk yerleştirenin Mu'tezile kelamcıları olduğu söylenebilir.<sup>1193</sup> Bu doğrultuda Macid Fahri, Mu'tezile'yi, "İslam'ın ilk gerçek ahlâkçıları"<sup>1194</sup> olarak nitelendirilmektedir.

Fahri, değerlendirmesinde haklı görünmektedir; zira Mu'tezile'de; a) *tevhîd* ilkesinin, insan fiil ve davranışları üzerindeki belirleyiciliği, b) *adalet* ilkesinin hem her türlü yaratmasında ve fiilinde Allah'ı kötülük ve eksiklikten tenzih etme ve yalnızca hikmetli

---

<sup>1190</sup> Fazlur Rahman, "Aklaq", *Encyclopaedia Iranica*, 1978, vol: 1, pp. 720: Aklaq maddesine dijital erişim için bkz: <http://www.iranicaonline.org/articles/aklaq-ethics-plural-form-of-koloq-inborn-character-moral-character-moral-virtue> (erişim tarihi: 27.09.2019); Osman Demir, "Kelâm Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar", *İslâm Ahlâk Literatürü –Ekoller ve Problemler-*, edt: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 196.

<sup>1191</sup> A. Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 15, 25, 28, 38; Y. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 16; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâli Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007, s. 103; O. Demir, "Kelâm Ahlâk Düşüncesi", s. 194; a.mlf., *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 16, 22; M. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 94.

<sup>1192</sup> Ahlâk düşüncesinde Mu'tezile'nin yeri ile ilgili bkz: M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 61-82; M. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 97-101; A. Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 29-38; Y. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 16, 152; O. Demir, *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*, s. 59-88; F. K. Kazanç, *Gazzâli Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, s. 62-76; İlhami Güler, *İman-Ahlâk İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 43; a.mlf., *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, s. 34-38, 69;

<sup>1193</sup> O. Demir, "Kelâm Ahlâk Düşüncesi", s. 191; ayrıca bkz: Ö. Türker, *Ahlâk*, s. 13.

<sup>1194</sup> M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 61.

ve isabetli fiillerin ona vucûbiyetini hem de insan yükümlülüklerinin mantıkî bakımdan tutarlılığını vurgulaması c) *vucûbiyetin*, ontolojik değil; teklifte bulunma dolayısıyla kulların sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için onlara imkân verme (*temkîn*), lütufta bulunma, hak edene sevap verme gibi etik temelde ele alınması, d) *ef'âlu'l 'ibâd*'ın; irade hürriyeti, kudret ve bilgi ile ilişkisine dair analizler yapılarak irdelenmesi, bir başka ifadeyle, *teklîfin* sıhhati için, fiile dair bilgi, -yapma ya da terk etme bakımından- eylemi yapma gücünün fiilden önce bulunması (*istitâ'at kable'l fi'il*) ve fiili işleyecek yetilere sahip olmanın (*teklîf mâ lâ yutâk*) söz konusu edilmesi, e) *el-menzile beyne'l menziletayn* görüşünün; imanı söz düzeyine indirgeyen Mürcie ve imanı amele indirgeyen ve insanın imanî durumuna dair net hüküm veren Haricilerden ayrı olarak; farkındalık ve tövbe etmeye referansla insana hareket imkânı sağlaması, f) *va'd ve va'id* prensibinde, eylemleri sonucunda insana verilecek mükâfat ya da cezanın, irade hürriyeti üzerinden temellendirilmesi, g) *tevlîd-tevellüd* teorisinde, irade ile fiil arasında kurulan güçlü irtibat ve fizikî sürecin iradeye sebeplilik bağıyla bağlı olduğunun kabulü dolayısıyla insan sorumluluğunun vurgulanması, h) *emir-nehîy* konusunda, yasaklanan ya da emredilen şeydeki ilişki niteliğinin (*hasen-kabîh*) merkeze alınması, bu doğrultuda akla ahlâkî değerleri kavrama gücü verilmesi; vahyin ise fiillerin bizatihi akılla bilinebilecek sabit olan özelliklerini fark ettirici ve o eylemi yapıp yapmama noktasında ikna/motive edici fonksiyonuna işaret edilmesi; aksi durumda, emir ve yasakların mantık ve etik çerçevesinde izahının yapılamayacağını ifade edilmesi; bu ekolün tüm sistematiğinin altında yatan bakış açısının aklî ve ahlâkî olduğunu göstermektedir.<sup>1195</sup>

---

<sup>1195</sup> Mu'tezile'yi ahlâk görüşleri bakımından inceleyen çalışmalar için bkz: George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford University Press, London, 1971; A. M. Subhî, *el-Felsefetü'l İslâmiyye fi'l Fikri'l İslâmî*, s. 41-196; M. Attar, *İslam Ahlakı*, s. 16, 80-81, 91-92, 119-145, 159-220; Y. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*; A. Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*; Abdunasır Süt, "İlahi Teklifin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, cilt: VI, sayı: 2, s. 283-308; O. Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*; a.mlf., "Kelâm Ahlâk Düşüncesi", s. 179-198; F. K. Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12-13, s. 241-275; a.mlf., "Mu'tezile Kelâm Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme", *Journal of Islamic Research*, 2016, 27(3), s. 280-310; Abdülhamit Sinanoğlu, "Mu'tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003), s. 65-84; Hulusi Arslan, "Ahlâkî Değerlerin Nesnelliği Ve Öznelliği Açısından Mutezile Ve Eş'arîlik", *Hikmet Yurdu*, 2016, cilt: IX, sayı: 17, s. 10-14; Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye Dergisi –Tanrı Tasavvurları I-*, sayı: 31, Güz/2015, s. 29-34, 46; İbrahim Aslan, "Kelâm'da Değer Tartışmaları Üzerine", *Dini Düşüncede Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*, edt: Şaban

Her bir düşünce'nin aklî ve ahlâkî olarak gerekçelendirilmesi gerekliliğine dayanan<sup>1196</sup> Mu'tezile kelamında etkin olan insan görüşünün ve bu görüşün yansıdığı *insan tanımlarının* da benzer şekilde ahlâkî bakış açısıyla temellendirildiği görülmektedir. Zira Mutezilî düşüncede, insanın mahiyeti/doğası ile *teklîf* arasında mantıksal bir ilişki kurulmak istendiği ve “İnsan nedir?” sorusuna verilen cevabın da buna göre şekillendirildiği görülmektedir. Cübbâîlerin, insanı; “güç yetiren canlı bir varlık (*hayyu'l kâdir*) olan; diğer canlılardan farklı olduğunu ortaya çıkaran özel bir yapıya (*el-binyetü'l mahsûsa*) sahip olan; kendisine emir, nehiy, övgü ve yergi yöneltilen ve bu anlamlar olmadıkça da diri ve güç sahibi olamayan varlık (*şahs*)”<sup>1197</sup> şeklindeki tanımının Mu'tezile'de genel kabul görmüş olduğunu söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, emre ve nehye muhatap olma ve bunun sonucunda da övgü ya da yergi ile karşılık bulmanın, insanın şahsına/bedenine yüklendiği; dolayısıyla, insanî fiillerin aidiyetinin bedene referansla ele alınmış olduğu ve “beden”in tanımlarda temel belirleyen olarak kabul edildiği görülmektedir.

İnsana dair geliştirilen bu tanımın aynı zamanda insanın *teorik* ve *pratik* yönlerini içerir bir şekilde sistematize edildiği de söylenebilir. Bu doğrultuda tanımda, emir ve nehye (*teklîf*) muhatap olmanın ön gereksinimi olarak temellendirilen *hayyu'l kâdir* olmanın hem bilgisel hem de eylemsel zemine karşılık gelecek şekilde ifade edildiği görülmektedir. Bir başka açıdan, emir ve nehye muhatap olmak onu anlamayı, -yani teorik zemini-; övgü ya da yergi ile karşılık bulmak ise onu eylemeyi, -yani pratik zemini- gerektirmektedir. Dolayısıyla insanın güç yetiren canlı varlık (*hayyu'l kâdir*) olarak tanımlanması, çift yönlü bir kabiliyeti içermekte; bu kabiliyet ise bedene bağlı bir şekilde okunmaktadır. Mu'tezile düşüncede nefsin ise ayrı bir varlık olarak kabul edilmediği; zira fiilin bedenden bağımsız bir varlık tarafından işlenmesinin; hem failin kimliği hem de fiilin bedenle kurduğu bağın mahiyeti bakımından sorun teşkil edeceği vurgulanmaktadır. Buna göre insan tanımlarının ahlâkî bir perspektifle değerlendirildiği söylenebilir.

Mu'tezile sistematığının temelindeki ahlâkî vurgunun kökeni ise şu şekilde izah edilebilir: “Tanrı-âlem/insan ilişkisinde adalet kavramına dayalı olarak ve ilahi fiillerde ahlâkiliği gözetken bir biçimde kurgulanan tasavvur, Tanrı-âlem/insan ilişkisinde

---

Ali Düzgün, Tuğba Günal, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, s. 225-248; Z. Hümeýra Koç, “Kâdî Abdulcebbâr'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlahi Yardım”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12:1 (2014), s. 319-340; M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 61-82; M. Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 97-101.

<sup>1196</sup> A. M. Subhî, *el-Felsefetü'l İslâmiyye ft'l Fikri'l İslâmî*, s. 41-44, 128.

<sup>1197</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî: et-Teklîf*, s. 310-311.

ahlâkiliği göz ardı eden ve her türlü keyfiliği Tanrı hakkında meşru gören, Tanrı'yı sebepsiz, amaçsız iş gören bir varlık konumuna indirgeyen, Tanrı-alem/insan ilişkisinde ön belirlenmişliği veya determinizmi savunan zümrelere karşı oluşturulmuştur.”<sup>1198</sup>

---

<sup>1198</sup> M. Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, s. 46.

Bu doğrultuda ahlâka dayalı bir sistem kuran Mu'tezile ile mutlak irade üzerine kurulu bir sistem kuran Eş'arilik, ahlâk araştırmaları bakımından Kelâm literatürü içerisinde iki önemli akımı temsil etmektedir denebilir. Söz konusu iki yaklaşımın genel metodolojisini, Eş'arî Kelamcı Ebu İshâk İsferyânî ile Kâdî Abdulcebbar arasında geçen bir münazara üzerinden örneklendirmek mümkündür:

Kâdî Abdulcebbar: “Allah'ı kötü ve çirkin olan şeyleri yapmaktan tenzih ve takdis ederim.”

İsferyânî: “Mülkünde dilediğinden başka bir şey meydana gelmeyen Allah'ı tenzih ve takdis ederim.”

Abdulcebbar: “Rabbimiz açıkça Kendisine isyan olunmasını irade eder mi?”

İsferyânî: “Rabbimiz zorla isyan ettirir mi?”

Abdulcebbar: “Eğer beni hidayetten engelleyip bana kötülük takdir etse, bana iyilik mi yapmış olur yoksa kötülük mü, Ne dersin?”

İsferyânî: “Eğer O, senin olanı senden esirgerse, kötülük yapmış olur; yok eğer Kendinin olan bir şeyi senden esirgerse, rahmetini dilediğine ayırır.” Bkz: Subkî, Taceddin Ebû Nasr, *Tabakâtü's Şâfi'iyeti'l Kübrâ*, Beyrut, tsz., cilt: 3, s. 114;

Yukarıdaki diyalog iki düşüncenin ana hatlarını göstermektedir. Buna göre, Eş'arî düşüncede iyilik ve kötülüğün akıl tarafından belirlenmesi mümkün değildir. Çünkü hiçbir şey, kendi zatı dolayısıyla iyi ya da kötü değildir. İyi ya da kötü oluş, Allah'ın ona vahiyle işaret etmesine bağlıdır. Dolayısıyla iyilik ve kötülüğün temeli aklen belirlenmemiştir; onun tek ahlâki temeli vahiydir (emir ve yasaklardır). Bundan dolayı da vahiy olmaksızın insan herhangi bir yükümlülüğe tabi tutulamaz. Allah'ın mülkündeki tasarrufu konusunda ise O'na herhangi bir şeyin vacip görülmesi mümkün değildir; zira mülk O'nundur. Bundan dolayı da O, dilediğini yapar. Yaratma ve fiillerinden herhangi biri dolayısıyla da “kötü” olarak nitelenemez; çünkü hüküm vermek, yalnızca Allah'a aittir ve O yaparsa, hikmeti böyle gerektirdiği içindir. “Eş'arîlerin anladığı manadaki bir ilahi kudret ve irade karşısında insanın böyle bir ahlâki hayatı nasıl gerçekleştireceği sorusuna tatminkâr bir cevap bulmak nazari olarak imkânsızdır. Ancak bütün Eş'arî Kelamcılar bu meseleye ikinci derecede önem vermişlerdir. Zira onlar için ahlâkın tutarlı bir felsefi temele oturtulması kaygısından daha önemlisi, Allah'ın kudret ve iradesinin mutlaklığı inancının her türlü kuşkudan uzak tutulmasıdır.” Eş'arî düşüncede ahlâk ile ilgili çalışmalar için bkz: Majid Fakhry, “Ahlâkî Gönüllülük İlk Cibriler ve Eş'arîler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Fethi Kerim Kazanç, 1997, sayı: 9, s. 315-329; İlhami Güler, “Eş'ari Tenzihinin Meyveleri veya Allah'ı Ahlâktan Arındırmanın Doğurduğu Trajedi”, *Tezkire*, 1994, sayı: 6, s. 112-120; a.mlf., *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara, 2011; H. Arslan, “Ahlâkî Değerlerin Nesneliliği Ve Özneliliği Açısından Mutezile Ve Eş'arilik”, s. 14-16; Mahmut Ay, “Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslâmî Araştırmalar*, 2004, cilt: XVII, sayı: 2, s. 91-107; A. Süt, “İlahi Teklifin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği”, s. 283-308; F. K. Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, s. 62-76, 190-199; O. Demir, “Kelâm Ahlâk Düşüncesi”, s. 179-198; Hasan Aydın, “İslam'ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2008, cilt: I, sayı: 2, s. 51, 65; M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 83-99; M. Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 101-106.

Böylelikle, ahlâkî perspektifin en açık halinin görüldüğü bir örnek olarak verilen Mu‘tezilî düşünce sisteminin hareket noktası ve bu temelin ahlâkî bir bakış açısıyla nasıl bir sistematığe dönüştüğü belirlenmiş olmaktadır.

Bu noktada Kalam ekollerindeki ahlâk anlayışını nefis konusu üzerinden bir irdelemeye tabi tuttuğumuzda; Râgıb İsfahânî, Gazzâlî, Fahrüddîn Râzî, İbn Kayyım el-Cevziyye ve Adudüddîn İcî gibi müteahhir dönem kalamcıları hariç tutulursa, ‘nefs-ahlâk’ ilişkisi üzerine kurulmuş bir yaklaşımla karşılaşmadığımızı ifade etmeliyiz.<sup>1199</sup> Bir başka ifadeyle, mütekaddimûn dönem keliminde, nefis konusunun merkezî bir yer teşkil ettiği sistemli bir ahlâk teorisinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Müteahhir dönem kelimcilerinin takip ettiği yöntem ise devraldıkları felsefi miras üzerine kurulu olduğu için nefis ve ahlâk ilişkisinin ifade edilişi ve irdelenişinde herhangi bir metodik farklılık barındırmamaktadır.

Fahrüddîn Râzî üzerinden örneklendirilecek olursa, Râzî’nin “*ahlâk ilmi* konusunda, hatabî ve iknâî değil; burhânî ve yakînî bir metod izleyerek telif edilmiş bir kitap”<sup>1200</sup> olarak nitelendirdiği *Kitâbu’n Nefs ve’r Rûh ve Şerhu Kuvâhuma* adlı eserinde, insanın varlık hiyerarşisindeki konumu belirlendikten<sup>1201</sup> sonra nefsin mahiyetinin incelenmeye alındığı görülmektedir. Nefsin inceleme konusu yapıldığı bölümlerde, hem aklî hem de naklî argümanlar doğrultusunda nefsin varlığı ispat edilmeye çalışılmaktadır. Bu inceleme, nefsin kuvvelerini ve bu kuvvelerin işlevlerini izah ve ilgili detayların açıklanmasıyla sona erdirilmektedir. Bahsi geçen bu konular, kitabın ilk kısmını oluşturan “ahlâk ilmine ilişkin küllî kaideler”<sup>1202</sup> içerisinde ele alınmaktadır.<sup>1203</sup> Ahlâk ilmi konusunda yazıldığı ifade edilen ve iki ana bölümden oluşan bir kitabın, söz konusu ilme dair detaylı izahlara başlamadan önce, ilk bölümün neredeyse tamamını nefis konusuna ayırması ve bu bölümü ‘küllî kâide’ olarak görmesi; ayrıca insana hedef olarak mutluluğu göstermesi, devraldığı mirası devam ettirdiğini göstermektedir. Zira bu yöntem, felsefenin teorik ve pratik olarak ikiye ayrılmasından mülhem bir bakış açısını

---

<sup>1199</sup> Câhız bu konuda istisna olarak belirtilmelidir. Konunun detayları ve Câhız’ın eserleri üzerinden dakik bir inceleme için bkz: Y. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*; a.mlf., “Câhız’ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlâk Edinmenin İmkânı Üzerine”, s. 31-55

<sup>1200</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 3.

<sup>1201</sup> Bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 3-26.

<sup>1202</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 3.

<sup>1203</sup> Detaylı bilgi için bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 27-107.

yansıtmakta ve daha önce bahsini ettiğimiz eserlerin ortak özelliği olma niteliğini taşımaktadır.

Fahrüddîn Râzî'nin eserinin ikinci bölümü ise “şehvete taalluk eden şeylerin tedavisi”<sup>1204</sup> başlığını taşımaktadır. Önceki bölümde üç nefsi yönün hiyerarşisine, işlevlerine ve birbirleri ile ilişkisine<sup>1205</sup> değinen Râzî, ahlâkî bakımdan ilk bölümde kurduğu temeli, ikinci bölümde detaylandırmaktadır denebilir. Bunu yaparken yalnızca ümmî nefsi hedef almış görünmektedir. Zira eserde, rûhî ve hikemî nefsin ahlâk ilmi bakımından detaylarına ayrı bölümler halinde yer verilmediği ve yalnızca ümmî nefsin hastalığı olarak bilinen ‘şehvet’<sup>1206</sup> ekseninde bir inceleme yapıldığı görülmektedir. Râzî bu yaklaşımının sebebine ilişkin bir açıklama yapmamaktadır. Fakat kanaatimizce, ilk bölümde, nefsi yönlerin kendiliklerini açığa çıkarabilmelerinin ve ahlâkî anlamda olumlu değer taşıyan eylemlere kaynaklık edebilmelerinin referans yönüne işaret edilir şekilde hikemî nefse vurgu yaparak kurduğu temel ve gerçek anlamda te'dîb edilmesi gereken yönün ümmî nefsi olduğunu düşünmesi Râzî'yi bu noktaya odaklanmaya götürmüştür denebilir.

‘Adudüddîn İcî (ö. 756/1355)’nin *Ahlâk-ı ‘Adudîyye* adlı telifi<sup>1207</sup> ise nefis-ahlâk ilişkisinin tüm bağlarıyla ele alındığı eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda eser; a) ahlâkın tanımı, b) nefsin üç gücü ve onların ifrat ve tefritten uzak itidalî noktaları, c) her bir itidalî noktanın (*iffet, şecâ‘at, hikmet*) ve *‘adâletin* alt erdemlerinin tanıtımı ve açıklanması, d) faziletlerin kazanılması ve korunması, e) üç nefsi güce ait hastalıklar, f) aile ve devlet yönetimi konularını ele almaktadır. *Ahlâk-ı ‘Adudîyye*, ahlâk konusunu nefis temelinde irdelediği söz konusu bu muhteva ve kullanılan metodoloji bakımından, felsefi ahlâk literatürü içerisinde değerlendirilen eserlerle birebir örtüşme göstermektedir. Öyle ki muhteva ve yöntem yönüyle, eseri, -içerisinde Tûsî’ye herhangi bir atıfta bulunulmasa da- *Ahlâk-ı Nâsırî*’nin bir özeti olarak kabul etmek mümkündür. Bir başka açıdan,

<sup>1204</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 109.

<sup>1205</sup> Bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 74-99.

<sup>1206</sup> Fahrüddîn Râzî, ikinci bölümde, “şehvet” üst başlığı altında birçok fasıl açmakta ve a) mal sevgisi, b) hırs ve cimrilik, c) şöhret, d) riya, e) övgüden hoşlanma ve yergiyi istememe gibi ümmî nefsin hastalıklarına ve tedavi yollarına değinmektedir. Ayrıca Râzî bu bölümde ümmî nefsin mahiyetine de yer vermektedir. Detaylı bilgi için bkz: Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 109-185.

<sup>1207</sup> “Asıl adı *Risâletü'l Ahlâk* olan eser, müellifi Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el-İcî'nin, Adudüddin şeklindeki ünvanından dolayı *Ahlâk-ı ‘Adudîyye* ve *el-Ahlâku'l ‘Adudîyye* olarak şöhret bulmuştur. Bazı müellifler eseri *er-Risâletü's Şâhiyye fî ‘İlmi'l Ahlâk* ve *Risâletü'l Ahlâk* adıyla da zikretmektedir.” Hüsamettin Erdem, “Ahlâk-ı ‘Adudîyye”, *DİA*, İstanbul, 1989, cilt: 2, s. 14.



Taşköprizâde, Şemsüddîn Kirmânî, Seyfüddîn Ahmed el-Ebherî, Mehmed Emîn İstanbulî gibi pek çok alim tarafından şerh edilmiş söz konusu bu eser, ahlâk eserleri içerisinde Arapça yazılan tek eserdir.<sup>1208</sup>

*Kitâbu'r Rûh* adlı telifin sahibi İbn Kayyım el-Cevziyye'nin de eserinin bir kısmını ahlâk konusuna ayırdığı görülmektedir. İbn Kayyım, ilgili bölümlerde, felsefî metodolojiden farklı bir şekilde, karşıt özellikleri bir arada verip karşılaştırmalar yapmaktadır. Bu yaklaşımla onun kullandığı başlıklardan bazıları şu şekildedir: “Şecâ’atle cür’et arasındaki fark”, “Cömertlik ve israf arasındaki fark”, “Tevekkül ve acizlik arasındaki fark”, “Hayırda yarışmakla haset arasındaki fark”, “Tevazû ve muhânet arasındaki fark”. İbn Kayyım’ın bu türden başlıklar kullanması, üç şekilde okunabilir: a) Biri erdem, diğeri erdemsizlik olmak üzere birbirinin karşıtı olarak konumlandırılan bu davranışların, felsefî çizgideki *fazilet* ve *rezilet*’e<sup>1209</sup> karşılık geldiği söylenebilir. b) Başlıklarda belirtilen davranışlar arasında bir karşılaştırma yapılması ve pek çoğunun birbirinin zıddı olarak konumlandırılması; felsefî literatürdeki “zıddıyla tedavi”<sup>1210</sup> kapsamında değerlendirilebilir. c) Her bir başlıkta “fark” kelimesinin kullanılmış olduğundan hareketle, davranışlar arasında bir “değer” karşılaştırması yapıldığı görülmektedir. İbn Kayyım’ın fark kelimesine özel bir önem verdiği de görülmektedir; zira o, “Dinin tamamı farklardan oluşur. Allah’ın kitabı el-Furkân’dır”<sup>1211</sup> demektedir.<sup>1212</sup>

Rûh konusunun incelendiği bir eserin önemli bir kısmının ahlâk konusuna ayrılmış olması önemlidir. Özel olarak ahlâkî konuların irdelendiği bölümlerin önemine ek olarak İbn Kayyım’ın eserinin bütününe “ahlâk üzerine bir deneme” olabilecek yeterlilikte

---

<sup>1208</sup> Risale için bkz: İcî, Ebü'l Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *Ahlâku Adudüddin*, çev: İlyas Çelebi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015. Risale üzerine yapılan dakik bir çalışma için bkz: Mustakim Arıcı, “Adudüddin el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2009 (15), s. 135-172; ayrıca bkz: Mustakim Arıcı, “İcî’de Ahlâk Felsefesinin Temel Meseleleri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed: Eşref Altaş, İsam Yayınları, 2017, s. 523-579; Mustakim Arıcı, “Adudüddin el-İcî’de Huy ve Erdem Problemi”, *Nazariyat*, 4 (2016), 31-56.

<sup>1209</sup> Fazilet ve rezilet konusu, bu bölüm içerisinde incelenecektir.

<sup>1210</sup> Konu bu bölüm içerisinde incelenecektir.

<sup>1211</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitabu'r Rûh*, s. 364.

<sup>1212</sup> İbn Kayyım’ın ahlâkî yaklaşımıyla ilgili detaylı bilgi için bkz: İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitabu'r Rûh*, 325-364.

olduğundan da bahsedilmektedir.<sup>1213</sup> Temelde birtakım benzerlikler kurulabilse de İbn Kayyim'in farklı bir metodoloji izlemekte olduğu açıktır. Onu felsefî yöntemden ayıran en önemli yanı ise ahlâkı, nefis üzerinden değil; eylemlerin bedene aidiyetliği düşüncesiyle kişinin bütünlüğü üzerinden temellendirmiş olmasıdır. Zira daha önce incelendiği üzere İbn Kayyim, nefse mücerred bir varlık hüviyeti vermemektedir.

Ahlâkî bağlamda Gazzâlî'nin *Mizânü'l 'Amel*<sup>1214</sup> adlı eserinden de bahsetmek gerekmektedir. Gazzâlî, Fahrüddîn Râzî ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi eserinin başlığına özel olarak *rûh* veya *nefs* kavramlarını taşımamış olsa da *Mizânü'l 'Amel*'in, müstakil olarak, nefis merkezinde kurulan bir ahlâk eseri olduğu görülmektedir.<sup>1215</sup> Eserde, Gazzâlî üzerindeki felsefî etkinin izini pek çok açıdan takip etmek mümkündür: a) Nefs ile ahlâk arasında bir ilişki kurulmuş olması, b) Nefsin türlerinden, onların ahlâkî bağlamdaki mahiyetlerinden ve hangi tür davranışlara temel oluşturduklarından bahsedilmiş olması, c) Ahlâkın tabîî mi yoksa gayrî tabîî mi olduğuna ilişkin başlık açılması, d) Ahlâk literatüründeki kişi, aile ve devlet temelli anlatımlara karşılık gelecek şekilde; hem ferdî hem ailevî hem de politik hayatta nasıl bir davranış biçimi geliştirilmesi gerektiğinden bahsedilmiş olması, e) Eserin başlığında da görüleceği üzere, ahlâkın i'tidâl prensibi üzerinden şekillendirilmiş olması ve en önemlisi f) İnsan için nihaî gayenin mutluluk olarak belirlenmesi; söz konusu etkiyi göstermektedir.

Bununla birlikte, Gazzâlî'nin, eserde, tasavvufî<sup>1216</sup> bir metodoloji izlediği de görülmektedir.<sup>1217</sup> Zira Gazzâlî tarafından nefis-i emmâre bağlamında yapılan ahlâkî

---

<sup>1213</sup> Bkz: Tzvi Langermann, "Ibn al-Qayyim's Kitâb al-Rûh: Some Literary Aspects", *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed: Birgit Krawietz, Georges Tamer, Alina Kokoschka, De Gruyter, Berlin, 2013, s. 141.

<sup>1214</sup> Bkz: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizânü'l 'Amel*, thk: Süleyman Dünya, Daru'l Mearif bi-Mısır, Kahire, 1964. Eserin dilimize tercümesi yapılmıştır. Bkz: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizânü'l 'Amel/Îlâhî Saadet*, çev: Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul, tsz.

<sup>1215</sup> Gazzâlî'nin ahlâk düşüncesindeki yeri ile ilgili bkz: Tjitze Jacob De Boer, "Ethics and Morality (Muslim)", pp. 508-509; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 159-171, 248-258, 402-405; M.Uyanık-A. Akyol, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı, Yöntemi ve Felsefe Eleştirisi", s. 133-153.

<sup>1216</sup> Gazzâlî'nin ahlâk konusunu bir bütün halinde tasavvufî bir temellendirmeye ele alışı için bkz: Gazzâlî, "Ravzatu't Tâlibîn ve 'Umdetü's Sâlikîn", s. 92-159.

<sup>1217</sup> Ahlâk düşüncesine dair analiz, yukarıda, Felsefe ve Kelam literatürü bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutulmuş ve bu doğrultuda bir süreç takibi yapılmıştır. Fakat bu konu kapsamında Tasavvuf düşüncesinin de önemli bir yeri olduğu açıktır. Zira Tasavvufî ahlâk düşüncesinin nefis merkezli oluşturulduğu; bunun da ötesinde nefse bu disiplini karakterize edecek derecede önem verildiği görülmektedir. Ayrıca Kelam ilminin felsefî literatürle karşılaşması, nasıl ondan bir dönüşüm meydana

getirdiyse; tasavvufî düşünce ile karşılaşması da onda belirgin bir etki oluşturmuştur. Tasavvufî yaklaşımın etkisini, nefis düşüncesi üzerinde açıkça görmek mümkündür. Bu doğrultuda, tasavvufî nefis görüşü, teze ayrı bir başlık şeklinde alınabilirdi; fakat tezin sınırlarını aşacağından detaylı bir dipnotta verilmesi uygun görülmüştür. Tasavvuf literatürüne bakıldığında, “kötü” olarak nitelenen ve dolayısıyla “te’ dib edilmesi gereken” bir nefsten bahsedildiği ortaya çıkmaktadır. İlk dönem sûfilîğinin en güçlü isimlerinden biri olan Cüneyd-i Bağdâdî’nin (ö. 297/909) ifadesiyle, “Tasavvuf, sulhü bulunmayan bir savaştır” ve bu savaş, kişinin nefsinin karşı verilmektedir. Tarihî süreç analizi yapıldığında bu görüşün Hâris el-Muhâsibî’ye (ö. 243/857) dayandığı görülmektedir. Onun nefis ile ilgili düşünceleri şu şekildedir: “Nefsini iyi tanı. Sen, herhangi bir hayrı istediğin her zaman, o seni, bunun tersine sürüklemeye çalışır; herhangi bir kötülükle karşılaştığın her zaman, seni bu kötülüğü yapmaya davet eden de odur. Yapmadığın bir hayrı, yapmamana sebep de odur; yaptığın kötülüğü yapmana sebep de odur.” Nefsi harekete geçirenler ise *hevâ*, *şehvet* ve *hâtır* olarak görülmektedir. Nefis konusunda ilk detaylı irdelemeyi yapan Muhâsibî’nin nefse olumsuz nitelikler yükleyen bakışının, kendisinden sonra gelen süreci etkilediği söylenebilir. Zira Hakîm Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), Ebû Bekir Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebû Tâlib Mekkî (ö. 386/996), Hücvârî (ö. 465/1072 [?]) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi klasik dönem mutasavvıfları da benzer şekilde; nefsi kötülüğün kaynağı olarak görmekte ve nefisle mücadele edilmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Nefsin kavramsal olarak hiçbir şekilde söz konusu edilmediği konularda dahi meselenin özünü bu anlayışın teşkil ettiği görülmektedir. Buna göre nefis, kişinin, üzerinde eğitim ile bir “değişim” başlatması gereken “kötü” zemindir. Söz konusu değişim, nefsin değişebilirliğine tekabül etmemektedir. Bu değişim, yalnızca nefsi karşısındaki tutumunu değiştiren insana atfen kullanılmaktadır. Dolayısıyla insan için ‘kötü’ niteliğin, verili; ‘iyi’ niteliğin ise kesbî olduğunu söylemek mümkündür. Kesbî olan kısım, öncelikle kişinin nefsinin tanımına (*ma’rifetü’n nefis*) ve tecrübî olarak nefsinin davranışlarını gözlemlemesine; sonrasında ise kişinin yaşamı boyunca birtakım riyazetlerle nefsinin eğitmesi ve dizginlemesine bağlıdır. Kişinin nefsinin kötülüklerinden kurtulmasına atfen kullanılan bu süreç *seyr-ü sulûk* olarak adlandırılmaktadır ve bu süreçte iradenin payı büyüktür. Bu doğrultuda Muhâsibî, iradeyi a) sâdık, b) sâdık olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Çünkü ona göre insan iradesi; a) “nefis ve nefsanî hazlar” ve b) “tefekkür, nazar ve derin kavrayış” olmak üzere farklı iki tesir altında çalışmaktadır. Buna göre tefekküre bağlı irade “sâdık”, nefsi arzulara bağlı irade ise “sâdık olmayan irade” olmaktadır. Seyr-ü sulûk sürecin başlangıç basamağını kendisine tüm olumsuz niteliklerin atfedildiği *nefis-i emmâre*’nin oluşturduğu söylenebilir. Kişi, varoluşsal bakımdan bu nefsin etkisi altındadır. Klasik Tasavvuf literatürüne baktığımızda en fazla bu aşama üzerinde durulduğu görülmektedir. *Nefis-i emmâre*, *nefis-i levvâme*, *nefis-i mülhime*, *nefis-i mutma’inne*, *nefis-i râziye*, *nefis-i merziyye* ve *nefis-i kâmile* şeklinde yedi aşama (*atvâr-ı seb’a*) olarak ifade edilen bu hiyerarşik aşamalılığın ise hicrî dördüncü asırdan sonra *felsefî tasavvuf* anlayışıyla birlikte yerleştiği dikkat çekmektedir. Zira bahsi geçen ilk dönem mutasavvıflarının eserlerinde yedi aşamalı bir sıralamanın olmadığı görülmektedir. Buna göre, nefsi belirli mertebelere ayırarak ilk tasnif edenin Cüneyd-i Bağdâdî olduğu rivayet edilmektedir. Ona göre nefis, nefis-i emmâre (*nefis-i câhile*), nefis-i âkile (*nefis-i râdiye*), nefis-i hâssa (*nefis-i ârife*), nefis-i şâkire (*nefis-i merhûme*) ve nefis-i mutma’inne (*nefis-i vâcide*) olmak üzere beş kısımdan oluşmaktadır. Hakîm Tirmizî ise *nefis-i emmâre*, *nefis-i levvâme*, ve *nefis-i mutma’inne* şeklinde üçlü bir tasnif yapmaktadır. Bir diğer tasnifinde ise aşamalara *nefis-i mülhime*’yi de eklemektedir. Sonraki süreçte ise nefsi yedi aşama şeklinde değerlendirmenin yaygınlık kazandığı görülmektedir. Hâris el-Muhâsibî’nin ise nefsin mertebeleri konusunda farklı bir yaklaşımda olduğu dikkat çekmektedir. Eserlerini

incelediğimizde, “mertebeler” üzerinden geliştirilen hiyerarşik bir nefis anlayışının onda olmadığı görülmektedir. Çünkü Muhâsibî’ye göre, *ıslahı mümkün olmayan nefsin mertebelerinden* değil, ancak kendini ıslah yolunda nefis karşısındaki tavrını belirleyen insanların durumlarından söz etmek mümkündür. Benzer şekilde ona göre, nefsin makamlarından değil; nefse karşı verdiği mücadelede, akıl yoluyla kalbini yetkinleştiren insanların makamlarından bahsedilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda, olumsuz niteliklerde donanmış nefsten, hiçbir insanın hariç kalamayacağını; dolayısıyla masum ve hatasız insan olamayacağını ifade eden Muhâsibî, buna peygamberlerin de dahil olduğunu söylemektedir. O, bu düşüncesini, insanın yapısının evrensel oluşuna ve kişiye göre değişiklik arz etmeyeceğine dayandırmaktadır. Dolayısıyla Muhâsibî düşüncesinde, terim anlamıyla *nefs-i mutmainne*’nin yeri bulunmamaktadır. Muhâsibî ile diğer mutasavvıfları mertebeler konusunda birbirinden ayıran, nefse bakış açısıdır. Buna göre, Muhâsibî, nefsin arınabilirliği görüşüne imkân tanımazken; Hakîm Tirmizî arınabilirlik görüşünü ileri sürerek, tasavvufî düşüncede bir değişim başlatmıştır denebilir. Arınabilirlik görüşüne göre; Allah’ın emrinde olan, uluhiyetle bağı bulunan, insanla Allah arasında ontolojik bağa vurgu yapan, latîf cisim olan rûh; gerçekte nefsin ıslah edilmiş haline karşılık gelmektedir. Bir başka ifadeyle, nefis ile rûh aslında aynıdır. Terbiye edilmemiş rûha, nefis; terbiye edilmiş nefse ise rûh denmektedir. Nefsin sonraki aşamalara erişimini ve *insân-ı kâmil* hedefini gerçekleştirmesini ise “iyi” olmanın sistematik bir kurgusu olarak değerlendirmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında nefsin bu basamakları, bir kişilik eğitimi olarak görülebilir. Bu eğitimle birlikte kişi, nefsinin olumsuz telkinlerinden uzaklaşarak yetkinleşmektedir. Modern çalışmalar, Tasavvuf literatürünün nefis için öngördüğü bu aşamalar ile gelişim psikologlarının insan yaşamı için ürettikleri teoriler arasında ilişki kurmaktadır. Nefis mertebeleri anlayışının gelişim özellikleri ile Abraham Maslow’un “İhtiyaçlar hiyerarşisi Teorisi” arasında yakın bir benzerlik görülmesi, bu yaklaşımın örneklerinden biri olarak verilebilir. Buna göre, Tasavvuf literatüründeki *nefs-i emmare*’nin, A. Maslow’un gelişim aşamalarındaki *fiziksel ihtiyaçlar*; *nefs-i levvame*’nin *güvenlik ihtiyacı*; *nefs-i mülhime*’nin *sevgi ve bir gruba bağlılık ihtiyacı*; *nefs-i mutmainne*’nin *özsaygı, statü isteği*; *nefs-i raziye*’nin *bilişsel ihtiyaç*; *nefs-i merziyye*’nin *estetik ihtiyaçlar* ve son olarak *nefs-i kamile*’nin *kendini gerçekleştirme* aşamasına karşılık olarak okunduğu görülmektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki mutasavvıflar, nefis ile, bir şeyin varlığından çok ahlâkî anlamda olumsuz davranışları kastetmektedirler. Bunun yanı sıra onların nefsi, bir varlık olarak da değerlendirdikleri görülmektedir. Kimi eserlerde sûfilerin kendi nefislerini; köpek, yılan, fare, tilki, kadın olarak gördüklerine, onunla mücadele ettiklerine ve konuştuklarına dair rivayetler, nefsi müstakil bir varlık olarak gördüklerini göstermektedir. Bu doğrultuda Hücvirî, nefsin bir sıfat değil, bir varlık ( *‘ayn*) olduğuna ve bu varlığın birtakım özelliklerinin olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu doğrultuda ilk sûfilerin, nefsin maddiliğini kabul ettiklerini; fakat Tasavvuf düşüncesinin sistemleşmesi ve felsefe ile etkileşime geçmesi ile birlikte nefis düşüncesinde bu somut anlayışın zamanla soyut bir hüviyet kazandığı söylenebilir. Nefse ilişkin soyut karakter çizgisinin Hâris el-Muhâsibî ile başladığı, Gazzali ile geliştiği, İbn Arabî ile doruk noktasına ulaştığı ve tamamen felsefîleşerek metafizik bir yapıya büründüğü görülmektedir. Sonuç olarak; Tasavvufî düşüncenin nihâî hedef olarak belirlediği şeyin, Allah’a ulaşmak (*fenâ fi’llah*) olduğu ve bu hedefin önündeki en büyük engelin ise nefis olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu düşünce, şeytandan daha tehlikeli bir ‘düşman’ olarak veya şeytanın kendi istekleri için aracı olarak kullandığı bir vasıta olarak nitelenen nefse karşı verilen *mücadeleyi* merkeze almakta; diğer tüm kavramları ise bu merkez doğrultusunda şekillendirmektedir. Bu doğrultuda nefsin akıl, ruh, kalp ve beden ile ilişkisi ayrı ayrı kurulmaktadır. Sûfî geleneğin, Kur’an’ın dünya görüşünün aksine şekillendiğini söylemek mümkündür.

Zira Hermesçilik'te, Hindistan'da, Yeni Platonculukta ve son olarak Hristiyanlıkta yerini bulan maddeye kötümser bakışın Tasavvufta tecessüm ettiği görülmektedir. Bu durum ise maddî yöne sahip olan insana da bu yaklaşımın yansıtılmasına sebep olmakta; bu da hem yaratma anlayışı bakımından bir sorun teşkil etmekte hem de insanın kendi kimlik ve yeteneklerini anlama ve gerçekleştirilmede güçlük çekmesine sebep olmaktadır. Fakat Tasavvufî bakış açısına göre insan, kötünden iyiye doğru ahlâkî bir eğitim süreci içerisindeydir. Buna göre Tasavvuftaki nefis merkezli anlayışın, nefsin ontik yapısının irdelenmesinden ziyade *ahlâkî* bir temel üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Bir başka açıdan, tasavvuf literatüründe; tevazu, kibir, iyi geçim, sabır, hırs, öfke gibi ahlâk ile ilgili rivayetleri içermesi bakımından *Kitâbu'z Zühd*'ler ahlâk konusunda önemli bir yer teşkil etmektedir denebilir. Eserlerde bahsi geçen ahlâkî durumların, insan ilişkilerinde ortaya çıkan psikolojik hallere tekabül etmesi, zühd kavramının da bugün anlaşılan manada sadece “dünyadan uzaklaşma” anlamında olmadığını, insanın sosyal ilişkilerine referansla da okunması gerektiğini göstermektedir. Abdullah b. Mübârek'in, tarihi, hicri ikinci yüzyılın ortalarına denk gelen *Kitâbu'z Zühd*'ü, bu bağlamda verilen ilk eser örneğidir. Nefis anlayışıyla ilgili detaylı bilgi için bkz: Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Anezî, *Âdâbu'n Nüfûs ve Kitabu't Tevehhüm*, thk: Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetul Kutubi's Sekafiyye, Beyrut, 1988, s. 38-40, 48, 60-62, 68, 76-77, 92, 95-96, 83, 100, 103-104, 108, 141, 228; Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Anezî, “er-Riâye li-Hukûkillah ve'l Kıyâm bihâ”, *Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev: Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 207-208, 211, 226-228, 229, 236, 242-245, 266-268, 292-293, 347-349, 377, 388, 403-406, 421-427, 443-447, 453, 455, 483, 545-546, 572; a. mlf., “Maiyyetü'l Akl ve Ma'nahu ve İhtilâfu'n Nâsi fih”, s. 208, 215; Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bişr, *Beyânu'l Fark beyne's Sadr ve'l Kalb ve'l Fuâd ve'l Lübb*, thk: Nicola Heer, Daru İhyai'l Kütübi'l Arabiyye, Kahire, 1958, s. 80-83, 96; Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bişr, *Tabâ'i'u'n Nüfûs*, thk: Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Mektebetü's Sekafi li'n Neşr ve't Tevzi', Kahire, 1989, s. 73-78, 84-85; Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma: İslam Tasavvufu*, çev: Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 1996, s. 438-439; Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed Taculislam Muhammed b. Ebu İshâk İbrahim b. Ya'kûb, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't Tasavvuf*, thk: Mahmud Emin en-Nevâvî, nrş: Abdülhalim Mahmut, Taha Abdülbaki Sürur, Mektebetü'l Külliyyati'l Ezheriyye, Kahire, 1980, s. 31, 40, 67-68; Mekkî, Ebû Talip Muhammed b. Ali Atıyye el-Hârisî, *Kütü'l Kulûb fi Mu'âmeleti'l Mahbûb ve Vasfi Tariki'l Murîd ila Makâmi't Tevhid*, thk: İbrahim Rıdvanî, Kahire, 2001, cilt: 1, s. 225, 251; Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, trc. ve hzl: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 259, 262, 289, 323-327; Kuşeyrî, Ebü'l Kasım Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik b. Talha en-Nisaburî, *Risâletü'l Kuşeyriyye/Kuşeyrî Risalesi*, çev: Ali Arslan, Alperen Yayınları, Ankara, 2003, s. 184-186, 201-205, 465; İbn Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fütühât-ı Mekkiyye/Nefs Terbiyesinin Esasları*, çev: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2016; Sülemî, Ebu Abdurrahman, “Kitabu 'Uyûbi'n Nefsi ve Müdâvâtuhâ”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, çev: Süleyman Ateş, Ankara, 1977, sayı: 3, s. 213-264; ayrıca bkz: Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs*, s. 65-66, 72-73, 394-401; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r Rûh*, s. 309-322; Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 541 vd.; A. Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 17, 24-37, 45, 54-59, 67-71, 84-96; Mehmet Uyar, *Sûfi Benliğin İnşasında Nefs*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 9, 41, 44, 50-52, 54, 58, 65-69, 72-105, 127, 130, 133-136 vd., 229, 232-240, 325; Mehmet Uyar, “Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016 (40), s.

okuma, nefsin insanın düşmanı olarak gösterilmesine ve kişinin onunla mücadele etmeye yönlendirilmesine zemin olarak sunulmaktadır. Eserde sık sık vurgulanan ve insana hedef olarak gösterilen dünya ve ahiret mutluluğunun; ancak ilim ve amel ile sağlanacağı ve böylece nefsin temizleneceği ve kemâle ereceği ifade edilmektedir. Söz konusu kemâliyetin ise dünyanın terkine bağlı zühd ve takvâ ile elde edileceği söylenmektedir.<sup>1218</sup> Bu doğrultuda Gazzâlî'nin ahlâk teorisinin hem felsefeden hem de tasavvuftan beslenmiş olduğu söylenebilir. Aynı değerlendirmeyi Şemsüddîn es-Semerkandî'nin *'İlmü'l Âfâk ve'l Enfûs* eserinde ahlâk konusuna ayırdığı *Fî Tasfîyeti'l Bâtın* başlıklı kısımdaki yaklaşımı için de yapmak mümkündür. Zira Semerkandî, nefsi arındırma yolu olarak riyâzet ve tecrit metodunu içerir 'zühd' tavrını önermekte; yetkinleşmenin bu sayede elde edileceğini ifade etmektedir. Ona göre nefsin

---

168, 174, 177-181, 188, 192; Zafer Erginli, *İlk Sufilerde Nefis Kavramı -Haris Muhasibi Örneği-*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Bursa, 2001, s. 8-9, 12, 14, 60, 69-71, 79-80, 86-99, 124, 128, 190; Ramazan Muslu, "Seyr u Sülûk Metotları", *Tasavvuf -El Kitabı-*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 340-369; Ramazan Muslu, "Ahlâk Nazariyeleri ve Tasavvufi Ahlâk", *Tasavvuf -El Kitabı-*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 369-379; Ali Kuşat, "Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2002, s. 119-128; Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015, s. 47-50; Abdurrahman Kasapoğlu, "Yusuf ve Züleyha Açısından Kur'an'da "Nefs-i Emmâre" Kavramı -Freud'un "İd" Kavramıyla Bir Mukayese-", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VII, sayı: 17, s. 57-71; Hacı Bayram Başer, "Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z Zühd'ler", *İslâm Ahlâk Literatürü -Ekoller ve Problemler-*, ed: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 139-161; Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 501-544; Hayati Hökekleli, "Kur'an'da Nefs Kavramı Bağlamında İnsan Psikolojisiyle İlgili Bazı Özellikler", *İslam Psikolojisi Yazıları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 47-50; Vehbi Başer, "Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan", *İslâmîyât*, cilt: 2, sayı: 3<sup>2</sup>, Temmuz-Eylül/Tasavvuf Özel Sayısı 1999, s. 79-100; Ö. Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri*, s. 112-115; C. S. Yaran, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, s. 29-30; İlhami Güler, "İmanın Ahlâki Temeli ve Din", *Dini Düşünce Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*, ed: Şaban Ali Düzgün, Tuğba Günal, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, s. 150; M. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 79, 109-120; M. Ş. Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, s. 304-313.

<sup>1218</sup> Detaylı bilgi için bkz: Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, çev: Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul, tsz.

Gazzâlî'nin ahlâk konusundaki düşüncelerini *İhyâ'u 'Ulûmi'd Dîn* adlı eserinde de görmek mümkündür. Özellikle eserin beşinci cildinde "Kitâbu Riyâzeti'n Nefs ve Tehzîbi'l Ahlâk ve Muâleceti Emrâzi'l Kalb" başlığında ele aldığı konular bu bağlamda değerlendirilebilecek niteliktedir. Bkz: Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'u 'Ulûmi'd Dîn ve me'ahu el-Muğni 'an Hamli'l Eşfâr fi'l Eşfâr fi Tahrîci mâ fi'l İhyâ'i mine'l Ahbâr li-Zeynüddîn el-'Irakî*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1426/2005, s. 929-963; ayrıca bkz: Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd Dîn*, cilt: 5, s. 179-292.

olgunlaşması, Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmaktır ve ancak bu durumda Allah ile nefis arasındaki perde kalkmaktadır.<sup>1219</sup>

Ahlâk konusunda, felsefî ve tasavvufî etkinin görüldüğü bir diğer isim, Râgıb İsfahânî'dir.<sup>1220</sup> İsfahânî'nin konuya yönelik yaklaşımlarının görülebileceği eserleri ise *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a*<sup>1221</sup> ile *Tafsîlü'n Neş'eteyn ve Tahsîlü's Sa'adeteyn*'dir.<sup>1222</sup> Râgıb el-İsfahânî'nin, söz konusu eserlerde ahlâk konusundaki görüşlerini ifade ederken salt teknik bir dil kullanmadığı; düşüncelerine kaynaklık etmesi bakımından ayet ve hadisleri delil göstermesinin yanı sıra; özlü söz, şiir, tarihî anlatı, sahabi sözleri gibi kişinin farkındalığını artıracak kültürel ve edebî birikimden bu anlamda faydalandığı görülmektedir.

Söz konusu eserlerde İsfahânî'nin felsefî metodu kullandığı ve buna göre; a) üç nefsî yön, b) söz konusu nefsî yönlerden ortaya çıkan i'tidâlî eylemler vurgusu ve c) dört temel erdem (*iffet, şecâ'at, hikmet, 'adâlet*) üzerinden bir kategorilendirme yaptığı görülmektedir. Özellikle *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a* adlı eserde, müstakil olarak dört

---

<sup>1219</sup> Bkz: Semerkandî, *İlmü'l Âfâk ve'l Enfüs*, s. 72-75, 394-401.

<sup>1220</sup> Mâverdî'nin *Edebü'd Dünyâ ve'd Dîn* eseri de ahlak konusunda kendisine yer verilmesi gereken eserler arasında zikredilebilir. Mâverdî'nin, söz konusu eserde, nefsin, kendisiyle mücadele edilmesi, arındırılması ve terbiye edilmesi gereken mahiyette olduğunu ifade etmesi ve akıl ve nefis karşıtlığı üzerinde durması yönüyle sûfî bir çizgi; nefsin üç gücü üzerinde durması bakımından ise felsefî bir çizgi izlediği söylenebilir. Bu anlamda eserin son bölümünün söz konusu iki yaklaşım bağlamında tamamıyla *Edebü'n Nefs* başlığına ayrıldığı görülmektedir. Bir başka açıdan, Mâverdî, düşüncelerine kaynaklık etmesi bakımından ayet, hadis, sahabi sözlerini oldukça yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Dolayısıyla onun dinin de öngördüğünü düşündüğü ahlak öğretisini, felsefî ve sûfî anlayış ile birleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Eser için bkz: Mâverdî, Ebü'l Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, *Edebü'd Dîn ve'd Dünyâ*, Daru'l Minhac, Cidde, 2013/1434. Eserin dilimize tercümesi de yapılmıştır. Bkz: Mâverdî, Ebü'l Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, *Edebü'd Dîn ve'd Dünyâ/İslam'da Dünya ve Din Edebi*, İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2018.

<sup>1221</sup> Bkz: Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a*, nşr: Ebu'l Yezid el-Acemi, Daru'l Kütübi'l 'İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1400/1980. Eserin dilimize tercümesi de yapılmıştır. Bkz: Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *Erdemli Yol*, thk: Ebu'l Yezid el-Acemi, çev: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2015.

