

KİNDİ'NİN NEFS ANLAYIŞINDA ANTİK YUNAN ETKİLERİ

ANCIENT GREEK INFLUENCES ON AL-KINDİ'S UNDERSTANDING OF THE SOUL

SERCAN ÇAMLI

ARŞ. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İSLAM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

RES. ASSIST., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF ISLAMIC PHILOSOPHY

KİLİS, TÜRKİYE

sercancamli@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-3466-6156>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1551784>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

17 Eylül / September 2024

Kabul Tarihi / Accepted

20 Aralık / December 2024

Yayın Tarihi / Published

Aralık / December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Aralık / December

Atıf / Cite as

Çamlı, Sercan, "Kindî'nin Nefs Anlayışında Antik Yunan Etkileri [Ancient Greek Influences on Al-Kindî's Understanding of the Soul]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 11/2 (Aralık/December 2024): 813-844.

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

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KİNDİ'NİN NEFS ANLAYIŞINDA ANTİK YUNAN ETKİLERİ

Öz

Bu çalışmamamızda Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî'nin nefis hakkında açıklamalar yaptığı risalelerinden hareketle nefis anlayışını ortaya koymaya çalıştık ve sonrasında Kindî'nin görüşlerinin Antik Yunan filozoflarıyla olan benzerlik ve farklılıklarını incelemeye çalıştık. Kindî'nin nefis hakkındaki açıklamaları temelde üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar, nefsin tanımı, nefsin yapısı ve nefsin ölümden sonraki durumu şeklindedir. Bu kısımlar, çalışmamızın başlıklarını belirlememizde de rol almıştır. Kindî'yi Antik Yunan filozoflarıyla kıyaslayarak incelememizin sebebi, Kindî'nin sık sık çeşitli Antik Yunan filozoflarına atıf yaparak onların görüşlerini aktarmış olmasıdır. Dolayısıyla Kindî'nin nefis anlayışında Antik Yunan filozoflarından ne kadar etkilenmiş olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır.

Kindî'nin nefis özelinde kaleme aldığı *Risâle fî'n-nefs (Nefs Üzerine Risalesi)* ve *Kelâmun fî'n-nefs muhtasarun veciz (Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz)* adlı iki çalışması vardır. Ayrıca -içerisinde nefis kavramının da bulunduğu- çeşitli felsefi kavramların tanımını ve açıklamasını yaptığı *Risâle fî Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihâ (Taripler Üzerine Risalesi)* adlı bir çalışması vardır. Kindî, *el-Hudûd*'ta nefsin bir tanımını yapıp beraberinde nefsin bilinen üç tanımını aktarır. Kindî, burada yaptığı tanımda Aristoteles'e atıfta bulunmaz ama onun nefis tanımını, -nefsin bilkuvve hayat sahibi organik doğal cismin ilk yetkinliği şeklindeki tanımı- benzer şekilde bizlere sunar. *Risâle fî'n-Nefs*'te, *el-Hudûd*'un aksine, Antik Yunan filozoflarından Pythagoras, Platon ve Aristoteles'e atıflarda bulunarak düşüncelerini paylaşır. Kindî'nin bu filozofların isimlerini açıkça zikrederek onlara atıfta bulunmasının sebebi, risalenin başında belirttiği çalışmanın yazılış amacından anlaşılmaktadır. Kindî burada kendisinden üç şeyin istendiğini söyler. Bunlar, nefis hakkındaki görüşlerin özetlenmesi, Aristoteles'in *De Anima (Nefs Üzerine)* kitabının özetlenmesi ve diğer filozofların görüşlerinin ortaya konmasıdır. Çalışmamızda, Kindî'nin Antik Yunan filozoflarına yaptığı atıfları, Platon ve Aristoteles'in eserleriyle kıyaslayarak inceledik ve incelememiz sonucunda Kindî'nin ağırlıklı olarak Platon'dan etkilenmiş olduğunu gördük. Kindî, *Risâle fî'n-Nefs*'te ağırlıklı olarak Platon'un ismini zikrederek atıfta bulunur, buna karşın Aristoteles'in ismi sadece bir yerde zikredilir ve bu atfın Aristoteles'ten ziyade Platon'a ait olma ihtimali vardır. Çok kısa bir risale olan *Kelâmun fî'n-nefs*'te, Aristoteles'in ismi bir kez geçmektedir fakat buradaki Aristoteles atfı Kindî tarafından Platon ile uzlaştırılarak aktarılmaktadır. Yani bu atfın Platon ile bağlantılı yönleri vardır. Dolayısıyla Kindî'nin nefis konusunda birçok filozofun görüşlerini aktarmasını beklerken aslında Platon'un görüşlerini aktarmış olduğunu, Aristoteles'in *De Anima*'sını ise özetlememiş olduğunu gördük. Ancak ölümden sonra nefsin durumu ya da diğer bir ifadeyle nefsin ölümsüzlüğü konusunda Kindî'nin Platon'dan ziyade Yeni Platonculardan etkilenmiş olduğu görülmektedir.

