



bilimname 52, 2024/2, 517-538

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 24.05.2024, Kabul Tarihi: 10.09.2024, Yayın Tarihi: 31.10.2024

doi: 10.28949/bilimname.1489267

MİZACI KORUYAN NEDİR? İBN SİNA'YA YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER ÖZELİNDE BİR DEĞERLENDİRME

Esranur ORAL^a

Ahmet Kamil CİHAN^b

Öz

İbn Sina'ya göre mizaç, yan yana olan cisimlerdeki birbirine zıt niteliklerin, karşılıklı etkileşiminden meydana gelen yeni bir özelliktir. Mizaçta karışan nitelikler zâti suretlerini korumakla birlikte niteliksel özelliklerini bilfiillikleri kısıtlanmış şekilde sürdürürler. Mizaçta bir araya gelen zıt nitelikler tabiatları gereği birbirinden uzaklaşmaya doğru meylederler, ancak bir kuvvetin onları bir arada tutması sayesinde mizaç mümkün olur. Bu makalenin araştırma konusu İbn Sina felsefesinde mizacı koruyan kuvvenin ne olduğu sorusu etrafında şekillenen tartışmalardır. Bu çalışmanın amacı İbn Sina'nın mizaç anlayışına göre mizacı bir araya getiren ve koruyan kuvvenin ne olduğunu araştırmak, Mes'ûdî ve Semerkandî'nin bu konudaki itirazlarına yer vermek, Râzî'nin ve Tûsî'nin bu eleştirilere karşı cevaplarını açıklamak ve nihayetinde bu tartışmalar ışığında bir değerlendirmede bulunmaktadır. Tartışmaların odağında yer alan problemlerden birincisi, mizacı bir araya getirenin nâtik nefis olup olmadığı sorusu; ikincisi nefsin mi mizacın mı diğerinden daha önce olduğu sorusu; üçüncüsü mizacı bir araya getiren ile onu koruyan kuvvenin aynı mı farklı mı olduğu sorusudur. Mes'ûdî ve Semerkandî, İbn Sina'yı nâtik beşerî nefsi, beden mizacının koruyucusu olarak vazettiği gerekçesiyle eleştirmişler ve bu anlayışın doğuracağı çelişkilere dikkat çekmişlerdir. Râzî bu itirazın temelini bir yanlış anlamaya dayandığını dolayısıyla sistemde bir tutarsızlık oluşturmadığını düşünmektedir. Tûsî'nin çözümü İbn Sina'nın çelişkili gibi görünen ifadelerinin bir kısmının mizacın oluşum aşamasıyla ilgili olup bir kısmının oluşumunu tamamladıktan sonraki hali için geçerli olduğunu göstermekten geçmektedir. Ez cümle İbn Sina'ya göre cansız varlıklarda mizacı koruyan kuvve göksel hareketler iken canlı varlıklarda mizacı koruyan şey maddi oluşum sürecinde anne babanın nefsi, daha sonra bireyin kendi nefsidir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Sina, Mes'ûdî, Mizaç, Nefs.

^a Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, eoral@erciyes.edu.tr

^b Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, akcihan@erciyes.edu.edu.tr



WHAT PRESERVES THE MIXTURE? AN EVALUATION OF THE CRITICISMS AGAINST AVICENNA

Abstract

The theory of mixture is an important part of Avicenna's natural philosophy. According to Avicenna, mixture is a new quality that arises from the mutual activity of opposite qualities in bodies that are side by side. Although the qualities mixed in mixture preserve their essential forms, they maintain their qualitative properties in a way that restricts their actuality. Thus, when the mixture is disturbed, the mixed elements can return to their original state. This is because the elements transform during mixture, but their essential forms are preserved. The opposite qualities that come together in mixture tend to move away from each other due to their nature, but mixture becomes possible only because a force holds them together. The research topic of this article is the debates in Avicenna's philosophy centered around the question of what is the force that preserves the mixture. The aim of this study is to investigate what is the force that unites and protects the mixture according to Avicenna's understanding of mixture, to include al-Mas'ūdī and Samarqandī's objections on this issue, to explain al-Rāzī's and al-Ṭūsī's responses to these criticisms, and finally to make an evaluation in the light of these discussions.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Sina, Mas'ūdī, Mixture, Temperament, Nafs.



Giriş

Mizaç kavramı İbn Sina (ö. 1037) sisteminde ay-altı alemdeki varlıkların heyulasının ilahi feyz yoluyla suretleri kabul etmesinin önündeki engellerin kaldırılması ve suretleri kabul edecek şartların ortaya çıkmasıyla birlikte istidadın oluşması süreçlerini içine alan maddi hazırlık aşamasını ifade etmek için kullanılır. Daha önce Aristoteles (m.ö. 322) ve Galen (ö. 216) düşüncesinde karşılaştığımız mizaç tartışmaları, mizaç esnasında korunanın suret mi nitelikler mi olduğu sorusu etrafında şekillenmiştir. İbn Sina'nın mizaç anlayışının tarihsel değeri, onun bu tartışmaya yeni bir perspektif kazandırmış olmasından kaynaklanır. Aristoteles ve devamındaki şerh geleneğine dahil olan düşünürler suret-nitelik ayrımı yapmadıkları için niteliklerin birleşip ayrışmasını oluş için yeterli görmüşlerdir. İbn Sina bu açıklama tarzının eksik olduğunu düşünmüş ve sureti de niteliklerin kendisinden kaynaklandığı, karışım esnasında korunan şeylerden biri olarak

şemaya dahil etmiştir. İbn Sina'nın mizaç teorisine göre, mizaç esnasında suretler olduğu gibi korunurken, nitelikler bilfiillikleri eksilmiş bir halde bulunmaktadır.¹ Daha sonra bu teoriye göre mizacı bir araya getirenin ve koruyanın ne olduğu sorusu gündeme gelmiştir. Meseleye dair İbn Sina metinlerindeki birbiriyle uyuşmayan ifadeler İbn Sina şarihleri arasında farklı yorumlara ve tartışmalara neden olmuştur.

Bu makalede İbn Sina'nın mizaç teorisine göre mizacı neyin koruduğuna ilişkin Şerefüddin el-Mes'ûdî'nin (ö. 1194) ve Şemseddin Semerkandî'nin (ö. 1322) eleştirilerini ele almayı ve bu eleştirilere Fahreddin Râzî'nin (ö. 1210) ve Nasiruddin Tûsî'nin (ö. 1274) vermiş olduğu cevapları İbn Sina'nın konuya dair ifadeleri bağlamında tartışarak bir değerlendirmede bulunmayı amaçlıyorum. Bunu yaparken tartışmanın zeminini oluşturduğu için öncelikle İbn Sina'nın mizaç ve nefis görüşüne kısaca yer verip bu ikisi arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu özetleyeceğim. Sonrasında Mes'ûdî'nin ve Semerkandî'nin eleştirilerini ve Râzî'nin ve Tûsî'nin cevaplarını ele alıp bu eleştirilerin üzerine bina edildikleri İbn Sina metinlerindeki uyumsuz ifadeleri yorumlamaya ve itirazların haklılığını tartışmaya çalışacağım. Sonuç olarak tüm bu tartışmaların ve yorumların ışığında İbn Sina sisteminde mizacı koruyanın ne olduğuna dair bir değerlendirmede bulunmayı amaçlıyorum.

A. İbn Sina'ya Göre Mizaç Nefs İlişkisi

Mizaç teorisi, İbn Sina'nın doğa felsefesinin önemli bir parçasıdır. İbn Sina'ya göre duyulur evrenindeki mevcutların çoğu, bileşenlerden oluşur ve mizaç teorisi ay-altı alemdeki bileşimlerin daha alt bileşimlerin karışımıyla nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışır.² İlk aklın İlk Neden'den sudur etmesiyle başlayan var oluş süreci ay-üstü alemde aynı kurala uyarak onuncu akla kadar devam eder. Onuncu akıl olan Faal Akıl'dan sonra İbn Sina'nın *el-âlemu'l-unsurî* dediği, maddesi hareketinden dolayı üstündekinden farklılaşan ve oluş bozuluşa tabi olan bir yapı olarak dünya ortaya çıkar.³ Daha sonra tüm somut varlıklar dört unsurun dört nitelikle farklı oranlarda bir araya gelmesiyle farklılaşarak ve çoğalarak varlık kazanır.

