

FELSEFE DÜNYASI

2008/2 Sayı: 48

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Doç. Dr. İsmail KÖZ
Doç. Dr. Veli URHAN
Yrd. Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK /ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ
P.K. 21 Yenışehir / ANKARA
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:
Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

İBN SİNA'NIN 'DÜŞÜNEN NEFSİ VE DURUMLARINI TANIMA' ADLI RİSALESİNİN ÇEVİRİ VE İNCELEMESİ

Hasan AKKANAT*

A- ÇEVİRİ

DÜŞÜNEN NEFSİ VE DURUMLARINI TANIMA¹

[I]

Rahim ve Rahman olan Allah'ın adıyla

Kendisinden [bir şey] umanı kapısından çevirmeyen; çalışanı, tarafından mahrum etmeyen; Celaline ait nurları müşahede kaynaklarına varmaktan alıkoyan şeyi ve perdeyi ariflerden kaldıran; kendisine kavuşmak için can atanların, ayrılık yamacından buluşma zirvesine kadar eksik ya da tamamen çıkmasına engel olmayan Allah'a hamd olsun. Tevhit menziline bakışıp duran gözlere seyri sunulan Sırr-ı Celaliyi müşahededen dolayı en samimi bir şahadetle, benzersiz, tek olan Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik ederim. Sırların kolyelerini temiz ruhların boyunlarına geçiren Hz. Muhammed'in de O'nun kulu ve elçisi olduğuna şahitlik ederim. Allah ona ve hayırlı ailesine salat ve selam eylesin.

[II]

Bu, psikoloji üzerine yazdığım bir risaledir. Onu üç bölüm olarak düzenledim:

Birinci bölüm: Nefs cevherinin beden cevherinden farklı olduğunun ortaya konması,

* Dr. Ar. Gör., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

¹ İbn Sina'nın bu risalesi, Ahmet el-Ehvânî'nin 1952'de tahkik ettiği *Ahvâlu'n-Nefs*'in içerisinde seçilerek alınmıştır. (Ahmet el-Ehvânî, *Ahvalu'n-Nefs, Risale fi Ma'rifeti'n-Nefs'i'n-Nâtika ve Ahvâlihâ*, 1952, s. 181-192.) Orta Çağ kozmolojileri ile ilgili bir araştırma yaparken okuma imkanı bulduğum risalenin neredeyse 'İbn Sina düşüncesine giriş' niteliğinde bir içeriği vardı. Bu küçükükü eserin mantık dışındaki diğer eserleriyle metot, içerik ve amaç bakımından farksız olduğunu görünce onu çevirmeye karar verdim. Risalede kapalı kalmış kimi konuları özellikle *Şifâ* ve *İşârât*'tan taşıdığım bilgilerle inceleme bölümünde açmaya çalıştım. Çeviride önemli gördüğüm yerlerin başına Romen rakamları koydum, incelememde de bu yerleri aynı rakamlar altında yorumlamaya çalıştım.

Bu eserin, İbn Sina düşüncesini tanımada ve çerçevesini saptamada önemli ipuçları verdiğini söylemişim. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

Birincisi, İbn Sina'nın bu risalesi ilkin onun *el-Mebde ve'l-Meâd*'de düşündüğü, *Şifâ*'da dillendirdiği ve nihayet *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta bir bütün olarak ortaya koyduğu felsefesinin özetidir.

İkincisi, İbn Sina, *İşârât*'ın 'Ariflerin Makamları' başlığı altındaki dokuzuncu namatında, sadece nefsler arası karşılıklı bilişim ve iletişime dayalı olarak ileri sürdüğü epistemolojiyi bu risalesinde onamaktadır. Böyle bir anlayış, aslında realizmi temel alan Meşâf karakterli düşüncelerde pek de rastlanmayacak bir durumdur. Buna karşın İbn Sina, bu tür epistemolojiyi getirip, din felsefesinin imkanı olarak belirlemektedir. Üçüncüsü, bu risalenin en belirgin ve en önemli özelliği, İbn Sina'nın felsefe ve din uzlaşımında gösterdiği hassasiyettir. Öyle ki, bu risale neredeyse kendisine yöneltilen suçlamalara bir cevap niteliğindedir. Çünkü nefsin iyi ve kötü olmasının kriterleri, bedenden ayrıldıktan sonra yöneldiği akli ve nefsi yerleşkeleri, bu yerleşkelere mütekebil gruplanmaların açısından İbn Sina'ya tezlere, Gazâlî, Şehristânî, F. Râzî ve Urnevi'nin yaptığı gibi din referanslı itirazlar ileri sürülebilir. Öyle görünüyör ki, İbn Sina, gerek dönemindeki gerekse gelecekteki olası din referanslı itirazlara karşı kendi tezini yine din referanslı tezlerle desteklemeyi düşünmüştür.

İkinci bölüm: Nefsin, bedenın yok olmasından sonra da varlığının sürmesi,

Üçüncü bölüm: Bedenden ayrılmasından sonra nefsin mutluluk ve mutsuzluktaki dereceleri hakkındadır.

Ayrıca bu risaleye bir de sonsöz ekledim ki, orada akıl âlemi, nefis âlemi ve cisim âlemi olmak üzere üç âlemi; yine bu risaleyi inceleyen kimse yaratılanların bütün cinslerini ve bir kısım türlerini kavrasın diye Hakk Teâlâ katından iniş düzenine göre İlk Hakk'tan başlayarak daha uzak varolanların (*mevcûdar*) derecelerine kadar varlık düzenini anlattım.

Problemlerin en önemlisini içeren bu risale sana [doğruyu] gösterecektir. O problem ise insanın kendi nefsinı ve [göge] yükselmesinden sonra da kendi sonunu bilmesidir. Yine Hakk sözcüsünün "Nefsinı tanıyan Rabbini de tanı"² sözüyle belirttiği gibi nefsi tanımak (*ma'rifet*)³, Rabb Teâlâ'yı tanımanın bir ön basamağıdır. Eğer bu hadiste nefis ile onun bir cisim olduğu kastedilmiş olsaydı, herkes Rabbini tanırdı -ki burada O'nun tanıma yönünü kastediyorum. Oysa durum öyle değildir.

İşte bu risale, sıradan insanların hatta çoğu bilginin bile habersiz olduğu nefis âlemi konusunda seni gizli sırlara ıletecektir. Bu sebeple Allah'ın elçisine ruhun gerçekliği sorulduğunda ona şöyle vahyolunmuştur:

"Sana ruhu soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin işidir (*emr*)."

Sonra nefis ve ruhun gerçekliği konusunda çoğu insana uyarı olsun diye peşi sıra şöyle buyurdu:

"Size [bu konuda] pek az bilgi verildi."⁴

İşte bu uyarı, bu makalenin yararlarına yönelik özlü bir işaretir. Şimdi bölümlerde zikredilenleri Allah'ın başarı ve hidayetiyle inceleyelim.

[III]

BİRİNCİ BÖLÜM: NEFS CEVHERİNİN BEDEN CEVHERİNDEN FARKLI OLMASININ KANITLANMASI

Deriz ki: Nefsten maksat, herkesin 'ben' sözüyle işaret ettiği şeydir. Bilginler bu sözle işaret edilen şeyin gözlemlenen-duyumsanan beden mi yoksa başka bir şey mi olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Birincisine gelince; insanların büyük çoğunluğu ile birçok kelimacı, insanın bu beden olduğunu varsaymışlardır. Onların hepsi 'ben' sözüyle ona işaret etmektedirler. Bu,

² Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, Beyrut 1988, c. II, s. 262 (Hadis no: 2532).

³ Marifeti, 'tanıma' olarak çevirmemizin nedeni, bilgi öncesindeki tasavvurı ve görgül olanın tanınması içindir. Görüp-tanıma ifadesindeki tanıma sözcüğü, tam da mantıktaki marifete denk gelmektedir. Örneğin bize ilginç bir nesne gösterildiğinde, öyle bir şeyi tanıyıp tanımadığımız sorulur. Bilip bilmediğimiz sorusu ona racidir. Ya da hiç görmediğimiz bir yerden geçip gitsek, 'görüp tanıdık geldik' deriz. Görüp tanınan şey hakkında bilgimiz yoktur; onun sadece tasavvuruna ama özellikle ismine sahibizdir. O halde bizim o nesneyi bildiğimiz söylenemez. O nesneyi bilmemiz için mahiyetine sahip olmamız gerekir. Mahiyetine sahip olduğumuzda ise, o, kavramsal bilgiye dönüşmüş, epistemolojik olarak 'tanıma'dan 'tanım'a terfi etmiştir. Tanıma, dediğimiz gibi, tasavvura verilen isimdir. Bilgi ise o cevherin, bizim tasavvurumuzdan bağımsız tümel neliğidir.

⁴ Kur'an, İsrâ 85: Kimi kaynaklarda bilginin azlığına değil, bilginin verildiği kimselerin azlığına vurgu vardır. İbn Sina, risalenin akışında sanki bilgi verilenlerin azlığını ima ettirmektedir.

ileride açıklayacağımız gibi yanlış bir varsayımdır.

Onun duyumsanan bedenden başka bir şey olduğunu söyleyenler de kendi aralarında anlayamamış, bir kısmı şöyle söylemiştir:

“O, cisim ya da cisimsel bir şey değil, [beden denen] o kalıba akan ve ona can veren ruhanî bir cevherdir. Bilgi ve tanımları (*ma'rife*) elde etmek üzere ona yetiler (*âlet*) verilmiştir ki, onlarla cevherini yetkinleştirip, Rabbini tanıyıp, O'nunla ilgili malumatların hakikatlerini bilebilsin. Dolayısıyla O'nun huzuruna geri dönüş için bunlarla hazırlık yapışın ve sonsuz mutluluğa sahip meleklere birisi olsun.”

İşte bu, ilâhî filozoflarla rabbânî bilginlerin görüşü olup bu konuda bir gurup riyazet erbabı ve mükâşefeciler de onlarla görüş birliği içerisindeydiler. Onlar bedenlerinden ayrılıp da ilâhî nurlarla birleştikleri zaman kendi nefis cevherlerine tamık olmuşlardır. Bu görüşün doğruluğuyla ilgili olarak -inceleme ve akıl yürütme bakımından- burhanlarımız vardır.

Birinci Burhan: Ey aklını kullanan kimse! İyice düşün ki, başından geçenleri yeterince hatırlayabileceğin kadar bütün yaşamın boyunca var olan şey, bugünkü kendinde bulunan 'sen'in. O halde 'sen', şüphesiz ki, sürekli olarak değişmeden duruyorsun. Oysa bedeninin ve organların durmadan değişmekte, gündün güne çözülmekte ve azalıp gitmektedir. Bu nedenle insanın, bedeninden çözümlenip gidenin yerine geri konacak besine ihtiyacı vardır. Beden, sıcak ve yaşlıdır. Nasıl ki bir cevhere sürekli olarak ateş verildiğinde ondan bir şey kalmayana dek yok olup gidiyorsa, sıcak da yaşa etki ettiği zaman cevher tamamen bitene kadar çözülmektedir. Bu nedenle eğer insana kısa süreliğine besin verilmezse bedeninin dörtte birine yakını azalır ve kaybolur. Nefsin, yirmi sene boyunca bedeninin hiçbir parçasının olduğu gibi kalmadığını bilir. Oysa sen, bu süre boyunca, hatta bütün ömrün boyunca özünün (*zat*) değişmeden kaldığını bilirsin. O halde senin özün, o beden ile onun iç ve dış organlarından farklıdır.

İşte bu, bize, gaybın kapısını açan büyük bir burhandır. Çünkü nefis cevheri, duyu ve zihinlerce (*evhâm*) idrak edilemez. Kim ki bu burhanı kullanmış, onu kendi nefsinde gerçekten tasavvur etmişse, bilinmeyen başka şeyleri de mutlaka akletmiştir.

İkinci Burhan: Bu burhan, insan herhangi bir konuda şüpheye düştüğünde, özünün, 'ben bunu yapmışım' veya 'ben şunu yapmışım' diyecek şekilde [o olayı] hatırlamasıdır. Bu gibi hallerde insan, bedeninin bütün organlarından habersiz kalır. Bilfiil bilinen bir şey ise kendisinden habersiz kalınan şeyden başkadır. O halde insanın özü, bedeninden başkadır.

