

İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin Nefs Teorisi: Analitik ve Eleştirel Bir Okuma

Ersan TÜRKMEN *

Atıf/Cite as: Türkmen, Ersan. "İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin Nefs Teorisi: Analitik ve Eleştirel Bir Okuma". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2022), 325-345.

Öz: Bu makalede İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (Ö. 1127) nefis teorisi incelenmektedir. Batalyevsî gramer, sarf ve edebiyat gibi disiplinlerde çok sayıda eser verdiği için İslam düşünce tarihinde dilbilimcisi olarak bilinmektedir. Fakat düşünür yazdığı dil konulu eserlerin yanı sıra felsefe kitapları da yazmıştır. Filozof söz konusu bu eserlerde varlık, nefis teorisi ve felsefe-din ilişkisi meselelerini incelemiş ve tercih ettiği görüşleri geliştirerek okuyucusuna sunmuştur. Onun felsefi eserlerinde sergilenen tutum genel itibarıyla Yeni Eflatuncu bir tavır olduğu için, filozof varlığı bu akımın düşüncelerine göre açıklayarak sudûr tasavvuruna kısmen bağlı kalır. Batalyevsî'nin bu yaklaşımı nefis teorisine de nüfuz ederek belirleyici bir unsur haline gelir. Öyle ki filozof nefsin tasnifini yaparken nebatî, hayvanî, insanî, felsefî ve nebevî nefis türlerini tespit eder ve bunların ayaltı alemde bulunduğunu söyledikten sonra ayüstü alemine ait olan küllî nefsin varlığından da bahseder. Batalyevsî nefis konusunu ağırlıklı olarak natik nefse dikkat çekerek işler. Onun bu bağlamda asıl amacının insan nefsinin ölümsüzlüğünü ispat etmek olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki düşünür bu yöndeki görüşlerini kanıtlamak için sekiz delil kullanır. Bu meseleyle ilgili kullanılan delillerin bir kısmı beden-nefis ilişkisi dikkate alınarak oluşturulurken diğer bir kısmı ise insan nefsinin idrak gücüne dönüktür. Filozof tarafından kullanılan delillerin öncüllerinin önceki İslam filozofların görüşlerinden istifade edilerek elde edildiği açıktır. Ancak delillerin oluşturulma tarzının özgün olduğu da söylenebilir. Zira düşünür bu delilleri kendi düşünce sistemine uygun bir şekilde geliştirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Nefs teorisi, Yeni Eflatunculuk, Batalyevsî

* Dr. Öğr. Üyesi Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Trabzon, Türkiye, ersanturkmen@trabzon.edu.tr, ORCID: www.orcid.org/0000-0002-4432-0896

Ibn al-Sid al-Batalyevsî's Theory of Soul: An Analytical and Critical Reading

Abstract: In this article, Ibn al-Sid al-Batalyevsî's (D. 1127) theory of soul is examined. Batalyevsî is known as a linguist in the history of Islamic thought, as he has produced many works in disciplines such as grammar, writing and literature. However, the philosopher wrote works on philosophy as well as works on language. In his works, the philosopher examined the issues of existence, the theory of soul, and the relationship between philosophy and religion, and developed his preferred views and conveyed them to his readers. Since the attitude displayed in philosophical works is a Neoplatonist attitude in general, the philosopher partially adheres to the theory of emanation by explaining existence according to the thoughts of this movement. However, this approach of Batalyevsî also penetrates into the theory of soul and becomes a determining factor. So much so that while the philosopher classifies the soul, he identifies the vegetable, animal, human, philosophical and prophetic types, and after saying that these are in the physical realm, he also talks about the existence of the cosmological universal soul. Because Batalyevsî makes a human-centered philosophy, he mainly draws attention to the human soul. In this context, we can say that his main purpose is to prove the immortality of the human soul. Namely, the thinker uses eight pieces of evidence to prove his views in this direction. Some of the evidence used on this issue is formed by taking into account the relationship between matter-self and body-soul. another part is directed towards the comprehension power of the human soul. It is obvious that the antecedents of the evidence used by the Islamic philosopher were obtained by benefiting from the views of previous philosophers. However, it can also be said that the way in which the evidence is constructed is original. Because the philosopher has developed these evidences in accordance with his own thought system.

Keywords: Islamic Philosophy, Theory of Soul, Neoplatonist, Batalyevsî.

نظرية النفس عند ابن السيد البطليوسي: قراءة تحليلية نقدية

المُلخَص: يحتوي هذا البحث على دراسة حول نظرية النفس عند ابن السيد البطليوسي (ت. 1127). لكثرة الكتب التي ألفها البطليوسي في النحو والصرف والأدب وغيرها من العلوم اللغوية عُرف البطليوسي بأنه عالم لغوي بحت. إلا أنه بجانب هذه التأليفات في العلوم اللغوية ألف كتباً في الفلسفة أيضاً. وفي هذه الكتب الفلسفية يقوم بمناقشة مباحث الوجود، النفس وعلاقة الفلسفة بالدين ثم يتوجه إلى عرض الآراء التي رجحها مع الإضافات في كتبه. مما يجب أن يُعلم في حق كتب ابن السيد، هو أنّ الكاتب في تلك الكتب قريب من الأفلاطونية الحديثة، لذلك تجد الكاتب هناك يحقق مباحث الوجود في ضوء نظرية الفيض والصدور. علاوة على هذا فإن الأفلاطونية الحديثة تهيم على الكاتب في مباحث النفس أيضاً، ولكون البطليوسي فيلسوفاً يركز في فلسفته على الإنسان كنوع، يقوم بتقرير مباحث النفس على أساس النفس الناطقة. يمكننا القول بأن هدفه الأساسي في هذه المسألة هو إثبات بقاء النفس بعد فناء البدن، فتجد الفيلسوف ضمن هذا المبحث يطرح ثمانية أدلة على أبدية النفس الناطقة. بعض هذه الأدلة تُقام على علاقة الجسم بالنفس وبعضها متعلقة بقوة الإدراك عند النفس الناطقة، ومما يجب أن يُعلم هنا أيضاً أن المقدمات المستخدمة في هذه الأدلة هي معلومات قررت من قبل فلاسفة الإسلام السابقين، ولكن رغم هذا فإن طريقة وضع الأدلة في الغالب طريقة خاصة بالبطليوسي وحده، لأنه يضع الأدلة على حسب تفكيره الفلسفي الخاص.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية، نظرية النفس، الأفلاطونية الحديثة، البطليوسي.

GİRİŞ

İnsan, düşünen canlı olarak tarih boyunca çevresini merakla incelemiş ve etrafındaki eşyalar hakkında bilgi edinmeye çalışmıştır. Sonucunda bilgiler hâsıl olan düşünme faaliyeti de üstün bir faaliyet olarak kabul edilmiştir. Söz konusu bu faaliyetin şerefli bir durum olmasından hareketle İbn Rüşd (Ö. 1126) gibi fakih bir filozof, düşünme faaliyetinin insanın yerine getirmesi gereken dini bir vazife olduğunu ileri sürmüştür. O, bu görevin, insanlara düşünmeyi, bakmayı ve incelemeyi emreden ayetleri dikkate alarak yaratıcı tarafından yüklendiğini ileri sürmüştür.¹ Peki felsefe yapmakla bu insanî özellik arasındaki ilişki nedir? Bu münasebeti idrak etmek için klasik filozofların yapmış oldukları felsefe tanımlarına bakmak gerekir. İslam tarihinde ilk sistematik felsefeyi üreten, dolayısıyla ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî (Ö. 866) önceki filozofların felsefeyi “İnsanın gücü yettiği kadar ebedi olan küllî varlıkların mahiyetlerini, özlerini ve illetlerini bilmek”² şeklinde tanımladıklarını ifade eder. Başka bir yerde ise “felsefe insanın kendisini bilmesidir”³ der. Ancak filozof ikinci tanımın daha derin ve şerefli olduğunu söyler. Çünkü ona göre eşyalar ya cisimdir ya da değildir. Cisim olmayan da ya cevherdir ya da arazdır. İnsan varlığı ise nefis, cisim ve cevherden oluşur. Bu sebeple bir insanın kendini bilmesi, eşyaların bütününe bilmesi demektir.⁴ Böylece filozof Yeni Eflatûncu bir yaklaşımla insanın küçük evren⁵ olduğunu düşünmüştür. Aslında Kindî’den aktarılmış olan bu tanımda zikri geçen cevher ifadesiyle de insanî nefis kastedilmektedir. Dolayısıyla filozof felsefenin ana hedeflerinden birinin insanî nefsin durumunu bilmek olduğunu ileri sürmüştür.

