

## İbn Kemmûne'nin Nefsin Ezelî ve Ebedî Olduğunu İspatlamada Kullandığı Deliller

*The Evidences Used by Ibn Kammûna to Prove That the Soul Is Eternal and immortality*

**Dr. Öğr. Üyesi Ersan TÜRKMEN**

ersanturkmen@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Trabzon University, Faculty of Theology, Department of History of Philosophy

 [0000-0002-4432-0896](https://orcid.org/0000-0002-4432-0896)

### Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
29 Kasım/November 2023	Araştırma Makalesi / Research Article	8 Şubat / February 2024	15 Mart / March 2024

### Atıf Bilgisi / Cite as:

Türkmen, Ersan. "İbn Kemmûne'nin Nefsin Ezelî ve Ebedî Olduğunu İspatlamada Kullandığı Deliller", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 258, 282.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1397676>.

**İntihal / Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright © Published by** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

**CC BY-NC 4.0** This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

**Etik Beyanı / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

## İbn Kemmūne'nin Nefsin Ezelî ve Ebedî Olduğunu İspatlamada Kullandığı Deliller

Öz ► Bu çalışmada İbn Kemmūne'nin nefsin kadim ve ebedî olduğunu ispatlamada kullandığı deliller incelenmektedir. Başta İbn Sînâ olmak üzere İslam filozoflarının çoğu Aristoteles'i takip ederek nefsin bedenle birlikte yaratılmış olduğunu düşünür. Buna karşın çok az sayıda düşünür Eflâtun'un görüşü olan nefsin kadim olduğunu söyler. Ancak İslam felsefesinin müteahhir döneminde bu görüşte olan İbn Kemmūne dışında neredeyse filozof bulunmamaktadır. İbn Kemmūne; İbn Sînâ ve Sühreverdî gibi filozoflarla nefsin ebedî olduğu konusunda hemfikir olsa da nefsin kadim olduğunu söyleyerek onlardan ayrılır. Filozof bu yöndeki görüşünü ispatlamak için kullandığı delillere *el-Cedîd fi'l-hikme* gibi meşhur eserlerinde yer vermez. Bunun yerine o, delillerini açıklamak amacıyla *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve Ebediyyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve besâtatuhâ* risalelerini yazar. Düşünürün özgün olduğunu iddia ettiği kanıt, birçok mukaddimeden oluşsa da aslında nefsin mizaç ve bileşik olmaması tezi üzerine kuruludur. Bu sebeple filozof, öncelikle kanıtının dayandığı iddiaları ispatlar. Nefsin basit olduğunu ispatladıktan sonra, illetinin de basit olmasının gerekli olduğunu ifade eder. Bu şekilde nefsin yakın nedeninin basit, kadim ve zorunlu olan ilk illet olduğunu ileri sürer. Buna bağlı olarak da filozof "malul illetiyle kaimdir" kaidesine dayanarak nefsin kadim olduğunu söyler. Aynı kaideden dolayı da nefsin ebedî olduğunu ileri sürer. Çalışmada takip edilen yöntem analitik bir yöntem olması sebebiyle, İbn Kemmūne'nin delili bütün yönleriyle ele alınmıştır. Böylece makalenin asıl amaçlarından olan müteahhir dönemde nefsin kadim olduğu görüşünün desteklenmesi hakkında özgün bir örnek üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam felsefesi, Meşşâilik, İbn Kemmūne, nefsin kîdemi, nefsin sonsuzluğu.

### The Evidences Used by Ibn Kammūna to Prove That the Soul Is Eternal and immortality

**Abstract** ► This study examines the evidence used by Ibn Kammūna to prove that the soul is eternal and immortal. Most Islamic philosophers, such as Avicenna, follow Aristotle and believe that the soul was created with the body. On the other hand, very few islamic philosopher say that the soul is eternal, and this is essentially Plato's thesis. Yet, during the later period of Islamic philosophy, almost the sole advocate of this perspective is Ibn Kammūna. While Ibn Kammūna agrees with philosophers like Avicenna and Suhrawardî on the eternity of the soul, he distinguishes himself by claiming the soul's antiquity. The philosopher does not include the evidence that he uses to prove his point of view in this direction in his famous works such as *al-Jadîd fil-îhikma*. Instead, he writes the books *Azaliyat al-nafs wa-baqâhû'i-hâ* and *Abediyyet al-nefs wa-baqâhû'i-hâ wa-basâtatu'i-hâ* in order to explain his evidence. The evidence that the thinker claims to be original, although it consists of many premises, is in fact based on the assumption that the soul is not a mood in the body and that it is not a compound. For this reason, the philosopher first proves the claims on which his evidence is based. After proving that the soul is simple, he stated that its cause must also be simple. In this way, he argues that the immediate cause of the soul is the first cause, which is simple, eternal, and necessary. Accordingly, the philosopher says that the soul is eternal, based on the principle that "The effect exists with its cause" He claims that the soul is immortal due to the same principle. Given the analytical approach of this study, Ibn Kammūna's evidence is thoroughly examined. Thus, the article focuses

on providing a unique example supporting the view that the soul is eternal during the later period, one of the main objectives of the study.

**Key Words:** İslamic philosophy, Peripatetic, Ibn Kammûna, eternal of soul, immortality of soul.

## Giriş

İnsanın varlığı, düşünce tarihinde sürekli incelenmesi gereken bir problem olarak ele alınmıştır. Bu sebeple klasik felsefenin konularını oluşturan en önemli meselelerden biri insanın cevheri olarak kabul edilen nefis problemi olmuştur. Söz konusu bu durumun aynıısı İslam felsefesi için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Hatta bu felsefenin ilk filozofu olarak kabul edilen Kindî (ö. 252/866) felsefeyi tanımlarken “İnsanın gücü yettiği kadar ebedî olan küllî varlıkların mahiyetlerini, özlerini ve illetlerini bilmek”<sup>1</sup> yönündeki meşhur tanımını dile getirdikten sonra “insanın kendini bilmesidir”<sup>2</sup> şeklindeki tanımına yer verir. Söz konusu bu tanımda yer alan “kendi” ifadesiyle insanın özü olan nefis kastedilmiştir.

Esasında felsefenin tabiat kısmının bir konusu olan nefis; varlığı, tanımı, mahiyeti, durumu ve bedenden ayrıldıktan sonraki hali gibi meseleler başlığı altında değerlendirilir. Problemler sınırlı olsa da İslam filozoflarının bu meselelere dönük ortaya koymuş oldukları tezler sayıca çok olup, muhteva itibarıyla da farklılık içermektedir. Aslında söz konusu bu farklılık bir bakıma İslam öncesi filozoflarda da mevcuttur. Örneğin İslam filozofları üzerinde büyük etkiye sahip olan Eflâtun (m.ö. 427-347) ve Aristoteles (m.ö. 384-322) nefsin tanımı ve kıdemi konusunda farklı düşünceler benimsemişlerdir.<sup>3</sup> Nitekim söz konusu bu farklılık İslam düşüncesinde daha detaylı olarak varlığını sürdürmüştür. Özellikle nefsin hudûsu ve kıdemi görüşleri İslam düşüncesinde tartışmalara neden olmuştur. Bunun böyle olmasının sebebi kimi düşünürlere göre bu görüşlerin bazısının dinî inançlarla çelişmesidir. Örneğin söz konusu o düşünürlere göre nefsin kadim oluşu, kelim ilminde tartışılıp ve dinen doğru olmadığıının sonucuna varılan taaddüd-i kudemâ/kadimlerin çokluğu<sup>4</sup> meselesiyle ters düşer. Nitekim yine

---

<sup>1</sup> Kindî, “Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ”, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* thk. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Dâru'l-fikri'l-‘Arabî, 1950), 173.

<sup>2</sup> Kindî, “Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ”, 173.

<sup>3</sup> Öyle ki Eflâtun nefsin bedenden önce ezeli olarak var olduğunu söylerken Aristoteles nefsin bedenle birlikte var olduğunu ileri sürer. Bk. Eflâtun, *Timaios*, ter. Fuâd Cûrcî (Suriye: el-Hey'tü'l-‘âmmeh es-Suriyye lil'kitâb, 2014), 210; Aristoteles, *Kitabü'n-nefs*, ter. Ahmed Fuâd el-Ehavnî (Kahire: el-Merkez'ü'l-‘Kavmî li't-Terceme, 2015), 7.

<sup>4</sup> Zorunlu Varlık olan Tanrı dışında başka kadimlerin var olduğunu iddia etmekten ibarettir.

onlara göre sırf bu meseleden ötürü bazı filozoflar küfre düşmüştür.<sup>5</sup> Fakat filozoflar, geliştirmiş oldukları terminoloji doğrultusunda kavramsal kargaşaya mahal vermeyecek şekilde kendi görüşlerini savunmuşlardır. Böylece İslam filozofları, zahiren din ile çeliştiği zannedilen felsefî görüşlerin gerçekte böyle olmadığını söyleme imkânı bulmuştur. Aslında bu mesele sadece din merkezli tartışılmamıştır. Aksine felsefî zeminde filozoflar arasında çoğu zaman tartışmaya da sebep olmuştur. Öyle ki bu tartışmalar zamanla orijinalliğini kaybetmeyerek İslam felsefesinin son dönemlerinde de kendini göstermiştir. Böylece meseleye dönük görüş beyan eden İbn Rüşd (ö. 520/1126), Sühreverdî (ö. 587/1191) ve Fahreddîn er-Razî (ö. 606/1210) gibi filozof ve kelamcılardan sonra yaşayan İbn Kammûne de tartışmalara dâhil olmuştur.