Üçüncü Burhan: Bu burhan da insanın 'filan şeyi gözlerimle algılar algılamaz onu arzuladım veya ondan rahatsız oldum' demesi; aynı şekilde 'elimle aldım, ayağımla yürüdüm, dilimle konuştum, kulağımla duydum' ve 'şunu düşündüm, ondan şüphelendim, onu hayal ettim' diye söylemesidir. Şu halde zorunlu olarak biliyoruz ki, insanda bu algıları bir araya toplayan ve bu fiilleri bir araya toplayan birleştirici bir şey vardır. Yine zorunlu olarak biliyoruz ki, bedeninin organlarından hiçbirisi o algıları ve fiilleri bir araya getiremez. Çünkü kulakla görülmez, gözle işitilmez, elle yürünmez, ayakla da alınmaz. İnsanda bütün algıları ve ilâhî fiilleri birleştiren bir şey vardır. O halde kendisine 'ben' diye işaret edilen insan, bedeninin bütün organlarından farklıdır. Zira o, bedene-

nin gerisindeki bir şeydir.

Ayrıca şöyle deriz: Kendisi insanın kimliği (*hüviyet*) olan ve gövdeden farklı olan söz konusu şeyin, ne cisim ne de cisimsel olması mümkün değildir; çünkü öyle olsaydı, o da beden gibi çözülen, eriyen, oluş ve bozuluşa açık bir şey olur, yaşamının başından sonuna kadar değişmeden kalmazdı. O halde o, tekil ruhanî cevherdir. Ayrıca o, hissedilen bedeni, bedenın yatkınlığı nedeniyle dolduran nurdur ki bu da insanî mizaçtır. İşte bu anlama İlahi Kitap'ta Allah'ın şu sözüyle işaret edilmiştir:

“Onu şekillendirip, ruhumdan üflediğimde...”⁵

Şekillendirme (*tesviye*), düşünen nefsin bedene ilişebilmesi için, bedeni insanî mîzâca göre hazırlamaktır. O'nun “ruhumdan” ifadesi de cisim ya da cisimsel bir şey değil, ruhanî bir cevher olduğu için düşünen nefsin [Allah'ın] kendisine izafesidir.

Bu bölümde anlatmak istediklerimiz bunlardır.

İKİNCİ BÖLÜM: BEDENİN YOK OLMASINDAN SONRA NEFSİN VARLIĞININ DEVAM ETMESİ

Bil ki, gerçekte insan olan cevher, ölümle birlikte yok olmaz ve bedenden ayrıldıktan sonra da bozulmaz. Aksine Yaratıcısı Teâlâ'nın sürekli varolmasına bağlı olarak insanın varlığı sürekli olur. Bu, onun cevherinin beden cevherinden daha güçlü olmasından dolayıdır. Çünkü o, bu bedeni hareket ettiren, onu yöneten ve onun üstünde yetki sahibi olandır. Beden ondan ayrı olup ona tabidir. Dolayısıyla bedenlerden ayrılması onun varlığına zarar vermez; zira beden de ölümden sonra varlığı süren bir varolandır. O halde ayrılık, nefsin varlığına ama asıl önemlisi o varlığın devamına zarar vermez. Çünkü nefis, cevher kategorisine dahildir. Oysa onun bedenle birleşmesi görelilik kategorisine girer. Görelilik, ilintilerin en zayıfıdır; çünkü onun varlığı kendi öznesine bağlı olarak ortaya çıkmayıp başka bir şeye ihtiyaç duyar ki, o da *izafe olumandır* (*muzaf ileyh*). O halde kendi kendine ayakta duran cevher, kendisine gereksinim duyan ilintilerin en zayıfının geçersiz (*bâtıl*) olmasıyla nasıl olur da geçersiz olur? Bu, bir şeye sahip olan kimsenin o şey üzerinde yetki sahibi olması gibidir. Bu şey geçersiz kaldığında, onun geçersizliğiyle sahibi de geçersiz kalmaz. Bu nedenle insan uyuduğunda duyum ve algılar (*idrâkât*) ondan kalkar. Bir ölü gibi onlardan soyutlanır. Nitekim Allah Resulünün (s.a.v.) “Uyku, ölümün kardeşidir”⁶ buyurduğu gibi, uyuyan beden, bir bakıma ölünün durumuna benzer. Ayrıca insan uykusundayken kimi şeyler görür ve onları işitir. Üstelik sadık rüyalarda, uyanırken kendisi için olanaklı olmayacak şekildeki bilinmeyen (*gayb*) idrak eder. İşte bu, nefis cevherinin bedene muhtaç olmadığıнын kesin bir burhamdır. Hatta o, bedenle birleştiğinde zayıflar, onun işlevini kaybetmesiyle de güçlenir. Beden öldüğü ve harap olduğu zaman nefis cevheri beden cinsinden kurtulur. Bilgi, hikmet ve iyi işlerle (*amel-i salih*) yetkinleştiği zaman da –bir iğnenin mıknaatıstan oluşan büyük bir dağ tarafından çekilmesi [gibi]- ilahi nurlara, meleklerin nurlarına ve

⁵ Sâd 72.

⁶ Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ, c. II, s. 329 (Hadis no: 2868).

mele-i a'lâya⁷ çekilir, huzurla dolar. Huzur, onun için kaçınılmaz olmuştur. Nihayet mele-i a'lâdan şu şekilde çağrılır:

"Ey huzura ermiş nefis! Sen O'ndan, O da sen memnun olmuş şekilde Rabbine dön. Katil kullarımın arasına ve gir cennetime."⁸

[IV]

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: BEDENDEN AYRILMASINDAN SONRA NEFSLERİN MUTLULUK VE MUTSUZLUKTAKİ DERECELERİ

Bil ki, insanî nefis, şu üç kısmın dışında değildir:

[a] Ya bilgi ve eylemde (*amel*) yetkinleşir [b] ya her ikisinde de yetersiz kalır [c] ya da birisinde yetkinleşir diğesinde de eksik kalır. Üçüncü kısım da ikiye ayrılır: Ya bilgi-de yetkinleşir eylemde eksik kalır ya da tersi olur. O halde ilk bölümlenme uyarınca nefislerin kısımları, tıpkı Kur'an'da geçtiği üzere üçtür:

"Sizler üç sınıf olursunuz. [I] Ashab-ı yemin ki, onlar ne ashab-ı yemindir ama! [II] Ashab-ı şimal ki, onlar ne ashab-ı şimaldir!"⁹ Sonra şöyle buyurdu:

"[III] Öncüler (*sâbikân*) ki, onlar da ne öncüdür ama! İşte onlardır Allah'ın yakın dostları."¹⁰

Biz deriz ki:

Bilgi ve eylemde yetkinleşenlere gelince; onlar öncülerdir. Onların Naim Cennet'te en yüksek dereceleri vardır. Üç âlemden akıllar âlemine girerler. Onlar, aşağı cisimler ile yüksek dereceli felek nefisleriyle birleşmekten uzaktırlar. İşte bunlar en yüksek derecede bulunan öncülerdir.

Ashabü'l-yemin ise orta derecededir; değişim âleminde yükselip feleklerin nefislerine bitişir ve unsurlar âleminin pisliğinden temizlenirler. Peygamberin (a.s.), Rabbinden naklederek "İyi kullarıma hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir insanın aklına gelmeyeceği şeyleri hazırladım"¹¹ buyurduğu gibi, Allah-u Teâlâ'nın göklerde, harika gözlü hurilerden, envai çeşit lezzetli yiyeceklerden ve bütün nitelendirmelerin açıklama ve anlatmada yetersiz kaldığı kuş şakımalarından yarattığı Naim Cennet'e tanık olurlar. İşte bu, orta konumlu insanların derecesidir.

En yüksek dereceye çıkma başarısına hazır olana kadar durumlarına süre tanınması, kendilerine tanınan sürelerin [başarılı] geçmesinden sonra da gerçek tatlara dalmaları ve öncülere ulaşmaları uzak bir ihtimal değildir. İşte bunlar da ashab-ı şimaldir. Onlar en düşük dereceye inerler, doğal karanlıklar denizinde batarlar, unursal cirmlerin dibine düşerler, cehennemde sıkıntılarla karşılaşır. Onlar "Orada [yok olmak için] yalvarır-

⁷ el-Meleu'l-a'lâ, İbn Sina'nın içeriğini *Enneade*'la birleştirdiği Kur'an kavramıdır. *Enneade*'da Nous ruhânîdir ve tekil cevherlerin meaddeki temaşa yerleşkeleridir. İbn Sina'nın da -yetkin tekil nefislerin yerleşkeleri olan- ayrıntı akılları el-meleu'l-a'lâ olarak tasarladığı görülmektedir. Çünkü yetkin olanların katılacağı yer, kozmik akıllardır. Akıllar ise İbn Sina kozmosunda birer melektir. Zaten o da mele-i a'lâyı, ilahi nurlar olan meleklerin nurlarına atfetmektedir.

⁸ Fecri 29-30.

⁹ Vakıa 7-9.

¹⁰ Vakıa 10-11.

¹¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Bed'ü'l-Halk", 8; Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Cennet", 2.

lar.¹² Kendilerine: Bu gün bir kez değil, hadi, defalarca yalvarın bakalım! [denilir.]”¹³

İşte bu, beşeri ruhların, cisimlerden ayrıldıktan ve ahirete göç ettikten sonraki durumlarının açıklanmasıdır. O durumların doğruluğu konusunda ilahi vahiy ile felsefi (*hikemî*) görüşler, açıkladığımız gibi, görüş birliği içerisindeyler.

RİSALENİN SONSÖZÜ

Akl âlemi, nefis âlemi ve cisim âlemi şeklindeki üç âlem ile Hakk Teâlâ katından iniş düzenine göre, O’ndan başlayarak daha uzak varolanların derecelerine kadar varlık düzeninin anlatılması.

Deriz ki:

Hakk Teâlâ’nın ilk yarattığı şey ruhânî bir cevherdir ki, o, cisimde ve maddede varolmayan saf nurdur, özünü ve Yaratıcı Teâlâ’yı idrak edendir, saf akıldır. Bunun doğruluğu konusunda bütün ilahi filozoflar ve peygamberler (a.s.) uzlaşmışlardır. Tıpkı peygamberin (a.s) buyurduğu gibi: “Allah’ın yarattığı ilk şey akıldır. Sonra ona ‘gel’ dedi, o da geldi. ‘Git’ dedi, o da gitti. Ardından ‘izzetim ve celalim üzerine yemin ederim ki, senden daha izzetlisini yaratmadım. Seninle verir seninle alırım, seni ödüllendirir seni cezalandırırım’ dedi.”¹⁴

Şu halde deriz ki, bu aklın üç akletme şekli vardır:

Birincisi: O, Yaratıcı’sı Teâlâ’yı akleder.

İkincisi: Özünün, Evvel Teâlâ ile zorunlu olduğunu akleder.

Üçüncüsü: Kendisinin de özü bakımından mümkün olduğunu akleder.

Bir kandilin diğer bir kandilden oluşması gibi, yaratıcısını akletmekle [ilk akıldan] başka bir akıl meydana gelmiştir. O da diğer bir akıl cevheridir.

Kendi özünün (*zat*) Evvel’den ötürü zorunlu olmasını akletmesiyle bir nefis meydana gelmiştir ki, o da akıl gibi ruhanî bir cevherdir; ancak [varlık] düzeninde aklın altında bulunur.

Kendi özünün, özü bakımından mümkün olduğunu akletmesiyle cisimsel bir cevher olan en uzak felek meydana gelmiştir. O, din dilindeki arştır. O nefis, bu cisme bitişir. Nefsimizin bedenimizi hareket ettirmesi gibi, o nefis de en uzak feleğin hareket ettirici tümel nefsidir. Bu hareket, arzulatoryıcı bir harekettir. Feleksel tümel nefis, aşk ve arzu ile ilk akla doğru o hareketle hareket eder. O [ilk akıl], ilk yaratılandır. Dolayısıyla ilk akıl, en uzak feleğin aklı ve o feleğin kendisine boyun eğdiği şey olur. Sonra ikinci akıldan da bir akıl, bir nefis ve cisim meydana gelir. Sözkonusu cisim, ikinci felek olup sabit yıldızlar feleğidir. O, din dilindeki kürsîdir. İkinci nefis de bu feleğe bitişir.

Böylece onuncu akla ulaşana dek her birinden bir akıl, bir nefis ve bir cisim meydana gelir. Sonra onuncu akıldan da unursal âlem meydana gelir. Unsurlar dörtlüdür: Su, ateş, hava ve toprak. Bunlardan da üç ürün meydana gelir: Madenler, bitkiler ve hayvanlar. Hayvanların en yetkini olan insan, nefsi bakımından meleklere benzer. Onlara bilgi ve

¹² Furkan 13.