Kindî, her ne kadar önceki filozofların görüşlerini özetleme amacıyla hareket etse de aktardığı düşünceleri kendi felsefesine uyacak şekilde aktarmıştır. Mesela Pythagoras, Platon ve Yeni Platoncularda nefis göçü, nefis anlayışlarında önemli bir yer tutar, fakat Kindî, nefis göçüyle alakalı herhangi bir bilgi vermez. Diğer taraftan da mevzu bahis filozofların nefis göçüyle bağlantılı ele aldığı nefsin yükselişi ve arınışı konusunu paylaşmıştır. Bundan bahsetmemizin sebebi özellikle Platon ve Yeni Platoncularda bu konuların birbirlerinden ayrılamayacak düzeyde iç içe olmalarıdır. Yani Kindî, her konuyu birebir aktarma yoluna gitmemiştir. Dolayısıyla kendi felsefesine uyacak şekilde görüşler paylaşmıştır. Böylelikle Kindî, kendi nefis anlayışını da ortaya koymuş olmaktadır. Ancak risalelerin geneline baktığımızda, nefis göçü gibi büyük farklılıkların çoğunlukta olmadığını, yani daha çok küçük farklılıkların mevcut olduğunu da belirtmek gerekir. Kindî'nin farklılaştığı kısımları, Kindî'nin kendine ait yorumlayışı olarak görüyoruz. Fakat Kindî'nin benzerlik gösterdiği noktalar da önem arz etmektedir, çünkü Kindî'nin, hem benzerlik hem farklılık yönün-

den kendinden sonraki İslam düşüncesine katkıda bulunmuş bir filozof olduğunu düşünüyoruz. Çünkü birebir ve benzer şekilde aktardıkları dahi kendinden sonraki filozoflar tarafından kabul görmüş, devam ettirilmiştir. Dolayısıyla Kindî'nin düşüncelerini incelemek, İslam felsefesi literatürünün başlangıç noktasında Antik Yunan düşüncesinin ne denli etkili olduğunu görmemizi sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Kindî, Nefs, Ölümsüzlük, Platon, Aristoteles

ANCIENT GREEK INFLUENCES ON AL-KINDİ'S UNDERSTANDING OF THE SOUL

Abstract

In this study, we have tried to present Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq b. al-Sabbāh al-Kindî's understanding of the soul (*nafs*) based on his treatises in which he makes explanations about the soul, and then we have tried to analyze the similarities and differences between al-Kindî's views and the Ancient Greek philosophers. Al-Kindî's explanations about the soul are basically divided into three parts. These are the definition of the soul, the structure of the soul, and the state of the soul after death. These parts also played a role in determining the titles of our study. The reason for analyzing al-Kindî in comparison with the Ancient Greek philosophers is that al-Kindî frequently refers to various Ancient Greek philosophers and quotes their views. Therefore, the question arises as to how much al-Kindî was influenced by the Ancient Greek philosophers in his understanding of the soul.