¹ Mehmet Zahit Tiryaki, "Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi", içinde *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. Mehmet Zahit Tiryaki ve Kübra Bilgin Tiryaki (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 157.

² İbrahim Halil Üçer, "İbn Sina'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesad VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki - Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Nobel Yayınları, 2016), 97.

³ İbrahim Aksu, *İbn Sinâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi* (Yüksek Lisans, 2012), 33.

İbn Sina mizacı “yan yana olan cisimlerdeki birbirine zıt niteliklerin, karşılıklı etkinliğinden meydana gelen yeni bir nitelik”⁴ olarak tanımlar. Bu tanım mizacın iki temel özelliğine referansta bulunur; birincisi karışacak niteliklerin birbirine temas etme zorunluluğu, ikincisi bu niteliklerin zıt nitelikler olması. Mizacın bir diğer hususiyeti karışım anında bu zıt niteliklerden birinin diğerine galip gelip onun cevherini dönüştürmeyecek şekilde her iki niteliğin fiil ve infial üzerinde karar kılacağı bir noktada dengiyi sağlamalarıdır.⁵ Eğer bir niteliğin tamamen kaybedilip bir diğerinin kazanılması söz konusu olursa burada mizaç yerine değişimden (*istihâle*) söz edilebilir; yahut nitelikler olduğu gibi kalarak bir arada bulunurlarsa bu durumda ortaya çıkan şey mizaç değil birleşim (*terkip*) olur.⁶ Ayrıca karışım bozulduğunda karışan unsurlar eski haline dönebilmelidir. Çünkü mizaç anında unsurlar dönüşmekte ve fakat zâtî suretler korunmaktadır.⁷ Şayet dönüşen şey suretler olsaydı bu durumda bir suretin kaybedilmesiyle bozulmuş/*fesad* diğerinin kazanılmasıyla oluş/*kevn* gerçekleşirdi. Dünyadaki tüm fizikî varlıklar ve dahi insan bedeni bu suret ve niteliklerin karışmasından meydana gelmiştir; ancak insan yalnızca bedenden ibaret bir varlık olmayıp bununla birlikte bir de nefis sahibidir.

İnsanın bedenle birlikte bir de nefsinin olduğu fikri İbn Sina’dan çok daha öncelere dayanmaktadır. İbn Sina felsefesinde beden ve nefis birbirinden farklı iki cevher olmalarına karşın her biri ancak diğerinin var olmasıyla bireysel varlık kazanır ve ikisi birlikte insan dediğimiz bütünü oluştururlar. Dolayısıyla nefsin ne olduğu, kuvveleri, nasıl fiilde bulunduğu, bedenle ilişkisi, bedenden önceki ve sonraki hali İbn Sina felsefesinde geniş yer tutmaktadır. İbn Sina’ya göre; nefis alet sahibi doğal cismin ya da bilkuvve hayat sahibi cismin ilk yetkinliğidir.⁸ Nefisler mahiyet ve suret itibarıyla

⁴ Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *Kitâbu’s-Şifâ Oluş ve Bozuluş*, trc. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 47; Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *Kitâbu’s-Şifâ Fizik I*, trc. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 43.

⁵ İbn Sina, *Oluş ve Bozuluş*, 47 ve 49.

⁶ İbn Sina, *Oluş ve Bozuluş*, 47.

⁷ İbn Sina, *Oluş ve Bozuluş*, 102-103; Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *Kitâbu’s-Şifâ Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 76.

⁸ Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *Nefsin Halleri Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risale*, trc. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 30. İbn Sina *Kitâbu’n-Nefs*’te nefsi şöyle tanımlamaktadır: “Buna göre şimdi deriz ki, nefis için, kendisinden ortaya çıkan fiillere kıyasla kuvve denmesi doğru olur. Aynı şekilde ona, duyulur ve akledilir suretlerden kabul ettiği şeye kıyasla başka bir anlam üzere kuvvet denmesi de caizdir. Yine ona, içine yerleştiği maddeyle birlikte ikisinden bitkisel veya hayvansal cevherin oluşmasına kıyasla suret denmesi de doğrudur. Ve yine ona kendisiyle cinsin yüksek ya da düşük türlerde meydana gelmiş bir tür olarak yetkinliği talep etmesine kıyasla da yetkinlik denilir. Çünkü cinsin doğası, kendisine yalın ya da yalın

birbirlerinden farklı değildir. Çünkü onların suretleri tektir. Şu halde nefis, ancak mahiyeti kabul edicilik açısından ya da mahiyetin bireyselleşme noktasında kendisine dahil olduğu şeyle yani bedenle farklılaşır. Nefis bedenden önce soyut bir mahiyettir ve bedenden önce bir zât olarak bulunması imkansızdır.⁹ Bu durumda nefislerin bedenlerle birleşmeden önce sayı bakımından zâti bir çokluğa sahip olmaları da imkansızdır.¹⁰ Ancak nefis varlığa geldikten sonra bedene ihtiyaç duymayarak kendi zâtıyla kâim olan bir cevherdir. Yani nefis bedene tamamen yerleşmiş (*muntabi'un*) bir şey ya da bedenle kâim bir cevher olmayıp bedenle bireyselleşmektedir. Bu bireyselleşme nefste bulunan, belirli bir bedendeki işleri idare etme isteğini doğuran muayyen bir meyilden dolayıdır.¹¹ O halde nefis sadece kendi kullanımına uygun bir beden ortaya çıktığında bireyselleşmektedir. Ortaya çıkan bu beden nefsin meskeni ve aletidir. Var olan her nefsin cevherinde herhangi bir bedenle birlikte olmak vardır.¹² Ne zaman dört unsur ve dört niteliğin karışım süreci tamamlanır ve bu imtizaçtan da kendisine ait bir mizaca yani dört nitelik ve unsurdan oluşan yapıya sahip bir beden ortaya çıkarsa, bedenin mizacındaki itidal ile uyumlu olarak, sadece o bedene has olmak kaydıyla eş zamanlı olarak nefis yaratılır.¹³ Anlaşılmaktadır ki beden ile nefis arasında biri diğerini var edecek şekilde bir sebeplilik ilişkisi yoktur.

Birlikte var olan ve bireyselleşen bu iki cevher bu birlikteliği mizaç dağılına kadar devam ettirirler. Şu hâlde insandaki canlılığın, hareketliliğin, algılamanın ve iradeli fiiller ortaya koyabilmenin sebebi mizaç ile mi nefis ile

olmayan ayrımın doğası eklenmiş olarak meydana gelmedikçe, eksiktir, tanımlanmıştır. Eklendiği zaman tür, yetkinleşir. Buna göre ayrım, tür olması bakımından türün yetkinliğidir ve her bir türün yalın bir ayrımı yoktur. Sen bunu zaten biliyordun. Aksine yalın ayrım, zâtları madde ve suretten bileşik olan türler içindir ve onlardan suret, yetkinliği olan şeyin yalın ayrımıdır. Sonra her suret bir yetkinliktir ama her yetkinlik bir suret değildir. Zira Melik, şehrin yetkinliğidir; Kaptan geminin yetkinliğidir. Yoksa bunlar şehrin ve geminin iki sureti değildirler. Zâtı ayrık olan hiçbir yetkinlik, madde için ve maddede bir suret değildir. Maddede olan suret, maddede doğallaşmış ve onunla kâim olan bir surettir. Keşke türün yetkinliğinin türün sureti olduğu söylenebilse! Gerçekte, terminoloji şeyin maddeye kıyasla suret, bütüne kıyasla gaye ve yetkinlik, hareket ettirmeye kıyasla fâil ilke ve hareket ettirici kuvve olması şeklinde sabitleşmiştir."Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, "Kitabu'n-Nefs", *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât*, thk. İbrahim Medkur v.dğr. (Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1975), 6-7. Ayrıca bkz. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2014): 72-73.