¹³ Furkan 14.

¹⁴ İbnü’l-Cevzî, *Kitâbu’l-Mevzû’ât*, tah: Abdurrahman Muhammed Osman, Kahire 1993, c. I, s. 74.

eylemde benzediğinde ise sonsuzca varolarak kalması mümkündür. Aynı şekilde yırtıcı ve evcil hayvanların ahlâkıyla ahlaklanıp, “hevasına uyup, işinde hep aşırılığa kaçtığı”¹⁵ zaman, o [hayvanların] dünyadaki en alçağı olur. Ahlakta ifrat ve tefrit uçlarından sakınır, o ikisi arasındaki bir orta yolda bulunursa, cinsel güçte şehvet düşkününü ya da isteksiz değil iffetli olur. Çünkü iffet, cinselliğin (*şehvet*) orta halidir. Yine çılgın ya da korkak değil, sinir gücü bakımından cesaretli olur. Dolayısıyla cesaret, çılgınlık ile korkaklığın orta halidir. Aynı şekilde insanın günlük hayatta da bir hikmeti vardır ki, o, kendisi ile başkaları arasındaki güzel yönetimdir. Bu, insanın ya kendi özel ev halkı açısından bir yönetim olup karı-koca, doğuran-doğan ve efendi-köle arasında ortaya çıkar ya da –siyasette bir mevkisi varsa– şehir halkı açısından sosyal ve siyasi konularda ortaya çıkar. Bu hikmet de bönülük ve sahtekârlık [durumları] olmaksızın, kişinin kendisi ile başkası arasındaki yönetimde aşırılığa gitmemesidir. İşte bu hikmet, hakikatleri bilmek olan öteki hikmetten başkadır; çünkü o [teorik] hikmet ne zaman aşırılığa gitse daha güzel olmuştur. Oysa bu hikmetin ifratla olması gerekmez, aksi takdirde sahtekârlık olur; tefritle olması da gerekmez, aksi takdirde bönülük olur.

Bu üç karakter (*mîzâc*), yani iffet, cesaret ve hikmet, adalet olarak isimlendirilir. Adalet o üçünün toplamıdır. Kim bu erdemlerle vasıflanır ve şeylerin hakikatlerini bilmek olan teorik felsefeyle (*el-hikmetu'n-nazariyye*) de filozof (*hakîm*) olursa, bilgi ve eylemde yetkin olur ve haklarında şu şekilde söylenenlerden olur:

“Öncüler ki, onlar ne öncüdür ama! İşte onlardır Naim Cennet'teki Allah'ın yakın dostları.”¹⁶

“Öyleyse nefsin, sayesinde o mutluluğu* tadacağı ve böylece anılan öncülere katılacağı kadarıyla teorik hikmeti artık daha da daraltılamayacak bir tanımla sınırlamak olanaklı mıdır?” diye sorarsan ben de derim ki:

Bu sınırlama [aşağıdaki] tespitle (*takrir*) olanaklıdır. Dolayısıyla deriz ki:

Vâcibu'l-Vücûd Teâlâ'nın varlığını, yüce sıfatlarını, yetkin niteliklerini ve [başkasına] benzemekten uzak olduğunu bilmek gerekir. O'nun yaratılanlara verilen inayeti, varolanlara dair bilgisinin genişliği, bütün güç yetirilenler üzerindeki gücünün (*kudret*) büyüklüğü tasavvur edilir. Ayrıca varlığının kendisinden başlayarak akılsal cevherlere, sonra feleksel ruhânî nefslere, sonra da maden, bitki ve hayvan olan basit ve bileşik unsursal cisimlere ulaştığı bilinir. Ayrıca insanî nefsin cevheri, sıfatları, cisim ya da cisimsel olmadığı; onun, bedeninin harap olmasından sonra ödüllendirilmiş ya da cezalandırılmış şekilde varlığının sürdüğü tasavvur edilir.

Bilginin ayrıntı ve özet şeklindeki bu kadarı, insanın onu öğrendiğinde, durumunu açıkladığımız mutlulukla –yetkin öncülerin mutluluğunu demek istiyorum– mutlu olacağı kadardır. Onun bilgi ve eyleminden eksilen şey kadar da konumundan ve Allah-u Teâlâ'ya yakınlığından eksilme olur.

Konumları, bilgi ve eylem açısından yetkinleşmiş olanların derecelerinden düşük

¹⁵ Kehf, 28.

¹⁶ Vakıa 10-12.

* Öncülerin mutluluğu.

olanlar orta konumlu olanlardır. Bunlar ya bilgide yetersiz kalıp¹⁷ sadece eylemde yetkinleşmiş olanlardır ya da tersi durumda olanlardır.

[Sadece bilgide yetkinleşmiş] olanlar, dünya hayatında yaptıkları yerilmiş fiillerden ötürü o karanlık yapılar kendilerinden kaldırılana, nûrânî yapı yavaş yavaş verilene, dolayısıyla arılık (*kuds*) ve temizlik (*taharet*)¹⁸ âlemine ulaşip öncülere katılana dek o yüce (*ulvî*) âlemden engellenenlerdir.

İki orta konumlu kısımdan, bilgide yetersiz kalıp sadece eylemde¹⁹ yetkinleşenler ise -iyi işler yapan, Allah'a ve ahiret gününe inanan, emrettikleri ve yasakladıkları şeylerde nebilere uyan ama bilgilerin gerçekliklerini anlamada artı özellikleri olmayan, o gerçekliklerin sırlarını, ilahi sırları, ilahi vahiyleri (*tenzîlât*) ve onların yorumunu anlayamayan- [Allah'ı] tenzih eden şeriat ehlidir²⁰. Bedenlerinden kurtulduklarında nefsleri, feleklerin nefslerine çekilir. O kimseler göklere çıkarak kendilerine dünyada anlatılan şeref ve konum bakımından en yüksek derecedeki cennet niteliklerinin tamamına tanık olurlar. Orada ince ve kalın ipekler giyerler.²¹ Gümüş bilezik takarlar.²² Orada tahtlarına kurulurlar ve ne [yakıcı] güneş ne de dondurucu soğuk görürler.²³ Ama onların durumunun akılsal âleme ve ilâhî yaratıma (*sun'*) yükselmeye sonuçlanması uzak bir olasılık değildir. Dolayısıyla onlar, herhangi bir ifadenin açıklamada yetersiz kaldığı, sözün bittiği ve hiç bir halin denk düşmediği gerçek tatlarla tatlanırlar.

Bu makama ulaşip da kendi nefslerinden ve onların gerçek durumlarından habersiz çoğu insanın gözünün görmediği bu sırları ortaya çıkardığımız göre, [kendilerine] yol göstericiler arayanlara bu kadar sunumla (*istıbsâr*) yetinelim.

Allah bizi ve sizi hidayete ermişlerden eylesin. Muhammed Efendimize, ailesine ve temiz kimselere salât ve selam eylesin. Düşünen nefs konusundaki bu büyük risale Allah'ın bahşettiği başarıyla, O'nun ihsanı ve keremiyle bitmiştir.

B.İNCELEME

I- Tanıma ve Bilgi

Tanuma (marifet), felsefe ve tasavvufta konu bakımından farklılık arz etmekle birlikte nihâî hedefte birleşirler. Tasavvufta, varlığın irfanı olan *tanımaya* apaçık bilgi anlamı yüklenmiştir. Bu apaçıklık, elbette Meşşâî mantığına göre, tümevarımla edinilen bilgi-

¹⁷ İbn Sina, bu kişilerin büsbütün bilgisiz olduklarını değil, yetkin derecede bilgili olmadıklarını ima etmektedir.

¹⁸ Öncülerin, yani yetkin nefslerin meaddeki yerleri, ayrıntı kozmik akıllardır. O akıllar sırf akıl olmalarından ötürü, maddeyle, yani kötülük ve pisliklerle bileşik değildirler.

¹⁹ Arapça metin, bu gürubun 'bilgide yetkinleşenler' olduğunu söylüyor ancak parçanın akışında tam tersi olduğu görülür. Bu nedenle çeviride metni değil konteksi temel aldım.

²⁰ İbn Sina'nın kastettiği şeriatın bu günkü Türkçe'de kullandığımız anlamıyla elbette farklılıkları vardır. Buradaki en önemli farkı, İbn Sina'nın şeriata hukuksal açıdan baktığıdır. Çünkü o zaman bir tane hukuk vardır. İşte İbn Sina, kurallara sıkı sıkıya bağlı olanları şeriat ehli olarak görüyor. Eleştirdiği nokta ise tâbi olunan kuralları anlamak ve yorumlamak için çaba gösterilmemesidir.

²¹ Kehf 31; Duhan 53;

²² İnsan 21.

²³ İnsan 13.

nin tekil cevherin tanıklığında, tecrübî olarak kesin bilgiye dönüşmesinden mülhem olabilir ancak *tanımayı*, araştırmamda, felsefedeki anlamıyla sınırlı tutuyorum.

İslam felsefesinde, epistemik anlamda iki tür kazanım vardır: *Tanıma* ve *bilgi*. *Tanıma*, tek sözle; bilgi ('ilm) ise bir kaç sözle veya kıyasla yapıldığı için *tanıma* ile bilgi arasında mahiyet farkı bulunur. Bilgi kendi içerisinde ikiye ayrılır: Kavramsal bilgi ve tasdiksel bilgi.²⁴ Kavramsal bilgi, tanımın (*hadd*); tasdiksel bilgi de kesin kıyasın, yani burhanın verdiği'dir. Bu ikinci tür bilgi, Meşşâî mantığında kesin bilgiyi oluşturur.

Tanıma, bilgiden, duyusal olması,²⁵ basit/tekil olması²⁶ ve asıl önemi, kıyası temel alırsak kanıtlanmamış olması bakımından ayrılır. Duyudan aldığımız idrak, kavram olarak kendi başına tektir, tabîî olarak nötrdür, yani beraberinde olumlama ve olumsuzlama bulunmadığından herhangi bir yargı yoktur. İşte bu kavramın, örneğin 'insan' gibi bir söz ile belirtilen adın duyusal tasavvuru *tanıma*²⁷ olmaktadır. İbn Sina, *Mantığa Giriş* kitabında, eşya için söylenen bir takım isimler bulunduğunu, bunların bir kısmının mahiyete, bir kısmının ise mahiyete değil arazsal özelliklere işaret ettiğini belirtir.²⁸ Ebu'l-Berekât ise *tanımayı* İbn Sinacı anlama raci kılarak onun zâtî ve arazî olduğunu ilave etmektedir.²⁹ Çünkü duyu ile biz, aralarında mutlak bağıntısızlık bulunan tekil fertleri algılar sonra onların algısal formlarına birer isim veririz. İşte bu isimler bütün filozoflar açısından *tanımadır*. Eğer sözkonusu isimlerin neliklerini, yani mahiyetlerini öğrenmek istersek bu kez kavramsal bilgi olan tanım teorisinin işlem alanına girmiş oluruz.

Pekâlâ, bu kavramı nasıl bilebiliriz? Acaba bu kavramı algımlarken bizde önceden bir bilgi var mıdır? *Tanımadan* bilgiye nasıl geçiş yapıyoruz?

Eş-Şeyhu'r-Refs *Burhan*'da şöyle söylüyor:

"İnsanlar, kendilerine bir isim söylendiğinde [a] onu bir şekilde anlarlar; [b] eğer o dili biliyorlarsa bu isme işaret eden şeyi de bilirler. İşte tanıma da ancak mantık sanatından anlayan kişi bilir. Dolayısıyla sözkonusu iki durumdan birincisi *tanıma* (*ma'rifet*) iken, ikincisi bilgidir."³⁰

Tanıma, görüldüğü gibi, İbn Sina açısından, duyulardan gelip önerme ve kıyas şeklinde bir bilgi belirtmeyen, tekil söz kalıplarıdır. Bu kalıplar, sıradan isimler olabilir. Eğer bu isimlerin, Gazalî gibi söylendiğinde *tanımanın*, bilgisine ulaşmak istiyorsak tanıma bilmek zorundayız.³¹ Burhanî bilgiye ulaşmak istiyorsak, aslında tabîî tümel olan

²⁴ İbn Sina, *Şifa: Mantığa Giriş*, çev: Ömer Türker, İst. 2006, s. 10-11; *Şifa: Burhân*, çev: Ömer Türker, İst. 2006, s. 1.

²⁵ İbn Sina, *Şifa: Burhân*, s. 9.