Genel olarak felsefenin temel problemlerinden birini oluşturan nefis konusu İslam felsefe tarihinde de çok önemli yere sahip olmuştur. Tanım itibarıyla her ne kadar ihtilafli bir mesele olsa da Yunan felsefesinden intikal eden felsefî bilgilere binaen İslam filozofları bazı tanımlar yapmışlardır. Örneğin İbn Sînâ (Ö. 1037) nefsin bitki, hayvan, insan ve meleklerle ad olarak ortak bir şekilde verilen müşterek bir isim olduğunu söyledikten sonra Aristocu bir yaklaşımla onu “bilkuvve hayat sahibi olan tabii organik cismin ilk yetkinliği”⁶ şeklinde tanımlar. Yine o, insan nefsinin cisim

¹ İbn Rüşd, *Faşlü'l-mağâl fî mâ beyne'l-hikme ve'ş-şerî'a mine'l-ittisâl*, thk. Elbîr Nâdir (Lübnan: Dâr'ul-Meşrik, 1986), 27-28.

² Kindî, “Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rüsûmihâ”, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* thk. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950), 173.

³ Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 173.

⁴ Kindî, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, 173.

⁵ Yeni Eflatûncu filozof olan Marinus (Ö. MS. 500) büyük ve küçük sırlar ayrımında bulunur. Yapılan bu ayrım esasında fizik-metafizik ayrımına dönük olsa da bu ayrım küçük-büyük evren anlayışına da yol açmıştır. Bk. İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikiminin İslam Dünyasına İntikali”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 62.

⁶ İbn Sînâ, “er-Risâle fî'l-Hudûd”, *Tisu Resail-i fî'l Hikme ve't Tabiiyyat*, (Mısır: Dâr'ul-Arab, 1928), 81.

olmayan aklî bir cevher olduğunu ifade eder.⁷ Bu tanım dışında farklı tanımlar⁸ olsa da filozofların çoğu bu tanımı tercih etmektedirler.

İslam felsefe tarihinde nefsin tanımı gibi tasnifi ve varlığı da problematik bir mesele olarak kabul edilmiştir. Özellikle nefsin varlığı konusu filozofların zihinlerini sürekli meşgul etmiştir. Bu bağlamda Grek felsefesinden intikal eden nefis teorilerine ek olarak bazı özgün kanıtlama yöntemlerine de başvurulmuştur. Bu yöntemler sayesinde, nefsin bedenden ayrı bir varlık olduğunu göstermek için deliller üretilmiştir. Söz konusu o delillerden/yollardan biri de İbn Sînâ'nın bazı eserlerinde yer alan uçan adam metaforudur.⁹ Ancak İbn Sînâ sonrasında nefsin varlığını cisimden farklı olarak ispatlama yolları geliştirilmiştir. Hatta o eski yollara yenileri eklenerek farklı yöntemler de kullanılmıştır.¹⁰ Bu bağlamda yeni delil üreten düşünürler arasında Endülüslü filozof Batalyevsî de bulunmaktadır.

Nahivci, dilbilimci ve edebiyatçı olarak bilinen Batalyevsî 1052 yılında bugünkü İspanya'nın Badajoz şehrinde doğmuştur.¹¹ Çeşitli alanlarda eser kaleme alan düşünür, felsefi konularda hâkimiyetini yansıtacak *Kitâbü'l-Hadâ'ik fi'l-me'tâlibi'l-âliyeti'l-felsefiyyeti'l-avîşa* adında öz bir eser telif eder. Filozof bu eserinde Yeni Eflatuncu filozofların varlık ve nefis gibi konularla ilgili görüşleri hakkında kendisine sorulan sorulara cevaplarını yazmıştır.¹² İbn Bâcce (Ö. 1139) İbn Tufeyl (Ö. 1185) gibi Endülüs filozoflarının felsefî ürün vermelerinden önce yazılmış olan bu eser bir bakıma -özet olsa da- Endülüs'te ilk dönem felsefî faaliyetlere bir örnek teşkil eder. Eserin içerdiği din-felsefe ilişkisi konuları bakımından da Endülüs'te değer kazanan uzlaştırıcı felsefenin öncüsü olduğu söylenebilir. Zira o, eserinde Tanrı'nın sıfatları konusunu kelmâ bir yönelimle işler ve nefsin bekasını ispatlarken dini telakkiye de yer verir.

⁷ İbn Sînâ, el-Ĥudûd, 81.

⁸ Örneğin Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî yukarıda aktarılan tanımı eleştirerek nefsi ""Bedene hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunan, bedeni kullanarak farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla bedenden sadır olan fiil ve hareketleri belli bir bilinç ve tayin edici özelliklerle gerçekleştiren ve bedenün türsel yetkinliği kendisiyle hâsıl olandır" şeklinde tanımlar. bk. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, thk. Yusûf Mahmûd (Katar: Dâru'l-Hikme, 2012), 2/438; Ersan Türkmen, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Metafizik* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2019), 196.

⁹ Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Ma'arif, 1950), 2/343-344.

¹⁰ Örneğin Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî hem İbn Sînâ'nın bu hususta kullandığı delilleri geliştirir hem de yeni deliller üreterek düşüncelerini ispatlamaya çalışır. bk. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, 2/441.

¹¹ İbn Hallikân, *Veşeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân Abbas (Beyrut: Dâr Sâdır, 1994), 3/98.

¹² Mehmet Reşit Özbalkaç, "Batalyevsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV 1992), 5/138.

Yapılan literatür taramasında, Batalyevsî hakkında yapılan araştırmaların birkaçı hariç,¹³ çoğunun dil ile ilgili görüşlerini incelediği tespit edilmiştir. Bu durum, düşünürün dilbilimci kimliğiyle ön plana çıkması dolayısıyladır. Çalışmamızda ise filozofun nefis teorisini tahlil etmek hedeflenmektedir. Bu doğrultuda düşünürün nefis ile ilgili yapmış olduğu tasnif tespit ve tahlil edildikten sonra, nefsin varlığını ve bekasını ispatlamada kullandığı deliller incelenmiştir. Yapılan incelemeler öncelikle delillerin öncüllerini tespit etmek ve onların hangi türden olduğunu ortaya koymak şeklinde olmuştur. Daha sonra bu mukaddimelerden oluşturulan delilleri imkan dahilinde kıyaslara dönüştürerek hangi sanattan olduğunu açıklamaya gidilmiştir. Bu çerçeveye içerisinde de filozofun kullandığı delillerin mantıksal tenkide tabi tutularak sonuca götürme açısından doğruluğuna dikkat çekilmiştir. Bütün bunlara ilaveten düşünürün sunduğu kanıtların özgünlüğü ve kaynağı da gösterilmeye çalışılmıştır. Böylece onun geliştirmiş olduğu nefis teorisi hakkında kapsamlı bir tasavvurun hâsıl olması amaçlanmıştır.

1. Nefsin Mahiyeti ve Sınıflandırılması

Batalyevsî'nin felsefî konular hakkında yaptığı açıklamalar dikkate alındığında genellikle Yeni Eflatûncu bir yönelime sahip olduğu görülür.¹⁴ Bunun en açık göstergesi filozofun varlık meselelerindeki beyan ettiği görüşlerdir. Öyle ki o varoluş ve varlık hiyerarşisini sudûr¹⁵ nazariyesine bağlı kalarak açıklamaya çalışır. Varlığı taşma yoluyla bir olan Tanrı'dan çıktığını düşünen Batalyevsî, tıpkı öneki filozoflar

¹³ Batalyevsî'nin felsefî düşüncelerini konu edinen çalışmalar arasında Cahid Şenel'in kaleme almış olduğu "Batalyevsî'de Sudûr Tasavvuru" adlı çalışma yer almaktadır. Yazar bu çalışmada düşünürün varlık felsefesiyle ilgili görüşlerini incelemiştir. Bununla birlikte söz konusu makalede yazar düşünürün genel olarak felsefeyle ilgili olan eseri hakkında bilgi verirken "nefsin ölümsüzlüğü hakkındaki altı delil (burhan) üzerinde durulmuştur" söyler. Fakat Batalyevsî nefsin sonsuzluğunu altı delil ile değil sekiz delil ile ispatlamaya çalışır. Yine Batalyevsî'nin felsefî düşüncelerini merkeze alan başka bir çalışma da İsmail Erdoğan'ın kaleme almış olduğu *Endülüs'ün İlk Filozofu Bataleyosi* adlı eseridir. Yazar bu eserde düşünürün biyografisini ve çeşitli konularda felsefî düşüncelerini incelemeye çalışmıştır. Bizim bu çalışmamızın adı geçen değerli çalışmalardan farkı ise Batalyevsî'nin nefis tasavvuru üzerine yoğunlaşarak, kullandığı delilleri mantıksal formlara dönüştürmek suretiyle değerlendirmek, özgün olan görüşünü diğerinden ayırmak ve kaynaklarına inektir. Bu vesileyle filozofun nefis teorisi hakkında detaylı bir bilgiye sahip olunacağını kanaatindeyiz. Bk. Cahid Şenel, "Batalyevsî'de Sudûr Tasavvuru", *İslâmi İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 9; İsmail Erdoğan, *Endülüs'ün İlk Filozofu Bataleyosi* (Ankara: SAGE Matbaacılık, 2012).

¹⁴ Cahid Şenel, "Batalyevsî'de Sudûr Tasavvuru", 8.