<sup>1222</sup> Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *Tafsîlü'n Neş'eteyn ve Tahsîlü's Sa'adeteyn*, nşr: Muhammed Tahir el-Cezairî, Beyrut, 1319. Eserin dilimize tercümesi de yapılmıştır. Bkz: Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *Mutluluğun Kazanılması*, çev: Lütfi Doğan, İslamî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı Yayınları, Ankara, 1997. Râgıb el-İsfahânî, *İnsan: İki Hayat İki Saadet*, thk: Abdulmecit en-Necat, çev: Mevlüt F. İslamoğlu, Pınar Yay., İstanbul, 1996.

bölümün ilgili dört temel erdeme ayrıldığı<sup>1223</sup> ve söz konusu tasnifin açık bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu tespit, felsefî nefis teorisinin ahlâk konusu üzerinden kelam düşüncesine dahil edilerek sistemleşmeye başlamasının Râgıb el-İsfahânî kanalıyla gerçekleştiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Bununla birlikte, eserlerde, *hevâ* ile özdeşleştirilen nefis ile insanı diğer varlıklardan ayıran aklın, birbirinin antinomisi olarak konumlandırılması söz konusudur; zira ona göre akıl; düşünce ve eylemleri *delil* ve *gerekçeye* dayandırırken; heva, *şehvet* ve *arzulara* dayandırmaktadır.<sup>1224</sup> Bu doğrultuda nefis, kendisine arız olmuş birtakım kirlilerden arındırılması gereken bir mahiyette tasvir edilmektedir. İsfahânî nefis temizliğinden kastını ise şu şekilde ifade etmektedir: “Nefste temizlenmesi gereken üç güç vardır: *Düşünme gücü*, *şehvet gücü* ve *hamiyet gücü*. Düşünme gücünün temizliği, hikmet ve ilme ulaşıncaya kadar onu eğitmekle olur. Şehvet gücünün temizliği, iffet ve cömertlik erdemlerine kavuşuncaya dek onu bastırmakla olur. Hamiyet gücünün temizliği ise akla teslim olarak ölçülü bir yiğitlik ve hilm kazanıncaya dek onu gözetim altında tutmakla olur.”<sup>1225</sup> Tüm bunlarla hedeflenen ise dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşmak olarak gösterilmektedir.<sup>1226</sup> Dolayısıyla ahlâkî karakter, kişinin kendi çabasına bağlanmaktadır. Bu doğrultuda, insanın iyi ya da kötü tabiat ile yaratılmadığı; aksine akli kabiliyetlerini kullanarak kendisine iyi huyları kazandırmasının veya kazanmış olduğu huyların değişebilirliğinin mümkün olduğu üzerinde durulmaktadır.<sup>1227</sup>

Ahlâk düşüncesi bakımından Mâturîdî ise *tabiat* ile *akıl* arasında bir karşıtlık kurmaktadır. Ona göre tabiat, yapısı itibarıyla arzulara meyillidir. Akıl ise doğru, iyi ve güzel olana yönelimlidir. Her iki unsur da yapılarının gereğini yerine getirmektedir; fakat bu durum insanda düşünce ve eylemlerin kanalize edileceği yön bakımından çift kutuplu

---

<sup>1223</sup> Eserin iki, üç, dört ve beşinci fasılları söz konusu konuları tüm detaylarıyla irdelemektedir. Bu doğrultuda, her bir bölümde, her bir erdemin; mahiyeti, kendisinden meydana gelen alt erdemler ve ilgili nefisî yöne arız olan hastalıklar ve onların tedavisi üzerinde durulmaktadır. Bkz: el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 133-280.

<sup>1224</sup> Bkz: Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 90-96.

<sup>1225</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 89-90; ayrıca bkz: *Aynı eser*, 96-97, 108, 130-131.

<sup>1226</sup> İsfahânî, *Tafsîlü'n Neş'eteyn ve Tahsilü's Sa'adeteyn* eserini yazma gerekçesini, “dünya ve ahiret mutluluğunu elde etme yollarını göstermek” olarak ifade etmektedir. Bkz: Ragıb el-İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 15.

<sup>1227</sup> Bkz: Ragıb el-İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 171-174, 184-195; a.mlf., *Erdemli Yol*, s. 99-101. İsfahânî'nin ahlâk anlayışı üzerinden insan tasavvur için ayrıca bkz: A. Gafarov, “Râgıb el-İsfahânî'de İnsan Tasavvuru”, s. 187-214.



bir muhalefet hali oluşturmaktadır. Bununla birlikte tabiat, Mâtürîdî tarafından değişmez özellikte görülmemektedir. Ona göre tabiatın; eğitim, zühd, riyazet ve çaba ile farklılaşması mümkündür. Mâtürîdî'nin *tabiat* yerine kimi zaman *hevâ* ve *nefs* kelimelerini kullandığı da görülmektedir. Buna göre, akıl ile antinomi oluşturan hevâ'dan ve kötü/yanlış fiillere tesiri bakımından nefsten bahsedilmekte; bu açıdan nefis, şeytanla aynı kategoride değerlendirilmektedir.<sup>1228</sup> Bu doğrultuda nefis, tıpkı 'şeytan' gibi kendisiyle *mücâhede* edilmesi gereken unsur olarak görülmektedir.<sup>1229</sup> Mâtürîdî'nin tabiat-akıl ayrımının, gözlemlenebilir insan davranışları temelinde yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla tabiat/hevâ/nefs ve akıl belirlenimleri, insan varlığının ahlâka konu olan yönleri itibarıyla söz konusu edilmektedir. Ontolojik anlamda nefsten ayrı bir varlık olarak bahsetmemesine rağmen Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı sergilemesi, ahlâk tasavvurunda tasavvufî anlayışın etkisinde olduğu şeklinde okunabilir.

Ahlâk konusundaki tüm bu yaklaşımlardan anlaşıldığına göre, ahlâkî bir karakterin mümkünlüğü; akıl sahibi olma, iradî eylemde bulunabilme ve özgürlük üzerine kuruludur. Bu doğrultuda Gazzâlî, Fahrüddîn Râzî, İcî ve Devvânî gibi felsefî ahlâk çizgisini bir yöntem olarak kullanan Eş'arî alimlerin, kendi kelâmî düşünce sistemleri ile ahlâk eserlerindeki yaklaşımlarının paralellik arz etmediği söylenmelidir. Zira felsefî ahlâk, iradenin, kişinin tercihi doğrultusunda özgürce kullanımını temele almakta; fakat Eş'arî perspektifin *ef'âlu'l 'ibâd ve kader* bağlamındaki değerlendirmeleri bu yaklaşımı birebir karşılamamaktadır. Tanrı-insan ilişkisi bağlamında belirlenen yaklaşımın, ahlâk ve ahlâkî eylem söz konusu olduğunda devam ettirilememiş olması ve alternatif bir metod arayışına gidilmesi, Eş'arî düşüncenin kendi içindeki bir açmazı işaret etmesi bakımından önemlidir.

Bu doğrultuda hem felsefe hem de kelâm alanındaki ahlâk literatürüne ilişkin eserler; temel aldıkları bakış açısı, ortaya konuluş biçimleri, takip ettikleri metodoloji, tarihî bakımdan önce gelen eserin sonrakine etkisi ve sonraki eserin öncekine katkısı bakımından genel bir perspektifle ele alınmış ve çalışmamızda kullanacağımız eserler bu

---

<sup>1228</sup> Bkz: Mâtürîdî, *Te'vilât*, cilt: 1, 74-75; cilt: 2, s. 9, 255, 289-290; cilt: 17, s. 303-304, 308; a.mlf., *Kitâbu't Tevhîd*, s. 17, 157, 284, 364-356, 595; ayrıca bkz: O. N. Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, s. 103-140. Ahlâk düşüncesi hakkında detaylı bilgi için bkz: Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak: Felsefî Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 175-183; Fethi Kerim Kazanç, "Mâtürîdî'nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefî Bir Çözümleme", *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı: (28-30 Nisan 2014-Eskişehir)*, edt: Ahmet Kartal, İstanbul, 2014, s. 483-521.

<sup>1229</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, cilt: 2, s. 20; cilt: 15, s. 141.

şekilde belirlenmiştir. Bu bağlamda öncelikle ahlâkın neliği inceleme konusu yapılacaktır.

## 1. AHLÂKIN MAHİYETİ

Literatürde, insanın ahlâkî yönünü ifade etmek üzere kullanılan *hulk-huluk* terimi, “fikir ve düşünüp taşınmaya ihtiyaç olmaksızın (*min ğayri reviyetin*) fiilin *nefs*ten kolaylıkla sadır olmasını sağlayan *hâl*<sup>1230</sup>/*meleke*<sup>1231</sup>/*hey’et*<sup>1232</sup>” şeklinde tanımlanmaktadır. *Ahlâk* ise *hulk* kelimesinin çoğuludur. Ahlâk için yapılan bu tanım, ahlâk literatürü içerisinde değerlendirilen eserlerde küçük nüanslarla da olsa ortak bir şekilde yer almaktadır. Söz konusu tanımın kökeni ise Galen’e dayanmaktadır.<sup>1233</sup>

Tanımda, *hulk*’un, salt pratik-eylem temelli bir değerlendirmeye tabi tutulmadığı, daha temelde, davranışların kökenine ilişkin bir şekilde konumlandırıldığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle, ahlâk kavramı, *davranışlara karşılık olarak değil; davranışların çıktığı kaynağa* referansla kullanılmaktadır.<sup>1234</sup> Ayrıca bu tanım, ahlâk ile nefis ilişkisini ve nefsin, karakterin ve ahlâkî fiillerin kaynağı olarak kabul edildiğini de göstermektedir.

<sup>1230</sup> Galen, “Muhtasarun min Kitabi’l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 25; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 8; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 2, 13; a.mlf., *Mutluluk ve Felsefe*, s. 68.

<sup>1231</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlu’n Nefs*, s. 135; İbn Sînâ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah b. el-Hasan b. Ali, *eş-Şifâ: İlâhiyyât 2*, thk: Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayid, Mektebetü Ayetullah el-Uzma, Kahire, 1380/1960, s. 429; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 81; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 85; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 39; Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli’ul Envâr min Metâli’i’l Enzâr*, thk: Abbas Süleyman, Daru’l Cîl, Beyrut, 1411/1991, s. 125; İbn Kemmûne, “el-Kelimâtü’l Vecîze Müştemile ‘alâ Nüketin Latîfetin fi’l ‘İlm ve’l ‘Amel”, s. 169; Kirmânî, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 28; Ebherî, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 16; Müellifi Meçhul, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 36; Taşköprizâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 34; Mehmed Emîn İstanbulî, *Melzemetü’l Ahlâk*, s. 27.

<sup>1232</sup> Fârâbî, *Fusûl Münteze’a*, s. 31, 32-33; Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 54; İbn Sînâ, “Risâle fi ‘İlmi’l Ahlâk”, s. 40; İbn Sînâ, “Risâle fi’l Birr ve’l İsm”, s. 234; Gazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d Dîn ve me’ahu el-Muğnî ‘an Hamli’l Esfâr fi’l Esfâr fi Tahrîci mâ fi’l İhyâ’i mine’l Ahbâr li-Zeynüddîn el-‘Irakî*, s. 934; İhvân-ı Safâ, “er-Risâletü’t Tâsi’atü: Fî Beyâni’l Ahlâk”, *Resâilu İhvânî’s Safâ ve Hullânü’l Vefâ*, Matbaatü Nuhbeti’l Ahbâr, Bombay, 1305, cilt: 1, s. 44; İhvân-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”, *Risâleler*, çev: İsmail Çalışkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, cilt: 1, s. 208-209; ayrıca bkz: Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’ş Şerî’a*, s. 50.

<sup>1233</sup> Bkz: Galen, “Muhtasarun min Kitabi’l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 25. Galen’in ahlâk konusunda hangi düşünürlerimize hangi noktalarda etkide bulunduğu konusunda detaylı bilgi için bkz: A. A. Atiyye, *Câlinûs fi’l Fikri’l Kadîm ve’l Mu’âsır*, s. 94, 100-111; ayrıca bkz: H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 117-126.

<sup>1234</sup> H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 16.

Bu kabul bakımından ahlâkî fiillere, *nefsanî fiiller* de denebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Ahlâkî fiillerin nefse bağlı kılması, onu tabîi fiilden ayırmakta ve kişide fiile ilişkin bir *şuurdan* bahsetmeyi zorunlu kılmaktadır. Çünkü nefsin nazarî kısmı (*âlîme*), eylemlerin ilkesine dair bir farkındalık kazanmakta ve fiil, bu ilke üzerinden şekillenmektedir. Tabîi fiillerde ise durum bunun aksidir. Tabîi fiiller, tek bir tarzda meydana gelmekte ve bu fiillerde herhangi bir *şuur* bulunmamaktadır (*bi lâ şu'ûr*).<sup>1235</sup> Ayrıca tabîi fiillerin değişmesi mümkün değilken, nefsanî fiiller değişme özelliğine sahiptir.<sup>1236</sup>

Burada, *hulk* tanımındaki “fikir ve düşünmeye ihtiyaç olmaksızın” kullanımının, aynı zamanda tabîi fiillerin kaynağına da karşılık gelebileceği düşünülebilir. Zira tabîi fiiller, -yukarıda da ifade edildiği üzere- kökeninde *şuur* olmayan eylemler olarak değerlendirilmektedir. Fakat tanımdaki ifadenin, nefsanî fiillerin temelinde bir bilinç ve bilgi bulunmadığına işaret olarak okunması doğru değildir. Bu ifade, farklı iki insanî boyutu ele alır şekilde değerlendirilmelidir: a) Kişinin mizacî yapısı bakımından söz konusu eyleme istidatlı olmasına işaret edilmektedir. b) Bilinç ve bilgi halinin insanda yerleşmiş ve bir meleke haline gelmiş olduğundan bahsetmektedir. Bir başka ifadeyle, “düşünmeye ihtiyaç olmaksızın” ifadesi, yapısal donanımın ya da eylem hakkındaki farkındalığın, onun için ön düşünmeyi gerektirmemesine vurgudur.

İnsanda bulunan ahlâkî/nefsanî nitelikler, karakteri ortaya koyma bakımından kişideki yerleşikliğine göre farklı isimler almaktadır. Bu farklılığı izah için literatürümüzde, çoğunlukla *‘hâl ve meleke’* terimlerinin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, insanlar arasında; hiç beklemedikleri bir anda bir ses duyduğunda çok ürken, komik bir şey gördüğünde çekinmeksizin çok gülen, küçük bir sebepten dolayı çok üzülen ya da karşılaştığı bir durum sebebiyle fazlaca utanan kişilerin bulunduğu bilinmektedir. Galen’in ifadesiyle, “bu kişiler, kendilerini böyle davranmaktan engellemeye çalışsalar da bu onlar için mümkün değildir.”<sup>1237</sup> Örneklerde belirtildiği gibi bir anda kendiliğinden

---

<sup>1235</sup> Bkz: Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 28; Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 16; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 36; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 34; Mehmed Emîn İstanbulî, *Melzemetü'l Ahlâk*, s. 26.

<sup>1236</sup> Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 30; Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 16; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 36.

<sup>1237</sup> Bkz: Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 25.

ortaya çıkan, sabit olmayan ve hızlı bir şekilde ortadan kalkan nefsanî niteliklere *hâl* adı verilmektedir.<sup>1238</sup>

*Meleke* ise kişinin, birçok kez tekrarlamak sûretiyle bir davranışı yerleşik bir nitelik haline getirmesine verilen addır. Cömertlik, cesaret, vefa gibi sıfatlar buna örnek olarak verilebilir. Meleke haline getirilen nitelik, kişinin sahip olduğu tabîî bir özellik gibi meydana getirilmekte; söz konusu fiilin uygulanması sırasında, kişide ön düşünmeye ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu fiilleri gerçekleştirmek için düşünmeye gereksinim duyulmaması, niteliğin nefste sabit bir hal alması dolayısıyladır. Nefste sabit bir yerleşikliğe sahip olan melekenin ortadan kalkması ise hâl'de olduğunun aksine yavaş gerçekleşmektedir.<sup>1239</sup> Buna göre hâl ve melekeler, davranışın; davranış ise kendisini meydana getiren bilginin ardından meydana gelmektedir.<sup>1240</sup>

Bir örnekle hâl ve meleke arasındaki farkı belirtmek gerekirse; bir kişinin, yardıma ihtiyacı olan birini gördüğünde hiç beklemeksizin ve düşünmeksizin ona destek olma noktasında irade göstermesi, bu huyun ondaki yerleşikliğini; yani *meleke* haline geldiğini göstermektedir. Bir başka kişinin, aynı durumla karşılaştığında, karşıdaki kişiye zorlamalı bir şekilde ve fikrî bir aşama geçirdikten sonra yardım etmesi ise onda bu huyun henüz yerleşmediğini, yaşanan tekil olay son bulduktan sonra yardım niteliğinin ondan kaybolacağını; yani niteliğin onda bir *hâl* olarak bulunduğunu göstermektedir. Buna göre *hâl*, geçici olana; *meleke* ise yerleşik olana referansla kullanılmaktadır.

Tüm bu eylem tarzlarının ortaya çıkışının sebebini sorgulağımızda ise karşımıza '*tabî'at*' ve '*âdet*' terimleri çıkmaktadır. Bu terimlerden ilki, ahlâkın *fitri*/yapısal kaynağına (*tab'an / ğarîzetten / ahlâk-ı merkûze*); ikincisi ise *kesbî* kaynağına (*bi kesbin / bi'r riyâzet / bi'l ictihâd / ahlâk-ı müktesebe*) karşılık kullanılmaktadır.<sup>1241</sup> Ahlâk literatüründe *tabî'at*, kişinin -olumlu ya da olumsuz- bir niteliğe mizacî yapısı itibarıyla doğuştan yatkın oluşunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle *tabî'at*, kişinin

<sup>1238</sup> Bkz: Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 25; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 13; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 81; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 85; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 39.

<sup>1239</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 13; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 81; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 85; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 39; Râgıb el-İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 131; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 82-83; ayrıca bkz: A. Şeref, *Ahlak İlmi*, s. 18.

<sup>1240</sup> Ö. Türker, *Ahlâk*, s. 74.

<sup>1241</sup> Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 47, 49, 31; Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 8; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 39-40; Taşköprüzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 106; İhvan-ı Safâ, "Ahlâkın Anlamı", cilt: 1, s. 212.

birtakım niteliklere istidatlı olması dolayısıyla gerektiğinde ilgili niteliğin tabîî bir şekilde meydana gelmesini sağlayan köken olarak görülmektedir.<sup>1242</sup> Buna göre iyi ya da kötü oluş, tabî'ata bağlanmıştır denebilir.

Bu yaklaşım bağlamında, tüm insanların iyi bir tabiat üzere yaratıldığını kabul edenler olduğu gibi bunun aksini iddia edenler de bulunmaktadır. Bu konuda üçüncü bir görüş belirtenler ise bir kısım insanların iyi, bir kısım insanların kötü, bir kısım insanların ise ne iyi ne de kötü bir tabiatla yaratıldığını düşünmektedirler.<sup>1243</sup> Bu kabul, insanın tabîî bir *belirlenimle* yaratıldığı sonucunu doğurmaktadır.<sup>1244</sup> Buna bağlı olarak, davranışların iyi ya da kötü niteliğini alması, rasyonel ve iradî bir seçimin sonucu değil, doğal yapıda kuvve olarak bulunan özelliklerin ortaya konmasıdır. Bu bakımdan insanların, eylem tercihleri konusunda pasif oldukları söylenebilir.<sup>1245</sup> Galen bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Çocukların eğitimi bir nevi bahçıvanlığa benzer. Bahçıvan ne kadar özen gösterse de böğürtlen çalısı, üzüm salkımı vermez. Zira en başta çalının doğası böyle bir yetkinliğe olanak tanımaz. Dahası bahçıvan, verimli üzüm bahçesini ihmal edip kendi haline bırakırsa ya kötü ürün alır ya da hiç ürün alamaz.”<sup>1246</sup>

Galen bu düşüncesiyle, değişmez bir tabiatın varlığını kabul etmiş görünmektedir. İfadelerinden anlaşıldığı üzere, kişinin yapısında bulunmayan bir özelliğin ona kazandırılması mümkün görünmemektedir. Zira bu düşünceye göre, insanın iyiye ya da kötüye meyli, bizatihi kendi yapısından kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda erdem (*fadâil*) ve erdemsizlik (*şurûr*), “tohumu (*bezr*) bizde olan”<sup>1247</sup> ve “insanların kendilerinden

<sup>1242</sup> Bkz: Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 31; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 81; Taşkoprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 34.

<sup>1243</sup> Söz konusu düşünceler için bkz: Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 47-48.

<sup>1244</sup> Krş: Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 98.

<sup>1245</sup> H. Kuşlu-M. Aydın, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, s. 18-19, 23.

<sup>1246</sup> Galen, *On The Passions and Errors of the Soul*, pp. 56; ayrıca bkz: Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 28, 34.

<sup>1247</sup> Galen, “Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden”, *Dirâsât ve Nusûs fi'l Felsefeti ve'l 'Ulûm 'inde'l 'Arab*, nşr: Abdurrahman Bedevi, Müessesetü'l Arabiyye li'd Dirasati ve'n Neşr, Beyrut, 1981, s. 185; Bu risalenin tercümesi için bkz: “Nefsin Kuvvelerinin Bedenin Mizacına Bağlı Olduğuna Dair Galen'in Risalesi”, çev: Harun Kuşlu, Metin Aydın, içinde: *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 25-29.

kaynaklanan (*min nüfûsihim*)”<sup>1248</sup> bir olgudur. Bu sebeple kişiye verilen eğitim, yalnızca ondaki iyi yanları ortaya çıkarmaya dönüktür.<sup>1249</sup> Şayet eğitimle olumlu bir sonuç elde edilemiyorsa, “Eğer onların doğası eğitimimizi kabul ederse, iyi adam olurlar. Eğer kabul etmezse, bu bizim suçumuz değildir.”<sup>1250</sup> cümlesinin ifade ettiği gibi, tamamen yapı ile ilgilidir.<sup>1251</sup> Bu yaklaşım, “iyi” ya da “kötü” değerleriyle karşıladığımız ahlâkî nitelermelerimizin, dürtüsel ve psikolojik temele indirgendiğini göstermektedir.<sup>1252</sup> Bir başka ifadeyle, bu kabul, *hulk*’un, davranışa dayalı bir tercih değil, bir yatkınlık olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Böylelikle bir kişinin, bir fiili, hiçbir zorlanma ve düşünme olmaksızın (*min ğayri reviyyetin*) yapmasının sebebi, ontik yapıya bağlanmaktadır.

Bu bağlamda Galen, insanî nefsleri üçe ayırmaktadır: a) Nefslerden bir kısmı tabiatı itibarıyla iyi olarak yaratılmıştır; b) Nefslerden bir kısmı tabiatı itibarıyla kötü olarak yaratılmıştır; c) Nefslerden bir kısmı ise hem iyi hem de kötüye istidatlı olarak yaratılmıştır.<sup>1253</sup> Galen bu özelliklere sahip olarak yaratılan insanlar arasında da bir

---

<sup>1248</sup> Galen, “Kuvâ’n Nefsi Tevâbi’u li-Mizâci’l Beden”, s. 186.

<sup>1249</sup> Bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 146; H. Kuşlu-M. Aydın, *Metin*, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, s. 22, 23; H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 199.

<sup>1250</sup> Galen, *On The Passions and Errors of the Soul*, pp. 56; ayrıca bkz: Galen, “Muhtasarın min Kitabi’l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 28; Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 139-141.

<sup>1251</sup> İbn Sînâ da doğuştan getirilen yapının, kalıcı olduğunu ve bunun insan için en büyük engel olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre bu temel yapı (*tabi’a*), terk edilen türden değildir. İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 83.

<sup>1252</sup> H. Kuşlu-M. Aydın, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, s. 18.

<sup>1253</sup> Galen bu görüşüyle insanları üç kısım halinde değerlendirmektedir. Kimileri iyi, kimileri kötü, kimileri ise nötr tabiatla varlığa getirilmişlerdir. O bu düşüncesinin gerekçesini izah ederken; tüm insanları fitraten iyi kabul eden Stoa düşüncesine işaret eder şekilde şu ifadelere yer vermektedir: “Eğer bütün insanlar fitratta iyi olup öğretimle kötülüğe intikal ederse o zaman kötülüğün ortaya çıkışı zarurî olarak ya onların kendilerinden ya da başkalarındandır; eğer kötülük kendilerindense o zaman onlarda kötülüğü gerektiren kuvve vardır; böyle olduğundan dolayı onlar iyi tabiatlı değil, kötü tabiatlı olurlar. Eğer onlarda hem kötü hem de iyi kuvve var olup, fakat kötü kuvve, iyi kuvve üzerinde baskın olursa, onların yine de kötü tabiatlı olması gerekir. Diğer taraftan, eğer onlar kötülüğü başkalarından alırlarsa, o zaman doğası itibarıyla kötü olan başkalarıdır. Dolayısıyla bütün insanlar doğaları itibarıyla iyi değildirler.” Galen aynı delili tüm insanların doğaları itibarıyla kötü olduğunun geçersiz kılınmasında da kullanmaktadır. Bu bağlamda Galen’in reddettiği şeyin, iyi ya da kötü oluşun tüm insanlara teşmil edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira kendisi de verili bir tabiatı kabul etmektedir. Galen’den aktaran: İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l Ahlâk*, s. 13-14; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 83-85; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 40-41; Taşkoprîzâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyeye*, s. 38.

oranlama yapmaktadır. Ona göre iyi tabiat üzere yaratılan insanların sayısı oldukça az,<sup>1254</sup> doğası kötüyü gerektiren insanların sayısı ise oldukça fazladır. Üçüncü kategoride saydığı insanlar için ise içinde buldukları ortamın onlar üzerinde etkili olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre şayet bu kişiler, iyilerden oluşan bir toplum içerisindeyse iyi, bunun aksi bir durumda ise kötü olurlar.<sup>1255</sup> Bu düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla Galen'e göre insan, doğasının gerektirdiğinin dışına çıkamamaktadır.

Teorinin bu şekilde yapılandırılmasına sebep olan temel saik ise çocuklar üzerinde yapılan gözlemdir. Buna göre, çocukların kimi korkak, kimi cesur, kimi utangaç, kimi cüretkar, kimi sevgi dolu, kimi hiddetli, kimi açgözlü, kimi ise paylaşımcıdır. Çocukların bu türden farklı yapılar sergilemelerinin sebebi, mizaç farklılığı olarak görülmüştür. Farklılık gerekçesinin mizaç olarak görülmesinin ise iki temel dayanağı bulunmaktadır: a) Çocuklar, davranış geliştirme konusunda herhangi bir eğitim almamıştır ve b) Çocuklar, -buldukları dönem itibarıyla- henüz düşünmeye dayalı eylem yapma yetkinliğine sahip değildir. Dolayısıyla üzerinde düşünmeksizin gerçekleştirilen bu davranışların ve davranış farklılıklarının sebebi, tabii yapıdır.<sup>1256</sup>

---

<sup>1254</sup> Galen, Kitâbu'l Ahlâk'ta ise verilen bu bilginin aksine "insanların cemil olana meyletmeleri tabii bakımından çok olan taraftır" demektedir. Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 36.

<sup>1255</sup> Galen'den aktaran: İbn Miskeveyh, *Tezîbu'l Ahlâk*, s. 13-14; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 84; Taşköprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 38; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 48.

Bu bağlamda, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, mizacın *gaybî tesadüflere* bağlı olduğunu ifade etmektedir. Aristoteles'e göre de insanların farklı eğilim ve yatkınlıklara sahip olması ya *talih* ya da *ilahî* bir sebep gerekçesiyedir. Ayrıca Tevhîdî, tabiat ile yaratılış arasında bir benzerlik kurmakta ve 'yaratılışın değiştirilmesi ile tabiatın değiştirilmesinin aynı derecede zorluk taşıdığına (*fekemâ lâ sebîle ilâ tebdîli'l halk, kezâlike lâ kudrete 'alâ tahvîli'l hulk*) işaret etmektedir. Bununla birlikte Tevhîdî, insanın verili yapısının dışına çıkabileceğini; zira kendisinin düşünme gücüne sahip olduğunu, bu sayede farklı meziyetleri elde edebileceğini ifade etmekte ve akıl sahibi olmanın önemine vurgu yapmaktadır. Benzer düşüncenin farklı düşünürler tarafından da dile getirildiği görülmektedir. Burada söz konusu edilenin, kişilerin sahip olduğu verili doğanın, iradî eylemlerle pekiştirilmedikçe kalıcı olmayacağı olduğu söylenebilir. Buna göre, doğuştan getirilen tabii yatkınlıklarımızın ahlakî bir erdeme dönüşüp dönüşmemesi kişinin iradesine bağlanmaktadır. Öyle ki Aristoteles doğuştan getirilenlere "tabii erdem (*hê aretê hê füsikê*)", sonradan kazanılanlara ise "asıl erdem (*hê aretê hê kûria*)" demektedir. Bkz: Tevhîdî, *Kitâbu'l İmta' ve'l Muânese*, cilt: 1, s. 144-145, 148-149; a.mlf., *el-Mukâbesât*, s. 139-141, 184, 246-247; ayrıca bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a.14-26, 1144b.1-16, 1179b.22-24; Âmirî, *es-Sa'âde ve'l İ's'âd*, s. 75-77; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 22-23; ayrıca bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Akl*, s. 358-361; H. Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, s. 44; a.mlf., *Êthostan Ahlâka*, s. 198-199.

<sup>1256</sup> Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 25, 28, 29; a.mlf., *On The Passions and Errors of the Soul*, pp. 56; a.mlf., "Kuva'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden", s. 183, 185; ayrıca bkz: A. A.

Tüm bu izahların varmak istediği sonuç, ahlâkî erdem ya da erdemsizliklerin kaynağının akî bir temelde açıklanamayacağını ortaya koymaktır.<sup>1257</sup> Zira Galen, *Kitâbu'l Ahlâk* risalesinde, ahlâk ve akıl ilişkisi konusunda kronolojik bir süreç takibi yapmakta ve ahlâka dair yaklaşımın zamanla değişim gösterdiğinden bahsetmektedir. O, kadîm filozofların ahlâka ilişkin görüşlerinin kendisiyle aynı paralelde olduğunu söylemektedir. Aristoteles'te bu durumun kısmî bir farklılık gösterdiğine, ahlâkın büyük kısmının köken olarak nâtık olmayan nefsten kaynaklandığı ortaya konmakla birlikte; bir kısmının ise akılla ilişkilendirildiğini ifade etmektedir. Galen, Aristoteles sonrası dönemlerde ise 'ahlâkın bütünüyle nâtık nefse; yani akla ait olduğu düşüncesi hakim olmuştur' demektedir. Fakat o, bu görüşü, olgunun bu düşünceye ters cerayan ediyor olması gerekçesiyle doğru bulmamaktadır. Galen'e göre, insan nefsinin erdem (*fazîlet*) ya da erdemsizlik (*rezîlet*) hallerini iki kısma ayırmak gerekmektedir. İlk kısım; nefste düşünme, temyîz veya tefekkür sonucu sonradan meydana gelmektedir ve nefsin bu haline "ma'rife, zann veya re'y" denmektedir. Bu tarzda oluşan eylemler, âlime nefsin beden vasıtasıyla eyleme geçmesi şeklinde meydana gelmektedir. İkinci kısım ise düşünme olmaksızın meydana gelmektedir ki nefsin bu haline "ahlâk" denmektedir.<sup>1258</sup> Tüm bu açıklamalarıyla Galen, iyilik ya da kötülüğün kaynağının tabîi olduğuna vurgu yapmaktadır.

Bu bağlamda, ahlâk literatürü çerçevesinde değerlendirilen *Tehzîbu'l Ahlâk* isimli eserin müellifi Yahyâ b. Adî'nin (ö. 364/975) konu hakkındaki görüşleri, farklı bir bakış açısına sahip olması gerekçesiyle burada örnek olarak verilebilir. Zira Yahyâ b. Adî, tüm insanların tabiaten 'kötü' niteliği taşıdığını düşünmektedir. Onun bu görüşünü nasıl temellendirdiği, öne sürdüğü gerekçe ve delillerin neler olduğu ve nasıl bir metodoloji izlediğine bakıldığında şöyle bir tasavvur ile karşılaşılmaktadır:

Yahyâ b. Adî,<sup>1259</sup> öncelikle olguya dayalı bir değerlendirme yapmakta ve insanlar arasında kötü huyu ve kusuru olmayan insanların oldukça az; kötü huyları alışkanlık

---

Atiyye, *Câlinûs fi'l Fikri'l Kadîm ve'l Mu'âsır*, s. 94; H. Kuşlu-M. Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", s. 19, 22; H. Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, s. 41.

<sup>1257</sup> İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 41.

<sup>1258</sup> Bkz: Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 25-26, 28, 30-31, 43; ayrıca bkz: A. A. Atiyye, *Câlinûs fi'l Fikri'l Kadîm ve'l Mu'âsır*, s. 94; Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 359-364.

<sup>1259</sup> Yahyâ b. Adî ve ahlâk konusundaki görüşleri için bkz: M. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, s. 159-167. Câbirî burada söz konusu edilecek olan eserin gerçekte İbn Heysem'e ait olma ihtimalini gerekçeleri ile birlikte vermektedir. Bununla birlikte esere ilişkin detaylı bir bilgi de sunmaktadır. Bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 398-430.



haline getirmiş, güzel ahlâktan hoşlanmayan insanların ise çok olduğundan bahsetmektedir. Ona göre bu durumun sebebi, insanların çoğunun kötü ahlâk üzere yaratılmış olmasıdır (*fe-emme'l mecbûlûne ale'l ahlâki's seyyieti, fe-ekseru'n nâs*). Bu nedenle o, insan tabî'atına kötülüğün baskın olduğunu düşünmektedir (*li-enne'l ğâlibe 'alâ tabî'ati'l insâni eş-şerru*).<sup>1260</sup>

Yahyâ b. Adî, insan tabî'atına ilişkin değerlendirmelerini yaptıktan sonra, “insan, kendi tabiatıyla başbaşa kalır da düşünme ve ayırt etme yetilerini, utanma ve kötülüklerden korunma faziletlerini davranış edinmezse, insanda hayvanların huyları baskın olur”<sup>1261</sup> ifadelerine yer vermektedir. Bu ifadeler, insanın akletme ile diğer varlıklardan ayrıldığına ve bu sayede kendi tabî'atı üzerinde etkin olabileceğine işaret eder bir şekilde okunabilir. Yahyâ b. Adî'nin kötü olarak nitelediği tabî'atın ise ‘akıl devre dışı bırakılıp bedenî istek ve arzular doğrultusunda eylemde bulunma’ olduğu değerlendirilebilir.

Benzer şekilde o, sosyo-etik bir yorumda bulunarak; insanın tabî'atına mecbur olmadığı bağlamında okunabilecek, “birçok insan iyi ve kötü huyların çoğunu sonradan kazanır. Bu durum, insanın yetiştiği çevreye, çevresindekilerin ve görüşüp tanıştığı kişilerin ahlâkına göre meydana gelir”<sup>1262</sup> ifadelerine de yer vermektedir. Ayrıca o, iyi huylar edinme noktasında; çirkinliği farkına varılan huydan kaçınma, eğitim alma ve alışkanlık kazanmanın (*tederrüb ve riyâzet*) önemine de vurgu yapmaktadır.<sup>1263</sup>

Fakat insanın iyi ahlâk üzere kendini geliştirmesinin imkânı bağlamında çok az insanın bunu yapabileceğini düşünmektedir. “Faziletlerle donanmış ve hiçbir reziletle

---

<sup>1260</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 8. Benzer bir söylemin Aristoteles'te de bulunduğu söylenebilir. Zira “Aristoteles'in insan tabiatına dair belirttiği temel nokta, insanoğlunun dengeli ve düzenli bir yaşamdan ziyade hazza, mutedil olmayana, ölçsüzlüğe ve kötülüğe yatkın bir yapısının olduğudur.” Bu noktada Aristoteles, insan tabiatı için “daha ziyade hazlara yönelik fitrata sahip/*mallon pefükamen pros tas hêdonas*.” ifadesini kullanmaktadır. Aristoteles'in ifadesinde dikkat çekici nokta, “daha ziyade (*mallon*)” kullanımıdır. Bu vurgusuyla o, insanın tabiatına ilişkin “kötü” nitelemesinde bulunmamakta; insanın *yatkın* olduğu tarafı dile getirmektedir. Bir başka açıdan, yatkınlığın kalıcı ya da değiştirilmesi zor olana değil de kolayca değiştirilebilen ya da yok edilebilen arızî bir duruma referansla kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, Aristoteles'in insan tabiatı için olumsuz bir nitelemede bulunmadığı açıklık kazanmaktadır. “Nitekim Aristoteles, iyi veya kötü olmanın kuvve olarak bizde bulunduğunu ancak tabii olarak ne iyi ne de kötü olduğumuzu bizzat söylemektedir.” Bkz: H. Özturan, *Akıl ve Ahlâk* s. 167. Krs: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1109a.15, 1106a.7-8, 1152a.30.

<sup>1261</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 8, 10.

<sup>1262</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 22.

<sup>1263</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 10, 12.

kirlenmemiş”<sup>1264</sup> olarak tarif ettiği kâmil insan seviyesine ulaşmak<sup>1265</sup> ise meleklik derecesi ile neredeyse eşdeğer görülmektedir. Yine bu dereceye ulaşmak oldukça zordur. Bu zorluğun sebebi olarak; insanın yapısal olarak türlü noksanlıklarla takdir edildiği (*madrûbun*), kötü huyların insan doğasında yerleşik olarak bulunduğu (*fe'l ahlâku'l mekrûhetu fi tıbâi'n nâsi*), kötü huylardan kaçınma isteğinde olursa dahi tabî'atlarının bunu kabul etmediği ifade edilmektedir.<sup>1266</sup> Yahyâ b. Adî'nin bu görüşlerinin ardında hem düşünce tarihinde maddeye daima kötülük ve noksanlık kaynağı olarak bakılmasının hem de onun dini mensubiyetinin etkisinin yattığı söylenebilir.

‘Müktesep tabî'at’ veya ‘ikinci tabî'at’ da denen ‘âdet ise kişinin birtakım aşamalar sonrasında edindiği ahlâkî nitelikler için kullanılmaktadır. Bir ahlâkî niteliğin kazanılması için geçirilmesi gereken aşamalar ise şu şekildedir: a) İlgili nitelik üzerinde düşünüp taşınma, b) Hakkında düşünülen fiile uygun bir şekilde yapma ya da terk etmeyi tercih etme, c) İlgili fiil her gerektiğinde sorumlu bir şekilde onu yapmaya başlama, d) Her defasında yapmaya çaba göstermek sûretiyle o fiile alışma, e) Alışkanlığın bir melekeye dönüşmesi ve fiilin tabîi bir fiilmişcesine kişiden doğal bir şekilde sadır olması.<sup>1267</sup> Buna göre, beş basamaktan oluşan ‘âdet’in, nefsânî niteliklerden biri olan ve hulk’un mahiyetine karşılık gelen melekenin varlık sebebi olduğu söylenebilir.<sup>1268</sup> Bir

<sup>1264</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 74.

<sup>1265</sup> Bkz: Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 76, 4.

<sup>1266</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 10, 12, 56, 74.

İbn Hazm da ahlâkî konu edindiği *el-Ahlâk ve's Siyer – Fî Müdâvâti'n Nüfûs* adlı eserinde benzer düşünceleri dile getirmektedir: “Tabî'atında zulüm ve haksızlık bulunan, zulmü ve haksızlığı hafife alan bir karakterde yaratılmış biri, artık nefsinin ıslah etmekten yahut karakterini düzeltmekten ebediyen ümidini kesme yeridir. Bu kişi bilsin ki, ne din ne de güzel ahlâk hususunda iflah olması mümkündür.” İbn Hazm, *el-Fasl* eserinde ise şu ifadelerle yer vermektedir: “(Varlıkta bulunan) tabiat ve âdetlerin tamamı yaratılmıştır. Yüce Allah bunları yaratmış ve tabiatı ebedî olarak değişmeyecek şekilde düzenlemiştir. Buğday tohumunun tabiatı arpa ve ceviz bitirmeyeceği gibi (...) Dünyadaki her şey de böyledir.” İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 44; ayrıca bkz: İbn Hazm, *el-Fasl*, cilt: 3, s. 642, 643; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, “Tefsîru Elfâz Tecrî beyne'l Mütakellimîn fi'l Usûl”, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, thk: İhsan Abbas, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd Dirasat ve'n Neşr, Beyrut, 1987, cilt: 4, s. 416.

<sup>1267</sup> Bkz: Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 47, 49, 31; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 99; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 172, 180-181, 185, 188-189; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 82; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 40; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 28; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 34; ayrıca bkz: A. Şeref, *Ahlak İlmi*, s. 18; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 67.

<sup>1268</sup> Krş: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 81.

başka açıdan ise ‘âdet, “ne yapmalıyım?” sorusunu aşarak; “neyi seçmeliyim?” temelinde inşa olan “ne olmalıyım?” sorgulamasını içerir bir çaba olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda; literatürde, kişiyi iyiliğe ya da kötülüğe sevk eden tabiî-mizacî yapı, *birinci doğa* olarak adlandırılmaktadır. Bu doğa, en başta iyi ya da kötü olmak üzere belirlenmiş ve şahsî eğilimler, kişinin bu yapısı doğrultusunda izah edilmiştir. Kişinin bir davranışı tekrar etmesiyle edindiği alışkanlık (‘âdet / i’tiyâd) ise sonradan kazanılmış doğa (*tabî’atün mükteşebetün*) olarak görülmüş ve onun *ikinci doğa* olduğu ifade edilmiştir.<sup>1269</sup> Burada ‘âdet, eylemde istikrarın adı olmaktadır. Bir başka ifadeyle, bir eylemin tekrar edilmesine (*mümârase*) dayalı olarak kazanılan yeti olmaktadır.<sup>1270</sup> Buna göre, *tabî’at*, bir varlığın ayrılmaz niteliği; ‘âdet ise tabiatın bir davranış üzere tekrarıyla gerçekleşen kazanılmış niteliği olmaktadır. Buradan hareketle, yaratılış itibarıyla sahip olunan *tabî’at* ve eğitim sonucu elde edilen ‘âdet’in, sonuçları dikkate alınarak aynı düzleme getirilmekte olduğu söylenebilir.

Tabî’at ve ‘âdet terimleri hakkında oluşturulan fikirlerin, aslında ahlâkın *tabiî* mi yoksa *gayrı tabiî* mi olduğu konusundaki görüş farklılığından kaynaklandığı görülmektedir. Bu doğrultuda karşımıza şu sorular çıkmaktadır: ‘İyi’ ya da ‘kötü’, varlığın tabî’atında bizatihi mevcut mudur? Tabî’at’ın verili yapımıza karşılık olarak okunması, onun değişmezliğinin ifadesi midir? ‘Âdet’in, ‘ikinci tabî’at’ veya ‘kazanılmış tabî’at’ olarak görülmesi, aslında onun mizacî tabî’at’tan ayrı düşünülemeyeceği veya mizacî tabî’at’ın imkân verdiği ölçüde bir kazanım sağlanabileceği anlamına mı gelmektedir? Ahlâkın kökeni olarak görülen verili tabî’at, yapısı ve hakkında geliştirilen izahlar itibarıyla gerçekte ahlâkî bir bağlamda konumlandırılabilir mi?

<sup>1269</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103a.17-1103b.2; Galen, “Muhtasarun min Kitabi’l Ahlâk li-Câlîmûs”, 47, 49, 31; İbn Sînâ, “Risâle fî ‘İlmi’l Ahlâk”, s. 33-34, 49-50; İbn Sînâ, “Risâle fî’l Birr ve’l İsm”, s. 239; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 8; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 156; Câhız, *Kitâbu’l Hayevân*, cilt: 2, s. 145; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 81-82; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 39-40; İhvan-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı”, cilt: 1, s. 212; Kirmânî, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 66; ayrıca bkz: H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 300-305; T. Görgün, “İnsan Olmak ve Ahlâk”, s. 19.

<sup>1270</sup> Bkz: Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, s. 166; Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 56; İbn Sînâ, “Risâle fî ‘İlmi’l Ahlâk”, s. 34, 49-50; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 99; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 40.

Buraya kadar ki incelemelerimizden yola çıkarak, literatürde, ahlâkın *tabiî* mi yoksa *gayrı tabiî* mi olduğu konusunda üç farklı görüşün dile getirildiği ortaya çıkmaktadır.<sup>1271</sup>

- a) Birinci görüşe göre, ahlâkî bağlamda değerlendirilebilecek tüm huylar tabiîdir. Fıtrî yapıya yerleştirilmiş olması bakımından huyun herhangi bir etki sebebiyle değiştirilmesi veya yok edilmesi mümkün değildir. Buna göre kişinin iyi ya da kötü oluşu, onun *mizâcının*<sup>1272</sup> gereğidir.
- b) İkinci görüşe göre, ahlâkî bağlamda değerlendirilebilecek kimi huylar, yaratılış itibarıyla verili olarak kişide bulunur; yani tabiîdir. Bu huyların değiştirilebilmesi söz konusu değildir. Kimi huylar ise alışkanlık/ *'âdet* dolayısıyla elde edilmektedir. Bir başka ifadeyle, ilgili huy sonradan elde edildiği halde alışkanlık haline geldiği için tabiî bir görünümde tezahür etmektedir.
- c) Üçüncü görüşe göre, ahlâkî bağlamda değerlendirilebilecek huylar ne tabiîdir ne de tabi'at'a muhaliftir. İnsan, dilediği her huyu edinebilir. Huyun edinilmesi ise kişinin çabasına bağlanmaktadır. Çabası doğrultusunda kişi ya zor ya da kolay bir şekilde huyu edinmeye istidatlıdır. Bu anlayış açısından ahlâk, nötr tabi'at'ın zamanla elde ettiği kazanımlarından meydana gelmektedir denebilir. Hiçbir huy tabiî kabul edilmediği için ise tüm huylar değişime konudur. Başka bir ifadeyle, huy edinme ve değişim için hiçbir zâtî imkânsızlık bulunmamaktadır.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî* eserinde, ahlâk hakkında üretilen bu düşüncelerin temelini açıklamak bağlamında şu ifadelerle yer vermektedir: “Aslında bu mesele başka bir meseleye dayanmaktadır. Bu mesele, insanî nefslerin yaratılışının aslında neye

<sup>1271</sup> Üç madde halinde sıralanacak olan görüşlerin detayları için bkz: İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 13; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 82-85; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 47-48; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 99-100; Taşköprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 38, 40; Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 18; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 36, 40; ayrıca bkz: Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 79-83.

<sup>1272</sup> İnsanın ahlâkî yapısı üzerinde farklı bir etkiyi söz konusu etmesi açısından Kindî'den bahsetmek gerekmektedir. “Kindî, insanların ahlâki yapılarının farklı oluşunu, gezegenlerin hareketine ve iklim farklılıklarına bağlar. Genel bir anlayış olarak ay-altındaki her çeşit oluş ve bozuluşun yakın etkin (fâ'il) sebebi gezegenler olduğuna göre gök cisimlerinin bize olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, bir araya gelme ve ayrılma durumlarına; bedenimizin döllenme sırasında ve döllyatağında kazandığı yapıya (mizâc) göre ahlâkta da bir farklılık olmaktadır. Filozofun insanı ve toplumları antropolojik açıdan bu şekilde değerlendirmesi, çağına göre, gerçekten ileri bir aşama sayılabilir.” M. Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, s. 52-53. Krş: Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, s. 224-226.

dayandığı meselesidir.”<sup>1273</sup> Yukarıdaki izahlar incelendiğinde, ilk görüşte tamamen, ikinci görüşte ise kısmen tabî‘at vurgusunun yapıldığı görülmektedir. Bu vurgu, huyların değişmezliği anlayışının bir sonucudur. Şu halde ‘ahlâkın kökeni olarak görülen verili tabî‘at; yapısı ve hakkında geliştirilen izahlar itibarıyla gerçekte ahlâkî bir bağlamda konumlandırılabilir mi?’ sorusuna pek çok açıdan olumlu yanıt verilemeyeceği açıktır:

- a) Söz konusu anlayış, insana yüklenen; düşünüp taşınma, temyizde bulunma, tercih etme, irade etme, sorumlu olma gibi ayırt edici özellikleri geçersiz kılmakta ve onu verili yapısına göre hareket etmekten başka bir alternatifi olmayan bitki ve hayvan kategorisine benzer bir hale getirmektedir.
- b) Değişmez tabiat anlayışı, insanın seçip yaptığı eylemler bağlamında sorumluluk kavramıyla uyuşmamaktadır. Çünkü kişi, yapısına yerleştirildiği için mecbur kaldığı eylemlerden değil; akli ve iradesiyle tercih ettiği eylemlerden sorumlu tutulmaktadır.
- c) Bu bakış açısı, tüm durumlarda verili yapının değişmeyeceği ya da ona bir katkı sağlanamayacağı kabulünde olduğu için eğitim ve öğretimin gereksizliği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu durum, hem vahyin insanlar için yol gösterici/hidayet olma niteliğini tartışmaya açmakta hem de genel anlamda eğitimin bir olgu olarak insan yaşamında gözlemlendiğimiz etkin yeri konusundaki tecrübî gerçekliğe ters düşmektedir.
- d) İnsanın üzerinde; aldığı eğitimin, rol modellerin, etnik, dini, kültürel mirasının belirleyici etkisinin olduğu ve bu faktörlere bağlı olarak karakterinde farklılaşmalar olduğu tecrübî olarak sabittir. Aynı tecrübe söz konusu etkilerin terse çevrilebildiğini de göstermektedir.

Tüm bu gerekçeler temel alındığında,<sup>1274</sup> insanın tabîi olarak herhangi bir huya sahip olmasının kabul edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Zira eylemlerini verili tabî‘atları doğrultusunda gerçekleştiren hayvanların dahi davranışlarının eğitim yoluyla

---

<sup>1273</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 48.

<sup>1274</sup> Benzer gerekçeler için bkz: İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 13, 14; a.mlf., *Mutluluk ve Felsefe*, s. 69; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 82-85; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 49; Îcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 43; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 99-101; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 171-174, 184-195; Gazzâlî, *Mîzânü'l 'Amel*, s. 79-83; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 246-247, 284; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 408; Taşköprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 36; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 30, 36, 38; ayrıca bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 346-347; A. Şeref, *Ahlak İlmi*, s. 21-23; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 28-29; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 149-152; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 68.

değiştirilebilmesi mümkünken; insan için bunun söz konusu edilememesi tutarsız görünmektedir.<sup>1275</sup> Bu doğrultuda, İbn Miskeveyh, ahlâki bağlamda değerlendirilebilecek huyların, kazanılabilir olduğunu ve değişebilirliğini izah için “Her huy değişebilir, Değişmesi mümkün olan hiçbir şey tabîî değildir, Öyleyse hiçbir huy tabîî değildir.”<sup>1276</sup> şeklindeki bir argüman sunmaktadır.