²⁶ Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî, *Levâmî 'u'l-Esrâr fî Şerh-i Metâli 'l-Envâr*, İst. 1303, s. 17.

²⁷ Marifet sözcüğünü Türkçe'deki tanıma sözcüğü ile karşılamam, doğrudan duyusal olanı vurgulamak içindir. Tanım, zihinsel bir faaliyet iken; tanıma, daha çok görgül olana işaret etmektedir. Bu nedenle, mantıksal anlamda, marifet yerine tanıma sözcüğünü yeğliyorum.

²⁸ İbn Sina, *Şifa: Mantığa Giriş*, s. 41.

²⁹ Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber: Mantık*, s. 54.

³⁰ İbn Sina, *Şifa: Burhân*, s. 19. (Bu eserlerin sadece Arapça metinlerinden faydalandım; çeviriler kendime aittir).

³¹ Ebu Hâmid el-Gazâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem* (Mihakkü'n-Nazar), çev: Ahmet Kayacık, İst. 2002, s. 62.

bu isimlerin mahiyetini bilmemiz gerekir, çünkü burhanda orta terimin mahiyetini belirleyen zââtî yüklemeleri bilemezsek, değişmeyen zââtî bilgiyi elde etme imkanımız yoktur.³²

Bununla birlikte *tanıma*, hayalî, bilgi öncesi oluşan boş suretler de değildir. Biliş sürecinde, tasdikî tecrübi olarak test edilmesinde *tanımanın* önemli bir etken olduğunu görüyoruz. Tümevarımla oluşan tümel anlamların duyuya dayalı tecrübeyle oluşması *tanıma* sayesinde olur. Bizde *tanıma* oluşmazdan önce bir bilgi vardır ve *tanımadan* sonra da bir bilgi oluşur. Bu iki bilgi, kavramsal bilgidir, ancak *tanıma* ile birlikte ikincisi ferdi cevhere başvurularak test edilmiştir. A. A. Konuk, tasavvuftaki durumun da aynı olduğunu söylüyor. Ona göre, tanıma “söylenemeyen ve yazılamayan vicdanî şeydir. Ama tanımanın öncülü (*mukaddem*) ilmdir.”³³

İbn Sina, *tanımanın* epistemolojideki işlevini *Burhan'da* açıkça ortaya koyuyor:

“Bizim, Hindistan’daki Zeyd’in canlı (*hayevan*) olup olmadığından haberimiz (*arafe*) yoktur. Bütün insanların canlı olduğunu bildiğimizden dolayı [Zeyd’in canlı olduğunu da] şimdilik bilkuvve olarak biliriz (*arafe*), bilfiil olarak değil. Çünkü bizde bu bilgiyi bilkuvveden bilfiile çıkaracak derecede diğer bir ya da iki bilginin daha olmasına gereksinim vardır. Yani, Zeyd’in **varolduğunu** ve bir de Zeyd’in **insan** olarak **varolduğunu** bilmemiz gerekir. Herhangi bir yönelim ve öğrenim olmadan bizde duyuyla [Hindistan’daki Zeyd’in] ‘varolan’ ve ‘insan’ olması şeklinde bir *tanıma* (*ma’rifet*) oluştuğunda, bu ikisiyle yine bizde kıyassız meydana gelmiş bir bilgi -bizzat üçüncü bir bilgi oluşturan- bileşimde (önerme) bir araya geldiğinde **Zeyd’in canlı** olduğunu biliriz. İşte, bir *tanıma* ve bir bilgi birleşerek bizde [artı] bilgiyi oluşturuyor. Bunlardan *tanıma*, algıdan gelen, bilgi ise akıldan olandır. Yine *tanıma* şu an ortaya çıkmışken, bilgi ondan önce vardır.”³⁴

İbn Sina *tanımayı*, sadece lafzi bağlamda kalmak üzere bilgiyle anlamdaş kullanabiliyor. Onun risalesine ‘Düşünen Nefsi ve Durumlarını *Tanıma*’ başlığını vermesi, bu açıdan ele alınabileceği gibi, okuyucu açısından da düşünülebilir. Sanyorum ki, o, nefsi ve durumlarını anlatırken, okuyucunun bu konunun hakikatini dosdoğru şekilde ilk kez bileceğini ima etmektedir. Yani o, ayanda algı objesi olmadığı için zihinde bir isim olarak bulunan nefis kavramının hakikatini tanım ve burhanlar eşliğinde ortaya koyacak; yetenekleri ve bilişim fırsatları olmadığından felekî nefislerle irtibat kuramayan, dolayısıyla içinde nefsin durumlarının da bulunduğu kutsî sırları bilemeyenlere rehberlik edecektir.

³² Tanım mantıkta mahiyeti bildiren sözdür. Tabii tümel olan türün zatını, bu zatın kurucu yüklemeleriyle belirler. Tanımla birlikte mahiyetin bilgisi ortaya çıkar. Bu bilgi, zata ait iki yüklem (cins ve aynı) bir araya gelerek mahiyete zati yüklemelerle işaret etmesinden dolayı gerçek kavramsal bilgi olur. İbn Sina, tanımın temel amacının, şeyin mahiyetine lafızla delalet etmek olduğunu altını çizer. Çünkü bu, değişmeyen zatın bilgisini, kavramsal ‘bilgi’yi (‘ilm) vermektedir. Örneğin ‘insan, düşünen canlıdır’ önermesinde, tabii tümel olan insan türünün mahiyeti, zatın yüklemeleri olan ‘düşünen’ ve ‘canlı’dan oluşmuş bir bileşiktir. Ayrılmayan bile olsa bütün arazsal yüklemeleri ortadan kaldırdığımız zaman, söz konusu insan olduğu süreçte bu mahiyet olduğu gibi kalır. Bu mahiyetin taalluk ettiği zatın bilgisi, Meşşâî paradigmanın iki bilgi türünden birisi olan kavramsal bilgiye tekabül eder.

³³ Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Dibacesi* (Tedbirât-ı İlahiyye içinde), çev: M. Tahrallı, İst. 2001, s. 20.

³⁴ İbn Sina, *Şifa: Burhan*, s. 23.

İlk varlık dışında bütün varolanların sahip olduğu gibi, nefsin de bir mahiyeti vardır. Ancak *Burhan Kitabı*'nda belirtildiği gibi, onun mahiyeti, tanım teorisini bilmeyenler açısından meçhul kalır. Mahiyeti belirlemenin insanüstü bir çaba olduğu endişesiyle çekinerek yazdığı³⁵ *Risale fi'l-Hudûd*'da, nefsin, altında bir taraftan insan, hayvan ve bitkinin ortaklık kurduğu, diğer taraftan da insan, melek ve göksel varlıkların ortaklık kurduğu isim olduğunu belirtiyor. Birinci anlama göre tanımlarsak nefsin mahiyeti, "hayat sahibi, organlı doğal cismin bilkuvve yetkinliğidir."³⁶ İkinciye göre, mahiyeti, "cisimsiz bir cevher olup düşünceyle, yani bilkuvve ya da bilfiil akılla hür iradeye bağlı olarak hareket eden cismin yetkinliğidir."³⁷ Buradaki 'bilkuvve' insanî nefsin ayrımı, 'bilfiil' de meleksel nefsin ayrımı veya hassasıdır. Buna göre insanın birisi yersellere diğeri de göksellere bakan iki yönü ortaya çıkmakta, bunlardan birincisi bitkisel ve hayvansal nefisle ortaklığı, diğeri de göksel nefislerle ortaklığı simgelemektedir.

Demek ki nefsin izaffi iki tanımı olduğu ortaya çıkmaktadır. Ama aslında bize göre, birincisi nefsin, ikincisi ise aklın tanımıdır. Söz konusu ikili tutum, İbn Sina'nın nefis ile aklı ilke olarak ayırmasına karşın teori ve pratikte çoğu kez aynileştirmesinden kaynaklanmaktadır. Cevher, düşünürümüz açısından, eğer cismin parçası olmayan ayrık bir cevherse ya cisimleri devindirme gibi onlar üzerinde bir tasarrufu vardır, ki bu nefstir; ya da bütün yönlerden maddeden uzak bir cevherdir, ki bu da akıldır.³⁸ *İlâhiyat*'ta, feleksel nefisleri incelerken onların da tıpkı *hayvansal nefisler* gibi maddeden tamamen soyut olmadıklarını ileri sürer.³⁹ Bu savı, aslında, *Nefs Kitabı*'nda ileri sürdüğü "pratik akıl, bütün fiillerinde bedene ve bedensel güçlere muhtaçken teorik akıl da sürekli ve bütün yönlerden olmasa bile bedene ve bedensel güçlere bir şekilde muhtaçtır"⁴⁰ yönündeki savıyla örtüşmektedir. O, burada bilginin oluşum sürecini ve eylemin dışavurumunu kastettiği için nefsin tanımında bedeni kullanmak zorunda kalmaktadır.⁴¹ Buna karşın *Risale fi'l-Hudûd*'da, üçü gündelik sekizi de bilimsel kullanımı belirten akıl tanımlarına rastlıyoruz. Bilimsel olanlardan ilki, kendisine gelen suretle aklın dönüşüme uğramasına binaen, tamamen soyut tasavvur ve tasdik anlamlardır. Bu anlamlarla aklın teorik ve pratik olarak ikiye ayrıldığını, tümel mahiyetleri kabul edenin teorik, bilinen (*ma'lûm*) ya da doğru sanılan (*maznûn*) bir amaç için, istenilen tikellere doğru istek gücünü hareket ettiren ilkenin de pratik akıl olduğunu biliyoruz.⁴² Yine teorik aklın, her biri birer akıl olan ve sırf soyut suretlerle akletme işini gören dört kuvvesi vardır. Kalan diğer akıl da faal akıllardır.⁴³ Böylece sırf soyut anlamlar, teorik ve pratik akıl, dört

³⁵ İbn Sina, *Kitâbu'l-Hudûd*, tah: A.M. Goichon, (Mémorial Avicenne VI içinde), Kahire 1963, s. 1.

³⁶ A.e., s. 14.

³⁷ A.y.

³⁸ İbn Sina, *Şifâ: Metafizik II*, s. 56.

³⁹ A.e., s. 130.

⁴⁰ İbn Sina, *Şifâ: Nefs*, tah: G. Anawati, S. Zayed, 1975, s. 185.

⁴¹ İbn Sina, "*Risale fi'n-Nefsi ve Bekâiha ve Me'âdiha*", *Ahvâlû'n-Nefs* içerisinde, tah: A.F. el-Ehvânî, İst. 1952, s. 52.

⁴² İbn Sina, *Risale fi'l-Hudûd*, s. 12.

⁴³ A.e., s. 12-13; (İbn Sina, metinde faal akıllar terimini kullanmaktadır; ancak bu, sadece bilinen faal akıl değil, tamamı bilfiil olan ayrık semavi akıllardır.) İlahiyat'ta insan aklı ile ilgili şöyle söylüyor: "Şüphesiz

teorik akıl ve faal akıl olmak üzere sekiz akıl vardır. Bu akılların tamamı maddeden soyut akıllardır. Bütün İslam düşüncesinde olduğu gibi, İbn Sina'ya göre de akıl, nefsin insanî yetisidir, *akleden nefstir*. O halde nasıl oluyor da, mahiyeti birbirinden farklı iki cevheri birbirinin yerine kullanarak maddeden sırf soyut olması gereken akla, madde üzerinde tasarrufu olan nefis ismini verebiliyoruz? İbn Sina durumun farkındadır, bu nedenle yukarıdaki isimlendirmenin sırf kavramsal olduğunu, aklın ayrıık, nefsin ise ayrıık olmadığını⁴⁴ söyleyecek ama (düşünen) *nefse* aklın bütün anlamlarını yüklemeye de son vermeyecektir.⁴⁵ Buna göre düşünen (*nâttık*) nefsin anlamı da bir taraftan nefis ile aklın birleşimini diğer taraftan teorik ve pratik akıl anlamlarını içine alacak şekilde, "bir görüşe dayalı çıkarımla ve fikri seçimle oluşan filleri yapmak ve tümel şeyleri idrak etmek bakımından organlı tabîî cismın ilk yetkinliği"⁴⁶ olacaktır.