Al-Kindî wrote two works on the soul, *Risāla fî al-nafs* (*Discourse on the Soul*) and *Kalāmun fî al-nafs muhtasarun wajîz* (*A Concise and Brief Statement About the Soul*). He also wrote a work titled *Risāla fî Hudūd al-Ashyā wa Rusūmihā* (*Treatise on Definitions*) in which he defined and explained various philosophical concepts, including the concept of the soul. In al-Kindî's *al-Khudūd*, he provides a definition of the soul and then cites three known definitions of the soul. Al-Kindî does not refer to Aristotle in his definition here, but he presents his definition of the soul -as the first perfection of the organic natural body with potential life in it- in a similar way. In *Risāla fî al-Nafs*, unlike *al-Hudūd*, he shares his thoughts by referring to the Ancient Greek philosophers Pythagoras, Plato, and Aristotle. The reason for al-Kindî's referring to these philosophers by explicitly mentioning their names can be understood from the purpose of writing the work, which he states at the beginning of the treatise. Al-Kindî says that three things are asked of him here. These are summarizing the views on the soul, summarizing Aristotle's *De Anima* (*On the Soul*), and presenting the views of other philosophers. In our study, we analyzed al-Kindî's references to the Ancient Greek philosophers by comparing them with the works of Plato and Aristotle, and we found that al-Kindî was predominantly influenced by Plato. In the *Risāla fî al-Nafs*, al-Kindî refers to Plato predominantly by mentioning his name, whereas Aristotle's name is mentioned only in one place, and it is possible that this reference belongs to Plato rather than Aristotle. In the very short treatise *Kalāmun fî al-nafs*, Aristotle is mentioned once, but the reference to Aristotle is reconciled with Plato by al-Kindî. In other words, this attribution has aspects related to Plato. Therefore, while we expected al-Kindî to convey the views of many philosophers on the soul, we found that he actually conveyed Plato's views and did not summarize Aristotle's *De Anima*. However, on the status of the soul after death, or in other words, on the immortality of the soul, al-Kindî seems to have been influenced by the Neo-Platonists rather than Plato.

Although al-Kindî's aim was to summarize the views of previous philosophers, he conveyed them in a way that corresponded his own philosophy. For example, Pythagoras, Plato, and the Neo-Platonists all emphasize the transmigration of the soul in their understanding of the soul, but al-Kindî does not provide any information

about the transmigration of the soul. On the other hand, he shared the subject of the soul's ascension and purification, which these philosophers discussed in connection with the transmigration of the soul. The reason we mention this is that especially in Plato and the Neo-Platonists, these topics are so intertwined that they cannot be separated from each other. In other words, al-Kindî did not try to convey each topic exactly. Therefore, he shared his views in accordance with his own philosophy. In this way, al-Kindî also reveals his own understanding of the soul. However, when we look at the sum of the treatises in general, it should be noted that major differences such as the transmigration of the soul are not in the majority, that is, there are mostly minor differences. We see the parts where al-Kindî differs as al-Kindî's own interpretation. However, the points where al-Kindî shows similarities are also important because we think that al-Kindî is a philosopher who contributed to later Islamic thought in terms of both similarities and differences. Because even what he conveyed in a similar way was accepted and continued by later philosophers. Therefore, analyzing al-Kindî's thoughts will allow us to see how influential Ancient Greek thought was at the starting point of Islamic philosophical literature.