Benzer şekilde İbn Sînâ, ahlâkın kazanılan (*mükteseb*) bir şey olduğuna vurgu yapmakta ve bir insanın huy edinmesinin ya da edindiği huyu aksine dönüştürmesinin *irade* yoluyla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle, kişi, iradesini kullanarak tercih ettiği davranışları tekrar etmek ve alışkanlık (*âdet*) haline getirmek sûretiyle elde edebilecek ya da ondan uzak durabilecek bir yapıya sahiptir.<sup>1277</sup> Dolayısıyla ona göre, “bir insanın tabiatı itibarıyla fazîlet ya da rezîlet fitratı üzere yaratılmış olması mümkün değildir.”<sup>1278</sup> Bu konudaki temel ilke ise her bir bireyin yaratılış bakımından hem iyi hem de kötü davranışları sergileyecek bir yetisinin (*kuvve*) olduğunu kabuldür.<sup>1279</sup> İbn Sînâ, bu durumu, bir başka eserinde, fiile *yönelme istidadı* olarak ifade etmektedir. İbn Sînâ’nın bu istidattan kastı, kişiye bir fiili yapmanın kolay gelmesidir. Dolayısıyla o, fiillere yönelimin bu istidat dolayısıyla olduğunu belirtmekle birlikte; kişinin meydana getirdiği eylemlerin, onun fazîlet ya da rezîlete istidatlı oluşundan değil, kendisine kolay gelmesi dolayısıyla bir eylemi ‘âdet edinip tekrarlamasından kaynaklandığını söylemektedir.<sup>1280</sup>

Taşköprizâde ise tabî’atın ahlâkî bağlamdaki konumunu şu şekilde değerlendirmektedir: “Bir erdemın tabiatın icabı olarak elde edilmesi, huyla mizaç arasındaki özel uyum sayesinde; yoksa tabiatın o erdeme uygun olarak yaratılması ve onu gerektirecek şekilde erdemın insanın tabiatında bulunması sebebiyle değildir. Zira böyle olsaydı, o huyların izalesi mümkün olmazdı, halbuki huylar değişebilir. Bu durumda ister kazanım (*kesb*) ister tabî’atın icabı (*tab* ‘) olsun erdemler eşittir.”<sup>1281</sup> Bu tespitler, ahlâkın, nötr olan

---

<sup>1275</sup> Gazzâlî, *Mîzânü'l 'Amel*, s. 79.

<sup>1276</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 14.

<sup>1277</sup> İbn Sînâ, “Risâle fi ‘İlmi'l Ahlâk”, s. 33-35, 49-50; ayrıca bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a.31-1103b.21, 1179b.23-1180a.1; Fârâbî, *Fusûl Münteze'a*, s. 30; Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, s. 166, 167; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 53, 58; İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe*, s. 65-66.

<sup>1278</sup> İbn Sînâ, “Risâle fi'l Birr ve'l İsm”, s. 239.

<sup>1279</sup> İbn Sînâ, “Risâle fi ‘İlmi'l Ahlâk”, s. 33, 49.

<sup>1280</sup> İbn Sînâ, “Risâle fi'l Birr ve'l İsm”, s. 239.

<sup>1281</sup> Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 106.

tabî'at'ın zamanla elde ettiği kazanımlardan meydana geldiğini imleyen görüşün doğruluğunun önemli izahları olarak değerlendirilebilir.

Bir başka açıdan Fârâbî, “değişmesi imkânsız olan hiçbir ahlâk olmadığını”<sup>1282</sup>; bu doğrultuda bir insanın, bir dokumacı veya katip olarak yaratılması nasıl mümkün değilse, erdem ya da erdemsizlik üzere yaratılmasının da mümkün olamayacağını belirtmektedir. Fârâbî kişilerin fitrî eğilimlerine (*el-isti'dâdü't tabî'î*) de refansta bulunmakta; fakat yatkınlığın, bir eylemin ahlâkî niteliğini alması için yeterli olmadığını altını çizmekte; bu düşüncesini, salt dokumacılığa tabîî eğilimi var diye bir kişiye dokumacı denemeyeceğini söyleyerek temellendirmektedir. Fârâbî'ye göre ‘ahlâk’ ise insanın eylemini iradi tercihiyle belirlemesi sonucu oluşmaktadır. Bu doğrultuda o, insanların farklı eylemler arasında bir tercihte bulunuyor olmasının, eylemler üzerinde mizacın belirleyici olmadığına kanıt olarak göstermektedir.<sup>1283</sup> Başka bir ifadeyle, ona göre insanın ihtiyârının aktive olduğu bir aşamadan bahsedilebilmesi, insan üzerinde bir belirlenim olmadığını göstergesidir.

Bu doğrultuda, yaratılış bakımından tabî'atı iki açıdan değerlendirmek mümkündür: a) Varlık, yokluğa kıyasla pozitif değer taşımaktadır. İnsan tabî'atı da yok iken var kılındığı için; yani negatif alandan varlık alanına çıkarılmış olması dolayısıyla pozitif değer taşımaktadır. Buradaki pozitiflik, yokluğa tercih edilmiş olmak bakımındandır. b) Her varlığın, varlık amacına uygun potansiyelleri yüklenmiş olarak varlığa getirilmesi, ilgili varlıktan beklenenin gerçekleşmesi adına koyulmuş bir kanundur. Bu kanuna uygun bir şekilde var edilen insan tabî'atının da belli potansiyeller barındırdığı açıktır. Söz konusu potansiyellerin iyi ya da kötü hangi yöne kanalize edeceği konusunda insan bir belirlenimle var edilmemiştir. Bu anlamda insan, nötr tabî'ata sahiptir.<sup>1284</sup> Bir başka ifadeyle, “özü/potansiyelleri belirlenmiş haliyle insanın bireysel varlığı, ona yüklenen değerlerden önce gelir. Bu haliyle insan, pasif haldedir. Ama işleyeceği bir tabiata/fitrata/seciyeye/hilkate/cibilyete hülâsa bir donanıma sahiptir.”<sup>1285</sup> Bu bakımdan mizacın, insanın yetkinleşme sürecinin bir parçası olmakla birlikte metafizik hedefler karşısında edilgen olduğu söylenmelidir.<sup>1286</sup> Böyle olması, kişinin ihtiyârının bir anlam

<sup>1282</sup> Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, s. 166.

<sup>1283</sup> Bkz: Fârâbî, *Fusûl Münteze'a*, s. 30-32; ayrıca bkz: İbn Sînâ, “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, s. 33-34, 49.

<sup>1284</sup> T. Günal, “İnsana Dâir Bir Değerlendirme: Giritli Sırrı Paşa'nın Ruh Risâlesi”, s. 40.

<sup>1285</sup> Şaban Ali Düzgün, “Değer Temelli Kişilik/Şahsiyet İnşası”, *Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzeni*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015, s. 15-16.

<sup>1286</sup> Ö. Türker, *Ahlâk*, s. 16.

kazanmasını sağlamakta ve insan özgürlüğü ve sorumluluğunun tartışılabileceği bir zemini mümkün kılmaktadır.

İnsan için bir belirlenim, *insan olma*klılığın gereklilikleri bakımından söz konusu edilebilir. Zira insanın varlık formu, varlığını devam ettirebilmesini sağlayacak olan gereksinimler, varlığına özgü potansiyel yetileri; yaratılış kodlarıdır ve Yaratıcı tarafından tayin edilmiştir. Tüm bu belirlenimler, varoluşsal donanımlardır ve insanın iyi ya da kötü oluşuna konu değildirler. Tıpkı bir çiçeğin; yapraklara sahip olması, yaşaması için suya ihtiyacının olması ve fotosentez yapabiliyor oluşu gibi özelliklerin, kendi yapısına yerleştirilmiş olmasının iyi ya da kötü değer alamayacağı gibi. Zira söz konusu nitelikler, kazanılmış değil, verili özelliklerdir. Bu anlamda bulunan varlık kategorisinin gerekliliklerini içermek ve bu anlamda nötr bir tabî'ata sahip olmak bakımından bitki, hayvan ve insan ortaktırlar. İnsanı diğer iki varlık kategorisinden ayıran ise nötr yapıya lehte ya da aleyhte yön verebiliyor oluşudur. Dolayısıyla insana iyi ya da kötü değer yükleyecek olan; ahlâk literatüründeki kullanımıyla *fazîlet* ya da *rezîlet* sahibi yapacak olan; tabî'at değil, bu yön verıştır.

Nefes almak, acı duymak, beslenme ihtiyacı hissetmek gibi yapımızın zorunlu olarak içerdiği fiiller haricindeki her eylemimiz, aklî ve iradî bir tercihle meydana getirilmesi dolayısıyla ya pozitif ya da negatif değer almakta ve ahlâka konu olmaktadır. Başka bir ifadeyle, insanın zorunlu fiiller dışındaki her eylemi, ahlâkîdir. Ahlâk literatürüne bakıldığında, akıl ve irade özellikleriyle, tabî'atın sahip olduğu potansiyelleri aktif kılan ve onların, *fazîlet* ya da *rezîlet* bakımından hangi yöne kanalize edileceği hakkında tasarrufta bulunan merci ise nefstir. Hikemî nefsin, ümmî ve ruhî nefsin özelliklerini de içermesi, eylem tarzlarının aidiyetinin ve öne çıkan özelliklerinin belirlenmesi bakımından alimler tarafından dikkate alınmıştır. Buna göre, öncelikle, her bir nefsî yön için *fazîlet*/erdem ve *rezîlet*/erdemsizlik'in ne olduğu ortaya konmuştur.

## **2. ERDEM (*Fazîlet*) ve ERDEMSİZLİĞİN (*Rezîlet*) MAHİYETİ**

*Fazîlet* ve *rezîlet*in mahiyetine ilişkin bir değerlendirme, ancak insan tabî'atına yüklenecek değerlerin neliği doğrultusunda yapılabilir. Buna göre, tabî'atın salt iyilik üzere yaratıldığını düşünmek, erdemsizliklerin sonradan bir hâl olarak kişide bulunduğunu; tabî'atın salt kötülük üzere yapılandırıldığını düşünmek ise erdemlerin bir hâl olarak kişide bulunduğunun ifadesidir. *Fazîlet* ve *rezîlet*lerin tümünün, kişinin gelişimsel seyri boyunca elde ettiği kazanımlar olarak görülmesi ise nötr tabî'at düşüncesinin sonucudur. İnsanın akıl sahibi olduğu ve bu aklın onu iradî tercihlerde bulunabilen, özgür ve



sorumluluk sahibi bir varlık yaptığı düşünülürken, tabî'ata ilişkin üçüncü görüşün ma'kûl olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla hiç kimse erdemli ya da erdemsiz yaratılmamıştır. Söz konusu değerler, kişinin çabasına bağlı kılınan *sınâ'î* durumlardır.

Erdem ve erdemsizlikler ile nötr tabî'atın ilişkisi ise şu şekilde kurulabilir: Tabî'at, var olma bakımından erdem(sizlik)lerden öncedir. Çünkü tabî'atın ortaya çıkışı, Yaratıcının insan olmaya yüklediği takdir (ölçü) ile olurken; erdem(sizlik)lerin varlığı, insanî irade ve çabalarla daha sonra olmaktadır. Örneğin ağaç, tabî'at; araç ve gereçler vasıtasıyla ağacın odunundan yapılmış masa ise erdem(sizlik)dir. Nasıl ki masa, ilgili araç-gereçlerin doğru kullanımı ve ağacın tabî'atının buna uygun olması dolayısıyla yapılabilir; erdem(sizlik)lerin varlığı da doğal durumların yardım ve ortaklığıyla nötr tabî'ata içkin potansiyellerin iyi ya da kötü yönde açığa çıkarılmasıyla meydana gelmektedir.<sup>1287</sup> Bu durumda tabî'atın, yönlendirici konumda olduğu söylenebilir. Buna göre, yaratılıştaki kuvvelerin hangi tertibe göre sıralandığını bilmek, erdem(sizlik)lerin oluşumu, tespiti ve derecelendirilmesinde takip edilecek metodu bize vermektedir: Çocuklarda ortaya çıkan ilk kuvve, beslenmedir. Beslenme, çocuğu büyütme ve belli bir olgunluğa ulaştığında ise türün kalıcılığını sağlamak için üremeye yönlendirmektedir. Bir sonraki kuvve, çocuğun zararlı şeylerden korunma ve faydalı şeylere ulaşma isteğidir. Son kuvve ise nefsin akletme özelliğidir. Tabî'ata yerleştirilen bu tertibe göre; sırasıyla ümmî, rûhî ve hikemî nefse özgü erdem(sizlik)ler meydana gelmektedir. Yetkinliklerin elde edilmesi ve karşıtlarından uzak durulması insan için bir amaç ise tabî'olan bu derecelendirmenin eğitimin temel ilkesi haline getirilmesi gerekmektedir.<sup>1288</sup>

Kendi varlık normalinin dışında yaşadığı her durum ise insan için 'hastalık' olarak değerlendirilmektedir. Örneğin, kan değerlerinin eksik ya da fazla olması, yemek yiyememe ya da fazla yeme, nefessiz kalma ya da fazla oksijene maruz kalma gibi normalin iki ucunda yaşanan durumlar, fizyolojik sorunlara sebebiyet vermekte ve sonuçları, *hastalık* olarak değerlendirilmektedir. Bu gibi durumların bir anomaliye yol açmasının nedeni ise bir denge ve ölçü üzere var edilen tabî'ata, ölçüsüz etkiye bulunulmasıdır. Bu bağlamda, Taşkoprîzâde'nin "her şeyin en iyisi, *i'tidâlî* olanlardır"<sup>1289</sup> ifadesinin merkezî ilkeyi dile getirdiği söylenebilir. Benzer şekilde, insanın ahlâkî

<sup>1287</sup> Krş: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 130-133.

<sup>1288</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 131-132.

<sup>1289</sup> Taşkoprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 42.

eylemleri için de bir *i'tidâl* noktası söz konusu edilmelidir. Çünkü yapının ölçülü olması, ondan tezahür edenin de ölçülü olmasını gerektirmektedir.

Ahlâkî bağlamdaki bu ölçülülük (*i'tidâl*), *fazîlettir*. Dolayısıyla *fazîlet*, ifrat ve tefritin orta noktasıdır.<sup>1290</sup> Orta noktanın her iki ucundaki aşırılıklar (*ifrat-tefrit*) ise *rezîlettir*.<sup>1291</sup> Bir başka ifadeyle, *nefsî hastalıktır*. Dolayısıyla ahlâk, anomali oluşturmeyen, fitrî yapımızın etik yetilerine uygun, ölçülü düşünce ve eylemde bulunmadır.<sup>1292</sup> Çünkü ahlâk, bir açıdan, insanın doğası ve yaratılışını ifade etmektedir. Buradan hareket edildiğinde ise ahlâklı olma, doğa ve yaratılışla uyum içinde olma anlamına gelmektedir. Örneğin, ‘yalan söylemek, ahlâkî bir tutum değildir’ demek; gerçekte ‘yalan söylemek, doğamıza ve yaratılışımıza uygun olmayan ölçüsüz bir tutumdur’ demektir.<sup>1293</sup>

Fiillerde *i'tidâlî* olanın nasıl tespit edileceğine ilişkin takip edilmesi gereken yöntem ise Fârâbî tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: “Önce fiilin zamanını, içinde bulunduğu yeri, fiil yapan kimseyi, fiilin kime yapıldığını, fiilin kimde yapıldığını, ne ile yapıldığını, yapılaş sebebinin veya kendisi için yapılan şeyi *bilmekle* başlamaktadır.”<sup>1294</sup> Fârâbî’ye göre, kişinin, değerlendirmeye konu olan tüm bu kriterler doğrultusunda bilinçle ve iyiyi

<sup>1290</sup> Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1107a, 1151b.25; Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 44; Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 188; Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, 167-169; a.mlf., “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 58; Âmirî, *es-Sa'ade ve'l İsm'ad*, s. 69; İbn Sînâ, “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, s. 32, 35,40, 48-49, 50, 51; a.mlf., “Risâle fi'l Birr ve'l İsm”, s. 234, 240; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 10, 74; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 110; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 89; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87; Âcî, *Ahlâk-ı Adudiyye*, s. 161; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 78; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 246, 264, 284; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 87, 105; ayrıca bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 342, 343, 353; H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 71, 147.

<sup>1291</sup> Bkz: Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 42, 44, 49; Âmirî, *es-Sa'ade ve'l İsm'ad*, s. 73, 74-75; İbn Sînâ, “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, s. 32, 36, 49, 50; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 10, 45; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 98; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87; Âcî, *Ahlâk-ı Adudiyye*, s. 161; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 78; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 264; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 42, 48, 92; ayrıca bkz: A. Şeref, *Ahlak İlmi*, s. 63; Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 342.

<sup>1292</sup> Bir şeyin tabiiği, onun sıhhatli olduğunun; bir şeydeki gayrı tabii ise onun kendisine hastalığın arız olduğunun göstergesidir. Buna göre nefsin itidâlî olmayan bir şekilde (*'ala ğayrı i'tidâlin*) eyleme geçirdiği hareketler, insan için tabii değildir; çünkü mu'tedil değildir, mutedil olmayan hareketler ise doğru bir istikamet üzerinde bulunamaz. Bkz: Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 26-27.

<sup>1293</sup> Müfit Selim Saruhan, “İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi”, *Eskiyeni Dergisi –İslam ve Felsefe-*, sayı: 28, Bahar/2014, s. 59.

<sup>1294</sup> Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, s. 169; ayrıca bkz: a.mlf., *Fusûl Münteze'a*, s. 37-39; İbn Sînâ, “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, s. 37-38, 50-51; a.mlf., “Risâle fi'l Birr ve'l İsm”, s. 233, 240; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 77.

amaç edinerek yapmış olduğu eylem, *i'tidâli/orta* olmaktadır. Fiile ilişkin birçok etkenin olması ise *i'tidâli* fiillerin daima aynı ölçüleri barındırmasının imkânsızlığını göstermektedir.<sup>1295</sup> Kökenlerini Aristoteles'te bulduğumuz bu yaklaşım,<sup>1296</sup> ahlâkı salt izafi bir zeminde değerlendirmek anlamına gelmemektedir. Erdem; yani ifrat ve tefrit arasında *i'tidâli* olanı gerçekleştirmek, bir kural olarak mutlaktır ve tûmeldir; fakat insan aynı zamanda –Fârâbî'nin deyiimiyle- kendisini çevreleyen şartlarla (*el-ahvâlü'l mutîfe / el-eşyâ'ul mutîfe*) da kayıtlıdır. Dolayısıyla Fârâbî, insan eylemleri söz konusu olduğunda ahlâkın, bir yönüyle mutlak/tûmel, bir yönüyle ise izafi/tikel oluşunu bir arada değerlendirmektedir.<sup>1297</sup>

Bu sebeple, *orta nokta* ile kastedilen, ne dairenin merkez noktasının, çapındaki karşıt iki noktaya eşit olması<sup>1298</sup> ne de üç ile beşe eşit uzaklıkta olan dört gibi niceliksel bir değere karşılık gelmektedir. Ahlâk literatürüne konu olan bu orta nokta, eylemde uç noktalardan kaçınmaya referansla kullanılan niteliksel bir değerdir.<sup>1299</sup> Buna ek olarak, söz konusu bu erdemlerin orta nokta olduğu kabul edildiğinde, dört erdeme karşılık, erdemsizlikler sekiz tane olmaktadır. ‘Bir şeyin birden fazla zıddı olamayacağı’ mantıksal ilkesi temel alındığında ise ifrat ve tefrit noktalarındaki erdemsizliklere, ‘erdemlerin zıddı’ denmesinin de *mecazî* bir kullanım<sup>1300</sup> olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buna göre hikemî nefsin fazîleti, *hikmet*; rûhî nefsin, *şecâ'at*; ümmî nefsin, *iffet* ve tüm nefsî yönlerin yetkin fazîleti ise ‘*adâlettir*.<sup>1301</sup> Dört temel erdem (*fadâil-i erba'at-i*

<sup>1295</sup> Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, s. 169; ayrıca bkz: a.mlf, *Fusûl Münteze'a*, s. 37-39; İbn Sînâ, “Risâle fî ‘İlmi'l Ahlâk”, s. 37-38, 50-51; a.mlf., “Risâle fî'l Birr ve'l İsm”, s. 240.

<sup>1296</sup> Bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a.36-1106b.4, 1109a.24-29, 1109b.13-15.

<sup>1297</sup> Bkz: H. Özturan, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri*, s. 18-19, 98-99; a.mlf., *Êthostan Ahlâka*, s. 296-297.

<sup>1298</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 98; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 100; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 48.

<sup>1299</sup> Krş: Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, s. 59-60; Âmirî, *es-Sa'ade ve'l İs'ad*, s. 72-73; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 100; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 74-75, 77; ayrıca bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 342.

<sup>1300</sup> Bkz: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 149.

<sup>1301</sup> Bu kullanımların kökeni irdelendiğinde karşımıza Platon çıkmaktadır. Platon'un, *Devlet* adlı eserinin dördüncü bölümünde, Sokrates ile kurduğu diyalog düzeni içerisinde bu konunun irdelendiği görülmektedir. İyi bir devlette bulunması gereken özelliklerden bahsedilirken dört erdemine öne çıkarıldığı görülmektedir. Eserdeki ifadesiyle: “Devletimiz iyi kurulmuşsa, her bakımdan iyi demektir, değil mi? (...) Yani bu devlet bilge, yiğit, ölçülü ve doğrudur.” Buna göre *bilge olmanın*, birtakım mesleklerin bilgisine sahip olmayla kıyaslanamayacak şekilde ve bunların ötesinde, ‘koruyuculuk’ bilgisine sahip olan devlet

*asliyye*) olarak isimlendirilen söz konusu erdem cinslerinden yalnızca biri nazarî kuvveyle, diğerleri ise amelî kuvveyle; yani eylemle ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle, hikmetin etkilerinin görüldüğü yer, insanî nefis; yani *akıl*; kalan üç erdem cinsinin etkilerinin görüldüğü yer ise *beden* olarak ifade edilmiştir.<sup>1302</sup> Bu doğrultuda İbn Sînâ fazîlet ve rezîletleri, *nutkî* ve *hulkî* olmak üzere iki kategoride değerlendirmektedir. Ona göre *nutkî* olanlar, akıl ve bedenin mutabıklığı ile meydana getirilen hikmet, akıl, feraset gibi özellikler; *hulkî* olanlar ise iffet, şecâ'at ve 'adâlet gibi kazanma ve kabiliyet sonucu ortaya çıkan özelliklerdir.<sup>1303</sup>

Eylemde uç noktalarda olma bakımından ise hikemî nefsin ifrat ve tefriti, hilekarlık-ahmaklık (*cerbeze-ğabâve*); rûhî nefsin, saldırganlık-korkaklık (*tehevvür-cübn*); ümmî nefsin ise azgınlık-şehvet azlığıdır (*fücûr/şereh-cümûd*).<sup>1304</sup> Tûsî, eylemin ifrat ve tefrit noktalarında bulunmasını, erdemin 'nicelik yönünden sapması' olarak değerlendirmektedir. Tûsî bu kullanıma katkıda bulunmakta ve erdemlerin nicelik yönünden sapmalarına ek olarak 'nitelik yönünden sapmayı' da (*redâetü'l keyfiyye*) söz konusu etmektedir.<sup>1305</sup> Niteliksel sapma konusundaki bu katkının daha sonra Muhyî-yi Gülşenî ile geliştirildiği görülmektedir.<sup>1306</sup>

---

adamının, bilgece karar vermesi olduğu; *yiğitliğin*, neden korkulup neden korkulmayacağı üzerine sarsılmaz bir inanç olduğu ve yiğitliğin bir çeşit 'koruma' olduğu; *ölçülülüğün*, istek ve arzulara vurulan bir çeşit dizgin olduğu ve ölçülü olmanın aslında 'kendine köle olma' halinden insanı kurtaran ve ona 'kendine hakim olma' niteliği veren bir değer olduğu; *doğru olmanın* ise söz konusu üç değeri 'tamamlayan', 'onları meydana getiren ve yaşatan' temel bir değer olduğu ve tüm insanların kendi konularının gereğini yapmaları ve bu halden sapmamaları olduğu ifade edilmektedir. Bahsedilen bu nitelikler, İslam ahlâk literatüründeki kullanımıyla; iffet, şecaat, hikmet ve adalet karşılık gelmektedir. Dolayısıyla iyi bir devlette bulunması gerekenler üzerinden inşa edilen dört temel erdemin, devletteki fonksiyonları izah edilirken; gerçekte ahlâkî bir temellendirme yapıldığı ve bu niteliklerin fert üzerinden de okunabileceğine işarette bulunmaktadır. Zira söz konusu diyalogda bu konuda şöyle denilmektedir: "Devletteki değişik hallerin her insanda bulunduğunu kabul etmek zorunda değil miyiz? Devlet bunları bizden almaz da nereden alabilir?" Detaylar için bkz: Platon, *Devlet*, 427e-434d; ayrıca bkz: Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 332-334.

<sup>1302</sup> İbn Sînâ, "Risâle fi'l Birr ve'l İsm", s. 239; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 103.

<sup>1303</sup> İbn Sînâ, "Risâle fi'l Birr ve'l İsm", s. 239.

<sup>1304</sup> Detaylar, ilgili konu başlıklarının içerisinde irdelenecektir.

<sup>1305</sup> Temel erdemlerin nitelik yönünden sapmalarının neleri kapsadığına dair detaylı bilgi için bkz: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 149-150.

<sup>1306</sup> Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 285 vd.

Bahsi geçen dört niteliğin fazîlet olarak kabul edilmesi üç şarta bağlıdır: a) Eylemin *bilinçli* tercihe dayalı olması. Zira erdem olarak görülen davranışlar, kimi zaman gerçekte fazilet sahibi olmayan kişilerde de görülebilmektedir. b) Kendilerini gerekli kılan bir durumla karşılaştığında, nefsin, üzerinde yeniden tefekkür etmeye gereksinim bırakmayacak şekilde meleke haline getirdiği eylemi *vakit kaybetmeksizin* uygulamaya geçirmesi. c) Kendilerinin bir *amaç* doğrultusunda yapılmıyor olması. Çünkü fazîletler, haricî bir etki sebebiyle değil; ancak kendileri bakımından (*bi'z zât*) amaçlanırlar. Bir başka ifadeyle, erdemler, hem kişinin onun hakkında karar vermiş ve meleke olarak edinmiş olması dolayısıyla kendiliğinden ortaya çıkma (*vücûdî*); hem de ek bir gerekçe bulunmaksızın meydana gelme (*'ademî*) özelliklerini taşımalarıdır.<sup>1307</sup> Bu anlamda erdemın temel niteliğinin kalıcılık ve evrensellik olduğu söylenebilir. Zira erdem hakkında yapılan değerlendirmelere bakıldığında, onun doğru ya da yanlış görebilmede kullandığımız temel ölçüt olduğu görülmektedir. Bir erdemın doğruluk ve geçerliliğini sağlayan şeyin ise insanda meleke haline gelmiş bilgisel zemin olduğu görülmektedir. Bu zemin ile birlikte erdemın kendi iç tutarlılığına sahip olması, ıslah, fayda ve mutluluk sonucunu vermesi; onun doğru, geçerli ve evrensel niteliği taşıdığını göstermektedir.<sup>1308</sup>

Dört erdem cinsi ve bu cinsler altında bulunan erdem türleri, insan için hedeflenen amacı; yani mutluluğu zorunlu olarak içermektedir. Dolayısıyla *mutlu* kişi, zatında bu erdemleri toplayan kişidir.<sup>1309</sup> Bir başka ifadeyle, erdemlere sahip olan kişinin, nazarı ve amelî yetkinliğinin, mutluluk hedefli ahlâkî bir yaşamla sonuçlanacak oluşu; bu sonuca engel olabilecek her türlü şeyden sakınmayı, korunmayı ve gerektiği durumlarda onlarla mücadele etmeyi gerektirmektedir. Bu durum, kişinin, yaşamın kendisine insan varlığı olarak verilmiş oluşuna karşı geliştireceği sorumluluk bilincinin gereğidir.<sup>1310</sup> Bu sebeple ahlâk literatürümüz, sahip olunan erdemlerin nasıl korunabileceğine ilişkin bir yönlendirmede de bulunmaktadır. Zira nasıl ki bedenın sağlığını hem harici hem de dahili etkenlerden korumak gerekiyorsa;<sup>1311</sup> aynı şekilde nefsin sağlığını da edinilen erdemleri

---

<sup>1307</sup> Bkz: İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 35; İcî, *Ahlâk-ı 'Aduğiyye*, s. 155; Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Aduğiyye*, s. 20; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Aduğiyye*, s. 52; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Aduğiyye*, s. 38-40; Taşköprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Aduğiyye*, s. 60.

<sup>1308</sup> Ş. A. Düzgün, "Değer Temelli Kişilik/Şahsiyet İnşası", s. 13.

<sup>1309</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 106. Krş: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1176a.25-1178a.10.

<sup>1310</sup> Bkz: Kindî, "Risâle fi'l Hîle li-Def'il Ahzân", s. 299, 304.

<sup>1311</sup> Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 149.

korumak ve erdemsizliklerden sakınmak yoluyla korumak gerekmektedir. Buna yönelik metodoloji ise şu şekilde geliştirilmiştir:

1. Maruz kalındığında nefsin dengesinin bozulmasına ve nefsi hastalıkların ortaya çıkmasına sebebiyet verecek; öfke, tasa, üzüntü, korku gibi duyguların dış etkenler/arazlar yoluyla oluşmasından korunmak gerekmektedir. Zira söz konusu bu baskın duygular, kişinin aklı yetilerin kullanımının önünde bir engel teşkil edeceği için, hem fizyolojik hem de psikolojik bakımdan olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Buna ek olarak, aynı sonuçların ortaya çıkmasına sebep olacak şeyler hakkında düşünmek; bir başka ifadeyle, iç etkenler yoluyla bu duyguların oluşmasına sebep olmaktan da kaçınmak gerekmektedir.
2. İnsan, sosyal bir varlık olduğu için daima hemcinsleriyle ilişki içerisinde. İnsanların birbiri üzerindeki etkisi düşünüldüğünde; erdemlerin korunması için kişi, sosyal çevresini erdem sahibi kişilerden oluşturmalı, kerih görülen huylara sahip kişilerden uzak durmalıdır.
3. Düşünsel faaliyetler, insanın ahlâkî gelişiminde önemli rol oynamaktadır. Çünkü nefis; araştırma, inceleme ve düşünmeden ayrı kaldığı zaman yetileri işlevsiz hale gelmekte ve her türlü iyilikten uzaklaşmaktadır. Bu sebeple kişi, disipline olmuş bir şekilde ilmî ve fikrî sorumluluklar edinmelidir.
4. Salt geçici menfaat ve hazlar karşısında; aklı olanın kalıcılığı, yüceliği ve devamlılığı tercih edilmelidir.
5. İnsanların sahip olduğu erdemsizliklerin kendilerine ve çevrelerine verdiği zarar konusundaki farkındalık, bu gözlemi yapan kişinin söz konusu davranışı kesin olarak terk etmesini sağlayacaktır. Dolayısıyla aklı, şer'î ve örfî anlamda kerih görülen davranışlar araştırılmalı ve onlardan kaçınılmalıdır.
6. Gerçekliğine ve içtenliğine inanılan bir tavsiyenin kişi üzerindeki etkisi daha kalıcıdır. Bu anlamda *dostluk*, insanın olumlu anlamda değişimini sağlama yönünde bir motivasyon ve etkin bir güçtür. Bu sebeple kişi, dostlarını kendini tavsiye ve uyarılarıyla gerektiğinde yönlendiren kişilerden seçmelidir.
7. Kişi, düşmanlarının kendisi hakkındaki sözlerini araştırmalıdır; zira bu yolla eksikliklerini fark etme ve bu davranışı terk etme ihtimali doğmaktadır.<sup>1312</sup>

---

<sup>1312</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1179b.30, 1180a; Yahyâ b. Adî, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 52-72; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 149-151, 154-155, 160-161, 167-169, 173, 182, 183, 184; Ebû Bekr Râzî, "et-Tıbbu'r Rûhânî", s. 33, 57-58, 59; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 68-69, 73, 75; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 136-148; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 131-144; İcî, *Ahlâk-ı*

Ahlâk literatüründe nefsî hastalıkların, her bir nefsî yöne göre farklılık arz eder şekilde ele alındığı ve irdelendiği görülmektedir. Fakat tüm nefsî hastalıkların ortak bir paydada toplanıp değerlendirmesi anlamında *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs* eserinin sahibi Ebû Zeyd Ahmed Belhî, önemli bir temel inşa etmektedir denebilir. Ona göre bütün nefsî hastalıkların sebebi ve kaynağı tasadır (*ğamm*). Belhî tasayı, tüm nefsî hastalıkların başlangıcı olarak görmekle birlikte, seyri boyunca tasanın hastalıkla birlikte olduğunu ifade etmektedir. O, bu düşüncesine; kişinin önce bir şeye tasalandığını, sonrasında ise bu tasa yüzünden öfkelenildiğini örnek olarak vermektedir. Belhî tasadan doğan hastalıkları ise dört kategoride ele almaktadır: a) *Öfke*, b) *Aşırı Korku*, c) *Aşırı Üzüntü* ve d) *Vesvese*.<sup>1313</sup>

Nefsî hastalıkların giderilmesinde ise öncelikli olarak yapılması gereken, nefsin ilgili halinin sebebini tespit etmektir. Çünkü sebebi tespit etmek, onun çözümüne yönelik bir tedavi uygulanmasını ve nefsî hastalığa neden olan etkenin ortadan kaldırılmasını sağlayacaktır. Söz konusu etkenin yok edilmesi ise hastalığın zorunlu olarak ortadan kalkması demektir.<sup>1314</sup> Nefsî hastalıkların çözümü için ise ahlâk literatüründe -genel anlamda- dört yöntemden bahsedilmektedir. Bu yöntemler tıp doktorlarının beden sağlığını sağlamaya yönelik olarak kullandığı; *beslenme*, *ilaç*, *zehirleme* ve *kesme-dağlama*<sup>1315</sup> şeklindeki dört tedavi çeşidine karşılık olarak kullanılmaktadır:

- a) Bir şeyin bilgisi, onun zıddının bilgisini de gerektirmektedir.<sup>1316</sup> Çünkü bir hastalığın sona erdirilmesi, o hastalığa sebep olan şeyin zıddının uygulanmasına bağlıdır. Bu konudaki bilginin, erdemsizliklerin ortadan kaldırılması doğrultusunda kullanılması ve kişide bulunan erdemsizliğe uygun zıt bir erdem

---

'*Adudiyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 99-103; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 274-276; İbnü'l Cevzî, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, s. 53-54; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 468-480; ayrıca bkz: A. Şeref, *Ahlak İlmi*, s. 134-136; H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 411-418, 447-457.

<sup>1313</sup> Detaylı bilgi için bkz: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 157-159, 160-193; ayrıca bkz: M. Bedrî-M. Aşvâ, "Ebû Zeyd Belhî", s. 86-104; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 149-154.

<sup>1314</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 68; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 151; ayrıca bkz: Gazzâlî, *Mîzânü'l 'Amel*, s. 34.

<sup>1315</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 152-153; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 149-151; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 113; Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 32-34; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 116-118; *Teskin, takviye, kan alma, vücuttaki birikmiş atıkları çıkarma* gibi bedenî hastalıkların tedavinde kullanılan diğer yöntemler ve detayları için bkz: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 128-142.

<sup>1316</sup> Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 106; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 90.

uygulanmasına başvurarak tedaviye başlanması önerilmektedir.<sup>1317</sup> Buna göre, zıt erdemle ilgili fiillerin tekrarlanması ile erdemsizliğin dengeye kavuşturulması hedeflenmektedir. Söz konusu yöntem, tıp alanındaki *beslenme* tedavisine karşılık gelmektedir.

- b) Bu tedaviden karşılık alınamaması durumunda; yani bu tür tedaviyle nefsi hastalık ortadan kalkmazsa, ilgili tutumundan dolayı kişinin; fikri, kavli ya da fiili bir yolla kınanmaya tabi tutulması, ikinci tedavi yöntemidir ve *ilaç* tedavisine tekabül etmektedir.
- c) İlaç tedavisi yöntemiyle de giderilemeyen, aksine etkisi ve yerleşikliği artan erdemsizliği ortadan kaldırmak için üçüncü aşamada, var olan erdemsizliğin zıddı olan erdemsizliğin uygulanması tavsiye edilmektedir. Cimriliği ortadan kaldırmak için israf eyleminin uygulanması, bu tedavi biçimine örnek olarak verilebilir. Bu tedavi yöntemi, *zehirleme* tedavisine karşılık gelmekte ve mecbur kalınmadıkça uygulanması önerilmemektedir.
- d) Eğer bu tedavi de yetersiz olur ve nefis her vakit kökleşmiş kötü adetlere geri dönme girişiminde bulunursa, o zaman nefis cezalandırmak, eziyet etmek, zor işler yaptırmak sûretiyle eğitilir. Bu tedavi türü, tıpta uzuvların *kesilip* etrafının *dağlanmasına* benzer ve ona son çare olarak başvurulmaktadır.<sup>1318</sup>

Fazilet ve rezilet konusunda yapılan bu irdeleme, temelde *iyi* ya da *kötü*nün hangi esas doğrultusunda belirleneceğine ilişkindir. Bir başka ifadeyle, ahlâk literatürü içerisinde değerlendirilen eserlerde, iyi ya da kötü hükmünün verilebilmesini mümkün kılan ölçünün ne olduğunun araştırması yapılmaktadır. Bu araştırma, öncelikle, ‘ahlâk’ tanımı yapmayı ve ahlâkın ne olduğunun belirlenmesini gerektirmiştir. Burada hem insanın kendisine hem de kendi dışındaki varlıklara yönelik iki temel tespit yapılmaya çalışılmaktadır: a) İyilik ya da kötülüğün varlığın tabi‘atıyla ilişkisinin bulunup bulunmadığını tespit etmek; b) İnsanı ‘iyi’ ya da ‘kötü’ yargısında bulunmaya iten sebebin haricî öğretilerle mi yoksa dahilî parametrelerle mi olduğunu tespit etmek. Bunlardan birincisi, yaratma bağlamında tartışılması gereken bir konu iken; bir diğeri,

---

<sup>1317</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1109b.2-7; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu’l Ebdân ve’l Enfûs*, s. 127; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs* s. 148; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 149; İhvan-ı Safâ, “Ahlâkın Anlamı”, cilt: 1, s. 206; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 284.

<sup>1318</sup> Tedavi yöntemlerinin detaylarıyla ilgili bkz: İbn Sînâ, “Risâle fi ‘İlmi’l Ahlâk”, s. 38-40, 51; a.mlf., “Risâle fi’l Birr ve’l İsm”, s. 233; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 148; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 152-153; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 149-151; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 156-157; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 87-89; Taşkoprîzâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 116-118.



ilmî faaliyetler ve sosyo-kültürel unsurların insan üzerindeki etkisini de sorgulayan bir bağlama sahip olduğu görülmektedir.

İyi ve kötünün belirlenmesi noktasında ortak bir perspektifin sağlandığı söylenebilir. Buna göre, ‘iyi’, ‘fazîlet’ veya ‘erdem’ olarak nitelenecek bir eylemin aşırılıklardan uzak olması gerektiği; ‘kötü’, ‘rezîlet’ veya ‘erdemsiz’ olarak değerlendirilecek olan fiilin ise eylemde ölçsüzlüğü ifade eden ifrat ya da tefrit noktalarında olduğu belirtilmekte ve bu eylemler “hastalık” olarak görülmektedir. Fiilin amacının dışında kullanılması olarak da ifade edilebilecek bu aşırı uçların tedavisi için birçok yöntemin geliştirilmesi ise faziletlere sahip olma veya onları koruma çabasını göstermektedir.

Ahlâkın nefisle ilişkisinin kurulması, üç nefsî yön bağlamında ayrı incelemelerde bulunulmasını sağlamıştır. Buna göre, her bir nefsî yönün fazîlet ve rezîletlerinin detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Ahlâk literatürünün temel eserleri üzerinde yaptığımız araştırma, uzlaşılan noktalar üzerinden bir kategorilendirme yapmamıza imkân sağlamıştır. Üç nefsî yönün ahlâkî bakımdan nasıl konumlandırıldıklarının detayları aşağıdaki gibidir.<sup>1319</sup>

### **2.1. Hikemî Nefsin Fazîleti: Hikmet**

*Hikmet*, hikemî nefsin i‘tidâl halidir. Hikemî nefsin eylemi, yakînî bilgilerin elde edilmesine yönelik olduğunda, bu eylemden *ilim* doğmaktadır. Dolayısıyla hikmet, kazanılması yönüyle bir tür eylem; varlığa gelmesi itibarıyla ise bilginin kendisidir. Bu bilginin temelini ise iyi-kötü, doğru-yanlış ve güzel-çirkin arasında yapılan ayırım oluşturmaktadır. Çünkü hikmet, nefsin varlıkları idrak edilmesi gereken haliyle idrak etmesi; yani varlıkların hakikatini bilmesi ve buna uygun eylemde bulunmasıdır.<sup>1320</sup>

<sup>1319</sup> Üç nefsî yönüm erdem ve erdemsizliklerine ilişkin kategorilendirme, düşünürlere göre birtakım farklılıklar arz etmekte; buna göre alt erdem sayılarında ve muhteva şekillenişinde birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Biz burada her bir düşünüre göre bir sistematik kurgulamak yerine, ortaklıklardan elde ettiğimiz bir tasnif sunmayı tercih ettik. Bununla birlikte, erdem ve erdemsizlikler için verdiğimiz dipnotların takibi yapıldığında, ilgili farklılıkların kendini izhar edeceği görülecektir.

<sup>1320</sup> Bkz: Platon, *Devlet*, 428b-429a; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1138b.20-1145a.10; Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 187; İbn Sînâ, “Risâle fi ‘İlmi’l Ahlâk”, s. 25, 29, 46, 47; a.mlf., “Risâle fi’l Birr ve’l İsm”, s. 240-241; a.mlf., “Risâle fi Ma‘rifeti’n Nefsi’n Nâtika ve Ahvâlihâ”, s. 190; İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l Ahlâk*, s. 7, 8; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 89, 92; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 52; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 234; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 89, 96; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 169; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 65, 90-92; ayrıca bkz: Câbirî, *Arap Ahlâki Aklı*, s. 331; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 82, 87-88.

Hikmet fazîletini tercih eden kişi için en yüksek statü budur.<sup>1321</sup> Âmirî'nin ifadesiyle, "...(böyle) kimse malı, güzelliği ve yöneticiliği yetkinlik olarak görmez; her ne kadar yüce olsa da bir makam, mevkiye ulaşmak ve her ne kadar çekici olursa olsun (bedenî) bir hazza erişmek için boyun eğmez."<sup>1322</sup> Ahlâk literatüründe, hikmet erdeminin yedi alt erdeminden bahsedilmektedir:

- 1. Zeka (zekâ):**<sup>1323</sup> Nefsin sonuç verici önermelerle çok meşgul olması, karşılaştığı durumlarla ilgili hızlı bir şekilde hüküm verebilmesini sağlamaktadır. Bu durumun nefste meleke haline gelmesi, zekâdır.
- 2. Hızlı ve Doğru Anlayış (sür'atü'l fehm/cevdetü'l fehm/fitnat):**<sup>1324</sup> Nefsin gerektirenlerin (*melzûm*) tasavvurundan gerekenlerin (*lâzım*) tasavvuruna, doğru bir biçimde ve zorlanmaksızın hareket etmesidir. Bir başka ifadeyle, nefsin/aqlın bir şey hakkındaki bilgidен başka bir şeyin bilgisine, herhangi bir zihnî duraksama yaşamaksızın doğru bir şekilde ulaşmasıdır. Anlayışa engel bir sorun (*âfet*) yaşamadığı takdirde, her zihin, fitraten bu özelliğe sahiptir. Taşköprîzâde bu durumu, "fitrat, anlayışın fitrîliğini de gerekli kılar."<sup>1325</sup> şeklinde ifade etmektedir.
- 3. Zihin Berraklığı (safâü'z zihn):**<sup>1326</sup> Nefsin öncüllerden sonuca gitme sürecinde herhangi bir karışıklık ve bocalama yaşamadan istediğini elde etme yeteneğidir.
- 4. Öğrenme Kolaylığı (suhûletü't ta'allum):**<sup>1327</sup> Nefsin kendisini bütünüyle istenilene yönelterek doğru görüş elde etmesini sağlama noktasında dağınık düşüncelerin nefse engel olamamasıdır.

<sup>1321</sup> Bkz: Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 48.

<sup>1322</sup> Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 90.

<sup>1323</sup> İbn Sînâ, "Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk", s. 30, 47; a.mlf., "Risâle fi'l Birr ve'l İsm", s. 243; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 8-9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 93; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 90; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 54; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 254.

<sup>1324</sup> İbn Sînâ, "Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk", s. 30, 47; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 93; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 90; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 54; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 254; Gazzâlî, *Mîzânü'l 'Amel*, s. 98.

<sup>1325</sup> Taşköprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 66.

<sup>1326</sup> Fârâbî, "Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", s. 79; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 93; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 90; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 54; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 254; Gazzâlî, *Mîzânü'l 'Amel*, s. 98.

<sup>1327</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 93; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 90; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 54; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 254.

5. **Olması Gerektiği Şekilde Akletme** (*hüsn-ü ta'akkul/hüsn-ü tasavvur*):<sup>1328</sup> Her gerçekliğin araştırılma ve keşfesilmesinde; yani varlığın hakikatinin elde edilmesinde nefsin; a) ilgili varlığa dahil olan her şeyi incelemesi, b) ondan dışta kalan hiçbir şeye de yönelmemesidir. Bir başka ifadeyle, varlığın idrak edilmesinde ölçünün gözetilmesidir.
6. **Bellekte Tutma** (*tahaffuz*):<sup>1329</sup> Burada söz konusu edilen hıfz, bedihî bilgilerin değil, kazanma (*iktisâb*) yoluyla elde edilen ve idrake konu olan sûretlerin nefis tarafından korunması, akılda tutulmasıdır.
7. **Hatırlama** (*tezekkür*):<sup>1330</sup> Akılda tutulan (*mazbût*) bilgilerin, her istenildiğinde, nefis tarafından kolay bir şekilde hazır hale getirilmesidir.<sup>1331</sup>

Hikemî nefsin ifrat yönünden sapması, kurnazlık/hilekarlık (*cerbeze*); tefrit yönünden sapması ise cahillik/ahmaklıktır (*ğabâve*). Her iki uç da rezîlet olarak görülmektedir.<sup>1332</sup> Bu nefsi yönün, i'tidâlî noktada olmayıp fiillerinde tefrit/azalma göstermesi; Ebû Bekir Râzî'nin ifadesiyle, kişinin “bu dünyaya hayret etmemesi, şaşırması; alem hakkında düşünmemesi; alem karşısında hayrete düşmemesi ve alemde bulunan her şeyi, özellikle de bulunduğu bedeni, bu bedenin şeklini ve öldükten sonraki durumunu bilmeyi istememesidir.”<sup>1333</sup> Râzî, ilgili durumların, insan varlığının özgü yetisine uygun olmadığını ve bu haliyle insanın hayvanlardan farkının kalmayacağını ifade etmektedir.<sup>1334</sup> Zira her bir varlık, kendine özgü yetileri işlevselleştirerek eylemde

<sup>1328</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 93; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 91; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 55; Gazzâlî, *Mîzânü'l 'Amel*, s. 97.

<sup>1329</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 93; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 91; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 55; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 254.

<sup>1330</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 93; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 91; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 55; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 254.

<sup>1331</sup> Râgîb İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a* adlı eserinde; *bilgi, ma'rifet, dirâyet ve hikmet*'i akılla ilişkilendirerek vermesinin yanı sıra; müstakil olarak *Akılın İlişenleri (tevâbi'u'l 'akl)* şeklinde bir başlık açmakta ve burada aklın alt özelliklerinden bahsetmektedir. Bu özelliklerden bazıları şu şekildedir: *Zekâ, zihn, fehm, fitnat, cevdetü'l hâtur, cevdetü'l fehm, tahayyül, bedâhe, isâbetü'z zann, ferâset, cevdetü'z zikr, cevdetü'l hıfz, belâğa, fesâha, ilhâm, dikkatü'n nazar, zekâne, kihâfe, 'arrâfe, sıhhatü'l fikr, re'y, tedbîr*. Detaylı bilgi için bkz: Râgîb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a*, s. 105-116; ayrıca bkz: a.mlf., *Erdemli Yol*, s. 143-154.

<sup>1332</sup> Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 29-30; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 11, 12; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87, 88-90, 101-103, 146-148; Gazzâlî, *Mîzânü'l 'Amel*, s. 91, 98; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 78, 111; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 264

<sup>1333</sup> Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 29.

<sup>1334</sup> Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 29.

bulduğunda güç kazanmaktayken; bunun aksi gerçekleştiğinde ise nitelik kaybına uğramaktadır.<sup>1335</sup>

Hikemî nefsin ifrat hali ise tefrit halinde önem verilmeyen hususlara, kişinin bedeninin sıhhati ve beynin sağlıklı çalışması için gerekli olan miktardaki gıda, uyku ve diğer gereksinimleri dahi alamayacak derece çok düşünmesi olarak ifade edilmektedir. Bu durum ise bedeninin tabiatını bozmak olarak değerlendirilmektedir.<sup>1336</sup> Bu doğrultuda, Ebu'l Ferec İbnü'l Cevzî, reziletlerden sakınmanın, nefsin fazîleti olduğunu söylemektedir.<sup>1337</sup> Hikemî nefsin hastalıkları ise şu şekildedir:

1. **Kafa Karışıklığı (hayret):**<sup>1338</sup> Delillerin çatışma halinin ya da tutarsızlığının, nefsi doğru görüş hakkında tereddüt etmeye götürmesidir. Tedavisi ise akıllı, kabul etmek zorunda bırakan, evrensel geçerlilikteki mantıksal ve matematiksel kanunlarla uygulamalar yapmak olarak görülmüştür.
2. **Yalın Bilgisizlik (cehl-i basî):**<sup>1339</sup> Nefsin, ilim erdeminden yoksun olmasıdır. Bu durum iki şekilde karşımıza çıkabilir: a) İnsan türü, dünyaya geliş itibarıyla bilgidен yoksundur. Çünkü bilgi verili değildir, kazanıma dayalıdır. Bilginin kazanılmasını sağlayan ise insanın yapısına yerleştirilen 'bilgi elde edebilme' yetisidir. Bu doğrultuda insan, bilgiyi, gelişimsel seyri boyunca kendi çabasıyla elde edeceği için başlangıçtaki ilimden yoksunluk, olumsuz bir durum olarak görülmemekte; aksine öğrenmenin bir şartı olarak değerlendirilmektedir. b) Ahlâkî bakımdan yergi konusu olan durum ise elde etme imkânına sahip olmasına ve bilgidен yoksun olduğunun farkında olmasına rağmen; insanın, bilgisizlik

<sup>1335</sup> Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 28.

<sup>1336</sup> Ebû Bekr Râzî, "et-Tıbbu'r Rûhânî", s. 29; ayrıca bkz: İbnü'l Cevzî, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, s. 38-39. Hikmetin orta nokta olarak görülmesi dolayısıyla belirlenen *niceliksel* sapmalarının yanı sıra; onun *nitelik* yönünden sapsından da bahsedilmektedir. Buna göre; nefse kesin sonuç ve yetkinlik vermeyen ilimlere arzu duymak; bilginlere karşı küstahlık yapmak ve düşük karakterli kişilerle tartışmak için bilgi öğrenmek gibi erdemsizlikler, hikemî nefsin nitelik yönünden sapsıdır. Bkz: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 103-104, 149-150; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 146-147; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 67-68, 111-112.

<sup>1337</sup> İbnü'l Cevzî, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, s. 8.

<sup>1338</sup> Bkz: Galen, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs", s. 44; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 154; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 151; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 157; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 114; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 286-287; Taşköprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 118, 124.

<sup>1339</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 154-155; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 152-153; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 157; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 114-116; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 287; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 81.

durumunda devam etmesi ve öğrenme konusunda herhangi bir çaba içerisine girmemesidir. İnsanı diğer varlıklardan ayırt eden vasfın edinilmemesi dolayısıyla *cehl-i basît*, erdemsizliklerin en zararlısı olarak nitelendirilmiştir.

*Cehalet*, insanın yaşarken ölü olmasına benzetilmektedir.<sup>1340</sup> Dolayısıyla bu durum insanın kendisinden derece olarak daha aşağıda konumlandırılan hayvan türünden de daha düşük seviyede görülmesine neden olmuştur. Zira hayvan türü, kendisi için mümkün olan yetkinliklere yönelmede herhangi bir tereddüt göstermemektedir. Bu halin tedavisi ise diğer canlılar üzerinde düşünme (*nutk*) ya da ilim sahibi insanları gözlemlere yoluyla ayırt edici vasfın farkına varılmasıdır.