II- Varlık Hiyerarşisi, Nefsler Teorisi ve Gnosis

Yukarıda belirttiğimiz gibi, İbn Sina, bu risaleyi nefis ve nefsin bedenden ayrılmasından sonraki durumları hakkında bilgisi olmayanlar için kaleme almaktadır. Nitekim 'nefsini tanıyan (*arafe*) Rabbini tanır' hadisindeki *tanımaların* işaret ettiği isimleri de bilgi kümelerine dönüşmemiş nötr kavramlar olarak anlıyor. Buradaki rehberlik kavramı, tam da Tanrı'nın bıraktığı yerden, yani henüz nötr durumunda bulunan nefis isminden çıkarak onun tanım ve burhanla elde edilen kesin bilgisine doğru yönelen epistemolojik yolculuğun imasıdır. Mademki nefis konusunda az bilgi verildi, onu ortaya çıkarmak da bir tür üst-bilgin olan arif-filozofun görevidir. Nefsin ortaya çıkan bilgisi ise, diğer taraftan, Tanrı'yı tanımanın (*ma'rifetullah*) temel ilkelerini saptaması ve burhanın öncüllerini hazırlaması bakımından kesin olmalıdır.

Düşünürümüz, nefis âleminin insanî bilîşe kapalı olmadığını, buna karşın pek çok kişinin bu surları bilemediğini ileri sürerken, öyle görünüyor ki, özel epistemik durumlardan söz ediyor. Çünkü Tanrısal bilginin taşmasına bağlı olarak, evren ötesi başka bir yapılaşmanın ortaya çıkması söz konusu değildir.⁴⁷ Demek ki, sözünü ettiği üç âlem, sudürle birlikte ilk akıldan faal akla kadar taşan göksel akıllar, göksel nefisler ve göksel kütlelerden başkası değildir. Gerçekte Farabi'de ikili olan hiyerarşiyi, İbn Sina, dönemin Plotinus çıkışlı yarı İsmailî kozmoloji öğretilerinin şekillendiği evren tasavvu-

orada ayrıık, basit akıllar vardır. İnsanların bedenlerine bağlı olarak sonradan meydana gelmişlerdir. (...) Tek tür olmakla birlikte çok oldukları için ilk illet'ten sadır olmamışlar, çünkü [ezeli olmayıp] sonradan varolmuşlardır. Dolayısıyla onlar, İlk'in vasıtalı olarak malûlleri olurlar." (*Şifa: İlahiyat II*, s. 153.)

⁴⁴ İbn Sina, *Şifa: İlahiyat II*, s. 152.

⁴⁵ Akıl, tanımında yersel nefisler cinsine mi yoksa göksel akıllar cinsine mi tabi olacak? Plotinus, yersel nefisleri son *hüpoştasis* olan *Psükhê*'nin çeşitli taayyünleri olarak görüyordu. İbn Sina, insani nefislerin ve akılların sonradan yaratıldığını benimser; dolayısıyla onlar ezeli olan göksel akıllardan değildirler. Ama onların bir akıl olmaları bakımından tam da akıllar cinsine dahil olmaları gerekir. O halde onlar bir taraftan [natık] nefis, diğer taraftan akıl olmalıdır. Temel çatışkı burasıdır.

⁴⁶ İbn Sina, *Şifa: Nefs*, s. 32; *Risale fi'n-Nefsi ve Bekâiha ve Me'âdiha*, s. 56-57.

⁴⁷ Sudür, Tanrısal bilginin soyut ve somut varlıklar şeklinde ontik bir alan yaratmasından başka bir şey olmadığına göre, Yeni Platoncu ontoloji bir bakıma Tanrı bilgisinin sınırlarının göstergesidir. Bu sınır, tekil idrakler açısından sınırlıdır. Çünkü onların algılaması sınırlıdır. Bu sınırın öte tarafı ise gayb alanıdır ancak idraki açısından tartışmasız saf ontik gerçekliği haizdir.

runda kozmik üçlemeye dönüştürür. Bu, tıpkı unsurlar âlemindeki insanî akıl, nefis ve madde üçlemesinin ay üstü âlemde aynıyla mevcut olduğu antropomorfik temelli yaklaşımdır. Cabirî bu üçlemeyi İsmâîlîlik üzerinden göksel tanrılar edinen Harran Sabîflerine, oradan da Plotinus'un Hıristiyan yorumlarına dayandırıyor.⁴⁸ Bu konuda İbn Sina'ya en yakın ve en ünlü kaynağın, İsmâîlî imam ve dâileri kozmik akıllar şeklinde düşünen Kırmanî'nin *Râhatu'l-Akl*'i olduğunu görüyoruz. Ancak çevirisini yaptığımız elinizdeki risale, Plotinus dışındaki ikincil referanslardan bağımsız olarak Kur'an'da zikredilen üçlü insan grubunun meaddeki yerleşkelerine karşılık gelmesi bakımından üçlü yapının bir zorunluluk olduğunu ima etmektedir. Bununla birlikte bizim ilgilendiğimiz yön, İbn Sina'nın âlem ve insan arasındaki kurduğu ontolojik ve epistemolojik bağının niteliğidir.

İbn Sina düşüncesinde, varlık hiyerarşisi, üç tür bilimin ontik sahadaki objesi olan, ilk varlıktan başlayarak insanda son bulan, mahiyetçe birbirinden farklı üç tür varlığın uzanımlarıdır. Bu varlık hiyerarşisi, İlk'ten başlayarak, kozmik üçlemeye göre akılsal-meleksel⁴⁹, nefissel-meleksel⁵⁰ ve göksel-cirmsel cevherlere doğru, en yüceden en düşüğe ilerler. İlk'ten taştan ilk şey, ilk akıldır. İlk cevher mademki akıl, öyleyse akletme özelliği olmalıdır. Onun akletmesi de yine bir üçleme şeklinde taayyün edecektir:

I- Yaratıcıyı akleder.

II- Özünün, Yaratıcı ile zorunlu olduğunu akleder.

III- Kendisinin özü bakımından mümkün olduğunu akleder.

İlk akıldan, yukarıdaki birinci akletmeyle ikinci akıl meydana gelir⁵¹. İkinci akletmeyle varlık hiyerarşisinde aklın altında bulunan ve yine akıl gibi ruhani cevher olan feleksel nefis meydana gelir. Üçüncü akletmeyle de dünyaya en uzak felek olan Zodyak meydana gelir. En büyük küre olan Zodyak'ın dışbükeyi evrenin epistemik ve ontik sınırınıdır. İşte, İbn Sina, evreni çepeçevre saran en büyük kürenin dışbükeyini, din dilince Tanrı'nın istiva ettiği arş olarak görüyor. Nasıl ki nefslerimiz bedenlerimizi hareket ettiriyor, o feleği hareket ettiren de Zodyak'ın evrensel, tümel nefsidir. Çünkü göksel varlıklar da İlkçağ antropik düşüncesinden müphem cisim, nefis ve akıldan müteşekkildir.⁵² Zodyak'ın altında bulunan sabit yıldızlar küresi ise ikinci aklın akletmesiyle oluşacaktır. İbn Sina, bunun da din dilindeki kürsî olduğunu söylüyor. Aslında bir insan modeli olan kozmik yapılaşma, her kürenin bir akli, bir nefsi ve bir cismi olmasıyla faal akla kadar uzanıyor.

Gökselden yersel yönelik mezkûr ilerleme, ilkesi İlk olan taşmanın nedenleyici

⁴⁸ M. 'Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev: Burhan Köroğlu, İst. 2000, s. 138 vd.

⁴⁹ Akıl olarak isimlendirilen soyut ruhsal melekler. (İbn Sina, *Şifa, İlahiyat II*, s.180).

⁵⁰ Nefs olarak isimlendirilen ruhsal melekler. (A.y.).

⁵¹ İbn Sina, *İşârât*, s. 158; *Şifa: İlahiyat II*, s. 154; *El-Mebde' ve'l-Me'âd*, tah: Abdullah Nurânî, Tahran 1984, s. 74; Ayr. bkz: Hayrani Aluntaş, *İbn Sina Metafizîği*, Ank. 1992, s. 79 vd.

⁵² İbn Sina, *İşârât*, s. 194

aktıdır. Nitekim aynı ilke basit unsurlara, unsurlardan bileşik maddeye,⁵³ oradan yersel üçlemeyle birlikte madde ve nefsten bileşik *bitki, hayvan ve insana* kadar taşar.⁵⁴ Ancak buradaki nedenleyici aktın yönü göksellerdeki gibi düşük olana değil, maddî dört unsurdan soyut akla doğru olur. Bu aktın sonucunda insanda da *madde, nefis* ve *akıl* bileşimi olur. Düşünen nefse geldiğinde akılsal cevherlerin sıralaması son bulur.⁵⁵ Bu akıl, bedenden ayrıldıktan sonra teorik ve pratik yetkinliğine göre göksellerdeki akıl, nefis veya cirme dahil olacaktır.

Görülüyor ki, İbn Sina, unsurlar âlemindeki akıl, nefis ve madde üçlemesinden, ileride ele alacağımız ikili zihin felsefesi, ikili bilgi metafiziği ve üçlü ahlak metafiziğine geçiş yapmaktadır. Bu metafiziğin sonuçlarından hareketle kozmik cevherleri dikey yedi katman ve yatay üç grup şeklinde yerleştirerek onları insana ait gaye illetinin illeti yapar. Bu kozmik hiyerarşi, ontik alanı oluşturan varlıksal taşmanın zorunlu bir sonucu iken aşağıdan yukarıya yükseliş, epistemik alanı oluşturan teorik ve pratik hikmetin öğrenim ve uygulamasıyla mümkün olmaktadır.

Pekâlâ, buraya kadar anlattığımız kutsî âlemin gerçekliği nedir ve bilgisine nasıl ulaşılabilir? Mademki o âlem bir nesne olarak duyu organlarımıza konu olamıyor, duyu organlarımıza konu olamadığı için ortak duyuya gelemiyor, ortak duyuya gelemediği için hayal yetisi üzerinden akla geçemiyor ve dolayısıyla rasyonel çıkarımlarda bulunmuyoruz, o halde farklı bir epistemik yol denememiz gerekmektedir. Kutsî alem var olup duyumlaması yoksa, onun idraki yolunda muhtemel bir çözüm, en azından duyu organlarının atlanmasını önerecektir. İbn Sina da bu düşünceyi göz önünde bulundurduğu içindir ki, kendisinden önce daha çok Plotinus'un ve Harran Sabîilerinin spiritüalist kozmolojilerinde görülebileceğimiz bir tür gnostisizme yöneliyor.⁵⁶ Onlarda olduğu gibi düşünürümüz de feleki nefslerin dünyevî nefslere tikel algılar şeklinde kimi tesirlerde bulduklarını düşünüyor. Çünkü feleğin cisminin ve suretinin yetkinliği olan göksel nefis, vehim veya hayal güçleri sayesinde tikelleri idrak gücüne sahiptir⁵⁷ ve tikel hareketi sayesinde bu bilgileri yersel nefslere nakşeder. Gerçekte gayb âlemi konusundaki bilgi önermelerini içeren bu nakşlar, İbn Sina'nın bilgi metafiziğine yerleştirdiği müdrike, yani arif-filozof⁵⁸ tarafından alınır. Bilginler, gaybı salt bilme yeteneğine sahip değildir; ancak bir takım şartlara uydukları takdirde bu bilgiyi edinirler ve 'arif' ismine layık olurlar:

⁵³ "Unsursal alemin heyulasının son akıldan meydana gelmesi zorunludur. Tabi ki bu, göksel cirmelerin bir tür yardımıyla olur. (...) Suretler de bu akıldan taşar ve heyulalarına göre farklılaşır. Onların farklılaşma ilkesi, göksel cirmelerden başkası değildir." (İbn Sina, *İşârât*, s. 158-159)

⁵⁴ İbn Sina, *Şifa: İlahiyat I*, s. 25; *İlahiyat II*, s. 151, 180; Daha geniş bilgi için bkz: İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İst. 1996, s. 159 vd.

⁵⁵ İbn Sina, *İşârât*, s. 160.

⁵⁶ Bu fikir, Ariasto'da kısmen kapalıdır; ancak daha çok Plotinus'un üç *hüpostasis*ından biri olan *Psükhê'nin* duyulur alem üzerindeki edimlerine dayanır. Çünkü *Psükhê'nin* evrensel olan yönü, küllü, tümü, evreni sarıdığı için, tekil cevherler o ruhun tayyünlerinden başka bir şey değildiler. Dolayısıyla nefisler arası bilişim imkanı oldukça normaldir.

⁵⁷ İbn Sina, *Şifa, İlahiyat II*, s. 130-131, 152, 182-183; *İşârât*, s. 194.

⁵⁸ İbn Sina, *İşârât*, s. 193.