Yahudiliğe mensup olan İbn Kammûne felsefenin çeşitli disiplinleri hakkında telif ve serh değerinde çok sayıda eser veren bir filozoftur. O, İslam düşünce tarihinde hem İbn Sînâ (ö. 428/1037) hem de Sühreverdî şârihi olarak kabul edilir.<sup>6</sup> Birçok açıdan İbn Sînâ'dan etkilense de İbn Sînâ'dan yine birçok meselede farklı düşünür. Söz konusu bu meselelerden biri de nefsin kıdemi konusudur.<sup>7</sup> İbn Kammûne nefis konusunu kapsamlı olarak en meşhur eseri olan *el-Cedîd fi'l-hikme* kitabında ele alır. Filozof, adı geçen bu eserin beşinci bölümünde nefsin varlığını, tanımını, natik nefsin kuvveleri ve bedenden sonraki halini incelemeye çalışır. Oradaki ifadelerinin genel hatlarıyla aslında Meşşâî filozofların ifadeleriyle bir benzeşme içerisinde olduğu söylenebilir. Örneğin, nefsi ispatlamada kullandığı benlik/özbilinç delili ve natik nefsin kuvvelerini amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayırması bu kabildendir.<sup>8</sup> Zira filozofun özellikle bu konulara dönük ifadelerinin önemli bir kısmı İbn Sînâ'nın bazı eserlerinde yer alan ifadelere benzemektedir.<sup>9</sup> Ancak buna rağmen İbn Kammûne belli tercihlerde bulunarak çoğu Meşşâî filozoflardan ayrılır. Filozofun, İbn Sînâ gibi selefi kabul edilebilen filozoflardan ayrıldığı en önemli mesele nefsin kadimliğidir. Filozof bu meseleyi yukarıda adı geçen eserinde dile getirmez. Aynı şekilde düşünürün felsefî yönelimini

<sup>5</sup> Örneğin Gazalî (ö. 1111), filozofları *Tehâfütü'l-felâsife* adlı meşhur eserinde âlemin veya bir parçasının kıdemi meselesi bağlamında tekfir etmiştir. Bk. Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleymân Dünya (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1966), 307.

<sup>6</sup> Müfit Selim Saruhan, "İbn Kammûne'nin Nefs Hakkındaki Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15, 292.

<sup>7</sup> İbn Sînâ ise nefisn bedenle birlikte hâdis olduğunu ileri sürer. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât* (Mısır: Matba'atü's-Sa'ade, 1937), 184.

<sup>8</sup> İbn Kammûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, thk. Hamîd el-Kübeysî (Bağdat: Matba'atü Câmî'ati Bağdât, 1982), 412-413.

<sup>9</sup> Örnekler için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 163; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yer* (İstanbul: İFAV, 2012), 51-67.

belirlemede önemli bir yere sahip olan *Şerhu't-Telvîhât* ve *Şerhu'l-Usûl ve'l-cümel min mühimmâti'l-ilm ve'l-amel* eserlerinde bu görüş detaylı bir şekilde desteklenmez. Aslında filozof nefsin kadim olduğu yönündeki görüşünü, kronolojik olarak adı geçen eserlerinden sonra yazdığı *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ* ve *Ebediyyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ* adlı risalelerinde ispatlamaya çalışır.

Felsefe tarihinde nefsin kadim olduğunu söyleyen filozoflar olmuştur. Ancak İbn Sînâ sonrası İslam felsefe tarihinde bu görüşü tercih eden İbn Kemmûne dışında muteber filozof bulunmamaktadır. Öyle ki söz konusu dönemde hâkim düşüncenin nefsin bedenle birlikte hâdis olduğu yönünde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak yukarıda filozofun eserleri hakkında verilen genel bilgilerden hareketle onun da bu görüşü tercih etmesi belli bir süreç içerisinde olduğunu gösterir. Bazı araştırmacılara göre İbn Kemmûne bu görüşü sırf nefsin kadim olduğunu söylemek için tercih etmez. Onun böyle düşünmesinin asıl sebebi, nefsin kadim olması durumu kabul gören felsefi ilkelere daha uygun olmasından dolayıdır.<sup>10</sup> Çünkü filozofun bu düşüncesi doğrudan zorunlu olan tam illetin varlığına bağlıdır.

Filozofun düşüncelerini ve felsefesini konu edinen ülkemizdeki akademik çalışmalar dikkate alındığında<sup>11</sup> spesifik olarak bu delil üzerine çalışmalar yapılmadığı anlaşılabilir. Bu

---

<sup>10</sup> Lukas Muehlethaler, "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammûna on the Soul's Eternity a Parte Ante", *The Muslim World*, 102/3 (2012), 611.

<sup>11</sup> Ülkemizde filozofun düşünceleri hakkında belli çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmaların, filozofun düşüncelerini anlamakta yardımcı olabilecek değerli çalışmalar olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle filozofun nefis ile alakalı görüşlerini incelemeye koyulan Ömer Mahir Alper'in kitap olarak hazırladığı "*Aklın Hazzı, İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*" adlı çalışması filozofun bu bağlamdaki birçok görüşüne açıklık getirmektedir. Bu hususta dile getirilmesi gereken başka bir çalışma daha bulunmaktadır. O da Fatma Zehra Pattabanoğlu'nun hazırlamış olduğu *İbn Kemmûne ve Felsefesi* adlı eseridir. Yazar söz konusu bu eserinde filozofun genel hatlarıyla felsefesine değinmektedir. Bu iki eser dışında makale düzeyinde çalışmalar da mevcuttur, örneğin Müfit Selim Saruhan'ın kaleme almış olduğu "İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşler" adlı çalışması bu türdendir. Fakat yukarıda da söylendiği gibi, adı geçen bu çalışmalar filozofun felsefesi hakkında birçok meseleye dönük bilgi verse de özel olarak çalışmamızın konusunu teşkil eden İbn Kemmûne'nin delilini ele almamıştır. Ülkemizde yapılan çalışmalardan başka yurtdışında makalemizin konusuyla ilişkili olan önemli bir çalışma daha vardır. O da Lukas Muehlethaler'in hazırlamış olduğu "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammûna on the Soul's Eternity a Parte Ante" adlı çalışmasıdır. Yazar söz konusu çalışmasında İbn Kemmûne'nin nefsin kadim olduğunu ispatlamak için kullandığı delili incelemiştir. Orada yapılan incelemeler İbn Sînâ merkezli olduğu için yazar konuyu mukayeseli olarak ele almıştır. Yine söz konusu çalışma İbn Kemmûne'nin delilini tam illetin varlığı üzerine inşa edildiğini öne çıkararak, daha çok delilin bu temeli ile ilgili öncüllerini dikkate almıştır. Dolayısıyla delili oluşturan bazı mantıksal ön mukaddime ve ilkelere değinilmemiştir. Bizim çalışmamız ise İbn

sebeple çalışmadaki amacımız, filozofun kullandığı deliller üzerine analitik bir okuma yaparak delilin kapalı kalan kısımlarına açıklık kazandırmak ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için mukaddimleri mantıksal forma dönüştürerek delilleri kıyas şekline getirmektir. Çalışmanın ilk iki başlığında filozofun düşüncesinde nefsin tanımı ve varlığının ispatı incelenecektir. Filozof hakkında yapılan diğer çalışmalarda da kısmen yer alan bu iki meselenin burada ele alınmasının sebebi, İbn Kammûne'nin delilinin ön mukaddimleri bu meselelerde bulunmasıdır. Şöyle ki onun bu iki konuya dönük görüşleri açıklığa kavuşmadan delilin ilkeleri, dolayısıyla doğruluğu tespit edilemez. Ancak bu çalışmada tekrara düşülmemesi için söz konusu olan iki meselenin tüm detaylarına değinilmeyecektir. Burada iki meseleyle ilgili filozofun ifadelerinden sadece nefsin kadim ve ezelî olduğunu ispatlamak için oluşturduğu delillerin mukaddimelerini besleyen önermeler dikkate alınacaktır. İkinci ve üçüncü başlıklarda ise çalışmanın ana konusunu oluşturan delillere değinilecektir. Çalışmada takip edilen yöntemin analitik bir yöntem olması nedeniyle de delilin ön ve ana mukaddimleri detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Daha sonra o mukaddimler mantıksal formlara getirilerek İbn Kammûne'nin delilinde kullandığı kıyas şekilleri tespit edilecektir. Bu sayede filozof delilinin doğruluğunu tespit etmek kolay olacaktır. Sonuçtan önceki başlıkta ise düşünürün delili oluşturma hususunda kaynakları tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece İbn Kammûne'nin özellikle bu bağlamda görüşünü kanıtlama yöntemi hakkında kapsamlı bir tasavvurun oluşmasının sağlanması mümkün olacaktır. Aslında bir bakıma makalenin asıl amaçlarından biri de İslam felsefesinin müteahhir döneminde nefsin kadim olduğunu söyleyen görüşün desteklenme şeklini tespit etmektir. Bu görüşte olan az sayıda düşünürler arasında en muteberi İbn Kammûne olduğu için onun delili tercih edilmiştir. Nitekim filozofun bu husustaki kullandığı delilin özgün olduğunu kendisi iddia etmektedir. Amaca ulaşılması için makalede İbn Kammûne'nin delilleri -filozofu konu edinen diğer çalışmalardan farklı olarak- bütün yönleriyle kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır.

