

İbn Sînâ'da İnsanın Varlığa Dair Bilgisinin Nefsin Yetkinliğiyle İlişkisi

MUHARREM ŞAHİNER

YRD. DOÇ. DR., KİLİS 7 ARALIK Ü. İLAHIYAT F. FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

sahinerm@hotmail.com

Öz

İnsan doğal olarak mutlu olmayı arzulamakta ve bu yüzden haz veren şeylerin peşinden gitmektedir. İbn Sînâ, hazzı “mülâim (uygun) olması bakımından mülâim olanın idrakidir” diye tanımlamakta ve akıl için hazzı, âhengi ve kendi yapısına uygun olanı akletmesi şeklinde tarif etmektedir. Akıl faaliyet alanı olarak da varlığa bütüncül bir şekilde bakabilmeyi tayin eden İbn Sînâ, bu şekilde insanın Tanrı ve ondan sudur eden diğer varlıkları, aralarındaki hiyerarşik yapıyı, varlıkta Tanrı'nın inâyet ve hayrının tezahürünü kavramsal boyutta akılda temsil edilmiş olarak elde edecektir demektir. Bu sayede bedene dair geçici lezzetlerden vazgeçerek, ebedî ve değışmez hakikatler ile bütünleşecek ve İbn Sînâ'nın tabiriyle akli bir âlem haline gelecektir. Nihâyetinde insan, ebedî saadete ulaşmak için salt ruhsal varlıklara benzemeye çalışacaktır. Onlarla bütünleşme isteğinin ve özleminin oluşması için bunun farkında olması gereken insan, söz konusu bilinci ancak varlık hakkındaki tefekkürle elde edebilecektir.

Anahtar Kelimeler: Zorunlu Varlık, İbn Sînâ, akıl, varlık, yetkinlik, saadet.

THE RELATION OF THE KNOWLEDGE OF EXISTENCE IN THE HUMAN KIND WITH COMPETENCE OF NAFS IN AVICENNA

Abstract

Mankind, naturally, seeks happiness and for that reason follows things that give pleasure. Avicenna describes the pleasure as “pleasure is, as being *mulâim* (appropriate), comprehending what is *mulâim*”. He also describe pleasure from perspective of reason; “to think of what is appropriate for himself”. Avicenna observes the existence which is the scope of reason, from an integrative perspective. He aim to examine God and emerged creatures, the hierarchy between them and manifestation of God's mercy and favour, represented in the reason. In that way, man-

kind leaves the temporal pleasures which are related with the biological body, and merges into eternal truth as Avicenna describes, becomes universe of reason. In the end, humankind will try to resemble spiritual creatures to reach eternal happiness. To have desire to merge with them, Humankind must realise this reality and he can obtain that reality just thinking on existence.

Keywords: Necessary Existence, Avicenna, reason, existence, competence, happiness.

Giriş

İbn Sînâ, ilk felsefe olarak isimlendirilen metafizik ilminin konusunun varlık olması bakımından varlık olduğunu belirterek¹, metafizik düşüncenin temelinde varlık kavramının yattığını ortaya koymaktadır. Ancak varlığın ne olduğuna dair herhangi bir tanımlama yapmanın mümkün olmadığını söyleyen İbn Sînâ, varlık kavramının insan zihninde apaçık olarak bulunduğunu ifade etmektedir. Varlığı bir bütün olarak düşündüğümüzde onun ilkesinin olamayacağını bu yüzden felsefenin, varlığın bir kısmının ilkelerini ele aldığını söyleyen İbn Sînâ, nedenli varlık olmak bakımından nedenli varlığın sebepleri ve varlığın arazlarının incelenmesini de felsefenin meseleleri arasında zikretmektedir.² Dolayısıyla ortaya çıkmaktadır ki varlık hakkında konuştuğumuzda esasında varlığın kısımlarından ve ona ilişkin hallerden söz etmiş olmaktadır.

Felsefe veya İbn Sînâ'nın tabiri ile hikmetin ifade ettiği yetkinlik özel anlamda metafizik, genel anlamda ise bütün bilimlerin elde edilmesiyle sahip olunabilir bir niteliktir. Nitekim bu, 'Uyûnü'l-Hikme'de felsefeye dair yapılan tanımlamadan da anlaşılmaktadır. Buna göre felsefe "insânî tākât ölçüsünce şeylerin tasavvur edilmesi ve nazarî ve amelî hakikatlerin tasdik edilmesiyle insanî nefsin istikmali-yetkinliği"³ diye tanımlanmakta ve yet-

¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik I*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 11; İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, Dâru'l Kalem yay., Beyrut, 1980, s. 47; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam yay. İstanbul, 2008, s.89. Metafiziğin konusu, gâyesi ve bilimler tasnifindeki yeri hakkında felsefe tarihinde oldukça farklı görüşler ve tarifler ortaya konulduğundan İslam filozofları öncelikle bu ilmin konu ve gâyesini belirlemeye çalışmışlardır. Kindî'nin metafiziğin konusunu İslam'ın Tanrı anlayışı çerçevesinde daraltması, İlhvânu's-Safâ'nın metafiziği teorik ve pratik konuları kapsayacak şekilde değerlendirmesi, metafizik ilminin konu ve gâyesini belirginleştirmeye yönelik çabalar olarak değerlendirilebilir. Fârâbî de bu husustaki karmaşıklığı görmüş ve *el-İbâne 'an garazi Aristotâlis fi Kitâbi Mâ bade't-tabî'a* isimli eserinde metafizik ilmin ne olduğuna açıklık getirmeye çalışmıştır. İbn Sînâda otobiyografisinde Fârâbî'nin söz konusu bu eserinden yola çıkarak metafiziğin gâyesini ve (Aristoteles'in) niyetini anladığını ifade etmektedir. Metafizik ilminin konu ve gâyesi hakkında İslam filozoflarının görüşleri ve özgün yanları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", *İslam Felsefesinin Özgünlüğü* içerisinde, ed. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2009, s. 47-86. Metafiziği konusu ile ilgili ayrıca bkz.: Muhittin Macit, *İbn Sînâda Metafizik ve Meşşâi Gelenek*, Litera Yay., İstanbul, 2012, s. 17-58.

² İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 13.

³ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 16.

kinlik nazari ve amelî varlıkların bilgilerinin tamamıyla ifade edilmektedir. Biz bu çalışmamızda varlığın metafizik kısmına yani nazari felsefeye teka-bül eden boyutu hakkında sahip olunan beşerî bilginin, nefsin yetkinliğiyle olan ilişkisini ele alarak bu ilişkinin hem varlık algısına hem de yetkinlik açısından varlıktaki hiyerarşinin kavranmasına ışık tutacağını umuyoruz. Nâtik nefis ve varlık ile yakından ilişkisi olan haz (*lezze*) ve iyilik (*hayr*) kavramlarına da değinerek varlığın iyilik, varlığı algılayan nefsin de haz ile olan münasebetini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1. Varlık Nedir?