“Arif gaptten haber verir. (...) Tecrübe ve kıyas mutabıktır ki, insan nefsi uykudayken gaibe bir şekilde nail olur. (...) Bunun uyanıklık halinde olmasında da bir sakınca yoktur. (...) Tecrübeye gelince, karşılıklı iletişim (*tesâmu*)” ve bilişim (*te’âruf*), [gaibe erişimi] doğrulamaktadır ve bütün insanlar o erişimi doğrulamayı kendilerine ilham eden tecrübe ile onu kendi nefslerinde tecrübe etmişlerdir. Tek istisna, birinin mizacının bozuk olması ve hayal ile hatırlama güçlerinin uykuda olmasıdır. Kıyasa gelince, onu da gelecek uyarılardan çıkarıver. (...) Yeteneğine ve engelin⁵⁹ kalkmasına göre senin nefsin için de bu (*kutsî*) âlemin nakşıyla nakşolma durumu vardır. Bunu zaten öğrenmiştin. Artık gaptten bir takım şeylerin kendi nefsinde de nakşolabileceğini sakın ola yadsıma-yasın ha!”⁶⁰

Gaybın algılanması ve bilgisel önermelere dönüşümü, aynı zamanda İbn Sina düşüncesinin, tekil cevherleri algılamaya ve suretlerini akletmeye dayalı Meşşâf paradigmadan Meşrıkî Hikmet’e yönelik dönüşümünün de gnostik hikayesini içerir. Çünkü sadece birisi olmasa bile bilgi eksikliği demek olan beş duyunun ve nesnelere dünyasının görmezden gelinerek gaybın idraki lehindeki nefsler arası bilişim imkanı, bütün bilgilerin ayrık faal aklın ittisaline bağlı olduğu Aphrodisiaslı Alexander yorumlu Meşşâf paradigmanın dokusuna oldukça aykırıdır. Bu paradigmaya göre, duylardan edinilmiş algıların deposu konumundaki ortak duyuda belirmeyen hiçbir şey, şüursal bir işleme tabi tutulamaz. İbn Sina, bu aykırılığı yumuşatmak üzere, feleksel nefslerden insanî vehim, hayal ve hatırlama güçlerine gelen bilgisel suretlerin ortak duyuya yönlendirileceğini, tıpkı gözlemlenilen suretlere dönüşeceğini söyleyecektir.⁶¹ Çünkü ortak duyu, kendisine dış suretleri nakşedebildiği gibi hayal ve vehim gücünde dolaşıp duran suretleri de nakşedebilir.⁶² Oraya gelen suret, objektif soyutlamalara maruz kalarak aklı surete dönüşebilme imkanına sahip olacaktır:

“Ortak duyu, nakş levhasıdır ki, nakş gelip ona yerleşince, gözlem (*muşâhede*) hükmünde olur. Duyusal nakşedici [yani duyu objesi] duyudan kalkabilir ama onun sureti ortak duyuda sağlam bir şekilde kalır. Dolayısıyla nakış, [onu kendisine] vehmeden olmaksızın gözlemlenen hükmünde kalır. (...) Dolayısıyla suret, ortak duyunun levhasına bir kere resmolduğunda (...) isterse duyulardan olmasın gözlem hükmünde olur. Ortak duyudaki suretlerin nakşedilmesi [dışarıdan olduğu gibi] bir iç sebepten ya da iç

⁵⁹ Söz konusu engeller, nefse ait yetilerin birbirini karşılıklı çekmelerinden kaynaklanır. Örneğin öfke gücü artarsa şehvet gücü kaybolur ya da iç duyu işini yaparken dış duyu ile ilişkisi ortadan kalkabilir. (*İşârât*, s. 194).

⁶⁰ İbn Sina, *İşârât*, s. 193-194; Tusî’nin açıklaması şöyledir: “Uykuda gaibe muttali olmaya gelince; buna tecrübe ve kıyas delalet eder. Tecrübe iki şeyle sabittir: Birincisi, zikredilen ittilanın başkası için hasıl olması itibarıyla –ki o karşılıklı iletişimdir. İkincisi, zikredilen ittilanın gözlemleyenin kendisi için de hasıl olması itibarıyla –ki o da karşılıklı bilişimdir. Uykusal ittiladan mani kılan şeyler: a) Mizaç bozukluğu, b) Tahayyül ve tezekkür bozukluğu. (...) İnsanın uykusu ve uyanıklık halinde gaibe ittilasının imkanına delalet eden kıyas iki öncül üzerine mebnidir. a) Oluşan tikelin sureti, tikeller oluşmazdan evvel yüce ilkede resmedilmiş idi. b) İnsan nefsinin resmetmesi ise nefste resmedilen şeyle olur.” (Nasıruddin et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, [el-İşârât ve’t-Tenbîhat içinde] tah: Süleyman Dünya, Mektebetü’l-İskenderiyye, c. IV s. 120-121).

⁶¹ İbn Sina, *İşârât*, s. 195 vd.

⁶² A.y.

sebepde bulunan etkin bir sebepten de olur. Ortak duyu, tahayyül ve vehim madeninde dolaşıp duran suretleri kendisine nakşeder.”⁶³

Görülüyor ki, İbn Sina, bir taraftan gnosisi elde etmek üzere tüm gnostik aktları harekete geçirir, diğer taraftan da gnosisin objesini, kendisinde duyulur suretlerin toplandığı ortak duyuyla ilişkilendirerek realizme geçiş yapmaya çalışır. Böylece gaipten aldığı bilgileri, örneğin Anka Kuşu gibi algısı ortak duyuda bulunmayan, dolayısıyla ayanda karşılığı olmayan sırf zihinsel tasavvurlardan ve Platoncu idealardan ayırt eder.

Buraya kadar sözkonusu bilginin imkanı ve kısmen de niteliği üzerinde durduk. Peki ama nefisler arası bilişiminin niteliği nedir? İnsan nefsi felekî nefislerle nasıl irtibata geçiyor ve böylece bilgi akışı nasıl meydana geliyor? Bilgi akışı sürekli midir?

Aristo’da olduğu gibi İbn Sina’ya göre de felekî nefislerle olan iletişimin uykuda ve uyanıklık durumunda olabileceğini belirtmiştik. Kişi uyanık olduğu vakit, iç duyular dış duyulara doğru zorla çekilebilir, böylece akıl, nefsteki yetilerini kullanamaz duruma gelir.⁶⁴ Ama filozof uykudayken, duyuusal engeller azalır, nefis de hayal gücünün engellenen kurtulur ve kutsî âleme yönelme fırsatları elde eder. “İşte” diyor eş-Şeyhu’r-Reis:

“Ona gaipten bir nakış [tikel suret] nakşedilir. O nakış, tahayyül âlemine [yani hayal yetisi sınırlarına] geçer ve nihayet oradan da ortak duyuda (*el-hissu’l-musterek*) nakşolur. Bu durum uyku halinde ya da duyuyu işlevinden alıkoyan ve hayal gücünü yoran bir hastalık durumunda belirir.”⁶⁵

Eğer nefsin cevheri kendisini bu şekilde çeken şeylere uzanabilecek denli güçlü ise aynı bilişim uyanırken de meydana gelir. Bu durum ise ayrı ayrı iki yeti, hatırlama (*zıkr*) ve hayal kurma (*mutelahayyile*) yetisi kanalıyla gerçekleşir.

Birincisine göre, engeller kalkıp fırsatlar elverdiğinde, kutsî âlemden bir bilgi formu gelip hatırlama gücüne yerleşir. Kimi kez o eser öylesine belirgin olur ki, hayal yetisi, düşünen nefsin de yardımıyla, ortak duyuyu zorla çekerek kendisindeki bu bilgi formunu ona aktarır. Öyle ki, o form, ortak duyu levhasında görülür ve işitilir olur.⁶⁶

İkincisinin hayal kurma gücüyle olduğunu söylemiştik. Hayal gücü, “kendisine gelen algısal veya karışimsal (*mizâcî*) yapıların tamamını kopya edici (...) olarak; bir şeyden o şeyin benzerine ya da kısaca herhangi sebeple o şeyle ilgili olana hızlıca geçiş yapabilme özelliğinde yaratılmıştır.”⁶⁷ Buna ilave olarak, unutulmuş şeyleri kendisi sayesinde hatırladığımız ve orta terimlerin sonuca götüren fikir geçişlerinde kullandığımız yeti de hayaldir.⁶⁸ Örneğin, “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesindeki ‘insan’ orta teriminden hareketle, herhangi bir kıyas kullanmadan Ali’nin ölümlü, düşünen, canlı, gülen vs. olduğu sonucuna hızlıca götüren bu yetidir. İbn Sina’nın bu yetiyi feleksel nefislerle ilişkiye sokmasının iki nedeni vardır: Birincisi ulvî âlemden gelen bilgi formu-

⁶³ A.e., s. 195.

⁶⁴ A.e., s. 194, 196.

⁶⁵ A.e., s. 197.

⁶⁶ İbn Sina, *İşârât* 198; *Şifa: İlahiyat II*, s. 183.

⁶⁷ İbn Sina, *İşârât*, s. 198.

⁶⁸ Sühreverdî el-Maktûl de ileride aynı yetiyi kullanarak İbn Sinacı bilgi metafiziğinin gayba açtığı kapıyı sonuna kadar aralayacaktır. (Bkz: Heyâkilü’n-Nûr, çev: Saffet Yetkin, M.E.B. yay., Ank. 1988, s. 32.)

nu koruması; ikincisi de onu koruyamasa bile hızlı geçişi sayesinde o formu kısa sürede anlayabilmesi içindir:

“İşte [ulvî cirmilerin nefislerinden] gelen her şey, bu yetiyi söz konusu fikir geçişine zorlar ve onu zabt-u rabt altına alır. Bu zabt ise ya nefsin direnç gösterme gücü ya da ondaki [hayalde] nakşedilmiş suretin pek parlak olmasından dolaydır. Öyle ki o nakşın kabulü apaçık, [zihindeki] izi de yerleşiktir. (...) Onun hayali, duyununki kadar güçlü bir görüntü olur. Gerek uykudayken gerekse uyanırken nefse gelen ruhsal etki kimi kez zayıf olabilir. Bu nedenle o, hayal ve hatırlama gücünü hareket ettiremediği gibi, orada bir izi de kalmaz. Kimi kez de daha güçlü olabilir ve hayali harekete geçirir. Bununla birlikte hayal, kendini geçişe (*intikal*) verir ve sarıhlikten uzaklaşır. Dolayısıyla hatırlama gücü de o eseri tutamaz. Tuttuğu ise hayalin geçişleri ve kopyaladıklarıdır. Gelen eser kimi kez de gerçekten pek güçlü olur ve nefis onu alırken çok soğukkanlı olur. Böylece suret hayalde apaçık resmedilir ve nefis de o suretle soyut (*ma'niyy*) olur; hatırlama gücünde oldukça kalıcı olarak resmedilir ve geçişlerle karışmaz. Böyle bir durum sana uyanık iken [sahip olduğun] doğrudan düşüncelerinde de olabilir. Bu durumda düşüncen, hatırlama gücünde de tutulabilir veya buradan -o konuyu sana unutturacak- tahayyülfî şeylere de geçiş yapabilir.”⁶⁹

O form unutulduğu takdirde, onu hatırlamak için nefis bu kez o formun zıddıyla çözümlenmeye gider. Bunu yapacak olan da hayal gücüdür. Mademki bu yeti, bir şeyin benzerine, zıttına ya da eklentilerine hızlı geçiş özelliğine sahiptir, o halde elde kalan veriden diğerine, ondan da ötekine geçiş yaparak nakşa ulaşmayı dener. Bu ise bir tür çözümleme (*tahlil*) ve yorumlama (*te'vil*) ile gerçekleşir.⁷⁰

İbn Sina, hatırlama yetisinde meydana gelen nakşın bu kez din felsefesi açısından inceler. Kabul ettiği spiritüalist kozmolojide feleksen nefisler aynı zamanda birer feleksen melek olduğu için, ulvi âlemden, Tusî'ye göre â'yân-ı sabiteden,⁷¹ hatırlama gücüne aktarılan bilginin gerçekliği ve doğruluğu konusunda herhangi şüphe belirmez. Bu tür edinim bizi yine başka ölçme ile karşı karşıya getirir:

“Uyku ve uyanıklık halinde, hatırlama gücünde yerleşik olarak tutulan, içinde bir sözün (*kelam*) bulunduğu eser ya [a] ilhamdır ya [b] açık vahiydir ya da [c] çözümlenmesine (*ta 'bir*) veya yorumlanmasına (*te'vil*) gerek duyulmayan rüyadır. Kendisi kaybolup da kopyaları ve izleri kalan eserin ise o ikisine [te'vil ve ta'bire] ihtiyacı vardır. Bu ise kişilere, zamana ve adetlere göre değişiklik arz eder. Vahy yorumlanmaya (*te'vil*), rüya çözümlenmeye (*ta 'bir*) muhtaçtır.”⁷²

Nefsin göksellerle ilişkisi, İbn Sina düşüncesinde ikinci bir epistemolojiyi ortaya koymaktadır. Bu biliş sürecinde duyuşsal bir kazanım yoktur. Oysa tekil cevherlerin algılanması, Aristocu rasyonalizmin nihai kaynağı idi. İbn Sina böyle bir itiraza karşı nefsin yetilerine gelen göksel bilgi formlarının ortak duyuya indiğini ve orada algısal bir forma dönüştüğünü ileri sürüyor. Onun bu bilgi formlarına objektif formlar araması,

⁶⁹ İbn Sina, *İşârât*, s. 198-199.