**3. Katmerli Cehalet (*cehl-i mürekkeb*):**<sup>1341</sup> Nefsin, ilim erdeminden yoksun olmasına rağmen, kendisinin ilim sahibi olduğuna dair *kat'î* bir inanca sahip olmasıdır. Nefsin bu durumunun *cehl-i mürekkeb* olarak adlandırılması, hem ‘ilimden yoksun olmak’ hem de ‘bu yoksunluğun farkında olmamak’ çifte durumunu yaşaması dolayısıyladır. İcî şarihlerinden Ebherî, bu hali, “vakıyaya örtüşmeyen bir kesin inançtan ibarettir”<sup>1342</sup> şeklinde değerlendirmektedir.

Bu halin tedavisi, geometri, mantık, matematik gibi ilimleri elde etmek ve onların delillerine uygun bir şekilde nefsin eğitilmesidir. Zira “bu ilimlerin öncülleri, kesinlik değeri taşımaktadır. Bu kimse; kesin bilginin tadını alıp hatasını anlayıncaya, vakıyaya mutabık olmayan türlü bozuk inançları kavrayıncaya ve ardından cehaletini anlayıp fark edinceye kadar tedricen art arda öncüller ve deliller ile bilinçlendirilir. Bu noktadan sonra *belki* tedaviye cevap vermeye başlar.”<sup>1343</sup> Uygulamadan sonuç alınmasına yönelik “belki” ifadesinin kullanılması; tedavi için gerekli olan şeyin, duruma dair farkındalık ve talep gerektirmesidir. Nefs ise iki şartı da taşımamaktadır. Bundan dolayı *cehl-i mürekkeb*, *cehl-i basît* haline göre daha zararlı görülmüştür.<sup>1344</sup>

<sup>1340</sup> Bkz: Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 201, 254.

<sup>1341</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 66, 68; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 20; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 156; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 154; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 157; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 116-117; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 287; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 81.

<sup>1342</sup> Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 36.

<sup>1343</sup> Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 74.

<sup>1344</sup> Râgıb İsfahânî, *cehaleti*; a) doğru ya da yanlış bir inanca sahip olmamak; b) bozuk bir inanca sahip olmakla birlikte bu inançla büyümemiş birinin konumu; c) bozuk bir inanca sahip olmasının yanı sıra kalbi ona ısınmış ve sağlam olduğu kanaati yerleşmiş, cehalet ve kişilik zaafından dolayı ona bel bağlamış kişinin bulunduğu durum; d) bozuk bir inanca sahip olup onun yanlış olduğunu bilen veya öğrenme imkânına sahip olan; buna rağmen o inancı önemli ve dokunulmaz görüp bu doğrultuda diğer insularla mücadele eden

## 2.2. Rûhî Nefsin Fazîleti: Şecâ'at

Şecâ'at, rûhî nefsin i'tidâlî noktasıdır. Rûhî nefsin bu orta noktaya gelmesi ise hikemî nefsin; yani doğru düşüncenin gereğini kabul etmesiyle mümkün olmaktadır. Bir başka ifadeyle, idrak edilen şeyin doğru olup olmadığına bakmaksızın; bir şeye doğru yönelmenin (*cezb*), yararlı olduğuna inanılana karşı *arzu*, zararlı olduğu düşünülene karşı *nefret* duymanın<sup>1345</sup> sebebi olan rûhî nefis, bu özelliklerini denge halinde kullandığında ortaya şecâ'at erdemi çıkmaktadır. Bu ise bir şeye atılma ya da ondan geri durma

---

kişinin bulunduğu durum; şeklinde dört kategoride ele almaktadır. İsfahânî'ye göre birinci ve ikinci kategorideki insanların bulunduğu hali çözüme kavuşturmak mümkündür. Bununla birlikte o, diğer iki kategorideki insanları, “tedavisi güç hastalar” olarak nitelendirmektedir. Ayrıca İsfahânî'nin bu bahis altında aklın hastalığı sayılabilecek on dört durumdan bahsettiği görülmektedir: Bunlar: *Cünûn, humk, beleh, rakî', er'an, ahmâk, ğimâra, baĝy, dalâle, hibb, cehl, cerbeze, küfr*. Bkz: Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a*, s. 131-134; ayrıca bkz: a.mlf., *Erdemli Yol*, s. 168-171.

<sup>1345</sup> *İştîyâk* (arzu) ve *ikrâh* (nefret), aynı zamanda iradî iki eylemdir ve irade, ya duyumdan kaynaklı bir algı ya tahayyül yetisinin muhafaza ettiği bir hayal ya da düşünme gücünün aklî olana yönlendirmesi temelinde etkinlik göstermektedir. Nefs konusu bağlamında ele alınan bu bahsin detayları daha önce irdelenmişti. Burada ise sorulması gereken, bahsi geçen *ıştiyâk* ve *ikrâh*'ın, Kelam'da bahsi geçen *dâ'î* ve *sârîf* ile ilişkisinin kurulup kurulamayacağıdır. Kâdî Abdulcebbar'a göre *dâ'î*, fayda içerdiği düşünülen bir şeye ilişkin kişinin 'yapma' konusunda gösterdiği yönelimdir. Bu yönelim; “aklı ve iradeyi içine alan varoluşsal bir çağrı” olarak değerlendirilmektedir. *Sârîf* ise zararlı olduğu düşünülen şeye karşı 'yapmama' yönelimidir. Her iki yönelimin temelinde de “bilgi, itikat ya da zan” bulunduğu ifade edilmektedir. Söz konusu yönelim (*dâ'î/yapma*) ve sakınma (*sârîf/yapmama*) nihayetinde eylem ile sonuçlanabileceği için 'ahlâkî' bir kategori içerisinde ele alınmaktadır. Buna göre, kişiyi eyleme çağıran aklî hazırbulunuşluğun 'yönlendirici' özelliğine “dâ'î”, eylemden sakındıran özelliğine ise “sârîf” denmektedir denebilir. Hem *dâ'î*'nin hem de *sârîf*'in temel ilkesinin aklî hazırbulunuşluk (bilgi, itikat, zan) olarak belirlenmesi, kişinin yöneldiği eylemlerde zamanla oluşabilecek farklılığın kabulünü de beraberinde getirmektedir. Zira kişinin bilgisi değiştiççe; daha önce istediği şeyi istememekte ya da bunun aksi gerçekleşmektedir. *Dâ'î* ve *sârîf* ile ilgili detaylı bilgi için bkz: O. Demir, *Kâdî Abdulcebbar'da İnsan Psikolojisi*; Y. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, s. 196-204; İ. Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Dinin Akli ve Ahlâki Savunusu*, s. 51-55; A. Süt, *Mu'tezile ve Ahlâk*, s. 152-155. Krş: Kâdî Abdulcebbar, Ebü'l Hasen Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muĝnî fî Ebvâbi't Tevhîd ve'l 'Adl: el-Mahlûk (cilt: 8)*, edt: Taha Hüseyin, thk: Tefvik et-Tavîl, Saîd Zayid, gözden geçiren: İbrahim Medkûr, Kahire, 1963, s. 52-55. Bu doğrultuda *dâ'î* ve *sârîf*'in, Felsefede kullanıldığı haliyle *ıştiyâk* ve *ikrâh* ile benzerlik taşıdığı söylenebilir. Benzerlikler şu şekilde ifade edilebilir: a) fayda ya da zarar odaklı eylemde bulunma(ma) bakımından ortaklık bulunmaktadır; b) *dâ'î* ve *sârîf*'in temel belirleyenleri olarak “bilgi, itikat ya da zan”; *ıştiyâk* ve *ikrâh*'ın ise 'duyum, tahayyül ve düşünme' ifade edilmektedir; c) eylemi 'yapma' ya da 'yapmama' hali zamanla değişkenlik gösterebilir. Bu durum, hem Kelam'da hem de Felsefe'de eylem temel teşkil eden yönlendiricilerin farklı şekilde ifade edilmelerine rağmen, sonuç olarak benzer niteliklerde olduğunu göstermektedir.

noktasında hikemî nefsin doğrularına mutabık eylemlerde bulunmak demektir.<sup>1346</sup> Bu doğrultuda, Râgıb İsfahânî, şecâ'ati beş kategoride değerlendirmektedir: a) Öfkesi yüksek düzeyde olan birinin muhatabını yenme gayreti (*sebu'iyye*), b) beslenme ve üreme isteğiyle eylemde bulunan kişinin atılganlığı (*behîmiyye*), c) girdiği mücadelede elde etmiş olduğu başarının kişiyi sürüklediği daimî mücadele hali (*tecribiyye*), d) inancı için mücadele etme hali (*cihâdiyye*) ve e) aklî değerlendirmelerin gözetiminde sergilenen atılganlık hali (*hikemiyye*). İsfahânî, “gerektiği yer ve zamanda, gerektiği ölçüde” gösterilen şecâ'at olarak nitelendiği son kategoriye ahlâkî anlamda vurgulamaktadır.<sup>1347</sup> Ahlâk literatüründe, şecâ'at erdeminin on bir alt erdeminden bahsedilmektedir:

1. **Gönül Yüceliği** (*kiberu'n nefs/ruhbu'l bâ'*):<sup>1348</sup> Nefsin, üstünlük ya da düşkünlüğe aldırması, bolluk ya da yokluğa iltifat etmemesi; kendisi için doğru olan hallere yönelip uygun olmayanlardan kaçınmayı ilke edinmesidir. Bir başka ifadeyle gönül yüceliğine sahip kişiler, ne zenginlik ve üstünlüğü, övünme; ne de düşkünlük ve fakirliği, yerilme vesilesi olarak görmektedirler. Onlar için tüm bu durumlar birbirine eşittir.
2. **Soğukkanlılık** (*necdet*):<sup>1349</sup> Korku veren bir durumla karşılaştığında nefsin endişeye kapılmaması, kendisinden düzensiz hareketlerin (*gayr-i muntazam*)

<sup>1346</sup> Bkz: Platon, *Devlet*, 429a-430c; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1107a.30-1107b.5, 1115a.5-1117b.20; Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlînûs”, 32-33; Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 187; Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, s. 170; Âmirî, *es-Sa'âde ve'l İs'âd*, s. 107-114; İbn Sînâ, “Fî'l Ahlâk ve'l İnfî'âlâtî'n Nefsâniyye”, s. 111; a.mlf., “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, s. 25, 28, 32, 46, 47, 49; a.mlf., “Risâle fi Ma'rifeti'n Nefsi'n Nâtıka ve Ahvâlihâ”, s. 190; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 36; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 7, 8; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 89; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 52-53; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 274; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 90, 97, 245-247; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 169; Gazzâlî, *Mîzânü'l 'Amel*, s. 65-66, 90, 92-94; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 33; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 190, 320-346; Taşköprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 44; ayrıca bkz: A. Şeref, *Ahlak İlmi*, s. 75-76; Câbirî, *Arap Ahlâki Akl*, s. 330-331; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 82, 90-92.

<sup>1347</sup> Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's Şerî'a*, s. 220; ayrıca bkz: Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 245-247; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 8; Taşköprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 44; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 33; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 36.

<sup>1348</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1123b-1125b; İbn Sînâ, “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, s. 28, 47; Âmirî, *es-Sa'âde ve'l İs'âd*, s. 162-164; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 66; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 91; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 55; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 255; Gazzâlî, *Mîzânü'l 'Amel*, s. 99.

<sup>1349</sup> Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlînûs”, s. 32-33; Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 187; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 93; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 92;

sadır olmaması ve nefste fiiline ilişkin kararlılık (sebât) ve cesaret melekesinin bulunmasıdır.

3. **Yüce Gayelik** ('azmu'l himme-ulüvvü'l himme):<sup>1350</sup> Nefs bu erdeme sahip olduğunda iki tür eylemde bulunmaktadır: a) en yüksek dünyevî mutluluk, nefis için sevinme konusu değildir, b) en acı dünyevî sıkıntı, nefis için üzülmeye konu değildir. Dünyanın mutluluğu ya da üzüntüsüne nefis tarafından değer atfedilmemesidir.
4. **Sebat/Sabır** (sabr-sebât):<sup>1351</sup> Nefsin elemeler ve zorluklara karşı pasifize olup kendi hakimiyetini yitirmemesi, aksine ilgili duruma karşı direnç göstermesidir. Bu ise zihnen doğru olanı ya da yanlışlığı ispatlanana kadar doğru olduğuna inanılanı devam ettirmek ile mümkündür.
5. **Hilm**:<sup>1352</sup> Öfke halinin kişiyi harekete geçirmesini engelleyecek iç huzura (mutma 'inne) nefsin sahip olmasıdır.
6. **Ölçülü Olmak** (sükûn):<sup>1353</sup> Doğrunun karşısında olan durumlara karşı tavır sergilerken nefsin aceleci veya ciddiyetsiz davranmamasıdır. Nefsin bu melekesine, paniğe kapılmama ve soğukkanlılık gösterme anlamında, 'adem-i tayş da denmektedir.

---

Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 55; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 255; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 99; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155.

<sup>1350</sup> İbn Sînâ, "Risâle fî 'İlmi'l Ahlâk", s. 31, 48; Âmirî, *es-Sa'âde ve'l İs'âd*, s. 93-94; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 36; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 92; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 55-56; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 255; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 217-218; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 112-118.

<sup>1351</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 36; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 72, 75, 118; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 92; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 56; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 255; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 244-245; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 99; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 88-92, 130-134.

<sup>1352</sup> İbn Sînâ, "Risâle fî 'İlmi'l Ahlâk", s. 28, 47; Âmirî, *es-Sa'âde ve'l İs'âd*, s. 126-130; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 28; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 75; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 92; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155-156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 56; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 255; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 257-258; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 99; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 182-192.

<sup>1353</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 92; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 56; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 256.



7. **Gayretlilik** (*şehâmet*):<sup>1354</sup> Nefsin güzel anılma isteğiyle,<sup>1355</sup> ulaşılması zor olan yüce işleri elde etmek için çalışmasıdır.
8. **Dayanıklılık** (*ihimâl-tahammül*):<sup>1356</sup> Nefsin, iyilikleri elde etmek için bedeni etkili bir şekilde kullanmasıdır.
9. **Alçak Gönüllülük** (*tevâzu'*):<sup>1357</sup> Nefsin, sahip oldukları dolayısıyla kendisini diğerlerinden üstün görmeme durumudur.
10. **Onur Duygusu** (*hamiyyet*):<sup>1358</sup> Nefsin, mahrem olarak gördüğü ve kıymet atfettiği değerleri koruma noktasında zayıflık göstermeyerek kendisini düşük gösterecek durumlardan kaçınmasıdır.
11. **Yumuşak Huyluluk** (*rikkat*):<sup>1359</sup> Nefsin, hemcinslerinin başına gelen acılara üzüntü duyması ve o sıkıntıyı ortadan kaldırma isteği duymasıdır.

Rûhî nefsin ifrat yönünden sapması, saldırganlık (*tehevvür*); tefrit yönünden sapması ise korkaklıktır (*cübn*).<sup>1360</sup> Bu nefsi yönün, i'tidâlî noktada olmayıp fiillerinde ifrat/aşırılık göstermesi; nefsi, kibir ve hükmetme arzusuyla, tüm varlıklar üzerinde egemenlik sağlamaya ve onlar üzerinde gücüyle baskın olmaya yönlendirmektedir.<sup>1361</sup> Bu nefsi yönün fiillerindeki eksiklik/tefrit ise nefsin kahramanlık, cesaret ve gurur gibi özelliklere sahip olamamasıdır. İbn Hazm, bu konudaki tavrı şu şekilde izah etmektedir: “Şecâ’at,

<sup>1354</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 92; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 56; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 256; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 99; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 122-130; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 46.

<sup>1355</sup> Övülme ve sürekli anılma duygusu insanın temel zaaflarındandır. Bu değerlendirme için bkz: İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 119-123.

<sup>1356</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 93; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 56; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 256; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 99.

<sup>1357</sup> İbn Sînâ, “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, s. 31, 48; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 32; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 93; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 56-57; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 256; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 223-226; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 248-260.

<sup>1358</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1125b-1125b.25; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 93; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 57; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 256; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 62.

<sup>1359</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 94; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 93; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 57; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 256.

<sup>1360</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 11, 12; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87, 88-90, 101-103, 146-148; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 78, 112; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 264.

<sup>1361</sup> Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 29. Krş: İbnü'l Cevzî, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, s. 16-17.

bir kimsenin, dinini ve namusunu, baskı altındaki komşusunu, haksızlığa maruz kalıp kendisine sığınan mazlumunu; malı, onuru ve benzeri hakları saldırıya uğrayan bir mağduru –saldırgan tarafın azlığına veya çokluğuna bakmaksızın- ölümü göze alarak savunmaktır. Bu hususta gerekeni yapmamak korkaklık ve acizliktir.”<sup>1362</sup> Rûhî nefsin her iki ucu da rezîlet olarak görülmektedir.<sup>1363</sup> Rûhî nefsin hastalıkları ise şu şekildedir:

1. **Öfke (ğadab):**<sup>1364</sup> Nefsin, intikam alma arzusuyla, şiddetli bir şekilde harekete geçmesidir. Öfke halinde arzunun şiddetli ve baskın olması, düşünme gücünün zayıflamasına sebebiyet vermektedir. Akli örten bir hal olması sebebiyle öfke için “karanlık bir duman”<sup>1365</sup> benzetmesi yapılmıştır. Benzer şekilde, Ebû Bekir Râzî de öfkenin akla hükmetmesi konusunda, “(...) yemin olsun ki öfkelenerek düşünce gücünü kaybeden kimse ile deli arasında fazla bir fark yoktur”<sup>1366</sup> ifadesiyle önemli bir vurgu yapmaktadır. Nefs hastalıklarının en etkililerinden biri<sup>1367</sup> olarak görülen öfke, akli melekeleri işlevsiz hale getirmesi ve insanı şiddetli eylemlerde bulunmaya sevk etmesi dolayısıyla zulüm ve ölçsüzlük olarak görülmektedir.<sup>1368</sup> Öfke, ancak aklın onu doğru yöne kanalize etmesi bakımından güzel olarak görülebilir.<sup>1369</sup>

<sup>1362</sup> İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 33.

<sup>1363</sup> Şecâ'atin orta nokta olarak görülmesi dolayısıyla belirlenen niceliksel sapmalarının yanı sıra; onun nitelik yönünden sapmasından da bahsedilmektedir. Buna göre; fasit intikamları arzulamak yoluyla açığa çıkan durumlar ve ilgili eyemlerin şan ve ganimet için yapılması, nitelik yönünden sapma örnekleridir. Bkz: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 106-110, 149-150; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 146-147, 108-112; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 70-73, 112; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 38; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 50; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 56.

<sup>1364</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1125b.25-1126b.10; Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 31-32; İbn Sînâ, “Fî'l Ahlâk ve'l İnfi'âlâti'n Nefsâniyye”, s. 110; Âmirî, *es-Sa'ade ve'l İs'ad*, s. 123-126; Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 55-56; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 157, 160-161; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 74-79; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 36, 84-106; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 156-159, 166; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 155, 160-165; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 157; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 117-128; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 259-260; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 136-137; İbnü'l Cevzî, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, s. 27-30.

<sup>1365</sup> Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 140.

<sup>1366</sup> Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 55; ayrıca bkz: Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, s. 157.

<sup>1367</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 79.

<sup>1368</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 78.

<sup>1369</sup> İbn Kemmûne, “el-Kelimâtü'l Vecîze Müştemile 'alâ Nüketin Latîfetin fi'l 'İlm ve'l 'Amel”, s. 166.

Öfkeyi tedavi etmek, onu ortaya çıkaran sebeplerin tespit edilmesine ve onlara yönelik bir tedavi uygulanmasına bağlıdır. Çünkü bir şeyin sebebinin ortadan kaldırılması, o şeyin kendisinin de ortadan kalkması sonucunu doğurmaktadır.<sup>1370</sup>

İntikam alma isteğini; yani öfkeyi ortaya çıkaran en önemli sebepler ise şu şekildedir: a) Kendini beğenmişlik (*'ucb*), b) Övünme (*iftihâr*), c) Çekişme (*mirâ*), d) İnatçılık (*lecâc*), e) Şaka (*mizâh*), f) Büyükleme (*tekebbür*), g) Alaycılık (*istihzâ*), h) Vefasızlık (*ğadr*), i) Haksızlık (*daym*), j) Rekabet ve kıskançlık doğuran değerli şeylere yönelik istek.<sup>1371</sup>

2. **Korkaklık** (*cübn*):<sup>1372</sup> Nefsin, eylemde bulunması gereken durumda durağanlaşması, itikam arzusunun tamamen ortadan kalkmasıdır. Kınalızâde Ali Çelebi bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Cübn; korkak, zayıf ve aciz olmak; öfke ve hamiyetin gerekli olduğu yerlerde asla kızgınlık göstermeyip sönük ve donuk davranarak birçok zararın meydana gelmesine yol açmaktır. Öfke, insanın gerekli bir gücü ve düşünen insanî nefsin bir hizmetçisi olduğu için onun da gerektiğçe kullanılacağı durumlar vardır. Eğer gerektiğinde kullanmayarak nefsin önemli işleri yapılmazsa varlık ve yetkinlik nizamına ve insanî mutluluğun kazanılmasına kaçınılmaz olarak kusur dokunur.”<sup>1373</sup> Dolayısıyla korkaklık, hak kaybının olduğu durumlara rıza göstermeyi içerdiği için zarar görme ve saygınlık kaybına sebep olurken; öfke, aklın kontrolünde kullanıldığında bir erdem olarak görülmektedir.

<sup>1370</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 75; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 158, 166; Âcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 157; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 104; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 142.

<sup>1371</sup> Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1123b.5-10, 1127a.15-1127b.30, 1128a-1128b.5; Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 47; Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 47; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 64, 76, 77; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 35-36, 84-108; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 159-161; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 160-171; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 119-124; Âmirî, *es-Sa'âde ve'l İ's'âd*, s. 100-101; Râğıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 212-213, 218-219, 223-229; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 288-291; Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 288; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 100; Âcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 157, 161; İbnü'l Cevzî, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, s. 31-34.

<sup>1372</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 46; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 74; Âmirî, *es-Sa'âde ve'l İ's'âd*, s. 114-115; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 156, 166; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 155, 177-178; Âcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 157; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 128-130; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 292; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 98, 106; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 124, 144.

<sup>1373</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 177.

3. **Korku** (*havf*):<sup>1374</sup> Kişinin kendisine bir kötülüğün geleceğinden endişe duyması ya da gidermeye gücünün yetmeyeceğini düşündüğü bir tehlikeyle karşı karşıya kalması durumunda nefste oluşan bir niteliktir. Bir başka ifadeyle korku, ya kerih görülen bir *endişeden* ya da başa çıkılamayacak bir tehlike *beklentisinden* doğan nefsi bir durumdur.

Temyîz gücü tam olarak yetkinleşemeyen çocukların, korkulmaması gereken bazı seslerden, cisimlerden, görüntülerden korktuklarına şahit olunması; aslında korkuyu ortaya çıkaran şeyin, bilgisizlik olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla insanın mahiyetini bilmediği şeyden korktuğu söylenebilir. Ebû Zeyd Ahmed Belhî'nin aktarımıyla korku, sese benzemektedir. İnsan sese karşıdan baktığında, onu; içinde nefes alınamayan ve içinde ne olduğu bilinmeyen yoğun bir cisim zannetmektedir. Fakat yaklaşır içine girdiğinde, onun alışıktığı havaya benzediğini anlamaktadır.<sup>1375</sup> Buna göre, korkudan kurtulma noktasında en uygun çare, varlıklar hakkındaki bilginin ve tecrübenin çoğaltılmasıdır. Başka bir ifadeyle bilgi, asılsız korkulardan kurtaracak olan fazîlettir.

Korkulan şeylerin meydana gelmesi; ya zorunludur ya imkânsızdır ya da mümkündür. Gerçekleşmesi imkânsız olan şey için korkuya yer yoktur. Tıpkı ölüm korkusunda olduğu gibi, meydana gelmesi kesin olan ve ortadan kaldırılması mümkün olmayan bir şeyden dolayı, henüz o gerçekleşmeden korku duyulması ise aklın kabul edebileceği bir durum değildir. Korkuyu giderecek bir diğer yöntem ise korkulan şeyin ortadan kaldırılmasıdır. Gerçekleşmesi mümkün olan durumlarda ise şayet korkunun sebebi kişinin şahsî eylemiyse, nefsin bu seçimden uzak tutulması gerekmektedir. Şayet sebep bir başkasının eylemi ise nefis, gücü dahilinde onu ortadan kaldırmak ve bu halin kendisine etki etmesini önlemek durumundadır.

---

<sup>1374</sup> Bkz: Kindî, “Risâle fi’l Hîle li-Def’il Ahzân”, s. 306-310; İbn Sînâ, “Fi’l Ahlâk ve’l İnfî’âlâtî’n Nefsâniyye”, s. 111; İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev: M. Hazmi Tuna, Orhan Mete Matbaası, İstanbul, 1959; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu’l Ebdân ve’l Enfûs*, s. 158, 167-170, 150-151; Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu’r Rûhânî”, s. 92-96; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 74, 80-83; İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmet b. Muhammed b. Ya’kub er-Râzî, “Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: İbrahim Aslan, 52: 2(2011), s. 327-328; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 156, 167-174; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 155, 179-180, 185; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 157; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 130-136; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 292-297; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 247-248; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 190-194; İbnü’l Cevzî, *et-Tıbbu’r Rûhânî*, s. 44-49.

<sup>1375</sup> Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu’l Ebdân ve’l Enfûs*, s. 167.

Bir başka açıdan, nefsin korku duyacağı hiçbir durumun gerçekleşmesini istememesi, tabiata aykırıdır. Zira tabiat oluş ile meydana gelmiştir ve her oluşun bir bozuluşu gerektirdiği açıktır. Hiçbir bozuluşu ve bundan dolayı yaşanacak olan korkuyu istememek, bir anlamda var olmayı istememekle özdeşdir.

### 2.3. Ümmî Nefsin Fazîleti: İffet

Ümmî nefsin yetilerinin, doğru düşüncenin gerektirdiği şekilde kullanılması ise bu nefsi yönün orta noktasını; yani *iffet* erdemini ortaya çıkarmaktadır. Bu erdeme ulaşılması için ümmî nefsin, sahip olduğu; beslenme, büyüme ve üreme gibi temel varlıksal özelliklerini ifrat ve tefrite varmadan kullanması gerekmektedir. Bu ise kişinin salt arzu, haz ve isteklerinin saikiyle eylemde bulunmaması; sağlığını koruyacak ve varlıksal devamlılığını sağlayacak miktarla yetinmesi ile mümkündür. Bu bakımdan iffet, insanın beslenme, büyüme ve üreme özellikli şehvî arzularını aklın denetiminde kullanması ile kazanılmaktadır.<sup>1376</sup> Platon'un *Devlet* adlı eserindeki ifadesiyle; iffet, "istek ve arzularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgindir."<sup>1377</sup> Bu bakımdan eserde iffetin, "kendine hakim olma" olarak değerlendirilebileceği söylenmektedir. Bu söylemden sonra, iffetin mahiyetini ortaya çıkarır şekilde, 'kendinin kölesi olma' ile 'kendine hakim olma' arasındaki fark ise şu şekilde izah edilmektedir: "Bir insanın içinde iki yan vardır: Biri iyi, biri kötü. İyi yan, kötü yanı buyruğuna aldı mı, buna 'kendine hakim olma' diyoruz. Bunu yapanı da övmüş oluyoruz. Tersine, kötü eğitim görme, kötülerle düşüp kalkma yüzünden iyi yan zayıflar da, kötü yanın buyruğuna girerse, böyle birine de 'kendinin kölesi' deriz. Buysa kötüleme olur."<sup>1378</sup>

Ahlâk literatüründe iffet erdeminin on iki alt erdeminden bahsedilmektedir:

---

<sup>1376</sup> Bkz: Platon, *Devlet*, 430e-432a; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1117b.25-1119b.15; Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 170; Âmirî, *es-Sa'âde ve'l İs'âd*, s. 78-87; İbn Sînâ, "Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk", s. 25, 27, 32, 46, 47, 49; a.mlf., "Risâle fi Ma'rifeti'n Nefsi'n Nâtika ve Ahvâlihâ", s. 190; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 36; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 7; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 90; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 33; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 53; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 274; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 89-90, 97, 101-102, 237-238; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 168-169; Gazzâlî, *Mîzânü'l 'Amel*, s. 66, 90, 94-97; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 106-108.

<sup>1377</sup> Platon, *Devlet*, 430e.

<sup>1378</sup> Platon, *Devlet*, 431a.

1. **Utanna** (*hayâ*):<sup>1379</sup> Nefsin, cezayı ve yerilmeyi hak edecek kötü bir fiil işlemekten kaçınması ve kendini sınırlamasıdır.<sup>1380</sup> Bu bağlamda sözü edilen “kötü”, üç itibarla kullanılmaktadır: a) Kendisi dolayısıyla azabın hak edildiği şer ‘i kötülük, b) Varlıkların tabiatına uygun olmayan ya da zarar getiren, bozulmaya sebep olan aklı kötülük ve c) Toplumsal kültürün ve anlayışın kabullerine göre yerilmeyi hak eden örfi kötülük. Haya sahibi bir nefis, tüm bu kötülüklerden kendini korumaktadır. “Birincisinin şeriatla tahsis edilmesinin sebebi, fiilin ceza gerektirmesidir. İkincisinin akılla tahsis edilmesi, dünyevi işlerdeki kötülüklerde sadece akla bakılması sebebiyledir. Üçüncüsünün örfe tahsis edilmesi ise fiillere yapılan övgü ve yerginin örfün denetiminde ortaya çıkması nedeniyledir.”<sup>1381</sup>
2. **Uyumluluk/Müsamaha** (*rıfk*):<sup>1382</sup> Nefsin, ortaya çıkan farklılaşmalar karşısında yumuşak ve sevecen davranması, uzlaşma taraftarı olması ve tüm bunları gönüllü olarak yapmasıdır.
3. **Hal ve Gidişçe İyi Olma** (*hüsn-ü hedy/hüsnü’s sumt*):<sup>1383</sup> Nefste kendini yetkinleştirmeye dönük ilgi ve rağbetin meydana gelmesidir.
4. **Barışçıl Olma** (*musâleme*):<sup>1384</sup> Nefsin hem kendisinin yaşadığı iç çatışma halinin hem de bir başkası ile arasında yaşanan çatışma halinin ızdırabından kurtulmak

<sup>1379</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1128b.5-35; Galen, “Muhtasarun min Kitabi’l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 42; İbn Sînâ, “Fî’l Ahlâk ve’l İnfi’âlâti’n Nefsâniyye”, s. 111; a.mlf., “Risâle fi ‘İlmi’l Ahlâk”, s. 31, 48; Âmirî, *es-Sa’âde ve’l İs’âd*, s. 103-105; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 93; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 58; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 257; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 215-217; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 101; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 96-106; Kirmânî, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 48.

<sup>1380</sup> İcî’nin ahlâk risalesine şerh yazan; fakat kim olduğu tespit edilemeyen bir alim, haya erdemi hakkında Aristoteles’ten şöyle bir aktarıma yer vermektedir: “Aristoteles’e ‘Allah’ın (...) şeriat öğretiminin ortadan kalkması nasıl mümkün olur?’ diye sorulduğunda, o şöyle demiştir: “Aslında akıl ve haya vermek suretiyle onları terk etmemiştir.” Bu ifadeler, haya erdeminin önemini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Müellifi Meçhul, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 64.

<sup>1381</sup> Müellifi Meçhul, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 64.

<sup>1382</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 93; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 103; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 58; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 257.

<sup>1383</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 94; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 58; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 257.

<sup>1384</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 94; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 58; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 257.

için sert tutum yerine uzlaşa sağlama ve güzel davranışlarda bulunmayı tercih etmesidir.

5. **Arzuları Dizginleme** (*de‘at*):<sup>1385</sup> Şehvî duyguların harekete geçmesi durumunda, kötülöklere yönelmemek için nefsin kendine hakim olmasıdır.
6. **Sabır**:<sup>1386</sup> Nefsin, zillete düşüren çirkin zevklerin ortaya çıkmaması ve kendisine baskın olmaması için hevaya direnç göstermesidir. Bu anlamdaki sabrın iki türü vardır; bunlardan ilki, istenmeyene; diğeri ise istenen şeye karşı olandır. Benzer şekilde sabır; ilki, günah ve hatalara; ikincisi bela ve musibetlere karşı olmak üzere iki şekilde de değerlendirilmektedir. Dolayısıyla hikmet erdemi altında işlenen sabır, bela ve musibetler bağlamında; bu başlık altında işlenen sabır ise diğeri kategori bağlamında ele alınmaktadır.
7. **Kanaatkârlık** (*kanâ‘at*):<sup>1387</sup> Nefsin gereksinimleri olan şeylerde ölçülü olması ve gerektiği kadarıyla iktifa etmesidir. Bir başka ifadeyle kanaatkarlık, nefsin kendisine kattığı (kazanç) ile kendisinden azalanı (harcama) dengelemesidir.
8. **Ağırbaşlılık** (*vakâr*):<sup>1388</sup> Nefsin eylemlerinde teenniyle hareket etmesidir. Teenniyle hareket etmek, doğruların ortaya çıkmasını sağlayan bir erdem olarak görülürken; acelecilik bunun zıddı olarak değerlendirilmiştir.
9. **Sakinme** (*vera‘*):<sup>1389</sup> Nefsin şer‘î, aklî ve örfî bakımdan iyi ve güzel olan fiillere bağlı kalarak hata ve ihmale yer bırakmamasıdır.

---

<sup>1385</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu‘l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 94; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudîyye*, s. 156; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 257.

<sup>1386</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu‘l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 94; Gazzâlî, *Mizânü‘l ‘Amel*, s. 103; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 58-59; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 257.

<sup>1387</sup> İbn Sînâ, “Risâle fî ‘İlmi‘l Ahlâk”, s. 27, 47; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu‘l Ahlâk*, s. 26; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu‘l Ahlâk*, s. 9; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve’s Siyer*, s. 75; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 94; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 59; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 257; Gazzâlî, *Mizânü‘l ‘Amel*, s. 103; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudîyye*, s. 156.

<sup>1388</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu‘l Ahlâk*, s. 28; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu‘l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 94; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 59-60; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 257; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 294-302.

<sup>1389</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu‘l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 94; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 60; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 258; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 241; Gazzâlî, *Mizânü‘l ‘Amel*, s. 103.

**10. Düzenlilik (intizâm):**<sup>1390</sup> İşlerin maslahat gözetilerek nefis tarafından takdir ve tertip edilmesidir. Bir başka ifadeyle, faydalı işleri, kendilerine uygun bir şekilde değerlendirip sıraya koymanın, nefis için bir meleke haline gelmesidir.

**11. Malı Temiz Tutmak (hürriyye/nezâhet):**<sup>1391</sup> Kazanç elde etmenin bizatihi bir değer taşımadığını, yalnızca bir şeylere ulaşmanın aracı olduğunu bilerek; yani kazancın konumunu doğru takdir ederek; nefsin, kazancı, aldatma ve başkasına haksızlık yapmadan en güzel şekilde elde etmesi ve doğru bir şekilde harcamasıdır.

**12. Cömertlik (sehâ’):**<sup>1392</sup> Cömertlik, herhangi bir şey istemeden ve hak iddiasında bulunmadan malı bahşetmektir. Bu paylaşım; 1) verilmesi uygun olana, 2) verilmesi uygun zamanda, 3) verilmesi gerektiği kadar şartlarını taşımalıdır. Cömertlik erdeminin de kendi içerisinde altı alt erdemi bulunmaktadır.<sup>1393</sup>

---

<sup>1390</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 9; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 94; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 60; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 258; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 103; Taşkoprîzâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudîyye*, s. 86.

<sup>1391</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 9; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 82; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 95; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 60; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 258; Âmirî, *es-Sa’âde ve’l İs’âd*, s. 87-88; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 175-187; Ebherî, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudîyye*, s. 24-26; Müellifi Meçhul, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudîyye*, s. 66; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 291-295; İbnü’l Cevzî, *et-Tıbbu’r Rûhânî*, s. 20, 21.

<sup>1392</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1119b.25-1123a.35; Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, s. 170; İbn Sînâ, “Risâle fi ‘İlmi’l Ahlâk”, s. 27, 47; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 34; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 9; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 126; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve’s Siyer*, s. 31; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 95; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 95; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 60-66; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 258; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 305-309; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 103; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 218-248; Ebherî, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudîyye*, s. 26; Müellifi Meçhul, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudîyye*, s. 72; Taşkoprîzâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudîyye*, s. 88.

<sup>1393</sup> Bu erdemler şunlardır: a) Eli açıklık (*kerem*): Umumun faydasını gözeterek fazlaca mal infak etmek. b) Diğergamlık (*îsâr*): Kendisi ihtiyaç duyduğu halde malı başkasına harcarken nefsin zorluk yaşamamasıdır. Dayanıklı ve sabırlı olup asla pişman olmayan kişilere mahsus olan bir özellik olarak değerlendirilmektedir. c) Al-i cenaplık/asillik (*nübl*): Nefsin infakı mutlulukla yapmasıdır. d) Yardımseverlik (*muvâsât*): Nefsin yakınları ve dostları gözetip malı onlarla paylaşmasıdır. e) Lütufkârlık (*semâha*): Verilmesi gerekmeyenleri, gönül rızası ile nefsin fazladan (*tafaddülen*) vermesidir. f) Feragat etme (*musâmaha*): Terki gerekli olmayan şeyleri, başkasının faydalanması için gönüllü olarak bırakmaktır. Tüm bu eylemlerin irade ve seçimle olması gerekmektedir. Bkz: İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 9-10; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve’s Siyer*, s. 32, 34; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 96, 125-126, 128; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 95-96, 267; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 61-66; Müellifi Meçhul, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudîyye*, s. 74-78; Taşkoprîzâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudîyye*, s. 90-92.



Ümmî nefsin ifrat yönünden sapması, günahkârlık/azgınlık (*fücûr/şereh*); tefrit yönünden sapması ise şehvet azlığıdır (*cümûd*).<sup>1394</sup> Ümmî nefsin bu rezîletleri, ifrat bakımından; nefsin eylemleri salt haz ve istek doğrultusunda gerçekleştirerek; bedeni, ihtiyaç duyduğundan fazlasını almaya yönlendirmesidir. Tefrit bakımından ise beslenme, büyüme ve bedenin ihtiyacı olduğu oranda niteliksel ve niceliksel artmayı sağlama noktasında yetersiz kalmasıdır.<sup>1395</sup>

İnsan varlığının hayatiyetini koruması, devam ettirmesi ve neslinin devamlılığını sağlaması için var edilmiş yetilerin,<sup>1396</sup> salt kendisine yönelilen bir gaye olarak görülüp kendi ölçüsü dışarısına çıkarılması<sup>1397</sup> ise birtakım nefsî hastalıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.<sup>1398</sup> Bu hastalıkların, ahlâk literatürümüzde, söz konusu nefsî yönün, aklî denetimden uzak olduğunda ortaya çıkan olumsuz durumlar olarak değerlendirildiği söylenmelidir. Zira Fahrüddîn Râzî, ümmî nefsten kaynaklı bedenî zevklerin (*el-lezzâtü'l hissiyye*) gerçek anlamda zevk olmadıklarını; aksine onların yalnızca acıları (*âlâm*) ortadan kaldırmaya dönük olduğuna işaret etmektedir. Çok fazla acıkmış olan insanın bulunduğu halin, yemek yeme ile giderilmesi; Râzî'nin bu konuda verdiği örneklerden biridir.<sup>1399</sup> Bir başka açıdan Râzî, bedenî zevkleri kötülük ve eksiklik olarak

<sup>1394</sup> Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 187. Bu konudaki farklı bir ayırım için bkz: s. 187; İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l Ahlâk*, s. 11, 12; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87, 88-90, 101-103, 146-148; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 78, 112; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 264; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 94-95; İbn Kemmûne, “el-Kelimâtü'l Vecîze Müstemile 'alâ Nüketin Latîfetin fi'l 'İlm ve'l 'Amel”, s. 174; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 34; Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 20; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 44-48; Taşkoprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 42-46.

<sup>1395</sup> Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 29.

<sup>1396</sup> Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 27; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 84; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 86; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 130-131; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 93-94; Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 42; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 108; Taşkoprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 154.

<sup>1397</sup> Bkz: Galen, “Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlinûs”, s. 34, 41.

<sup>1398</sup> İffetin orta nokta olarak görülmesi dolayısıyla belirlenen niceliksel sapmalarının yanı sıra; onun nitelik yönünden sapmasından da bahsedilmektedir. Bunlar; şehvetten kullanılması gerektiği durumun dışında istifade edilmesi ve (ihtiyaç olan dünyevi) lezzeti terk edip de bunun karşılığını ahirette daha fazlasıyla almayı veya dünyada şan olarak almayı amaçlayan kimselerin yaptığı gibidir. Bkz: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 104, 149-150; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 146-148, 107-108; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 68-69, 112; Taşkoprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 58.

<sup>1399</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 90-91.

değerlendirmektedir.<sup>1400</sup> Söz konusu bu hastalıkları beş ana başlıkta toplamak mümkündür:

1. **Şehvet:**<sup>1401</sup> Nefsin, duyulur (*maddî*) olana karşı gösterdiği iradedir. Nefsin bu yöndeki iradesi, lezzet arzusunun sonucu olarak, ya bedenden eksileni tamamlamak ya da fazla olanı eksiltmek üzere kuruludur. Dolayısıyla şehvet, infi‘alî bir şehvettir denebilir; zira etkin olan düşünce gücünün değil, arzu gücünün yönlendirmesi söz konusudur. Aynı zamanda şehvet, varlığın temel yapı taşlarını oluşturan; besin alma, bedeni yapılandırma ve sürekliliği sağlama yetilerindeki ölçsüzlük dolayısıyla nefsin; yaptığı erdemsizlikler karşısında haya duymaması, bilgi edinmeye yönelik isteğinin azalması, haksız bir yolla da olsa menfaati doğrultusunda kazanç elde etmek istemesi gibi kerih görülen işleri yapmaya yönelmesi söz konusudur.
2. **Tembellik** (*bitâlet*):<sup>1402</sup> Nefsin, dünyevî ve uhrevî nimetleri elde etme konusunda kayıtsız kalmasıdır. Söz konusu kayıtsızlığı üç temelde ele almak mümkündür: a) İnsanın varlığını devam ettirme konusunda çabadan yoksun olması; bedenî rahatsızlık ve sıkıntılara sebebiyet vereceği için tembellik, bedenin yok olmasına neden olmaktadır, b) ‘İnsan’ olmanın en önemli özelliği olan aklın işlevsiz bırakılması söz konusu olduğu için tembellik, insan varlığı için istenen amacın gerçekleştirilememesine sebep olmaktadır, c) Ahlâkî açıdan düşünüldüğünde, insanın yaptığı eylemler kadar yapmadıklarından da sorumlu olduğu açıktır. Çünkü kimi eylemler; aklî, şer‘î ve örfî bakımından doğru bulunan ve yapılması tavsiye edilen fiillerken; kimileri bunun aksidir. Ölüm sonrasındaki hayat ise bu dünyadaki eylemlerimiz üzerine kurulu olacağı için tembellik, uhrevî mutluluğu kazanma bakımından da bir engel olarak görülmektedir. Tüm bu gerekçeler dolayısıyla tembellik halinin hem türsel hem de yaşamsal helak olarak değerlendirilmekte ve bu durumdaki bir insan ile cansız bir varlık arasında hiçbir fark olmadığı ifade edilmektedir.

---

<sup>1400</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 93, 96-107.

<sup>1401</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1172a.15-1176a.25; Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 186-187; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 14-16, 40; Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 35, 75-77; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 177; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 187-196; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 136-142.

<sup>1402</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 177; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 197-200; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 158; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 286-288; İbnü'l Cevzî, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, s. 51-52.

3. **Üzüntü** (*huzn*):<sup>1403</sup> Sevilenlerin kaybı veya amaçlananların gerçekleşmemesinden kaynaklanan nefsi bir haldir. Dolayısıyla üzüntünün kaynağı, istenilen her şeyin gerçekleşmesi ve sürekli devam etmesi beklentisidir. Fakat bu beklenti, akli olmadığı ifade edilerek eleştirilmiştir. Zira tabiatta olmayan bir şeyin tabiatan beklenilmesi, sonuç vermeyecektir. Çünkü oluş ve bozuluş dünyası, yapısı gereği, geçicilik üzerine kuruludur; onda değişmezlik ve süreklilik bulunmamaktadır. Bundan dolayı, bir kimsenin sevdiği bir şeyi sonuna kadar elde tutması mümkün değildir.

Bir başka açıdan, başka insanların elde edebileceği şeylerin hepsi, bütün insanlar için ortaktır. Bizim onları elde etmiş olmamız, bir diğer insandan ona daha layık olduğumuzu göstermemektedir. Kişi, o şeyi, ilgili zamanda elinde bulundurduğu için ona daha yakındır. Dolayısıyla bu şeyin yitirilmesi, üzüntü sebebi olarak görülmemektedir. Fakat üzerinde ortaklık bulunmayan ve kişiden başkasının sahip olamayacağı şeylerin kaybedilmesinin üzüntüye sebep olması doğal karşılanmaktadır. Söz konusu edilenler, nefsanî güç, kazanç ve faziletlerimizdir. Aynı temelden hareket edildiğinde, hiçbir musibetle karşılaşmama ve bunun sonucunda da üzülme isteğinin de tabiaten uygun olmadığı açıktır. Bu, bir yönden, var olmayı istememe; diğer yönden ise muhal olanın arzu edilmesidir. İmkansızın istenmesi ise, isteyenini amacına ulaştırmayacaktır. Bu doğrultuda üzüntünün tabii değil, arızî bir hal olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü üzüntü, arzuladığımız, amaçladığımız ve sevdiğimiz şeylerin tabiata uygun olmamasından kaynaklanmaktadır. Buna göre üzüntü, “insanın kendisinin icat ettiği ve üzerine çektiği bir şeydir”.<sup>1404</sup>

Üzüntü hali, insanın akli melekelerini olumsuz yönde etkilemektedir. Bu olumsuz etkiden kurtulmak için ise şu metodlar uygulanmalıdır: Şayet üzüntünün sebebi,

---

<sup>1403</sup> Kindî, “Risâle fi’l Hîle li-Def’ il Ahzân”; Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu’r Rûhânî”, s. 64-69; Ebû Zeyd Belhî, *Mesâlihu’l Ebdân ve’l Enfûs*, s. 158; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs*, s. 101-107; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 84, 150-151; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 177-178; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 200-206; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 158; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 142-145; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 298-300; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 248-251; Gazzâlî, *Mîzânü’l ‘Amel*, s. 187-190, 191-194; İbnü’l Cevzî, *et-Tıbbu’r Rûhânî*, s. 40-41, 42-43; Kirmânî, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 90; Ebherî, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 42; Taşköprizâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 160; Mehmed Emîn İstanbulî, *Melzemetü’l Ahlâk*, s. 87; ayrıca bkz: İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 113-114, 116-121, 152-154; M. Uyanık-A. Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s. 363-370, 401-402; H. Özturan, *Êthostan Ahlâka*, s. 430-445.

<sup>1404</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 84.

kişinin kendisinden kaynaklanıyorsa, nefsin bu seçimden uzak tutulması gerekmektedir. Şayet sebep bir başkasının eylemi ise nefis, gücü dahilinde onu bertaraf etmek ve bu halin kendisine etki etmesini önlemek durumundadır. Üzüntü sebebinin ortadan kaldırmak mümkün değilse, üzüntünün sebebi vuku bulmadan önce, bundan kaygılanarak üzüntüye kapılmak akli değildir. Bu haldeki kişi, bu durumun hiç meydana gelmeme ihtimalini düşünmediği ve kendine olmaması gereken zararı vermesi dolayısıyla zalim olarak nitelendirilmektedir. Üzüntünün kaçınılmaz olduğu durumlarda ise üzüntüye sebep olan şeyin vukûu sırasında hissedilecek üzüntü yeterli görülmüştür.

Üzüntü halinden kurtulmanın tek yolu olarak, akıl sahibi kişinin, kendisine zarar veren bu halde kalmayı tercih etmemesi görülmüştür.

**4. Açgözlülük** (*hırs-şereh*):<sup>1405</sup> Nefsin tüm iyilikleri elde etmenin imkânsızlığını bilmemesinden doğan bir durumdur. Arzu gücünün hakim olduğu açgözlülük, insanı, kendinden düşük varlık kategorileriyle eşit seviyede eylemde bulunmaya itmektedir. Bir başka açıdan, nefsin, bütün arzu ettiklerini kazanma beklentisi gerçekleşemeyeceği için bu durum, sürekli bir üzüntü halinin içerisinde olunmasına sebep olmaktadır. Bir başka açıdan hırs, yalancılığın ortaya çıkmasına da sebep olmaktadır.<sup>1406</sup> Çünkü yalan; insanın arzu ettiği şeyleri elde etmek için bir şeyi olduğundan farklı haber vermesidir.<sup>1407</sup> Açgözlülüğün tedavisi ise arzuların elde edilmesinden duyulan lezzetin az, süresinin kısa olduğunun düşünülmesi ve meşguliyetler edinilmesi olarak görülmüştür.

**5. Kiskançlık** (*hased*):<sup>1408</sup> Elde etmek istenilenlerin bir başkasında görülmesi sebebiyle nefsin, bu şeylerin ondan gitmesine dönük ortaya çıkardığı ölçüsüz

<sup>1405</sup> Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu’r Rûhânî”, s. 70-72; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve’s Siyer*, s. 76; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 157; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu’n Nefs* s. 113; İbnü’l Cevzî, *et-Tıbbu’r Rûhânî*, s. 13-15; Kirmânî, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 86, 94; Taşköprizâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 152-154.

<sup>1406</sup> Bkz: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 183; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 158.