Varlık hakkında İbn Sînâ Metafizik kitabında şunları söylemektedir:

“Kuşkusuz varlık, şey ve zorunlu, nefste anlamları apriori olarak şekillenilen şeylerdir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz... Kendisi nedeniyle tasavvur edilmeye eşyanın en önceliklisi, varlık, bir, şey vb. gibi bütün işlerin genel olanlarıdır. Bu nedenle onlardan birisinin, kırsırdöngünün bulunmadığı bir açıklamayla veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri mümkün değildir.”⁴

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı üzere varlık kavramı nâtik nefste herhangi bir tanıma gerek duymayacak kadar açıktır. Hatta varlığı tanımlamaya kalktığımızda kullandığımız her kelime yine referansını varlık kavramından aldığı için esasında bir tanım yapmış olmamakta, zihinlerde apriori olarak bulunan bu kavramı sadece hatırlatmış ve dikkat çekmiş olmaktadır. Aynı durum “şey” ve “zorunlu” kavramları için de geçerlidir. Bir tanımda bulunması gereken cins ve fasıla işaret etme gereği⁵ bu kavramlar için de kırsırdöngüye sebep olmaktadır.

Bu kadar genel ve kuşatıcı bir kavramı açık ve seçik olarak bilmek ve idrak etmek gerçekten mümkün müdür sorusuna İbn Sînâ, meşhur “asılı adam” örneğini vererek açıklık getirmeye çalışmaktadır. İbn Sînâ verdiği bu temsilde boşlukta bir anda yaratılan bir insandan bahseder. İnsanı meydana getiren organların birbirine temas etmediğini ve birbirlerini hissetmediklerinden varlıklarından haberdar olmadıklarını ifade eder. Böylece

⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 27-28.

⁵ İbn Sînâ'ya göre tanım (*hadd*), bir şeyin mâhiyetine delâlet eden sözdür. Bu tanıma o şeyin yakın cinsi ve faslının birleştirilmesiyle ulaşılmaktadır. Betim (*resm*) ise bir şeyin yakın cinsi ve özelliğinden yola çıkılarak yapılan tanımdır. Bu noktadan hareketle tanım için bir şeyin mâhiyetini ve özünü, betim için de o şeyin niteliklerini açıklamaya yarayan sözdür diyebiliriz. Bkz.: İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, nşr. A. M. Goichon, *Avicenne, Livre des Définitions* içinde, Publications de L'institut Français D'Archéologie Orientale du Care, y.y., 1963, s. 10. İslam filozoflarının hadd ve resm hakkındaki yaklaşımları için bkz.: Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yay., Bursa, 2008, s. 17-78.

sahip olduğu bütün duyulardan arındırılmış ve çevreyle irtibatının tamamen kesildiği farz edilen bu insan, duyulur mânâda hiçbir şeyin farkında olmamakla beraber kendi varlığını idrâk edebilmektedir. Böylece bu insan, fiziksel olarak kendi varlığına dair hiçbir duyum alamadığı halde, yine de “ben varım” diyebilmektedir.⁶

İbn Sînâ, varlığı ispatlananın ispatlanmayandan ayrı olduğunu ve cisimden ayrı nefsin varlığını bilen kişinin bu sayede kendi varlığını da bilmiş olacağını vurgulamıştır.⁷ Bu örnek ile İbn Sînâ varlığın, insanda duyulara bağlı oluşan bir kavram olmayıp apriori olarak bulunduğunu ispat etmiş olmaktadır. Bedenimizi yok farz edebileceğimiz hayâlî bir durumdan söz eden İbn Sînâ, beden yokluğunu mümkün görürken, ruhun asla yok farz edilemeyeceğine de işaret etmiş olmaktadır.⁸

Bütün bu söylenenlere rağmen yine de varlık denildiği zaman kastedilen anlamın ne olduğu insan için hâlâ muğlaklığını korumaktadır. Zira varlığı mutlak anlamda ele aldığımız zaman bu kavram esasında özel bir varlığa işaret etmektedir. Bu varlık Tanrı’dır ve bütün varlık Tanrı sayesinde anlam kazanmaktadır. Ancak Tanrı, mutlaklığının bir gereği olarak insanın algı sınırlarını aşmakta ve basit olmasından dolayı da cins ve faslı bulunmamaktadır. Bu yüzden tanımı da yapılamayan Tanrı, varlığı kendiliğinden olan ve kıyas yapılabilecek bir benzeri bulunmayan eşsiz ve “tek”tir.⁹ Varlığın Tanrı ile özdeşleştirilmesi varlığın bütününün Tanrı olduğu anlamına gelmesi gibi panteist bir görüşe sapma tehlikesini doğurmaktadır. Bunun farkında olan İbn Sînâ, Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki ayrımı ortaya koyabilmek için varlığı ontolojik olarak kısımlandırma ihtiyacı duymuştur. Bunu yapabilmek için mâhiyet kavramına başvurmuştur.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, insanın varlığı algılamasına bağlı olarak iki farklı varlık alanının olduğunu ifade etmektedir. Birincisi zihni varlık, ikincisi ise a’yânda varlıktır. Zihni varlıklar adından da anlaşılacağı üzere insan zihninde meydana gelen varlıklardır. Zihni bir faaliyet netice-

⁶ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 107-108.

⁷ İbn Sînâ, *el-Fennü’s sâdisü mine’t-tabiiyyât: İlmü’n-nefs min Kitâbi’ş-Şifâ*, ed.: Jan Bakuş, De l’Académie Tchecoslovaque Des Sciences Yay., Prag, 1956, s. 13. (Bundan sonra *eş-Şifâ/en-Nefs* şeklinde gösterilecektir.) Türkçe tercüme için bkz.: İbn Sînâ, “Var Olma Bilinci Her Şeyden Önce Gelir” *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, 3. bs., Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 295.

⁸ Fazlur Rahman, “İbn Sina”, trc.: Osman Bilen, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (ing. ed. M.M. Şerif), İnsan Yay., İstanbul, 2000, s. 130.