⁷⁰ A.e., s. 199.

⁷¹ Nasıruddin et-Tusî, *Şerhu'l-İşârât IV*, s. 121.

⁷² İbn Sina, *İşârât*, s. 199-200

dini bilgide teistik realizme yöneldiğini göstermektedir. İkinci bir nokta, düşünürümüzün, dönemin tenzil ve te'vil ayırımına felsefî bir bakış açısı kazandırarak teolojik hermenötiğin kapılarını aralamasıdır. Bunu da gaipten gelen açık ilham, vahy ve rüyayın unsurlar âlemindeki yegane objesi olan hatırlama gücündeki eserleri temel alarak yapmaktadır. Bu eserler, sözkonusu yetide hatırlanacak şekilde kaldıkları sürece herhangi te'vil veya ta'bire gerek kalmayacaktır. Eğer hatırlama gücünde bu eserin kendisi kaybolup izi kalyorsa, bu durumda te'vil ve ta'bir gerekli olmaktadır.

Öyle görünüyor ki, İbn Sina, hatırlama gücündeki bulunan gnosisin aşkın objesi ile Tusî'nin ifade ettiği âyân-ı sâbiteyi değil, evrenin mebde ve mead bileşkesini oluşturan aşkın kozmik yapıyı kastetmektedir. Çünkü nefsin kazandığı bilgi, belirli varlıkların bilgisidir. Bilişimle [ta'âruf] elde edilen o bilginin objesini tamamıyla sabit özler olarak görmek Tanrısal bilgiyi bilmek anlamına gelebilir.

İlk'ten taşan ontik aktın, mahiyetler, yani özler aracılığıyla düşey olarak sürekli açtığı varlık alanı, ontolojik cevherler alanı, biliş açısından bakıldığında bu kez de realizmle ulaşılabilen reel varlıklar alanını oluşturmaktadır. İlk'in ya da O'na yakın olan cevherlerin bilgisine ulaşmanın yolu, işte bu ontolojik alanı geriye doğru tersten katetmeye bağlıdır. Böyle bir yolculuk ise o varlık alanının özlerini elde ederek ilerleyen dikey epistemik yolculuktur, esfârdır. Bu yolculukta meleksel nefsler, bir kısmını kendilerinin de biliyor oldukları bu aşkın objeyi algılamaları konusunda insanî nefslere yardımcı olmaktadır. Yalnız sözkonusu algılama sürekli değildir. Algılama bitip sadece suretinin kalması durumunda, o suretler (tanıma ve bilgiler) yazınsal, sözsözsel ya da zihinsel olarak sabit kalmakla birlikte insanın anlamlandırmasına bağlı olarak yorumsal farklılıklar meydana gelecektir.

İşte, düşünürümüz, kutsî âleme ait bilginin neliğini ve insan bilincine yansıma sürecini bu şekilde incelemiştir. Karşılıklı iletişim olanaklarını ve iletişimle neyin elde edildiğini bildiğine göre kendisi de bir arif-filozof olmaktadır. Çünkü risaleden anladığımızıza göre, kutsî âlemlle ilgili sırlara vakıf olmuş, feleksel nefislerden aldığı bilgiye bağlı olarak nefsin bedenden sonraki durumlarını açıklamıştır.

III- Nefsin Varlığına Yönelik Kanıtlamalar

Kanıt (*ispat*), şeyin varolup olmadığına yönelik kıyaslı yargıdır. İbn Sina öncelikle nefsin varlığını kanıtlamalıdır ki, onun bedenden ayrılmasından sonraki durumlarını inceleyebilsin.

Nefsin tanımını daha önceden vermiştik. Çevirisini yaptığımız risalede, nefis, betimi ile tarif edilmektedir. Bu betim, nefsin bedene yerleşen ruhanî bir cevher olduğunu, tanıma ve bilgileri elde etmek üzere kimi yetilere sahip olduğunu, bu yetileriyle teorik ve pratik olarak cevherini yetkinleştirmesi gerektiğini belirtmektedir. Burada teorik bilginin gayesinin Allah'ı tanıma (*ma'rifetullah*) olduğunu, pratik bilginin amacının da geri dönüş hazırlığı olduğunu, her iki bilimin insan için temel gayesinin ise sonsuz mutluluk olduğunu ifade ediyor. Bu durumda insan, yani yersel akıl, göksel akıllara ulaşarak orada bir akılsal-melek olacaktır.

İbn Sina, kesin kanıtlara geçmezden önce, nefsin varlığını tasdik etmek üzere filozoflara ve mutasavvıflara referansta bulunur. Bunlar arasında riyazet erbabı ile

mükâşefeciler de bulunmaktadır. Aslında bu son iki isim, arifin iki ayrı vasfıdır. Riyazet bir tür nefis eğitimidir. Arif de vehim ve hayal güçlerini eğitir ki, bu sayede o güçler Hakk katına yönlendirilir ve gizli sirlara (*es-sırru'l-bâtin*) ulaşır. Bir süre sonra bu güçlerde herhangi bir yersel direnç kalmaz, kutsiyete yükseliş alışkanlık haline döner.⁷³

Riyazet üç amaç içerir. "Birincisi, Hakk dışındaki şeyleri aşk yolundan atmaktır. İkincisi, emredici nefsi (*nefs-i emmâre*) huzurlu nefse (*nefs-i mutma'inne*) boyun eğdirmektir. Nihayet hayal ve vehim güçleri, alçak (*suffî*) âlemle ilişkili düşüncelerden vazgeçmiş şekilde kutsal âlemle ilişkili düşüncelere çekilir. Üçüncüsü ise uyarılış için sırrı latifletmektir."⁷⁴

İbn Sina, müridin nefis eğitimiyle (*riyazet*) Hakkın nurunu kazanacağını, dolayısıyla mutluluk veren sirlara ulaşacağını ileri sürer. Düşünürümüz, unsurlar âleminde kalkarak nefis terbiyesi sayesinde kimi dereceleri geçtikten sonra Bir'in katına, Sırru'l-Esrâr'a ulaşmanın, kısaca müteal hikmetin olanaklarını sunar. İşte bu yolculuklar (*esfâr*), cisimsel yolculuklar değil, nefsin düşüncede bedeni bırakarak kutsî âleme yöneldiği, orada Hakk'ın nuruna tanıklık ettiği yolculuklardır. İbn Sina, nefsin varlığını kanıtlamak üzere her ne kadar kutsî âleme yapılan yolculuklarda yolculuk yapanın ruhânî olması gerektiğinden yola çıkarak bir kanıt geliştirmeye kalksa da bunun kesin bilgi olamayacağını farkındadır. Bu nedenle aşağıda inceleyeceğimiz üç burhanı sunar.

İbn Sina'nın sunduğu birinci burhan, değişenin ve değişmeyenin varlığı üzerine algısal ve tecrübî önermelerden kurulmuştur. Benim değişen bir vücudum var. Algılarım ve uzun süreli tecrübelerim gösteriyor ki bedenim sürekli olarak değişiyor. Çocuklukta ki küçük beden de yetişkinlikteki büyük cüsse de bana aittir. Bu değişkenlik, kesin bir olgudur, tersi çelişkidir. Düşünürümüz bu noktada kesin öncülü buluyor. Mademki böyle bir olgunun varlığı yadsınamaz, o halde benim vücudumla birlikte değişmeyen, onunla aynı ilkelere sahip olmayan, kısaca yukarıdaki olguyu saptayan bir sabitem olmalı. Çünkü o sabite sayesinde değişkenliğin farkında oluyorum. Sabitenin farkındalığı ise kendindedir.⁷⁵ Eğer vücutla birlikte o sabite de değişken olsaydı, bundan yirmi sene önceki fiziğimin bana ait olmadığını ileri sürerdim. İşte vücudum sürekli olarak değiştiği halde, yirmi seneden beridir olduğu gibi kalan o sabite, nefsten başkası değildir.

İbn Sina bu burhana çok değer verir, çünkü ona göre nefsin kendisi, duyu ve zihinlerce algılanamaz. Bu durumda onun varlığını ortaya koyan bir kanıt gerekmektedir, ki sözkonusu burhan, nefsin varlığını aklî kesinliğe taşımaktadır. O, nefsin varlığını, daha önce söylediğimiz gibi, gnostik unsurlara bağlarken bu kez rasyonel çıkarımlarla kanıtlar.

İkinci burhanı, kişinin bir konuda şüpheye düştüğünde, ya da bir konuda itham edildiğinde, önceden başından geçen o olayı zihninde canlandırıp tekrar yaşaması öncülüne bağlı olarak içsel tecrübeye dayalı bir kanıtlamadır. Düşünürümüze göre "algılayıcı güçler aletlerini asla algılayamazlar, algıladıklarının da farkında olmazlar. Çünkü aletle-

⁷³ İbn Sina, *İşârât*, s. 183.

⁷⁴ A.e., s. 185.

⁷⁵ A.e., s. 107.

rini ve algılarını algılayacak [diğer bir] aletleri yoktur. Fiilleri de ancak aletleriyle olur.”⁷⁶ Evet, duyu organları şimdi duyumlamadığı halde halde kişi önceki tikel olgu ve olayları tekrar tecrübe etmiş, yaşadığı bu tecrübeyi ifade etmiştir. Bu ifadelerin şu an dış dünyada objeleri yoktur, ki zaten bir algılama olmamıştır. Böyle bir bilgi gerçekdışı unsurlar barındırsa bile varlığı kesindir. Mademki bu bilgi, bilfiil biliniyor, o halde kendisinden habersiz kalınan bedensel yetilerden farklı olmalıdır. İbn Sina, içsel tecrübenin verilerini zihinsel varlık kategorisine dahil eder, zihinsel objenin var olduğu kesinliğinden de onun ilkesine yönelir. Bu ilke, içsel tecrübe esnasında kendilerini kullanmadığım duyu organları olmadığına göre ondan farklı bir ilke olmalıdır. O halde o, nefstir. Farabî'nin ontolojik delilde kullandığı akıl yürütmeyi düşünürümüz de zihinsel varlık alanında dener. İçsel tecrübeye edindiği bilgi objesinin varlığını tartışmasız kabul eder, bilfiil bilinen o objenin varlığından, bu varlığın ilkesi olan bir başka varlığa, nefse geçiş yapar.

Üçüncü burhan, epistemolojik bir açılımda sunulmuştur. Algısal yetiler zihne dışarıdan veriler taşır. Bu veriler bir ses, bir görüntü veya his olabilir. Eğer bu verileri toplayarak birleştirip-ayırıştırarak bir başka yeti olmasaydı, bizim yargıda bulunmamız imkansız olurdu. Çünkü göz ne duyar ne tadar; sadece görür. O ayrıca fiilinden de habersizdir.⁷⁷ Sürekli olarak yaptığı tek şey görmektir. Biz bir nesneyi görür, onu tadarız. İki sözcükten birleşerek ‘şeker tatlıdır’ önermesini sadece bir tane duyusal yetinin vermesi mümkün değildir. İşte bu iki ayrı algı yetisinin verilerini birleştiren şey, o yetilerden farklı olmalıdır. O da nefstir.