<sup>1407</sup> Yalancılık hastalığının detayları ve tedavisi için bkz: İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 158; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 239; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve’s*, s. 76-77; Müellifi Meçhul, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 114; İbnü’l Cevzî, *et-Tıbbu’r Rûhânî*, s. 22; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 284-290, 520-522

<sup>1408</sup> Kindî, “Risâle fi’l Hile li-Def’il Ahzân”, s. 302; İbn Sînâ, “Fî’l Ahlâk ve’l İnfi’âlâti’n Nefsâniyye”, s. 112; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu’l Ahlâk*, s. 46; Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu’r Rûhânî”, s. 48-51; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 181-182; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 206-219; İcî, *Ahlâk-ı ‘Adudiyye*, s. 158; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 145-146; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 300-302; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 260-263; Gazzâlî, *Mizânü’l ‘Amel*, s. 105; İbnü’l Cevzî, *et-Tıbbu’r Rûhânî*, s. 23-25; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 506-510; Taşköprizâde, *Şerhu’l Ahlâki’l ‘Adudiyye*, s. 164-166.

arzudur. Bu doğrultuda kıskançlığın, hıstan beslendiği söylenebilir. Kıskançlık üç şekilde kendini göstermektedir: a) Kıskanılan nimetin, ilgili kişinin elinden çıkıp kendisine gelmesini istemek, b) Kıskanılan nimetin, kişinin kendisine tasavvur ettiği şekilde gelmediği ve gelemeyeceği ortaya çıktığında, o nimetin kıskanılan kişinin elinden de çıkmasını istemek ve bu sayede eşitlenmeyi dilemek, c) Kıskanılan nimetin, kişinin kendi eline geçmesinin imkânsız olduğu durumlarda, nimetin kıskanılan kişide de olmamasını istemek. Tüm bu çaba, nefsin düşünce gücünden yoksun bırakılmasına ve nefse üzüntünün arız olmasına neden olmaktadır. Birinin payı diğerinin mahrumiyetine dayanmayacağı için alimler arasında görülen haset, kıskançlık türlerinin en kötüsü olarak değerlendirilmektedir.<sup>1409</sup>

Haset, cimrilikten<sup>1410</sup> farklıdır. Çünkü cimri kişi, sahip olduğu şeylerin kendisinde kalmasını ve onlardan bir başkasına pay vermemeyi istemektedir.<sup>1411</sup> Haset ise ne kıskançlık ettiği şeye kendisi sahiptir ne de kendi dışında bir kimsenin lehine olacak herhangi bir şey elde etmesini istemektedir. Haset, gıptadan da farklı görülmüştür. Çünkü *gıpta*,<sup>1412</sup> başkalarının sahip olduğu yetkinliğin, onlarda zevale uğramasını istemeksizin elde edilme arzudur.<sup>1413</sup>

Ahlâk literatürünü oluşturan eserleri incelediğimizde, erdemleri kazanma yollarından değil de rezîletlerin mahiyeti ve ortadan kaldırılma sebeplerinin yoğunlukla işlendiği görülmektedir. Zira “bir şeyin bilgisi, onun zıddının bilgisini de gerektirmektedir”<sup>1414</sup> kaidesi gereği, rezîletleri ortadan kaldırma, fazîletleri kazanmanın keyfiyetine ilişkin bilgiyi de içermektedir. Buna göre erdemsizliklerin ortadan kaldırılmasına; bir başka ifadeyle, nefsî hastalıkların tedavisine öncelik verildiği görülmektedir. Nefsteki aklî ya da amelî bir dengesizlik hali olarak değerlendirilen nefsî hastalıkların giderilmesi, denge

<sup>1409</sup> Aynı tanımları İbn Hazm, cimrilik için yapmaktadır: “İlimde cimrilik yapan, malda cimrilik yapandan daha kötüdür. Çünkü malda cimrilik eden biri, elindekinin eksilmesinden korkmakta; ilimde cimri olanlar ise vermeye eksilmeyecek (...) bir değeri esirgemektedir.” İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's*, s. 18.

<sup>1410</sup> Cimrilik erdemsizliği için bkz: Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 46; Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 59-61; Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'n Nefs*, s. 113-125; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 266; İbnü'l Cevzî, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, s. 18-19, 21.

<sup>1411</sup> Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 48.

<sup>1412</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 183; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 158; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 94.

<sup>1413</sup> Bu bakımdan münâfese'ye benzemektedir. *İyilikte yarışma (münâfese)*, kişinin gördüğü güzel bir şeyden dolayı başkasına benzemeye çalışması, bu güzelliği kendisi için istemesi ve bulunduğu konumdan daha yüksek bir konuma geçmeye çabalamasıdır. Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 36.

<sup>1414</sup> Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 64; Taşkoprîzâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 106.

haline kavuşulmasını; yani ahlâkî anlamda bulunulması hedeflenen i'tidâlî noktaya ulaşılmasını ve doğaya uyumlu olanın tercih edilmesini sağlayacaktır.

#### 2.4. Nefsî Yetkinlik Fazîleti: 'Adâlet

Hikmet, şecâ'at ve iffet erdemlerinin meydana gelmesi ve birbiriyle uzlaşî sağlamasından ortaya çıkan fazîlet ise 'adâlettir. "Bu anlamda 'adâlet, üç erdemın birbirine bağlanmasından ibarettir. Bunun anlamı şudur: 'Adâlet, bu güçleri birbirlerine bağlamanın neticesindeki orta hal durumudur. Yani, güçlerdeki etki ve edilginin birbiriyle etkileşimidir ki bu da karşılıklı eyleme gücünün (*kuvvetü'l mu'âmele*) itidal halidir."<sup>1415</sup> Bir başka ifadeyle 'adâlet, erdemlerin yetkinlik ve tamlığının kendisiyle gerçekleştiği, sözü edilen üç erdemden farklı bir nefsanî niteliktir. Bu bakımdan en üstün erdem olarak kabul edilmekte ve diğer tüm erdemleri "meydana getiren ve yaşatan"<sup>1416</sup> değer olarak görülmektedir. 'Adâletin eylem bazındaki ilkesi ise işlerin yerinde ve zamanında, aşırılık ve eksiklik olmadan, uygun tarz ve miktarda, takdim-tehir yapılmadan yerine getirilmesidir. Bunun aksi ise *zulüm* olarak değerlendirilmektedir.<sup>1417</sup> Bu özelliği dolayısıyla 'adâlet, "Allah'ın yeryüzündeki terazisi" olarak görülmekte<sup>1418</sup> ve kendisinde sapma olmayan bir gerçeklik olarak değerlendirilmektedir.<sup>1419</sup> 'Adâlet erdeminin alt erdemleri ise on dört tanedir:

1. **Dostluk** (*sadâkat*):<sup>1420</sup> Kendisine hiçbir maksadın karışmadığı ve kişinin iyiliklerde kendi nefesine tercih ettiği içten sevgidir.

<sup>1415</sup> Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 78.

<sup>1416</sup> Platon, *Devlet*, 433c.

<sup>1417</sup> Bkz: Platon, *Devlet*, 432b-434d; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1129a-1138b.10; Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 187; Âmirî, *es-Sa'âde ve'l İ's'âd*, s. 223-225; İbn Sînâ, "Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk", s. 25-26, 32, 46, 49; a.mlf., "Risâle fi Ma'rifeti'n Nefsi'n Nâtika ve Ahvâlihâ", s. 190; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 38; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 7, 8, 12; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 90; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 87, 88, 113-114; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 53, 78, 79-82; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 267-270, 274; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 97, 263-266, 268-269; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 169; Gazzâlî, *Mizânü'l 'Amel*, s. 66, 90, 97; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 136-174; Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 28; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 78.

<sup>1418</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 114.

<sup>1419</sup> İbn Miskeveyh, "Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu", s. 332.

<sup>1420</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1126b.10-1127a.10, 1155a-1163b.25; Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 171; Ebû Bekr Râzî, "et-Tıbbu'r Rûhânî", s. 34; İbn Sînâ, "Fî'l Ahlâk ve'l İnfî'âlâti'n Nefsâniyye", s. 110-111; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 10, 56, 61 vd.; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 273-274; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 45-46, 49; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 96; Kınalızâde Ali Çelebi,

2. **Kaynaşma** (*ülfet*):<sup>1421</sup> Aralarındaki samimiyet nedeniyle günlük yaşamın idaresinde insanların birbiriyle yardımlaşmasıdır. Yardımlaşma ve samimiyet; insanın tabiatı itibarıyla, hemcinsleriyle bir arada yaşayan ve sahip olduğu edinimleri bir diğeriyle paylaşan sosyal bir varlık (*medeniyyün bi't tab'*) olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>1422</sup> İnsanlararası yardımlaşmayı mümkün kılan bir diğerk nokta ise görüşlerinin ittifak halinde olmasıdır. Söz konusu fikir birliğini ortaya çıkaran ise istişaredir. Bu bakımdan ülfet, dayanışmaya racidir. Bu doğrultuda İbn Miskeveyh, insân kelimesinin kökeninin, *nisyân* (unutma) olarak görülmesinin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Ona göre insân kelimesi için *ünsiyet* kurma (sosyal yatkinlik) anlamındaki köken tercih edilmelidir.<sup>1423</sup>
3. **Vefa**:<sup>1424</sup> Nefsin; din, akıl ve örf bakımından kötü addedilmeyen konularda, paylaşım ve yardımlaşmayı tercih etmesidir. Ayrıca nefsin, kendisine iyilikte bulunana, benzer şekilde veya daha fazlasıyla karşılık vermeyi istemesi, bunu bir sorumluluk olarak görmesidir.
4. **Şefkat** (*merhamet*):<sup>1425</sup> Nefsin, birinin başına gelen acı durumdan etkilenmesi ve onun giderilmesi için gayret göstermesidir.

---

*Ahlâk-ı Alâî*, s. 96; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 61-62; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 259; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 468-480.

<sup>1421</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 10; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 96-97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 96; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 62; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 259.

<sup>1422</sup> İnsanın *medeniyyün bi't tab'* olması; hem yapısal zorunluluk hem de ihtiyaç gereği, toplum içerisindeki insanların yaşamlarını birbiriyle ilişki kurma ve yardımlaşma üzerine kurması demektir. Detaylı bilgi için bkz: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1164a, 1169b-15-20; Ebû Bekr Râzî, “et-Tıbbu'r Rûhânî”, s. 81-84; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 7, 12, 45; İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevzü'l Asğâr*, s. 55-58; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 114-117; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 114-115; ayrıca bkz: Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 281; a.mlf., *Mutluluğun Kazanılması*, s. 90-91; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 66.

<sup>1423</sup> Bkz: İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 12, 45; ayrıca bkz: Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 79.

<sup>1424</sup> İbn Sînâ, “Risâle fî 'İlmi'l Ahlâk”, s. 31, 48; Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 30; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 10; Râgıb el-İsfahânî, *Erdemli Yol*, s. 218-219; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's*, s. 75, 123; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 96; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 62; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 259; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, s. 58.

<sup>1425</sup> İbn Sînâ, “Risâle fî 'İlmi'l Ahlâk”, s. 31, 48; Âmirî, *es-Sa'âde ve'l İs'âd*, s. 119-120; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 96; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 62-63; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 259; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 198-208.

5. **Akrabayı Gözetmek** (*sılatü'r rahim*):<sup>1426</sup> Nefsin, akraba ve yakınlarla ilgilenmeyi istemesi, onlara kendinin sahip olduklarından pay vermesidir.
6. **İyiliğe Karşılık Verme** (*mükâfat*):<sup>1427</sup> Nefsin kendisine yapılan iyiliğe benzeri veya daha fazlasıyla; kötülüğe ise daha azıyla karşılık vermesidir.
7. **İyi İlişki Kurma** (*hüsnü'ş şerike/hüsnü'l 'ahd*):<sup>1428</sup> Nefsin, insani ilişkilerdeki alıp vermede diğer insanların da yapılarına uygun olacak şekilde dengeli (*i'tidal*) olmasıdır, insan ilişkilerinde adaleti gözetmektir.
8. **İsabetli Karar Verme** (*hüsnü'l kazâ/isâbetü'r re'y*):<sup>1429</sup> Nefsin hakkı gözetme bakımından daima doğru ve dürüst davranması ve bu tutumundan hiçbir şekilde pişman olmamasıdır.
9. **Sevecenlik** (*teveddüd*):<sup>1430</sup> Nefsin, faziletlere sahip olma bakımından kendisine uygun olan dostlarının; yani erdem ehlinin sevgisini kazanmayı istemesi ve bunun için gerekenleri yapmasıdır.
10. **Teslimiyet**:<sup>1431</sup> Nefsin, hiçbir itirazda bulunmaksızın Allah'ın emirlerine boyun eğmesidir.
11. **Tevekkül**:<sup>1432</sup> Nefsin, gücünün yetmeyeceği konularla ilgilenmeyi bırakmasıdır. Gücünün yetmeyeceği konular ise sebepler değil sonuçlardır. Bundan dolayı tevekkül, bir şeyin meydana gelmesi için yapılması gerekenleri/sebepleri yerine getirmeyi reddetmek değildir; çünkü “sebeup ve vesilelere müracaat etmek,

---

<sup>1426</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 96; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 63-64; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 259.

<sup>1427</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 10; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 96; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 64; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 260.

<sup>1428</sup> İbn Sînâ, “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, s. 31, 48; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 10; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 97; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 64; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 260.

<sup>1429</sup> İbn Sînâ, “Risâle fi 'İlmi'l Ahlâk”, s. 30, 48; İbn Sînâ, “Risâle fi'l Birr ve'l İsm”, s. 242; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 10; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 97; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 64; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 260.

<sup>1430</sup> Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 30; İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 10; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 97; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 64; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 260; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 82.

<sup>1431</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 97; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 64; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 260; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 62.

<sup>1432</sup> Bkz: Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 97; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 65; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 261; Kâşifî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 94-96.



Allah'ın değişmez kanunlarındanır.”<sup>1433</sup> Dolayısıyla tevekkül, olağan sebeplere başvurduktan sonra sebeplerin sonuçlarını Allah'a havale etmektir; yani işlerin olağan seyrinde ( *'âdeten*) gerçekleşmesi için sabır göstermektir.

**12. Kulluk** (ibâdet):<sup>1434</sup> Nefsin, Allah'a ve O'na bağlı olanlara saygı duyması ve Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmesidir. Tûsî'ye göre ibadet; doğru itikat, doğru söz ve salih amelden ibarettir.<sup>1435</sup>

**13. Arabuluculuk** (*ıslâh*):<sup>1436</sup> İnsanlar arasında meydana gelen düşmanlıkları kaldırmak amacıyla onların arasını bulmaya çalışmaktır.

**14. Hoşnutluk** (*rızâ*):<sup>1437</sup> Kişinin, nefsinde bir değişiklik olmaksızın başına gelen kötü şeyleri ve kaybettiklerini hoş karşılamasıdır.

Ahlâk literatürünü oluşturan eserler bağlamında yaptığımız inceleme, ahlâk sistematiğinin; a) nefsin varlığını ispat, b) üç nefsî yön ve onların erdem temelli tezahürleri<sup>1438</sup> ve c) nefsî hastalıkların tedavisi konuları üzerine kurulu olduğunu

<sup>1433</sup> İbn Kemmûne, “el-Kelimâtü'l Vecîze Müştemile 'alâ Nüketin Latîfetin fi'l 'İlm ve'l 'Amel”, s. 170.

<sup>1434</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 10; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 97; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. 97; İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, s. 65-66; Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, s. 261; Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, s. 74; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 102.

<sup>1435</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 122.

<sup>1436</sup> İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; ayrıca bkz: Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 60; Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 30; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 84; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 100; Mehmed Emîn İstanbulî, *Melzemetü'l Ahlâk*, s. 62.

<sup>1437</sup> İcî, *Ahlâk-ı 'Adudîyye*, s. 156; Kirmânî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 62; Ebherî, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 30; Müellifi Meçhul, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 88; Taşköprizâde, *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudîyye*, s. 102; Mehmed Emîn İstanbulî, *Melzemetü'l Ahlâk*, s. 63-64.

<sup>1438</sup> Ahlâk konusunda müstakil eser yazan Yahyâ b. Adî'nin (ö. 364/975) *Tehzîbu'l Ahlâk* adlı telifinde bu metodu takip etmediği görülmektedir. O üç nefsî yön ve onlara dair erdem ve hastalıkları ayrı ayrı ele almak yerine; yirmi tane “iyi huy” ve bunların karşılığı olan yirmi tane “kötü huy” saymaktadır. Yahyâ b. Adî iyi huyları; iffet, kanaat, kötülükten korunma (*tasavvun*), yumuşak huyluluk (*hilm*), ağırbaşlılık (*vakar*), sevgi (*vüdd*), merhamet, vefa, emanete riayet etmek (*edâü'l emâne*), sır tutmak (*kitmânu's sırr*), tevazu, güler yüzlü olmak (*bişr*), doğru sözlülük (*sıdku'l lehçe*), iyi niyetli olmak (*selâmetü'n niyye*), cömertlik (*sehâ*), yiğitlik (*şecâ'at*), iyilikte yarışma (*münâfese*), zorluklara sabır (*es-sabru indeş şedâid*), yüce gayelilik (*izamu'l himme*), adalet şeklinde saymaktadır. Bu huyların karşılığı olan kötü huyları ise iffetsizlik (*fücür*), açgözlülük (*şereh*), bayağılık (*tebezzül*), saldırganlık (*sefeh*), ciddiyetsizlik (*hark*), aşk, merhametsizlik (*kasâve*), vefasızlık (*gadr*), hıyanet, sırrı ifşa etmek, büyülenme (*kibr*), asık suratlı olmak (*abûs*), yalancılık (*kizb*), kötü niyetli olmak (*hubs*), cimrilik (*buhl*), korkaklık (*cübn*), sıkıntılar karşısında aşırı kaygı (*el-ceza' inde ş şidde*), düşük gayelilik (*siğaru'l himme*), zulüm (*cevr*) şeklinde vermektedir. Yahyâ b. Adî üç ayrı nefsî yön temelinde konuyu ele almasa da bütün huyların bu üç temelden çıktığını söylediği için gerçekte aynı sonuca ulaşmaktadır denebilir. Bkz: Yahyâ b. Adî, *Tehzîbu'l Ahlâk*, s. 26-46.

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Ahlâk ve's Siyer – Fî Müdâvâtü'n Nüfûs* adlı eserinde de sistematik bir ahlâk eseri şeması görülmektedir. Esere, müellifin önsözünden sonra *Müdâvâtü'n Nüfûs ve Islâhu'l Ahlâk* başlığıyla giriş yaptığı görülmektedir. Sonraki başlıklar ise eserde; “Akıl ve Rahatlık”, “İlim”, “Ahlâk ve Yaşayış Tarzları”, “Dostluk ve Nasihat”, “Sevgi ve Çeşitleri”, “Fiziki Güzelliğin Türleri”, “Ahlâk ve Alışkanlıklar”, “Kötü Huylar ve Tedavi Yolları”, “Nefsin İlginç Huyları”, “İnsanın Duyduğu Gördüğü Şeyin Aslımı Öğrenme Arzusu ile Övülme ve Sürekli Anılma Duygusu” ve “İlim Meclislerinde Bulunma Adabı” şeklinde sıralanmaktadır. Tüm bu başlıklarda ‘ahlâkî yaşama vurgu’ ya da ‘ahlâkî olmayan huydan kaçınma ve onu tedavi etme’ süreçlerinin nefis ve nefsin üç temel ahlâkî erdemi (*iffet, şecâ'at, hikmet*) üzerinden temellendirildiği görülmektedir. Benzer şekilde, üç nefsi yöne ilişkin fazilet ve reziletlerin – tamamı olmasa da birkaçının-, farklı başlıklar altında İbn Hazm tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Bu bakımdan eser, felsefî nitelikli ahlâk eserleri içerisinde değerlendirilebilir. Fakat ilgili değerlendirmeler, konuların anlatımı sırasında sistematiklikten uzak bir şekilde ele alınmakta ve klasik felsefî ahlâk tablosu bu eserde kullanılmamaktadır. Bu bakımdan ise *el-Ahlâk ve's Siyer*, diğer eserlerden ayrılmaktadır. Bkz: İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*.

Bu anlamda farklılaşan bir başka isim ise Hüseyin Vâ'iz-i Kâşifi'dir (ö. 910/1504-1505). Kâşifi'nin Farsça telif ettiği *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı ahlâk eserinin, kırk bölümden oluştuğu, her bir bölümün ise bir erdeme hasredildiği görülmektedir. Söz konusu kırk erdem, kaynaklandıkları herhangi bir nefsi yöne atıfla verilmemekte, erdemlerin sıralanmasında herhangi bir metodik kaygının da güdülmediği görülmektedir. Eserin; ayet ve hadisler, özlü sözler, şiir ve beyitler, Platon ve Aristoteles'ten filozofik öğütler ve hikayelerle donatılmış edebî bir üslubunun olduğu görülmektedir. Bu üslupla amaçlanan; insana, kendi tecrübe edemeyeceği kadar çok yaşamışlıktan örnekler verilerek ahlâkî anlam ve davranışları kavratmak olabilir (s.480). Kâşifi'nin eserine genel olarak bakıldığında, onun yöneticilik sanatına ilişkin bilgiler veren siyâsetnâme türü bir eser olabileceği dikkat çekmektedir; zira eserde bahsi geçen kırk erdem, salt yöneticiye referansla ele alınmakta; erdemlerin bazısının yöneticinin/padişahın kendisi ile Hak arasında, bazısının ise padişah ile halk arasında geçerli olduğu söylenmektedir (s. 68). Bu doğrultuda, *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin siyâsetnâme türü bir eser olduğunu iddia eden çalışmalar bulunmaktadır. Fakat eser dikkatli incelendiğinde, aslında onun genel bir ahlak eseri olduğu; fakat kullanılan yöntemin farklı bir anlayışı barındırdığı görülmektedir. Şöyle ki Kâşifi'ye göre halk, inanç da dahil olmak üzere huy ve tabiat itibarıyla yöneticiye tabidir (s. 76). Buna anlayışa göre, yöneticinin ahlâkî anlamda yetkin olması, halkın yetkin olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla eserde yöneticiyi temele alarak vazedilen tüm erdemler, aslında toplumu oluşturan her bir bireyi hedef almaktadır. Kâşifi'nin bu yaklaşımını ilkesel olarak doğru kabul etmek, bireysel ahlâkî oluşturan akıl, irade ve özgürlük temelinde mümkün görünmese de olgusal olarak bir gerçekliğe tekabül ettiği söylenebilir. Zira toplumdaki birçok bireyin, yöneticinin söz ve davranış örneğine göre şekil aldıkları görülmektedir. Eserin temel aldığı erdemler ise sırasıyla şu şekildedir: İbadet, ihlas, dua, şükür, sabır, rızâ, tevekkül, hayâ, iffet, edep, yüksek himmet, azim, çaba ve gayret, sebat, adalet, affetme, hilm, güzel huyluluk ve nezaket, şefkat ve merhamet, hayır ve iyilik, cömertlik ve ihsan, tevazu ve saygı, emanet ve diyanet, ahde vefa, doğruluk, ihtiyaçları gidermek, teenni ve teemmül, istişare ve tedbir, basiret ve uzak görüşlülük, yiğitlik, kıskançlık (dost ve sevgiliyi himaye ve korumaya yönelik hassasiyet), cazelandırma, teyakkuz ve haberdarlık, feraset, sır saklama, fırsatı ganimet bilme, hukuka riayet, iyilerle sohbet, kötülerin def'i, hizmetçi ve görevlilerin terbiye ve âdâbı. Eser için bkz: Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*. Eserle ilgili bilgi için bkz: Murat Demirkol, “Giriş: Hüseyin Vâ'iz-i Kâşifi ve Ahlâk-ı Muhsinî İsimli Eseri”, içinde: Hüseyin

göstermektedir. Bir başka açıdan ise ahlâk sistematığının; a) insan tabiatının mahiyet ve yeterliliklerinin araştırılması, b) nefsin, ‘iyi (*fazîlet*)’ olanı tercih etme ve *meleke* haline getirme konusunda yetkinleştirilmesi, c) herhangi bir sebeple edinilen ‘kötü (*rezîlet*)’ huyun ‘iyi’leştirilmesi ve d) mutluluğa ulaşılması şeklinde oluşturulduğu görülmektedir. Bu doğrultuda, ahlâk alanının; insan nefsinin yeti ve fiilleriyle tespit edilmesi ve bu sayede insan çözümlemesi yapılabilmesi gayreti içerisinde olduğu söylenebilir. Bu durum, ontoloji ve epistemoloji alanında olduğu gibi ahlâk alanında da nefsin merkezî bir konumda olduğunu göstermektedir. Nefsin ahlâk ile ilişkisinin kurulması, sistematığın buna göre oluşturulması ve nefse verilen bu konum; sözü edilen tüm eylem tarzlarının *bilinç/bilgi* ve *ihtiyârî irade*<sup>1439</sup> ile mutlak bağının kurulmasını sağlamıştır.

Bir başka açıdan bu durum, eylemlerin ahlâkî sorumluluk çerçevesinde değerlendirilebilmelerini de sağlamaktadır. Zira bir eylemin, iyi (*fazîlet*) ya da kötü (*rezîlet*) şeklinde *değere* konu olması, ancak bilinç/bilgi ve ihtiyârî iradenin varlığı ile mümkün olabilir. Bir başka ifadeyle, bir eylemin ‘iyi’ ya da ‘kötü’ olarak değere konu olabilmesi ve failinin ‘övgü/ödül’ ya da ‘yergi/ceza’ya muhatap edilebilmesi için *akıl* ve *ihtiyârî irade* sahibi bir varlık tarafından meydana getirilmiş olması gerekmektedir. Ahlâk konusunda akıl ve ihtiyârî irade birlikteliğine vurgu önemlidir; çünkü bilginin oluşumuna kaynaklık eden *akıl*, insanın ahlâklı olabilmesi için zorunlu şarttır; zira hakkında bilgi/kanaat sahibi olunmayan bir şeye yönelmek ya da ondan kaçınmak söz konusu edilemez. Fakat ahlâklı olmak için akıl, yeter sebep değildir. Dolayısıyla ‘tercih eden bir özne’ olmayı sağlayan ihtiyârî irade olmaksızın ahlâkın varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir. Buna göre düşünme, doğrudan doğruya bir ‘yapma’ olmamakla birlikte; “bir *yapma-olanağı*, bir *yapma-tasarımı*, bir *yapma-planı*”<sup>1440</sup> olarak değerlendirilebilir.

---

Vâ‘iz-i Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, çev: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 13-51. Eserin bir siyâsetnâme olduğu tezi için bkz: Mehmet Avcın, “Bir Siyâsetnâme Olarak Ahlâk-ı Muhsinî”, *Turkish Studies*, 2(2012), s. 145-160.

<sup>1439</sup> İrade ve ihtiyârî irade arasındaki fark için bkz: Fârâbî, “Cevâbât li-Mesâ’il Sü’ile ‘anhâ””, s. 106; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 87; ayrıca bkz: H. H. Bircan, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, s. 74-78. İbn Sînâ’da iradenin a) *hissî/tikel*, b) *aklî/tümel* olmak üzere iki şekilde değerlendirilişi için bkz: İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t Tenbihât*, s. 438-444.

<sup>1440</sup> Mermi Uygur, *Kuram-Eylem Bağlamı –Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi-*, Yapı Kredi Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2012, s. 54.

Bir başka açıdan, bitki ve hayvanlar, fiillerini doğal yönelimler (*el-ma'rifetü't tabî'iyye / ilhâm*)<sup>1441</sup> temelinde gerçekleştirdikleri için, eylemleri, lehte ya da aleyhte değişim göstermemektedir. Benzer şekilde, bir çiçeğin 'iyi' çiçek açması veya bir kuşun 'iyi' ötmesindeki 'iyi', aklî ve iradî bir tercih barındırmaması sebebiyle ahlâkî bir temelde içeriklendirilmemektedir. Fakat insanın, sahip olduğu potansiyelleri kanalize edeceği yön ve bu sayede kendi dışındaki varlıklarla kuracağı ilişkinin<sup>1442</sup> değişebilirliği, onun *özgür* bir varlık olduğunu göstermekte; bu sebeple de olumlu ya da olumsuz nitelemelere muhatap olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla bir insanı, *özgür insan* yapan güçlerin, düşünme ve irade etme olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsana dair söz konusu iki temel ilkeyi içerir olması dolayısıyla "özgür olmanın, insanın ferdiyetinin kaynağı"<sup>1443</sup> olduğu söylenebilir.

Bu doğrultuda, Fârâbî, 'düşünme (*er-reviyye*)' ve 'irade gücü (*kuvvetü'l 'azîme*)' bakımından eksik olan kişileri, "hayvan tabiatlı insanlar (*el-insânu'l behîmî*)" ve "köleliği kolayca kabul edenler (*el-'abdu bi-istihâl*)" şeklinde tanımlamaktadır.<sup>1444</sup> Fârâbî, insana dair yaptığı bu sınıflandırmayı detaylandırarak; a) kimi insanların düşünme gücüne sahip oldukları halde, irade gücüne sahip olmadığını –ki bu kişileri Fârâbî, "köle tabiatlı (*el-'abdu bi't tab*)" olarak adlandırmaktadır-; b) kimi insanların ise irade gücüne sahip oldukları halde düşünme gücünden yoksun olduğunu söylemekte ve bu kişileri, kendisinin yerine başkasının düşündüğü kimseler olarak değerlendirmektedir.<sup>1445</sup> Fârâbî'nin, 'köle tabiatlı' olarak kategorilendirdiği insanlar için yaptığı değerlendirme şu şekildedir: "Bu durum ilimle veya felsefeyle meşgul olduğu söylenen kimselerden bazıları için de geçerlidir. O halde, onların (...) elde etmiş oldukları şey geçersiz ve kendilerine faydasız olduğundan; ilgilendikleri şey de kendileri için bir utanç ve bela haline gelmiştir."<sup>1446</sup> Bu ifadeler, Fârâbî'nin hem düşünmenin değerini eylem yaratma gücüne bağlaması hem de ahlâkî bir eylemin ortaya çıkabilmesinin temellerini göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>1441</sup> Âmirî, *Kitâbu'l Emed 'ale'l Ebed*, s. 186; İbn Miskeveyh, *Kitâbu'l Fevzü'l Aşgâr*, s. 55-56.

<sup>1442</sup> Ahlâkî tecrübenin inşasında "başka"sının rolü için bkz: Ö. Türker, *Ahlâk*, s. 142-165.

<sup>1443</sup> H. Hanefî, *Mine'l 'Akîde ile's Sevra*, cilt: 3, s. 540.

<sup>1444</sup> Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Risâle et-Tenbîh 'alâ Sebîli's Sa'âde*, thk: Subhan Halifat, Menşurat el-Camiatü'l Ürdüniyye, Amman, 1987, s. 216; ayrıca bkz: Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 177.

<sup>1445</sup> Fârâbî, *Risâle et-Tenbîh 'alâ Sebîli's Sa'âde*, s. 216; ayrıca bkz: İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe*, s. 70-71; Râgıb el-İsfahânî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 180.

<sup>1446</sup> Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yönelme", s. 177.

Bu açıdan, diğer varlıkların eylemlerinin aksine, insanın özgür eylemlerinin onu gerçek anlamda var kıldığını söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, aklın yapılmasını iyi/doğru/güzel gördüğü ve iradenin tercih ettiği her bir eylem, insanın kendi kendini inşasının bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple, ahlâk eserlerinde bahsi geçen eylemlerin; esneme, göz açıp-kapama, uyuma veya refleksif yapıp-etmelerden farklı olarak; kişinin hem kendi zihni ve amelî yapısında hem de sosyal alanda bilinçli bir şekilde oluşturduğu değişim ve dönüşümlerden müteşekkil olduğu görülmektedir. Söz konusu değişim ve dönüşümlerin yaşanması ise nedenleri ve kanunları/yasaları bilinen ve iyi ya da kötü olduğu konusunda bir yargı geliştirilen eylemleri gerektirmektedir.

Bir başka ifadeyle, söz konusu eserlerde, meydana gelen eylemlerin inceliklerine inilmeden, zoraki veya rastlantısal bir şekilde oluşu bir değere karşılık olarak kabul edilmemekte; ancak farkında olunarak, istek göstererek ve tercih ederek yapılan kimi aklı, kimi bedenî eylemler değere konu edilmektedir. Bu, değer-eylem bağımlı göstermesi bakımından önemlidir; zira değere ilişkin eylem, “değerli” denen şeyde içkin bir şekilde bulunmaktadır.<sup>1447</sup> Bu doğrultuda, insanın, kendi yapısında barındırdığı potansiyeller üzerinden ahlâkî bir üretim gerçekleştirilmesi hedeflenmektedir denebilir. Bu ise bir açıdan, ahlâkın yalnızca insan için söz konusu edilebileceğine; diğer açıdan, ahlâkın insanda potansiyel olarak bulunan yetileri; kavrama, anlama ve değer biçme üzerinden aktüelleştirdiğine ilişkin bir okumadır. Bu yaklaşım, aynı zamanda, ahlâk alanının, kategorik olarak hikemî nefis içerisinde değerlendiriliyor olması (*âmîle nefis*) ve buna bağlı olarak erdemin, rasyonalitenin sonucu olarak görülmesi gerektiğini izahtır. İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer – Fî Müdâvâti'n Nüfûs* adlı eserinde, söz konusu yaklaşıma ilişkin “akıl, temeldir; ahlâk, onun üzerine kurulmuş kaledir (...)”<sup>1448</sup> ifadelerine yer vermektedir.

Bu üretimin gerçekleştirilebilmesi için zihin (*nefs*) kadar bedene de ihtiyaç duyulduğu açıktır. Zira eylemler, beden olmadığı takdirde gerçekleşme alanı bulamayacaktır. Bunun da ötesinde beden, hem aklı hem de amelî eylemlerin meydana gelmesi için zorunlu şarttır. Çünkü dış dünyaya dönük eylemler gibi aklı süreçler de beden olmaksızın meydana gelmesi mümkün olmayan, ancak beden bütünlüğü ve sağlığının korunması halinde meydana gelebilen eylemlerdir. Bu sebeple, beden içe dönük fonksiyonlarına *dahilî eylem*; dışa dönük olanlarına ise *haricî eylem* denebilir. Her bir haricî eylem,

---

<sup>1447</sup> Krş: M. Uygur, *Kuram-Eylem Bağlamı*, s. 108.

<sup>1448</sup> Şiirin tamamı için bkz: İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's Siyer*, s. 115.

başlangıç itibarıyla dahilî eylem olduğu için aralarında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle, -ideal anlamda- her bir haricî eylem, zihnî bir tasavvur, teorik bir temel ve eyleme dair geliştirilen aklî bir hüküm üzerine kuruludur. Dolayısıyla bir eylemi gerçekleştirebilmek için herhangi bir fiziksel sorunu bulunmayan bedene sahip olmak gerekli şart olsa da yeterli şart değildir; eylemin sağlıklı bir şekilde ortaya çıkabilmesi için nazari arkaplan da gereklidir. Buna göre, “düşünme’siz ‘yapma’ diye bir şeyin tasarlanamayacağını; ‘düşünme’ ile birlikte olmadıktan ya da ‘düşünme’ ile iç içe girmedikten sonra bazı şeylerin “yapma” adına hak kazanmadığını”<sup>1449</sup> belirtmek gerekmektedir.

Buna göre, eyleme dair salt şekli bir okuma yapmanın hata vereceği ortaya çıkmaktadır. Zira haricî eylemin, beden ile görünürlük kazanması ve bu sayede eylemin niteliği ve etki-katkı sürecinin gözlemlenebilirlik arz etmesini; eyleme dair nesnel bir yargı geliştirebilmenin yeter sebebi olarak görmek, eylemi teorik temelden yoksun bir şekilde değerlendirmek anlamına gelmektedir. Açıktır ki bu, eyleme dair geliştirilen nicel bir okuma olmaktadır; fakat teorik temelleri ve yapıma amaçları farklılık arz etmesine rağmen görünürde birçok eylem benzer olabilmektedir. Buna göre eyleme dair yetkin bir belirleme, ardında yatan zihnî süreçlerin eklenmesi ve yargının nitel bir hal alması ile mümkündür. Bu doğrultuda ahlâk eserlerinde söz konusu nitel okumanın temel alındığı görülmektedir.

Eylemi değerlendirmede bir başka nokta ise kişiyi ilgili eyleme sürükleyen sebebe, yapısal olarak sahip olduğunun varsayılmasıdır. Kanaatimizce, ahlâkî erdem ya da erdemsizliklerin köken olarak kişinin yapısında bulunduğu ve fitrî bir gerçeklik oldukları iddiası; a) yaratmada adaletsizliğin olduğunun zımnen kabul edilmesi, b) insanın özgü niteliklerine ters olması, c) sorumluluğa yer bırakmaması, d) ilmin ve eğitimin etkisini reddetmesi gibi gerekçeler bakımından geçersizdir. Bir başka ifadeyle, ahlâk ile fizik arasında zorunlu bir bağ kurmak mümkün görünmemektedir. Bu itibarla, bilinç/bilgi ve ihtiyârî iradesiyle ortaya koyduğu söz, düşünce ve eylemlerin bir anlam ifade etmesinin, insanın ahlâkî bakımdan başlangıç itibarıyla yapısal anlamda nötr bir temelde var edilmiş olmasını gerektirdiği üzerinde durmaktayız.

Bu noktada cevaplanması gereken birtakım sorular karşımıza çıkmaktadır: İnsan da dahil tüm varlıklar nötr temelde yaratılmış ise iyi ve kötü değerlerini ortaya çıkararak şey nedir? İyi ve kötü neye göre belirlenmektedir? Nötr yapıya sahip olan insanın, nötr yapıya sahip

---

<sup>1449</sup> M. Uygur, *Kuram-Eylem Bağlamı*, s. 50.

olan varlıklarla kurduğu ilişkinin olumlu ya da olumsuz değerleri ortaya çıkarması nasıl mümkün olmaktadır?

Yapısal açıdan hiçbir varlık, bizatihi iyi ya da kötü olarak nitelenemez. Çünkü tüm varlıklar, var edilme amaçlarına uygun bir şekilde birtakım potansiyellerle donatılmış olarak meydana getirilmişlerdir ve bu meydana getirilmeye yaratılan hiçbir varlığın iradî bir tercihi söz konusu değildir. İradî tercihin söz konusu olmadığı yerde ise iyi ve kötü olmaktan bahsedilemez. Burada yaratma eyleminde bulunan ve bir irade sergileyen Tanrı olduğu için iyi ya da kötü ancak O'nun için mevzu edilebilir. Bu bakımdan yaratma eylemi, Tanrı olma hüviyetinin, mahza iyi eylemlerde bulunmayı gerektirmesi sebebiyle "iyi" olarak nitelenmektedir. Ayrıca yokluğun arzulanmayan bir şey olmasına karşın; var olmanın, mahza iyi olarak görülmesi ve bir yetkinlik olarak değerlendirilmesi dolayısıyla da yaratma eyleminin "iyi" olarak nitelenmesi gerektiği açıktır. Tanrı için yalnızca "iyi" değeri söz konusu iken; insan için hem "iyi" hem de "kötü" söz konusu olmaktadır.

Ahlâkî çerçevede, iyi ya da kötü şeklinde değerlendirmeye tabi tutulabilecek şeyin, akıl ve irade sahibi varlığın eylemleri olduğu söylenmelidir. Çünkü ancak varlığın sahip olduğu potansiyellerin işlevselleşmesi sonucu ortaya çıkan eylem, olumlu ya da olumsuz sonuçları itibarıyla değerlendirmeye tabi tutulabilir. Bir başka ifadeyle, ahlâka konu olan potansiyeller değil, potansiyellerin işlevselleşmiş hali; yani eylemlerin kendisidir. Akıl ve irade sahibi bir varlıktan çıkan her bir eylemin, bir diğer varlıkla kurulan ilişkiyi gerektirmesi ise iyi ya da kötünün, varlıkla/ötekiyle kurulan ilişki sonucu ortaya çıktığını göstermektedir.

Burada, varlıkla kurulan ilişkinin sonucunun iyi ya da kötü olduğunun neye göre belirlendiği, buradaki ölçütün ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Literatürümüze baktığımızda bu soruya cevap olmak üzere; akıl, mutluluk, haz, tecrübe, fayda-zarar, vicdan, din, siyasî otorite gibi pek çok cevabın verildiği görülmekte ise de her bir cevabın eksik bıraktığı bir boşluk bulunmaktadır. Buna göre yeni bir bakış açısıyla, iyi ya da kötüyü belirleyen şeyin, *varoluşun temeline yerleştirilen sisteme mutabık olup olmama* olduğu söylenebilir. Zira her bir varlık, alemde tuttuğu konum ve meydana getirilme amaçlarına göre, yaratılışın başlangıcından itibaren varoluşsal bakımdan değişmeyen küllî kaidelere sahiptir. Söz konusu varoluş, ontolojik sistemin varlığını öncelemekle birlikte; epistemolojik ve etik sistemi de içermektedir. Bu bakımdan insanın hem kendisine hem de kendi dışındaki varlıklara içkin olan sistemi keşfedip buna göre eylemde bulunması gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, insan için bu kaidelere uygun eylemde bulunmak 'iyi'yi; aksi ise 'kötü'yi meydana getirmektedir denebilir. Örneğin,

insanın ümmî ve rûhî yanının arzularının olması tabîîdir ve bu arzular, gerçekte, varlık yapısının korunması ve devam ettirebilmesinin zorunlu şartlarıdır. Fakat bu arzuların olması gerektiği yönde ve şekilde kullanılmaması; bir başka ifadeyle, insanın temel belirleyeni olan aklın ve iradenin denetiminden uzak bir halde eyleme geçirilmesi ise tabîî olanın bozulmasıdır; kötülüktür. Dolayısıyla kötülük, varlığa yerleştirilen sistemi/kaideleri bozan eylemlere verilen isimdir. Bu bakış açısı, -böyle bir vurguda bulunmamış olsalar da- ahlâk literarütü içerisinde değerlendirilen eserlerde; *fazîlet*'in *i'tidâlî* olana, *rezîlet*'in ise *ifrat* ve *tefrite* referansla ele alınmasının doğruluğunu ispat eder niteliktedir. Dolayısıyla üç nefsî yönün her biri için değerlendirilmeye alınan eylemlerin, insanın ahlâkî sistemine mutabıklığı aradığı söylenebilir. Buna göre, irdelemeye alınan tüm eylem tarzları için belirlenen ölçülülük (*i'tidâl*), ilgili davranışa yönelik bir denge ve sistem belirleme çabası olarak okunabilir.

Bireylerin söz konusu ahlâkî sistem dahilinde eylemde bulunmalarını ve erdem temelli bir kişilik inşası gerçekleştirmelerini sağlamak için literatürde birtakım yöntemlerin önerildiği de görülmektedir. Eserlerde bu bahsin yer alması, tüm bireylerin ahlâkî anlamda aynı noktada bulunmamaları dolayısıyladır. Çalışmamızda da belirttiğimiz üzere, bu farklılığın sebebini, kişilerin fitrî anlamda sahip oldukları donanıma referansla değerlendirmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz. Farklılığın sebebi ise şu şekilde açıklanabilir: İnsanların her birinin; bilgi düzeyi, bulunduğu çevre, olumlu ya da olumsuz yaşanmışlıkları, eğitim seviyesi, toplumsal tarihi, toplumsal statüsü, fizyolojik ve psikolojik durumu gibi pek çok açıdan farklı olması, kişilerin farklı tutum ve davranışa sahip olmalarına neden olmaktadır. Ahlâk konusunda yazılan eserler ise burada sıralanan pek çok etken sebebiyle denge halini kaybeden anlamlandırma ve bu anlamlandırmayı eyleme geçirme halini, olması gereken noktaya getirme çabasıdır denebilir.

Sonuç olarak, düşünce tarihimizin önemli bir üretimi olan ahlâk teorisinin; a) insanın fiziksel yapı ve özellikleriyle (*mizâc-tabî'ât*) ilişkili bir şekilde değerlendirilmesi bakımından 'fizik teorileri'; b) hikemî nefsin 'âlîme yönüyle ilişkilendirilmesi ve dolayısıyla 'ahlâkî bilinç' ile 'ahlâkî davranış' arasında bir bağ kurulması yönüyle 'bilgi teorisi'; c) insanın, tabiatı itibarıyla bir topluluk içerisinde yaşama gereksinimi (*medeniyyûn bi't tab'*) ve eylemlerinin hem bu kültürel çerçevede oluşması hem de bir başkasına değen yönünün bulunması bakımından 'sosyolojik teoriler' ve d) insanın ahlâkî anlamdaki oluşumuna dair tüm bu belirlemelerin kaynağı olması açısından 'metafizik' ile ilişkili olduğu görülmektedir.



Bu bakımdan literatür içerisinde değerlendirilen eserlerde, ahlâka ilişkin süreçlerin doğru işletildiği söylenebilir. İnsanı yalnızca dahilî eylemler bağlamında değerlendirme sınırlılığın karşı; hem zihnî hem de amelî açıdan değerlendirip bütünlükçü bir perspektif çizilmesi, insanı belli indirgelemeler doğrultusunda anlamının önüne geçmiş görünmektedir. Eserlerde, nefsin bedenden ayrı bir varlık olarak görülmesi ve tüm izahların bu doğrultuda yapılması ise metodik açıdan kendi içerisinde tutarlılık sağlamakla birlikte; mantikî tutarlılık bakımından doğru bir yaklaşım olarak değerlendirilemez.

Nefsi, kişinin tüm potansiyelleriyle kendisi olarak ele almak ve nefse atfedilen nitelikleri insan bütününe farklı tezahürleri olarak görmek, ahlâkî anlamda insanı değerlendirme bakımından da doğru sonucu verecektir. İnsana dair zihnî ve amelî eylemlerin, bedenden tüm nitelikleriyle ayrı bir varlık tarafından koordine edilmesi anlayışı; söz konusu iki eylem tarzının bedene bağlılığının yadsınamaz oluşu dolayısıyla kabul edilemez görünmektedir. Bir başka ifadeyle, insanı beden ve nefsten oluşmuş düalitik bir yapı olarak değerlendirmek ve nefsi bu düalitik yapının başat unsuru olarak görmek; ister zihnî ister amelî olsun eylemin bedenî yapıya olan zorunlu gereksinimi göz önüne alındığında, tutarsız bir anlayış ortaya çıkarmaktadır. Zira zihnî ya da amelî olması fark etmeksizin eylem, bedensel güçler aracılığıyla meydana getirilmektedir. Bu anlamda, insanın *ihdiyârî iradesinin* bedene bağımlı olduğu ve beden olmaksızın eylemin bir mahalde oluşuyor olmasından, görünür kılınmasından ve tanımlanabilir olmasından bahsedilemeyeceği açıktır. Eylem konusu bağlamında bedenin önemli bir konumda olduğunun belirtilmesi, insan söz konusu olduğunda bedenin öncelenmesi gerektiği amacını taşımamaktadır. Buradaki amaç, insanın yapısal bütünlüğü olmaksızın hiçbir eylem tarzının ondan tezahür edemeyeceğini izahtır.

## SONUÇ

Nefs düşüncesi doğrultusunda yaptığımız araştırma, konunun sistematik bir bütünlük oluşturacak şekilde öncelikle İslam filozofları tarafından ele alındığı sonucunu vermektedir. Kelam literatüründe konunun sistemleşmesi ise Râgıb İsfahânî ile başlamakta; Gazzâlî ile devam etmekte; Fahrüddîn Râzî ile son şeklini almaktadır. Bu haliyle nefis düşüncesinin Kelam literatüründe varlığı, felsefî çizgiyi tevarüs etmek şeklinde gerçekleşmiş; nefsin varlığına ve tezahürlerine ilişkin yaklaşım, temelde aynı veya benzer bir mahiyette devam ettirilmiştir. Buna göre, hem İslam Felsefesi'nde hem de müteahhir dönem Kelam'da, nefis düşüncesinin; nefse bedenden ayrı bir varlık hüviyeti tanıma, nefse verilen özellikler ve nefsin tezahürleri bakımından bir fark barındırmadığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle; her iki disiplinde de a) nefsin var olduğu ve bedenden ayrı ve farklı bir mahiyet taşıdığı, b) bilgi elde etmenin nefis ile sağlandığı ve c) nefsin ahlâkî eylemlere kaynaklık ettiği vurgulanmaktadır. İslam Felsefesi ve müteahhir dönem Kelam'ı arasındaki fark ise yalnızca mücerred cevher ve latîf cisim olmak bakımından nefsin nitelendirilmesi temelindedir.

Bu bağlamda, kendisine ayrık bir varlık hüviyeti verilen nefsin; kozmolojik, ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî çerçevede ele alındığı görülmektedir. Bu durum, nefis teorisinin kendi içinde bir bütün oluşturacak şekilde değerlendirildiğini göstermektedir. Zira literatürde nefis konusu, onun; varlık içindeki yerini tespit etme bakımından *kozmojik*; yapısal mahiyetini irdelemek açısından *ontolojik*; aklî süreçlerinin neliği ve nasıllığının ortaya çıkarılması noktasında *epistemolojik* ve davranışlarının kökeni, niteliği ve hedefi bakımından *ahlâkî* boyutların tümünün içerildiği bir çerçeve çizmektedir. Dolayısıyla nefis teorisi bağlamında; a) “neredeyim ve neyle ilişkiyim”, b) “neyim”, c) “neyi, nasıl bilebilirim” ve d) “ne yapmalıyım” sorularına cevap aranmaktadır. Bir başka ifadeyle, nefis teorisi, insan varlığı çözümlemesi hedefi taşımaktadır.

Bu yaklaşıma göre insan varlığı çözümlemesi ise beden ve nefsten oluştuğu iddia edilen insanın yalnızca nefsinin konu edilmesi ile yapılmaktadır; zira insan, gerçekte kendisine “ben” diye işaret ettiği, bedeninden farklı ve ayrı, basît, herhangi bir değişime uğramayan, bedenin ölümüyle son bulmayan, bizatihi iyi ve bilen bir canlı olmamızın kaynağı olan cevherî öz olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu düşünce, İslam Felsefesi ve müteahhir dönem Kelam literatüründe hakim anlayış olmakla birlikte, nefis hakkında üretilmiş tek yaklaşım değildir. Özellikle erken dönem Kelam literatürü incelendiğinde, konuya ilişkin temelin söz konusu bu yaklaşımdan oldukça farklı atıldığı görülmektedir.

Erken dönem Kelam literatüründe, insanın, nefse referansta bulunmaksızın; “güç yetiren canlı bir varlık (*hayyu'l kâdir*) olan; diğer canlılardan farklı olduğunu ortaya çıkaran özel bir yapıya (*el-binyetü'l mahsûsa*) sahip olan; kendisine emir, nehiy, övgü ve yergi yöneltilen ve bu anlamlar olmadıkça da diri ve güç sahibi olamayan varlık (*şahs*)” şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Tanımda, emir ve nehye (*teklîf*) muhatap olmanın ön gereksinimi olarak temellendirilen *hayyu'l kâdir* olma, hem bilgisel hem de eylemsel zemine karşılık gelecek şekilde konumlandırılmaktadır. Bu durum, Kelam’da insanın; aklî, ahlâkî ve dinî yükümlülüklerin muhatabı olması; yani *teklîf* bakımından tanıma konu edildiğini göstermektedir. Bir başka ifadeyle, Kelam’da mükellef olan insan, doğrudan ontolojinin konusu olarak ele alınmamakta; bir eylemin sonucu olarak ortaya çıkan bilen, güç yetiren, irade eden vasıfları üzerinden tanımlanmaktadır. Dolayısıyla erken dönem Mu‘tezilî, Eş‘arî ve Mâturîdî Kelam literatürünün, ortak bir şekilde, insanın nefse referansta bulunmadan tanımlanması gerektiği üzerinde durduğu görülmektedir.

Bu doğrultuda, İslam Felsefesi’nin fail/eyleyen; Kelam’ın ise fiil/eylem eksenli bir metodoloji izlediği görülmektedir. Klasik Kelam eserlerinde müstakil bir şekilde insan konusunun yer almaması veya detaylı bir analize tabi tutulmaması, Kelam ilminin söz konusu bu temel karakteristiği dolayısıyladır. Kelam’ın düalist anlayıştan uzak bir şekilde insanın görev ve sorumluluklarını temele alan yaklaşımının, Kur’ân’dan temel aldığı söylenebilir. Zira nefis kelimesine ilişkin Kur’ân üzerinden yapılacak bir incelemenin bu sonucu verdiği görülmektedir. Bu durum aynı zamanda teizmle düalizmin özdeş görülemeyeceği sonucunu da vermektedir. Fakat tercüme faaliyetleri neticesinde Yunan (Anaxagoras -*latîf cisim*-, Pythagoras -*mücerred cevher*-) ve ayrıca Hint, Mısır ve Sümer felsefelerinden etkilenen düşünce tarihimiz, aksine bir çizgi izleyerek düalist insan anlayışı fikrini İslam’la uzlaştırma/uyumlu hale getirme çabası göstermiştir. Benzer şekilde, kelimenin sözlük anlamlarına da söz konusu etki sirayet etmiştir. Bunun sonucu olarak ise Tanrı-alem anlayışları doğrultusunda, nefse *latîf cisim* veya *mücerred cevher* şeklinde bir nitelik belirlenmesi yaygınlık kazanmıştır. Her iki değerlendirme de insanı bir bütün halinde anlamının önünde engel olarak durmaktadır.