## 1. İbn Kammûne'ye Göre Nefsin Tanımı

Nefsi cisimden farklı bir cevher olarak kabul eden İbn Kammûne<sup>12</sup> onun tanımını yaparken öncelikle bir şeyin hakkında tasavvurun nasıl hâsıl olduğu meselesine değinir.

---

Kammûne'nin delilini oluşturan ön mukaddimler dahil tüm öncülleri tahlil etmek suretiyle yapılmıştır. Buna ilaveten filozofu başkasıyla mukayeseli değil, bağımsız bir açıdan inceleyerek delilinde de ilke ve kaide olarak kullandığı mizaç, nefsin tanımı ve varlığına dönük gerekli açıklamaların da analizi yapılmıştır. Böylece kanaatimizce makalemiz var olan bir boşluğu doldurmuştur.

<sup>12</sup> İbn Kammûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, thk. Hamîd el-Kübeysî (Bağdat: Matb'atu Camiati Bağdat, 1982), 409.

Düşünür, önceki filozofların bilginin elde edilmesi bağlamında geliştirdikleri düşüncelerden yola çıkar. Bu sayede o, belli bir varlık veya bir konuya dönük elde edilen tasavvurun, o varlığın mahiyetini başka bir açıdan değil, mahiyet olması bakımından kazanılmışsa o varlık hakkındaki tasavvurun tam olduğunu ifade eder.<sup>13</sup> Burada dile getirilen tasavvur aslında tasavvurun ilk türüdür. Filozofa göre tasavvurun ikinci türü ise bir varlığın mahiyetinin o varlığın zâtî veya âmme arazlarından oluşan tasavvurdur. Bu tür tasavvurdan elde edilen bilginin eksik olması sebebiyle filozof bu tür tasavvuru eksik tasavvur olarak isimlendirir. İbn Kemmûne tasavvuru bu iki türe ayırdıktan sonra ilk tasavvur türünün tam tanım, ikincisinin ise eksik tanımla (*resm*) elde edildiğini ileri sürer.<sup>14</sup>

Filozofun nefsin tanımı bağlamında bu meseleye değinmesinin sebebi, nefis hakkında gerçekleşen tasavvurun hangi türden olduğunu tespit etmek, dolayısıyla nefsin nasıl tanımlandığını açıklamaktır. Ancak filozofa göre bedende olduğu sürece nefis hakkında tam bir tasavvur elde etmek zordur. Bu sebeple nefsin tam tanımını yapmak imkânsızdır.<sup>15</sup> Dolayısıyla bu bağlamda dile getirilen tanımlar ancak *resm* türündedir.

Filozof nefsin tam tanımının yapılmasının imkânsız olduğunu ileri sürdükten sonra, nefsi eksik tanımlarla tanımlamaya çalışır. Kendi tanımını oluşturmadan önce de felsefe tarihinde yer alan bazı meşhur tanımlara değinir. İbn Kemmûne bu hususta üç tanım ele alır. Bunların ilki Aristoteles'e ait olup İslam felsefe tarihinde neredeyse nefsin en meşhur tanımı olarak kabul edilen “nefs; alet sahibi<sup>16</sup> tabii cismin ilk yetkinliği”<sup>17</sup> şeklinde olan tanımdır. Filozof bu tanımı aktardıktan sonra tanıma dönük filozofların açıklamalarına yer verir. Açıklamaların kime ait olduğunu ifade etmese de bu yorumları uzlaştırarak tanımı yeniden; “nefs ilk tabii yetkinlik veya bilkuvve canlı olan alet sahibi tabii cismin ilk yetkinliği”<sup>18</sup> şeklinde inşa edildiğini söyler.<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, thk. Ünsiyye Berhâh (Tahran: Meclis-i Şûra İslamî, 1385), 91.

<sup>14</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 91.

<sup>15</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 92.

<sup>16</sup> Bu ifade ile “organik” manası kastedilmektedir. Ancak kanaatimizce “alet sahibi” ifadesi filozofun meramını daha açık bir şekilde anlatmaktadır. Bu sebeple tercümede söz konusu ifade tercih edilmiştir.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Kitabü'n-nefs*, 43.

<sup>18</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 93.

<sup>19</sup> Söz konusu tanım İbn Kemmûne'nin tercih ettiği tanımdır. Filozof tanım kime ait olduğunu açıklamasa da başkalarından aktardığını ifade eder. Bk. İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 93.

İbn Kammûne'nin nefsin hakkında aktardığı ikinci tanımda nefsin “bedeni harekete geçiren cismanî olmayan bir cevher” olduğunu ifade eder. Filozof bu tanımı açıklarken “cismanî olmayan” ifadesiyle cisim türünden olmayan veya cisme hulûl etmeyen bir varlık kastedildiğini ileri sürer.<sup>20</sup> Filozofun ele aldığı üçüncü tanım ise Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye (ö. 547/1152) ait olan “Bedene hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunan, bedeni kullanarak farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla bedenden sâdır olan fiil ve hareketleri belli bir bilinç ve tayin edici özelliklerle gerçekleştiren ve bedenün türsel yetkinliği kendisiyle hâsıl olandır”<sup>21</sup> şeklindeki tanımdır. Düşünür Ebu'l-Berekât'ın tanımı hakkında açıklamalar yaptıktan sonra, tanımda yer alan “bedene hulûl eden” ifadesini ele alır. Ona göre bu ifade, önceki tanımda kastedilen manaya aykırı değildir. Zira filozof, bu resmdeki hulûl ifadesiyle sadece bir şeyin bir şeyle münasebeti olmasının kastedilmiş olduğunu ileri sürer.<sup>22</sup>

İbn Kammûne ele aldığı bu tanımlar arasında açık bir tercihte bulunmaz. Fakat Bağdâdî'nin tanımının daha detaylı ve bu tanım sayesinde nefsin hakkında elde edilen tasavvurun, her ne kadar eksik olsa da diğer tanımların sonucunda hâsıl olan tasavvurlara göre daha tam olduğunu ima eder. Yine bu tanımın diğer tanımlardan farklı olarak nefsin dört türünü de kapsadığını ifade eder.<sup>23</sup> Ancak filozof sık sık bu tanımlara resm adı vererek nefsin mahiyetine dönük tanımlar olmadığını okuyucusuna hatırlatmaya çalışır. Ayrıca filozof, aktardığı tanımlardan istifade ederek de özel olarak insan nefsinin “özgürce hareket etmesi ve idrak etmesi bakımından alet sahibi tabii cismin ilk yetkinliği veya alet sahibi cismin ilk tabii yetkinliği”<sup>24</sup> şeklinde tanımlar.<sup>25</sup> Filozof, geliştirmiş olduğu bu tanımı nefsin kadim olduğunu ispatlamada da dile getirir. Nitekim tanım ile nefsin kıdemi arasındaki ilişki çalışmanın sonraki bölümlerinde ele alınacaktır.

<sup>20</sup> İbn Kammûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 93.

<sup>21</sup> Ebu'l-Berekât Bağdâdî, *El-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, thk. Yûsuf Mahmûd (Katar: Dâru'l-hikme, 2012), 2: 438.

<sup>22</sup> İbn Kammûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 95.

<sup>23</sup> İbn Kammûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 101.

<sup>24</sup> İbn Kammûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 154.

<sup>25</sup> İbn Kammûne başka bir yerde ise nefsin “cisim, cismin parçası veya cisme hulûl etmeyen, ancak onu yönetmek için cisme taalluk eden bir cevher” olduğunu ifade eder. Bk. İbn Kammûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, 409.



## 2. Nefsin Varlığının İspatı

Farklı eserlerinde işrâkî bir yaklaşım ile nefsi kendi zatiyla kaim bir nur<sup>26</sup> olarak gören İbn Kemmûne, onun varlığını ispatlarken burhânî ve iknâî olmak üzere iki çeşit kanıt türüne başvurur.<sup>27</sup> Düşünürün en meşhur kitabı olan *el-Cedîd fi'l-hikme* adlı eserinde bedenden farklı bir cevher olarak kabul ettiği nefsin varlığını, insandan sâdır olan hareket ve idrak etme faaliyetlerinden yola çıkarak ispatlar. Şöyle ki filozofa göre söz konusu o faaliyetlerin kaynağı cisim değil nefstir. Düşünürün, adı geçen eserinde bu konuyla alakalı kullandığı delillerin çoğu önceki filozofların eserlerinde farklı şekillerde bulunmaktadır. Eserde ego/ena mefhumunu merkeze alarak İbn Sînâ'nın yaklaşımına benzer bir yaklaşımla nefsi burhânî bir yöntemle ispatlamaya çalışır.<sup>28</sup> Nitekim düşünür bu delili geliştirip kendi eserinde kullanmadan önce İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* eseri üzerine yazdığı şerhte açıklamaya çalışır. İbn Kemmûne söz konusu eserinde İbn Sînâ'nın kullandığı bu delilin, nefsin bedenden ayrı bir cevher olarak varlığını ispatlamak için yeterli ve güçlü bir delil olduğunu ifade eder.<sup>29</sup> Filozof yine aynı düşüncelerden hareketle nefsin varlığını bedenden farklı soyut bir cevher olduğunu *el-Kelimâtü'l-vecîze* adlı risalesinde de ispatlamaya çalışır. Söz konusu risale sofistike bir metin olmasıyla<sup>30</sup> birlikte nefsin basit ve soyut bir cevher olduğunu ispatlamak için özet değerinde

---

<sup>26</sup> İbn Kemmûne, *Şerhu't-Telvihât* (Ankara: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1194), vr. 248; Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi* (İstanbul: Elis Yayınları, 2014), 213.