⁹ İbn Sina, *Nefsin Halleri*, 100.

¹⁰ İbn Sina, *Nefsin Halleri*, 102.

¹¹ İbn Sina, *Nefsin Halleri*, 90-98.

¹² İbn Sina, *Nefsin Halleri*, 102.

¹³ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 3. Bs (İstanbul: İFAV, 2012), 103-113; Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi*, 69-70.

mi ilişkilidir? İbn Sina bu soruya cevaben *İşârât'ın Yersel ve Göksel Nefsler* başlığını taşıyan üçüncü namatında önce nefsin uyku, uyanıklık ve sarhoşluk hallerindeki durumunu ve havada asılı halde nasıl kendini algılayabildiğini açıklamıştır. Daha sonra iradeli fiillerin ve algının kaynağına dair soruşturmasında cisimliliğin ve mizacın iradeli fiillerin ve algılamının sebebi olamayacağını, bunların nefsten kaynaklandığını ispatlamıştır. Buna göre; canlılar kendi cisimliliğinden başka bir şey sebebiyle hareket eder. Mizaç, doğal meyli birleşmeye doğru değil ayrılmaya doğru birbirini iten zıt nitelikler arasında gerçekleştiği için bu nitelikleri kaynaşmaya zorlayan bir kuvvenin olması gerekir. Mizacın sebebi olan bu kuvve mizacın kendisi olamaz çünkü kaynaşmanın sebebi ve koruyucusu olan şeyin mizaçtan önce olması gerekir. Bu kaynaşma, bir araya getiren şey zayıfladığında veya yok olduğunda dağılmaya meyleder. Dolayısıyla canlıları hareket ettiren, algılamalarını sağlayan ve bu mizacı koruyan kuvveler nefis adı verilen başka bir şeyden dolaydır. Bu nefis insan bedeninin parçalarında ve tamamında tasarrufta bulunan cevherdir. İnsandaki bu cevher tektir, hatta hakikatte insan ondan ibarettir. Onun insan bedeninin azalarına yayılmış alt kolları ve kuvveleri vardır.¹⁴

Mizaçta bir araya gelen zıt niteliklerin normalde birbirlerini zıt yönlerde doğru itmeleri ve birbirlerinden uzaklaşmaları gerekir. Çünkü tabiatlarındaki zıtlık doğal bir meyil ile bir arada bulunmalarına engel olur. O halde mizaç esnasında bu zıt niteliklerin bir arada tutulmasını sağlayan şey kendi tabiatları dışında başka bir kuvve olmalıdır. Ayrıca bu kuvve mizaçtan önce var olmalıdır ki onun birleştirmesi sayesinde zıt nitelikler bir araya gelip mizacı oluşturabilsinler. İbn Sina bu kuvvenin nefis olduğunu söylemiştir. Buna göre insanın mizacını bir araya getiren ve koruyan şey nefsidir ve dahi insan hakikatte bu nefsten ibarettir. Ancak mizaçtan önce var olan bu kuvvenin nefis olması, nefsin mizacın istidadının tamamlanmasından sonra ortaya çıkan bir cevher olmasıyla çelişiyor görünmektedir. İbn Sina'nın mizaç anlayışını ve nefsin mizaç ile olan ilişkisini kısaca bu şekilde özetledikten sonra bu açıklamanın neden olduğu eleştirilere geçebiliriz. Zira İbn Sina'nın telif edilmeye muhtaç görünen bu ifadeleri yorumcularını bir hayli meşgul etmiştir.

B. Mizacı Bir araya Getiren Nâlık Nefs Midir?

İbn Sina'nın *İşârât*'taki deliline göre; zıt kuvvetleri mizaca mecbur bırakan şey, mizaca tâbi olmayan bir kuvvedir ve bu kuvve mizaçtan önce var

¹⁴ Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 109.

olmuştur. Mizacı bir arada tutan (*câmi'*) ve koruyan (*hâfiz*) bu kuvveye nefis denebilir. Bu nefis kişiyi kendisi kılan şeydir. Bu açıklamayı esas alan Mes'ûdî İbn Sina'nın nâtik beşerî nefsi, beden mizacının koruyucusu olarak vazettiğini iddia etmiştir.¹⁵ Çünkü İbn Sina hem mizacı bir araya getiren ve koruyan kuvvenin mizaçtan önce var olduğunu hem bu kuvvenin nefis olduğunu hem de bu nefsin insanı insan kılan cevher olduğunu söylemiştir. Buna göre tasarrufta bulunduğu bedene insan olma özelliğini verdiğine göre bu nefis beşerî nâtik nefis olmalıdır ve mizacı bir araya getiren ve koruyan kuvve bu nefis olduğuna göre varlığı mizaçtan önce olmalıdır. Bu durumda nâtik nefsin varlığı o nefse ait beden mizacından önce var olmuş olmalıdır. Ancak İbn Sina bu nefsin, hem ayrılmaya neden olan zıt keyfiyetler arasında vâki olan bitişmeden sonra varlığa geldiğini söylemiş hem de onu imtizaç etmek zorunda bırakmıştır. Mes'ûdî'ye göre İbn Sina'nın nefis anlayışının bir neticesi olarak nâtik nefis, ancak bedenin yaratılışı tamamlandıktan sonra ve içindeki mizacın itidaliyle var olan istidadın hazır olmasından sonra var olur. Nefis bedenle ilişkili olduğu için ve beden de onun aracı olduğu için bu böyledir. İstidadın tamamlanması, mizacın tamamlanması ve uzuvların yaratılışının tamamlanmasıyla birlikte. Bütün bu sürecin illetinin, kendisinden sonra varlığa gelen nâtik nefis olması mümkün değildir. Bu gayet açıktır ve bunda şüphe yoktur.¹⁶ Mes'ûdî'ye göre nâtik nefsin mizacın koruyucusu olması mümkün değildir. Çünkü nâtik nefis bedenin varlığının tamamlanmasıyla var olur ve mizaç bedenin oluşum sürecine ilişkin bir durumdur.

Bu itirazda dikkati çeken şey Mes'ûdî'nin, İbn Sina'nın mizacı koruyan nefis olduğuna dair açıklamasındaki nefsin, nâtik nefis olduğunu düşünmesidir. Ancak İbn Sina mizacı koruyan kuvvenin nâtik nefis olduğunu açık bir şekilde dile getirmemiştir. Yapmış olduğu alıntılardan anladığımız üzere Mes'ûdî'nin böyle düşünmesinin nedeni İbn Sina'nın mizacı koruyan nefis hakkında "sendeki bu cevher tektir, hatta hakikatte o sensin" demesidir. Bu ifadeye göre, eğer nefsanî kuvvelerin tüm filleri yalnız bir nefsten kaynaklanıyorsa mizacı koruma eylemi de o nefsten sadır olmalıdır ve bu nefis kişiyi kendisi yapan cevher ise nâtik nefis olmalıdır. Şu hâlde İbn Sina'nın *İşârât*'taki deliline göre mizacı koruyan nâtik nefis olması gerekir. Benzer şekilde Şemsüddin Semerkandî de aynı gerekçe ile aynı itirazı gündeme

¹⁵ Şerefüddîn Mes'ûdî, "el-Mebâhis ve's-Şükûk ale'l-İşârât ve't-Tenbihât", *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on The Ishârât*, thk. Ayman Shihadeh, *Islamic Philosophy, Theology and Science*, v. 95 (Leiden ; Boston: Brill, 2016), 205-206.