⁹ İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşıyye fi tevhîdihî Teâlâ ve sıfâtihi”, *Mecmu’ Resâli’ş-Şeyh er-Reis* içinde, y.y., Haydarabad, 1354, s. 3; Türkçe tercümesi için bkz.: İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşıyye” *Risaleler* içinde, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2004, s. 46; İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Necât*, ed. Mâcîd Fahri, Dârü’l-Âfâkî’l-Cedîde Yay., Beyrut, 1985, s. 263; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 131-132.

sinde vücut bulan bu varlıklar, düşünceye bağlı olarak bulunurlar. Haklarında düşünme eyleminin olmadığı anlarda varlığa çıkmazlar. Külliler bu mânâda zikredilebilir. Bir takım kavramlar olan tümellerin zihin dışında bir varlıkları yoktur.¹⁰ Bir şey soyut olarak kavram düzeyinde zihinde kavrandığı zaman dış dünyada bir gerçekliğinin olması şart değildir.¹¹ Ama zihin dışında bulunan varlıkların mânâları zihinde bulunabilir. Söz gelimi, bir elmanın dış dünyada varlığı bulunmakla birlikte algılar vasıtasıyla ve soyutlama neticesinde zihinde de varlığı mevcuttur.¹² Öyleyse zihni varlıklar olarak hem dış dünyada varlığı bulunan gerçekliklerin zihinsel mânâlarını hem de sadece zihinde var olan tümelleri; cins ve fasıl gibi kavramları zikredebiliriz.¹³

A'yânda varlık denilince de düşünceye bağlı olmadan dış dünyada bulunan varlıklar kastedilmektedir. Bu varlıkların zihinde de bulunuyor olmaları onların dış dünyadaki gerçekliğini engellemektedir. Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ varlığı öncelikle mutlak varlıktan sonra zihinde varlık ve a'yânda varlık olarak tasnif etmektedir. Böylece varlığın farklı boyutlarının olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ tam da bu noktada mâhiyet kavramına başvurmakta ve varlığı kısımlandırmaktadır. Filozof, el-Medhal isimli eserinde mâhiyeti şu şekilde tarif etmektedir:

“...Bir şeyin mâhiyetine delalet eden, o şeyin kendisi sayesinde o şey olduğu anlama delalet edendir. Şeyin neyse o olması ise ancak onun başkalarıyla ortak olduğu ve de kendisine özgü vasıflarının tamamının meydana gelmesiyle tamamlanır. İnsan, canlı olması nedeniyle neyse o olmaz. Aksi halde canlılık, insanlığı meydana getirirdi. Evet, insanın neyse o olması için canlılığa ihtiyaç vardır. Fakat bir şeyin o şey olması için gerek duyulan her şeyin tek başına meydana gelmesi, şeyin o şey olarak meydana gelmesini sağlamaz.”¹⁴

¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 173.

¹¹ “Şayet akli kavramların konumu bulunmuş olsaydı, ayrı varlıkların (mufârak) da onlardan akledilenlere karşılık düşen konularının bulunması gerekirdi, halbuki onlar sadece kavram olarak vardır. Bu ifade ters döndürülemez; demek istiyorum ki duysal varlıkların kavram olarak konuları yoktur. Çünkü her duysalın iki tür varlığı söz konusudur; biri duysal varlığıdır ki kesinlikle kavram değildir; bu onun konumlu varlığından ibarettir. Diğeri ise kavramsal varlığıdır ki, bu da onun konumu olmayan varlığıdır. Gerçekten de duysal varlıkların akıldaki sureti onların konumsuz varlığına tekabül etmektedir.” İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, *Felsefe ve Ölümler: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahrreddin Râzî* içinde, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2011, s. 32.

¹² Duyulur varlıkların akıl tarafından soyutlanarak faal aklın da yardımıyla zihinde tasavvur edilebilen anlamlara dönüşmesi ile ilgili süreç ve aşamalar hakkında geniş bilgi için bkz.; İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ II. Analitikler*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 165-171.

¹³ H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ-Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah yay., İstanbul, 1996, s. 58.

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbuş-Şifâ/Mantığa Giriş*, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006, s. 30-31.

İbn Sînâ varlığı mâhiyete sonradan eklenen bir nitelik olarak değerlendirecek ikisi arasında bir ayrıma gitmiştir. İnsan örneğinde olduğu gibi insanlığın mâhiyeti olan canlılık insanın a'yânda bir varlık olarak bulunmasının gereği değildir. Bilakis a'yânda bulunmak varlıkla ilişkili bir haldir. Düşünen ve canlı bir varlık olarak insandan bahsedebilmemiz için varlığın mâhiyete giydirilmiş olması gerekmektedir. İbn Sînâ bunu “varlık mâhiyetin üzerine gelip çatmıştır”¹⁵ ifadesiyle özetlemektedir. Bu noktada üzerinde durulması gereken husus, mâhiyete varlığın kim tarafından giydirildiğidir. Mâhiyete varlık giydiren şey, kendisi de mâhiyet ve varlık ayrımına sahip ise aynı soruyu tekrar sormamız gerekecektir. Bu şekilde devam ettiği takdirde sonsuza kadar bu sorgulama devam edecek ve dış dünyada varlığı gerektirmeyen mâhiyetlerin varlık ile nitelenmelerini açıklayamayacağız. Bu teselsülden kurtulmak için İbn Sînâ varlığı ve mâhiyeti ayrı olmayan veya başka bir ifade ile ikisi de bir olan bir varlıkta durmak zorunda olduğumuzu ifade etmektedir. Bu varlık, varlığından başka mâhiyete sahip olmayan (*inniyyet*), bundan dolayı da zorunlu olan Tanrıdır.¹⁶

Varlık ve mâhiyeti ayrı olan varlıklar, mâhiyetine varlık giydirilmesi için başka bir varlığa muhtaç olduklarından mümkün varlık olarak nitelenmektedirler. Varlık ve mâhiyeti ayrı olmayan bir varlığın başkasına muhtaç olmamasından dolayı da varlığının zorunlu olması gerekmektedir. Çünkü zorunluluk varlığı kendiliğinden olmayı ifade etmektedir. Ancak mümkün varlık, varlığa geldikten sonra artık kendiliğinde mümkün, illetinden dolayı da zorunlu varlık konumundadır.¹⁷

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Zorunlu Varlık Tanrı'ya tekabül etmektedir. Tanrı dışında kalan tüm varlıklar da mâhiyetinden dolayı mümkün varlıklardır. İbn Sînâ'nın varlık hakkındaki düşüncelerine değindikten sonra şimdi insanın varlığı akletmesinin niteliği ve bu sürecin nefsin yetkinliğine olan etkisine bakacağız.