¹⁵ Sudûr sözcüğü bir şeyde doğmak veya ortaya çıkmak anlamına gelir. Varlığı anlamak için geliştirilen sudûr nazariyesi ise yoktan var etmeye alternatif bir teori olarak sunulmuştur. Varlığın derece itibarıyla yukarıda olandan aşağıya yayılma düşüncesi doğrultusunda Yeni Eflatûnculuğu başlatan Plotinus'a dayanmaktadır. Ancak bu teori daha sonra İbn Sînâ gibi İslam filozofları tarafından daha da sistematik hale getirilerek geliştirilmiştir. Bk. Plotinus, *et-Tasuata* çev. Ferit Cebir (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997)), 36; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Muhyiddîn Sabrî Kurdî (Mısır: es-Sa'ade, 1938), 251; Kaya, "Sudûr" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467.

gibi ay feleğini ayüstü ve ayaltı alemleri arasında sınır olarak kabul eder. Yine o, dairesel şekilde yukarıdan aşağıya doğru inen varlık mertebelerinde mücerret akıllar ve somut feleklerden bahsettiği gibi nefslere de yer verir. Ona göre nefis mertebe itibariyle faal akıldan sonra gelir.¹⁶ Filozof nefsin tam tanımını yapmasa da akıllar ile onu kıyaslayarak onun hakkında genel bir tasavvurun oluşmasına yardımcı olmaya çalışır. Öyle ki nefis maddeden soyut olma itibariyle akıllara benzer. Fakat cisim ile birlikte olması sebebiyle de akıllardan ayrılır.¹⁷ Yine bu sebeple de nefse karanlık ilişir. Bu bağlamda filozofun ifadeleri Ebû Bekir er-Râzî'nin ifadeleriyle bir benzerlik arz etmektedir. Zira Râzî de tıpkı Batalyevsî gibi varlık hiyerarşisini nur ve zulmet temeli üzerine oturtur.¹⁸

Filozof varlığın mertebelerini bu doğrultuda belirterek mertebeler hakkında iki görüş olduğunu ileri sürer. Söz konusu görüşlerin ilkinde göre varlığın mertebeleri 12 olup 9'u ay feleği dahil olmak üzere ayüstü alemleri oluşturan mertebeler ile ayaltı alemde olan üç nefis mertebesidir. İkinci grup filozoflara göre ise mertebeler 15 olup yine ay feleği dahil 9'u ayüstü aleme ait iken 5'i ayaltı alemde yer alan nefis mertebeleridir. Filozof da bu görüşlerin ikincisini tercih ederek nefsin nebatî, hayvanî, insanî, felsefî ve nebevî olmak üzere beş tür olduğunu söyler. 15. mertebe ise küllî nefis olduğunu ifade eder.¹⁹

Filozof yukarıda adı geçen nefis türlerinin durumlarını açıklamak için zatî niteliklerine başvurur. Böylece söz konusu türleri de birbirinden ayırır. Aşağıda filozofun açıklamaları doğrultusunda nefis türlerinin kuvveleri, özellikleri ve tanımları filozofun tertibine riayet edilerek izah edilecektir.²⁰

1. Nebatî nefsi (النباتية): Batalyevsî'ye göre şehvânî olarak adlandırılan nefsin bu türü besin arama gibi temel fizîki ihtiyaçlara yönelir. Öyle ki nebatî nefis besini arar, besini bulunca haz, kaybedince de acı duyar. Yine o, kendine uygun olan besinleri aramaya ve münasip olmayanları da uzaklaştırmaya koyulur. Bununla birlikte bu nefis, içinde bulunduğu cismin besinini sağlayarak ve üreyerek türünün varlığını devam ettirir. Böylece nebatî nefsin cezbetme, tutma, sindirme, besleme, büyütme, koruma ve tasvir etme (مُصَوِّرَةٌ) güçlerine sahiptir. Bununla birlikte sulak yerlere

¹⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik fi'l-metâlibi'l-`âliyeti'l-felsefiyyeti'l-`avişa*, nşr. Muhammed Rdvan ed-Dâye (Suriye: Dâru'l-fikr, 1988), 40.

¹⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 40.

¹⁸ Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er- Razî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof", *İslam Felsefi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 126

¹⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 41.

²⁰ Filozofun nefsin türlerini saymakta takip ettiği sıralama, aşağıdan yukarıya doğru olma şeklindedir. Muhtemelen filozof bu yaklaşımıyla yükseliş sürecini dile getirmeye çalışmıştır.

köklerini yöneltecek ve geniş arazilere doğru yayılacak kadar hissetme gücüne de sahiptir.²¹

Filozofa göre nebatî nefis, nefsanî varlık mertebelerinin en altında yer almaktadır. Bu mertebenin bir üstünde ikinci tür olan hayvanî nefis bulunur.

2. Hayvanî nefis (الحيوانية): Filozofa göre gazabiyye olarak adlandırılan bu nefsin özel nitelikleri cinsel istek, intikam, riyaset ve kahretme şehvetine sahip olmasıdır. Hayvanî nefis et ve kandan oluşan hem yapılara hem de organlara sahiptir. Buna ilaveten o, beş temel duyuya sahip olmasıyla birlikte acı ve haz da duyar. Aynı şekilde iradeli olarak da hareket eder ve bazılarında tahayyül ve vehim gibi güçler de bulunur.²²

3. İnsanî nefis (الناطقة): natık olan bu nefsin özellikleri; düşünmek, bilgiyi sevmek, dik bedenlere sahip olmak ve fiillerini iki el ile yapmaktır.²³ Filozof, insan nefsinin diğer nefis türlerinin üstünde görür ve insan nefsi ile birlikte felsefî ve nebevî nefsleri değerlendirir. Aslında Batalyevsî'nin bu bağlamda yaptığı açıklamalar incelendiğinde filozofun son iki nefis türünü insan nefsinin birer mertebesi olarak gördüğü anlaşılır.

4. Felsefî nefis (الفلسفية): Söz konusu bu nefis türü diğerlerinden teorik ilimleri sevmesi, eşyanın illetlerini öğrenmeye çalışması, varlığın hiyerarşisi ve yaratıcıdan nasıl ortaya çıktığını idrak etmeye çabalamasıyla ayrılır. Filozofa göre felsefî nefis daima a) "mutlak ezeli" ile "izafî ezeli" arasında fark nedir, b) alemin var edicisi bir midir çok mudur, c) zorunlu, mümkün ve imkansız nedir d) dinlerin gerekliliği nedir e) siyaset ve çeşitleri nelerdir gibi felsefî sorularla meşgul olur bu sorulara bazen tasavvur yoluyla zannî bazen de tasdik yoluyla yakinî cevaplar bulur.²⁴ Felsefî nefsin söz konusu bilgileri edinmesi fitrî kabiliyet ile maddî hazlardan uzak durarak züht hayatı sürdürmesine bağlıdır. Öyle ki bu doğrultuda erdemleri elde ederek gerçek filozof olarak varlığını sürdürür. Nitekim Batalyevsî'ye göre kadim filozofların filozoftan kastettikleri kimse de bu nefse sahip olandır.²⁵

5. Nebevî nefis (النبيوية): Batalyevsî'nin nübüvveti kabul eden Müslüman filozof olarak nebevî nefsin alt tür olduğunu ifade eder. Filozofa göre bu nefsin en önemli özelliği faal akıl ile ittisal kurarak vahiy yoluyla bilgiyi edinmesidir.²⁶ Yani bu tür nefis felsefî nefsten bilgi edinme kanalı itibarıyla ayrılır. Şöyle ki nebevî nefis felsefî nefsten farklı olup bilgiyi elde etmede mukaddimelere ihtiyaç duymaz, aksine doğru bilgiyi akli vasıta olmaksızın edinme kabiliyetine sahiptir. Bu nedenle o (yani nebevî nefis)

²¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 48.

²² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 49.

²³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 49.

²⁴ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 50.

²⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 50-53.

²⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 54.

edindiği bilginin doğruluğunu teyit ettiren mantık gibi aletlere de başvuramaz. Zira mantıksal kaideler akli mukaddimelerden hareket eden düşünenler tarafından geliştirilmiş ve ortaya konmuştur. Bu da nebevî nefsin bilgiyi doğrudan tasavvur ettiği anlamına gelir.²⁷

Batalyevsî'ye göre nebevî nefis ayaltı alemde bulunan varlıkları yönetmek için var olmuştur. Dolayısıyla onun, hak yolundan sapmış olan nefsleri doğru yola yönlendirme, insana doğru eylemlerde bulunması için rehber olma ve yetkinleşme sürecinde olanlara kanun koyarak yardımcı olma gibi görevleri vardır.²⁸ Vahye dayalı bilgi edindiği için de sıradan nefslere bilmedikleri konulara dair haber verme yetisine sahiptir. Böylece diğer natik nefsler de bazı hususlarda -ahiret meseleleri gibi- geleceğe yönelik bilgi edinme imkanına sahip olur. Filozofa göre nebevî nefis diğer nefis türlerinden üstündür. Dolayısıyla bu nefsi ancak kabiliyet açısından yetkin bireyler taşır.²⁹

6. Küllî nefis (النفس الكلية): Batalyevsî küllî nefsten ayüstüne ait bir nefis olarak söz eder. Öyle ki ona göre bu tür nefsin varlığını kabul eden filozoflar faal aklın altında, merkezi yer küresi olan felekler küresinin üstünde olduğunu söylerler. Yani küllî nefis bir bakıma faal akıl tarafından kuşatılmış ve kendisi de altında bulunan tüm varlıkları kuşatmıştır. Filozof bu tür nefsin varlığını kesin bir ifade ile kabul etmez. Ancak onun kesinlikle yok olduğunu da söylemez. Buna rağmen küllî nefsin varlığını kabul eden filozofların açıklamalarında ona isnat edilen mekanın da mecazi olduğunu düşünür.³⁰ Zira küllî nefis cisme muhtaç olmayan soyut bir cevherdir. Dolayısıyla ona gerçek bir mekan isnat edilemez.³¹

2. Nefsin Sonsuzluğuna İlişkin Deliller

İbnü's-Sîd el-Batalyevsî *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik* adlı eserinde,³² düşünen nefsin varlığının sonsuzluğunu ispatlamak için sekiz delil ileri sürer. Bu delillerin çoğu önceki filozoflar tarafından da kısmen kullanılmış olduğunu söylemek mümkündür. Fakat önceden kullanılan delillerin çoğu, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu

²⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 54.