¹⁶ Mes'ûdî, "el-Mebâhis", 205-206.

getirmiş ve mevzu bahis olan cevherin neden hayvanî nefis değil de insanî nefis olarak vazedildiğini sormuştur.¹⁷

Râzî, Mes'ûdî ve Semerkandî'nin eleştirisinin, ellerindeki *İşârât* metninden kaynaklanan bir yanlış anlamaya dayandığını düşünmektedir. Râzî'ye göre; İbn Sina "sendeki bu cevher tektir, hatta hakikatte o sensin" sözüyle nefsin, bu kuvvelerin hepsinin ilk yöneticisi olduğunu ve bu kuvveleri eylemlerine yönelten hareket ettirici olduğunu kastetmemiştir. Üstelik O, bu söze *İşârât*'ta yer verdiği, nefsin mizaç olmadığı açıklamasının bir gereği ve neticesi olarak da yer vermemiştir. Aksine bunu yeni bir konunun başlangıcı olarak zikretmiştir. Râzî'nin burada dikkat çekmek istediği nokta, bu cümle İbn Sina'nın kitabında bir konunun bitip diğerinin başladığı yeni paragrafın ilk cümlesi olarak konumlandırıldığında Mes'ûdî'nin yukarıda kurmuş olduğu ilişkinin kurulamayacağıdır. Bizim elimizdeki metinlerde¹⁸ bu delilin yer aldığı yüz kırkinci paragraf "...Dolayısıyla hareket ettiren, algılayan ve mizacı koruyan güçler senin nefis olarak isimlendirebileceğin başka bir şeydir. İşte bu senin bedeninin parçalarında ve tamamında tasarruf eden cevherdir." cümlesiyle bitmektedir. Yüz kırk birinci paragraf "İşte sendeki bu cevher tektir, hatta hakikatte o sensin. Ve o cevherin organlara dağılmış dalları ve kuvveleri vardır." cümlesiyle başlamaktadır. Her ne kadar iki ayrı paragrafa bölünmüş olsa da ikinci paragrafın "İşte sendeki bu cevher..." (فهذه الجوهر فيك واحدة) diyerek öncesine referansla başlaması konunun devam ettiğini ve yeni cümlede bahsedilen nâtik nefsin önceki cümledeki mizacı koruyan nefis olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla Mes'ûdî ve Semerkandî, İbn Sina'nın kastının nâtik nefis olduğunu düşünmekte oldukça haklı görünüyorlar. Ancak Râzî'ye göre ikinci cümleyi ilkiyle ilişkilendirmemek gerekir. Evet İbn Sina cümleye "fe" harfiyle başlamıştır ve "fe" harfi ardışıklık içindir; bu nedenle cümleye bu şekilde başlaması bu cümlenin kendisinden önce söylenen cümlelerin neticesi olduğunu hissetmektedir; ancak buradaki "fe" harfinin tevil edilmesi gerekmektedir. Zira "fe"nin genel kullanımı sebebiyle açık bir hakikati terk etmek makul değildir.¹⁹

¹⁷ Semerkandî Şemsüddîn, "Beşârâtü'l-İşârât", *Şemsüddin Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin 3. Bölümünün Tahkik ve Değerlendirmesi*, thk. Sadi Yılmaz, 2010, 48.

¹⁸ İbn Sina, *İşâretler ve Tembihler*. Hasan Melikşâhî, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, trc. Tahir Uluç, 2 c. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021). Nasîruddîn Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbihât li Ebî Ali b. Sina mea Şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*, thk. Süleyman Dünya (Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.).

¹⁹ Fahreddin Râzî, "Cevâbâtü'l-Mes'âli'l-Buhâriyye", *Fakhr al-Din al-Razi's Respons to Sharaf al-Din al-Mas'udi's Critical Commentary on Avicenna's Ishârât* (Hartford Seminary, 2014), 29.

Râzî'ye göre; İbn Sina'nın buradaki amacı, *ahlâtı*/temel sınırları bir araya getirenin mizaç ve mizaca tâbi olan bir şey olmayıp nefsanî bir kuvve olduğunu açıklamaktır. Ona göre bu maksat oldukça açıktır. Dolayısıyla Mes'ûdî'nin itirazı geçersizdir. Eğer İbn Sina, insan bedeninin parçalarını bir araya getirenin nâtık nefis olduğunu kastetseydi bu itiraz geçerli olurdu. Ancak İbn Sina bunu açıkça ifade etmediği için yukarıdaki pasajdan bu sonucu çıkarmak doğru olmaz. Râzî'ye göre bedenin parçalarını bir araya getiren nâtık nefis değildir; ancak bedenin cüzlerden oluşması tamamlandıktan sonra ona eklenen şeyleri bir araya getirenin onun nefsi olduğunda şüphe yoktur.²⁰ İbn Sina'nın buradaki ifade tarzına bakınca ve o dönemdeki metinlerin paragraflara ayrılmamış olma ihtimalini göz önünde bulundurunca Mes'ûdî ve Semerkandî mizacı koruyan nefsin nâtık nefis olduğunu düşünmekte oldukça haklılar. Ancak Râzî bir bütün olarak okunduğunda İbn Sina'nın kastının nâtık nefis olamayacağını bildiği için burada genel kurala aykırı, istisnai bir kullanım olduğunu düşünmektedir.

Mizacı bir araya getirenin nâtık nefis olup olmaması tartışması mizaç ile nefis arasındaki öncelik sonralık tartışmasını beraberinde getirmiştir. Tûsî *İşârât* şerhinde bu meseleyi açıklarken bu minvaldeki şu itiraza yer vermiştir: "Bu noktada bu konuyla ilgili şu meşhur soru gündeme gelebilir: Siz dediniz ki: mürekkep varlıklar, muhtelif mizaçları sebebiyle ilkelerinden suretlerini kabul etmeye hazır olurlar. Buna göre bu mizaçların, ilgili suretlerden önce olması gerekir. Şimdi de diyorsunuz ki: Canlının sureti olan nefis, bu canlının unsurlarını bir araya getirendir. Ve unsurları bir araya getirenin, mizaçtan önce olması gerekir. Bu bir çelişkidir."²¹ Tûsî'nin bu itirazı meşhur bir soru olarak aktarmasından anlaşılan o ki bu mesele Mes'ûdî ve Semerkandî dışındaki şarihlerin de gündeminde yer almıştır.

İbn Sina metinlerine göre duyulur alemdeki varlıkların mizaçları suretlerini kabul edecek belli bir hazırlık aşamasını tamamladıktan sonra sureti almaya hazır hale gelirler. Daha sonra o mizaca uygun suret ortaya çıkar ve bu suretin maddesiyle buluşması neticesinde oluş gerçekleşir. Buna göre mizaç suretten önce var olmalıdır. Aynı şekilde canlı varlıkların suretleri nefis olduğuna göre canlıların mizaçları nefislerinden önce var olmuştur. Diğer yandan İbn Sina mizacı bir araya getirenin nefis olduğunu ifade etmiştir. Buna göre nefsin mizaçtan sonra değil önce var olması gerekir. Şarihlerin bu meselede çelişkili gördükleri nokta yalnızca mizacı bir araya getirenin nâtık nefis olması değil aynı zamanda İbn Sina'nın ifadelerine göre

²⁰ Râzî, "Cevâbâtü'l-Mes'âli'l-Buhâriyye", 28.

²¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 354.

mizacın mı nefsin mi önce olduğuna dair çelişkilerin olmasıdır.