Nefse ilişkin bu düşüncenin yaygınlık kazanmasının ardındaki sebepler ise şu şekilde belirtilebilir:

- a) *Olağanüstü görülen şeyler, maddî nitelikleri aşkın olmalıdır*: Varlığı merak etme, tanıma, anlamlandırma, onun temel özellikleri hakkında bir fikre sahip olma isteği; varoluşsal bir yönelimdir. Erken çağlardan itibaren insanların bu istekten hiçbir şekilde uzak kalmadıkları görülmektedir. İlkel toplumlar üzerinde yapılan araştırmalar, onların kendilerine farklı ve olağanüstü gelen nesne, kişi ve

durumları ruh/nefs düşüncesi zemininde anlamaya çalıştıklarını göstermektedir. Örneğin onlar, i) ormanın içinde o ana kadar hiç görmedikleri büyüklükte ve özellikte bir ağaçla karşılaştıklarında ona ruhsal özellikler atfetmekte; ii) işitmeyi sağlayan şeyin kulağın içinde yaşayan bir ruh tarafından sağlandığını düşünmekte; iii) yaşlı insanların, ruhlar tarafından sevildikleri için uzun süre ölümcül tehlikelerden korunduklarına ve erken ölmediklerine inanmakta; vi) ikiz doğum olduğunda, çocuklardan birini babaya değil bir ruha atfetmektedirler. Benzer şekilde, daha önce tecrübe etmedikleri cihazlara verdikleri tepkiler de cihazda ruhun bulunduğu şeklinde olmaktadır. Özel olarak insan söz konusu olduğunda da aynı yaklaşım devam ettirilmekte; ‘ölüm’ ve ‘uyku-rüya’ durumlarından hareketle, hem insanın hayatiyetini sağlayan hem de bedenden bağımsız ve bizatihi ölümsüz olan bir ruhun varlığı söz konusu edilmektedir. Ölümün son nefesle ilişkilendirilmesi; ölüm, nefes, ruh ve canlılık arasında bir bağlantı kurulmasını sağlamıştır. Ruhun bedenden bağımsız ve ölümsüz olma gerekçesi ise rüyada insanın pek çok farklı mekan ve zamanda olabilmesine bağlanmıştır. Söz konusu bu düşünceler, ilkel toplumlarda hem “*farklı* olanı anlamlandırma” hem de insanda “*farklı* işleyen süreçleri izah etme”de, maddenin değil ruhun açıklayıcı temel olarak görüldüğü sonucunu vermektedir. Mitolojik öğelerle örülü bu anlayışın, insanın varlığa bakışı konusunda –çoğunlukla- benzer şekilde devam ettirildiği; zira aynı psikolojik sürecin söz konusu olduğu söylenebilir. Bir başka açıdan ise tıpkı cevher-araz, madde-sûret, ayüstü-ayaltı çiftlerinde olduğu gibi varlığı anlama adına sembolik değer taşıması gereken ruh/nefs-beden çiftine ontolojik bir hüviyet verme eğilimi gösterilmiştir. Bu durum, insandaki, *olağanüstü görülen şeyler, maddî nitelikleri aşkın olmalıdır* anlayışının bir sonucudur.

- b) *İnsan, diğer varlıklardan farklı ve üstündür*: Yeryüzündeki canlı varlıklar içerisinde, epistemik süreçleri üst düzeyde işletebilmesi dolayısıyla insan varlığını kategorik olarak ayrı bir yerde konumlandırma, insanın; tanıma, anlamlandırma, değer yükleme ve ayırt etme faaliyetlerinin bir sonucudur. Zira sadece insan, duyu verilerine dayalı cüz’î manaların yanı sıra soyut ve tümel kavramları da idrak edebilmektedir. Bir sonraki adım ise insan, söz konusu bilişsel yetilere sahip olma bakımından diğer varlıklardan farklı ise bu bilişsel yetileri sağlayan kaynağa sahip olma yönünden de diğer varlıklardan farklı olmalıdır, çıkarımını beraberinde getirmektedir. Tümel kavramların idrakinin, madde veya maddî bir yolla gerçekleşemeyeceği iddiası ise “bilen” özne olmayı sağlayan ve bu yönüyle insanı

bitki ve hayvandan mutlak sûrette ayıran bir varlığın üretilmesi sonucunu vermiştir. Maddeye muğâyir olan bu unsurun varlığının kabulü ile “insanın diğer varlıklardan farkı nedir” sorusunun cevabı verilmekte ve insan, varlıksal anlamda farklı olma kategorisine dahil edilmektedir. Bir başka ifadeyle bu bakış açısı, insana dair iki ihtimalin düşünülmesinden kaynaklanmaktadır: İnsan a) ya tüm maddî varlıklar gibidir, b) ya da bilen nefse sahip olması yönüyle diğer maddî varlıklardan ayrılmaktadır. Bu doğrultuda, nefis-beden düalizminin düşünce tarihimizde rağbet görmesinin nedeninin, insanı diğer maddî varlıklarla eşitlememe; onu *diğer varlıklardan farklı ve üstün addetme* çabası olduğu söylenebilir.

- c) *İnsan bilgisi, öğrenim ve istidlâlden ibaret olmamalıdır*: Maddenin eksik, kusurlu ve sınırlı görülmesi, maddeye dayalı olarak edinilen bilgilerin de aynı niteliklere sahip olduğu algısını yaratmaktadır. Bir başka ifadeyle, maddeye biçilen değer, varlığı temel alarak edinilen istidlâlî bilgilerin eksik ve kusurlu olduğunun düşünülmesine neden olmakta; bu sebeple de daha üst bir bilgi edinme yolu bulmaya kişiyi sevk etmektedir. Bu doğrultuda sezgi, ilham, rüya ve keşf; ilahî olandan bilgi akışının sağlandığı üst kanallar olarak karşımıza çıkarılmaktadır. Benzer şekilde ölüm, ‘bilen’ olma konusunda tam bir kemâliyet zemini olarak sunulmakta; çünkü insanın, ölümle birlikte tüm maddî engellerinden kurtulduğu düşünülmemektedir. Maddeyi aşan ve ilahî-gaybî bir hüviyet taşıyan söz konusu bilgileri alma yolu ise ancak bu hüviyete denk bir varlık üretimiyle mümkün olabilmiştir.
- d) *Vahye muhataplık, özel bir yapı gerektirir*: İlahî vahye muhataplık, öncelikle onu anlamayı sonrasında ise uygulamayı içermektedir; dolayısıyla hem rasyonel hem de ahlakî bir özne gerektirir. İnsanlık tecrübesi, *özne* olma konumunun, doğrudan vahyi alan peygamber başta olmak üzere, tüm insanları kapsadığını göstermektedir. Diğer varlıkların vahye muhatap kılınmamış olması, Tanrı’nın iletişime geçeceği varlığın mahiyetine ilişkin belirlemeler yapılması sonucu doğurmuştur. Buna göre insanın vahyi alacak, anlayacak ve eyleme geçirecek bir yanının olması gerektiği ve bunun da salt beden olamayacağı düşünülmüştür.
- e) *Ahlâkî özne olmak, salt bedenle ilişkilendirilemez*: Varlıkların eylem tarzlarındaki farklılığın tespiti, insanın çevresine ilişkin gözleminin ilk sonuçlarındandır. Bu tespit; kimi varlıkların salt tabiat kanunlarına tabi olduğunu, kimilerinin yalnızca tabîî eğilim ve idrak çerçevesinde eylemde bulunduğunu,

kimilerinin ise akıl ve ihtiyârî irade temelinde fiil icra ettiğini içermektedir. İlk iki kategoride bulunan varlıklar, yapısal donanımları gereği aklî temelde eylemde bulunmadıkları için sergiledikleri fiiller övgü ya da yergi konusu edilmemekte; bir başka ifadeyle, ahlâk alanı içerisinde herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmamaktadırlar. Son kategoriyi teşkil eden insan ise iyi/doğru ya da kötü/yanlış konusunda karar verebilme yetisine sahip olması ve bu doğrultuda özgür bir şekilde tercihte bulunabilmesi dolayısıyla eyleminin sorumluluğu kendisine ait olan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre ilgili gözlem, canlı bir bedene sahip olmak, ahlâkî eylemlerde bulunmanın yeter şartı olmuş olsaydı, bitki ve hayvanlarda da ilgili davranışların gözlemlenebilmesi gerekirdi düşüncesini üretmektedir. İnsanın yapı bütünlüğünü dikkate almayan bu düşünce, bu doğrultuda, insanı diğer varlıklardan ayıran bir özelliğinin olması gerektiği sonucuna ulaşılmakta ve ahlâkî özne olarak beden harici bir varlığın olduğu çıkarılması yapılmaktadır.

- f) *İnsan varlığı, bu dünyayla sınırlı olmamalıdır*: Ölümün her canlı varlık için kaçınılmaz bir gerçek oluşunun tecrübe edilmesi, ölümü yaşayacağını bilen insanda çift taraflı bir korku meydana getirmektedir: i) Ölümün ve ölüm sonrasında mahiyetine ve neyle karşılaşılacağına ilişkin net bir bilgiye sahip olunamaması, ii) Ölümünden sonra arkada bırakılan evlat, kazanç ve malların kaybedileceğine dair üzüntü ve korku duyulması. Bununla birlikte, öldüğü görülen bir varlığın bedeninin çözünmesi ve yok olması da insanın yaratılış amacı ve kendi varlığının akıbetine ilişkin sorgulamalarını beraberinde getirmektedir. Söz konusu endişe ve korkunun, insanı bu duygularla başa çıkabilme çareleri aramaya ittiği söylenebilir. Bu doğrultuda, psikolojik bir tahlile tabi tutulduğunda, öncelikle, ölüm korkusu ile tenâsüh veya reenkarnasyon düşüncesi arasında bir bağlantı kurulabilir. Benzer şekilde, bedenin ölümünün nefis için bir son olmayacağı düşüncesi de bu temelde değerlendirilmeye açıktır. Bizatihi canlı olması ve bedenden ayrık olması dolayısıyla bedenin ölümünden etkilenmeyen; aksine özgürlüğe kavuşan mücerred nefis düşüncesi; insanın yok olma endişesinin ve ölüm korkusunun bir sonucudur. Bir başka ifadeyle bu düşünce, insanın “ölümsüzlük” isteğinin sonucu olarak değerlendirilebilir. Bir önceki maddeyle ilişkilendirdiğimizde ise ölüm sonrası akıbet bakımından diğer varlık kategorileri ile eşit düzlemde olmama fikrinin, bedenden ayrı ve ölümsüz bir nefis düşüncesiyle de sağlanabildiği belirtilebilir.

Tüm bu izahların ortak noktasını, maddeye ilişkin algı oluşturmaktadır. Maddenin daima; değişme, bozulma, parçalanma, yok olma gibi niteliklerle ilişkilendirilmesi ve varlık, bilgi ve ahlâk gibi çıktılarının olamayacağı düşüncesi, söz konusu sonuçları vermektedir. Fakat kanaatimizce, insan için gayrı maddî bir unsurun düşünülmesi zorunlu değildir. İnsanın hem maddî bir varlık olduğu hem de bu maddî varlığın organizma bütünlüğünün gayrı maddî üretimler sağlayabileceği düşünülebilir: İnsan bedeni, maddî unsurlardan müteşekkildir; her bir maddî unsur, tek başına bir anlam ifade etmezken tüm unsurların belli bir oranda bir arada oluşu, bütün için canlılık meydana getirmektedir. İlgili durum, tüm canlı varlıklar için geçerlidir; fakat her bir canlı kategorisinin varlıksal bütünlüğünün ortaya çıkardığı canlılık sonuçları aynı değildir. Bu durumun sebebi, varlık kategorilerinin sahip olduğu maddî yapı bileşenlerinin farklı olmasıdır. Örneğin bitki, yapı bileşenleri sebebiyle fotosentez yapabilmekteyken, diğer canlılarda bu nitelik görülmemektedir. İnsanın yapı bileşenleri ise onun zihinsel üretim gerçekleştirebilmesinin temelini teşkil etmektedir. Dolayısıyla insanî olan her şey, maddî olan bünyede gerçekleşir; fakat insanî olan her şey maddî olanla sınırlı değildir. Bir başka ifadeyle insan, bedenle özdeş değildir; beden ve bedeninin organizma bütünlüğünün ortaya çıkardığı maddî ve gayrı maddî niteliklerin tümüdür. Nefs ise bu yapıyı karşılar bir şekilde içeriklendirilmelidir. Tüm bunlardan yola çıkarak nefsin ne olduğunu sorgulandığında ise *nefs, varlığı "ne ise o" kılacak olan yapı bütünlüğü* olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle *nefs, tüm yeti ve donanımlarıyla bir bütün oluşturan varlığın kendisi* olmaktadır.

Söz konusu bütünlük vurgusunun, insanın; a) bilebilen bir varlık olması bakımından *aklî*, b) tercihe dayalı eylemde bulunabilen bir varlık olması açısından *ahlâkî*, c) varlığı keşfetme araçlarına sahip olması yönüyle *duyusal*, d) karşılaştığı olay ve durumlara ilişkin hislere sahip olması dolayısıyla *duygusal*, e) belirli bir mekan ve zamanda, kendi hemcinslerinden oluşan bir toplulukla, birtakım davranış tarzları belirleyerek yaşama özelliği sebebiyle *sosyolojik*, f) içinde bulunduğu toplumun tarihine ilişkin birçok etkiyi üzerinde taşıması açısından *kültürel*, g) zihnî süreçleri ve buna bağlı olarak geliştirdiği davranış süreçlerinin birtakım etkenlere bağlı olması bakımından *psikolojik*, h) güzel ve çirkin ayrımına dayalı düşünce ve eylemde bulunabilmesi dolayısıyla *estetik* ve i) belirli yapısal özelliğe sahip olması yönüyle ise *fizyolojik* yönlerinin tümünü kapsadığı söylenebilir. Tüm bu insanî yönlerle ilişkin düşünce ve eylemde bulunan ise görünen haliyle insandan başka bir varlık değildir; dolayısıyla nefsin bedenden ayrı ve farklı bir varlık olduğu iddiasına doğruluğunu iddia etmek aklî ve Kur'ânî açıdan mümkün görünmemektedir.

## KAYNAKÇA

- ABD, Abdüllatif Muhammed, *Dirâsât fi'l Felsefeti'l İslâmiyye*, Mektebetü'n Nahda'l Mısriyye, Kahire, 1979/1399.
- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l Müfehres li-Elfâzi'l Kur'âni'l Kerîm*, Daru'l Hadis, 2. baskı, Kahire, 1408.
- ABDÜLHAMÎD, İrfan, "İslam Tefekküründe Ruh Meselesi", *Nesil Dergisi*, çev: M. Saim Yeprem, İstanbul, 1978, cilt: 2, sayı: VIII, s. 26-32.
- ADAMSON, Peter, "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on The Theology of Aristotle", *Bulletin of The Institute of Classical Studies*, February 2004, vol: 47, issue: 83/2, pp. 59-75.
- AFRÛDÎSÎ, İskender, "Fî'l 'Akl 'alâ Ra'yi Aristûtâlîs", *Şurûhun 'alâ Aristû Mefkûdetün fi'l Yûnâniyyeti ve Resâil Uhrâ*, çev: İshak b. Huneyn, nşr: Abdurrahman Bedevî, Dâru'l Maşrık, Beyrut, 1971, s. 31-42.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- AJİTA, Rajkumari, "Galen and His Contribution to Anatomy: A Review", *Journal of Evolution of Medical and Dental Sciences*, 2015, vol: 4, issue: 26, pp. 4509-4516.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınevi, İstanbul 1998.
- AKBULUT, Ahmet, "Müslüman Zihnin İnşasında Kelam İlminin Önemi ve Yeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2014/5 (1), s. 9-31.
- AKÇAY, Mustafa, "Gazzâli'de Ruh Tasavvuru", *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 21, s. 87-115.
- AKGÜN, Mehmet, *Sokrates Öncesi Dönemde (Atomculara Kadar) Yunan Felsefesi ve Metinler*, Elis Yayınları, Ankara, 2017.
- AKHİR, Noor Shakirah, *Al-Ghazali and Theory of The Soul: A Comparative Study*, Pulau Pinang, 2010.
- AKSU, İbrahim, "Fârâbî'ye Nispet Edilen Yazma Bir Mizaç Risâlesi Üzerine Değerlendirmeler", *Edebali İslâmiyat Dergisi*, 2017, cilt: I, sayı: 1, s. 1-39.



- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 125-154.
- AKYOL, Aygün, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi –Musâraatu'l-Felâsife'ye Göre, Şehristânî'nin Felsefi Görüşleri-*, Araştırma Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2016.
- \_\_\_\_\_, “Şehrezûrî ve Metafizik Yorumu”, *İslam Felsefesi Tenkit Dönemi*, edt: Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 299-329.
- \_\_\_\_\_, “Şehristânî ve Felsefe Eleştirisi”, *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*, edt: Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 155-186.
- \_\_\_\_\_, “Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Mead Meselesi”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, edt: Mevlüt Uyanık, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 283-301.
- AKYÜZ, Turgut, *Ebû Bekir Zekariyyâ er-Râzî'nin Felsefi Görüşleri –İlâhiyyât (Metafizik) ve Tabîyyât (Doğa Felsefesi)-*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2017.
- ALEXANDRE, Hugh B., “Soul –primitive-“, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburg, XI.
- ALICI, Mehmet, “Sühreverdî'nin İşrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: XI, sayı: 2, s. 61-81.
- \_\_\_\_\_, “Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadîm İnan Dinleri (Hikmetü'l-İşrak Özelinde)”, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, edt: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s. 43-84.
- ALPER, Hülya, Hülya Alper, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2010.
- \_\_\_\_\_, “İmam Mâturîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlam ve Değeri”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 103-138.
- ALPER, Ömer Mahir, *Aklın Hazzı –İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi-*, Ayışığıkitapları Kitabevi, İstanbul, 2004.

- \_\_\_\_\_, *Varlık ve İnsan –Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası-*, Klasik Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, “Akledilene Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir inceleme”, *Nazariyat*, Nisan-2015, s. 35-68.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edt: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2016, s. 251-287.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ/Eserleri”, *DİA*, yıl: 1999, cilt: 20, s. 353-358.
- ALTAŞ, Eşref, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2015.
- \_\_\_\_\_, “Fahreddîn er-Râzî’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 139-199.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Elis Yayınları, Ankara, 2008.
- ALTINTOP, Ceyda, “Plotinus’taki “Bir” Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki “Sudûr” Nazariyesi Üzerindeki Etkisi”, *Akademia: Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 2 (1), 2016, s. 56-68.
- ÂMİDÎ, Ebû’l Hasen Seyfeddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim, *Ebkâru’l Efkâr fî Usûli’d Dîn*, thk: Ahmed Muhammed el-Mehdî, Dâru’l Kütüb ve’l Vesâiki’l Kavmiyye, 2. baskı, Kahire, 2004.
- \_\_\_\_\_, *el-Mübîn fî Şerhi Me’âni Elfâzi’l Hukemâi ve’l Mütekellimîn*, çev: Bilal Taşkın, Osman Nuri Demir, İz Yayınları, İstanbul, 2016.
- ÂMİRÎ, Ebû’l Hasen Muhammed b. Yûsuf, *el-Mecâlisü’s Seb’a beyne’s Şeyh ve’l Âmirî*, içinde: Kaya, M. Cüneyt, *Bir ve Çok –Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- \_\_\_\_\_, *es-Sa’âde ve’l İs’âd fî’s Sîreti’l İnsâniyye*, nşr: Müctebâ Mînovî, İntişarat-ı Danişgah, Wiesbaden, 1957-1958.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’l Emed ale’l Ebed/Sonsuzluk Peşinde*, çev: Yakup Kara, edt: İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

- APHRODISIAS, Alexander, "Supplement to On the Soul", *Ancient Commentators on Aristotle: Alexander of Aphrodisias: Supplement to On the Soul*, trans.: R. W. Sharples, Cornell University Press, Ithaca-New York, 2004.
- ARICI, Mustakim "Adududdin el-Îcî'de Huy ve Erdem Problemi", *Nazariyat*, 4 (2016), s. 31-56.
- \_\_\_\_\_, "Adududdin el-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2009 (15), s. 135-172.
- \_\_\_\_\_, "İbn Kemmûne'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (24) 2011, s. 41-78.
- \_\_\_\_\_, "Îcî'de Ahlâk Felsefesinin Temel Meseleleri", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, edt: Eşref Altaş, İsam Yayınları, 2017, s. 523-579.
- ARİSTOTELES, *el-Ahlâk*, çev: İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevi, Vekâletü'l-Matbûât, Kuveyt, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Metaphysica/Metafizik*, çev: Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Nicomachean Ethics/Nikomakhos'a Etik*, çev: Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1996,
- \_\_\_\_\_, *Parva Naturalia/Doğa Üzerine Kısa Yazılar*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2019.
- \_\_\_\_\_, *Peri Psûkhé/Ruh Üzerine*, çev: Zeki Özcan, Sentez Yayınları, 4. basım, Bursa, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Politeia/Politika*, çev: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Protreptikos*, der: Kaan H. Ökten, Say Yayınları, İstanbul, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Kitâbu'l İzâh fi'l Hayri'l Mahz li-Aristûtales", *el-Eflâtûniyye'l Muhdese 'inde'l Arab*, Vekâletü'l Matbuât, Kuveyt, 1977, s. 1-33.
- ARKAN, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi: Fizikten Metafiziğe İbn Rüşd'ün İnsan Tasavvuru*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

- \_\_\_\_\_, “Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 12, s. 27-54.
- \_\_\_\_\_, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edt: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2016, s. 569-601.
- ARNALDEZ, Roger, “Fârâbî’nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Âlem”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Hayrani Altıntaş, cilt: XXIII, s. 349-358.
- \_\_\_\_\_, *İbn el-Arabi ve Fahreddin el-Razi’nin Düşüncesinde İlahî “Ben” ile Beşerî “Ben”*, çev: İsmail Yakıt, Büyükyıldız Matbaası, 1985.
- ARPAGUŞ, Hatice K., *Fazlur Rahman’a Göre Allah ve İnsan*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- ARSLAN, Hulusi, “Ahlâkî Değerlerin Nesnelliği Ve Öznelliği Açısından Mutezile Ve Eş’arîlik”, *Hikmet Yurdu*, 2016, cilt: IX, sayı: 17, s. 9-19.
- ARSLAN, İshak, “Kozmoz’un Sınırlarını Zorlamak: Hikmet’ul İşrak Şârihleri Sühreverdî’nin Klasik Kozmoloji Eleştirilerini Nasıl Yorumladı?”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, s. 598-605.
- ASLAN, İbrahim, *Kâdî Abdulcebbar’a Göre Dinin Akli ve Ahlâkî Savunusu*, Otto Yayınları, Ankara, 2014.
- \_\_\_\_\_, “Kelâmında Değer Tartışmaları Üzerine”, *Dini Düşüncede Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*, edt: Şaban Ali Düzgün, Tuğba Günal, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, s. 225-248.
- \_\_\_\_\_, “Mutezile Kelâmında Düşünce (Nazar)-Bilgi İlişkisi –Kadı Abdulcebbar Örneği-”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: 1(2010), s. 151-176.
- AŞKAR, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- ATAY, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.

- \_\_\_\_\_, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, cilt: XXXVII, s. 1-58.
- ATİYYE, Ahmed Abdulhalîm, *Câlînûs fî'l Fikri'l Kadîm ve'l Mu'âsır*, Daru Kıbai li't Tıba'ati ve'n Neşri ve't Tevzî', Kahire, 1999.
- ATTAR, Meryem, *İslam Ahlakı: İslam Düşüncesinde İlâhi Emir Teorisi*, çev: Enver Şahin, İrfan Karadeniz, Zeynep Cerrah, Muhammed Nurullah Turan, Muhammed Enes Vural, Semra Tüfenkçi, Zehra Betül Ustaoglu, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2019.
- AVÇİN, Mehmet, “Bir Siyâsetnâme Olarak Ahlâk-ı Muhsinî”, *Turkish Studies*, 2(2012), s. 145-160.
- AY, Mahmut, *Sadruşşerî'a'da Varlık –Ta'dilu'l 'Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması-*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslâmî Araştırmalar*, 2004, cilt: XVII, sayı: 2, s. 91-107.
- \_\_\_\_\_, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan 2003, cilt: 5, sayı: 15, s. 89-108.
- \_\_\_\_\_, “Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye Dergisi –Tanrı Tasavvurları I-*, sayı: 31, Güz/2015, s. 25-50.
- \_\_\_\_\_, “Nur Kavramından (24/35) Nur Metafizikine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2014, cilt: XXV, sayı: 2, s. 97-107.
- AY, Mahmut - ERDEM, Engin, *İlahiyat Terimleri Sözlüğü*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2019.
- AYAZ, Adnan, *Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İstanbul, 2008.
- AYDIN, Fatih, “Şehrezûrî Düşüncesinde İnsanî Nefsin Yetkinliği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: 3, sayı: 4, s. 781-796.
- AYDIN, Hasan, “İslam'ın Klasik Çağında İnsan İmgesi ve İrade Özgürlüğü Sorunu”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2008, cilt: I, sayı: 2, s. 49-103.
- AYDIN, Hüseyin, *Muhasibi'nin Tasavvuf Felsefesi –İnsan, Psikoloji, Bilgi, Ahlâk Görüşü-*, Pars Yayınevi, Ankara, 1976.

- AYDIN, İbrahim Hakkı, “İbn Sinâ’da Erdemli Yaşam”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 29, s. 1-22.
- \_\_\_\_\_, “Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ’da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2001, cilt: XIV, sayı: 1, s. 171-181.
- AYDIN, Mehmet, “Farabi’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 1982, sayı: 5, s. 121-128.
- \_\_\_\_\_, “Hıristiyanlıkta Teslis Doktrini ve Hıristiyan İ’tizalleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Dergisi*, Ankara, 1982, sayı: 5, s. 141-156.
- \_\_\_\_\_, “Ahlâk: İslam Felsefesi”, *DİA*, İstanbul, 1989, cilt: 2, s. 10-14.
- AYDIN, Ömer, “Kur’an’da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te’vili”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 2000, sayı: II, s. 143-177.
- AYDINLI, Yaşar, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz yayıncılık, 4. baskı, İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, “El-İzâh fi’l-Hayr el-Mahz (Liber de Causis)” ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, cilt: V, sayı: 5, s. 189-218.
- \_\_\_\_\_, “Fârâbî: İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu”, *Fârâbî: el-Muallimu’s-Sânî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2017, s. 7-37.
- AYNÎ, Mehmed Ali, *Hayat Nedir?*, haz: İsmail Dervişoğlu, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Türk Ahlâkçıları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1993.
- \_\_\_\_\_, “(Nefs) Kelimesinin Manaları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1930, cilt: IV, sayı: 14, s. 46-52.
- AZ, Mehmet Ata, “İbn Sînâ’nın Atomculuk Eleştirisi”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i –Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-*, der.: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 1, s. 695-711.
- BABAOĞLU, Ali, *Psikiyatri Tarihi*, Okuyan Us Yayınları, İstanbul, 2002.

BÂBERTÎ, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed, *Risâle fî Ta'rîfi'r Rûh ve'l Kalb ve'n Nefs ve'l 'Akl ve's Sırr*, (içinde: Altunya, Hülya; Marulcu, H. Tevfik, "Bâbertî'nin "Ruh, Kalp, Nefs, Akıl ve Sırr Hakkındaki Görüşlerine İlişkin Bir Risale: Tanıtım, Tahkik ve Çeviri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009/2, sayı: 23, s. 139-153), s. 142-147.

BAĞÇECİ, Muhittin, "İnsanın Mahiyeti ve Ruhunu", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2005/2, cilt: 2I, sayı: 8, s. 33-50.

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l Fırâk/Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev: Ethem Ruhi Fıçlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. baskı, Ankara, 2014.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu Usûli'd Dîn/Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev: Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016.

BAĞDÂDÎ, Ebü'l Berekât Evhadüzzamân Hibetullâh (b.) Alî b. Melkâ, *Kitâbu'l Mu'teber fî'l Hikme*, Dairetü'l Maarifi'l Osmaniyye, Haydarabad, 1358.

\_\_\_\_\_, "Sahîhu Edilleti'n Nakl fî Mâhiyyeti'l 'Akl", *Annales Islamologiques*, nşr: Ahmed M. Et-Tayyib, Institut Français D'archéologie Orientale, Kahire, 1980, cilt: 16, s. 127-147.

\_\_\_\_\_, *Risâle fî Mahiyyeti'l Melâl*, içinde: Tuna Tunagöz, "Ebu'l Berekât Bağdâdî'nin *Risâle fî Mâhiyyeti'l Melâl* Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:2 (2016), s. 29-39.

BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *İ'câzü'l Kur'ân*, nşr: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, tsz.

\_\_\_\_\_, *et-Temhîd fî'r Redd 'ale'l Mülhideti'l Mu'attıla ve'r Râfıza ve'l Havâric ve'l Mu'tezile*, nşr: Mahmud Muhammed el-Hudayrî, Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, Daru'l Fikri'l Arabi, Kahire, 1366/1947.

BARBOUR, Ian, *When Science Meets Religion*, New York, 2001.

BAŞ, Bilal, "Orthodoxy of Origen of Alexandria's Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian Or Nicene?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 37/2, pp. 93-110.

- BAŞER, Hacı Bayram, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü’z Zühd’ler”, *İslâm Ahlâk Literatürü –Ekoller ve Problemler-*, ed: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 139-161.
- \_\_\_\_\_, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 501-544.
- BAŞER, Vehbi, “Dinsel-Mistik Bir İnşâ Olarak İnsan”, *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 3<sup>2</sup>, Temmuz-Eylül/Tasavvuf Özel Sayısı 1999, s. 79-100.
- BAYIN, İrfan, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı, Özgünlüğü ve Antikçağ Atom Teorileri ile Benzerlikleri Sorunu”, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara, 2008, s. 115-172.
- BAYMUR, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1994.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *Bir Hıristiyan Dogması: Teslis*, Elis Yayınları, Ankara, 2007.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, Ankara, 2011.
- \_\_\_\_\_, *İslam’da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Otto Yayınları, Ankara, 2018, s. 83.
- \_\_\_\_\_, “Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i -Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, derleyen: Recep Alpyağıl, çev: Mehmet Vural, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 2, s. 920-927.
- \_\_\_\_\_, “The Spiritual Medicine of Early Muslims”, *The Islamic Quarterly*, 1985, vol: 29, sayı: 1, s. 1-28.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *el-Eflâtûniyye’l Muhdese ‘inde’l ‘Arab, Vekâletü’l Matbuât*, Kuveyt, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Harîfü’l Fikri’l Yunânî*, Mektebetü’n Nahda el-Mısıriyye, 4. baskı, Kahire, 1970.
- \_\_\_\_\_, “Ebu’l-Hüzeyl el-Allâf’ın Dakîku’l-Kelâm Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, çev: Metin Yıldız, 11:2 (2013), s. 283-298.
- \_\_\_\_\_, “Muhammed İbn Zekerriyya er-Râzî”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev: Osman Bilen, ed: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, cilt: 2, s. 49-65.



- BEDRÎ, Malik-Aşvâ, Mustafa, “Ebû Zeyd Belhî”, içinde: *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, Merkezi'l Melik Faysal li-l Buhûsi ve'd Dirasâti'l İslâmiyye, Riyad, 1424.
- BELHÎ, Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs*, nşr: Malik Bedri, Mustafa Aşva, Merkezi'l Melik Faysal li-l Buhûsi ve'd Dirasâti'l İslâmiyye, Riyad, 1424.
- \_\_\_\_\_, *Mesâlihu'l Ebdân ve'l Enfûs/Beden ve Ruh Sağlığı Koruma Yolları ve Tavsiyeler*, çev: Muhammet Uysal, Endülüs Kitap Yayınları, İstanbul, 2012.
- BERK, Fatih Mehmet, “Düalist Bir Öğreti Olarak Orfizm”, *Tarihin Peşinde – Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-*, yıl: 2010, sayı: 3, s. 107-118.
- BEYZÂVÎ, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't Tenzîl ve Esrâru't Te'vîl*, Daru İhyai't Tûrasi'l Arabî, Beyrut, 1418/1998.
- \_\_\_\_\_, *Tavâli'ul Envâr min Metâli'i'l Enzâr*, thk: Abbas Süleyman, Daru'l Cîl, Beyrut, 1411/1991.
- BİRAND, Kamiran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. baskı, Ankara, 1987.
- BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş –İlk Dönem İslâm Felsefesinde Temel Ahlâk Problemleri-*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016.
- BLACHÉRE, Regis, “Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Sadık Kılıç, 1982, sayı: 5, s. 189-196.
- BLOCK, Irving, “The Order of Aristotle's Psychological Writings”, *The American Journal of Philology*, LXXXII, Ocak-1961, s. 50-77.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2005.
- \_\_\_\_\_, “Akıl: Felsefe”, *DİA*, yıl: 1989, cilt: 2, s. 239-242.
- BÖLÜKBAŞI, Okan, “Galen'in Nörolojisi”, *Türk Nöroloji Dergisi*, (4) 2012, s. A-IX-A-XII.
- BUDGE, E. A. Wallis, *Mısır'da Ölüm Sonrası Fikri*, çev: Rengin Ekiz, Ege Meta Yayınları, İzmir, 2001.

- BULĞEN, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015.
- \_\_\_\_\_, “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1), s. 63-92.
- BULUT, Zübeyir, *Haberî Sıfatlar –Anlama Yöntemleri ve Yorumlar-*, Fecr Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2017.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı –Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi-*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2001.
- \_\_\_\_\_, *el-‘Aklü’l Ahlâkiyyü’l ‘Arabî/Arap Ahlâki Aklı -Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma-*, çev: Muhammet Çelik, Mana Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Nahnu ve’t Turâs: Kırâât Muâsıra fî Turâsina’l Felsefî/Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Said Aykut, yay. haz: Burhan Köroğlu, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.
- CÂHİZ, Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub Kinani Leysi, *Kitâbu’l Hayevân*, nşr: Abdüsselam Muhammed Harun, Cem’iyyetü’r Riayeti’l Mütekamile, Kahire, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi’l Cidd ve’l Hezl”, *Resâilu’l Câhiz*, nşr: Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü’l Hanci, Kahire, 1964, cilt: 1, s. 231-278.
- \_\_\_\_\_, “Hücecü’n Nübüvve”, *Resâ’ilü’l Câhiz*, nşr: Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru’l Cîl, Beyrut, 1991, cilt: 3, s. 221-281.
- \_\_\_\_\_, “eş-Şârib ve’l Meşrûb”, *Resâ’ilü’l Câhiz*, nşr: Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru’l Cîl, Beyrut, 1991, cilt: 4, s. 261-281.
- \_\_\_\_\_, “Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i*, çev: Yunus Cengiz, edt: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 1, s. 775-793.
- CARRA DE VAUX, Bernard, “Akhlak”, *The Encyclopaedia of Islam*, edt: M. TH. Houtsma, T. W. Arnold vd., E. J. Brill, Leiden, 1913, vol: 1, pp. 231-233.

CENGİZ, Yunus, *Doğa ve Öznellik –Câhiz’in Ahlâk Düşüncesi-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

\_\_\_\_\_, “Câhiz’in Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlâk Edinmenin İmkânı Üzerine”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 31-55.

\_\_\_\_\_, “İbn Sînâ’nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55:2 (2014), s. 99-128.

\_\_\_\_\_, “Mu‘tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 59-85.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11. baskı, Ankara, 1997.

CEVAD ALİ, *Mufassal fî Târîhi’l ‘Arab kable’l İslâm*, Daru’l İlm li’l Melayin, Beyrut, 1970.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh: Tâcu’l Lüğa ve Sihâhu’l ‘Arabiyye*, thk: Ahmed Abdülgafûr Attâr, Daru’l İlmi li’l Melayin, 2. baskı, Beyrut, 1399/1979.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, 6. basım, İstanbul, 2005.

CHAMPDOR, Albert, *Mısır’ın Ölüler Kitabı*, çev: Suat Tahsuğ, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1991.

CHISHOLM, Roderick M., “Is There A Mind-Body Problem?”, *Philosophic Exchange*, vol: 9, no: 1, 1978 (Summer), pp. 25-34.

COOKE, Francis T., *Ibn al-Qaiyim’s Kitâb al-Rûh: Translation with Introduction and Annotation*, Phd thesis, Hartford Seminary Foundation, 1934.

\_\_\_\_\_, “İbn Qaiyim’s Kitâb al-Rûh”, *The Muslim World*, 25 (1935), pp. 129-144.

COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy: Greece and Rome, From the Pre-Historics to Plotinus*, New York, 1946, I-V.

CORBIN, Henry, *Risâle-i Hayy İbn Yakzân ve Şerhi (İbn Sînâ)*, içinde: *İbn Tufeyl-İbn Sînâ: Hayy İbn Yakzân –Ruhun Uyanışı-*, çev: Yusuf Özkan Özburun, Serkan

Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İnsan Yayınları, 7. baskı, İstanbul, 2012.

\_\_\_\_\_, “The Avicennan Version of Salaman and Absal”, *Avicenna and the Visionary Recital*, translated from the French by Williard R. Task, Princeton University Press, N. Jersey, 1990, pp. 223-241.

COŞKUN, İbrahim, “Fahredden er-Râzî’ye Göre Nefs(Ruh)’in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 2005, cilt: 7, sayı: 2, s. 1-17.

COŞKUN, Muhammed, “Aksâmu’l Kur’ân: 89/Fecr, 1-14 Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014), s. 37-68.

CRISTINA D’ANCONA, “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”, *İslam Felsefesine Giriş*, edt: Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev: M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2008, s. 11-33.

CÜRCÂNÎ, Ebü’l Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu’t Ta’rifât*, Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1985.

\_\_\_\_\_, *Şerhu’l Mevâkıf*, çev: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

CÜVEYNÎ, İmâmu’l-Haremeyn Ebü’l Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usûli’l Fıkh*, nşr: Abdülazim ed-Dîb, Câmîatu Katar, Devha, 1399/1978, cilt: 1.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü’l İrşâd/İnanç Esasları Kılavuzu*, çev: Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2012.

\_\_\_\_\_, *Lumau’l Edille*, nşr: Hüseyin Mahmûd, Beyrut, 1987.

ÇAĞATAY, Neşet, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1957.

ÇAĞRI, Esra Mutlu, “Aristoteles’te Töz (*Ousia*) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü”, *Cogito Dergisi: Aristoteles*, 2014 (Yaz), sayı: 77, s. 115-130.

- ÇAĞRICI, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Dem Yayınları, 6. baskı, İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, “Kindî’nin Def’u’l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7-8-9-10 (1989-1990-1991-1992), yıl: 1995, s. 221-241.
- ÇELİK, Hüseyin, “İslam Öncesi Mekke’de Ruh ve Cin İnancı”, *Kur’an’ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur’an Öncesi Mekke Toplumunu: 1-3 Temmuz 2011 İstanbul*, 2011, s. 315-332.
- ÇETİN, Rabiye, *Gazali’de İlahi İlim-İlahi İrade İlişkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Ankara, 2010.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, *Felsefe Tarihi –Antik Doğu’dan Modern Batı’ya-*, Nobel Yayınları, İstanbul, 2017.
- ÇİFÇİ, Meryem K., *Eski Mısır Dininde Tanrı ve Öte Dünya İnancı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Konya, 2010.
- ÇİFTÇİ, Adil, *Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agâh, *İslâm Düşüncesi Hakkında Tartışmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1972.
- \_\_\_\_\_, “Sühreverdî ve İşrakiye Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1968, cilt: XVI, s. 177-200.
- \_\_\_\_\_, “Türk Filozofu Fârâbî’nin Din Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1966, cilt: 14, sayı: 1, s. 67-82.
- DAĞ, Mehmet, “Fârâbî’nin İki Yapıtı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 14-15, s. 17-87.
- DALKILIÇ, Bayram, “Ebu Hayyan et-Tevhidi’nin Hayat Felsefesi”, *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 19, s. 83-104.
- DALKILIÇ, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2012.
- \_\_\_\_\_, “Is Rûh a Problem of the Invisible World? –Viewpoints of the Islamic Sects on Ruh (Spirit)-”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yaz 2005, yıl: 9, sayı: 24, s. 1-10.
- DÂMEGÂNÎ, Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu’l Kur’ân ev Islâhu’l Vücûh ve’n Nezâ’ir fi’l Kur’âni’l Kerîm*, Daru’l İlmi li’l Melâyîn, 4. baskı, Beyrut, 1983.

- DÂVÛD EL-KAYSERÎ, *Risâle fi İlmi't Tasavvuf ve Şerhu Te'vilati Besmele/Tasavvuf İlmine Giriş*, çev: Muhammed Bedirhan, Nefes Yayınları, İstanbul, 2013.
- DE BOER, Tjitze Jacob, *Geschichte Der Philosophie im Islam/İslam'da Felsefe Tarihi*, çev: Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Ethics and Morality (Muslim)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed: James Hastings, Charles Scribner's Son, New York, 1912, vol: 5, pp. 501-513.
- DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer, *Emedü'l Aksâ*, haz: M. Abdülkadir Atâ, Dârü'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1985.
- DEMİR, Osman, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi –Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri-*, Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- \_\_\_\_\_, "Kelâm Ahlâk Düşüncesi: Tartışma Alanları ve Kavramlar", *İslâm Ahlâk Literatürü –Ekoller ve Problemler-*, ed: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 179-198.
- Osman Nuri, Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2020.
- DEMİRHAN ERDEMİR, Ayşegül, "Ahlâk-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, yıl: 1989, cilt: 2, s. 24.
- DEMİRKOL, Murat, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2012.
- \_\_\_\_\_, "Giriş: Hüseyin Vâ'iz-i Kâşifi ve Ahlâk-ı Muhsinî İsimli Eseri", içinde: Hüseyin Vâ'iz-i Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, çev: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 13-51.
- \_\_\_\_\_, "İslam Ahlâk Düşüncesinin Gelişiminde Filozofların Katkısı", *Eskiye Dergisi –İslam ve Felsefe-*, sayı: 28, Bahar/2014, s. 67-95.
- DENİZ, Gürbüz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları –Tehâfütler Örneği-*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009.
- DENKEL, Arda, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Özne Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1998.

- DESCARTES, René, *Dissertatio de Methodo/Yöntem Üzerine Konuşma*, çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Les Meditations Metaphysiques Touchant la Premiere Philosophie/İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev: Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, İstanbul, 1942.
- \_\_\_\_\_, *Les Passions de l'Âme/Ruhun Tutkuları*, çev: Murat Erşen, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Principia Philosophiae/Felsefenin İlkeleri*, çev: Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 1983.
- DEVVÂNÎ, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed, *Hakikatü'l İnsân ve'r Rûhu'l Cevvâl fi'l Avâlim*, içinde: "İnsanın Hakikati", *Dini Araştırmalar*, çev: Muhit Mert, Eylül-Aralık 1998, cilt: 1, sayı: 2, s. 204-210.
- \_\_\_\_\_, *Levâmi'ul İşrâk fi Mekârimi'l Ahlâk/Ahlâk-ı Celâlî*, çev: Ejder Okumuş, Fecr Yayınları, Ankara, 2019.
- DHANANI, Alnoor, *The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, E. J. Brill, Leiden, 1994.
- DIRÂR B. 'AMR, Ebu 'Amr el-Ğatafânî el-Kûfî, *Kitâbu't Tahrîş –İlk Dönem Siyasi ve İtikadi İhtilaflarında Hadis Kullanımı-*, thk: Hüseyin Hansu, çev: Mehmet Keskin, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- DOĞAN, Mutlu, *İbn Sînâ'nın Ahlâk Risaleleri ve Ahlâk Felsefesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Ankara, 2009.
- DONALDSON, Dwight M., *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.
- DORU, M. Nesim, "Meşrikî Düşünceden İşrâkî Felsefeye Bir Yol Var Mı?", *Sühreverdi ve İşrâk Felsefesi*, edt: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s. 85-105.
- DÖLEK, Haydar, "Descartes'ın Cevher ve Ruh Anlayışına Leibniz'in Eleştirisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: XV, sayı: 2, s. 215-225.
- DUĞAYM, Semih, *Felsefetü'l Kader fi Fikri'l Mu'tezile*, Daru'l Fikri'l Lübnani, Beyrut, 1992.

- DURMUŞ, Zülfikar, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Âyetindeki “Uktulû Enfusekum” İfadesinin Çözümlemesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 7, sayı 17 (Güz 2002), s. 29-48.
- DURUSOY, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri (Nefs, Akıl ve Rûh)*, İFAV Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2012.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005/1), s. 125-141.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Nesefti ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.
- \_\_\_\_\_, “Son Varlık Halkası İnsanın (Halîfe) Yaratılışı ve Tekâmülü –Halk, Emr, Nefs ve Ruh Yönleriyle İnsan–”, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto Yayınları, Ankara, 2016, s. 25-38.
- \_\_\_\_\_, “Değer Temelli Kişilik/Şahsiyet İnşası”, *Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzeni*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015, s. 13-29.
- DÜZGÜNER, Sevde, “Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 45, s. 253-284.
- EBHERÎ, Seyfüddin Ahmed, *Şerhu’l Ahlâki’l Adudiyye*, çev: Ömer Türker, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016.
- EBÛ REYYÂN, Muhammed Ali, *Târîhu’l Fikri’l Felsefiyyi fi’l İslâm*, Beyrut, 1973.
- \_\_\_\_\_, *Usûlu’l Felsefeti’il İşrâkiyye*, İskenderiyye, 1987.
- EBÛ RÎDE, Muhammed Abdulhâdî, *Resâilü’l Kindî*, Daru’l Fikri’l Arabi, Mısır, 1950.
- EKİNCİ, Kutbettin, “Kur’an’da Allah’ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözüň Maksudı Açısından Anlamak”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:1 (2016), s. 85-102.
- el-AKKAD, Abbas Mahmud, *Kur’an Felsefesi*, çev: Ahmed Demirci, Nur Yayınları, Ankara, tsz.
- el-ASKERÎ, Ebu Hilâl, *el-Furûk fi’l Luğa/Farklar Sözlüğü*, çev: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2013.



- el-EHVANY, Ahmet Foad, “Ruh Konusu Üzerine Bir Makale”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Vahdettin Başçı, Ruhattin Yazoğlu, 1995, sayı: 12, s. 227-232.
- el-FERAHÎ, Abdülhamîd, *el-Îm ‘ân fî Aksâmi’l Kur’ân*, Kahire, 1349.
- el-FERÂHÎDÎ, Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l ‘Ayn*, thk: Abdulhamid Henedâvî, Daru’l Kütübî’l İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- ELİAÇIK, Muhittin, “Sıhhat u Maraz’da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi”, *Mukaddime*, sayı: 1, 2010, s. 125-141.
- ELKAISY-FRIEMUTH, Maha, *God and Human in Islamic Thought: ‘Abd al-Jabbâr, Ibn Sînâ and al-Ghazâlî*, Routledge, New York, 2006.
- EMÎN EL-HÛLÎ, *Kur’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev: Mevlüt Güngör, Kur’an Kitaplığı Yayınları, Ankara, 2001.
- ERDEM, Engin, *Varlıktan Tanrı’ya –İbn Sînâ’nın Metafizik Delili-*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2016.
- \_\_\_\_\_, “Doğal Yasa Teorisi ve İbn-i Sînâ’nın ‘Sünnet(ullah)’ Anlayışı”, *İbn-i Sînâ: Eş-Şeyhu’r-Reis*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2015, s. 99-121.
- ERBAŞ, Ali, *Melekler Alemi –İlahi Dinlerde Melek İnancı-*, Nun Yayınları, İstanbul, 2012.
- ERDEM, Hüsamettin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- \_\_\_\_\_, “Ahlâk-ı ‘Adudiyye”, *DİA*, İstanbul, 1989, cilt: 2, s. 14.
- ERDEMÇİ, Cemalettin, *Kelam Kozmolojisine Giriş*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007.
- \_\_\_\_\_, “Proclus’un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine”, *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, cilt: V, sayı: 9, s. 153-170.
- ERDOĞAN, İsmail, “İslam Düşüncesi’nde “Kâmil Tabiat/Tıbbâu’t-Tâmm” Fikri”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (2006), sayı: 17, s. 121-149.
- ERDOĞAN, Ömer Faruk, “Gazâlî Üç Meselesinde İbn-i Sînâ’ya Karşı Ne Kadar Tutarlı?”, *İbn-i Sînâ: Eş-Şeyhu’r-Reis*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2015, s. 151-186.

- \_\_\_\_\_, “Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Eserindeki İbn Sînâ Eleştirisinde Bazı Temel Kavramların Karşılaştırmalı İzahı”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, cilt: 1, sayı: 2, Haziran-2015, s. 100-119.
- ERGİNLİ, Zafer, *İlk Sufilerde Nefis Kavramı -Haris Muhasibi Örneği-*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Bursa, 2001.
- ERNST VON ASTER, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, der: Vural Okur, İm Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2005.
- EŞ’ARÎ, Ebü’l Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, *el-İbâne ‘an Usûli’d Diyâne/el-İbane ve Usûlü Ehli’s Sünnet: Eş’ari Akâidi*, çev: Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Makâlâtü’l İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l Musallîn/İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l Lüğa*, Daru’l Kavmiyye, Kahire, 1964.
- FAHRÎ, Macid, *Al-Fârâbi: Founder of Islamic Neoplatonism –His Life, Works and Influence-*, Oneworld Press, Oxford, 2002.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev: Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul, 1987.
- \_\_\_\_\_, “Ahlâkî Gönüllülük İlk Cebriîler ve Eş’arîler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Fethi Kerim Kazanç, 1997, sayı: 9, s. 315-329.
- \_\_\_\_\_, “Mutezile’nin İnsan Anlayışı”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i -Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, derleyen: Recep Alpyağıl, çev: Şahin Efil, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 2, s. 881-894.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî, *Fusûl Münteze ‘a*, haz: Fevzî Mitrî en-Neccâr, Daru’l Meşrik, Beyrut, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’l Burhân*, çev: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2012.

- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l Fusûs fi'l Hikme*, içinde: “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, çev: Mehmet Dağ, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 14-15, s. 50-73.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l Mille*, thk: Muhsin Mehdi, Beyrut, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu Mebâdi'î Ârâ'î Ehli'l Medîneti'l Fâzıla/İdeal Devlet*, çev: Ahmet Arslan, Divan Kitap, 4. baskı, İstanbul, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Risâle et-Tenbîh 'alâ Sebîli's Sa'âde*, thk: Subhan Halifat, Menşurat el-Camiatü'l Ürdüniyye, Amman, 1987.
- \_\_\_\_\_, “Tenbîh 'alâ Sebîli's Sa'âde/Mutluluk Yoluna Yönelme”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev: Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 159-190.
- \_\_\_\_\_, *es-Siyâsetü'l Medeniyye veya Mebâdi'ül Mevcûdat*, çev: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2012.
- \_\_\_\_\_, “Cevâbât li-Mesâ'il Sü'ile 'anhâ”, *Risâletâni Felsefiyyetân*, thk: Ca'fer Âl-i Yasin, Daru'l Menahil, Beyrut, 1407/1987, s. 79-116.
- \_\_\_\_\_, “Fusûlü'l Medenî/Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev: Hanifi Özcan, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 45-138.
- \_\_\_\_\_, “Kitâbu'l Cem' beyne Re'yeyi'l Hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis/Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 151-181.
- \_\_\_\_\_, “Makâlât er-Refîa fî Usûli İlmi't Tabîa/Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı”, *Belleten*, çev: Necati Lugal, Aydın Sayılı, Ankara, 1951, cilt: XV, sayı: 57, s. 81-122.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fî Me'âni'l 'Akl/Akılın Anlamları”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 127-137.
- \_\_\_\_\_, “Uyûnü'l Mesâil/Felsefenin Temel Meseleleri”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 117-126.

FARQUAR, J. N., “Soul –Hindu-”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburg, vol: 15.

FÂRUKÎ, İsmail Râcî, “Mutezile Düşüncesinde Nefs”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i -Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*, derleyen: Recep Alpyağılı, çev: Osman Demir, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 2, s. 895-914.