<sup>27</sup> Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'nin Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004), 39.

<sup>28</sup> Filozof özellikle bu bağlamda İbn Sînâ'nın uçan adam metaforundan elde ettiği bilgilerden hareketle nefsin cisimden ayrı bir varlık olduğunu ispatlamaya çalışır. Örneğin filozofa göre insan, bedeninin tamamı veya parça ve organlarının bağımsız olarak varlığını unutabilir. Fakat unutmadığı ve sürekli zihinde hazır bulunan bir bilgi vardır. O da zatının varlığının bilgisidir. Filozofa göre unutulmayan ve sürekli varlığının bilgisinin zihinde hazır bulunan zatın beden veya bedeninin bir organı olmaz. Aksi takdirde onun da unutulması gerekecektir. Filozofun kullandığı başka bir delil ise idrak gücüne bağlı olan delildir. Şöyle ki filozofa göre insan durum kategorisiyle kategorize edilmeyen insanlık gibi tümel varlıkları idrak eder. Onların bu durumdayken somut ve özel durumlara sahip olan beden tarafından idrak edilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla onları insanda idrak eden şey beden dışında akli bir cevherdir. Filozof bunun dışında başka delillere de yer verir ve delillerin çoğunda İbn Sînâ ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin etkisini görmek mümkündür. Zira nefsin varlığını özellikle zat ve idrak yöntemleriyle ispatlamak adı geçen filozoflarda yaygındır. Deliller hakkında bilgi edinmek için bkz. İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, 409-414; İbn Sînâ, *Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ* (İngiltere: Müessesetü Hindâvî, 2018), 9-10; Ebu'l-Berekât Bağdâdî, *El-Kitâbu'l-mu'teber*, 2/440.

<sup>29</sup> İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-cümel min mühimâtü'l-ilm ve'l-amel*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli 2516), 135.

<sup>30</sup> Y. Tzvi Langermann, "İbn Kemmûne'nin el-Kelimâtü'l-Vecîze'sinde Nefs", *Nazariyat* 3/1 (2016), 26.

deliller içermektedir. Nitekim bu delillerin çoğu yukarıda dile getirilen düşüncelere dayalı olarak geliştirilmiştir.<sup>31</sup>

İbn Kemmûne, çalışmanın konusunu oluşturan *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ* risalesinde ise nefsi, ele aldığı tanımlardan hareketle ispatlamaya çalışır. Bu sayede filozof, önceki filozofların tezlerinden yola çıkarak bir şeyin varlığının aynî, zihnî, lafzî ve kitâbî (yazı) olmak üzere dört mertebede olduğunu ileri sürer.<sup>32</sup> Bu mertebelerin her biri kendisinden önceki mertebenin de bir göstergesidir. Örneğin kitâbî varlık lafzîyi, lafzî de zihnîyi, zihnî ise aynî varlığı gösterir. Yani filozofa göre bir şeyin tanımı, aslında o şeyin zihinde varlığı gerçekleşmeden yapılmaz. Nitekim zihnî varlık da ancak aynî varlığın gerçekleşmesiyle mevcut olur. Dolayısıyla nefse dönük yapılan tanımlar özünde nefsin zihnî varlığını göstermektedir. Geriye nefsin aynî varlığını, yapılan tanımlar yoluyla ispatlamak kalıyor.

Yukarıda söylendiği gibi filozof nefsin varlığını ispatlamak için idrak ve benlik kavramlarından hareket eder. Şöyle ki İbn Kemmûne'ye göre gündelik hayatta birimizin “ben yaptım” ve “ben idrak ettim” gibi söylemleri, gerçekte var olan bir şeye işarettir. Nitekim beden zamanla değişip yıpranmasına rağmen “şu daha yıllar yaşayacaktır” denir. Bu sebeple ifadede yer alan “yaşayacaktır” söylemiyle beden değil ondan başka bir şey kastedilmiştir. Aynı şekilde “ben idrak ettim” sözündeki idrak edenin bedenden farklı bir şey olduğu anlaşılır. İşte filozofa göre farklı olan o şey aslında önceki tanımlarda yer alan ilk yetkinliğin kendisidir.

İbn Kemmûne'ye göre çalışmanın bir önceki bölümünde yer verildiği tanımların birincisi “ben” olarak ifade edilen nefsi resmetmektedir. Zira hissetmek ve idrak etmek cismin zâtî bir özelliği değil, türün ilk yetkinliğidir. Neticede bu tanım bizi doğrudan nefsin varlığına götürmüştür.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Makalenin giriş kısmında da ifade edildiği gibi, özellikle nefsin tanımı ve ispatı meseleleriyle ilgili filozofun sadece çalışmanın ana konusuna dönük önermelerine yer verilmiştir. Söz konusu bu önermelerin burada yer almasının sebebi, delilin ön mukaddimelerinin doğrudan bu önermelerden beslenmesidir. Ayrıca filozofun ispat yöntemi hakkında geniş bilgiler için bk. Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'nin Bilgi Teorisi*, 39-46; Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, 213-216.

<sup>32</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 95.

<sup>33</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 154.

Bağdâdî'ye ait olan ikinci tanım ise filozofa göre, içermiş olduğu tüm ifadeleriyle doğrudan nefse dönüktür. Dolayısıyla nefsin varlığının lafzî mertebesi belirlenirken bu tanımda hem zihnî hem de aynî mertebeleri de belirlenmiş olur. Üçüncü tanım ile ilgili de filozof, tanımın ortaya çıkardığı bütün ihtimalleri değerlendirir ve onda da kastedilen şeyin nefis olduğunu söyler.<sup>34</sup> Sonuç olarak da filozof nefsin aynî varlığını, tanımlardan elde edilen lafzî ve zihnî varlığından yola çıkarak ispatlar.

### 3. Nefsin Kıdemi

Çalışmanın girişinde söylendiği gibi nefsin hâdis-kadim oluşu meselesi İslam öncesi filozoflar tarafından tartışılmış ve meseleyle ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin; İslam filozofları üzerinde büyük etkiye sahip olan Eflâtun ve Aristoteles bu bağlamda farklı görüşler benimsemişlerdir. Şöyle ki Aristoteles nefsin bedenle birlikte var olduğunu söylerken<sup>35</sup> Eflâtun nefsin bedenden önce kadim olacak şekilde var olduğunu ileri sürmüştür.<sup>36</sup> Söz konusu bu felsefî problemin İslam düşüncesine yansımaya gelince bu hususta Aristoteles'i takip eden Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ gibi filozoflar nefsin bedenle birlikte hâdis olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>37</sup> Bu görüşü ispatlamak için de farklı deliller sunmuşlardır. Örneğin, İbn Kemmûne'nin felsefesinde önemli bir yere sahip olan İbn Sînâ'ya göre nefis bedenden önce var olsaydı ya bütün bedenler için bir olacaktı veya fertler halinde çok olarak mevcut olması gerekecekti. Oysa bu iki ihtimal de imkânsızdır. Çünkü çok olması için bedenlerin var olması gerekir ve bu sayede onun taayyün etmesi mümkün olur. Onun bütün bedenler için bir olması da söz konusu olamaz. Aksi takdirde şahıslar sadece bedenleriyle birbirinden ayrılmış olur. Fakat gerçekte olan ayrılma sadece bedenle değil nefis ve beden ile gerçekleşen bir şeydir.<sup>38</sup> Ancak İslam düşünce tarihinde nefsin hâdis oluşu kanaati her ne kadar revaçta olsa da aksini savunan düşünürler olmuştur. Söz konusu filozoflardan biri de yukarıda adı geçen İslam filozoflarından önce olan ve beş ezeli ilke nazariyesinin<sup>39</sup> sahibi olan Ebû Bekir er-Râzî'dir (ö. 313/925). Râzî, tikel nefslerin kaynağı olarak kabul ettiği ve küllî nefis

---

<sup>34</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 154.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Kitabü'n-nefs*, 7-9.

<sup>36</sup> Eflâtun, *Timaios*, 210.

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 189; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik, 2014), 167.

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, 189; İbrahim Medkûr, *Fil-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühû* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1976), 184.

<sup>39</sup> Teori hakkında bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Ebû Bekir Râzî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 30/480.

olarak adlandırdığı nefsi kadim kabul eder.<sup>40</sup> Fakat Râzî'nin bu husustaki görüşleri kısmen kapalı kaldığı için onun, bireysel nefsi değil sadece küllî nefsi kadim olarak kabul ettiği düşünülür.

Ancak İslam felsefenin geç dönemlerinde bireysel olan nefsin kadim olduğunu savunan en meşhur düşünürün İbn Kemmûne olduğu söylenebilir. İbn Kemmûne'nin nefsin hâdis olduğu yönündeki görüşünü ispatlamak için ağırlıklı olarak meşşâî filozofların yöntemlerini kullandığını söyleyebiliriz. Fakat filozof bu hususta nefsin kadim olduğunu ispatlamada kullandığı delilin kendisinden önce kullanılmadığı iddiasında bulunarak yeni bir delil ortaya koyduğunu ileri sürer.<sup>41</sup> Ne var ki o, böyle bir iddiada bulunmasına rağmen delilde kullanılan birkaç mukaddime dışında öncüllerin çoğunun önceki felsefe eserlerinde bulunduğunu söylemekten de çekinmez.<sup>42</sup> Aslında kullanılan mukaddimelerin çoğunun durumunun böyle olması da normaldir. Çünkü düşünürün bu husustaki görüşlerini ispatlamak için kullandığı delil çok sayıda mukaddimelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bunların tamamının özgün olması imkânsızdır. Nitekim filozofun öyle bir iddiası da söz konusu değildir. Aksine onun asıl amacı, diğer filozoflar tarafından doğruluğu kabul edilen mukaddimleri kullanmaktır. Nitekim bunu filozofun delilini oluşturmada takip ettiği yöntemde görmek mümkündür. Şöyle ki o, öncelikle oluşturduğu delilin mukaddimelerinde yer alan iddialarını ispatlamaya çalışır, daha sonra mukaddimleri bir araya getirerek delilini oluşturur. Esasen İbn Kemmûne'nin bu bağlamdaki iddiası, nefsin bedende bir mizaç veya bir mizacın sonucu olmadığı tezi üzerine kuruludur. Bu sebeptendir ki filozof öncelikle nefsin ve mizacın ne olduğuna dair bazı açıklamalarda bulunur.