C. Mizacı Bir Araya Getiren ve Koruyan Kuvveler

Bu iki probleme eşlik eden üçüncü bir mesele mizacı bir araya getiren kuvve ile bu bileşimi koruyan kuvvenin aynı olup olmadığı sorusudur. Şayet mizacı bir araya getiren kuvve ile onu koruyan kuvve tek bir şey ise bu tek kuvvenin hem mizaçtan önce var olması hem de mizacın var olmasıyla varlığa gelmesi gerekir ki bu bir çelişkidir. Şayet mizacı bir araya getiren kuvve ile mizacı koruyan kuvve farklı şeylerse ve her ikisi için de nefis demek mümkün oluyorsa bu durum nefsin tek bir cevher olmasıyla çelişmektedir. Dolayısıyla bu tartışmada bir neticeye varabilmek için İbn Sina metinlerinde mizacı bir araya getiren ile mizacı koruyan kuvvenin aynı şey mi farklı şeyler mi olduğunun araştırılması gerekir.

İbn Sina'nın meşhur talebelerinden Behmenyar (ö. 1066), hocasına bu soruyu sormuş ve ondan insan bedenindeki unsurları bir araya getiren şeyin (*câmi*), aynı zamanda onun koruyucusu (*hâfiz*) olduğunun delilini talep etmiştir. İbn Sina bu soruya: "Olmayan şeye nasıl delil getireyim! Nefs, bir araya getirenin ve koruyanın kendisi değil kaynağıdır." diyerek cevap vermiştir.²² Buradan anlaşılıyor ki İbn Sina'ya göre mizaçta birleşen unsurları bir araya getiren şey ile onları koruyan şey birbirinden farklıdır, üstelik bunlar nefsin kendisi değil kaynaklık ettiği başka şeylerdir. Lakin İbn Sina, Şifa'nın nefis kitabının birinci makalesinin üçüncü faslında: "Her canlının bedeninin unsurlarını kendine beden olmaya münasip şekilde bir araya getiren (cem eden), telif eden, terkip eden ve gerekli düzen üzere bu bedeni koruyan nefsidir." demiştir.²³ Buradan da -Behmenyar'a verdiği cevabın aksine- unsurları bir araya getiren ve koruyanın tek bir şey olup farklı şeyler olmadıkları ve bu tek şeyin nefis olduğu sonucu çıkmaktadır.

Râzî Mes'ûdî'nin itirazını değerlendirirken İbn Sina'nın Behmenyar'a verdiği bu cevabı nakletmiş ve bu ayrımı gerekçelendirerek daha da berraklaştırmıştır. Buna göre, mizaç esnasında zıt özellikleri bir araya getiren şey nebatî ve hayvanî nefislerdeki bir kuvvedir. Bu kuvvenin fiilleri farklı farklı olup tek tarzda değildir, dolayısıyla bu kuvve nefsanî bir kuvvedir ve birleşimin nedenidir. Aynı zamanda bu birleşme kendisini ayırışmadan koruyacak bir şeye ihtiyaç duyar. Bu durumda bu unsurları birleştiren şey, bu bileşimi koruyan şeyden başkadır. Yani Râzî mizacı bir araya getiren ile

²² Ebû Ali el-Hüseyn İbn Sina, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413), 123.

²³ İbn Sina, "Kitâbu'n-nefs", 25.

onu koruyanın farklı şeyler olduklarını düşünmektedir.²⁴

Mes'ûdî'ye göre bedendeki bu fiillerin kendisinden kaynaklandığı daha önce varlığa gelmiş bir kuvvenin bulunması kaçınılmazdır. Bu kuvvenin nefis olarak isimlendirilmesinde bir sakınca yoktur. Ancak bu kuvve, nâtık nefis dışında bir şeydir. Bu kuvve, diğer hayvanlar ve bitkilerde de bulunmaktadır. Nebatî nefis olarak adlandırılan bu kuvvenin bir benzeri insan bedeninde de yer almaktadır. Ancak o, insan bedeninde -hatta yalnızca insan değil, hayvan bedeninde de- mevcut olması açısından tabiat diye isimlendirilir. Ve insan bedeninde bulunuşu, nâtık nefsin varlığa gelişinden daha öncedir. Bedende ve beden azalarında, nâtık nefsin var olmasından önce de sonra da tasarruf eden işte bu kuvvelerdir. Mizacı, iltıamı ve imtizacı da nâtık nefis değil yine bu kuvveler korumaktadır.²⁵ Yani insan bedenindeki unsurları bir araya getiren ve bu birlikteliğin sürekliliğini sağlayan, iki farklı şey değildir; nâtık nefsin varlığından önce de sonra da eylemde bulunan bu kuvveler, nebatî nefsin kuvveleridir.

Böylece insan türünün ilk insandan sonraki tüm fertleri nebatî kuvvelerin (üreme, büyüme ve beslenme kuvvesinin) faaliyetleri sonucunda bir mizaca sahip olmaktadır. Bu iddiayı doğrulamanın bir yolu, insan bedeninin var olmaya başladığı ancak henüz nâtık nefse sahip olmadığı zamanki halini bilmektir. Bu nedenle olsa gerek bu bağlamda ceninin bedeninde ve bedeninin kısımlarında nâtık nefis var olmadan önce tasarrufta bulunanın ne olduğu sorusu gündeme gelmiştir. Mes'ûdî mizacı bir araya getiren ve koruyanın aynı şey olduğunu, ancak bu kuvvenin kesinlikle nâtık nefis olamayacağını bilakis nebatî nefis olması gerektiğini düşünmektedir. Şu durumda bu nebatî nefsin kime ait olduğunun açıklanması gerekir. Mes'ûdî, ceninin bedeninin azalarında henüz orada hayat yaratılmamışken eylemde bulunanın, annenin nefsi olmasını muhtemel görmektedir. Ancak bu, annenin nebatî ve hayvanî nefsi olabilir; nâtık nefsi olamaz. Eğer bir kimse "Cenin bedeninde ve bedeninin azalarında nâtık nefis var olmadan önce tasarruf eden annenin nefsidir; ancak nâtık nefis var olunca, tasarruf sırası ona geçer." derse nebatî kuvvelerin varlığını reddetmiş olur. Çünkü ceninin nâtık nefsi var olana kadar annenin nefsinin ceninin bedenindeki eylemleri devam eder ve bu eylem yetkisi, var olduğu anda nâtık nefse intikal ederse bu durumda, nâtık nefsten önce var olan nebatî kuvveler yok sayılmış olur. Mes'ûdî, İbn Sina'nın sistemine sadık kalarak bu kuvveleri inkâr etmenin mümkün olmadığını üstelik İbn Sina'nın "sendeki bu cevher tektir ve onun

²⁴ Râzî, "Cevâbâtü'l-Mes'âli'l-Buhâriyye", 27.

²⁵ Mes'ûdî, "el-Mebâhis", 206-208.

azalarına yayılmış kuvve ve fer'leri vardır" sözünün de bu kuvvelerin varlığını ihsas ettiğini düşünmektedir.²⁶ Hem zaten bedendeki bu tasarruflar, nâtik nefsin eylemlerinden olsaydı, bu kuvvelerin varlığının bir manası olmazdı. Dahası bu kuvvelerin var olup olmadığı bilinemezdi. Çünkü kuvvenin varlığının zorunlu olduğuna eyleminin varlığıyla hükmedilir. Şayet eylemi olmasaydı, kuvvenin varlığına zihni hangi delil götürebilirdi? Nebatî, hayvanî ve insanî nefsler, ancak eserleri ve eylemleriyle bilinebilir. Eylemlerin farklı farklı olduğu görüldüğünde, burada nefisler olarak adlandırılan farklı kuvvelerin var olduğuna hükmedilir. Nebatî nefis olarak adlandırılan şey, hayvanda bir fazlalık ile birlikte bulunur; hayvanlarda bulunan nefis ise, insanlarda bir fazlalık ile birlikte bulunur.²⁷