2. Varlık Bilgisinin Nefsi Yetkinleştirilmesi

İnsanların ayırıcı özelliği olan akletme yetisi, aynı zamanda bir insanın diğerine göre akli yetkinlik bakımından da farklılık arz etmesinin sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nâtık nefsin bilgiye ulaşmak için farklı kuvveleri bulunmaktadır. Bu kuvveler sayesinde varlığı algılamakta ve onları

¹⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 131.

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 89; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 130.

¹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 23; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 127; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 261.

zihinde tasavvur etmektedir. Nesnel varlıkları soyutlayarak kavramsal ifadelerine ulaşan akıl, nesnel olmayan varlıkları ise doğrudan soyut düzeyde anlamlandırmaya çalışmaktadır. Daha önce değindiğimiz üzere varlığın, zihni ve a'yânda olmak üzere farklı boyutları bulunmaktadır.¹⁸ Düşünen insan için nefsin yetkinliği işte bu varlıkları akletme gücüne göre ortaya çıkmaktadır.

İnsan, varlığı ne kadar bütüncül bir bakış açısıyla aklederse o derece nefsin bilkuvve yetileri bilfiil hale çıkmış olacak ve yetkinleşecektir. Bütüncül bakış açısı ile kastımız, varlığı sadece var olmak açısından değil, varlığa gelme ilkelerini, varlığın kendi arasındaki salt ruhsal cevherine göre hiyerarşik sıralanışını, varlığı meydana getiren iyilik ve inâyetin tezâhürünü nefste temsil edilmiş halde bulmaktır. İbn Sînâ, el-Îlâhiyyât'ta bu hususu şöyle ifade etmektedir:

“Nâtık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde toplanıncaya değin her şeyin suretinin ve her şeydeki akledilir düzenin ve her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla aklı bir âlem haline gelmektir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşâhede eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden sûretlenen akledilir bir âleme dönüşür.”¹⁹

İbn Sînâ varlığı bu şekilde akletmenin nâtık nefsin işi olduğunu çünkü onun bu istidata sahip bulunduğunu ifade etmektedir. Nefsin kuvvelerini iç ve dış idrak kuvvesi olmak üzere ikiye ayıran İbn Sînâ, dış idrak gücü olarak duyu güçlerimizi saymaktadır. Bunlar dokunma, görme, tatma, koklama ve duyma gücüdür.²⁰ İç idrak gücü olarak da ortak duyu gücü (*el-hissü'l-müşterek*),²¹ hayal ve musavvire gücü (*el-kuvvetü'l hayâliyye ve'l-musavvire*)²²,

¹⁸ İbn Sînâ, nâtık nefsin varlığı algılamasına göre var olanların iki kısımda değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Birinci kısım, onları doğrudan akledebileceğimiz bir yapıda bulunanlar, ikincisi ise varlıkta zatları duyulur olanlardır. Birinci kısım varlıklar madde ve maddenin eklentilerinden uzak olduğundan akıl tarafından akledilebilmeleri için herhangi bir soyutlama işlemine tabi tutulmaları gerekmemektedir. Oysa ikinci kısım varlıkların zatları varlıkta akledilir değil de duyulur olduğu için akıl, onların hakikatini maddeden soyutlayarak elde etmelidir. Bkz: İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler*, s. 167.

¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 172.

²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 42.

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 201; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 157.

²² İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 163; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İfav Yay., İstanbul, 1993, s. 101.

hayal kurma ve düşünme gücü (*el-kuvvetü'l mütehayyile ve'l-müfekkire*)²³, vehim gücü (*el-kuvvetü'l-vehmiyye*)²⁴ ve belleme ve hatırlama gücü (*el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire*) olarak zikredilmektedir. Özellikle dış idrak güçleri duyuşal verileri soyutlama vazifesi gördüğü için önem arz etmektedir.

Varlık üzerinde düşünme faaliyetini, düşüncenin nesnesine göre değerlendirdiğimizde İbn Sinâ'nın aklın, bilme (*âlîme*) ve eyleme (*âmîle*) olmak üzere iki farklı gücünden bahsettiğini görüyoruz. Eyleme gücü, nefsin bedende veya bedenle gerçekleştirdiği bütün güç ve fiilleri içine almaktadır.²⁵ Bilme gücü ise aklın, maddeden tamamen soyutlanmış ulvî âlem hakkında edindiği bilgiler ile amelî güce de yardımcı olarak, insanın ahlâken yetkinleşmesini sağlayan aynı zamanda teorik olarak da nefsi yetkinleştiren güçtür.²⁶ Bilme gücü adeta bir alıcı gibi faaliyet göstererek devamlı metafizik âlemden küllilere dair bilgi alabilmektedir. Bu bilgilere ulaşmak için ise belli bir yetkinliğe ulaşması ve hazır olması gerekmektedir.

Bilme gücünün yetkinliği bilfiil akıl olarak müstefad akıl seviyesine çıkması ileldir. Bu seviyeye çıkması için bilgisine konu olan şeyleri en doğru ve en açık şekilde bilmesi gerekmektedir. Bilginin burhan²⁷ derecesine göre kıymeti bulunmakta ve nefse yetkinlik vermektedir.²⁸ İnsan nefsinin bilgisine konu olan şeyleri ise en kısa tabirle varlığı külli olarak bilmek şeklinde ifade edebiliriz. Ancak bu bilgiyi mutlak olarak ihata etmek için insan nefsi yeterince kâmil değildir. Zira varlık denildiği zaman, Tanrı da bilmenin konusu olmaktadır ki insan nefsi için Tanrı'yı tam olarak kuşatmak mümkün değildir. Öyleyse bilme gücü Tanrı'yı daha çok fiilleriyle tanıma yoluna gidecektir. Bu bağlamda bilme gücünün yetkinliği; nefsin kendisi ve varlığı hakkında ontolojik ve epistemolojik incelemelerde bulunması, nasıl var olduğu ve ölümden sonra ne olacağı hususu, zâtı mümkün varlıkların Tanrı'dan nasıl sudûr ettiği, göksel varlıklar ve onların nefsleri gibi konularda aklî seviyede bilgi sahibi olmaya çalışarak kendisini varlık içinde konumlandırma çabasıdır. Bu çaba içerisinde olan ve bu bilgilere sahip insanlar kâmil, ârif ve âlim olacaklardır.²⁹

²³ İbn Sinâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 160.

²⁴ İbn Sinâ; İbn Sinâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 201; Alper, *İbn Sinâ*, s. 82; Bilal Kuşpınar, *İbn Sinâ'da Bilgi Teorisi*, M.E.B. Yay., Ankara, 2001, s. 39.

²⁵ İbn Sinâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nürânî, Müessesesi-i Mutâleât-i İslâmî, Tahran, 1984, s. 96; İbn Sinâ; İbn Sinâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 207; İbn Sinâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 204-205; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 148-149.