Keywords: Islamic Philosophy, Al-Kindî, Soul, Immortality, Plato, Aristotle

GİRİŞ

Grek Felsefesi ve İslam Felsefesinin önemli konularından biri olan Nefsi birçok filozofun felsefelerinde ele aldığı bir konu olarak görmekteyiz. Bunun sebebi nefsin birçok sahayı ilgilendiren bir kavram olmasıdır. İlk olarak nefis, canlı varlıkların var oluşunu ilgilendiren iki yönden biridir. Çünkü fizik dünyadaki varlıklar, madde ve suretin birlikteliğinden meydana gelmişlerdir. Nefis ise canlı varlıklar olan bitki, hayvan ve insanın suret yönünü temsil eder. Fakat insanî nefis söz konusu olunca akıl devreye girer ki akıl, insanın bilgiyi elde etmesini sağlar. Ayrıca insanı diğer canlılardan ayıran yönüdür. Dolayısıyla nefis, psikoloji ve epistemoloji alanlarını ilgilendirir fakat sadece bu alanlarla sınırlı değildir. Nefsin arka planını, yani nefsin nasıl meydana geldiğini araştırmaya başlarsak, bu andan itibaren ontoloji alanına gireriz çünkü nefsin meydana gelmesinde rol alan varlıklar ay üstü âlemin soyut varlıklarıdır. Bu varlıklar da çoğunlukla salt suret veya nefsanî varlıklar olarak aktarılırlar. Dolayısıyla nefis araştırması geniş bir sahayı kaplar. Bu sebeple nefis, birçok filozofun çalışmalarında değiştiğini gördüğümüz ortak bir alandır. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh Kindî (ö. 252/866) -kısaca Kindî- de nefis konusuna uzak kalmamış ve bu konu hakkında müstakil risaleler dahi kaleme almıştır. *Risâle fi'n-nefs (Nefs Üzerine Risalesi)* ile bu risaleye bir ek olarak yazılan *Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun vecîz (Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz)* risaleleri Kindî'nin nefis konusuna özel olarak kaleme aldığı risaleleridir. Ayrıca *Risâle fi ennehu tûcedu cevahirun lâ ecsâm (Cisimsiz Cevher Üzerine Risalesi)* çalışmasında Kindî, nefisle bağlantısı olan bazı açıklamalar yapmıştır

ve *Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ* (*Tarifler Üzerine Risalesi*) risalesinde de nefsin bir tanımını aktarmıştır.

Çalışmamızın dağılmaması adına Kindî'nin nefs odaklı çalışmalarını esas aldık. Kindî'nin nefs anlayışını çalışmamızın sebebi ise onun sunduğu görüşlerin önem taşımasıdır. Çünkü Kindî, İslam düşüncesinin ilk filozofudur ve onun görüşlerini incelemek, İslam felsefesinde nefse yaklaşımın arka planını bizlere göstermektedir. Bu arka planlılık iki yönlüdür. Antik Yunan arka planı ve İslam düşüncesi arka planı. Kindî, tercüme faaliyetlerinin yapıldığı Beytülhikme'de bulunmuş birisidir. Tercüme edilen Antik Yunan felsefesi kaynaklarıyla yakından ilgilenmiştir. Çalışmalarında da Antik Yunan felsefesinin etkisi görülebilir. Dolayısıyla Kindî'nin düşünceleri, İslam düşüncesindeki Antik Yunan felsefesi arka planını araştırmak isteyenler için önemlidir. Bu da İslam felsefesinin çıkış noktasında, nefs konusunda Antik Yunan kaynaklarından ne denli etkilenildiğini bizlere göstermektedir.

Kindî, bir felsefe literatürü oluşturmuştur. Bu literatür sonraki dönem İslam filozoflarına da kaynak olmuştur.¹ Dolayısıyla Kindî'nin nefs hakkındaki düşünceleri İslam düşüncesinin arka planını araştırmak isteyenler için önemlidir. Kindî'nin nefs anlayışı psikoloji bilimi açısından da önem taşır çünkü psikoloji biliminin erken dönem çalışmalarının bir örneği konumdadır. Mesela Kindî'nin *Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân* (*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Risalesi*) adlı çalışması, nefis sağlığına yönelik düşüncelerini ortaya koyduğu bir çalışmadır ve bu yönüyle psikolojiyi ilgilendirmektedir. Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) de nefis konusu üzerinde durmuş ve *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus* (*Beden ve Ruh Sağlığı*) isimli bir eser yazmıştır. Bu eserde el-Belhî'nin nefis sağlığına yönelik düşüncelerinin günümüz bilişsel terapi teknikleriyle uyum içinde olduğu görülmüştür.² El-Belhî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) de nefis konusu üzerinde çok durmuş ve İbn Sînâ gibi filozofları etkilemiştir.³ Yani Kindî'nin hem oluşturduğu literatür hem de yetiştirdiği öğrencilerle önemli bir miras bıraktığını görebiliriz.