²⁸ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 54.

²⁹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 54-55.

³⁰ Filozofun burada küllî nefsin varlığı hakkında yapmış olduğu açıklamalar İhvân-ı Safâ risalelerinde yer alan ifadelerle benzerlik arz etmektedir. Büyük ihtimalle kastettiği filozoflar arasında İhvân-ı Safâ da bulunmaktadır. Bk. İhvân-ı Safâ, *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ ve Ĥullâni'l-vefâ* (İran: Mektebü'l-İlam el-İslâmî, 2000), 3/216.

³¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 55.

³² Söz konusu bu eser dışında filozof risalelerinde de bu meseleye değinir. Ancak nefsin bekasıyla alakalı olan risale incelendikten sonra eserin bu kısmıyla aynı olduğu tespit edildi. Risale hakkında bilgi edinmek için bk. Batalyevsî, *Resâ'il fi'l-Lugat*, thk. W. Muhammed es-Serakibi (Riyad: Kral Faysal Araştırma ve İslami Çalışmalar Merkezi, 2007), 368-373.

ispatlamak amacıyla kullanılmıştır.³³ Batalyevsî ise bu delilleri yeniden inşa ederek sadece nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ispatlamak için değil, buna ilaveten nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bekasını kanıtlamak için ileri sürer. Bütün bunları da sade bir dil kullanarak ifade eder. Ayrıca filozof ortaya koyduğu aklî delilleri kimi zaman naslarla desteklemeye yönelir. Araştırmamızın giriş kısmında da ifade ettiğimiz gibi, aslında filozofun aklî delillerini açıklarken naslarla bir paralellik oluşturması, din-felsefe ilişkisi bakımından uzlaştırıcı bir filozof olmasından kaynaklanmaktadır. Aşağıda filozofun kullandığını delilleri inceledikten, başvurduğu kaynakları da açıklamaya çalışacağız.

1. Delil: Batalyevsî'nin nefsin bekasını ispatlamada kullandığı birinci kanıt madde-nefs münasebeti üzerine inşa edilmiştir. Filozofa göre insanın maddî hazlara yönelmesi ve dünyevî şehvetlerde boğulması eşyanın hakikatlerini ve soyut manaları kavramasını engeller ve insanın düşünme gücünü zafiyete uğratar. İnsanın bu tür hazlardan uzaklaşması veya hazza yönelmeyi azaltması ise düşünme kabiliyetinin güçlenmesine vesile olur ve böylece insan soyut manaları idrak etmeye başlar. Bu ifadelerden nefis ile madde arasında ters orantının olduğu anlaşılmaktadır. Bundan öte filozofa göre meseleyi incelediğimiz zaman maddenin nefis için bir maraz olduğu söylenebilir. Dolayısıyla nefis maddeden soyutlanarak daha da yetkinleşir ve soyut manaları idrak etmeye başlar.³⁴

Filozof bu mukaddimelerden yola çıkarak öncelikle nefsin canlı olduğunu ispatlar. Zira ona göre idrak gücüne sahip olan her şey canlı olarak kabul edilir. Daha sonra nefis ile madde arasındaki ters orantılı ilişkiyi dikkate alarak nefsin maddî bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdüreceğini söyler. Filozofun bu yöndeki ifadesinin açılımı; nefsin soyut manaları idrak etmesini engelleyen bir şeyin yok olması nefsi yok etmez. Aksine varlığını sürdürebileceğini gösterir. Filozof bu delil kapsamında ölümü uyanmak olarak tasvir eder. Böylece felsefî olarak kabul ettiği bu delilin naslarla örtüştüğünü düşünür.³⁵

Göründüğü gibi filozofun kullandığı bu delil temelde a) dünyevî hazlara yönelmek düşünme gücünü zayıflatır, b) dünyevî hazlardan uzaklaştıkça düşünme gücü artar şeklinde olan iki mukaddimeden oluşmaktadır. Bu delilde kullanılan mukaddimleri oluşturan bilgiler ise önceki filozoflardan istifade edilerek elde edilmiştir. Öyle ki delilin birinci mukaddimesinde yer alan maddî hazların fikrî yükselişe engel oluşu ilkesi güçler arasındaki tezada dayanmaktadır. Bu ilkeye İbn

³³ Örneğin bu delillerin bir kısmını İbn Sînâ yukarıda açıklanan amaç doğrultusunda kullanılmıştır. Bk. Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 259. 251-276.

³⁴ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 124.

³⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 125.

Miskeveyh'in (Ö. 1030) felsefesinde de rastlamak mümkündür.³⁶ Ayrıca filozofun kullandığı bu delilin dayandığı temel iddia, yukarıda söylediğimiz gibi nefsin bedenle olan ilişkisinin mahiyetidir. Aslında bir bakıma İbn Sînâ'nın nefsin bekası ile ilgili öne sürdüğü nefsin bedenle olan arazî ilişki³⁷ düşüncesine bir paralellik arz etmektedir. Yine Batalyevsî'nin söz konusu bu delilini mantıksal olarak incelediğimizde mukaddimeler arasında bağlantıyı oluşturan orta terimin istenilen neticeye açık bir şekilde götürmediğini görürüz. Şöyle ki bedenin nefse engel olması, beden yok olduktan sonra nefsin varlığının devam edeceğini kesin olarak göstermez. Aksine bu tezat içeren ilişkiyi göz önünde bulundurarak beden yok olduktan sonra nefsin varlığının devam etmesi ihtimal olarak kabul edilir. Dolayısıyla bu delil burhan³⁸ türünden değildir.

2. Delil: Batalyevsî'nin birinci delilde madde-nefs ilişkisini mukaddime olarak kullandığını gördük. İkinci delilde ise yine ikili kavramlardan hareket ederek nefsin varlığını, dolayısıyla da bekasını ispatlamaya çalışır. Filozofun bu delilde başvurduğu kavramlar, Aristotelesçi kuvve-fiil ayırımından hâsıl olan bilkkuvve ve bilfiil kavramlarıdır.³⁹ Aslında kuvve ve fiil dolayısıyla bilkuvvelik ve bilfiillik Aristoteles'in varlık felsefesinin teşekkül etmesinde önemli bir role sahiptir. Ona göre eşyalar (özel anlamda cisimler) kuvve ve fiil olmak üzere iki ontolojik duruma sahiptir. İlki heyulanî/maddî ve bir yere kadar da kabiliyet olarak varlığı ifade ediyorken diğeri maddenin sûret kazanmış biçimini, dolayısıyla fizikte bulunuşunu ifade eder.⁴⁰ Batalyevsî de bu bağlamda kavramsal olarak Aristoteles'e bağlı kalarak kuvve ve fiil ayırımını kullanır. Öyle ki Filozof kullandığı bu delilde öncelikle mukaddime şeklinde varlığı bilkuvve ve bilfiil olmak üzere ikiye ayırır. O, dışarıda bilfiil olarak

³⁶ Yeni Eflatûncu bir yaklaşım olan bu düşünce İbn Miskeveyh tarafından da detaylı bir şekilde incelenmektedir. Düşünme, öfke ve şehvet olmak üzere üç güç tespit eden İbn Miskeveyh bu güçlerin arasındaki münasebetin ters orantılı olduğuna da dikkat çeker. Ona göre şehvet ve öfke güçlenirse düşünme yetisi zayıflar. Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-aḥlâk*, thk. İbnü'l-Hatîb (Umman: Mektebet'ü es-Sekafe), 18.

³⁷ İbn Sînâ nefsin bekasını ispatlarken nefis ile beden arasındaki ilişkiyi merkeze alır. O, bu iki şey arasındaki ilişkinin zatî bir münasebet olmayıp arazî bir taalluktan ibaret olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla beden bozulması nefsin yok olmasını gerektirmez. Bk. İbn Sînâ, *Resâil İbn Sînâ: Risâletü'n fi en-Nefs-i ve Bekâihâ ve Me'adiha*, nşr. Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1953), 2/135.