²⁶ İbn Sinâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 205.

²⁷ İbn Sinâ'ye göre burhan, kesin öncüllerden oluşan kıyastır. Bkz.: İbn Sinâ, *Kitâbuş-Şifâ/ II. Analitikler*, s. 28; İbn Sinâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 102-103.

²⁸ İbn Sinâ, *Metafizik II*, s. 174.

²⁹ İbn Sinâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 182.

Açıktır ki insan için duyularla elde edilen bilgiler daha az gayret gerektirdiği ve ulaşılması daha kolay olduğundan, genellikle nefsin yetkinliği için yeterli görülmekte ve İbn Sînâ'nın bahsettiği tarzda bir varlık algısına sahip olma gerekliliği gözden kaçmaktadır. Bu yüzden İbn Sînâ, insanların âhiretteki durumunu bu dünyada gösterdikleri entelektüel çaba ile paralel şekilde değerlendirmektedir.³⁰

Şimdiye kadar söylediklerimizden hareketle İbn Sînâ'nın varlık hakkında sahip olmamızı istediği bilginin esasında Mutlak Varlık'a işaret eden bilgiler olduğunu söyleyebiliriz. Yani varlığın maddî boyutundan ziyade metafizik boyutunu görmemizi istemektedir. Onun ilimler tasnifi de bunu açıkça göstermektedir. İlimleri insan nefsinin güçleriyle örtüşecek şekilde tasnif eden İbn Sînâ, pratik (*amelî*) ve teorik (*nazarî*) olmak üzere felsefî ilimleri ikiye ayırmıştır. Teorik ilim ile aklın bilfiil hale gelmesiyle nefsin teorik gücünün yetkinliği hedeflenirken, pratik ilim ile kendilikleri bakımından amellerimiz olan şeyler hakkında kavram ve önerme bilgisinin oluşmasıyla teorik gücü ve bu sayede pratik gücün ahlâkla yetkinliği hedeflenmektedir.³¹ Amelî ilimler, kişinin amelleri noktasında doğru bir kanaate sahip olarak sıhhatli davranışlarda bulunmasını, nazarî ilimler ise varlık ve varlığa ilişkin haller, insan ve varlık gibi konularda yakînî bilgiye ulaşmayı sağlamaktadır.³²

Varlık hakkında burhânî bilgiye ulaşmak için öncelikle “Var mıdır?” sorusunun cevabı aranmalıdır. Bu soru hem ontolojik anlamda bir sorgulama hem de herhangi bir hâlin bir varlıkta bulunup bulunmadığını sorgulamayı kapsamaktadır. Daha sonra varlık hakkında “O nedir?” sorusunu sorarak onun mâhiyetini talep etmiş oluruz. Bu sorularla araştırdığımız varlığın mâhiyeti hakkında edindiğimiz bilgiler, kavramsal olarak zihnimizde belirginleştikten sonra “Niçin?” ve “Ne sebeple?” sorularıyla varlığını kabul

³⁰ Nefsin kemâli ile ölüm sonrası hayatta yaşanacaklar arasında bağ kuran İbn Sînâ, kurtuluşa erecek kişilerin bilgi alanında mükemmele erişmekle beraber pratik alanda da düşüklükler olarak ifade edilen bedenî hazlara bağlanmamış kimseler olacağını söylemektedir. İbn Sînâ, “(Peygamberlerin) Peygamberliklerin(in) İspatı ve Onların Kullandıkları Sembol ve örneklerin Yorumu Hakkında Risale”, *Risaleler* içinde, s. 42.

³¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 2; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 7.

³² İbn Sînâ, varlığı ele alış şekline göre bilimleri tasnif etmektedir. O, *Mantığa Giriş (el-Medhal)* eserinde bu tasnifi şu şekilde özetlemektedir: “İlimler üç sınıfa ayrılır. Birinci sınıf, mevcutları, düşünce ve varlıkta harekete konu olmaları ve türleri özelleşmiş maddelere alakalarının bulunması bakımından incelemeyi içerir. İkinci sınıf mevcutları, varlıkta değil ama zihinde maddeden ayrık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Üçüncüsü ise mevcutları hem varlıkta hem de zihinde (maddeden) ayrık olmaları bakımından incelemeyi içerir. Birinci kısım doğa ilmidir. İkinci kısım saf Matematik ilim ile Matematik ilimler içinde meşhur olan Aritmetiktir... Üçüncü kısım ise Metafiziktir.” İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 7. Bu ilimler arasında varlığı en kapsamlı şekilde ele alan ilmin metafizik olduğu anlaşılmaktadır.

ettiğimiz şeyin varlık sebebini araştırırız. “Hangisi?” suali ile de bir şeyin zâtî sıfatlarını ve hassalarını ayırt eden nitelikleri talep etmiş oluruz. Böylece araştırdığımız varlık hakkında teferruatlı ve burhânî bilgiye sahip olmayı hedefleriz.³³ İbn Sinâ'nın varlık tasavvuru da bu sorgulamalara cevap verecek niteliktedir. Varlık hakkında yakînî bilginin, onun ilkeleri üzerinde düşünmeyi gerektirdiğini İbn Sinâ şöyle ifade etmektedir:

“İnsan nefsinin, ayrık/bağımsız olan ilkeleri gerçek bir tarzda tasavvur etmesi; kanıtları kendinde bulunduğu için onların varlığını kesinkes tasdik etmesi; sonsuz sayıdaki cüz’î varlıklar hariç, (âlemdeki) küllî hareketle/değişimle meydana gelen olayların gaye sebeplerini, nefsin kozmik düzeni ve bu düzendeki her varlığın birbiriyle olan ilişkisini, İlk İlkeden başlayarak var olanların sonuna kadar hiyerarşideki düzeni, inayetin neden ibaret olduğunu, tüm varlığı önceleyen (İlâhî) Zât’ın kendisine özgü varlığını ve birliğini, hiçbir şekilde çokluğa ve değişime yol açmadan O’nun varlığını ve varlıklardaki sıra düzeninin O’nunla ilişkisinin nasıl olduğunu bilmesinden ibarettir.”³⁴

İbn Sinâ, soyut varlıklara dair sahip olmamız gereken bilgi düzeyinin en azından yukarıda saydığı kriterleri taşıması gerektiğini düşünmektedir. Bu düzeydeki bir bilgi, nefsin yetkin olduğunun bir göstergesi olacaktır. el-İlahiyyât’ta geçen pasajla el-Adhaviyye’de yukarıda verdiğimiz bölüm beraber düşünüldüğünde ise ideal anlamda nefsin varlık hakkında edinmesi gereken bilgileri şöyle sıralayabiliriz:

a- Varlığı oluşturan ilke hakkında bilgi sahibi olmak.

b- İlk İlkeden başlayarak mâhiyeti mümkün olan diğer varlıkların var olmada ve yetkinlikte sahip oldukları hiyerarşik düzeni bilerek, her varlığın birbiri ile olan ilişkisini, özellikle de mümkün varlıkların Tanrı ile olan varoluşsal ilişkisini kavramak.

c- Cisimsel, bedenle ilgili ruhsal ve salt ruhsal olan cevherlerin sûretlerine sahip olmak.

d- Âlemde var olan akledilir düzenin, Tanrı’dan taşmış iyiliğin, varlığı harekete geçiren gâye sebebini, varlıkta tezahür eden inâyetin, Tanrı’nın varlığı ve birliği çerçevesinde bilinmesi.