Kindî'nin nefis üzerine yaptığı açıklamaları üç başlık etrafında toplayabiliriz. Bunlar; nefsin tanımı, nefsin yapısı ile fonksiyonları ve nefsin ölümden sonraki durumudur. Kindî'nin nefis konusunda Pythagoras (ö. MÖ 490), Platon (ö. MÖ 347), Aristoteles (ö. MÖ 322) ve Yeni Platonculardan etkiler

¹ Mahmut Kaya, "KİNDÎ, Ya'küb b. İshak", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/42, 46.

² Yasemin Cengiz Çamlı, *Ebû Zeyd El-Belhî'nin Ruh Sağlığı ve Depresyon Tedavisiyle İlgili Görüşlerinin Bilişsel Terapiye Göre Değerlendirilmesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 8, 65.

³ İlhan Kutluer, "BELHÎ, Ebû Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/412-414; Mahmut Kaya, "ÂMİRÎ, Ebü'l-Hasan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/68-69.

taşıdığını görmekteyiz. Fakat bu filozoflar arasında öne çıkanının Platon olduğu anlaşılmaktadır çünkü nefis konusunun bütününe bakıldığında çoğunluklu olarak Platon'a benzerliklerin olduğu görülmektedir. Çalışmamızda bu benzerliklerin bir analizini sizlere sunacağız.

1. EL-KİNDÎ'NİN NEFS TANIMLARI

Kindî'nin dikkat çeken yönlerinden birisi hudûd (tanımlar, tarifler) risalesi yazmış olmasıdır. Hudûd risaleleri kavramların özel olarak incelendiği eserler olmakla birlikte bir literatürün oluşumuna kaynaklık eden eserlerdendir. *En-Nefs* kavramı da bu risalede yer verilen kavramlardan birisidir. Kindî'den önce de bu tarz eserler yazılmıştır. Mesela Aristoteles'in *Metafizik* eserinin beşinci bölümü olan *Delta* kitabı çeşitli kavramların ele alındığı bir kitaptır. Ayrıca Câbir bin Hayyan (ö. 200/815)'in yazmış olduğu *el-Hudûd* da Kindî'nin *Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ* çalışmasından önceki bir çalışma olarak görülmektedir.⁴ Fakat Kindî'nin çalışmasının Cabir bin Hayyan'inkinden daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz, çünkü Kindî, risalesinde daha fazla kavrama yer vermiştir ve onun yaklaşımı daha felsefî durmaktadır.⁵

Kindî, *el-Hudûd*'unda nefsin bir tanımını yapar ve sonrasında nefis hakkında söylenen bazı ifadeleri aktarır. -Burada *el-Hudûd*'un *British Museum* yazması ve İstanbul yazması olmak üzere iki yazmasının olduğunu da eklemek isteriz çünkü yazmalar arasında nefis hakkındaki açıklamalarda bir farklılık vardır.⁶ Kindî'nin mevzubahis risalede yaptığı nefis tanımını şu şekildedir: Nefs, hayat kabul eden, aletleri olan (organik) tabi cirmin⁷ tamamlayıcısıdır." Nefs hakkında denilenler ise şöyledir: "Bilkuvve hayat sahibi (aletli) tabi cismin ilk olgunluğudur.", "Kendinden hareket eden, birtakım *müellefleri* (güçleri)⁸ olan aklî cevherdir."⁹ İstanbul yazmasındaki nefis tanımında "hayat kabul

⁴ Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 29.

⁵ Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 32, 40.

⁶ S. M. Stern, "Notes on Al-Kindî's Treatise on Definitions", *Journal of the Royal Asiatic Society* 91/1-2 (Nisan 1959), 32.