FAZLIOĞLU, İhsan, “Kelâmî Doğa Felsefesinden Mekanik Doğa Felsefesine Giden Yol: Evrenin Ara-Varlıklardan, “Doğa”nın “Ruh”tan Arındırılması”, *XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslâm-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım*, 2006, s. 110.

FAZLUR RAHMAN, Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev: Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, 8. baskı, Ankara, 2005.

\_\_\_\_\_, *İslam’da Nübüvvet –Felsefe ve Ehl-i Sünnet-*, çev: Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Adres Yayınları, Ankara, 2017.

\_\_\_\_\_, *Major Themes of the Qur’an*, Bibliotheca Islamica, 2. edition, Minneapolis, 1994.

\_\_\_\_\_, “Aklaq”, *Encyclopaedia Iranica*, 1978, vol: 1, pp. 719-723.

\_\_\_\_\_, “Ibn Sina”, *A History of Muslim Philosophy: With Short Account of the Other Disciplines and the Modern Renaissance in the Muslim Land*, edt: M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963, vol: I/Book II, pp. 480-506.

\_\_\_\_\_, “İbn Sînâ”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, çev: Osman Bilen, edt: M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, cilt: 2.

\_\_\_\_\_, “Kur’an’ın Başka Dillere Çevrilmesi”, *İslâmî Yenilenme Makaleler II*, çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

FERRÛH, Ömer, *Târîhu’l Fikri’l Arabî*, Beyrut, 1983.

FİLİZ, Şahin, *Farabi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb, *Kâmûsu’l Muhît*, edt: Muhammed Naim el-Araksûsî, Müessesetü’r Risale, 6. baskı, Dımeşk, 1998.

FLANAGAN, O., *The Problem of the Soul*, Basic Book, New York, 2002.

FUZÛLÎ, Muhammed b. Süleyman el-Bağdadî, *Matla' u'l İ'tikâd fî Ma'rifeti'l Mebde ve'l Me'âd*, haz: Muhammed b. Tâvit et-Tancî, çev: Esat Çoşan, Kemal Işık, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1962.

\_\_\_\_\_, *Sihhat ve Maraz*, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, Milli Mecmua Basım Evi, 1940.

GAFAROV, Anar, *Nasîrüddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2012.

\_\_\_\_\_, "Râğıb el-İsfahânî'de İnsan Tasavvuru", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1), s. 187-214.

GALEN, Galen, *Kitâbu Câlînûs fî'l Ustukussât 'alâ Re'yi Ubukrât*, Arapça'ya çev: Ebu Zeyd Huneyn b. İshak, nşr: Muhammed Selim Salim, Heyetü'l Mısriyyetu'l 'Amme li'l Kitab, Kahire, 1986.

\_\_\_\_\_, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, edt. trans. and commentary: Phillip DeLacy, Akademie-Verlag, Berlin, vol: I/V.

\_\_\_\_\_, *On the Passions and Errors of the Soul*, trans: Paul W. Harkins, Ohio State University Press, Ohio, 1963.

\_\_\_\_\_, "Kitâbu'l-Ahlâk li-Câlînûs", *Bulletin of the Faculty of Arts of the Universty of Egypt*, nşr: Paul Kraus, V/1, Kahire, 1937.

\_\_\_\_\_, "Kuvâ'n Nefsi Tevâbi'u li-Mizâci'l Beden", *Dirâsât ve Nusûs fî'l Felsefeti ve'l 'Ulûm 'inde'l 'Arab*, nşr: Abdurrahman Bedevi, Müessesetü'l Arabiyye li'd Dirasati ve'n Neşr, Beyrut, 1981.

\_\_\_\_\_, "Muhtasarun min Kitabi'l Ahlâk li-Câlînûs", *Islamic Philosophy*, vol: 100/Galen in the Arabic Philosophical Tradition Texts and Studies, edt: Fuat Sezgin, risaleyi yayına hazırlayan: Paul Kraus, Frankfurt-2000, s. 25-50.

\_\_\_\_\_, "Nefsin Kuvvelerinin Bedenin Mizacına Bağlı Olduğuna Dair Galen'in Risalesi", çev: Harun Kuşlu, Metin Aydın, içinde: *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 25-29.

GÂLİB, Mustafâ, *Aristu*, Daru'l Hilal, Beyrut, 1979.

\_\_\_\_\_, *Fî Sebîli Mevsûati'l Felsefiyye I: el-Fârâbî*, Dar ve Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1998.

- \_\_\_\_\_, *Fî Sebîli Mevsûati'l Felsefiyye III: İbn Sînâ*, Dar ve Mektebetü'l Hilal, Beyrut, 1998.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fî'l İ'tikâd*, Daru'l Kitabi'l İlmiyye, 1983.
- \_\_\_\_\_, *el-İktisâd fî'l İ'tikâd/İtikadda Orta Yol*, nşr. ve çev: Osman Demir, Klasik Yayınları, 2. basım, İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, *el-Maznûnu Bihî 'Alâ Gayri Ehlihî/Ehli İçin*, çev: Muammer Esen, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Faysalu't Tefrika beyne'l İslâm ve'z Zendeka/İman-Küfür Sınırı*, thk. ve nşr: Süleyman Dünya, çev: Ahmet Turan Arslan, Risale Yayınevi, İstanbul, 1992.
- \_\_\_\_\_, *İhyâ'u 'Ulûmi'd Dîn ve me'ahu el-Muğnî 'an Hamli'l Esfâr fî'l Esfâr fî Tahrîci mâ fî'l İhyâ'i mine'l Ahbâr li-Zeynüddîn el- 'Irakî*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1426/2005.
- \_\_\_\_\_, *İhyâ'u 'Ulûmi'd Dîn*, çev: Mehmet A. Müftüoğlu, Çelik Yayınları, İstanbul, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev: Sehâbi Hüsameddin, Sağlam Yayınevi, İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Makâsıdu'l Felâsife/Felsefenin Temel İlkeleri*, çev: Cemaletdin Erdemci, Vadi Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Me'âricü'l Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n Nefs/Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev: Serkan Özburun, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Mişkâtü'l Envâr/Nurlar Feneri*, çev: Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Mîzânü'l 'Amel*, thk: Süleyman Dünya, Daru'l Mearif bi-Mısr, Kahire, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Mîzânü'l 'Amel/İlâhî Saadet*, çev: Ömer Dönmez, Hisar Yayınevi, İstanbul, tsz.
- \_\_\_\_\_, *Şerefü'l 'Akl ve Mâhiyyetuhû*, thk: Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Tehâfütü'l Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve çev: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, 6. basım, İstanbul, 2014.

- \_\_\_\_\_, *Hakikatü'r Rûh*, içinde: “İmâm-ı Gazâlî’ye Atfedilen Bir Eser: Hakikatü’r-Ruh”, *İslâmî Araştırmalar*, çev: Bülent Akot, 2013, cilt: XXIV, sayı: 2, s. 120-129.
- \_\_\_\_\_, “el-Ecvibetü’l Ğazzâliyyetü fi’l Mesâ’ili’l Uhreviyye: el-Maznûnu’s Saġîr”, *Mecmû’atü Resâil: el-İmâmü’l Ğazzâlî*, Daru’l Fikr, Beyrut, 1426-1427/2006, s. 359-367.
- \_\_\_\_\_, “er-Risâletü’l Ledünniyye”, *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, çev: Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, Furkan Basın Yayın, İstanbul, 1995.
- \_\_\_\_\_, “Ravzatu’t Tâlibîn ve ‘Umdetü’s Sâlikîn”, *Mecmû’atü Resâil: el-İmâmü’l Ğazzâlî*, Daru’l Fikr, Beyrut, 1426-1427/2006, s. 92-159.
- GENEQUAND, Charles, “Metafizik”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoġlu, edt: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Açılımkitap, İstanbul, 2007, cilt: 3, s. 11-30.
- GILSON, Etienne, “Tanrı ve Yunan Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Mehmet Aydın, 1987, cilt: XXIX, s. 107-125.
- GOICHON, A. M., *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasına Etkileri*, çev: İsmail Yakıt, Doġuş Yayınları, İstanbul, 1986.
- \_\_\_\_\_, *The Philosophy of Avicenne and Its Influence on Medieval Europe*, trans. from French: M. S. Khan, Motilal Banarsidass, Delhi, 1969.
- GÖKALP, Nurten, *İnsan Felsefesi*, Nobel Yayınları, Ankara, 2014.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 21. Baskı, İstanbul, 2011.
- GÖLCÜK, Şerafettin, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- GÖRDÜK, Yunus Emre, “Aksâmu’l-Kur’ân’da “Muksem Bih” Ve “Muksem Aleyh” İlişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, 2015, s. 174-212.
- GÖRGÜN, Tahsin, “İnsan Olmak ve Ahlâk”, *Ahlâkın Temeli*, edt: Ömer Türker, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 1-40.
- GÖZ, Kemal, “Sühreverdi Düşüncesinde Ruh-Beden İlişkisi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2013, cilt: VI, sayı: 2, s. 469-484.

- GURÂBE, Hammûde, *İbn Sînâ beyne'd Dîn ve'l Felsefe*, Daru't Tıbbâti ve'n Neşri'l İslamiyye, Mısır, trz.
- GUTAS, Dimitri, *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Yunan Düşünce Arapça Kültür*, çev: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul”, *The Muslim World, Special Issue: The Ontology of the Soul in Medieval Arabic Thought*, special edt: Ayman Shihadeh, 102: 3-4 (2012), pp. 417-425.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2010, s 159-174.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ'nın Meşrikî Felsefesi: Mâhiyeti, İçeriği ve Günümüze İntikâli”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 63-87.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafizigi”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 31-45.
- \_\_\_\_\_, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 113-147.
- \_\_\_\_\_, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ'da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, der. ve çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2010, s. 169-190.
- GUTHRIE, William Keith Chambers, *A History of Greek Philosophy VI –Aristotle, An Encounter-*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Yunan Felsefe Tarihi I–Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar-*, çev: Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, 2011.
- GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu –Ehl-i Sünnet'in Allah Tasavvuruna Ahlâkî Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım-*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.



- \_\_\_\_\_, “Eşari Tenzihinin Meyveleri veya Allah’ı Ahlâktan Arındırmanın Doğurduğu Trajedi”, *Tezkire*, 1994, sayı: 6, s. 112-120.
- \_\_\_\_\_, “İmanın Ahlâki Temeli ve Din”, *Dini Düşüncede Gelenek, Dönüşüm ve Gelecek*, edt: Şaban Ali Düzgün, Tuğba Günal, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2017, s. 142-154.
- GÜLŞENÎ, Muhyî, *Ahlâk-ı Kirâm*, hazırlayan: Abdullah Tümsek, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- GÜNAL, Tuğba, “İnsana Dâir Bir Değerlendirme: Giritli Sırrı Paşa’nın Ruh Risâlesi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2017, cilt: XV, sayı: 1, s. 29-43.
- \_\_\_\_\_, “Osmanlı’nın Son Döneminde Ruh Telakkisi”, *Dinî Araştırmalar*, 2016, cilt: XIX, sayı: 50, s. 185-208.
- \_\_\_\_\_, “The Impact of Creation Theories of Muslim Philosophers and Mutakallims on Their Conceptions of Nafs: The Dichotomy of Simple Body or Incorporeal Substance”, *II. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi 8-9 Kasım 2018: Özet Kitabı*, edt: Nihat Yatkın, Ömer İrfan Küfrevioğlu, Orhan Erdoğan, Adem Dursun, Hamid Ceylan, Erzurum, 2018, s. 41.
- GÜNALTAY, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ: İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.
- \_\_\_\_\_, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad: M. Mahfuz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997.
- \_\_\_\_\_, “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1925, cilt: I, sayı: 1, s. 58-119.
- GÜRSOY, Adnan, “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: V, sayı: 1, s. 191-210.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ’nın Nübüvvet Teorisinde Kutsî Akıl”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: XXIII, sayı: 2, s. 1-19.
- HAFIZOĞLU, Yakup, *Kelamda Düalist Teoloji Eleştirisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Ankara, 2020.

HAKÎM ET-TÏRMİZÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bişr, *Beyânu'l Fark beyne's Sadr ve'l Kalb ve'l Fuâd ve'l Lübb*, thk: Nicola Heer, Daru İhyai'l Kütübi'l Arabiyye, Kahire, 1958.

\_\_\_\_\_, *Tabâ'i'u'n Nüfûs*, thk: Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Mektebetü's Sekafi li'n Neşr ve't Tevzi', Kahire, 1989.

HAKLI, Şaban, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 87-102.

\_\_\_\_\_, "İbn Sînâ Epistemolojinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak "Sezgi"", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, cilt: 6, sayı: 11, s. 35-52.

HAMILTON, Edith-CAIRNS, Huntington, *The Collected Dialogues of Plato Including Letters*, Princeton University Press, New Jersey, 1985.

HANEFÎ, Hasan, *Mine'l 'Akîde ile's Sevra- El-İnsânu'l Müte'ayyin (el-'Adl)*, Daru't Tenvîr, Beyrut-1988, cilt: 3.

\_\_\_\_\_, *Mine'l Nakli ile'l İbdâ': el-Hikmetü'n Nazariyye*, Daru Kıbai li't-Tıbbâ'ati ve'n Neşri ve't Tevzi', Kahire, 2001, cilt: 3.

\_\_\_\_\_, "Limâzâ Ğâbe Mebhasu'l İnsân fi Turâsina'l Kadîm", *Dirasatü'l İslamiyye*, Mektebetü'l Encülü'l Mısriyye, Kahire, 1981.

HANOĞLU, İsmail, *Fahrüddîn er-Râzî'de Felsefi-Teolojik Antropoloji*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014.

HARDIE, W. F. R., "Aristotle's Treatment of Relation Between the Soul and the Body", *The Philosophical Quarterly*, January 1964, vol: 14, issue: 54, pp. 53-72.

HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Kitâbu Mâ'iyeti'l 'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfi'n Nâsi fihi*, içinde: *el- Akl Fehmu'l Kur'ân*, nşr. ve thk: Hüseyin el-Kuvvetlî, Daru'l Fikr, 1971/1391. Risalenin çevirisi için bkz: içinde: *el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân –Aklın Mahiyeti ve Kur'ân'ın Anlaşılması-*, çev: Veysel Akdoğan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2006, s. 205-230.

HASAN BASRÎ, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr, "Risâle ilâ 'Abdilmelik b. Mervân fi'l-Kader/Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, Ankara, 1954, sayı: 3-4, s. 75-84.

- HESAMİFAR, Abdurraq - BAQERSHAHİ, Ali Naqi, “Intellect in Alexander of Aphrodisias and Its Impact Upon Muslim Philosopher”, *Athens Journal of Humanities and Arts*, vol: X, no: Y, pp. 1-22.
- HASSE, Dag Nikolaus, *Avicenna’s De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, London-Turin, 2000.
- HAYYÂT, Ebü’l Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman, *Kitâbu’l İntisâr ve’r Reddu ‘alâ Râvendîye’l Mülhid/el-İntisar: Mu’tezile Müdafaası*, çev: Yüksel Macit, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018.
- HEEMSKERK, Margaretha T., “Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî on Body, Soul and Resurrection”, *A Common Rationality: Mu’tazilism in Islam and Judaism*, edt: Camila Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare, Orient-Institut, İstanbul, 2016, pp. 127-156.
- HENRY, S. J. P., “Introduction –The Place of Plotinus in the History of Thought-”, içinde: Plotinus, *The Enneads*, trans. by: Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, 3. edition, London, 1962.
- HEYET ÇALIŞMASI, *Farâbi Tetkikleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1960.
- HIZIR, Nusret, “Önsöz”, içinde: Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1949.
- HOLOĞLU, Yasemin - YAVUZ, Yusuf Şevki, “Câhız’da Tabiat Felsefesi”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV (İlahiyat) 14-17 Mayıs 2015, Kütahya*, 2015, s. 87-101.
- HOROVITZ, S., *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*, çev: Özcan Taşçı, Litera Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2014.
- HORTEN, Max, “Moral Philosophers in Islam”, *Islamic Culture*, translated from the German by V. June Hager, Islamic Research Institute, Islamabad, (13) 1974.
- HOURANI, George F., *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbâr*, Oxford University Press, 1971.

- HÖKELEKLİ, Hayati, “İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü”, *İslâmî Araştırmalar -Din Psikolojisi Özel Sayısı-*, 2006, cilt: XIX, sayı: 3, s. 409-421.
- \_\_\_\_\_, “Kur’an’da Nefs Kavramı Bağlamında İnsan Psikolojisiyle İlgili Bazı Özellikler”, *İslam Psikolojisi Yazıları*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009.
- HÜCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu’l Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, trc. ve hzl: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
- HÜSREV, Nâsır, “El-Kavl fi’n Nefs ve’l ‘Âlem”, *Zâdu’l Musâfirin*, içinde: Ebû Bekir er-Râzî, *Resâilu’l Felsefiyye*, Arapça’ya çev: Paul Kraus, thk: Lecnetü İhyai’t Turasi’l Arabi, Daru’l Afaki’l Cedide, 5. baskı, Beyrut, 1402/1982.
- HYMAN, Arthur, “İbn Rüşd’ün Akıl Teorisi ve Eski Şârihler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Atila Arkan, 6/2002, s. 47-57.
- IŞIK, Kemal, “Nazzâm ve Düşünceleri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara, 1977, sayı: III, s. 101-113.
- IZUTSU, Toshihiko, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan –Kur’ânî Dünya Görüşü’nin Semantiği-*, çev: Kürşad Atalar, Pınar Yayınları, 2. baskı, İstanbul.
- İBİŞ, Fatih, “Kur’an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 2012, cilt: VI, sayı: 12, s. 235-244.
- İBN ARABÎ, Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fusûsu’l Hikem*, çev. ve şerh: Ahmet Avni Konuk, haz: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Fütûhât-ı Mekkiyye/Nefs Terbiyesinin Esasları*, çev: Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2016.
- İBN BÂCCE, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ, *Kitâbu’n Nefs*, thk: Muhammed Sağır el-Masumi, Matbuatu’l Mu’cemü’l İlmi’l Arabi, Dımeşk, 1379/1960.
- \_\_\_\_\_, *Tedbîru’l Mütevahhid*, içinde: Asin Palacios, Miguel, “El Régimen del Solitaria (Tadbir al-Mutawahhid) por Avempace”, *Islamic Philosophy: Ibn Bâjja, Muhammed Ibn Yahya Ibn As-Sa’igh Texts and Studies II*, edt: Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, vol: 77, s. 1-86 (123-208).
- \_\_\_\_\_, “Fi’l Müteharrik”, *Resâil Felsefiyye li-l Kindî ve’l Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adıyy*, nşr: Abdurrahman Bedevi, Beyrut, 1980, s. 137-140.

\_\_\_\_\_, “Kavlün Yetlû Risâle el-Vedâ”, *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*, Daru’n Nehar li-n Neşr, Beyrut, 1991, s. 147-152.

\_\_\_\_\_, “Risâletü’l Vedâ”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 423-432.

\_\_\_\_\_, “Risâle fi İttisâli’l ‘Akl bi’l İnsân”, içinde: Miguel Asin Palacios, “Tratado de Avempace Sobre la Union del Intelecto Con el Hombre (Kalâm fi Ittisâl al-‘Aql bi’l-İnsân; Text and Trabslation), *Islamic Philosophy: Ibn Bâjja, Muhammed Ibn Yahya Ibn As-Sa’igh Texts and Studies I*, edt: Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, vol: 76, s. 71-85.

İBN FÂRİS, Ebû’l Hüseyin Ahmed b. Zekeriyya, *Mu‘cemu Mekâyîsi’l Lüğa*, thk: Abdusselam Muhammed Harun, Daru’l Fikr, Dımeşk, 1979.

İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen, *Mücerredü Makâlâti’s Şeyh Ebi’l Hasan el-Eş‘arî*, Daru’l Meşrik, Beyrut, 1987.

İBN HALDÛN, *Mukaddime*, çev: Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara, 1977.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Ahlâk ve’s Siyer – Fî Müdâvâtî’n Nüfûs*, çev: Mustafa Çağrıçı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2015.

\_\_\_\_\_, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev: Halil İbrahim Bulut, Türkiye Yazma Eserler Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.

\_\_\_\_\_, *el-Usûl ve’l Furû’*, thk: Abdulhakk et-Türkmani, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1432/2011.

\_\_\_\_\_, *Kelâm İlmi: Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’e Göre*, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2018.

\_\_\_\_\_, “Faslun fi Ma’rifeti’n Nefsi bi-Ğayrihâ ve Cehlihâ bi-Zâtihâ”, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, thk: İhsan Abbas, el-Müessesetü’l Arabiyye li’d Dirasat ve’n Neşr, Beyrut, 1987, cilt: 1, s. 441-446.

\_\_\_\_\_, “Risâle fi men Kâle inne Ervâhe Ehli’s Şikâ’i Mu‘azzebetün ilâ Yevmi’d Dîn”, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, thk: İhsan Abbas, el-Müessesetü’l Arabiyye li’d Dirasat ve’n Neşr, Beyrut, 1987, cilt: 3, s. 217-230.

\_\_\_\_\_, “Tefsîru Elfâz Tecrî beyne’l Mütakellimîn fi’l Usûl”, *Resâilu İbn Hazm el-Endelüsî*, thk: İhsan Abbas, el-Müessesetü’l Arabiyye li’d Dirasat ve’n Neşr, Beyrut, 1987, cilt: 4, s. 407-416.

İBN HEYSEM, Ebû Ali Muhammed b. el-Hasen, *eş-Şükûk ‘alâ Batlamiyûs*, nşr: Abdülhamid Sabra, Nebil eş-Şihabi, Matbaatü Daru’l Kütüb, Kahire, 1971.

İBN KAYYIM el-CEVZİYYE, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr, *er-Rûh fi’l Kelâm ‘alâ Ervâhi’l Emvât ve’l Ahyâ’i bi’d Delâ’il mine’l Kitâb ve’s Sünne ve’l Âsâr ve Akvâli’l ‘Ulemâ/Kitâbu’r Rûh*, çev: Şaban Haklı, İz Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2007.

\_\_\_\_\_, *et-Tibyân fi Aksâmi’l Kur’ân*, nşr: Taha Yusuf Şahin, Beyrut, 1402/1982.

İBN KEMMÛNE, İzzüddeve Sa’d b. Mansûr b. Sa’d, *el-Cedîd fi’l Hikme*, thk: Hamid Merid Kübeysi, Matbaatu Camiatu Bağdat, Bağdat, 1403/1982.

\_\_\_\_\_, “Kalimât Wajiza Mustamila ‘alâ Nukat Latîfa fi’l ‘İlm wa’l ‘Amal/el-Kelimâtü’l Vecîze Müştemile ‘alâ Nüketin Latîfetin fi’l ‘İlm ve’l ‘Amel”, *A Jewish Philosopher of Baghdad: Izz al-Dawla Kammûna (d. 683/1284) and His Writings*, nşr: Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, Brill, Leiden: Boston, 2006, pp. 139-185.

\_\_\_\_\_, “Al-Tanqîhât fi Sharh al-Talwîhât”, *Refinement and Commentary on Suhrawardî’s Intimations: A Thirteenth Century Text on Natural Philosophy and Psychology*, introduction and analysis by Hossein Ziai and Ahmed Alwishah, Mazda Publishers, Costa Mesa, 2003.

\_\_\_\_\_, “Maqâla fi’l Tasdîq bi-Anna Nafs al-İnsân Bâqiya Abadan”, *A Jewish Philosopher of Baghdad – ‘Izz Al-Dawla Ibn Kammûna (d. 683/1284) and His Writing-*, by: Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, Brill, Leiden: Boston, 2006, pp. 100-106.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru Garîbi’l Kur’ân*, thk: Ahmed Sakr, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut, 1398.

İBN MANZÛR, Ebû’l Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânu’l ‘Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut, 1300.

İBN MELÂHİMÎ, Ruknüddîn Mahmûd el-Usûlî b. Ubeydullah, *Kitâbu’l Fâik fi Usûli’d Dîn*, thk: Wilferd Madelung, Martin McDermott, Tahran, 1386.

\_\_\_\_\_, *Tuhfetü'l Mütekellimîn fi'r Reddi 'ale'l Felâsife*, thk: Hassan Ansari, Wilferd Madelung, Iranian Institute of Philosophy&Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, Tahran, 2008.

İBN METTEVEYH, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed, *et-Tezkira fi Ahkâmi'l Cevâhir ve'l A'raz*, nşr: Sami Nasr Latif, Faysal Büdeyr Avn, Daru's Sakafe, Kahire, 1975.

İBN MEYMÛN, *Delâletü'l Hâirîn*, thk. ve nşr: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.

İBN MİSKEVEYH, Ebu Ali Ahmet b. Muhammed b. Ya'kub er-Razi, *Kitâbu'l Fevzü'l Asğâr*, Matbaatü's Saade, Mısır, 1325.

\_\_\_\_\_, *Tehzîbu'l Ahlâk ve Tathîru'l A'râk*, Matbaatu Vadi'n Nil, Mısır, 1299.

\_\_\_\_\_, *Tertîbu's Sa'âdât ve Menâzilu'l 'Ulûm/Mutluluk ve Felsefe*, nşr. ve çev: Hümeýra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

\_\_\_\_\_, "Risâle fi'l Havf mine'l Mevt ve Hakikatihî ve Hali'n Nefsi Ba'dehu", *Islamic Philosophy*, edt: Fuat Sezgin, Frankfurt, 2000, vol: 86, s. 103-114.

\_\_\_\_\_, "Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: İbrahim Aslan, 52: 2(2011), s. 327-332.

\_\_\_\_\_, "Risâle fi'l Lezzât ve'l Âlam/Lezzet ve Elem Üzerine", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 261-267.

\_\_\_\_\_, "Risâle fi'n Nefs ve'l 'Akl", *Dirâsât ve Nusûs fi'l Felsefeti ve'l 'Ulûm 'inde'l 'Arab*, Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirasat ve'n Neşr, nşr: Abdurrahman Bedevî, Beyrut, 1981, s. 57-97.

İBN NEDÎM, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, çev: Mehmet Yolcu, Sabri Türkmen, M. Salih Arı, Selahattin Polatoğlu, Furkan Halit Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2017.

İBN RÜŞD, Ebü'l Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Keşf 'an Minhâci'l Edille ve Ta'rifu ma Vakaa fihâ bi-Hasebi't Te'vîl mine's Şübehi'l Müzîğa ve'l Bide'il Mudille*, içinde: *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-*

*makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012.

\_\_\_\_\_, *Faşlu'l Makâl ve Takrîru mâ beyne's Şerî'a ve'l Hikme mine'l İttisâl*, içinde: *Felsefe-Din İlişkileri: Faşlu'l-makâl, el-Keşf an minhâci'l-edille*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l Kebîr li-Kitâbi'n Nefs li-Aristu*, Arapça'ya çev: İbrahim Gazzâlî, Mecmaü't Tunusi li'l Ulum ve'l Adab ve'l Fünun, Tunus, 1997.

\_\_\_\_\_, *Tehâfütü't Tehâfüt/Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun, 1986.

\_\_\_\_\_, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs*, thk: Alfred L. Ivry, haz: Muhsin Mehdi, İbrahim Medkur, Kahire, 1994.

\_\_\_\_\_, *Telhîsu Kitâbi'n Nefs/Psikoloji Şerhi*, çev: Atilla Arkan, edt: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

\_\_\_\_\_, "Hel Yettasil Bi'l-'Akli'l Heyûlânî el-'Aklü'l Fa'al ve Hüve Mültebisun Bi'l-Cism/Fa'âl Akıl Cisimle İççe Bulunan Heyûlânî Akıl ile İttisâl Edebilir mi?", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, 9. basım, İstanbul, 2014, s. 495-500.

İBN SÎNÂ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. el-Hasan b. Ali, *Ahvâlu'n Nefs*, thk: Ahmed Fuad el-Ehvani, Daru İhyai'l Kütübi'l Arabiyye, Kahire, 1371/1952.

\_\_\_\_\_, *Dânişnâme-i Alâî –Alâî Hikmet Kitabı-*, çev: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

\_\_\_\_\_, *El-İşârât ve't Tenbîhât li-Ebî 'Âlî b. Sînâ me'a Şerh Nasîruddîn et-Tûsî (Fî't Tasavvuf)*, thk: Süleyman Dünya, Müessesetü'n Numan, 2. baskı, Beyrut, 1993/1413, cilt: 4.

\_\_\_\_\_, *el-İşârât ve't Tenbîhât/İşaretler ve Tembihler*, çev: Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

\_\_\_\_\_, *el-Kânûn fî't Tıb*, haz: Muhammed Emin Zannavi, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut, 1420/1999.



- \_\_\_\_\_, *el-Mebde' ve'l Me'âd*, thk: A. Nurani, Institute of Islamic Studies, Tahran, 1984.
- \_\_\_\_\_, *en-Necât/Felsefenin Temel Konuları*, çev: Kübra Şenel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, *eş-Şifâ: İlâhiyyât 2*, thk: Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayid, Mektebetü Ayetullah el-Uzma, Kahire, 1380/1960.
- \_\_\_\_\_, *et-Ta'likât*, thk: Abdurrahman Bedevi, ed-Daru'l İslamiyye, Beyrut, 1972.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi Sırrı's Salât”, *et-Tefsîru'l Kur'ânî ve'l Luğatü's Sûfiyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü'l Câmîiatü'd Dirâsât ve'n Neşr ve't Tevzî', Beyrut, 1403/1983, s. 205-222.
- \_\_\_\_\_, *İbn Sina'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, çev: M. Hazmi Tura, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul, 1942.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu's Şifâ: et-Tabî'iyât: İlmü'n Nefs*, Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, Paris, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu's Şifâ: Kevn ve Fesâd/Oluş ve Bozuluş*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu's Şifâ: Metafizik I-II*, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, thk. ve çev: Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev: M. Hazmi Tuna, Orhan Mete Matbaası, İstanbul, 1959.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi İsbâti'n Nübüvvât ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihim”, *Tis 'u Resâil fi'l Hikme ve't Tabî'iyât ve fi Âhîrihâ Kıssati Selâmân ve Ebsâl*, Daru'l Arab, 2. baskı, Kahire, 1989, s. 120-132.
- \_\_\_\_\_, *Risâle fi İsbâti'n Nübüvvât ve Te'vîli Rumûzihim ve Emsâlihim/Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine*, çev: Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, içinde: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, cilt: VII, sayı: 7, s. 568-570.

- \_\_\_\_\_, *Risâle-i Hayy İbn Yakzân ve Şerhi*, içinde: *İbn Tufeyl-İbn Sînâ: Hayy İbn Yakzân –Ruhun Uyanışı-*, çev: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İnsan Yayınları, 7. baskı, İstanbul, 2012, s. 281-327.
- \_\_\_\_\_, “*Risâle fî Mâhiyyeti’l ‘Işk*”, *et-Tefsîru’l Kur’ân ve’l Luğâtî’s Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü’l Câmîatü’d Dirâsât ve’n Neşr ve’t Tevzî’, Beyrut, 1403/1983, s. 243-269.
- \_\_\_\_\_, *Risâle fî Mâhiyyeti’l ‘Işk/Aşkın Mahiyeti Hakkında*, nşr. ve çev: Ahmet Ateş, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Risâletü’l ‘Arşîyye fî Tevhîdihî Te’âlâ ve Sıfâtihî/Arş Risalesi –Allah’ın Birliği ve Sıfatları Üzerine*, çev: Enver Uysal, içinde: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: IX, sayı: 9, s. 641-656.
- \_\_\_\_\_, *Risâletü’l Adhaviyye fî Emri’l Me’âd*, nşr: Süleyman Dünya, Daru’l Fikri’l Arabi, Kahire, 1949.
- \_\_\_\_\_, “*el-Adhaviyye fî’l Me’âd*”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi –İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddîn Râzî-*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2. basım, İstanbul, 2013, s. 1-46.
- \_\_\_\_\_, “*el-Edviyetü’l Kalbiyye*”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, çev. ve nşr: Kilisli Rıfat Bilge, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1937, s. 1-64.
- \_\_\_\_\_, “*el-Kasîdetü’l ‘Ayniyyetü’r Rûhiyye fî’n Nefs/Ruh Kasîdesi*”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi –İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddîn Râzî-*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2. basım, İstanbul, 2013, s. 58-67.
- \_\_\_\_\_, “*el-Kerâmât ve’l Mu’cizât ve’l E’âcib*”, *et-Tefsîru’l Kur’ân ve’l Luğâtî’s Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü’l Câmîatü’d Dirâsât ve’n Neşr ve’t Tevzî’, Beyrut, 1403/1983, s. 225-240.
- \_\_\_\_\_, “*Felâk*”, *et-Tefsîru’l Kur’ânî ve’l Luğâtî’s Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü’l Câmîatü’d Dirâsât ve’n Neşr ve’t Tevzî’, Beyrut, 1403/1983, s. 116-120.
- \_\_\_\_\_, “*Fî’l Ahlâk ve’l İnfi’âlâtî’n Nefsâniyye*”, *Kitâbu’l Mecnû’ ev el-Hikmetü’l ‘Arûziyye*, thk: Muhsin Salih, Daru’l Hadi, Beyrut, 1428/2007, s. 110-112.

- \_\_\_\_\_, “Fî al-Akhlaq wa-l İnfî‘âlât an-Nafsâniyya”, *Miscellanea (Mémorial d’Avicenne)*, edt. and trans. into French by: Denise Remondon, Institut Français d’Archéologie Orientale, Cairo, 1954, vol: 4, s. 19-29.
- \_\_\_\_\_, “Hayy b. Yakzân”, *et-Tefsîru’l Kur’ân ve’l Luğâtî’s Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü’l Câmiatü’d Dirâsât ve’n Neşr ve’t Tevzî‘, Beyrut, 1403/1983, s. 323-335.
- \_\_\_\_\_, “İhlâs”, içinde: Hasan Âsi, *et-Tefsîru’l Kur’ânî ve’l Luğatü’s Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, Müessesetü’l Câmiyye, Beyrut, 1983, s. 106-113.
- \_\_\_\_\_, “Kitâbu’l Mubâhasât”, *Aristû ‘inde’l ‘Arab*, haz: Abdurrahman Bedevî, Vekâletü’l Matbuat, Kuveyt, 1978, s. 119-241.
- \_\_\_\_\_, “Mebhas ‘ani’l Kuvâ’n Nefsâniyye”, *Ahvâlu’n Nefs*, thk: Ahmed Fuad el-Ehvani, Daru İhyai’l Kütübi’l Arabiyye, Kahire, 1371/1952, s. 147-178.
- \_\_\_\_\_, “Nâs”, içinde: Hasan Âsi, *et-Tefsîru’l Kur’ânî ve’l Luğatü’s Sûfiyye fî Felsefeti İbn Sînâ*, Müessesetü’l Câmiyye, Beyrut, 1983, s. 123-125.
- \_\_\_\_\_, “Nüşatü ‘Ahdin ‘Ahide li-Nefsihî”, *‘Aristû ‘inde’l ‘Arab*, nşr: Abdurrahman Bedevi, Vekaletü’l Matbuat, Kuveyt, 2. baskı, 1978, s. 247-249.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fî Aksami’l ‘Ulûmi’l ‘Akliyye”, *Tis ‘u Resâil fî’l Hikme ve’t Tabî‘iyyât ve fî Âhîrihâ Kıssati Selâmân ve Ebsâl*, Daru’l Arab, 2. baskı, Kahire, 1989, s. 104-118.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fî ‘İlmi’l Ahlâk”, içinde: Fatih Toktaş, “İbn Sînâ’nın “Risâle fî ‘İlmi’l-Ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, s. 25-45.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fî Kuva’l İnsâniyyeti ve İdrâkâtihâ”, *Tis ‘u Resâil fî’l Hikme ve’t Tabî‘iyyât ve fî Âhîrihâ Kıssati Selâmân ve Ebsâl*, Daru’l Arab, 2. baskı, Kahire, 1989, s. 60-70.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fî Ma‘rifeti’n Nefsi’n Nâtuka ve Ahvâlihâ”, *Ahvâlu’n Nefs*, thk: Ahmed Fuad el-Ehvani, Daru İhyai’l Kütübi’l Arabiyye, Kahire, 1371/1952, s. 181-192.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fî’l Birr ve’l İsm”, içinde: Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ’nın Ahlâka Ait Risalesi (Risale fî’l Birr ve’l-İsm)”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: L, sayı: 1, s. 229-243.

- \_\_\_\_\_, “Risâle fi’l Fi’l ve’l İnfi’âl ve Aksâmihima”, *Mecmû’u Resâil*, Dairatu’l Mearifi’l Osmaniyye, Haydarabad, 1353, s. 1-11.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi’l Hudûd”, *Tis’u Resâil fi’l Hikme ve’t Tabî’iyyât ve fi Âhîrihâ Kıssati Selâmân ve Ebsâl*, Daru’l Arab, 2. baskı, Kahire, 1989, s. 74-102.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi’l Kelâm ‘ale’n Nefsi’n Nâtıka”, *Ahvâlu’n Nefs*, thk: Ahmed Fuad el-Ehvani, Daru İhyai’l Kütübi’l Arabiyye, Kahire, 1371/1952, s. 195-199.
- \_\_\_\_\_, “Risale fi’n Nefs ve Bekâ’uha ve Me’âdüha”, *Resâil İbn Sînâ*, nşr: Hilmi Ziya Ülken, İbrahim Horoz Matbaası, İstanbul, 1935.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi’s Sa’âde”, *Mecmû’u Resâili’s Şeyhi’r Reîs*, Matbaatü Cemiyyeti Daireti’l Meârifi’l Osmaniyye, Haydarabad, 1354, s. 1-21.
- \_\_\_\_\_, “Risâletü’t Tayr”, *et-Tefsîru’l Kur’ân ve’l Luğâti’s Sûfiyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, nşr: Hasan Âsi, el-Müessesetü’l Câmiatü’d Dirâsât ve’n Neşr ve’t Tevzî’, Beyrut, 1403/1983, s. 338-343.
- \_\_\_\_\_, “Selâmân ve Ebsâl”, *Tis’u Resâil fi’l Hikme ve’t Tabî’iyyât ve fi Âhîrihâ Kıssati Selâmân ve Ebsâl*, Yunanca’dan çev: Huneyn b. İshak, Daru’l Arab, 2. baskı, Kahire, 1989, s. 158-168.
- İBN TEYMİYYE, *İbn Teymiye Külliyatı: Allah’ın İsimleri ve Sıfatları*, çev: M. Beşir Eryarsoy, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1990, cilt: 6.
- \_\_\_\_\_, *İbn Teymiye Külliyatı: İman*, çev: M. Beşir Eryarsoy, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1997, cilt: 7.
- \_\_\_\_\_, *Mecmû’u Fetâvâ Şeyhu’l İslâm Ahmed İbn Teymiyye: Mufasssalu’l İ’tikâd-*, nşr: Abdurrahman Muhammed Kasım, Mücemmeu’l Melik Fahd, Medine, 1425/2004, cilt: 4. Tercümesi için bkz: içinde: Mohamed A. A. Moustafa, “Allah’ın Zatından Ödün Vermemek: İbn Teymiyye’ye Göre Ruhun Yaratılmışlığı”, *Nazariyat*, çev: Murat Kaş, 3/2 (Nisan-2017), s. 27-41.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi’l ‘Akl ve’r Rûh”, *Mecmû’atü’r Resâili’l Münîriyye*, thk: Muhammed Münir ed-Dımeşkî, Matbaatü’l Müniriyye, Mısır, 1343, s. 20-49.
- \_\_\_\_\_, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm, *Der’u Te’ârûzi’l ‘Akl ve’n Nakl*, thk: Muhammed Reşad Salim, Cami’atu’l İmam Muhammed b. Saûd el-İslamiyye, 2. baskı, Riyad, 1991/1411.

İBN TUFEYL, *Hayy İbn Yakzân*, içinde: *İbn Tufeyl-İbn Sînâ: Hayy İbn Yakzân –Ruhun Uyanışı-*, çev: Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Şehabettin Yalçın, Orhan Düz, Derya Örs, İnsan Yayınları, 7. baskı, İstanbul, 2012.

İBN TÜRKE, *Temhîdü'l Kavâidi's Sûfiyye*, thk: Asım İbrahim Kiyali, Daru'l Kütübî'l İlmiyye, Beyrut, 2005.

İBNÜ'L CEVZÎ, Ebü'l Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed, *et-Tıbbu'r Rûhânî*, thk: Ebu Hacer Muhammed es-Sa'id b. Besyûnî Zağlûl, Mektebetü's Sekafeti ve'd Diniyye, Kahire, 1987/1406.

\_\_\_\_\_, *Nüzhetü'l A'yüni'n Nevâzır fi 'İlmi'l Vücûh ve'n Nezâ'ir*, thk: Abdülkerîm Kâzım er-Râzî, Müessesetü'r Risale, Beyrut, 1987.

İBNÜ'N NEFÎS, Alâüddîn Ali b. Ebi'l Hazm el-Kureşî ed-Dimaşkî, “er-Risâletü'l Kâmilîyye fi's Sîreti'n Nebeviyye”, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, nşr: Max Meyerhof, Joseph Schacht, Oxford, 1968. Risalenin İngilizce çevirisi: içinde: Max Meyerhof-Joseph Schacht, *The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis*, Oxford, 1968, s. 38-74; Türkçe çevirileri: içinde: Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi –İbnü'n Nefîs'in Felsefî Romanı Fâzıl bin Nâtık-*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 111-178; içinde: Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2014, s. 269-328.

İCÎ, Ebü'l Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *Ahlâku Adudüddin*, çev: İlyas Çelebi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2015.

\_\_\_\_\_, *Ahlâk-ı 'Adudiyye*, thk. ve çev: Mustakim Arıcı, içinde: “Adududdin el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi”, *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi*, 2009/15, s. 135-172.

İHVÂN-I SAFÂ, “er-Risâletü't Tâsi'atü: Fî Beyâni'l Ahlâk”, *Resâilu İhvâni's Safâ ve Hullânu'l Vefâ*, Matbaatü Nuhbeti'l Ahbâr, Bombay, 1305, cilt: 1, s. 38-103.

\_\_\_\_\_, “Ahlâkın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Ahlâki Hastalıkların Çeşitleri, Peygamberlerin Ahlâkına Dair Bazı Nükteler ve Filozofların Ahlâkının Özü Üzerine”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: İsmail Çalışkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, cilt: 1, s. 201-267.

\_\_\_\_\_, “Aklî İlkeler Hakkında”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Murat Demirkol, Ayrıntı Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2014, cilt: 3, s. 161-169.

- \_\_\_\_\_, “Aklî Risâleler, Ruhsal Birikimler ve İlâhi Taşîrmaların Anılması Hakkında”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, cilt: 5, s. 181-275.
- \_\_\_\_\_, “Allah Azze ve Celle’ye Giden Yolun Mahiyetine Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: M. Kazım Arıcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, cilt: 4, s. 9-16.
- \_\_\_\_\_, “Bedenin Oluşumuna Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: İsmail Çalışkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 2, s. 259-272.
- \_\_\_\_\_, “Fihristü’r Resâil”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Enver Uysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, cilt: 1, s. 13-30.
- \_\_\_\_\_, “Filozofların “İnsan Küçük Alemdir” Görüşüne Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 2, s. 317-335.
- \_\_\_\_\_, “İmanın Mahiyeti ve Araştırmacı Müminlerin Özelliklerine Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Murat Demirkol, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, cilt: 4, s. 55-96 .
- \_\_\_\_\_, “Mezheplere ve Dinlere Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Metin Özdemir, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, cilt: 3, s. 327-428.
- \_\_\_\_\_, “Nedenler ve Nedenlilere Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Ali Durusoy, Ayrıntı Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2014, cilt: 3, s. 281-311.
- \_\_\_\_\_, “Nefsin Eğitilmesinde ve Ahlakın Düzeltilmesinde Duyu (*Hâs*) ve Duyum (*Mahsûs*)a Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 2, s. 273-288.
- \_\_\_\_\_, “Oluş ve Bozuluşun Açıklanmasına Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Kamuran Gökdağ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 2, s. 47-55.
- \_\_\_\_\_, “Pisagorculara Göre Varlıkların/Mevcutların Aklî İlkeleri Hakkında”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Murat Demirkol, Ayrıntı Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2014, cilt: 3, s. 145-159.
- \_\_\_\_\_, “Tabiatın Mahiyetine Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Enver Uysal, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, cilt: 2, s. 103-117.

- \_\_\_\_\_, “Tabiî-Beşerî Cisimlerde Tikel/Cüz’î Nefislerin Nasıl Meydana Geldiğine Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Kamuran Gökdağ, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, cilt: 3, s. 9-21.
- \_\_\_\_\_, “Tanımlar ve Resimlere Dair”, *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, çev: Kamil Kömürcü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, cilt: 3, s. 313-325.
- \_\_\_\_\_, “Fi’l Hudûd ve’r Rusûm”, *Resâ’ilu İhvâni’s Safâ*, thk. Ârif Tâmir, Menşûrât ‘Avîdât, Beyrut, 1415/1995, s. 315-329.
- İNAN, Afet, *Eski Mısır Tarih ve Medeniyeti*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2018.
- İSFAHÂNÎ, Ebu’s Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahman b. Ahmed, *Tesyîdü’l Kavâ’id fi Şerhi Tecrîdi’l ‘Akâ’id*, Daruz’z Ziya, Kuveyt, 2012.
- İSLAMOĞLU, Mustafa, *Hasan el-Basrî’nin Kader Risalesi ve Şerhi*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- İSMAİL FENNİ ERTUĞRUL, *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaatu Amire, İstanbul, 1341.
- \_\_\_\_\_, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabi*, haz: Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, “İbn Rüşd”, *Dâru’l Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1931, sayı: 21, s. 17-35.
- \_\_\_\_\_, “İslâmda Felsefe Cereyanları-4”, *Dâru’l Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 4, sayı: 15, İstanbul, 1930.
- \_\_\_\_\_, “Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sad: Tuna Tunagöz, 13(1), s. 247-265.
- JACKSON, Roy, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, çev: Atilla Alan, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- JOSEF VAN ESS, “Ebu’l-Huzeyl’de Kozmoloji ve Kozmolojik Kanıt”, çev: Günay Özer, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i –Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-*, der: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 1, s. 660-676.

\_\_\_\_\_, “Mutezile Atomculuğu”, çev: Mehmet Bulğen, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i –Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-*, der: Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, cilt: 1, s. 608-625.

KA‘BÎ, Ebû‘l Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, ‘*Uyûnu‘l Mesâil ve‘l Cevâbât*, thk: Râcih Abdulhamîd Sa‘îd Kürdî, Hüseyin Hansu, Abdülhamîd Râcih Abdulhamîd Sa‘îd Kürdî, Daru‘l Hamid, Amman, 2014.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu‘l Makâlât ve Me‘ahu ‘Uyûni‘l Mesâil ve‘l Cevâbât*, thk: Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, Daru‘l Feth li‘d Dirasat ve‘n Neşr-Kuramer, Amman-İstanbul, 1439/2018.

KÂDİ ABDULCEBBÂR, Ebû‘l Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi‘t Tevhîd ve‘l ‘Adl: el-Mahlûk*, edt: Taha Hüseyin, thk: Tevfik et-Tavîl, Saîd Zayid, gözden geçiren: İbrahim Medkûr, Kahire, 1963, cilt: 8.

\_\_\_\_\_, *el-Muğnî fî Ebvâbi‘t Tevhîd ve‘l ‘Adl: et-Teklîf*, edt: Taha Hüseyin, thk: Muhammed Ali en-Neccar, Abdulhalim en-Neccar, gözden geçiren: İbrahim Medkûr, Kahire, 1965, cilt:11.

\_\_\_\_\_, *Şerhu‘l-Usûli‘l-Hamse/Mu‘tezile‘nin Beş İlkesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.

KARADAŞ, Cağfer, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Otto Yayınları, Ankara, 2018.

\_\_\_\_\_, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, cilt: 2, sayı: 1, s. 57-72.

KARAKAYA, Mehmet Murat, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, Elis Yayınları, Ankara, 2018.

\_\_\_\_\_, “Esûlûciya‘da Akli ve Duyulur Kozmos”, *İslami Araştırmalar*, 2017, cilt: XXVIII, sayı: 2, s. 200-208.

KARAMAN, Hüseyin, “Abu Bakr Al-Razi (Rhazes) and Medical Ethics”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, sayı: 30, s. 77-87.

\_\_\_\_\_, “Ebû Bekir er-Râzî‘ye Göre Yaratma”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23, Erzurum, 2005, s. 111-128.



- \_\_\_\_\_, “Giriş”, içinde: Râzî, Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ, *et-Tıbbu'r-Rûhânî/Ruh Sağlığı*, İz Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2015, s. 15-52.
- KASAPOĞLU, Abdurrahman, “Yusuf ve Züleyha Açısından Kur’ân’da “Nefs-i Emmâre” Kavramı -Freud’un “İd” Kavramıyla Bir Mukayese-”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, cilt: VII, sayı: 17, s. 57-71.
- KÂSİM, Mahmûd, “el-‘Akl ve’t Taklîd fi Mezhebi’l Gazzâlî”, *Ebû Hâmid el-Gazzâlî fi’z Zikrâ el-Mieviyyeti’t Tâsi’ati li-Mîlâdihi*, Şam, 1961, s. 167-205.
- \_\_\_\_\_, *Fî’n Nefs ve’l ‘Akl li-Felâsifeti’l İğrik ve’l İslâm*, Kahire, 1954.
- KAŞ, Murat, “Seyyid Şerîf Cürçânî’ye Göre İnsanî Nefs”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 201-242.
- KATAR, Mehmet, “Tevhitten Teslise Geçiş Sürecinde Hıristiyanlık (Bir Yahudi İhya Hareketi Olarak Başlayan Hıristiyanlığın Evrensel Bir Din Haline Geliş Öyküsü)”, *İslâmî Araştırmalar*, 2007, 20(3), s. 330-339.
- KAVASOĞLU, Zerrin, *İslam Etiğinin Aristotelesçi Kaynakları*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İzmir, 1995.
- KAVŞUT, Muhammet Sait *El-Hikmetü’l-Müteâliye: Molla Sadrâ’nın Felsefi-Kelami Düşüncesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Ankara, 2018.
- KAYA, Emrah, “Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:2 (2016), s. 69-96.
- KAYA, M. Cüneyt, *Bir ve Çok –Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- KAYA, Mahmut, *Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa’âl Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd’ün Probleme Farklı Yaklaşımı*, Felsefe Arkivi, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1994.
- \_\_\_\_\_, “Ebû Bekir er-Râzî”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 69-71.
- \_\_\_\_\_, “Fârâbî”, *DİA*, İstanbul, yıl: 1995, cilt: 12, s. 145-162.

\_\_\_\_\_, “İbn Sînâ’nın Filozof Yemini”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler: 22-24 Mayıs 2008, İstanbul*, 2009, cilt: II, s. 155-160.

\_\_\_\_\_, “İşrâkıyye”, *DİA*, 2001, cilt: 23, s. 435-438.

\_\_\_\_\_, “Kindî ve Felsefesi”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 17-104.

KAZANÇ, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2007.

\_\_\_\_\_, “Klâsik İslâm Kelâmında Âlem Anlayışı”, *Kelam Yazıları*, Etüt Yayınları, Samsun, 2008, Ek-1, s. 381-411.

\_\_\_\_\_, “Mu’tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme”, *Journal of Islamic Research*, 2016, 27(3), s. 280-310.

\_\_\_\_\_, “Mu’tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münâsebetine Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sayı: 12-13, s. 241-275.

\_\_\_\_\_, “Mâturîdî’nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefî Bir Çözümleme”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı: (28-30 Nisan 2014-Eskişehir)*, edt: Ahmet Kartal, İstanbul, 2014, s. 483-521.

KELÂBÂZÎ, Ebû Bekr Muhammed Taculislam Muhammed b. Ebu İshâk İbrahîm b. Ya’kûb, *et-Ta’arruf li-Mezhebi Ehli’t Tasavvuf*, thk: Mahmud Emin en-Nevâvî, nrş: Abdülhalim Mahmut, Taha Abdülbaki Sürur, Mektebetü’l Külliyati’l Ezheriyye, Kahire, 1980.