Yukarıda zikredilen hususlar ışığında insanın, bütün varlığın yapısı kavramsal boyutta kendisinde toplanıncaya değin her şeyin sûretine sahip olmaya çalışması gerektiğini söyleyebiliriz. Böylece nefs, maddî âleme ait

³³ İlhan Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 12.

³⁴ İbn Sinâ, *el-Adhaviyye fi’l-me’âd*, s. 53.

düşüncelerden tamamen kurtulup kendi yapısına uygun sûretleri akıl gücünde toplayarak adeta onlarla bütünleşmekte ve İbn Sînâ'nın tabiriyle akli bir âleme dönüşmektedir. İnsan, varlığa dair ne kadar bilgiye sahip olursa o derece o varlıklardan pay almaktadır. Zira zihninde daha önce bulunmayan bir takım kavramlara ve bu kavramlar yardımıyla yeni önermelere sahip olmaktadır. Aklen onlarla ittisal kurarak varlığına varlık katmaktadır. İbn Sînâ'nın varlığı iyilik ve yetkinlik olarak tanımladığını hatırlarsak³⁵ insanın varlık hakkındaki teferruatlı ama burhânî bilgisinin ona akılsal düzlemde yetkinlik kazandıracağını daha rahat söyleyebiliriz.

Her insanın varlığa yüklediği anlam ve hakkındaki teferruatlı bilgisi aynı olmadığından İbn Sînâ, bu kişilerin akli yetkinliklerinin de farklı olduğunu ifade etmektedir. Kısaca değinmek gerekirse, aklın en ham ve bilgisiz hâli, sûretleri veya akledilir varlıkları kavramaya sadece yeteneğinin olduğu yani aklın bilfiil bu kavramlara sahip olmaması dolayısıyla bilkuve durumunda bulunduğu haline “bilkuve akıl” denmektedir.³⁶ Meleke halindeki akıl, tanım yapabilmek ve akıl yürütebilmek için kıyas, özdeşlik, çelişmezlik gibi mantık ilkelerini öğrendiği ve kavradığı aşamayı ifade etmektedir. Bu bilgiler herhangi bir gayret gerektirmeden faal akıl tarafından tüm insanlara verilmektedir.³⁷ Fiil halindeki akıl seviyesinde (bilfiil akıl) temel ve genel ilkelerin kazanılmasından sonra ikinci akledilirler olarak ifade edilen yeni bilgilerin edinildiği aşamadır.³⁸ Faal aklın yine etkin olduğu bu süreçte varlığın bütün alanlarına dair bilgiler kazanılabilir. Ancak İbn Sînâ bu süreçte elde edilen yetkinliğin akıl için son nokta olmadığını, son aşama olarak müstefad akıl yani fizikten metafiziğe kadar elde ettiği bilgileri bilfiil olarak bildiği ve zihninde her daim hazır bulduğu ve göksel nefslere daha çok benzediği dönemi kabul etmiştir.³⁹ Çünkü önceki aşamalarda nefis, ulaşabileceği nihai hedefe henüz ulaşamamış, her ne kadar bir ilerleme süreci göstermişse de tamlığa erişememiştir. Duyularla başlayan bilgi elde etme sürecinde, maddeden ve duyulardan zamanla soyutlanan akıl, akıl yürütme ve sezgi sayesinde bilgisini ve kendisini yetkinleştirmektedir.

³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 101.

³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 205-206; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 113. Fiil haline çıkmamış salt bir bilme yeteneği olan bilkuve akıl, ilk maddeye benzerlik göstermesinden dolayı heyûlânî akıl olarak da isimlendirilmektedir. Çünkü cisim, sûret almadan önce heyûlâ halindedir ve form almaya kuvvesi vardır. Aynen bunun gibi bilkuve akıl da bu sûretleri kavramaya dönük bir gücü vardır ancak henüz aktif değildir. Bkz.: İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, y.y., Kâhire, 1952, s. 168; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 204.

³⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 168; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 204; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 141.

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 205.

³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 206; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 205.

Ama son tahlilde aklın, faal akıl olmadan bu bilgilere sahip olamayacağı da unutulmamalıdır.⁴⁰

İnsanın varlık hakkındaki bilgilerinin akıl üzerinde bıraktığı en belirgin izin, maddenin basit ve süfliliği olduğunu söyleyebiliriz. Zira duyulara bağlı bilgilerle varlığı tanımaya başlayan insan, daha ilk aşamada bu bilgileri maddeden soyutlayarak aklileştirdiği için maddenin öğrenmeye ve bilgiye ulaşmada ciddi bir engel olduğunu idrak etmektedir. İnsanın idrak gücü arttıkça, varlığın maddeden tamamen bağımsız salt ruhsal cevherler boyutunu keşfetmekte ve hakikatin madde gibi oluş ve bozuluşa konu olan değil, değişmeyen ve her daim yetkin varlıklara isnat edildiğinde burhânî olduğunu görmektedir. Bu hal de ruhun yapısına daha uygun olduğu için ona haz vermekte ve daha fazla arzulanmaktadır. Nefsin yetkinleştiğinin en büyük göstergesi de duyulan bu haz olmaktadır. O halde kısaca İbn Sînâ'nın haz ve mutluluk hakkındaki görüşlerine de değinmekte fayda var kanaatindeyiz.