Çalışmanın önceki bölümlerinde söylendiği gibi İbn Kemmûne nefsin tam tanımının yapılmasının imkânsız olduğunu söyler. Fakat o, yine nefis hakkında eksik bir tasavvur kazandırsa bile resm türünden tanımlar aktarır. Daha sonra aktardığı tanımların ortak yönlerini bir araya getirmek suretiyle “özgürce hareket etmesi ve idrak etmesi bakımından alet sahibi tabii cismin ilk yetkinliği veya alet sahibi cismin ilk tabii yetkinliği” şeklinde yeni bir tanım inşa eder. Söz konusu bu tanımın filozoflar arasında ortaklaşa kabul edilen nefsin manası olduğunu da ileri sürer.<sup>43</sup> Böylece İbn Kemmûne nefsin ortak manasını tespit eder,

<sup>40</sup> Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî: İlhadın Gölgesinde Bir Filozof”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM, 2013), 130.

<sup>41</sup> İbn Kemmûne, *Ebediyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve besâtatuhâ*, thk. Ünsiyye Berhâh (Tahran: Meclisi Şûra, 1385), 208.

<sup>42</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 168.

<sup>43</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 154.

daha sonra başka bir açıdan da mizacın ne anlama geldiğini belirlemek için felsefi eserlere başvurur. Bu sayede de filozoflara göre mizacın “dört unsurun birleşik olan varlıklarda bir araya gelmesi sonucu, zıtlar arasındaki karşıtlık sebebiyle bileşiğin parçalarında hâsıl olan benzer keyfiyetler”<sup>44</sup> olduğunu ifade eder.<sup>45</sup> Filozof bu hususta kelamcılardan gelen bazı eleştiri ve bunların cevaplarına yer verse de mizacın genel olarak filozoflarda bu şekilde tanımlandığını vurgular.

İbn Kemmûne yukarıdaki iki kavramın açıklamasına binaen nefsin bir mizaç olmadığını ispatlamaya çalışır. Ancak filozofun nefsin kadim olduğunu ispatlamak için delil, mizaç dışında başka mukaddimelere de dayanmaktadır. Filozof bu mukaddimelerinde şunları iddia eder:

1. Zamansal hâdisin illeti zamansal hâdistir.
2. Zamansal hâdisin illetti sürekli var olan mevcut ile zamansal öncelikten oluşan bir mürekkeptir.
3. Basit olan varlığın nedeni birleşik olamaz.
4. Nefsin birleşik olması imkânsızdır.

Filozof söz konusu delilini oluşturmadan önce yukarıda yer verilen iddiaların doğruluğunu ispatlamaya çalışır. Birinci iddiaya dönük olarak filozof, burada dile getirdiği hâdis kavramını zâtî hâdis -yani bir şeyin kendiliğinde varlığı hak etmiyor olması- anlamında kullanmadığını ifade eder.<sup>46</sup> Onun böyle bir açıklama yapmasının sebebi ise filozoflarda mevcut olan ve -kadim olarak kabul edildiği halde- Tanrı'dan sâdır olan ilk mâlûl için kullanılan zâtî hâdis ile karıştırılmasını önlemektir. Nitekim İbn Kemmûne'nin hâdisten kastettiği şey zamansal hâdistir.<sup>47</sup> Dolayısıyla onun varlığa çıkmasını sağlayan şeyin kendisi gibi bir sürece tabi olması gerekir. Bu nedenle ona vesile olan illet de zamansal olarak hâdistir. Filozofun ikinci iddiasının doğruluğu da aslında zamansal hâdisin durumuna bağlıdır. Öyle ki

---

<sup>44</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 155.

<sup>45</sup> İbn Kemmûne'nin burada mizaç için yapmış olduğu tanım İbn Sînâ'cı bir tanımdır. Zira onun benzerine İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıbb* adlı eserinde rastlanmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, thk. Muhammed Emîn Ed-Dannavî (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/19.

<sup>46</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 159.

<sup>47</sup> Hâdis zamansal ve zâtî olmak üzere ikiye ayrılır. Genellikle zamansal hâdis ile içerisinde, öncesi bir sürenin bulunmasıyla ortaya çıkan hâdistir. Bk. İbn Sînâ, “er-Risâle fi'l-Hudûd”, *Tisu Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiyyat* (Mısır: Matba'atü'l-Hindiyye, 1908), 102.

zamansal hâdis olarak adlandırdığımız şeyin öncesinde fail illet ve zaman mevcuttur. Bu durumda onun illeti fail ile zamandan oluşan birleşik bir illettir.

Yukarıda gördüğümüz gibi filozofa göre mürekkep bir illetten basit varlığın sâdir olması imkânsızdır. Çünkü mürekkep illetin mâlûle etkisi söz konusu olunca iki ihtimal ile karşı karşıya kalırız. Birinci ihtimal; mürekkep olan illetin parçalarının tamamının mâlûle tesir etmesidir, ikincisi ise mürekkep olan illetin sadece bir parçasının mâlûlü etkilemesinden ibarettir. Birinci ihtimal filozofa göre doğru değildir. Zira parçanın her açıdan bütünden önce olması filozoflar tarafından kabul edilmiştir. Bu durum, mâlûlü etkileme konusunda da geçerlidir. Dolayısıyla parçaların tümü şayet mâlûlü etkileyecek olursa o tümünden önce olan parçanın etkilemesi gerekirdi.<sup>48</sup> İkinci ihtimal söz konusu olunca da a) ya mürekkep olan her bir parçası mâlûlün bir parçasını etkileyecektir, b) ya da mürekkep olan illetin parçaları bağımsız olarak hiçbir şekilde mâlûlü etkilemeyecektir. Dolayısıyla onların bir araya gelmesiyle basit olan mâlûlü ortaya çıkaracak farklı bir sebebin var olması söz konusu olacaktır. İkinci ihtimalin doğurduğu birinci ihtimal, iddianın aslına ters düştüğü için kendiliğinden geçersiz olarak kabul edilir. İkinci ihtimalden hâsıl olan “pasif parçaların bir araya gelerek etki bakımından aktif bir küme oluşturması” şeklindeki durum da mümkün değildir. Zira o illetin parçaları bir araya geldiğinde başka bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu durum sayesinde başka bir basit mâlûl var olmuşsa, o basitin ortaya çıkmasına neden olan durumun niteliğine bakılır. Söz konusu harici olan bu durum değerlendirildiğinde a) özünde birleşik, b) teselsüle gidecektir -ki bunun imkânsız olduğu ispatlanmış oldu- c) özünde basittir, yönünde olan bu üç ihtimallerin biri olur ancak. Bu ihtimalleri değerlendirdiğimizde ilk ikisinin imkânsız olduğunu görürüz. Dolayısıyla netice itibarıyla doğru ihtimalin; basit olan şeyin ortaya çıkmasını sağlayan illetin de basit olma ihtimalidir.<sup>49</sup> Filozof bu şekilde basit olan bir varlığın mâlûlünün illetinin mürekkep olmasının imkânsız olduğunu ispatlamaya çalışır. Aslında o, bu düşüncesiyle nefsin basit olduğunu ispatlamaya zemin hazırlamış olacaktır.

Nefsin basit olduğunu söyleyen İbn Kemmûne onun böyle olduğunu idrak ve bilgi edinme yoluyla ispatlamaya çalışır. Esasında filozofun bu hususta asıl iddiası, insandaki bilen cevherin nefis olmasıdır. Nitekim buna nefsin tanımı başlığı altında değinildi. Orada da söylendiği gibi filozof “ben bildim” sözündeki ben zamirinin, birçok filozof gibi nefse dönük

<sup>48</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ*, 161.