⁷ *El-Hudûd'ta cirmin* tanımı şu şekilde verilmektedir: "Üç boyutlu bir bütündür."; *Cirm* hakkında *Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun veciz* risalesinde Kindî, *cirm* ile *cism* arasında fark olduğunu söyler. Buna göre *cirm*, oluş âleminde varlıklar için, *cism* ise felekler, yani gökssel cisimler için kullanılır.; Enver Uysal, sadece bu risalede Kindî'nin *cirm* ile *cism* arasında bir fark gözettiğini, genellikle *cirm* yerine *cism* kavramını kullandığını, kendisinden sonraki filozofların da *cirm* yerine *cism* kavramını kullandıklarını belirtir. bk. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1950), 165; Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 108.

⁸ Kindî asıl metinde *müellef* kelimesini kullanmaktadır. *Müellef*'in tanımı *el-Hudûd'ta* verilmiştir: "Cinsinde bir hattında farklı olan şeylerden bileşiktir."; Enver Uysal ve Mahmut Kaya, birtakım/birçok *müellefleri* olan tabirini "birtakım/birçok güçleri olan" şeklinde aktarmaktadırlar. bk. Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 168; Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik, 2014), 179; Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 204.

⁹ *El-Hudûd'ta* cevher tanımı şöyledir: Kendisiyle kaim olandır. Arazların taşıyıcısıdır fakat kendisi

eden” ifadesinin sonrasına “bilkuvve olarak (potansiyel olarak)” ifadesi eklenmiştir. Yine İstanbul yazmasında “derler ki” diyerek başlayan, yani nefis hakkında denilen/söylenen bazı şeylerin ifade edildiği kısım *British Museum* yazmasında bulunmamaktadır. O halde nefis hakkında denilenleri bir kenara bırakırsak nefis için yapılan tanımın iki yazmada da sadece küçük bir ekleme dışında aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla “nefsi, hayata bilkuvve sahip olan veya başka bir ifadeyle hayatı kabul edebilen ve organları/aletleri olan doğal cismin tamamlayıcısıdır” şeklinde tanımlayabiliriz.

Kindî'nin *el-Hudûd*'ta yapmış olduğu tanımı incelediğimizde, Kindî'nin Aristoteles'ten etkilenmiş olduğu görülmektedir. Aristoteles *De Anima*'da iki şekilde nefis tanımı yapar. Bunlardan ilki, “nefs, yaşama bilkuvve sahip olan doğal cismin sureti olarak bir cevherdir.”¹⁰ Bu tanımı incelediğimizde ilk olarak yaşama bilkuvve sahip olan tabiri karşımıza çıkar. Aristoteles herhangi bir cismi ya da bütün cisimleri değil, canlı olan doğal cismin sureti olduğunu belirtmektedir. Bunun sebebi canlı varlıkları cansız varlıklardan ayıran hareket, duyumsama, beslenme, büyüme gibi özelliklerin yalnızca canlı varlıklarda olmasıdır.¹¹ Nefs ise bu gibi özelliklerin ilkesini kendinde taşır.¹² Yani nefis, hareket etme, durma ve beş duyunun bedende ortaya çıkmasında fail bir konumdadır. Dolayısıyla nefis ve canlılık/yaşam birbirleriyle bağlantılıdır.

Aristoteles sonrasında nefsin suret olarak bir cevher olduğunu belirtir. Ona göre cevherin üç anlamı vardır. Birincisi, madde olarak cevher ki bu kendi kendisiyle belirlenemeyen şeydir. İkincisi suret olarak cevher ki bu şekil ve suret demektir. Üçüncüsü ise bunların birleşiminden oluşan şeydir.¹³ Yani nefis, bu durumda suret olarak cevher sınıfına girmektedir. Bununla birlikte Aristoteles, maddenin neden kendi kendisiyle belirlenemeyen bir şey olduğunu da söylemektedir çünkü madde bir bilkuvvelik durumudur. Suret ise bilfiilliktir.¹⁴ Aristoteles cevherin de bilfiillik olduğunu aktarır ancak bu, nefsin belirli bir cismin bilfiilliği olduğu içindir.¹⁵ Burada Aristoteles'in, madde-suret ilişkisine dayanarak nefis-beden ilişkisini kurduğunu da görebiliriz.