³⁸ Zira bu delilin mukaddimleri burhanî mukaddimelerin şartlarını taşımamaktadır. Öyle ki burahnî mukaddimelerin sonca önceliği illiyet itibarıyla olması ve tüm fertleri kapsayacak şekilde küllî olması gerekir. Ancak Batalyevsî'nin kullandığı mukaddimeler hem eksik tüme varıma dayalı hem de doğurduğu neticeye önceliği illet olma itibarıyla değildir. Burahî mukaddimelerin şartları için bk. İbn Sînâ, "Mantık", *Kitâbü'ş-Şifâ*, thk. Abu'l-Ala Afifi (Mısır: el-Emiriyye, 1955), 3/106-109.

³⁹ Batalyevsî bazen bilkuvve varlığı yokluğa eşit görür. Bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 93.

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010), 400-405; Kasım Turhan, "Kuvvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV 2002), 26/504.

varlığı gerçekleşen mevcutların önceden bilkuvve olarak varlığa sahip olduğunu ifade eder.⁴¹ Fakat bu varlıkların bilfiil varlık alanına geçmeleri için bir nedenin bulunmasının gerektiğini düşünür. Bu durumda fizik aleminde bilfiil olarak bulunan tüm mevcutları var kılan bir neden bulunmalıdır. Söz konusu bu neden mevcudun kendisi olmadığı gibi bilkuvve mevcut da olmaz. Zira bilkuvvelilik yokluğa eşittir. Dolayısıyla bilkuvve var olan bir şeyin bilfiil varlığa çıkmasına sebep olan şey kendisi gibi kuvve halinde bir varlık değil bilfiil varlık olmalıdır. Böylece filozof gerçekte bilfiil var olan cisimlerin bulunmadan önce bilkuvve varlığa sahip olduğunu söyler. Neticede onları var kılan şey, kendi durumlarından farklı bir durumda olan bir cevherdir.⁴²

Filozof bu sonucu ispatladıktan sonra cisimlerin bilkuvve olarak canlı olduğunu söyler. Onların bilfiil canlı olmalarına sebep olan şey ise nefstir. Dolayısıyla nefsin canlı kıldığı bir şeyin ölümünden veya yok olmasından dolayı yok olmaz.⁴³ Filozofun kullandığı bu delilin mukaddimelerini anlaşılır kılmak için şu şekilde kıyasa dönüştürmek mümkündür:

- a) varlık bilkuvve ve bilfiil olmak üzere ikiye ayrılır.
- b) bilfiil varlıkların bilkuvveden bilfiile çıkmaları için bir neden olması lazım.
- c) bilkuvve varlıklar yoklukta eşit oldukları için kendilerini bilfiil varlığa çıkaramazlar.
- d) malulün yok olmasıyla illetin yok olması gerekmez.
- e) cisimler bilkuvve olarak canlılığa sahiptir, onları canlı kılan nefstir.
- f) (1. Netice) bu durumda nefs bilfiil canlılığa sahiptir.
- g) dolayısıyla cisimlerin ölmesi nefslerin yok olmasına neden olamaz.

3. Delil: söz konusu bu delil nefsin bedeni kullanarak bilgileri edindiği iddiasına dayalıdır. Yine filozof bu delilini insanî nefsin olgunlaşma süresini dikkate alarak inşa etmeye çalışır. Bunu yaparken de Fârâbî'nin dörtlü akli teorisinden hareket eder.⁴⁴ Öyle ki Filozofa göre natık nefs, yetkinleşme yolculuğunda sadece akli sûretlerden yoksun olduğunda bedene ihtiyaç duyar. Nitekim nefs o akli sûretleri elde ettiğinde artık özel olarak o sûreti tasavvur etme hususunda bedenî güçlere ihtiyaç duymaz.⁴⁵

⁴¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 125.

⁴² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 125.

⁴³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 126.

⁴⁴ Fârâbî cevher olarak kabul ettiği insan nefsinin olgunlaşma sürecinde akıl teorisini geliştirerek onun bilkuvve akıl, bilfiil akıl, münfail akıl ve müstefâd akıl olmak üzere dört aşmaktan geçtiğini söyler. İnsanî nefsin müstefâd akla dönüşmesi için de Faal akla ittisal etmesi gerektiğini ileri sürer. Bk. Fârâbî, *Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye*, thk. Fevzî Mitrî Neccâr (Beyrut: el-Matba'atü'l-Kasulikiyye, 1961), 35, 36, 79.

⁴⁵ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 126.

Bundan elde edilen sonuç ise, nefsin bedenden ayrı bir varlığa sahip olmasıdır. Filozof bu delili izah ederken nefsin bedeni kullandığını ve bedenın bütün organları nefsin aleti olduğunu vurgular. Neticede nefis aklî sûretleri elde edip müstefâd akla dönüştüğünde ise bedene artık ihtiyaç duymaz.⁴⁶

4. Delil: Yukarıda görüldüğü gibi düşünür nefsin bekasını ispatlamak için idrak gücünü merkeze almıştır. Bu husustaki düşüncelerini ispatlamak için kullandığı dördüncü delilde de kısmen idrak gücü temeli üzerinde hareket eder. Ancak buradaki özne nefsin idrak gücü olmasından ziyade söz konusu bu güç sayesinde idrak edilenler merkeze alınmaktadır. Öyle ki filozofa göre sûret sahibi olan heyulanî varlıklar, insan tarafından öncelikle duyu organları yoluyla idrak edilir. Yani dışa yönelik olan duyu organları maddî varlığa sahip olan şeylerin sûretlerini maddî varlıklarını mülâhaza ederek kavrar. Bu yönde olan idrak türü bir nevi maddî idrak olarak kabul edilir. Fakat sûret sahibi olan maddî varlıklar fizikî durumları insanın duyu organlarından uzak olsa da sûretleri zihninde var olmaya devam eder. İnsan gözle o varlıkları görmese de uyanık iken veya uykudayken sûretlerini zihninde tutabilir. Düşünür, yaptığı bu tespitlerden yola çıkarak o sûretlerin a) maddede/cisimde b) maddeden soyut olarak olmak üzere iki tür varlığa sahip olduğunu ileri sürer. Batalyevsî'ye göre o mevcutların sûretlerinin varlığı sadece maddî olsaydı cirmleri yokken zihinde bulunuşu imkânsız olurdu.⁴⁷

Batalyevsî tek bir sûretin somut ve soyut olmak üzere iki tür varlığa sahip olduğunu ileri sürdükten sonra insan nefsinin de maddî olan bedende ve maddeden soyut olarak beden dışında bulunuşunun mümkün olabileceğini ifade eder. Böylece ona göre insan nefsi bedenden sonra var olmaya devam edebilir.⁴⁸

Düşünürün bu bağlamda kullandığı delili incelediğimizde, kanıtın kesin bir şekilde ortaya konan tezi ispatlamadığını görürüz. Nitekim Batalyevsî delilini izah ettikten sonra olabilirlik ifadesini kullanmıştır. Yani söz konusu bu delil burhan türünden kabul edilmez. Delilin içerdiği problemlerden biri de filozofun insan nefsinin genel sûretlere eşit görmesidir. Oysa bu iki şeyi birbirine eşit görmek aradaki hususî nitelikleri ihmal etmek demektir.⁴⁹ Buna ilaveten delilin birinci mukaddimesinde yer

⁴⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 126.

⁴⁷ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 126-127.

⁴⁸ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 127.

⁴⁹ Şöyle ki filozof bu meselede tasavvur sonucu olarak zihinde hâsıl olan sûreti bilfiil var olan şeyin maddesiz olarak gerçek manada var olduğunu kabul etmiş oluyor. Bundan hareketle de nefsi bir sûret olarak kabul ettikten sonra bedensiz bir şekilde var olabileceği ihtimali üzerinde duruyor. Ancak bu iki sûret arasında belirgin bir fark vardır. Mesela İbn Sînâ sûreti tanımlarken müşterek bir isim olduğunu söyler ve nefsin de ayrık kemâl sûreti olabileceğini ifade eder. Tasavvur ve idrak sonucu elde edilen sûret ise cismanî veya mahiyetin tasavvurundan edinilen herhangi bir sûret olarak kabul edilir. Dolayısıyla cismanî sûretten veya tasavvurdan hareketle kemâl sûreti olan nefsin durumunu anlamak imkan dahilî değildir. Bk. İbn Sînâ, "el-Hudûd", 81.

alan sûretlerin zihinde bulunuşu yönündeki ifade gerçek bir varlık kategorisini temsil etmemektedir. Zira o sûretlerin zihinde bulunuşu zafî bir bulunuş değil arazîdir. Aynı şekilde zihinde olmaları birer yansımadan ibaret olduğu söylenebilir. Ancak filozof bunları hakikî bir bulunuş olarak değerlendirmiştir.