<sup>49</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ*, 162.

olduğunu ileri sürer. Bu durumda ona göre insan tarafından idrak edilen bilgilerin tamamı nefis tarafından idrak edilmiştir. Şayet nefis mürekkep olsaydı idrak edilen bilgiler ya eşit olarak parçalara dağılmış ya da orantısız olarak parçalara yüklenmiş veyahut da aynı bilgi iki parçaya hamledilmiş olacaktı. Oysa bu ihtimallerin tümü geçersizdir. Çünkü filozofa göre idrak edilen şey mürekkep olsa da onu oluşturan parçalar basittir, bu durumda basiti idrak eden varlık da basit olmalıdır. Aynı şekilde tek bir bilginin farklı iki parçaya yüklenmesi de tek bir arazın iki mahalle hulûl etmesini gerektirir ki bu da imkânsızdır. Geriye nefsin basit olup tüm bilgileri kendisinin idrak ettiği ihtimali kalır. Nitekim İbn Kemmûne de bu ihtimali tercih ederek nefsin basit olduğunu ifade eder.<sup>50</sup>

İbn Kemmûne yukarıdaki iddialarını ispatladıktan sonra mukaddimelerini bir araya getirerek kıyas türünden olan delilini oluşturur. Filozof burada nefsin mizaç olmadığını söylemeye çalışırken, o hususta oluşturduğu kıyasın mukaddimelerini de nefsin kadim olduğunu ispatlayan kıyasıyla doğrular. Filozofun kıyasının mukaddimelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a. *Nefis kadim olmasaydı hâdis olurdu.*
- b. *Oysa hâdis olan her şey mürekkeptir.*
- c. *Ancak hiçbir nefis mürekkep olamaz.*
- d. *Dolayısıyla hâdis olan bir şey nefis olmaz.*

Bu kıyasın sonucu da şu şekilde döndürülür:

- a. *Nefis olan her şey hâdis olmaz.<sup>51</sup>*

Buna bağlı olarak da nefsin mizaç olmadığı şu kıyasla ispatlanabilir:

- a. *Nefis kadimdir.*
- b. *Bedendeki mizaç veya o mizaçtan hâsil olan hiçbir şey kadim değildir.*

---

<sup>50</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ*, 163-166.

<sup>51</sup> Söz konusu bu netice 1. şekil kıyasın 2. darbının sonucudur. Bu darptan olan kıyasların sonucunun döndürülmüş halinin de doğru olması gerekir. Öyle ki neticenin döndürülmüş hali "hiçbir hâdis nefis değildir". Olacaktır ki bu da mantiken doğru bir sonuçtur.

c. *Dolayısıyla hiçbir nefis mizaç veya mizaçtan sâdır olan bir şey değildir.*<sup>52</sup>

Filozof böylece nefsin kadim olduğunu ispatlar. Ancak bu bağlamda İbn Kemmûne'nin kullandığı bazı mukaddimleri diğer filozoflarda da görmek mümkündür.<sup>53</sup> Nitekim filozofun kendisi de bunu ifade eder. Şöyle ki İbn Kemmûne delilinde kullandığı “her hâdis mürekkeptir” ve “illeti mürekkep olan her mâlûl mürekkeptir” mukaddimleri hariç diğer mukaddimelerin önceki filozofların eserlerinde mevcut olduğunu söyler.<sup>54</sup> Fakat filozofun ortaya koyduğu delilin terkinin kendisine ait olduğu açıktır. Bu da filozofun aslında bu meseleye dönük özgün olan düşüncelerini gösterebilir.

#### 4. Nefsin Ebedîliği

Çalışmanın önceki bölümünde İbn Kemmûne'nin nefsin kadim ve basit olduğunu geliştirdiği mantıksal delillerle ispatlamaya çalıştığını gördük. Filozofun düşüncelerini ve eleştirilerini okuyucusuna sunmaya çalışırken özellikle ifadelerini mantıksal ilke ve kaidelere uygun bir şekilde oluşturmaya özen gösterdiği söylenebilir. Nitekim o, mukaddimleri çok olan bazı iddialarının doğruluğundan emin olmak için yine mantık ilmine gidilmesinin gerektiğini söyler.<sup>55</sup> Aslında filozofun özellikle bu ilimde derinleşmesi, düşüncelerini birbiriyle bağlantılı olarak tez haline getirmesini sağlamıştır. Örneğin filozof, nefsin akıbeti hakkındaki görüşlerini beyan ederken, nefsin kıdemi meselesi bağlamında sarf ettiği ifadeler atıfta bulunur. Fakat bu durum filozofun kimi zaman tekrara düşmesine de yol açabilir. Ancak İbn Kemmûne bu durumun farkında olduğu için de konuyla alakalı diğer meseleler bağlamında ortaya koyduğu düşüncelerini özet bir şekilde ifade eder. Bu özet tarzı da konunun

<sup>52</sup> Bu sonuç, 2. şekil kıyasın 1. darb kıyastan elde edilen bir sonuçtur. Bu tür darbın sonucunun döndürülmüş hali de doğru olması gerekir. Öyle ki elde edilen netice “hiçbir mizaç nefis olamaz” şeklinde döndürülür.

<sup>53</sup> Örneğin İbn Kemmûne'nin delilinde yer verdiği idrak, nefsin cisimden ayrı oluşu, basitliği ve soyut cevher oluşu gibi mukaddimleri İbn Sînâ eserlerinde görmek mümkündür. Özellikle nefsin bedenden ayrıldıktan sonra durumu hakkında İbn Sînâ görüşleri bu tür mukaddimleri içerir. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 182-186.

<sup>54</sup> İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ*, 168.

<sup>55</sup> İbn Kemmûne, *Ebediyyetü'n-nefs ve Bbkâuhâ ve besatihâ*, 208.



bütünlüğüne halel getirmez. İşte yukarıda da söylediğimiz gibi filozofun başka meselelere binaen takrir ettiği konulardan biri de nefsin ebedi oluşu konusudur.<sup>56</sup>

İbn Kemmûne nefsin ezeli olduğunu savunduğu gibi nefsin ebedî (sonsuz) olduğunu da iddia eder.<sup>57</sup> Söz konusu bu iddiasını da nefsin kademini ispatlamada başvurduğu yöntem ve delilin mukaddimelerine bağlı olarak takrir etmeye çalışır. Nefsi kadim olarak gören İbn Kemmûne onun illetinin de kadim olduğunu söyler.<sup>58</sup> Öyle ki filozofun bu husustaki görüşü tam illet ile mâlûl arasındaki ilişki üzerine kuruludur. Söz konusu bu mesele ile ilgili düşünürler tarafından kabul edilen “illet tam olursa mâlûl ortaya çıkar” anlamında meşhur bir kaide bulunmaktadır. İbn Kemmûne de tıpkı birçok filozof gibi bu ilkeyi kabul eder.<sup>59</sup> Bundan hareketle de kadim olan nefsin kadim olmasını gerektiren önemli sebeplerden biri; onun illetinin kadim olması olduğunu ileri sürer<sup>60</sup> ve bu görüşünü farklı yöntemlerle ispatlamaya çalışır. Dolayısıyla nefsin tam illeti kadim olduğu için mâlûl nefsin ezelde var olması gerekir. Filozof buna bağlı olarak var olan bir şeyin de var olduktan sonra yok olma ihtimalini ele alır. İbn Kemmûne'ye göre, bir şeyin var olduktan sonraki durumu onu doğrudan varlığa çıkaran illetin durumuna bağlıdır. Şayet illet, illet olma özelliğini kaybederse veya yok olursa mâlûl de yok olmuş olur. Yani bu durumda illetin yokluğu mâlûlün yokluğuna

<sup>56</sup> İbn Kemmûne nefsin ezeliğini ispatlamak için farklı eserlerinde çeşitli deliller kullanır. Örneğin filozof *Şerhu't-Telviât* eserinde Sühreverdî'nin delillerini açıklayarak bir takım kanıt sunmaya çalışır. Düşünür, orada özellikle nefsin bedene yüklenen bir araz olmadığını söyleyerek nefsin beden yok olmasıyla birlikte yok olmayacağını ifade eder. Filozof bunun dışında iknâî türünden olan yine aynı eserde müellife bağlı kalarak birçok delile de yer verir. Ancak çalışmamız özellikle İbn Kemmûne'nin özgün olduğunu iddia ettiği delilleriyle ilgili olduğu için diğer deliller burada detaylı bir şekilde ele alınmamıştır. Diğer deliller için Bk. İbn Kemmûne, *Şerhu't-Telviât*, vr. 223.

<sup>57</sup> Filozof, bu görüşünü daha açık olarak kapsamlı olan *el-Cedîd fi'l-hikme* adlı eserinde ifade etmeye çalışır. Söz konusu eserde İbn Kemmûne nefsin sonsuz olduğunu ispatlamak için öncelikle nefis ile beden arasında olan münasebetin nasıl olduğunu izah eder. Özellikle bu münasebeti öncelik ve sonralık bakımından değerlendirir ve beden nefsten zâtî veya zamanî olarak önce olmadığını ileri sürer. Bedenin önce olmadığına göre, aynı şekilde illiyet bakımından da nefis ile beden arasında bir bağlantının olmadığı anlaşılır. Aslında filozof bunu söyleyerek o iki şeyin farklı cevherler olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. İlliyet bağının olmaması da beden yok olması sonucunda nefsin de yok olması gerekmez olduğunu ifade eder. Nitekim filozof nefsin yok olması için onu var kılan illetin yok olması gerektiğini düşünür. İbn Kemmûne söz konusu eserinde nefsin sonsuz olma durumunu doğrudan kadim olmasına bağlamaz. Bu bağlantıyı özellikle çalışmanın ana kaynağını oluşturan risalelerde görebiliriz. Makalenin giriş kısmında da söylendiği gibi, söz konusu eserler bağlantılı bir şekilde okunduğunda muhtemelen bu düşünce filozofun felsefesinde sonradan gelişmiş olduğu söylenebilir. Bk. İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, 463-468.

<sup>58</sup> İbn Kemmûne, *Ebediyetü'-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*, 207.

<sup>59</sup> İbn Kemmûne, *Ebediyetü'-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*, 207.

<sup>60</sup> İbn Kemmûne, *Ebediyetü'-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*, 207.

sebepl olmuş olur.<sup>61</sup> Oysa kadim olan nefsin var olmasına sebepl olan illet, zorunlu ve kadim bir varlıktır. Dolayısıyla yokluğunun mantıken düşünülmesi imkânsızdır.