Aristoteles'in ortaya koyduğu ilk tanımında, nefsin bir cevher olduğuna yönelik bir vurgu vardır. Nefsin cevher¹⁶ oluşu, Kindî'nin *fî'n-nefs* risalesinde

değişmemektedir. Vasfeden olmaksızın vasıf sahibidir. Derler ki: Oluş ve bozuluşu kabul etmez. bk. Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 166.

¹⁰ Aristotle, *De Anima*, çev. Christopher John Shields (Oxford: Clarendon Press, 2016), 412a20.

¹¹ Aristotle, *De Anima*, 403b25.

¹² Aristotle, *De Anima*, 412b15.

¹³ Aristotle, *De Anima*, 412a5.

¹⁴ Aristotle, *De Anima*, 412a5-10.

¹⁵ Aristotle, *De Anima*, 412a20.

¹⁶ Kindî *Cevâhirun lâ'ecsâm* risalesinde cevheri şöyle tanımlar: Başkasına muhtaç olmayacak şekilde kendi kendine mevcut olan, değişiklikler taşısa da özü değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenen-

değil, başka bir risalesi -*Cevâhirun lâ ecsâm*'da- karşımıza çıkar. Risalede “cisimsiz cevher var mıdır?” sorusuna bir cevap aranmaktadır ve bundan dolayı nefsin cevher oluşu işlenmektedir. Risalede dikkat çeken diğer bir konu da Aristoteles'in ilk tanımındaki gibi canlılığın nefisle bağlantılı olduğunun işlenmesidir. Kindî'ye göre canlılık, cismin ya kendisinden olmalı ya da başka bir şeyden olmalıdır. Eğer kendisindense o şey kendisinden ayrılınca bozulacaktır ama kendisinden değilse o şey ayrıldığında bozulmayacaktır. Canlılık, cismin kendisinden değildir. Çünkü canlı varlıktan canlılık ayrıldığında cismin kendisi bozulmazken canlı varlık bozulur. O halde canlılık, cismin kendinden değil, başkasından gelen bir arazdır. Canlı varlıktaki canlılığın mahiyetinin nefis olduğunu¹⁷ göz önünde bulundurursak, nefsin araz mı yoksa cevher mi olduğu sorusu gün yüzüne çıkmaktadır? Kindî, bir şeyi kendisi vasıtasıyla “o” şey yapan şeyin, o şeyin sureti olduğunu söyler. Cevher, bir şeyin kendisi aracılığıyla o olduğu şey, nefis ise canlı varlığın aklî sureti ve türüdür. Bu durumda nefis, cisimsiz bir cevherdir.¹⁸

Nefsin cevherliği konusunda Kindî, *Kelâmun fi'n-nefs*'te de destekleyici bazı açıklamalar yapar. Kindî'ye göre Aristoteles, nefsin etkisini cisimlerde gösteren bir cevher olduğunu¹⁹, Platon ise nefsin cisimle birleştiğini söylemektedir. Devamında Kindî, iki görüşün birbirlerinden farklı olduğunu sanıldığını ama böyle olmadığını söyler. Çünkü ona göre iki filozofun da ortak olduğu bazı düşünceleri vardır. Birincisi, nefsi, eni, boyu ve derinliği olmayan bir cevher olarak tanımlamışlardır. İkincisi, nefsin cisimle birleşmesini, nefsin etkisinin cisimde gerçekleştirdiği ve bu durumun cismin cirmle ittisali gibi olmadığı şeklinde anlamışlardır. -Kindî risalede cismin felekler için cirmine ise maddî cevherler için kullanıldığını belirtmektedir.- Üçüncüsü, nefsin felek vasıtasıyla oluşan varlıklar üzerinde etkisini gerçekleştirdiği şeklinde ifadeler kullanmışlardır. En sonda ise Kindî, başta Aristoteles ve Platon'a ayrı ayrı atfettiği görüşleri bir araya toplayarak bu sefer Platon'a atfeder. Yani Platon, nefsin cisimle birleşip etkisini cisimle sağladığını söylemiştir.

dir. Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 266.