Râzî'ye göre Mes'ûdî önce nefsin varlığının mizaç aracılığıyla istidadın oluşmasından sonra olduğunu iddia edip, devamında mizacın var olabilmemesinin nefsten dolayı olduğunu ifade etmiş ve bu açıklamanın neden olacağı kısır döngüden kaçınmak için bir araya getirenin annenin nefsi olmasının mümkün olup olmadığını tartışmış ve neticede bir araya getirenin anne-babanın nefsi olmasının mümkün olmadığını, aksine anne-babanın nebatî kuvvesinin bir araya getiren olduğunu ifade etmiştir. Ancak Râzî'ye göre birleştirenin anne babanın nebatî kuvvesi olması ile anne-babanın nefsi olması aynı şeydir.²⁸ Ona göre; ceninin bedeninin parçalarını bir araya getiren şey, anne-babasının nefsidir ve bu birleşimi koruyan, ilk olarak bu bedenin şekillendirici/*musavvira* kuvvesi, sonra nâtik nefsidir. Anne-babanın nefsi bedeninin kısımlarını bir araya getirdikten sonra bu birleşimi koruyan şey, büyütme ve şekillendirme ile bu maddede eylemde bulunan, kuvve-i musavviradır. Bu kuvve, cenini oluşturan bütün aşamalarda varlığı devam eden tek kuvve değildir. Bilakis o ceninin maddesinin farklı istidatlarına münasip olarak, bu münasebetin devamında var olan bir kuvvedir. Bu madde nâtik nefsi kabul için hazırlığı tamamlanana kadar musavviranın tasarrufunda kalır. Allah'ın takdiriyle ona nâtik nefis taalluk ettikten sonra artık nâtik nefis, zâtı gereği değil onun organlarına yayılmış kuvveler vasıtasıyla bu birleşimin koruyucusu olur.²⁹

Tûsî, İbn Sina'nın *Şifa*'daki ve *İşârât*'taki açıklamaları ile Râzî'nin burada ifade ettikleri ve Mes'ûdî'nin şerhine reddiye olarak yazdığı risalesinde İbn Sina'dan naklettikleri arasındaki farklılığına işaret eder ve bu açıklamanın doğuracağı diğer problemlere dikkat çeker. Örneğin eğer mizacı

²⁶ Mes'ûdî, "el-Mebâhis", 208.

²⁷ Mes'ûdî, "el-Mebâhis", 208.

²⁸ Râzî, "Cevâbâtü'l-Mes'âli'l-Buhâriyye", 29.

²⁹ Râzî, "Cevâbâtü'l-Mes'âli'l-Buhâriyye", 27.

yöneten annenin nefsi ise; bu yönetim bir süre sonra nasıl nâlıkaya geçer? Bu gibi durumlar yalnızca tabii olmayan iki fail arasında irade ile gerçekleşebilir. Bir diğer soru musavvira kuvvesinin, şayet bu kuvve yönetici bir kuvveyse ve nefsin araçları mesabesinde olan ve nefse hizmet eden kuvvelerden birisiyse, kendisinin hizmetçisi olduğu nefis var olmadan önce nasıl hizmet edeceği sorusudur. Hiçbir araç kendini kullanan olmadan iş yapamazken bu kuvve nasıl kendi başına eylemde bulunabilir?³⁰ Tûsî tüm bu itirazları ve çelişkileri gidermek için insandaki nefsin ve mizacın nasıl var olduğunu mümkün olduğunca detaylı ve tartışmaya mahal bırakmayacak şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Tûsî'ye göre; anne-babanın nefsi, öncelikle çekme kuvvesiyle yiyecek parçalarını bir araya getirir, ardından bunları ahlal haline getirir ve üreme kuvvesiyle ahlattan meni maddesini ayırır. Ve onu, maddeyi insana dönüştürme kabiliyeti olan bir kuvveyi kabule hazır hale getirir. Böylece bu madde, bu kuvve sayesinde meniye dönüşür. Ve bu kuvve, tıpkı madenlerin sureti gibi meninin mizacının koruyucu sureti olur. Sonra meni, rahimde elde ettiği potansiyeller nedeniyle orada yetkinleşerek çoğalır. Bu çoğalma, maddenin korunmasının yanında nebatî fiillerin de kendisinden kaynaklanacağı daha yetkin bir nefsi kabule hazır hale gelene kadar sürer. Ardından bu kuvve besini çeker ve onu bu maddeye ekler. Böylece onu büyütür ve madde onun kendisini büyütmesiyle yetkinleşir. Böylece bu musavvira, kendisinden kaynaklananlarla birlikte, bu eylemlerin de kaynağı olmuş olur. Bu durum, önceki bütün eylemlerle birlikte, kendisinden aynı şekilde hayvanî eylemlerin kaynaklandığı daha yetkin bir nefsi kabul istidadına ulaşana kadar devam eder. Aynı şekilde ondan bu hayvanî eylemler sadır olur ve böylece beden tamamlanır. Devamında bu kuvve kendisinde nâlık nefsi kabul edecek potansiyel oluşana kadar gelişir ve yetkinleşir. Böylece önceki eylemlerin tamamıyla birlikte ondan nutk sâdır olur ve bu nefis, ecel kapısını çalana kadar bedende idareci olarak varlığını devam ettirir.³¹

Tûsî meseleyi daha açık ve anlaşılır hale getirebilmek için somutlaştırıcı bir teşbih yapar. Bu kuvvelerin varlığının başlangıcından soyut bir nefis haline gelene kadarki yetkinleşme sürecini, kendisine yaklaştırılan ateşin sıcaklığıyla kömürde yakıcılığın oluşmasına benzetmektedir. Bir ateş kömüre yaklaştırıldığında kömürde ilk olarak yaklaştırılan bu ateşten dolayı bir yanma oluşur, sonra bu yanış artar.

³⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 355.

³¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 355.

Kömür bu sıcaklık dolayısıyla kor olmaya hazır hale gelir ve bu korlaşma nedeniyle kendisine yaklaştırılan ateşte olduğu gibi yakıcı bir ateş çıkarmaya hazır hale gelir. Kömürde meydana gelen ateşimsi sıcaklığın ilk aşaması bu koruyucu surete benzer. Bu sıcaklığın artması nebatî fiillerin başlamasına, kor haline gelmesi hayvanî fiillerin başlamasına, alevlenip yakacak hale gelmesi ise nâtik nefse benzemektedir.³²

Buradan anlaşılmaktadır ki menilerde vâki olan besin parçacıklarını bir araya getiren anne-babanın nefsidir, ancak bu onun koruyucusu değildir. İbn Sina'nın "bir araya getiren koruyandan başkadır" sözü bu itibardır. Beden tamamlanana kadar ve ömrün sonuna kadar kendisine ilave edilen yeni besin parçalarını bir araya getiren ve mizacı koruyan, doğacak olanın nefsidir. İbn Sina'nın "o tektir" sözü de bu itibardır.³³ Böylece her iki açıdan da problem çözülmüş olur. Yani varlığının ilk evresinde menideki besin parçacıklarını bir araya getiren anne-babanın nefsi iken bu birlikteliği koruyan anne-babanın nefsi değildir. Bu aşamada bir araya getiren ile bu birleşimi koruyan birbirinden farklı iki şeydir. Daha sonra beden tamamlanana kadar ve nefis kendisinden ayrılana kadar ihtiyaç olan parçaları bir araya getiren ve bu birlikteliği koruyan bu canlının kendi nefsidir. Bu aşamada ise bir araya getiren ve koruyan farklı iki şey değil tek bir şeydir. Her iki durumda da değişmeyen ilke -bu nefis bizzat ona ait olsun ya da olmasın- mizacın var olabilmek ve varlığına devam edebilmek için nefse ihtiyaç duyduğudur.