5. Delil: Filozof nefsin bekasını ispatlamak için ileri sürdüğü beşinci delilinde insanın idrak gücünü ve bilgi edinme sürecini merkeze alır. Öyle ki görünenden hareketle insanın çocukken bilgisiz olduğu aşıkardır. Ancak büyüdükçe bilgi edinmeye başlar ve git gide edindiği makuller artar. Söz konusu bu süreçte edindiği bilgiler dikkate alındığında bu tür bilgileri ya bedeni ya da nefsi veyahut her ikisinin sayesinde edinmiş olur. Zira bu hususta üçüncü bir ihtimalden söz etmek aklen imkansızdır. Şayet bedeninin sayesinde bu bilgileri edindiği söylenilirse insanın bedenen büyüdükçe ve hacmi artıkça edindiği bilgilerin de sayısının artması gerekecekti. Oysa bu durum realitede bu şekilde gerçekleşmez. Çünkü -yine görünenden hareketle- verem gibi hastalıklara yakalanan kimseler, vücutları zayıfladığı ve kas kaybı yaşadıkları halde bilgi edinmeye devam ederler. Dolayısıyla verilen örnek göz önünde bulundurulursa bilgilerin beden sayesinde edinildiğini söylemek yanlış olur. Aynı şekilde idrak faaliyetinin bu iki şeyin -birlikte olacak şekilde- yoluyla gerçekleştiğini söylemek da doğru değildir. Geriye tek bir ihtimal kalır o da bilgilerin nefs sayesinde edinildiği ihtimalidir. Nitekim Batalyevsî'ye göre de doğru olan ihtimal budur.⁵⁰

Yukarıda açıklamaları yapılan mukaddimeye bağlı olarak filozof bilgi edinmenin canlılık belirtisi olduğunu ifade eder. Dolayısıyla nefs böyle bir yetkinliğe sahip olduğu için doğası gereği canlıdır. Beden ise bilgi edinmede alet olma dışında hiçbir role sahip olmadığı için de doğası gereği cansızdır. Ancak bu iki şeyin birbirine arazî olarak tesiri vardır. Şöyle ki nefs bedene taalluk ettiği için beden canlılıkla arazî olarak nitelenir. Aynı şekilde de nefs ölüm niteliğine arazî olarak sahip olmuştur. Fakat beden ölmesiyle birlikte nefs arazî olarak edindiği niteliği kaybeder ve canlı olamaya devam eder.⁵¹

Batalyevsî'nin nefsin bekasını ispatlamak için kullandığı bu delilde kullanılan ön mukaddimelerin çoğu önceki filozoflar tarafından da kullanılmıştır. Örneğin beden binnek veya alet olması, dolayısıyla bilgi edinme sürecine doğrudan bir katkısı olmadığı düşüncesi İbn Sînâ'nın nefs teorisinde de bulunmaktadır. Öyle ki İbn Sînâ'ya göre beden organlar ihtiyaç duyulduğunda kullanılır. Şayet insan o ihtiyaçlardan kurtulursa bedeni kullanmasına gerek kalmaz.⁵² Ancak İbn Sînâ bu mukaddimleri

⁵⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 128.

⁵¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 130.

⁵² İbn Sînâ, "en-Nefs", *Kitâbü's-Şifâ*, thk. Hasan Zade Amulli (İran: Metebü'l-İlam el-İslamî, 1375), 348.

nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ispatlamada kullanmıştır.⁵³ Batalyevsî ise yukarıda da zikredildiği gibi bu ön bilgileri nefsin bekasını ispatlamak için oluşturduğu delilin mukaddimelerinde kullanır. Fakat düşünürün kullandığı delilin içerdiği mukaddimleri ve o mukaddimelerden elde edilen sonuçları incelediğimizde doğrudan bir burhan türünden delil göremeyiz. Çünkü ele alınan mukaddimler meşhur mukaddimler türündendir.⁵⁴ Dolayısıyla doğuracağı sonuca da kesinlik atfetmek doğru olmaz. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da delilin takririnde dile getirilen üçüncü ihtimalin geçersizliğini ikinci ihtimalin olduğuna bağlamaktır.⁵⁵ Zira söz konusu üçüncü ihtimalin geçersizliğini söylemek için ikinci ihtimalin doğru olmadığını ispatlamak yeterli değildir. Fakat filozof bununla yetinmektedir.

6. Delil: Batalyevsî nefsin bekasını ispatlamak için kullandığı altıncı delilde natik nefis ile hayvanî nefis arasındaki farka ışık tutmaya çalışır. Filozofa göre natik nefis hayvanî nefsten farklı olarak kötülüklerden uzak durmaya çalışır ve bu şekilde erdemleri edinmek ister. Yine o, bedenî hazları değersiz görür ve aklî hazlara düşkün olur. Hayvanî nefis ise natik nefsin zıddı olacak şekilde maddî lezzetler elde etmek için çabalar ki bu nedenle ona hayvanî denir. Şayet natik nefsin bedenden sonra var olmaya devam etmeyecek ve bedendeyken maddî hazları elde etme hususunda gösterdiği zühdün karşılığını göremeyecekse hayvanî nefis ondan daha şerefli ve akıllı olacaktır. Zira o, hayattayken tüm maddî hazları edinmeye çabalayarak doğru olanı yapmış olacaktır. Ancak bu durum hikmetin gerektirdiği sonuçlara aykırıdır. Çünkü rasyonel ilkeler, aklî hazın daha üstün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla natik nefis, aklî hazları edinmeye devam etmek için beden öldükten sonra da var olması gerekir.⁵⁶

Batalyevsî'nin kullandığı bu delil esasında Kindî'nin nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ispatlamak için ileri sürdüğü güçler arasındaki çelişki düşüncesine dayanır. Öyle ki Kindî nefsin ayrılığını ispatlarken düşünme, öfke ve şehvet arasındaki tezada dikkat çeker. Ona göre bir şeyin başka bir şeye engel olması için bu iki şey arasında farklılık olması lazım. Düşünme gücünün birçok şehvanî ve gazabî istekleri engellediğine göre, düşünen nefsin cismanî güçleri engellediğinden ötürü cisimden ayrı olması gerekir.⁵⁷ Batalyevsî ise bu ön bilgiyi Kindî'den farklı olarak

⁵³ İbn Sînâ, en-Nefs, 349.

⁵⁴ Mukaddimelerin meşhur olması insanlar tarafından kabul edilmesi demektir. Bu tür mukaddimler cedeli kıyasları oluşturur. Bk. bü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, 1/349-350.

⁵⁵ Oysa bu iki durum için açık bir telazüm yoktur.

⁵⁶ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Hadâ'ik*, 130-131.

⁵⁷ Kindî, "el-Ķavl fi'n-nefs" *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* thk. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950), 273.

nefsin bekasını ispatlamada kullanır. Görüldüğü gibi filozof burada, nefis teorisi bağlamında yaptığı nefsin natık, hayvanî ve Nebatî tasnifini merkeze almaktadır.⁵⁸ Özellikle ilk iki nefis türünün arasında mukayese yaparak ispatlamak istediği sonucu kanıtlamaya çalışmıştır. Fakat ileri sürdüğü delilin mukaddimleri incelendiğinde mukaddimler ile netice arasında doğrusal bir bağlantı olmadığı görülür. Nitekim burada ele alınan mukaddimler, farklı deliller ile doğruluğu ispatlanması gereken ödül ve karşılık gibi mefhumlara dayanmaktadır. Dolayısıyla bu delilin burhan türünden olduğunu söylemek doğru olmaz. Buna ilaveten delilin oluşturulma tarzı dikkate alındığında retorik bir delil olduğu anlaşılır.⁵⁹

7. Delil: Batalyevsî nefin bekasını ispatlamak için kullandığı yedinci delilde insanın oluşumunu merkeze alır. Düşünüre göre basitlerden oluşan tüm varlıklar yok olduğunda basit olan oluşturucu parçalarına ayrılır. Buna göre bileşikler bütünüyle yok olmaktan ziyade basitlerden oluşan sûret kaybolur ve böylece bileşik olan o varlık basit olan cüzlerine ayrılır. Yani basit cüzler var olmaya devam eder. Filozofa göre insan da birçok bileşik varlık gibi basit cüzlerden oluşmaktadır. Söz konusu bu cüzler a) cismanî ve b) ruhanî olmak üzere iki kısımdan ibarettir. Yine ona göre insan öldüğünde maddî olan parçası ait olduğu türe dönüşür. Durum böyle olursa insanın ruhanî cüzü de tıpkı bedeni gibi ait olan türe dönmesi gerekir. Aslında önceki kısımlarda da ifade edildiği gibi düşünür, insana canlılığı veren kısmın ruhanî cüzü olduğunu söyler. Bu nedenle de bir şeye canlılık veren şey, sayesinde canlı olan şeyin ölmesiyle yok olmaz.⁶⁰

Söz konusu olan bu delili mantıksal kıyasa şu şekilde dönüştürebiliriz:

a. basit unsurlardan oluşan varlıklar yok olduğunda kendisini oluşturan basit unsurlar var olmaya devam eder.

b. İnsan cismanî ve ruhanî olmak üzere iki basit olan cüzden oluşmaktadır.

c. insan yok olduğunda kendisini oluşturan basit cüzler var olmaya devam edecektir.