İbn Kemmûne mümkün, basit ve kadim olan nefsin ebedî olduğunu ispatlarken aslında bir açıdan da onu var kılan illetin durumunu da ele alır. Bu sayede filozof nefsin var olduktan sonra yok olması için ya illetin yok olması ya da tam olan o illetin tam illet olma özelliğini kaybetmesi gerektiğini ileri sürer. Ancak filozof nefsin illetinin –teselsülü iptal ettikten sonra zorunlu varlık olan yaratıcı olduğunu ileri sürer.<sup>62</sup> Buna bağılı olarak da tam bir illet ile var olan mâlûlün yok olması, o illetin de yokluğunu gerektirdiğini ifade eder. Yani bir bakıma filozof bu şekilde Tanrı'nın sonsuzluğunu da özellikle bu mesele bazında nefsin sonsuzluğuna bağılar. Aksi takdirde nefsin yokluğu onu var eden tam illetin yokluğunu iktiza eder.

Filozofun nefsin ebedî olduğunu ispatlamada kullandığı delili, kıdem meselesinde ileri sürdüğü delilin mukaddimelerini dikkate alarak aşağıdaki kıyas şekline dönüştürebiliriz.

- a. *Kadim olan nefsl, kadim olan tam bir illet sebebiyle var olmuştur.*
- b. *Tam bir illetten ezelde sâdır olan mâlûlün yok olması tam illetin yok olması veya eksilmesine bağılıdır.*
- c. *Nefsin tam illeti tam illet olup kadim ve değışmez bir illettir.*
- d. *Dolayısıyla nefsl var olduktan sonra yok olamaz.*

##### 5. İbn Kemmûne'nin Kaynakları

İbn Kemmûne, felsefî kelamın yetkin düşünürlerinde kabul edilen Fahreddin er-Râzî gibi isimlerden sonra yaşayan bir filozoftur. Bu vesileyle o, felsefî konulara dönük yapılan tartışmaların çoğuna vakıf olduğu gibi zıt görüşleri savunun firkaların argümanlarına da ittıla etme imkânına sahip olmuştur. Bu sayede filozofun kısmen uzlaştıracı bir yaklaşıma sahip olduğundan da kendi görüşlerini izah ederken eklektik bir yapıya sahip olduğu görülebilir.

Çalışmanın önceki bölümlerinde dile getirildiğı gibi İbn Kemmûne, nefsin kadim olduğunu söyleyerek öncelikle Aristoteles ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflardan ayrılmıştır.

<sup>61</sup> İbn Kemmûne, *Ebediyetü'-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*, 205.

<sup>62</sup> İbn Kemmûne, *Ebediyetü'-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*, 206.

Aynı şekilde o, bu söylemiyle birlikte nefsin ezeli olduğunu söyleyen Eflatûn'un görüşünü benimsemiş olmuştur. Ancak filozof Meşşâî filozoflardan bu meselede ayrılrsa da kendi görüşünü tkrir ederken sık sık Meşşâî yöntem ve ilkelere başvurur. Bunun en açık örneği nefsin tanımı konusudur. İbn Kemmûne bu mesele bağlamında ikisi Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflara ait olmak üzere üç tanım ele alır. Üçüncüsü ise başta İbn Sînâ olmak üzere Meşşâî filozofları birçok açıdan eleştiren Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye aittir. Böylece filozof tanım konusunda geliştirmiş olduğu tanım için adı geçen filozofları kaynak olarak gösterir. Özellikle *Ebediyyetü'-nefs ve bekâuhâ* risalesinde Bağdâdî'nin tanımını daha doğru bulmasının sebebi de muhtemelen Bağdâdî'nin bu hususta kısmen Eflatûn'u takip etmesinden mütevellittir.

İbn Kemmûne'nin nefsin varlığı konusunda da başta İbn Sînâ ve Bağdâdî olmak üzere diğer filozoflardan istifade ettiği söylenebilir. Öyle ki filozof nefsin varlığını bedenden farklı bir cevher olduğunu söylerken özellikle adı geçen bu iki filozofta meşhur olan idrak ve ego delillerine başvurur.<sup>63</sup> Fakat o, bu delilleri yeniden inşa etmeye çalışır. Nefsin ezeli olması meselesinde ise filozofun bu hususta benimsediği görüşün kaynağı Eflatûn'un düşüncesi olduğu düşünülse de o görüşü savunma bağlamında filozofun geliştirmiş olduğu delillendirme yöntemleri, birbirinden farklı çeşitli kaynaklardan beslenmektedir. Örneğin, filozof nefsin kadim olduğunu ispatlamak için ortaya koyduğu delil, birçok filozof tarafında dile getirilen mukaddimelerden oluşmaktadır. Bu delillerin temelinde yine idrak meselesi yattığı için söz konusu bu mukaddimleri İbn Sînâ'da<sup>64</sup> görmek mümkün olur.<sup>65</sup> Aynı şekilde filozof sıklıkla Meşşâî filozofların kabul ettikleri ilkelere başvurur ki bu ilkeler sayesinde kendi görüşünü savunur. Bu durum nefsin ebedi olduğu söylemi için de geçerlidir. Zira filozof bu iki iddiasını birbirine bağlı olarak delillendirmiştir.

Düşünürün kaynakları arasında, adı filozof tarafından dile getirilmese de İbn Rüşd'ün de yer aldığı düşünülebilir. Bilhassa bunu hudûs ayrımında görmek mümkündür. Çünkü İbn Kemmûne nefis için "hâdis" ifadesinin kullanılması kimi zaman mümkün manasında olduğunu

---

<sup>63</sup> Bu iki filozof bu delilleri kullanarak nefsin varlığını ispat ederler bk. İbn Sînâ, *Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ* 9-10; Ebu'l-Berekât Bağdâdî, *El-Kitâbu'l-mu'teber*, 2/440.

<sup>64</sup> İbn Kemmûne'nin İbn Sînâ'dan istifade ettiği başka bir hususta kullandığı kavramların tanımı hususudur. Örneğin mizaç ve zamansal hâdis kavramlarını İbn Sînâ'nın tanımlarıyla tanımlar. Çalışmanın önceki bölümlerinde bunlara işaret edilmiştir.

<sup>65</sup> Örneğin; İbn Kemmûne tarafından bir mukaddime olarak kullanılan nefsin basit oluşu, aslında İbn Sînâ tarafından nefsin sonsuzluğunu ispatlamak için delil olarak kullanılmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 182-186.

ileri sürer. Filozofun bu yöndeki ifadeleriyle İbn Rüşd'ün ifadeleri arasında bir benzerlik mevcuttur.<sup>66</sup>

## Sonuç

Felsefenin çeşitli disiplinleri hakkında kaleme almış olduğu eserler sayesinde çağdaşları nezdinde itibar sahibi olan İbn Kammûne birçok felsefî konuda özgün görüşler beyan etmekten geri kalmamıştır. Nefsin ezeli ve ebedî olduğu meselesi de o konulardan biri olmuştur. Özellikle İbn Sînâ ve Sühreverdî'den etkilendiği bilinen İbn Kammûne'nin uzlaştırıcı bir felsefî yöneline sahip olduğu da malumdur. Filozofun böyle bir özelliğe sahip olması eski felsefî problemlere yeni çözümler üretmeye de yol açmıştır. Nitekim filozof nefsin durumu hakkında da yeni bir yol izlemeye çalışmıştır. Filozofun meşhur olan *el-Cedîd fi'l-hikme* adlı eserinde nefs teorisini detaylı olarak genellikle Meşşâî felsefeye uygun bir şekilde işledikten sonra Meşşâî filozoflardan belli hususlarda ayrılır. Örneğin İbn Kammûne, nefsin hâdis olduğunu kabul eden Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara karşı çıkararak onun kadim olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda o, Eflatûn'u takip etse de görüşünü desteklemek için Eflatûncu filozofların argümanlarıyla yetinmeyerek yeni bir kanıt geliştirmeye koyulmuştur. Filozof söz konusu bu deliline *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ* ve *Ebediyyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve besatatihâ* adlı iki risalesinde yer verir.

Yukarıda adı geçen eserlerde İbn Kammûne nefsin ezeli ve ebedî olduğu yönündeki görüşlerini kanıtlamaya çalışmıştır. Ancak o, bu husustaki iddiasını kanıtlamak için önceki filozoflarda mevcut olmayan bir delil ortaya koyduğunu da iddia eder. İbn Kammûne'nin bu bağlamda geliştirmiş olduğu delil rasyonel bir delil olup burhânî bir kıyasa dönüşebilecek tarzda oluşturulmuştur. Delilin yapısı ve terkihi önceki filozoflarda mevcut değildir. Ancak delili oluşturan mukaddimelerin çoğu ise diğer filozofların eserlerinde farklı bir şekilde yer aldığını görebiliriz. Nitekim filozofun kendisi de bunu ifade eder. Ağırlıklı olarak idrak ve

<sup>66</sup> Öyle ki İbn Rüşd âlemin kâdemi meselesi bağlamında fırkalar arasındaki ihtilafın kısmen ismi olduğunu söylemiştir. Yine ona göre bu bağlamda âlemin kadim olduğunu söyleyenler onun illetsiz olacak şekilde gerçek manada kadim olduğunu söylememişlerdir. İbn Kammûne'nin de bu meseledeki görüşü bir bakıma bu ayırım üzerine inşa edilmiştir. Ancak filozof bundan öte âlemin hâdis olduğunu söyleyen filozofların da kastettiği mana öncesinde zamanın bulunduğu mananın olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre bu ifadeyle ancak mümkün kastedilmektedir. İbn Rüşd'ün görüşleri için bk. İbn Rüşd, *Faşlu'l-makâl fi mâ beyne's-şer'â ve'l-hikme mine'l-ittişâ*, thk. Muhammed İmâra (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1969), 42.

hüviyete dayalı olan söz konusu delil, Eflatûncu bir düşünceyi ispatlamaya yönelik olmasına rağmen Meşşâî ilke ve kaidelere dayanmaktadır. Şöyle ki İbn Kemmûne, delili özellikle o ilkelere riayet ederek oluşturmaya dikkat etmiştir. Bunu yaparken de mevcut olan farklı felsefî yönelimlere mensup olan filozofların düşüncelerine ne kadar hâkim olduğu izlenimini bırakır.