Sonuç

Sonuç olarak mizacı koruyanın ne olduğu tartışmasının üç ana problem etrafında şekillendiğini görmüş olduk. Bu problemlerden birincisi, mizacı bir araya getirenin nâtik nefis olup olmadığı sorusu; ikincisi nefsin mi mizacın mı diğerinden daha önce olduğu sorusu; üçüncüsü mizacı bir araya getiren ile onu koruyan kuvvenin aynı mı farklı mı olduğu sorusudur. Bu sorulara İbn Sina metinlerinde cevap arayan şarihler İbn Sina'nın telif edilmesi gereken farklı açıklamalarıyla karşılaşmışlar ve tutarsız gibi görünen bu durumu eleştirmişlerdir. İbn Sina insan bedenindeki unsurları bir araya getiren ve koruyan kuvvenin nefis olmadığını; ancak nefsten kaynaklanan bir şey olduğunu, ayrıca bu kuvvenin, bitişmesi mizaçtan önce olan bir kuvve olduğunu söylemiştir. İbn Sina'nın yukarıda ele aldığımız uzlaştırılmaya muhtaç gibi görünen ifadeleri nefis anlayışının daha derinden kavranmasıyla birlikte uyumlu hale gelmektedir.

³² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 355-356.

³³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 356.

İnsanî nefis hem nâtık nefsin kuvvelerine hem hayvanî nefsin kuvvelerine hem de nebatî nefsin kuvvelerine sahip tek bir nefstir. Bazen bu kuvveler için de nefis ifadesi kullanıldığından sanki insanda nâtık nefisle birlikte ve fakat ondan ayrı bir de nebatî ve hayvanî nefis varmış gibi anlaşılır. Oysa fiilleri farklı farklı olan bu kuvveler tamamı tek bir cevher olan insanî nefsin kuvveleridir. Dolayısıyla bu kuvvelerin fiilleri hem birbirinden farklı kuvvelere ait olup hem de tek bir nefse aittir. Mes'ûdî belki bu inceliği göz ardı ettiği için mizacı bir araya getiren ile koruyan kuvvelerin hem nefis olup hem birbirinden farklı olmasının nefsin tek bir cevher olmasıyla çelişeceğini düşünmüştür. Ancak İbn Sina'nın Behmenyar'a verdiği cevabı hatırlarsak 'nefis bir araya getirenin ve koruyanın kendisi değil kaynağıdır' demişti. Bize göre İbn Sina'nın burada kastettiği mana mizacı bir araya getiren ve koruyan şeyin aynı nefsin farklı kuvveleri olduğudur. Dolayısıyla tek bir nefis olması açısından bakarsak bir araya getiren ve koruyan bu nefsin dışında bir şey değildir, yani onunla aynıdır. Farklı kuvveler olması açısından bakarsak evet mizacı bir araya getiren kuvve farklı, onu koruyan kuvve farklıdır. Mes'ûdî ya kendisi nefsin kuvvelerini kabul etmeyen bir düşünür olduğu için ya da nefis ile kuvveleri arasındaki bu ilişkiyi göz ardı ettiği için İbn Sina'ya itiraz ederek mizacı koruyanın nâtık nefis olamayacağını iddia etmiş ve ceninin bedeninde nâtık nefis var olmadan önce eylemde bulunanın annenin nebatî nefsi olduğunu ileri sürmüştür.

Râzî ise Mes'ûdî'nin -mizacı koruyanın nâtık nefis olduğunu iddia ettikleri gerekçesiyle- filozoflara itiraz etmesinin haksız bir eleştiri olduğunu düşünmektedir. Zira o, mizacı bir araya getiren ile koruyan şeyin arasını net bir şekilde ayırarak -ve İbn Sina'nın Behmenyar'a verdiği cevapta aynı ayırımı yapıyor olmasını delil getirerek- Mes'ûdî'nin itirazının dayandığı temelin aslında onun iddia ettiği gibi olmadığını göstermek istemiştir. Râzî'ye göre ceninin bedenini bir araya getiren anne babanın nefsidir. Bu birleşimi koruyan ise ilk aşamada ceninin kendi nebatî nefsi/kuvve-i musavvirası daha sonra ise kendi nâtık nefsidir. Tûsî İşârât şerhinde tüm bu tartışmalara yer vermekle birlikte İbn Sina'nın asıl kastının ne olduğunu açıklayarak konuyu tamamlamış gibidir. Tûsî'nin çözümü İbn Sina'nın ifadelerinin bir kısmının mizacın oluşum aşamasıyla ilgili olup bir kısmının oluşumunu tamamladıktan sonraki hali için geçerli olduğunu göstermekten geçmektedir.

Tüm bu tartışmaları takip ederken meselenin ay-altı alemdeki tüm mevcudatı içine alacak şekilde ele alınmayıp yalnızca canlıların mizacına yönelik tartışıldığını göz ardı etmemek gerekir. Dolayısıyla bu tartışma bedeni nefisle ilişkili olan varlık alanıyla sınırlı olduğu için cansız varlıkların

mizacını bir araya getiren ve koruyanın ne olduğu sorusuna cevap aramamaktadır. İbn Sina'ya göre unsurî alemdeki varlıklardan cansız olanların mizaçlarını bir araya getiren, mizaçtaki niteliklerin ölçülerini belirleyen ve muayyen bir vakte kadar bu birlikteliği koruyan şey semavî hareketlerdir. Çünkü göksel dairesel hareketler oluş, bozuluş ve dönüşümün ilk sebepleridir. Unsurî alemdeki varlıklardan canlı olanların mizacını ise nefsin kendisiyle bireyselleşeceği maddesel hazırlık süreci tamamlanana kadar aynı türün bir önceki bireyinin nefsi (insan için anne babasının nefsi) bir araya getirir. Bireysel bir nefse sahip olduğu andan itibaren canlıların maddesel varlığını bir arada tutan şey kendi nefslere dir. Mizaçta istidat tamam olup bu maddi yapı, sahip olduğu istidata göre bireyselleşecek nefsi kabul ettiği andan itibaren bu canlının bireysel nefsi mizacını korumaya başlar. Daha sonra bu nefis, oluş için gerekli koşulların sağlanmasıyla birlikte yeni bireyin mizacının bir araya getirilmesini sağlar ve kendi bireysel nefsinin tasarrufuna geçene kadar onu bir arada tutar. Bu şekilde üreme, çoğalma ve peş peşe gelmeyle canlı türler korunmuş olur.

Mizacı koruyanın ne olduğu tartışması izini sürebildiğimiz kadarıyla İbn Sina ile mizaç meselesine dahil olmuş ve ilk İbn Sina şarihleri arasında kendine yer bulmuştur. Mizaç teorilerinin tarihine baktığımızda mizaç esnasında muhafaza edilenin ne olduğu sorusu Aristo'dan İbn Sina'ya kadar pek çok düşünürü meşgul etmişken mizacı koruyanın ne olduğu sorusunun İbn Sina sonrasında tartışılmaya başlandığını görüyoruz. Mizaç esnasında korunanın ne olduğu sorusuna verilen çeşitli yanıtlar Aristo, İbn Sina, Râzî metinleri³⁴ üzerinden takip edilebildiği gibi; mizacı koruyanın ne olduğu tartışmasını Râzî'nin, Tûsî'nin ve Mes'ûdî'nin zikrettiğimiz metinleri üzerinden okumak mümkündür. Böyle bir okuma bize göstermektedir ki, mizacı koruyanın ne olduğuna dair tartışmalar, İbn Sina'nın çelişkili gibi görünen ifadelerinden kaynaklanmıştır. İbn Sina'nın bazı yorumcuları bu çelişkili ifadelerle dikkat çekerek onu eleştirirken bazı yorumcuları bu eleştirileri cevaplamış ve çelişkili gibi görünen ifadeleri telif etmişlerdir. Bu araştırmanın neticesinde biz görüyoruz ki İbn Sina'ya göre canlı varlıkların mizacını oluşum esnasında bir araya getiren kuvve, türün bir önceki bireyinin nefsidir. Yani insan için anne babasının nefsidir. Mizaç tamamlandığı andan itibaren bireyin kendi nefsi devreye girer ve kendi mizacının koruyucusu olur. Öncesinde bir mizaçtan söz edemediğimiz için koruyucu bir kuvveden de söz edemiyoruz. Bu aşama hakkında konuşurken