KEMALPAŞAZÂDE, “Fî Şahsi’l İnsânî”, *Resâ’ilü İbn Kemâl*, nrş: Ahmed Cevdet, İkdâm Matbaası, İstanbul, 1316, cilt: 1.

\_\_\_\_\_, *Risâle fî Beyâni’l ‘Akl*, thk: Ömer Mahir Alper, içinde: “İbn Kemâl’in *Risâle fî Beyâni’l ‘Akl*’ı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 244-269. -risalenin çevirisi için bkz: “Aklın İzahına Dair”, *Osmanlı Felsefesi –Seçme Metinler-*, çev: Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 217-233

\_\_\_\_\_, *Risâle fî Beyâni’n Nefs ve’r Rûh ve’l Beden*, içinde: Koçar, Musa, “İbn Kemâl’in *Risâle fî Beyâni’n Nefs ve’r Rûh ve’l Beden* Adlı Eseri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, sayı: 10, s. 15-23.

KHAN, Adeel Tariq, “Misgivings About Allah’s Oaths in the Qur’an Answered”, <http://www.letmeturnthetables.com/2012/10/misgivings-allah-oaths-answered.html>, (Erişim tarihi: 11.09.2017).

KILAVUZ, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, Ensar Yayınları, 25. baskı, İstanbul, 2016.

KILAVUZ, Ulvi Murat, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

KILAVUZ, Ulvi Murat – KILAVUZ, Ahmet Saim, *Kelâma Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

KILIÇ, Cevdet, “Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 1, s. 39-56.

\_\_\_\_\_, “Sühreverdî’nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, cilt: XIII, sayı: 2, s. 55-72.

KILIÇ, Muhammet Fatih, “İbn Sînâ’nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28 (2010/1), s. 115-134.

KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ, *Ahlâk-ı Alâî*, sad: Murat Demirkol, Fecr Yayınevi, Ankara, 2016.

KİNDÎ, Ebu Yusuf Ya’kub bin İshak el-Sebbah, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, thk. ve çev: Mustafa Çağrı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2012.

\_\_\_\_\_, “Fî Mâhiyeti’n Nevm ve’r Ru’yâ/Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 253-263.

\_\_\_\_\_, “Fî Vahdâniyyeti’llâh ve Tenâhî Cirmi’l ‘Âlem/Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 202-207.

\_\_\_\_\_, “Fî’l ‘Akl/Akıl Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 264-267.

- \_\_\_\_\_, “Fî’l Felsefeti’l Ûlâ/İlk Felsefe Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 126-177.
- \_\_\_\_\_, “Fî’l İbâneti ‘an Sücûdi’l Cirmi’l Aksâ ve Tâ‘ati’llâhi ‘Azze ve Celle/Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 228-239.
- \_\_\_\_\_, “Fî’l İbâneti ‘an’il ‘İlleti’l Fâ‘ileti’l Karîbeti li’l Kevn ve’l Fesâd/Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 208-227.
- \_\_\_\_\_, “Kelâmun fi’n Nefs Muhtasarun Vecîzun”, *Resâilu’l Kindiyyi’l Felsefiyye*, nşr: M. Abdulhadi Ebu Ride, Daru’l Fikri’l Arabi, Kahire, 1369/1950.
- \_\_\_\_\_, “Kelâmun fi’n Nefs Muhtasarun Vecîzun/Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 251-252.
- \_\_\_\_\_, “Kitâbu’l Cevâhiri’l Hamse/Beş Terim Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 286-294.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi Ennehû Tûcedu Cevâhiru lâ Ecsâm/Cisimsiz Cevherler Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 240-243.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi Hudûdi’l Eşyâ’ ve Rusûmihâ/Tarifler Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 178-189.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi’l Hîle li-Def‘il Ahzân/Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 295-312.
- \_\_\_\_\_, “Risâle fi’l Kavlı fi’n Nefs: el-Muhtasar min Kitâbi Aristû, Eflâtun ve Sâiri’l Felâsife/Nefs Üzerine”, *Kindî: Felsefî Risâleler*, çev: Mahmut Kaya, edt: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2014, s. 244-250.

- KİRMÂNÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali, *Şerhu'l Ahlâki'l Adudiyye*, çev: Mervenur Yılmaz, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016.
- KİRMÂNÎ, Ebü'l Hasen Hamîduddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Akvâlu'z-Zehbiyye fî Tibbi'n Nefsânî*, thk: Salah es-Savi, Encümen-i Felsefe-i İran, Tahran, 1397/1977.
- KOCA, Suat, "Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:2 (2016), s. 121-135.
- KOÇ, Zeynep Hümeýra, *Vicdanın Ahlâki ve Teolojik Temelleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, Ankara, 2015.
- \_\_\_\_\_, "Kâdî Abdulcebbar'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlahi Yardım", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12:1 (2014), s. 319-340.
- KOÇAR, Musa, *Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, "İbn Kemal'in Risâle fî Beyânî'n-Nefs ve'r-Ruh ve'l-Beden Adlı Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, sayı: 10, s. 1-23.
- \_\_\_\_\_, "Mâturîdî'nin Kur'an'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklelediği Anlamlar", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, sayı: 16, s. 57-68.
- KOLOĞLU, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yayınları, Bursa, 2010.
- KONEVÎ, Ebü'l-Meâlî Sadrüddîn Muhammed b. İshâk, *Nusûs fî Tahkîki Tavri'l Mahsûs/Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, çev: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 4. baskı, İstanbul, 2012.
- KÖROĞLU, Burhan, *İslam Kaynakları Işığında Yeni-Platoncu Felsefe*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, 2001.
- \_\_\_\_\_, "Fârâbî Felsefî Sistemindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum*, 2014, s. 299-316.

- KUBAT, Mehmet, “Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik b. Mervân’ın Hasan el-Basrî’ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî’nin Abdülmelik b. Mervân’a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2008), sayı: 1, s. 351-374.
- KURHAN, Mürüvvet, “Eski İmparatorluk Devrinde Tanrı Ré”, *Belleten*, 1993 (LVII/218), s. 1-25.
- KURŞUNOĞLU, M. Said, *İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke*, Elis Yayınları, Ankara, 2006.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebi Bekr, *el-Câmi’u li-Ahkâmî’l Kur’ân*, Müessesetü’r Risale, Beyrut, 1427/2006.
- KUŞAT, Ali, “Nefis Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2002, s. 119-128.
- KUŞEYRÎ, Ebü’l Kasım Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdîmelik b. Talha en-Nisaburî, *Risâletü’l Kuşeyriyye/Kuşeyrî Risalesi*, çev: Ali Arslan, Alperen Yayınları, Ankara, 2003.
- KUŞLU, Harun-AYDIN, Metin, “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 9-30.
- KUŞLU, Harun, “İslâm Ahlâk Felsefesinde İbn Miskeveyh’in *Tehzibü’l Ahlâk*’ı ve Etkileri”, *İslâm Ahlâk Literatürü –Ekoller ve Problemler-*, ed: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 163-178.
- KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İstanbul, 1989.
- KUTLUTÜRK, Cemil, *Hinduizm’de Avatar İnancı*, Otto Yayınları, Ankara, 2017.
- LANGERMANN, Y. Tzvi, “Ibn al-Qayyim’s Kitâb al-Rûh: Some Literary Aspects”, *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, edt: Birgit Krawietz, Georges Tamer with Alina Kokoschka, De Gruyter, Berlin, 2013, s. 125-145.

- \_\_\_\_\_, “İbn Kemmûne’nin el-Kelimâtü’l Vecîze’sinde Nefs”, *Nazariyat*, çev: Mehmet Zahit Tiryaki, cilt: 3, sayı: 1, Ekim-2016, s. 23-43.
- LEİBNİZ, Gottfried, *Discours de Métaphysique/Metafizik Üzerine Konuşma*, çev: Nusret Hızır, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1949.
- \_\_\_\_\_, *La Monadologie/Monadoloji*, çev: Suut Kemal Yetkin, Maarif Vekaleti, İstanbul, 1943.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*, çev: Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, İstanbul, 2006.
- MACDONALD, Duncan B., “The Development of the Idea of Spirit in Islam I”, *The Muslim World*, New York, 1932, cilt: XXII, s. 25-42.
- MACİT, Muhittin, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/1, sayı: 26, s. 59-83.
- \_\_\_\_\_, “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risale”, *Marmara Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), s. 5-21.
- \_\_\_\_\_, *İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- MACİT, Yüksel, *Mutezile’den Aforizmalar*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- MADELUNG, Wilferd, “İbn al-Malâhîmî on the Human Soul”, *The Muslim World*, *Special Issue: The Ontology of the Soul in Medieval Arabic Thought*, special edt: Ayman Shihadeh, 102: 3-4 (2012), pp. 426-432.
- MAHDÎ, Muhsin S., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, London, 2001.
- MAHONY, William K., “Soul –Indian Concepts-”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburg, vol: 13, pp. 438-441.
- MAKRİZÎ, Takiyyuddin Ebü’l Abbas Ahmed b. Ali, *el-Mevâ’iz ve’l İ’tibâr bi-Zikri’l Hitat ve’l Âsâr*, Kahire, 1270/1853.
- MASON, F. Stephen, *Bilimler Tarihi*, çev: Umur Daybelge, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't Tevhîd*, thk: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam Yayınları-Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1423/2003.
- \_\_\_\_\_, *Te'vilâtu'l Kur'ân*, thk: Ahmet Vanlıoğlu, edt: Bekir Topaloğlu, Daru'l Mizan, İstanbul, 2005-2007.
- MÂVERDÎ, Ebü'l Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb, *Edebü'd Dîn ve'd Dünyâ*, Daru'l Minhac, Cidde, 2013/1434.
- \_\_\_\_\_, *Edebü'd Dîn ve'd Dünyâ/İslam'da Dünya ve Din Edebi*, İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2018.
- MÂZÎ, Mahmûd, *Fî Felsefeti İbn Sinâ –Tahlîl ve Nakd-*, Dâru'd Da've, Kahire, 1997.
- MEDKÛR, İbrahim, *Fî'l Felsefeti'l İslâmiyye*, Mısır, 1983, cilt: 1.
- MEHMED EMÎN İSTANBULÎ, Mehmed Es'ad el-Ayntâbî, *Melzemetü'l Ahlâk*, transliterasyon: Melek Yıldız Güneş, Aliye Güler, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016.
- MEKKÎ, Ebû Talip Muhammed b. Ali Atıyye el-Hârisî, *Kûtu'l Kulûb fi Mu'âmeleti'l Mahbûb ve Vasfî Tarîki'l Murîd ila Makâmi't Tevhid*, thk: İbrahim Rıdvanî, Kahire, 2001.
- MEMİŞ, İbrahim, “İbn-i Rüşd Felsefesinde Kavramsal Olarak Nefs ve Akıl”, *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Elmi Mecmuası*, 2007, sayı: 7, s. 117-144.
- MEMİŞ, Murat, “Bilgi Kriteri Olması Bakımından Sükûn-ı Nefs Kavramı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVIII/2008, s. 101-117.
- MENGÜŞOğLU, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 2. baskı, İstanbul, 1988.
- MERLAN, Philip, “Neoplatonism”, *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, edt: Jonathan Ree, J. O. Urmson, Routledge, 3. edition, New York, 2005.
- MEVLA KEMÂLEDDÎN, Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, çev: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.



MOLLA SADRÂ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya, *Kitâbu'l Meşâ'ir/Metafiziğe Giriş*, nşr. ve çev: Ahmet Kamil Cihan, Fevzi Yiğit, Salih Yalın, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019.

MOORE, Clifford H., *Religious Thoughts of the Greeks*, Kessinger Publishing, 2003.

MORELAND, J. P.- Rae, Scott B., *Body and Soul: Human Nature & The Crisis in Ethics*, Inter Varsity Press, 2000.

MUEHLETHALER, Lukas, "İbn Kammûna (d. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna's *Ishârât* and al-Suhrawardî's *Talwihât*", *Avicenna and His Legacy –A Golden Age of Science and Philosophy-* içinde: *Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages-* volume: 8, edt: Y. Tzvi Langermann, Brepols Publishers, Turnhout, 2009, pp. 173-203.

\_\_\_\_\_, "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammûna on the Soul's Eternity a Parte Ante", *The Muslim World*, 102/3-4 (October-2012), pp. 597-616.

MUHÂSİBÎ, Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Anezî, *Âdâbu'n Nüfus ve Kitabu't Tevehhüm*, thk: Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetu'l Kutubi's Sekafiyye, Beyrut, 1988.

\_\_\_\_\_, "er-Riâye li-Hukûkillah ve'l Kıyâm bihâ", *Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev: Şahin Filiz, Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 187-585.

MUKÂTİL B. SÜLEYMAN, Ebû'l Hasen, *el-Eşbâh ve'n Nezâ'ir fi'l Kur'âni'l Kerîm/Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, thk: Abdullah Mahmud Şehate, çev: M. Beşir Eryarsoy, İşaret Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2016.

\_\_\_\_\_, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk: Abdullah Mahmud Şehate, Müessesetü't Tarihi'l Arabi, Beyrut, 1423/2002.

MUSLU, Ramazan, "Ahlâk Nazariyeleri ve Tasavvufi Ahlâk", *Tasavvuf –El Kitabı-*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 369-379.

\_\_\_\_\_, "Seyr u Sülûk Metotları", *Tasavvuf –El Kitabı-*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 340-369.

MÜELLİFİ MEÇHUL (15. yüzyıl), *Şerhu'l Ahlâki'l 'Adudiyye*, çev: Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayınları, İstanbul, 2016.

- NAJJAR, Fauzi M., “Fârâbî’nin Siyâsi Felsefesi ve Şiilik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Mehmet Dağ, 1975, cilt: XX, s. 293-306.
- NESEFÎ, Ebû’l Mu’în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu’temid, *Bahru’l Kelâm/Mâturîdî Akâidi*, çev: Ramazan Biçer, Gelenek Yayıncılık, Konya, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’t Temhîd li-Kavâidi’t Tevhîd/Tevhidin Esasları*, İz Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Tabsîratü’l Edille fî Usûli’d Dîn*, thk: Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2004.
- NEŞŞÂR, Ali Sami, *Neş’etü’l Fikri’l Felsefî fî’l İslâm/İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu/I-II*, çev: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.
- NETTON, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu*, çev: Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- OKUMUŞ, Mesut, *Kur’an’ın Felsefî Okunuşu –İbn Sînâ Örneği-*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Gazzâlî’nin Kur’an Yorumlarına İbn Sînâ’nın Etkileri”, *İslâmî Araştırmalar: Gazzâlî Özel Sayısı*, 2000, cilt: XIII, sayı: 3-4, s. 341-353.
- OLGUNER, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1999.
- ORIGEN, *Origen De Principiis*, trans. by: Rev. Frederick Crombie, içinde: *Translations of The Writings of The Fathers*, vol: X/*The Writings of Origen*, edt: Rev. Frederick Crombie, James Donaldson, Edinburgh, 1931.
- ÖÇAL, Şamil, “Ebu Hayyan Tevhîdî’nin İbn-i Miskeveyh’e Yönelttiği Felsefî Sorular”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos, 1999, cilt: 2, sayı: 4, s. 123-141.
- ÖGKE, Ahmet, *Kur’an’da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- ÖZALP, Hasan, “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sina’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: XVI, sayı: 1, s. 245-288.
- ÖZCAN, Zeki, “Giriş”, içinde: Plotinus, *Enneadlar*, çev: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.

ÖZDEMİR, Muhammet, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İstanbul, 2012.

ÖZPİLAVCI, Ferruh, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 5, sayı: 2, Güz/2010, s. 75-106.

ÖZTANRIKULU, Nurten, "Aristoteles ve İnsan Doğası: Tür Olarak 'İnsan'ın Etik ve Siyasette İnşası", *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, edt: Yavuz Kılıç, yay. haz: Tuncay Saygın, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2011.

ÖZTURAN, Hümeysra, *Ahlâk Felsefesinin Temel Problemleri -Seçme Metinler-*, İlem Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2019.

\_\_\_\_\_, *Akıl ve Ahlâk –Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı-*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.

\_\_\_\_\_, *Êthostan Ahlâka: Antik Yunan Ahlâk Literatürünün İslâm Dünyasına İntikali ve Alımlanışı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.

\_\_\_\_\_, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat*, 2019, cilt: V, sayı: 1, s. 1-36.

\_\_\_\_\_, "Giriş", içinde: İbn Miskeveyh, *Tertîbu's Sa'âdât ve Menâzilu'l'Ulûm/Mutluluk ve Felsefe*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 9-44.

\_\_\_\_\_, "İslâm Ahlâk Düşüncesi Çalışmalarının Dünü ve Bugününe Dair Bir İnceleme", *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, edt: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, 2. baskı, Ankara, 2016, s. 1-41.

ÖZTÜRK, Hayrettin, "Abdülhamîd el-Ferâhî'nin "Kur'ân'daki Yeminler" Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 34, s. 37-70.

PARILDAR, Sümeysa, "Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti", *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 451-463.

PATTABANOĞLU, Fatma Zehra, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İstanbul, 2007.

- PEKER, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Emin Yayınları, 2. baskı, Bursa, 2011.
- PENRİCE, John, *Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an*, çev: Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2010.
- PETERS, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev: H. Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.
- PETERSON, Michael-HASKER, William-REICHENBACH, Bruce-BASINGER, David, “Ölümden Sonra Hayat: Umut Etmek İçin Sebep Var mı?”, *Akıl ve İnanç*, çev: Rahim Acar, Küre Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2012, s. 273-310.
- PEZDEVÎ, Ebû'l Yusr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Usûlu'd Dîn*, thk. ve nşr: Hans Peter Linss, Ahmed Hicâzî es-Sekka, Mektebetü'l Ezheriyye li-t Turâs, Kahire, 2003/1424.
- PHILOPONUS, John, *On Aristotle on the Intellect*, çev: William Charlton, Cornell University Press, New York, 1991.
- PINES, Shlomo, *İslâm Atomculuğu*, çev: Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- PLATON, *Devlet*, çev: Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, 20. baskı, İstanbul, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Epinomis: Gece Toplantısı*, çev: Adnan Cemgil, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Meneksenos*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Menon*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Phaidon/Ruh Üzerine*, çev: Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Phaidros*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Protagoras*, çev: Nurettin Şazi Kösemihal, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943.
- \_\_\_\_\_, *Sokrates'in Savunması*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Timaios*, çev: Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015.
- \_\_\_\_\_, “Filozof Platon'dan Porphyrios'a Mektup”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, çev: Fahrettin Olguner, 1980, sayı: 4, s. 251-259.

- \_\_\_\_\_, “Risâletü Eflâtun ilâ Fûrfiryûs fi Hakîkati Nefyi’l Hemm ve İsbâtî’r Ru’yâ Cevâben İleyhi ‘an Suâli Sâbık”, *Eflâtûn fi’l İslâm*, nşr: Abdurrahman Bedevî, Daru’l Endülüs, Beyrut, 1982, s. 235-243.
- PLOTINUS, *The Enneads*, trans. by: Stephen MacKenna, Faber and Faber Limited, 3. edition, London, 1962.
- PORFIRYUS, “Plotinus’un Hayatı ve Çalışmalarının Düzenlenmesi Hakkında”, çev: Mehmet Murat Karakaya, *Eskiye Dergisi –Ahlak ve Hukuk-*, sayı: 35, 2017/Güz, s. 113-150.
- PRIEST, Stephen, *Zihin Teorileri Üzerine*, çev: Ayhan Dereko, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- QUMAYR, Yuhanna, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev: Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul, 1976.
- RÂGIB el-İSFAHÂNÎ, Ebû’l Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’s Şerî’a*, nşr: Ebu’l Yezid el-Acemi, Daru’l Kütübî’l ‘İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1400/1980.
- \_\_\_\_\_, *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’s Şerî’a/Erdemli Yol*, thk: Ebu’l Yezid el-Acemi, çev: Muharrem Tan, İz Yayıncılık, 3. baskı, İstanbul, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Müfredât fi Ğaribi’l Kur’ân/Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, thk: Safvân Adnân Dâvûdî, çev: Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2007.
- \_\_\_\_\_, *İnsan: İki Hayat İki Saadet*, thk: Abdulmecit en-Necat, çev: Mevlüt F. İslamoğlu, Pınar Yay., İstanbul, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Tafsîlü’n Neş’eteyn ve Tahsîlü’s Sa’adeteyn*, nşr: Muhammed Tahir el-Cezairî, Beyrut, 1319.
- \_\_\_\_\_, *Tafsîlü’n Neş’eteyn ve Tahsîlü’s Sa’adeteyn/Mutluluğun Kazanılması*, çev: Lütü Doğan, İslamî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.
- RAMOND, Charles, *Spinoza Sözlüğü*, çev: Bilgesu Şişman, Say Yayınları, İstanbul, 2014.

- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-İşâre fî Usûli'l Kelâm/Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*, çev: Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- \_\_\_\_\_, *el-Mebâhîsü'l Meşrikiyye fî 'İlmi'l İlâhiyyât ve't Tabî'iyât*, thk: Muhammed Mu'tasım Billah, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut, 1990.
- \_\_\_\_\_, *el-Muhassal/Kelâm'a Giriş*, çev: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Esâsu't Takdîs fî İlmi'l Kelâm/Allah'ın Aşkınlığı*, çev: İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l Erba'in fî Usûli'd Dîn*, nşr. Ahmed Hicazî es-Saka, Kahire, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'n Nefs ve'r Rûh ve Şerhu Kuvâhümâ*, thk: Muhammed Sağır Hasan el-Masumi, İslamabad, 1388/1968.
- \_\_\_\_\_, *Me'âlimu Usûli'd Dîn/İslâm İnancının Ana Konuları*, çev: Nadim Macit, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Metâlibü'l 'Âliye mine'l 'İlmi'l İlâhî*, thk: Ahmed Hicazî es-Seka, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut, 1987, cilt: IV.
- \_\_\_\_\_, *Nihâyetü'l 'Ukûl fî Dirâseti'l Usûl*, thk: Said Abdüllatif Fûde, Daru'z Zehair, Beyrut, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l İşârât ve't Tenbîhât*, Daru't Tıbai'l Amme, İstanbul, 1290.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l Gayb*, çev: Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, İstanbul, 2008.
- \_\_\_\_\_, "Metâlibü'l 'Âliye mine'l 'İlmi'l İlâhî -9. Fasıl-", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2013, s. 98-124.
- RÂZÎ, Ebû Bekir Muhammed bin Zekeriyâ, *Kitâbu's-Şukûk 'alâ Câlînûs*, thk. Mehdi Mohaghegh, el- Ma'hedi'l-Ali'l-Alemi li'l Fikri ve Hadareti'l-İslamiyye, Tahran, 1993.
- \_\_\_\_\_, *el-Mansûri fî't Tıb*, thk: Hazım el-Bekri Siddiki, Camiatü'd Düveli'l Arabiyye, Kuveyt, 1987.

\_\_\_\_\_, “el-Medhalü’s Sağır ilâ ‘İlmi’t Tıb”, *Sittu Resâil mine’t Tûrâsi’l Arabi’l İslâmî*, thk: Abdülatif Muhammed Abd, Mektebetü’n Nehdati’l Mısriyye, Kahire, 1401/1981, s. 101-118.

\_\_\_\_\_, “Kitâbu es-Sîreti’l Felsefiyye”, *Resâ’ilu Felsefiyye (Opera Philosophica) -cilt: 1-*, nşr: Paul Kraus, Matbaatü Poul Barbey, Kahire, 1939, s. 99-111. Eserin çevirisi için bkz: “Filozofça Yaşama”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 73-82.

\_\_\_\_\_, “Kitâbu et-Tıbbu’r-Rûhânî”, *Resâ’ilu Felsefiyye (Opera Philosophica) -cilt: 1-*, nşr: Paul Kraus, Matbaatü Poul Barbey, Kahire, 1939, s. 15-96.

\_\_\_\_\_, “Makâle fi Emârâti’l İkbâl ve’d Devle”, *Resâ’ilu Felsefiyye (Opera Philosophica) -cilt: 1-*, nşr: Paul Kraus, Matbaatü Poul Barbey, Kahire, 1939, s. 136-138. Eserin çevirisi için bkz: “İkbâl ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, 9. baskı, İstanbul, 2014, s. 101-103.

RÂZÎ, Ebû Hâtim, *A’lâmun Nübüvve*, thk: Salah es-Savi, Gulam Rıza A’vani, Tahran, 1397/1977.

RENAN, Ernest, *İbn Rüşd ve’r Rüşdiyye*, Arapçaya çeviri: Adil Zuaytir, Kahire, 1957.

ROCCA, Julius, “Anatomy”, *The Cambridge Companion to Galen*, edt: R. J. Hankinson, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 242-262.

RUBEN, Wilhelm, *Felsefenin Başlangıcı*, Doğan Matbaası, Ankara, 1947.

RUSSELL, Bertrand, *An Outline of Philosophy*, George Allen & Unwin, London, 1970.

SABRÎ, Faik, “Beşer ve Tabiat”, *Daru’l Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, 1332, sene: 1, sayı: 4. s. 398-411.

SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fi Usûli’d Dîn/Mâtüridiyye Akâidi*, çev: Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, tsz.

SÂLİMÎ, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb el-Keşşî, *et-Temhîd fi Beyâni’t Tevhîd*, thk: Ömür Türkmen, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.

- SARIKAVAK, Kazım, “İbn Rüşd’ün *Telhîsü Kitabi’n Nefs* Adlı Eseri Çerçevesinde Nefs Kavramı”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, 2009, cilt: I, s. 199-205.
- SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2012.
- SARITAŞ, Kamil, *İskender Afrodisi ve Metafizigi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Konya, 2010.
- \_\_\_\_\_, “Kindî’nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2012 (Ocak-Haziran), cilt: 14, sayı: 40, s. 90-111.
- \_\_\_\_\_, “Muhammed Hamdi Yazır’ın Ruh Anlayışı”, *Turkish Studies*, 2016, cilt: XI, sayı: 12, s. 181-204.
- SARMIŞ, İbrahim, “Bazı Ayetlerin Çevirisi ve Yorumlanması Üzerine-2”, *Eskiye Dergisi –İslam ve Felsefe-*, sayı: 28, Bahar/2014, s. 201-239.
- SARTON, George, *Galen of Pergamon*, University of Kansas Press, Kansas, 1954.
- SARUHAN, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlahiyat Yayınları, Ankara, 2005.
- \_\_\_\_\_, “İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, cilt: VI, sayı: 15, s. 289-300.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sina’da Ahlâki Çözüm Üzerine”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler: 22-24 Mayıs 2008, İstanbul*, 2009, cilt: I, s. 119-132.
- \_\_\_\_\_, “İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmî”, *Eskiye Dergisi –İslam ve Felsefe-*, sayı: 28, Bahar/2014, s. 53-66.
- SCHROEDER, Frederic Maxwell-Todd, Robert B., *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius’ Paraphrase of Aristotle’s De Anima 3.4-8.*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1990.
- SCHWARZ, Michael, “Hasan Basrî’nin Kader Risalesi Üzerine Bir İnceleme”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Muhit Mert, c. II, sayı: 3, s. 123-141.
- SEARLE, John, R., *Zihnin Yeniden Keşfi: Zihin Felsefesi*, çev: Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.



- \_\_\_\_\_, “Why I Am Not a Property Dualist”, *Journal of Consciousness Studies*, 9 (12), 2002, pp. 57-64.
- SEMERKANDÎ, Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *el-Ma‘ârif fî Şerhi’s Sahâ’if*, thk: Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Nezir Muhammed en-Nezir İyad, el-Mektebetü’l Ezher li-t Turas, Kahire, 2016, cilt: 1-2.
- \_\_\_\_\_, *es-Sahâifü’l İlâhiyye*, çev: Ramazan Biçer, Tüba Yayınları, Ankara, 2017.
- \_\_\_\_\_, *İlmü’l Âfâk ve’l Enfüs/Âlem ve İnsan*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2020.
- SERDAR, Murat, *İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2014.
- SERRÂC, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma: İslam Tasavvufu*, çev: Hasan Kamil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul, 1996.
- SEVİL, Ekrem, *Platon’un Tanrı Anlayışı –Mitolojiden Rasyonel Tanrıya Geçiş-*, Birey Yayınları, İstanbul, 2007.
- SEYYİD HÜSEYİN NASR, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.
- SHAFFER, Jerome A., *Zihin Felsefesi*, çev: Turan Koç, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2005.
- SHIHADDEH, Ayman, “Classical Ash‘arî Anthropology: Body, Life and Spirit”, *The Muslim World*, vol: 102, 2012, pp. 433-477.
- SIRRI GİRÎDÎ, *Rûh*, Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 2. baskı, İstanbul, 1305.
- SİNANOĞLU, Abdulhamit, “Bazı Mu‘tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, cilt: 21, sayı: 3, s. 299-308.
- \_\_\_\_\_, “Mu‘tezile Felsefesinde İnsan Ahlâk ve Sorumluluğu”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2003), s. 65-84.
- SMART, J. J. C., “Sensation and Brain Processes”, *The Philosophical Review*, Duke University Press, 1959, vol: 68, no: 2, pp. 141-156.
- SÖYLEMEZ, Mahfuz M., *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.

- SÖZEN, Kemal, “Gazzalî’nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar: Gazâlî Özel Sayısı*, 2000, cilt: XIII, sayı: 3-4, s. 400-409.
- SPINOZA, Benedict, *Ethica*, çev: Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2017.
- SUBHÎ, Ahmed Mahmûd, *el-Felsefetü’l İslâmiyye fî’l Fikri’l İslâmî: el-‘Akliyyûn ve’z Zevkiyyûn ev en-Nazar ve’l ‘Amel*, Daru’l Mearif, 2. baskı, Kahire, 2006
- \_\_\_\_\_, *Fî ‘İlmi’l Kelâm*, Daru’n Nahdati’l Arabiyye, Beyrut, 1985.
- SUBKÎ, Taceddin Ebû Nasr, *Tabakâtü’s Şâfi’iyyeti’l Kübrâ*, Beyrut, tsz.
- SUNAR, Cavit, “Beynimizin Ruhsal Mucizeleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1978, cilt: XXII, s. 157-187.
- \_\_\_\_\_, “Madde ve Ruh Hakkında Birkaç Söz”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1975, cilt: XX, s. 21-52.
- SUYÛTÎ, Ebû’l Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l Kur’ân*, Müessesetü’r Risale, Beyrut, 1429/2008.
- SÜHREVERDÎ, Ebü’l Fütûh Şehâbeddîn Yahyâ b. Habeş, *Heyâkilü’n Nûr*, thk: Muhammed Ali Ebû Reyyân, içinde: *Divânu Şeyhi’l İşrâk Şehâbeddîn es-Sühreverdî*, edt: Ahmed Mustafa el-Hüseyn, Daru’l Biblûn, Paris, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Heyâkilü’n Nûr/Nur Heykelleri*, çev: Saffet Yetkin, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Hikmetü’l İşrâk: İşrak Felsefesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’t Telvîhât/Kitâbu’t Telvîhât*, çev: Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.
- \_\_\_\_\_, “Kitâbu’l Meşâri’ ve’l Mutârahât”, *Mecmû’atü fî’l Hikmeti’l İlâhiyye*, haz: Henry Corbin, Matbaatü’l Maarif, İstanbul, 1945, cilt: 1, s. 194-506.
- SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman, “Kitabu ‘Uyûbi’n Nefsi ve Müdâvâtuhâ”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, çev: Süleyman Ateş, Ankara, 1977, sayı: 3, s. 213-264.
- SÜLÛN, Murat, “Nefs-i Mutma’inne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, cilt: 50, sayı: 1, s. 1-24.

ŞÜT, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlâk –Kadı Abdulcebbar Örneği-*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

\_\_\_\_\_, “İlahi Teklifin Ahlâkî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, cilt: VI, sayı: 2, s. 283-308.

ŞAHİN, Eyüp, *Fârâbî’de Zihin Felsefesi*, Yayınevi Yayınları, Ankara, 2009.

\_\_\_\_\_, “İbn Sînâ’da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler: 22-24 Mayıs 2008, İstanbul*, 2009, cilt: 2, s. 31-41.

ŞAHİN, Eyüp-MACIC, Haris, “İslam Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Farabi Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, cilt: V, sayı: 2, s. 192-226.

ŞAHİN, İskender, “Kur’an Ekseninde Ruh Kavramının Anlam Çerçevesi”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, cilt: IV, sayı: 7, s. 103-133.

ŞAHİN, Nadide, *Origen (Hayatı, Eserleri ve Hıristiyan İlahiyatının Şekillenmesinde Rolü)*, doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018.

ŞAHİNER, Muharrem, “İbn Sînâ’da İnsanın Varlığa Dair Bilgisinin Nefsin Yetkinliğiyle İlişkisi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014/2, cilt: 1, sayı: 1, s. 103-118.

ŞAHİNOĞLU, Şeyma, *İbn Sînâ’da Ahlâk Sorunu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, İstanbul, 2009.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü’l Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Milel ve Nihal –Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi-*, çev: Mustafa Öz, yay. haz.: Mehmet Dalkılıç, Litera Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2011.

\_\_\_\_\_, *el-Musâra ‘atü’l Felâsife*, nşr: Süheyr Muhammed Muhtâr, Kahire, 1976.

\_\_\_\_\_, *Nihâyetü’l İkdâm fî ‘İlmi’l Kelâm*, nşr: Ferid Ceyyum, Mektebetü’s Sekafeti’ d Diniyye, Kahire, 2009.

ŞEHRÛR, Muhammed, *Lügavî Kur’an Okumaları*, haz: Mustafa Ünver, Sidre Yayınları, Samsun, 2001.

- ŞEKER, Fatih M., “Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, cilt: I, sayı: 42, s. 5-46.
- ŞEKEROĞLU, Sami, *Mâtürîdî’de Ahlak: Felsefî Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- ŞENEL, Cahid, *Yeni Eflatunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017.
- \_\_\_\_\_, “İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edt: M. Cüneyt Kaya, İsam Yayınları, 3. baskı, İstanbul, 2016, s. 221-250.
- \_\_\_\_\_, “İslâm Ahlâk Felsefesi Literatürü Açısından Et-Tıbbu’r Rûhânî Geleneğinden Söz Edilebilir mi?”, *İslâm Ahlâk Literatürü –Ekoller ve Problemler-*, edt: Ömer Türker, Kübra Bilgin, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, s. 199-218.
- \_\_\_\_\_, “Yeni Eflâtunculuk”, *DİA*, 2013, cilt: 43.
- ŞEREF, Abdurrahman, *Ahlak İlmi*, Elis Yayınları, Ankara, 2012.
- ŞERİF, M. Muhammed, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, derleyen: İsmail Taşpınar, İnsan Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2017.
- ŞİMŞEK, İsmail, “İbn Kayyim el-Cevziyye Düşüncesinde Ruh-Beden Düalizmi ve İnsan”, *2. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu “İslam Düşüncesinde İnsan”*, 28-30 Eylül 2018, 2018, s. 440-449.
- ŞULUL, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Nübüvvet Felsefesi –İbnü’n Nefis’in Felsefî Romanı Fâzıl bin Nâtık-*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.
- TABERÎ, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru Taberî Câmi ‘ul Beyân ‘an Te’vili Âyi’l Kur’ân/Taberî Tefsîri*, çev: Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1996.
- TAFTAZÂNÎ, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *Şerhu’l Akâid/Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, 5. basım, İstanbul, 2010.

- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l Makâsîd*, thk: Abdurrahman Umeyre, Alemü'l Kütüb, 2. baskı, Beyrut, 1419/1998.
- TÂHÂ ER-RÂVÎ, “el-Kasem fi'l Kur'ân”, *Mecelletü'l Mecmau'l 'İlmî el-Arabî*, cilt: 16, sayı: 5-6, 1941, s. 248-251.
- TAKKÛŞ, Muhammed Süheyl, *Târîhu'l 'Arab kable'l İslâm*, Daru'n Nefais, Beyrut, 2009.
- TASLAMAN, Caner, “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2007/2), s. 41-68.
- TAŞ, İsmail, *Ebû Süleymân es-Sicistânî ve Felsefesi*, Palet Yayınları, 3. baskı, Konya, 2019.
- TAŞKÖPRİZÂDE, İsmâüddin Ebü'l Hayr Ahmed b. Mustafa b. Halil, *Şerhu'l Ahlâki'l Adudîyye*, çev: Mustakim Arıcı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.
- TAYLAN, Necip, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1985
- TEHÂNEVÎ, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmîd b. Muhammed Sâbir, *Keşşâfu Istilâhâtü'l Funûn ve'l 'Ulûm*, Daru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrut, 1418/1998.
- TEİLEMAN, Teun, “Methodology”, *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge University Press, edt: R. J. Hankinson, Cambridge, 2008, pp. 49-65.
- TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân, *el-İşârâtü'l İlâhiyye*, nşr: Abdurrahman Bedevi, Kuveyt, 1981.
- \_\_\_\_\_, *el-Mukâbesât*, thk: Hasan es-Sendûbî, Matbaatü'r Rahmaniyye, Kahire, 1347/1929.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l İmta' ve'l Muânese*, thk: Ahmed Emin, Ahmed ez-Zeyn, Kahire, 2. baskı, tsz.
- \_\_\_\_\_, “Risâletü'l Hayât”, *Resâilu Ebî Hayyân et-Tevhîdî*, thk: İbrahim el-Kilani, basım yeri yok, tsz., s. 269-318.
- TEVHÎDÎ, Ebû Hayyân-İBN MİSKEVEYH, *el-Hevâmil ve's Şevâmil*, nşr: Ahmed Emîn, es-Seyyid Ahmed Sakr, el-Hey'etü'l Âmme li-Kusuri's Sekafeti, Kahire, 1370/1951.

- TİRYAKİ, Kübra Bilgin, “Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 57-78.
- TİRYAKİ, Mehmet Zahit, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütelayile/Mütefekkiye ve Vehim*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, İstanbul, 2015.
- \_\_\_\_\_, “Fahreddin er-Râzî’nin Mizaç Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 155-178.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ’nın *Kitâbü’n-Nefs*’inde Beden ve Bedensellik”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 371-429.
- \_\_\_\_\_, “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuuru”, *Nazariyat*, 6/1 (Nisan 2020), s. 1-38.
- TİRYAKİ, M. Zahit-TİRYAKİ, Kübra, “Mizaç Tartışmalarının Dünü Bugünü”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 1-7.
- TOKTAŞ, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ’nın “Risâle fi ‘İlmi’l-Ahlâk” Risalesinin Takdim, Tahkik ve Çevirisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, s. 7-52.
- TOPYAY, Yusuf, *Kutsal Kitap’ta ve Kur’an-ı Kerim’de “Nefs” ve “Ruh” Sözcüklerinin Artsüremli (Diachronic) Semantik İncelemesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Ankara, 2016.
- TRİTTON, Arthur Stanley, *Muslim Theology/İslam Kelamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2018.
- \_\_\_\_\_, “İnsan, Nefs, Ruh, Akıl”, çev: Tuğba Günal, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2015, cilt: XIII, sayı: 1, s. 553-560.
- TURAN, Abdülbaki, “Kur’an-ı Kerim’deki Yeminler (Aksâmu’l Kur’an)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1986), s. 97-114.

TURGUT, Ali Kürşat, *İbn Nefis'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2014.

\_\_\_\_\_, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Nefs-Ruh Hakkındaki Görüşleri”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu -Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 2-4 Kasım 2012-*, edt: Ahmet Ögke, Rıfat Atay, Antalya, 2013, s. 695-710.

\_\_\_\_\_, “İşraki Felsefede Nefs (Ruh) Meselesi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2013, cilt: VI, sayı: 26, s. 568-579.

TURĞAY, Fatma, “Sühreverdî'de İnsanın Hakikati ve Kendilik Bilgisi: Benlik Aynasında Başkasının Gölgesi”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, edt: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 431-449.

TURHAN, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi: Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992.

TÛSÎ, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

\_\_\_\_\_, *Hallü Müşkilâti'l İşârât*, Matbaatü'l Haydari, Tahran, 1379.

\_\_\_\_\_, *Risâletü Bekâu'n Nefs ba'de Fenâi'l Cesed*, Matbaatü Ra'mesis, Kahire, tsz.

\_\_\_\_\_, “Sadreddin Konevî'nin Sorularına Cevaplar”, *Ecvibetü'l Mesâili'n Nâsiriyye/Felsefe Mektupları –Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar-*, çev: Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara, 2015, s. 298-317.

\_\_\_\_\_, “Şemseddin Muhammed Kîşî'nin Sorularına Cevaplar”, *Ecvibetü'l Mesâili'n Nâsiriyye/Felsefe Mektupları –Tûsî ile Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar-*, çev: Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara, 2015, s. 411-422.

TÛRKER, Ömer, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019.

\_\_\_\_\_, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2019.

\_\_\_\_\_, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019.

\_\_\_\_\_, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelam-Felsefe-Tasavvuf*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2020.

\_\_\_\_\_, *Varlık Nedir?: İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019.

- \_\_\_\_\_, “Ebû Zeyd ed-Debûsî’de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 20, s. 39-58.
- \_\_\_\_\_, “Giriş”, *Şerhu’l Mevâkıf*, çev: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, cilt: 1, s. 17-89.
- \_\_\_\_\_, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir?: İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed: Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 19-57.
- \_\_\_\_\_, “İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik Midir?”, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, ed: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yayınları, Ankara, 2014, s. 106-114.
- \_\_\_\_\_, “Takdim”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed: M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. XI-XII.
- \_\_\_\_\_, “Var Olma Çabası Olarak Ahlâk”, *Ahlâkın Temeli*, ed: Ömer Türker, Nobel Yayınları, İstanbul, 2015, S. 107-117.
- TÜRKERİ, Mehmet, “Aristoteles’in Etiğinde “Nefsine Hâkim Olma” ve “Erdem”le İlişkisi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2005, sayı: XXI, s. 77-94.
- TYLOR, Edward Burnett, *Essential Sacred Writings from Around the World*, içinde: *Ruh, Bir Arkeoloji –Sokrates’ten Ray Charles’a Okumalar*, der. ve yorum: Phil Cousineau, çev: Doğan Şahiner, Om Felsefe Yayınları, İstanbul, 2002.
- ULUÇ, Tahir, *İmâm Mâturîdî’nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, İnsan Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2019.
- \_\_\_\_\_, *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- ULUDAĞ, Erdoğan, “Selâmâ u Ebsâl”, *DİA*, cilt: 36, s. 345-346.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1995.
- \_\_\_\_\_, “Giriş: İbn Rüşd –Hayatı, Eserleri, Görüşleri ve Felsefe-Din İlişkileri-”, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu’l-makâl, el-Keşf an minhâci’l-edille*, haz: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, s. 9-70.
- USTA, İbrahim, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.



- UYANIK, Mevlüt, “Bir Sistem Felsefesi Oluşturma Sürecinde Fa‘âl Akıl’ın İşlevselliği ve Önemi”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, edt: Mevlüt Uyanık, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 163-199.
- \_\_\_\_\_, “Kindî’ye Göre Âlemin Mahiyeti –Kozmolojik Bir Meselenin İtikadi Bir Boyut Alması-”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ*, edt: Mevlüt Uyanık, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 47-71.
- UYANIK, Mevlüt-AKYOL, Aygün, *İslam Ahlâk Felsefesi*, Elis Yayınları, 4. baskı, Ankara, 2018.
- \_\_\_\_\_, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı, Yöntemi ve Felsefe Eleştirisi”, *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*, edt: Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 57-153.
- \_\_\_\_\_, “İbn Teymiyye ve Felsefe Eleştirisi”, *İslam Felsefesi Tenkid Dönemi*, edt: Aygün Akyol, Elis Yayınları, Ankara, 2018, s. 269-298.
- UYAR, Mehmet, *Sûfi Benliğin İnşasında Nefs*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- \_\_\_\_\_, “Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016 (40), s. 167-195.
- UYGUR, Mermi, *Kuram-Eylem Bağlamı –Çözümleyici Bir Felsefe Denemesi-*, Yapı Kredi Yayınları, 2. baskı, İstanbul, 2012.
- UYSAL, Enver, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.
- \_\_\_\_\_, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: XIII, sayı: 2, s. 141-156.
- UYSAL, Muhammet, “Geleneksel Tıp ve Beden ve Ruh Sağlığı”, içinde: *Mesâlihu’l Ebdân ve’l Enfüs*, Endülüs Kitap Yayınları, İstanbul, 2012, s. 7-16.
- ÜÇER, İbrahim Halil, *Ebu Hayyân et-Tevhîdî ve Felsefî Kişiliği*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yüksek lisans tezi, İstanbul, 2007.
- \_\_\_\_\_, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Cevher ve Varlık*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ’nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l Fesâd, VI’nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, edt: M.

- Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 97-123.
- ÜNVER, Mustafa, “Kur’an’da Yaratma Konulu Bir Kavram: Haleqa”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 4, 2002, s. 497-511.
- VON FRANZ, Marie-Louise *Patterns of Creativity Mirrored in Creation Myths*, içinde: Phil Cousineau, *Ruh: Bir Arkeoloji –Sokrates’ten Ray Charles’a Okumalar*, çev: Doğan Şahiner, Om Felsefe Yayınları, İstanbul, 2002.
- VORLANDER, Karl, *İlkçağ Yunan Felsefesi Tarihi*, çev: Mehmet İzzet, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2001.
- WALZER, Richard-Gibb, Hamilton Alexander Roskeen, “Ahlak”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, E. J. Brill, Leiden, 1960, vol: 1, pp. 325-329.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, 5. baskı, İstanbul, 1998,
- WISNOVSKY, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi*, çev: İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.
- WOLFSON, H. Ausrtyan, *The Philosophy of Kalam/Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.
- YAHYÂ B. ADÎ, Ebu Zekeriyya b. Hamîd b. Zekeriyya, *Tehzîbu’l Ahlâk*, çev: Harun Kuşlu, edt: İlhan Kutluer, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- YALTKAYA, Şerafeddin M., “Kitab-al-Muteber”, *Daru’l Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt: 5, sayı: 22, İstanbul, 1932, s. 14-26.
- YAMAN, Hikmet, “Mişkat-ı Nübüvvetten Hikmetin Beş Sütununa: İslam Felsefe Tarihinin Mahiyeti ve Dini Muhtevası Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: 1 (2010), s. 195-212.
- YARAN, Cafer Sadık, *İslam Ahlak Felsefesine Giriş*, Dem Yayınları, 4. baskı, İstanbul, 2018.
- YAR, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

- YAZICI, Muhammet, “Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sayı: 28, s. 201-260.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, sad: Nedim Yılmaz, Hisar Yayınları, İstanbul, 2011.
- YAZOĞLU, Ruhattin, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2002.
- YILDIRIM, Ömer Ali, *Şehristânî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- \_\_\_\_\_, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2012, cilt: X, sayı: 2, s. 251-274.
- YILDIZ, Metin, *İbn Metteveyh’in Kozmoloji Anlayışı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Van, 2015.
- YILDIZ, Mustafa, “İbn Sînâ’nın Kutsal Akıl Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2010, cilt: XXI, sayı: 2, s. 83-108.
- YILMAZ, Ali Tarık Ziyat, *Osmanlı Müellifleri’nde İsmi Geçen Akâid ve Kelâma Dair Eserlerin Tanıtım ve Tasnifi*, Emin Yayınları, Bursa, 2018.
- YILMAZ, Aykut Alper, Aykut Alper Yılmaz, *Ruh-Beden İlişkisi Bağlamında Teistik-Materyalizm*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi, Ankara, 2020.
- \_\_\_\_\_, “İktisât ve Tehâfüt Eserleri Bağlamında El-Ğazâlî’ye Göre Ruhun Cismanî Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme”: makale yayın aşamasındadır.
- YILMAZ, M. Faik, “Aksâmu’l Kur’ân Bağlamında “Allah Nelere, Niçin ve Neden Yemin Eder?” Sorularını Yeniden Düşünmek”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl: 5, sayı: 1, 2010/Bahar, s. 133-149.
- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *Şihabeddin Sühreverdi ve Nur Heykelleri*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- YUNÂNÎ, Kusta b. Luka, “Ruh ve Nefs Arasındaki Fark Hakkında”, çev: İbrahim Halil Üçer, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2009/1), s. 387-402.

- YÜCEDOĞRU, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yayınları, Bursa, 2006.
- ZAKHERÎ, Ali, *İbn Miskeveyh'in Ahlak Felsefesi*, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 1997.
- ZÂYİD, Sa'îd, *el-Fârâbî*, Daru'l Me'arif, 3. baskı, Kahire, 2001.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaazâ, *Tâcu'l 'Arûs min Cevâhiri'l Kâmûs*, Kuveyt Hükümeti Matbaası, Kuveyt, 1976.
- ZEMAŞERÎ, Ebû'l Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't Tenzil ve 'Uyûni'l Ekâvil fi Vücûhi't Te'vil*, çev: Muhammed Coşkun, Adil Bebek, Abdulaziz Hatip, Murat Sülün, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, cilt: 1-6, 2016-2020.
- ZERKÂN, Muhammed Sâlih, *Fahrudîn er-Râzî*, Daru'l Fikr, Kahire, 1973.

## ÖZET

### KELAM LİTERATÜRÜNDE NEFS FENOMENOLOJİSİ

GÜNAL, Tuğba

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Kelam)

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara, 2020, 444 sayfa

Bu çalışma, nefis teorisini; kozmolojik, ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî çerçevede ele almakta; böylelikle nefis düşüncesine bütüncül bir bakış açısı sağlamayı amaçlamaktadır. Zira insan konusunu incelemek, onun; varlık içindeki yerini tespit etme bakımından *kozmojik*; yapısal mahiyetini irdelemek açısından *ontolojik*; akli süreçlerinin neliği ve nasıllığının ortaya çıkarılması noktasında *epistemolojik* ve davranışlarının kökeni, niteliği ve hedefi bakımından *ahlâkî* boyutların tümünün içerildiği bir çerçeve çizmeyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, nefis teorisi bağlamında; a) “neredeyim ve neyle ilişkiyim”, b) “neyim”, c) “neyi, nasıl bilebilirim” ve d) “ne yapmalıyım” sorularına cevap aramakta; bir başka ifadeyle, insan varlığı çözümlemesi hedefi taşımaktadır.

İslam düşünce tarihinde, nefis düşüncesinin, sistemli bir şekilde İslam filozofları tarafından sunulması; teorinin mahiyetini ve kökenlerini tespit etmek amacıyla öncelikle bu alanda araştırma yapmayı gerekli kılmıştır. Bu sebeple, çalışmamız, İslam felsefesinde ortaya koyulan nefis düşüncesinin, Kelamî düşünce açısından değerlendirilmesini içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Nefs, Rûh, Kozmoloji, Ontoloji, Epistemoloji, Ahlâk, İnsan Tabiatı.

## ABSTRACT

### PHENOMENOLOGY OF NAFS IN THE LITERATURE OF KALAM

GÜNAL, Tuğba

Dissertation, Department of Basic Islamic Studies (Kalam)

Supervisor: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara, 2020, 444 pages

This study deals with the theory of the nafs in a cosmological, ontological, epistemological and moral framework; Thus, it aims to provide a holistic perspective to the idea of the nafs. Because, to examine the human subject is: cosmological in terms of determining its place in existence; ontological in terms of examining the structural nature; epistemological in revealing what mental processes are and how they arise; and moral in terms of the origin, nature and goal of their behavior and this makes it necessary to draw a framework in which all dimensions are included. This study seeks answers to the following questions in the context of nafs theory: a) "Where am I and what am I related to?", b) "What am I?", c) "What can I know and how?" and d) "What should I do?". In other words, it aims to analyze the human existence.

In the history of Islamic thought, the presentation of the idea of the nafs by Islamic philosophers systematically made it necessary to focus heavily on this area in order to determine the nature and origins of the theory. For this reason, our study includes the evaluation of the idea of nafs, which is put forward in Islamic philosophy, in terms of Kalamic thought.

**Keywords:** Nafs, Spirit, Cosmology, Ontology, Epistemology, Morality, Human Nature.