İbn Kemmûne'nin bu konuya dönük geliştirmiş olduğu delilin terkip itibarıyla önceki felsefî eserlerde mevcut olmaması, delile değer kazandırmıştır. Zira bu durum, geç dönemlerde olsa bile İslam düşüncesi kapsamında kadim felsefî problemlere dönük yeni çözümlerin üretildiğinin bir göstergesidir. Buna ilaveten delilin mantıksal olması, mantık ilmini kullanan kelamcılar tarafından da dikkate alınmasını gerektirecektir. Nitekim filozofun da asıl gayesi delilini mantık ilkelerine uygun bir şekilde geliştirip onun burhan türünden bir kanıt olduğunu göstermektir. Bu hususta filozofun başarılı olup olmaması konusu nisbi olsa da onun yeni bir yol sunduğu kesindir.

Çalışmanın öz kısmında da yer alan bulgular dikkate alındığında filozof bu hususta geliştirdiği özgün deliller sayesinde yenilikçi bir filozof olarak kabul edilebilir. Özellikle savunduğu düşünce, çoğu filozof tarafından kabul edilmediği için de İslam felsefesinde Meşşâî kaidelerle barışık alternatif bir yönelim sunmuştur. Ancak bu düşünce belli bir süreç zarfında olgunlaştığı için bu açıdan da filozofun eserlerinin kronolojik olarak bağlantılı bir şekilde incelenmesi gerekir. Nitekim bu husus İbn Kemmûne hakkında yeni çalışma alanı sağlayabilir. Ayrıca bu süreç zarfında Meşşâî felsefeye karşı tutumunun nasıl bir değişikliğe uğradığı tespit edilmelidir.

### Kaynakça

Aristoteles. *Kitabü'n-nefs*. ter. Ahmed Fuâd el-Ehavnî. Kahire: el-Merkez'ü'l-Ḳavmî li't-Terceme, 2015.

Alper, Ömer Mahir. *Akılın Hazzı İbn Kammûne'nin Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ayışığı kitapları, 2004.

Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *El-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-ḥikme*. thk. Yûsuf Mahmûd. Katar: Dâru'l-ḥikme, 2012.

Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yer*. İstanbul: İFAV, 2012.

Eflâtun. *Timaios*, ter. Fuat Cûrcî. Suriye: el-Hey'tü'l-âmmes-Suriyye lil'kitâb, 2014.

Fârâbî. *Kitabu'l-Mille*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-meşriḳ, 1991.

Gazâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleymân Dünya. Mısır Dâru'l-Ma'ârif, 1966.

İbn Kammûne. *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*. thk. Ünsiyye Berhâh. Tahran: Meclis-i Şûra İslamî, 1385.

İbn Kammûne. *Ebediyyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*. thk. Ünsiyye Berhâh. Tahran: Meclisi Şûra, 1385.

İbn Kammûne. *el-Cedîd fi'l-ḥikme*. thk. Hamîd el-Kübeysî. Bağdat: Matba'atü Câmî'ati Bağdât, 1982.

İbn Kammûne. *Şerhu'l-Usûl ve'l-cümel min mühimmâti'l-ilm ve'l-amel*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli 2516. 1-293.

İbn Kemmûne. *Şerhu't-Telvîhât*. Ankara: Millet Kütüphanesi. Feyzullah Efendi. 1194. 1-252.

İbn Rüşd. *Faşlu'l-makâl fi mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittişâl*. thk. Muhammed İmâra. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1969.

İbn Sînâ. *en-Necât*. Mısır: Matba'atü's-Sa'ade, 1937.

İbn Sînâ. *Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ*. İngiltere: Müessesetü Hindâvî, 2018.

İbn Sînâ. *el-Kasidetü'l-ayniyye*.

İbn Sînâ. *el-Ķânûn fi't-ıbb*. thk. Muhammed Emîn Ed-Dannavî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Sînâ. "er-Rîsâle fi'l-Hudûd" *Tisu Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiyyat*. Mısır: Matba'atü-Hindiyye, 1908.

Karaman, Hüseyin. "Ebû Bekir er-Râzî: İlhadın Gölgesinde Bir Filozof". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM, 2013.

Kaya, Mahmut. "Ebû Bekir Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kindî. "Risâle fi hudûdi'l-eşyâ ve rüsûmihâ". *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Ebû Rîde. Mısır: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1950.

Langermann, Y. Tzvi "İbn Kemmûne'nin el-Kelimâtü'l-Vecîze'sinde Nefs", *Nazariyat* 3/1 (2016). 23-43.

Medkūr, İbrahim. *Fil-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühû*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1976.

Muehlethaler, Lukas. "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammūna on the Soul's Eternity a Parte Ante". *The Muslim World*. 102/3 (2012), 597-616.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra. *İbn Kemmûne ve Felsefesi*. İstanbul: Elis Yayınları, 2014.

Saruhan, Müfit Selim. "İbn Kemmûne'nin Nef Hakkındaki Görüşleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 6/15 (2005). 289-300.

Toktaş, Fatih "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kay. İstanbul: İSAM, 2013.

Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik, 2014.



**The Evidences Used by Ibn Kammûna to Prove That the Soul Is Eternal and immortality**

Assist. Prof. Ersan TÜRKMEN

**Extended Abstract**

In this study, the evidence developed by Ibn Kammûna (d. 1284) to support the view that the soul is eternal, and immortal is examined. Ibn Kammûna authored numerous books in various fields of philosophy. It can be said that the most famous of these works is *al-Jadid fil-ihikma*. However, beyond this work, the philosopher has penned other works, particularly those that could determine his philosophical orientation. Notably, among these works are his commentaries on Avicenna's (d. 1037) *al-Ishārāt* titled *Sharḥ al-Ishārāt* and his explanations of Suhrawardī's (d. 1234) *Talwīḥāt* in the form of *Sharḥ al-Talwīḥāt*. Especially considering these two commentaries and the content of the book *al-Jadid fil-ihikma* It can be argued that the philosopher was a thinker who was influenced by the Ishraq philosophy within a broader Peripatetic orientation. However, despite being influenced by Peripatetic philosophers, he diverges on many issues. One of these matters is the state of the soul before the body. The philosopher departs from philosophers such as Aristotle (384-322 B.C.) followed by Al Farabi (d. 950) and Avicenna by asserting the primordial nature of the soul. Although this idea rooted in the thoughts of Plato, Ibn Kammûna endeavored to defend his idea while adhering to the Peripatetic methods. Although the philosopher generally expresses his thoughts on the soul in his mentioned works, he specifically turns to writing independent treatises to prove the primordial nature of the soul. For this reason, the philosopher wrote two books named *Azaliyat al-nafs wa-baqāhū'i-hā* and *Abediyyet al-nefs wa-baqāhū'i-hā wa-basātātu'i-hā* to present his evidence to his readers. Ibn Kammûna claims that in these two books he has developed new evidence to prove that the soul is eternal. Although the evidence developed by the philosopher is original in terms of content and conclusion, it is possible to say that most of the propositions that constitute the evidence were also present in previous philosophers. In his work, the thinker proves the existence of the soul before proving that it is eternal. While proving the existence of the soul, Ibn Kammûna starts from the premises of self and cognition found in the works of Ibn Sina. However, although the premises he uses in this regard are similar to the premises of other philosophers, he differs from other philosophers in terms of the composition of the evidence. We said that the idea where Ibn Kammûna differs from

Peripatetic philosophers like Ibn Sina is that he claims that the soul is eternal. The philosopher tries to prove this idea using logical methods. His evidence in this context depends on proving that the soul is not a temperament in the body. So much so that the philosopher defends this idea and states that the soul is not a temperament. In fact, the evidence he uses in this regard depends on the accuracy of four main claims. The claims are as follows: a) The temporal creature is caused by the temporal creature. b) The cause of temporal creation is complex. c) A simple entity cannot have a complex cause. d) The soul is a simple being. After proving these claims in different ways, the philosopher claims that the soul is eternal. Because, according to him, since the soul is simple, the reason that created it must also be simple. Based on this, the philosopher expresses that the reason that creates the soul is the simple, necessary being. Thus, he argues that it is impossible to imagine it disappearing within a certain period of time. because the soul exists together with the reason that created it. The fact that the agent who created it is eternal also requires that it be eternal. Thus, Ibn Kammūna tries to prove his thoughts. This proof method of the philosopher can be transformed into logical syllogism. We can say that it is a method. So much so that he creates his evidence here according to the second form of syllogism. It is possible to be sure of the accuracy of this form of syllogism by returning the results. The philosopher claims that the rotated version of the result of the syllogism he created is also correct. Given the analytical nature of the approach taken in this study, Ibn Kammūna's evidence has been thoroughly examined, providing an original example to support the view that the soul is primordial during the later period.