İbn Sina, üç kanıtında da, kıyasa uygun olarak, bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş yapar, burhanın yapısına uygun olarak da orta terimi belirleyip sonuca yönelir. Filozofumuz için kendisinden yola çıkabileceği sağlam temel bulmak, kesin bilgi için yeterlidir. Nitekim birinci burhanda değişmezlik; ikincide, farkındalık; üçüncüde ise bilgi, düşünürümüzün çıkış noktasıdır. Bunlar, varlığını ispatlamaya çalıştığımız şeyin algılamamıza ve aklımıza konu olan yüklemeleridir. Bu yüklemeler şeyin zati ya da arazsal yüklemelerini oluşturabilirler. İbn Sina da bu yüklemelerden yola çıkarak onların öznesine, yani ilkesine yöneliyor.

IV- Bedenden Ayrılmasından Sonra Nefslerin Durumu

Nefsin varlığı burhanlarla kanıtlandığına, mahiyeti tanımla belirlendiğine ve kutsal sıralara erişme imkanı tespit edildiğine göre, edinilecek tek bilgi nefsin öte dünyadaki durumlarıdır. Ama öte dünyanın mahiyeti nedir? Nefsin o alemdeki konumu nedir? Yerleşeceği ruhani yerleşkelerin mahiyetleri nedir? Bu yerleşkelerde sürekli olarak mı kalacaklardır? Şimdi bu soruların yanıtlarını bulmaya çalışalım.

Akıl, teorik ve pratik olarak ikiye ayrıldığına göre onun ürettiği bilgilerin de teorik ve pratik olarak ikiye ayrılması doğaldır. Teorik bilimlerdeki amaç, gerçeği bilmek iken, pratik bilimlerdeki amaç, iyiyi bilmektir.⁷⁸ Bununla birlikte gerçeği ve iyiyi bilmek

⁷⁶ A.e., s. 161.

⁷⁷ A.e., s. 108.

⁷⁸ İbn Sina, *Şifa: Mantığa Giriş*, s. 7.

burhanla olur.

Gerçeği bilmenin biricik aracı olduğu için burhan da teorik felsefe (*el-hikmetu'n-nazariyye*) içerisinde incelenir ve hikmet olarak isimlendirilir. Onu bilimsel araştırmalarda kullanan kimse de filozof (*hakîm*) olur. Bu teorik felsefeyle ilgiliydi. Öte yandan Platon'dan Aristo'ya ve kimi değişikliklerle İslam düşüncesine geçen erdemler de pratik aklın objesidir. Bunlar, ileride Fahreddin Râzî ve okulu ile İslam düşüncesine, İbn Rüşd ve Rüşdçülük üzerinden de Latin Batı'ya geçerek Thomas Aquinas'la birlikte Katolik Kilisesi'nde bir akide olarak beliren, iki uç arası 'orta hal' teorisindeki rasyonel erdemlerdir. İffet, kahramanlık ve güzel yönetimin üçüne birden adalet ismi verilmektedir. Adalet de en önemli pratik hikmete (*el-hikmetu'l-'ameliyye*) tekabül etmektedir. İnsanlara düşen, burhan hikmeti sayesinde teorik ve pratik hikmetleri öğrenerek neflerini yetkinleştirmeleridir.

İkili bilgi metafiziğinden⁷⁹ üçlü ahlak metafiziğine geçiş yapan İbn Sina, bilgi ve eylem özdeşliğine dayanan Sokratesçi düşüncüyü kabul etmez. Yetkinleşme, dolayısıyla mutluluk, bilginin ancak içselleşmesiyle ortaya çıkar. Nefs, sözkonusu teorik ve pratik hikmeti öğrenecek, bu ikili hikmet vasıtasıyla hem teorik hem de pratik olarak yetkinleşecektir.

Bütün ihtimalleri hesaba kattığımız zaman nefslerin dahil oldukları kategorilere göre üçlü ahlak metafiziğiyle karşılaşırız:

- a) Her iki hikmetle yetkinleşen nefsler.
- b) Sadece birisiyle yetkinleşip diğerini ihmal eden nefsler.
- c) İkişisiyle de yetkinleşmemiş olan nefsler.

Böyle bir üçleme İbn Sina düşüncesinde iki bağlantıyı da ortaya çıkarır. Birincisi, bu üçlemenin, elinizdeki risalenin son bölümünde geçtiği gibi, Kur'an'daki bir üçlemeyi izlemesidir. İkincisi ve asıl önemlisi, ahlakî üçlemenin, ilk taşmadan sonra kozmik üçlemeyle oluşarak ölümle birlikte nefslerin de mahalli olacak akıl, nefs ve göksel cisimlerle tekabüliyet esasına göre düzenlendiğidir. Evet, İbn Sina ahireti yine kainat içerisinde görmektedir. Nefs cevherinin bedenden kurtulduktan sonra yerleştiği yer, zikrettiğimiz gibi kozmik cevherlerdir. İşte bu üçlü yapıya uygun olarak insanlar, yetkinleşmeleri bakımından, tıpkı Kur'an'da da belirtildiği gibi, üçlü gruba ayrılıyor:

a) Her iki hikmetle yetkinleşenler, din dilindeki öncüleri oluşturr. Bu grup, her iki hikmetle yetkinleşerek mutlu olmuş, huzura ermiştir.

b) Sadece birisiyle yetkinleşenler, din dilindeki 'ashab-ı yemîn'i oluşturur. Yarı yetkin olan bu grup da kendi içinde ikiye ayrılır: b1) Sadece teorik hikmetle veya b2) sadece pratik hikmetle yetkinleşenler.

c) Her ikisini de ihmal edenler 'ashab-ı şimal'i oluşturur. İbn Sina bu üçlemeyi *İşârât*'ta şöyle açıklıyor:

"Beşeri nefisler dünya hayatında yüce bir mutluluğa ulaştıklarında, onların en yüce

⁷⁹ Bilgi, bilindiği gibi, nitelik kategorisi altındaki 'hal' içerisinde değerlendirilen ve mahiyeti orada saptanmaya çalışılan bir konudur. Kategorilerde incelenmesi, onun bir araz olmasından dolayıdır. Kategoriler ise bir mantık konusu olmakla birlikte içinde bilginin de bulunduğu pek çok problemi İbn Sina tarafından *Metafizik*'te tartışılmıştır. Bkz: *Şifa: Metafizik I*, s. 126.

durumları, 'arzunun ilgisinden kurtulamayan arzulu bir aşık olmak' olur. Ama öbür dünyada bundan kurtulabilirler. Bu nefisleri ise derecelerine göre yüce (*rubûbiyye*) ve alçak kutuplar arasında gidip gelen [diğer] beşeri nefisler izler. Sonra onları, büyük boyunları için hiçbir derecelemesi olmayan, talihsiz tabiat âlemine batıp kalmış nefisler izler."⁸⁰

Temelde teorik ve pratik akıl ayırımına raci olan bu farklılaşma, yukarıda sunduğumuz üçleme üzerinden üçlü kozmik cevherlere kadar uzanır. İlk taşan cevherler bu kez mead noktasını oluşturur. Buna göre birinci grup, kozmik meleksel akıllara geçecek, orada bir melek olarak sonsuz nimet ve mutluluklara ulaşacaklardır.

İkinci gurup, meleksel nefslere geçecektir. Şadece teorik hikmetle yetkinleşmiş olan nefsler, "dünya hayatında yaptıkları yerilmiş fiillerden ötürü o karanlık yapılar kendilerinden kaldırılsana, nûrânî yapı yavaş yavaş verilene, dolayısıyla arılık ve temizlik âlemine ulaşip öncülere katılana dek o yüce (*ulvî*) âlemden engellenenlerdir." Buna karşın pratik hikmetle yetkinleşmiş olan nefsler ise "-iyi işler yapan, Allah'a ve ahiret gününe inanan, emrettikleri ve yasakladıkları şeylerde nebilere uyan ama bilgilerin gerçekliklerini anlamada herhangi artı özellikleri olmayan, o gerçekliklerin sırlarını, ilahi sırları, ilahi vahiyleri (*tenzîlât*) ve onların yorumunu anlayamayan- [Allah'ı] tenzih eden şeriat ehlidir. Bedenlerinden kurtulduklarında nefsleri, feleklerin nefslerine çekilir. O kimseler göklere çıkarak kendilerine dünyada anlatılan şeref ve konum bakımından en yüksek derecedeki cennet niteliklerinin tamamına tanık olurlar. Orada ince ve kalın ipekler giyerler. Gümüş bilezik takarlar. Orada tahtlarına kurulurlar ve ne yakıcı güneş ne de dondurucu soğuk görürler." İkinci gruba dahil olan iki topluluk da bir süre sonra birinci gruba terfi edeceklerdir.

Üçüncü grup ise, İbn Sina'nın ifadesiyle, unsurlar âlemine, tabiat âlemindeki düşük derecelere kadar inerler. Büyük sıkıntılarla karşı karşıya gelirler. Öyle ki, yok olmak için yalvarırlar. Ancak kendilerine tanınan sürenin başarılı olarak geçmesini müteakip öncü denilen ve meleksel akıllarda birer meleğe dönüşen birinci gruba dahil olmak üzere oraya terfi ederler. Buradan anlıyoruz ki, İbn Sina'ya göre yetkin olmayan nefslerin göksel cirmeler ve unsursal âlemde sürekli kalması söz konusu değildir.⁸¹ Bununla birlikte düşünürümüzün gözden kaçırdığı bir nokta vardır. O da her iki bilgi ile de yetkin olamayan nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra yerleştikleri mahalleridir. Nefs, denildi ki, tanımında bedene muhtaçtır, bedene bağlı olarak sonradan yaratılır⁸² ve sadece bir bedene girebilir.⁸³ Oysa İbn Sina yetkin olmayan nefslerin unsursal cirmeler düşeceğini söylemektedir. Buna göre şu an aramızda yetkinleşmek üzere kendilerine ikinci kez süre tanınan bedensiz nefslerin varolması gerekir. Ama yetkinleşmek bedenle oluyordu. Mademki öyle değil, o halde ölümle birlikte bütün nefslerin toplandığı bir tek mahallin olması gerekir ki bunun İbn Sina açısından mümkün olamayacağını gördük.

İbn Sina düşüncesinde varlık bakımından en yetkin varlık Tanrı'dır. Onu da göksel

⁸⁰ İbn Sina, *İşârât*, s. 180.

⁸¹ A.e., s. 170.

⁸² İbn Sina, *Risale fi'n-Nefsi ve Bekâiha ve Meâdiha*, s. 96-97.

⁸³ A.e., s. 106.

akıllar, göksel nefsler ve göksel cisimler izler. Düşünürümüz yetkinleşmiş nefsi ilk varlığa en yakın olan akıllara dahil ediyor ve onu ruhanî bir melek yapıyor, çünkü bu nefsler kendisini “la ta’ayyün” mertebesinde müşahede sınırına getiren el-Evvel’i apaçık temaşa ederek mutlulukların ve hazların en büyüğüne sonsuzca sahip olacaktırlar.

Sonuç

İlk’ten başlayarak feleksel akıllar, feleksel nefsler ve feleksel cirmlere, onuncu akıldan unsurlara, madenlere, bitkilere, hayvanlara ve insanlara ulaşan varlık hiyerarşisi, varolmak bakımından varlığın meselesiydi. Düşünen nefsin teorik ve pratik olarak ayrılması psikolojinin, buna uygun olarak bilimlerin de teorik ve pratik olarak ikiye ayrılması da epistemolojinin konusuydu. Bu bilimlerle yetkinleşmek ahlakın, yetkinleşmeye uygun olarak göksel cevherlere ulaşması da din felsefesinin bir sorunu oluyor. Demek ki, İslam felsefesinde hikmet, insana bir taraftan evreni ve evren ötesini anlamlandırır, da ontolojik, psikolojik, epistemolojik ve etik cevaplar verebilmekte, diğer taraftan onu evrendeki varoluş amacına uygun fiillere yönlendirebilmektedir. O, insanın evrenle yatay, kutsî âlemlerle dikey ilişkiye girmesi konusunda teorik ve pratik pek çok bilişsel imkanı nefste olanaklı görebilmektedir. İşte bu imkanları kullanması durumunda ise nefse her iki dünyada da sonsuz mutluluklara sahip olma garantisi verilmektedir.

ABSTRACT

THE TRANSLATION AND EXAMINATION OF AVICENNA’S TREATISE ENTITLED ‘TO KNOW HUMAN INTELLECT AND ITS CONDITIONS’

This article I translated and studied belongs to Avicenna and has three important points for the Medieval philosophies: a) It is a summary of Avicenna philosophy, and b) a treatise on reconciling philosophy and religion, and c) it offers the possibilities of gnostic knowledge. And I studied this treatise by comparing it to *al-Shifâ* and *al-Ishârât* in the article.

Key words: *Avicenna, Human Intellect, al-Nafs.*