Haz, duyulara ve akla bağlı olarak nefste hissedilmektedir. Bu yüzden haz, duyuusal nesnelere kaynaklanan bir idrak olabileceği gibi akletme sonucu elde edilebilecek bir idrak de olabilir. İbn Sînâ, haz kavramını "mülâim (uygun) olması bakımından mülâim olanın idrakidir"⁴¹ diye tanımlamaktadır. İdrâk-i mülâim olarak İbn Sînâ'nın kastettiği şey, hazzı idrak edenin kendisine en uygun olan şeyi idrak etmesi olarak tarif edilebilir. Duyusal haz, bu mülâimin duyumsanmasıdır. Akli haz ise âhengi, uyumluyu akletmektir.⁴²

Mâhiyeti sırf akıl, sırf iyilik, her bakımdan eksiklikten münezze ve her bakımdan bir olan Tanrı'dan daha kâmil bir güzellik ve hoşluk mümkün değildir. Bu yönüyle Tanrı her güzelliğin ve hoşluğun kaynağıdır. İdrâk edilen her güzellik, sevilen ve âşık olunandır. Bu idrak farklı şekillerde olabilmektedir. Duyu, hayal, vehim veya akıl ile idrak edilen güzellik ve iyilik ne kadar gerçeğe yakın ve hakikî ise ve idrâk edilen de zât bakımından ne kadar kâmil ise idrâk edenin sahip olacağı lezzet o derece büyük olacaktır. İdrak edilene karşı sevgisi de duyduğu lezzetle doğru orantılı olacaktır.

Yetkinlik ile haz kavramı birbiri ile etkileşim halindedir. Akli hazzın duyuusal hazdan daha büyük bir yetkinlik olduğu hususu göz önünde bulundurulduğunda, sırf akıl olan Tanrı'nın aynı zamanda akleden ve akledilen

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 231.

⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 114; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 17.

⁴² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*, s. 39; İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 59.

olmasının⁴³, haz kavramı açısından ne anlama geldiği konumuz açısından önem taşımaktadır. Bu konuya açıklık getiren İbn Sînâ, Tanrı'nın güzelliğinin ve kemâlin zirvesinde olması ve kendisini bu gâye ve güzellik içinde akletmesi sonucu, en büyük hazzı duyduğunu ifade etmektedir. Çünkü O, en kâmil olmakla beraber bu kemâli en mükemmel şekilde akleden ve akledilendir. Başka bir ifade ile Tanrı, kendi zâtının en büyük aşığı ve mâşuku olması hasebiyle en büyük haz alanı ve haz alınanıdır.⁴⁴

İbn Sînâ, haz veren şeyin bu hazzı idrak eden için yetkinlik sebebi olduğunu söylemektedir. Hazzı algılayan için bu yetkinlik aynı zamanda bir iyiliktir (*hayr*). Ancak bu yetkinlikler ve algılama şekillerinde farklılıklar vardır. Bir dış etkene bağlı olarak oluşan hazzın kaim olması ve kesintisiz olması ise mümkün değildir. Meselâ öfke gücünün (*el-kuvvetü'l-ğadabiyye*) kemâli, nefsin gâlip gelmenin keyfiyetiyle ya da öfkelenilende meydana gelen acının bilincine varmanın keyfiyetiyle nitelenmesidir. Vehim gücünün (*el-vehm*) kemâli, hatırladığı veya ümit ettiği şeyin yapısıyla nitelenmektedir. İbn Sînâ bu yetkinliklere hayvansal yetkinlikler demektedir.⁴⁵ Bu şekilde elde edilen yetkinlik, dış bir sebebe bağlı meydana geldiği için geçici ve zannîdir. Esasında bu yetkinlikleri arzulayan da akıl değil nefsin söz konusu kuvveleridir. İbn Sînâ, algılar yoluyla ulaşılan hazdan elde edilen yetkinliğin, algılayıcı yetkinleştirirse de akleden cevheri yetkinleştirmediği için hayvansal yetkinlikler olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶

Duyu organları vasıtasıyla meydana gelen hazzın süresi, arzulanan amaca ulaşılması ile zirveye ulaşsa da devamlılığı yoktur. Acıkan birinin yemekten haz almasının ardından toklukla beraber yemekten tikslenme duygusu buna örnek verilebilir. Diğer güçlerin yetkinliği de buna göredir. Akleden cevherin yetkinliği ise kendisinde İlk Gerçek'in (*el-hakku'l-evvel*) temsil edilmesidir. Görüleceği üzere duyulara bağlı olarak oluşan yetkinliğin yanı sıra aklen de yetkinleşmek gerekmektedir. İlk Gerçek'ten sonra akılsal yüce cevherlerden başlayarak, göksel rûhânî cevherler, göksel cisimler ve varlık hiyerarşisinde bunlardan sonra gelenler zâttan ayırt edilmeyecek şekilde temsil edildiklerinde düşünen akıl yetkinliğin zirvesine ulaşmış olmaktadır. İşte bu, İbn Sînâ'ya göre akılsal cevherin kendisiyle bilfiil hale geldiği

⁴³ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 17.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 281-282; İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 114.

⁴⁵ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 176-177.

⁴⁶ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 174.

yetkinliktir. Bundan duyulan haz ve dolayısıyla elde edilen yetkinlik, duyularla elde edilenden çok daha fazladır ve kalıcıdır.⁴⁷

Yetkinleşen ve bilfiil hale gelen akıl beden ile münasebet içinde ve ona bağlı olduğu için duyması gereken hazzı tam olarak duyamamaktadır. Tıpkı tatma duyusuyla çok lezzetli bir yiyeceği tattığında, ona ilişen bir hastalık halinden dolayı duyması gereken hazzı duyamayan hasta kişi gibi, beden de akli hazzı nispeten olumsuz etkilemektedir.⁴⁸ Ancak bedenden soyutlandığımızda akıl gücümüz, gerçek varlıklarla ve güzelliklerle bütünleşerek, gerçek hazlarla örtüşen bir âlem haline gelebilir. Beden aradan çekildiği için akıl, akledilenle aracısız olarak buluşur ve nihayetsiz hazza ve hoşnutluğa ulaşır.⁴⁹

Haz kavramı ile iyilik (*hayr*) kavramı arasında yakın ilişki kuran İbn Sînâ, özü gereği zorunlu varlığı *sırf iyilik* olarak tanımlamaktadır.⁵⁰ Daha genel bir ifade ile varlık, devamlı arzulanan olduğu için *sırf iyiliktir*. İbn Sînâ iyiliğin, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığın kendisiyle tamamlandığı şey olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda şeylere yetkinliğini verene de iyilik denmektedir. Bu açıdan zorunlu varlık yetkinliğinin ve ulviliğinin bir gereği olarak *sırf iyiliktir*.⁵¹ Zorunlu varlığın dışındaki diğer varlıklar bu iyiye ulaşmak ve ona benzemek isterler. İyiye duyulan aşk, hareketin ve devamlılığının sebebidir. Zira mutlak iyiye duyulan doğal arzu, doğadaki hareketin gâyesidir. Hareket hedefine ulaşıncaya kadar kesilir diyen İbn Sînâ, doğada hareketin devamlılığının sebebi olarak, arzulanana mutlak iyiliğin ulaşılma imkânının olmaması ve kendi başına var olmasını göstermektedir. Bu özellikteki iyiliğe akıl, doğal olarak benzemek istemektedir. Bu benzeme arzusu neticesinde âşkın mâşukuna benzemesi gibi akıl da o iyiliğe yaklaşır ve yetkin olur.⁵² Bu yetkinlik, beraberinde duyulan hazzı da artırmaktadır.