Yukarıda görüldüğü gibi düşünür bu delilde de meşhurât türünden olan mukaddimler kullanmıştır. Çalışmanın önceki kısımlarında ifade edildiği gibi bu türden olan mukaddimler burhanî bir sonuç doğurmaz. Dolayısıyla düşünürün bu bağlamda ileri sürdüğü delil zann-i galip gerektirir. Buna ilaveten o, nefsin varlığını önceden kabul ettiği için burada doğruluğu teslim edilen bir bilgi şeklinde

⁵⁸ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 123.

⁵⁹ Meşhur olan mukaddimleri ikna etmek amacıyla kullandığı için filozof hatabî bir kıyas yapmış oldu. Bunun amacı karşıdakini ikna etmektir. Hatabî kıyas için bk. bü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-Ĥikme*, 1/401.

⁶⁰ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 131-132.

kullanılmıştır. Nitekim düşünürün burada asıl amacı nefsin varlığını ispatlamak değil onun bedenden sonra var olmaya devam edeceğini kanıtlamaya çalışmaktır.

8. Delil: Filozof söz konusu bu delilde canlılığın tanımına dikkat çekerek bu husustaki görüşünü kanıtlamaya çalışır. Şöyle ki o, bedenî canlılığı “nefsin bedenle birlikte olup onu kullanmasıdır.”⁶¹ Şeklinde tanımlar. Ölüm ise ona göre “nefsin bedenden ayrılması ve onu kullanmayı terk etmesi”nden⁶² ibarettir. Filozof, nefsin bedenin ölümüyle yok olacağını söyleyenler canlılığı “nefsin hisseden olması” ölümü de “nefsin hissetmeye gücünü kaybetmesi” şeklinde tanımladıklarını da ifade eder.⁶³ Onların yaptıkları bu tanımdan yola çıkarak nefsi bedenin ölümüyle yok olacağını iddia ederler. Filozof söz konusu tanımı merkeze alarak nefsin sonsuzluğunu reddeden düşünürlerin görüşlerini çürütmeye çalışır. Öyle ki Batalyevî'ye göre duyu, canlılık ile ölüm arasında ayırıştırıcı bu nitelik olarak kabul edilir ise bu gücün nefse isnat edilmesi hususunda iki ihtimal ortaya çıkar. Birinci ihtimal Hissetme, nefsin zatî özelliği iken ikincisi hassas oluşu arazî özelliği olma ihtimalidir. Şayet nefsin zatî bir özelliği ise beden ile yok olmaz. Çünkü nefis ona beden sayesinde sahip olmamıştır. İkinci ihtimal söz konusu olunca da bu ihtimalden a) nefis bu güce beden sayesinde sahip olmuştur ve b) nefse bu güç beden dışında başka bir cevher yoluyla verilmiş olmak üzere iki durum hâsıl olur. Nefsin beden sayesinde bu gücü elde ettiği doğru olursa nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da beden hissetmeye devam etmesi gerekecekti. Ancak gerçekte böyle bir durum söz konusu olamaz. Nefis bu gücü beden dışında başka bir ruhanî cevher sayesinde elde ettiği yönündeki ihtimal ise bu gücün kaynağı olan cevherin meçhul olması ve bu ihtimal teselsüle götürebilir olmasından dolayı aklen kabul edilemez. Bu mukaddimelerden yola çıkarak da nefsin zatî olarak hissetmesi ihtimalinin doğru olduğu söylenir. Zatî olarak duyu gücüne sahip olan bir cevher de başka bir şeyin yok olması sebebiyle yok olamaz.⁶⁴

3. Batalyevsî'nin Kaynakları ve Düşüncelerinin Özgünlüğü Hakkında Genel Değerlendirme

İslam düşünce tarihinde genellikle edebiyatçı ve dilici olarak bilinen Batalyevsî, yazmış olduğu *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik* adlı eseri sayesinde felsefî konularda görüşleri açığa çıkmıştır. Ancak hayatını konu edinen tabakat kitapları felsefe tahsilinde kime talebelik yapmış olduğu hakkında bilgi vermez. Düşünürün hocaları hakkında bilgi sahibi olmasak da eserinde beyan ettiği görüşleri dikkate alarak nasıl bir felsefî yönelime sahip olduğunu anlamak mümkün olur. O, eserinde açıkladığı görüşlerini önceki filozoflardan edindiğini söyler, fakat birçok yerde isim vermeden felasife

⁶¹ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 132.

⁶² Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 132.

⁶³ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 132.

⁶⁴ Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 133.

ifadesiyle yetinir. Dile getirdiği isimler arasında da İslam filozoflarından ziyade Sokrates, Platon ve Aristoteles⁶⁵ gibi filozof yer almaktadır.

Çalışmanın giriş kısmında söylendiği gibi söz konusu bu eser varlık ve nefis nazariyelerini içermektedir. Aslında filozof varlık meselelerinde benimsediği görüşleri merkeze alıp nefis teorisini bu temel üzerine inşa eder. Feyz konusunu öne çıkarması da sudûr nazariyesini benimsediğini göstermektedir. Batalyevsî bu hususta Yeni Eflatûncu⁶⁶ felsefeden sıklıkla istifade eder. Ancak filozofun anlatım şekli özellikle Kindî,⁶⁷ Fârâbî⁶⁸ ve İbn Sînâ⁶⁹ gibi İslam filozoflarının ifadeleriyle benzerlik arz etmektedir.

Nefis teorisine gelince düşünür, tıpkı varlık tasavvurunda Yeni Eflatûncu felsefeden hareket ettiği gibi nefis konusunda da Yeni Eflatûncu bir tavır sergiler. Ancak düşünceleri açıklarken kullandığı örnekler, yaptığı tanımlar ve sınıflandırmalar İslam filozoflarının ifadeleriyle örtüşmektedir. Bu da filozofun nefis teorisini İslam filozoflarının düşüncelerini merkeze alarak oluşturduğunu gösterir. Buna örnek olarak nefsin durumu ve faal akılı ile münasebeti hususunda filozofun açıklamaları gösterilebilir. Zira bu husustaki ifadeleriyle önceki İslam filozoflarının açıklamaları arasında benzerlik bulunur.⁷⁰ Ayrıca filozofun yapmış olduğu nefsin iki

⁶⁵ Batalyevsî faal aklın durumunu açıkladıktan sonra, aktardığı görüşlerin Sokrates, Eflatûn ve Aristoteles'e ait olduğunu söyler. Ayrıca alemin durumuyla ilgili bazı başlıklar altında yaptığı değerlendirmelerde de Eflatûn ve Aristoteles'in adlarını dile getirir. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 45,90-91.

⁶⁶ Filozofun varlığın aşağıya doğru yayılmasına dönük açıklamalarında Plotinus'un *et-Tasuata* eseri önemli bir yere sahiptir. Batalyevsî bu esere ismen değinirse de özellikle varlık mertebeleri olarak adlandırdığı kısımda yapmış olduğu izahlarda istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 35-40; Plotinus, *et-Tasuata*, 36.

⁶⁷ Batalyevsî varlık konusunu izah ederken yukarıdan aşağıya doğru inen bir varlıktan söz eder. Bu varlık silsilesi içerisinde yer alan mevcutlar da bir altına göre uzak ve yakın sebep olmak üzere ikiye ayrılır. Filozof uzak ve yakınlıktan mekânsal mesafe kastetmez, ona göre bu farklılık zatidir. Batalyevsî'nin yakın ve uzak sebepler şeklinde yapmış olduğu bu ayırıma Kindî'nin felsefinde rastlamak mümkündür. Bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 35; Kindî, "Risâle fi'l-fâ'ili'l-ḥaḳḳi'l-evvel et-tâm ve'l-fâ'ili'n-nâḳiṣ ellezî hüve bi'l-mecâz", *Resâ'ili'l-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950), 183.

⁶⁸ Batalyevsî varlık hiyerarşisini izah ederken gerçek bir olan zorunlu varlıktan birincil varlıklar ve illetlerin çıktığını söyler. Daha sonra insan dahil, unsurî alemle ilgilenen ikincil sebepler sudûr eder ve bunların zirvesinde faal akıl yer alır. Filozofun bu yaklaşımı aslında Fârâbî'nin varlık hiyerarşisi hakkında benimsediği tasavvurla, varlığın mertebeleri ve faal aklın durumu konusulla da örtüşmektedir. Muhtemelen Batalyevsî Fârâbî'nin perspektifinden meseleleri incelemiştir. Bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 38; Fârâbî, *Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye*, 38.

⁶⁹ Filozofun akli cevherlerin sudûru natik nefisle bittiği yönündeki ifadeleri İbn Sînâ'nın ifadelerine benzer. Bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 40; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 192.

⁷⁰ Öyle ki Batalyevsî natik nefsi akli bir cevher olarak kabul eder ve onunla faal akıl arasındaki münasebetin güneş ile göz arasındaki münasebet gibi olduğunu söyler. Güneş nasıl ışık saçarak gözün görmesini sağlıyorsa faal akıl da natik nefsi idrak etmeye geçirir. Filozofun bu bağlamda güneş-göz örneğine Fârâbî gibi önceki İslam filozoflarında da rastlamak mümkündür. Bu durum

sınıflandırmanın birincisi⁷¹ de yine önceki İslam filozofların düşüncelerinden istifade edilerek yapılmıştır.⁷² Fakat ikinci tasnifinde yer alan nebevî ve felsefî nefslerin kaynağını tespit etmek zordur. Muhtemelen Batalyevsî'ye ait bir tasniftir.