³⁴ Tiryaki, "Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi"; Üçer, "İbn Sina'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesad VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi".

mizacı bir araya getiren ve koruyan kuvvenin farklı olduğunu söylemek doğrudur. Mizaç tamamlandı kendi bireysel nefsinin kabul ettikten sonra nefis bu mizacın bütünlüğünü koruduğu gibi bir yandan da nebati kuvvenin fiilleriyle bedenini büyümesini ve çoğalmasını sağlar. Dolayısıyla bu nebati kuvve alınan gıdaların bedenle bir araya getirilmesi, bedene katılıp, dahil edilmesini sağladığı için oluşum aşamasında değilse de gelişim aşamasında mizacı bir araya getirmiş olur. Bu aşama hakkında konuşurken mizacı bir araya getiren ve koruyan kuvvenin aynı olduğunu söylemek doğrudur. Anlayabildiğimiz kadarıyla İbn Sina mizacın nefisle ilişkisinin oluşum aşamasında farklı, sonrasında farklı olduğunu düşünmekle birlikte bu ayrımı net bir şekilde ifade etmediği için bu mesele bir tartışma alanına dönüşmüştür.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma "Şerefüddin el-Mes'ûdî ve felsefesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: EO; **Kavramsallaştırma:** EO; **Literatür Taraması:** EO; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma – orijinal taslak:** EO; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** EO.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

AKSU, İbrahim. *İbn Sinâ Felsefesinde Mizâc Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi*. Yüksek Lisans, 2012.

DURUSOY, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. 3. Bs. İstanbul: İFAV, 2012.


- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. "Kitabu'n-Nefs". *eş-Şifâ, et-Tabiiyyât*. İbrahim Medkur, George Ganavatî, Saîd Zâid. Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1975.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *el-Mübâhasât*. Thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1413.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *İşâretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbu's-Şifâ Fizik I*. Trc. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbu's-Şifâ Oluş ve Bozuluş*. Trc. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İBN SİNA, Ebû Ali el-Hüseyin. *Nefsin Halleri Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yararılması Hakkında Risale*. Trc. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- MACİT, Muhittin. "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.02345>.
- MELİKŞÂHÎ, Hasan. *El-İşârât ve't-Tenbihât*. Trc. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- MES'ÛDÎ, Şerefüddîn. "el-Mebâhis ve's-Şükûk ale'l-İşârât ve't-Tenbihât". *Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on The Ishârât*. Ayman Shihadeh. 193-289. *Islamic Philosophy, Theology and Science*, v. 95. Leiden ; Boston: Brill, 2016.
- RÂZÎ, Fahreddin. "Cevâbâtü'l-Mes'âili'l-Buhâriyye". *Fakhr al-Din al-Razi's Respons to Sharaf al-Din al-Mas'udi's Critical Commentary on Avicenna's Ishârât*. Hartford Seminary, 2014.
- ŞEMSÜDDÎN, Semerkandî. "Beşârâtü'l-İşârât". *Şemsüddin Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin 3. Bölümünün Tahkik ve Değerlendirmesi*. Sadi Yılmaz. 2010.
- TİRYAKİ, Mehmet Zahit. "Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ed. Mehmet Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. 155-178. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.

TÛSÎ, Nasîruddîn. *el-İşârât ve't-Tenbihât li Ebî Ali b. Sina mea Şerhi Nasîruddîn et-Tûsî*. Thk. Süleyman Dünya. Kâhire: Dâru'l-Meârif, t.y.

ÜÇER, İbrahim Halil. "İbn Sina'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/ el-Kevn ve'l-Fesad VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ed. Kübra Bilgin Tiryaki - Mehmet Zahit Tiryaki. 97-123. İstanbul: Nobel Yayınları, 2016.



WHAT PRESERVES THE MIXTURE? AN EVALUATION OF THE CRITICISMS AGAINST AVICENNA

 Esranur ORAL^a

 Ahmet Kamil CİHAN^b

Extended Abstract

The theory of mixture is an important part of Avicenna's natural philosophy. According to Avicenna, mixture is a new quality that arises from the mutual activity of opposite qualities in bodies that are side by side. Although the qualities mixed in mixture preserve their essential forms, they maintain their qualitative properties in a way that restricts their actuality. Thus, when the mixture is disturbed, the mixed elements can return to their original state. This is because the elements transform during mixture, but their essential forms are preserved. The opposite qualities that come together in mixture tend to move away from each other due to their nature, but mixture becomes possible only because a force holds them together. The research topic of this article is the debates in Avicenna's philosophy centered around the question of what is the force that preserves the mixture. The aim of this study is to investigate what is the force that unites and protects the mixture according to Avicenna's understanding of mixture, to include al-Mas'ūdī and Samarqandī's objections on this issue, to explain al-Rāzī's and al-Ṭūsī's responses to these criticisms, and finally to make an evaluation in the light of these discussions.

As far as we can trace, the discussion of what preserves the mixture was included in the issue of mixture with Avicenna and found its place among the early commentators of Avicenna. When we look at the history of mixture theories, we see that while the question of what is preserved during mixture has occupied many thinkers from Aristotle to Avicenna, the question of what preserves the mixture began to be discussed after Avicenna. The various

^a Res. Asst. Ph.D., Erciyes University, eoral@erciyes.edu.tr

^b Prof., Erciyes University, akcihan@erciyes.edu.edu.tr

answers to the question of what is preserved during mixture can be traced through the texts of Aristotle, Avicenna, and al-Rāzī, and it is possible to read the discussion of what preserves the mixture through the texts of al-Rāzī, al-Ṭūsī, and al-Mas'ūdī.

Such a reading shows us that this issue was discussed around three main problems. The first of these problems is the question of whether it is the intelligible soul that brings the dispositions together; the second is the question of whether the soul or the disposition is prior to the other; and the third is the question of whether the force that brings the disposition together and the force that protects it are the same or different. Al-Mas'ūdī and al-Samarqandī criticized Avicenna for positing the intuitive human soul as the guardian of the body's mixture and drew attention to the contradictions that would arise from this understanding. Al-Rāzī thinks that this objection is based on a misunderstanding and therefore does not constitute an inconsistency in the system. Al-Ṭūsī's solution is that some of Avicenna's seemingly contradictory statements are related to the formation stage of the mixture and some of them are valid for its state after it has completed its formation.

As a result of this research, we see that these debates about what preserves the mixture stem from Avicenna's seemingly contradictory statements. In our opinion, in Avicenna's system, the force that brings together the mixture of living beings during their formation is the soul of the previous individual of the species. In other words, for humans, it is the soul of their parents. From the moment the mixture is completed, the individual's own soul comes into play and becomes the guardian of its own mixture. Since we cannot speak of a mixture before, we cannot speak of a protective force. When talking about this stage, it is correct to say that the force that brings the mixture together and the force that protects it are different. After the mixture is complete and accepts its own individual soul, the soul protects the integrity of this mixture, while at the same time ensuring the growth and reproduction of the body through the actions of the natural force. Therefore, since this vegetative force enables the food to be brought together with the body and incorporated into the body, it brings the mixture together, if not in the formation stage, then in the development stage. When talking about this stage, it is correct to say that the force that brings together and protects the mixture is the same. As far as we can understand, Avicenna thinks that the relationship of the mixture with the soul is different in the formation stage and different afterwards, but since he does not express this distinction clearly, this issue has turned into an area of debate.

Keywords: Islamic Philosophy, Ibn Sina, Mas'ūdī, Mixture, Temperament, Nafs.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from a dissertation “Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî and his philosophy”.

2. Author Contributions:

Concept: EO; **Conceptualization:** EO; **Literature Search:** EO; **Data Collection:** -; **Data Processing:** -; **Analysis:** -; **Writing – original draft:** EO; **Writing – review & editing:** EO.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.