Sonuç

İnsanın bedene bağlı yaşam alanını ifade eden Ay-altı âlemde her varlığın kendi gücü ölçüsünde yetkinleşmek için çabaladığını ve bunun için bir takım güçlere sahip olduğunu görüyoruz. Ancak bu anlamda en donanımlı ve bilinçli varlığın nâtik nefis sahibi insan olduğu açıktır. Zira akıl, bedenle olan münasebeti dolayısıyla bu dünyaya bağlı iken faal akıl ile olan ittisali

⁴⁷ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 176.

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 18; İbn Sînâ, *'Uyûnü'l-hikme*, s. 59.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 115.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 265.

⁵¹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 101; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 311.

⁵² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 131.

neticesinde ay-üstü âlemle de irtibatlıdır. Nefsin bu konumu onun varlığa daha bütüncül bir anlam yüklemesine yardımcı olmaktadır.

Var olduğunu idrak eden insan, varlığın mâhiyeti üzerinde düşünerek kendisini varlık içinde konumlandırmaya ve bu şekilde ontolojik bir temellendirmeye gitmeye çalışmaktadır. Bu temellendirme varlığı İlk İlke'den başlayarak salt ruhsal olan ayrıklıkları, âlemdeki küllî nizam ve gâyenin, varlığın yetkinlik açısından hiyerarşik konumları ve bu konum içinde insanın yerinin bilinmesi ve akıldaki suretlerinin ayrılmaz bir şekilde temsil edilmesiyle gerçekleşmektedir. Böylece insan, var olmanın anlamını yakînen idrak ederek geçici ve süflî bedenî arzularının sadece yaşamsal faaliyetleri için zaruri olduğunu ama gerçek saadet ve hazzın duyularla değil akıl ile elde edileceği gerçeğini kavramaktadır. Bu farkındalık nefsin yetkinliği anlamına gelmektedir. Zira varlığın devamı ve bekâsı beden ile değil ruh ile olacaktır. İnsanın varlığa dair argümanları, onun ölüm sonrası hayatta elde edeceği lezzet veya düçar olacağı elemi belirleyen en önemli husustur.

Konumuzun sınırları korumak adına değinmesek de elbette ki İbn Sînâ, salt bilgi sahibi olmayı âhiretteki kurtuluş için yeterli görmemektedir. Bunun yanı sıra amelî felsefenin konusuna giren erdemli bir hayat yaşamayı kapsayan ahlak öğretilerine de önem vermektedir. Ancak ahlâkî yaşantıyı benimsemeye ve erdemli davranışları meleke haline getirmede öncelikli adım, metafizik âlemin ulviliğinin farkına varmak ve o varlık boyutuna özlem duymak olmalıdır. Bu yüzden varlığa dair tefekkürlerimiz nihâyetinde aşkın, yetkinliğin ve inâyetin kaynağı olan Zorunlu Varlık'a dayanmaktadır. Çoklukta ve değişimden münezzeh olan Tanrı, insana akıl gücünü bahşederek varlığı, yetkinliği dolayısıyla kendisine çıkan yolu görmesini istemiştir. Bundan dolayı insanın varlık hakkındaki bilgisinin çokluğu ve berraklığı, nefsin yetkinleşmesinin yegâne göstergesi durumundadır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, "İslam Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", İslam Felsefesinin Özgünlüğü içerisinde, ed. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2009, s. 47-86.
- Alper, Ömer Mahir, İbn Sînâ, İsam yay. İstanbul, 2008.
- Durusoy, Ali, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İfav Yay., İstanbul, 1993.
- Fazlur Rahman, "İbn Sina", trc.: Osman Bilen, Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri (ing. ed. M.M. Şerif), İnsan Yay, İstanbul, 2000.

- İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî içinde, Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2011.
- İbn Sînâ, Ahvâlü’n-nefs, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, y.y., Kâhire, 1952.
- İbn Sînâ, el-Fennüs sâdisü mine’t-tabiiyyât: İlmü’n-nefs min Kitâbi’ş-Şifâ, ed.: Jan Bakuş, De l’Académie Tchecoslovaque Des Sciences Yay., Prag, 1956.
- İbn Sînâ, İşâretler ve Tembihler, Çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, Kitâbu’l-Hudûd, nşr. A. M. Goichon, Avicenne, Livre des Définitions içinde, Publications de L’institut Français D’Archéologie Orientale du Care, y.y., 1963.
- İbn Sînâ, Kitâbü’n-Necât, ed. Mâcit Fahri, Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde Yay., Beyrut, 1985.
- İbn Sînâ, eş-Şifâ/en-Nefs, nşr. G. C. Anawati, Said Zayid, Kâhire, 1975.
- İbn Sînâ, Kitâbu’ş-Şifâ/ II. Analitikler, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006.
- İbn Sînâ, Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik I, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- İbn Sînâ, Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik II, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. Litera Yay., İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, Kitâbu’ş-Şifâ/Mantiğa Giriş, Çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2006.
- İbn Sînâ, el-Mebde’ ve’l-me’âd, nşr. Abdullah Nûrânî, Müessese-i Mutâleât-i İslâmî, Tahran, 1984.
- İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşiiyye” Risaleler içinde, Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2004.
- İbn Sînâ, “er-Risâletü’l-Arşiiyye fî tevhîdihî Teâlâ ve sıfâtihi”, Mecmu’ Resâili’ş-Şeyh er-Reis içinde, y.y., Haydarabad, 1354.
- İbn Sînâ, ‘Uyûnü’l-hikme, Dârü’l Kalem, Beyrut, 1980.
- Kuşpınar, Bilal, İbn Sînâda Bilgi Teorisi, M.E.B. Yay., Ankara, 2001.
- Kutluer, İlhan, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yay., İstanbul, 2002.
- Macit, Muhittin, İbn Sînâda Metafizik ve Meşşâi Gelenek, Litera Yay., İstanbul, 2012.
- Özden, H. Ömer, İbn-i Sînâ-Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma, Dergah Yay., İstanbul, 1996.
- Uysal, Enver, Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları, Emin Yay., Bursa, 2008.