Nefsin varlığını ve bekasını ispatlamak için kullandığı birçok delil ya bütünüyle ya da mukaddimeler bazında kendisinden önce gelen İslam filozoflarının kullanmış oldukları deliller ile benzerlik arz etmektedir.⁷³ Fakat söz konusu bu benzerliklere rağmen düşünür delil ve tasavvurları yeniden inşa ederek kendi düşüncelerine uygun bir şekilde oluşturur. Bu bağlamda dikkat çeken mesele filozofun din ile felsefeyi uzlaştırma çabasıdır.

SONUÇ

Organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımlanan nefis çoğu İslam filozofu tarafından bedenden bağımsız bir cevher olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda İslam filozofları tarafından nefis konusuyla ilgili geliştirilen teoriler Grek felsefesinden yararlanarak ortaya çıkmıştır. Felsefî düşünce birikimsel olduğu için de filozoflar kendilerinden önce geliştirilen düşüncelerden hareket etmede beis görmemişlerdir. İşte Batalyevsî de o filozoflardan biri olarak karşımıza çıkar.

Dilbilimcisi olarak bilinen Batalyevsî çeşitli alanlarda eser vermiş entelektüel bir mütefekkiridir. Bu alanlardan biri de felsefe olmuştur. Kaleme almış olduğu *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik fi'l-me'tâlibi'l ('âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-'avîşa* bu eserlerinden biridir. Filozof bu eserinde varlık, nefis ve Tanrı'nın sıfatları gibi konuları inceler. Aslında düşünürün bu eserde amacı kendine yöneltilen sorulara cevap vermek olsa da verilen bu cevaplar doğrultusunda felsefî düşüncelerini açıklamaya çalışır. Genellikle Yeni Eflatûncu bir tavır sergileyen Batalyevsî Sokrates, Eflatûn ve Aristoteles gibi filozofların adlarını dile getirir ve yapmış olduğu açıklamaların onların görüşlerine dayandığını ifade eder. Yukarıda adı geçen eser bir bakıma öz mahiyetinde olduğu için düşünür kendi fikirlerini özet olarak ifade eder. Ancak bunları yaparken de temellendirmeyi ihmal etmez. Aksine o, düşüncelerini açıklarken kanıtlama ve temsil yöntemine başvurur. Fakat filozofun bu bağlamda başvurduğu yöntemler burhandan uzak, cedel ve retoriğe yakın olduğu söylenebilir. Filozofun delillerine dönük bu çalışmada tespit

Batalyevsî'nin doğuda cereyan eden felsefî faaliyetlere vakıf olduğunu da gösterir. Bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 40; Fârâbî, *Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye*, 35.

⁷¹ Önceki fasıllarda da görüldüğü gibi Batalyevsî Nebatî, Hayvanî ve İnsanî olmak üzere üçlü nefis tasnifini yaptıktan sonra, nebatî, hayvanî, insanî, felsefî, nebevî ve Küllî altılı nefis tasnifine yer verir. bk. Batalyevsî, *Kitâbü'l-Ĥadâ'ik*, 41.

⁷² Örnek olarak bu tasnife Bağdâdî'nin felsefesinde de rastlayabiliriz. Bk. bü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-ĥikme*, 2/437.

⁷³ Çalışmanın önceki kısımlarının konuyla alakalı verilen dipnotlara bakınız.

edilen huşulardan biri, düşünürün kullandığı birçok delilin kesin sonuç doğurmasından ziyade, doğruluğu yüksek ihtimal olan neticeler çıkarmasıdır.

Filozofun ana kaynağı her ne kadar Yeni Eflatûncu felsefe olsa da bu felsefeyi İslam filozoflarının yorumu üzerinden okumuş olduğu açıktır. Bu nedenle felsefî düşüncelerini açıklarken kullandığı ifadeler önceki İslam filozoflarının ifadelerine kısmen benzer. Burada İslam filozoflarıyla kastedilenler özellikle Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Düşünürün dikkat çeken önemli özelliklerinden biri de sistematik olarak din-felsefe uzlaştırmasına değinmesidir. Öyle ki o, nefsin bekasını işlerken dinî telakkiye de yer verir. Bunu da nasları kullanarak gerçekleştirmeye çalışır. Aslında o, özellikle bu hususta İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi Endülüs filozoflarına öncülük yapmıştır.

Batalyevsî aslında Endülüs'te ortaya çıkan felsefenin ilk evrelerini temsil etmektedir. Dolayısıyla Endülüs'te üretilen felsefenin ilk evrelerini görmede ve yapılan felsefenin hangi yöne doğru gittiğini tespit etmede önemli bir role sahiptir. Bu nedenle onun sadece dil hakkında çalışmaları değil felsefî görüşleri de dikkate alınıp incelenmelidir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles Metafizik. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sîna ve İbn Sînâ Okulu", İslam Felsefi Tarih ve Problemler. ed. M. Cüneyt Kaya. 250-279. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Batalyevsî. Kitâbü'l-Ĥadâ'ik fi'l-me'tâlîbî'l ('âliyeti'l)-felsefiyyeti'l-'avîşa. nşr. Muhammed Rdvan ed-Dâye. Suriye: Dâru'l-fikr, 1988.
- Batalyevsî. Resâil fi'l-Lugat. thk. W. Muhammed es-Serakibi. Riyad: Kral Faysal Araştırma ve İslami Çalışmalar Merkezi, 2007.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-ĥikme. thk. Yusûf Mahmûd. Katar: Dâru'l-Ĥikme, 2012.
- Fârâbî. Kitâbu es-Siyâseti'l-Medeniyye. thk. Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut: el-Matba'atü'l-Kasulikiyye, 1961.
- İbn Rüşd, Faşlü'l-makâl fîmâ beyne'l-ĥikme ve'ş-şerî'a mine'l-ittişâl, thk. Elbîr Nâdir. Lübnan: Dâr'ul-Meşrik, 1986.
- İbn Sînâ. "er-Risâle fi'l-Hudûd". Tisu Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiyyat. Mısır: Dâr'ul-Arab, 1928.
- İbn Sînâ. el-İşârât ve't-tenbîhât. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Ma'arif, 1950.
- İbn Sînâ. Kitâbü'n-Necât, nşr. Muhyiddîn Sabrî Kurdî. Mısır: es-Sa'ade, 1938.
- İbn Sînâ. Resâil İbn Sînâ: Risâletün fî en-Nefs-i ve Bekâihâ ve Me'adiha. nşr. Hilmi Ziya Ülken. İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1953.
- İbn Sînâ. en-Nefs, Kitâbü'ş-Şifâ, thk. Hasan Zade Amulli. İran: Metebü'l-İlam el-İslâmî, 1375.
- İbn Sînâ. Mantık, Kitâbü'ş-Şifâ, thk. Abu'l-Ala Afifi. Mısır: el-Emiriyye, 1955.
- İbn Hallikân. Vefeyâtü'l-a'yân. thk. İhsân Abbas. Beyrut: Dâr Sâdır, 1994.
- İbn Miskeveyh. Tehzîbü'l-aĥlâk. thk. İbnü'l-Hatîb. Umman: Mektebet'ü es-Sekafe.
- İhvân-ı Safa. Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ ve ĥullâni'l-vefâ'. İran: Mektebü'l-İlam el-İslâmî, 2000.
- Karaman, Hüseyin. "Ebû Bekir er-Razî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof". İslam Felsefi Tarih ve Problemler. ed. M. Cüneyt Kaya. 119-145. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

- Kaya, Mahmut. "Sudûr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kindî. "Risâle fî hudûdi'l-eşyâ' ve rûsûmihâ". Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye. thk. Muhammed Ebû Rîde. 163-179. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.
- Kindî. "el-Ķavl fî'n-nefs". Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye. thk. Muhammed Ebû Rîde. 270-280. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.
- Kindî. "Risâle fî'l-fâ'ili'l-ħaĶki'l-evvel et-tâm ve'l-fâ'ili'n-nâĶş ellezî hüve bi'l-mecâz". Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye. thk. Muhammed Ebû Rîde. 180-184. Mısır: Dâru'l-Fikr Al-Arabî, 1950.
- ÖzbalıĶçı, Mehmet Reşit. "Batalyevsî". TDV İslâm Ansiklopedisi. 5/138-139. İstanbul: TDV 1992.
- Plotinus. et-Tasuata çev. Ferit Cebir. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1997.
- Şenel, Cahid "Batalyevsî'de Sudûr Tasavvuru", İslâmi İlimler Dergisi 7/13 (2012). 7-20.
- Turhan, Kasım. "Kuvvet". TDV İslâm Ansiklopedisi. 26/504-505. Ankara: TDV 2002.
- Türkmen, Ersan. Ebu'l-Berekât el-BaĶdâdî'de Metafizik. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tez, 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. "Antik-Helenistik Birikiminin İslam Dünyasına İntikali". İslam Felsefesi Tarih ve Problemler. ed. M. Cüneyt Kaya. 37-91. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.