¹⁷ Aristoteles de nefsin, hareket ve durma ilkesini kendinde taşıyan belirli bir cismin, yani doğal cismin ne idüğü olduğunu söylemektedir. Hareket ve durma canlı cisimlerin özelliğidir, dolayısıyla canlılık doğal cisimde nefsin mahiyetidir. Yani burada Aristoteles'in kullandığı ifadenin benzer şekilde Kindî tarafından da kullanıldığını görmekteyiz. *De Anima*'nın Ö. Aygün ve G. Sev tarafından yapılan çevirisinde (39. dipnot) “ne idüğü” kelimesinin tercih edilmesinin sebebi, asıl metinde kullanılan kelimenin “var olmak bakımından ne idilik” anlamına gelen bir Aristoteles terimi olmasındandır. bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 412b9.

¹⁸ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 266-269.

¹⁹ Ross, Aristoteles'ten yapılmış bu alıntıyı Aristoteles'in *Eudemus, or On Soul* eserine ait kayıp fragmanlarından birisi olarak düşünür. Yani alıntının gerçekten de Aristoteles'e ait olması bir ihtimaldir. Aristotle, *Volume XII: Select Fragments*, çev. David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1952), 23.

Ona göre Platon, burada, nefsin felekler vasıtasıyla cirmeler üzerinde etkide bulunduğunu kastetmiştir.²⁰

Kindî *Cevâhirun lâ ecsâm*'da, cismin eni, boyu ve derinliği olan bir nicelik olduğunu söyler.²¹ *Kelâmun fî'n-nefs*'te de nefsin, eni, boyu ve derinliği olmayan bir cevher olduğunu söyler. Bu iki ifadeden hareketle nefis ve cismin birbirlerine zıt olduklarını, nefis bir cevherken cismin bir cevher olmadığı artık pekiştirilmiş olmaktadır. Burada akla şu soru gelmektedir. Nefis ve beden birbirlerine tamamen zıtken nasıl olur da bir araya gelebilirler. Çünkü ay altı âlemdeki varlıkların madde ve suretten oluştuklarını, dolayısıyla nefisle cismin bir araya geldiklerini Aristoteles'ten hareketle²², nefislerin önceden var olup sonradan cisimle bir araya geldiklerini ise Platon'dan hareketle biliyoruz.²³ Kindî, risalede nefsin cisimle birleşmediğini, göksel cisimlerin oluşturduğu ay altı cisimler (Kindî'nin tabiriyle cirmeler) üzerinde fiilde bulduklarını ifade eder. Ayrıca Kindî, göksel cisimlerin de ay altı âlemdeki maddî cisimlerle birleşmeyeceğini söyler, çünkü göksel felekler oluş âlemi dışında cirmeler ise oluş âleminde dir.²⁴ Dolayısıyla iki farklı taraftaki varlıkların birleşmesi düşünülemez. Burada anladığımız, her ne kadar Kindî nefisle cisim birleşir dese de hakikatte birleşmediğidir. Birleşmediğiyle alakalı Kindî, nefsin göksel cisme girip sonrasında maddî cisimlere girip çıktığını düşünmenin hatalı olduğunu ifade eder.²⁵ Yani nefis, cisimle birleşmeden bir şekilde göksel cisimler vasıtasıyla maddî âlemdeki cisimlere etkide bulunmaktadır. Bu ifade nefsin cisimsiz bir cevher oluşunu iyice pekiştirmektedir ancak nefsin konumu hakkında bazı soru işaretlerini de doğurmaktadır. Çünkü nefis göksel cisimlerle birleşmeyip onlar vasıtasıyla etkide bulunuyorsa nefislerin bulunduğu bir yer olmalıdır ya da küllî bir nefsten bahsetmek gerekir. Fakat bu sorunun cevabını Kindî'de bulamıyoruz.

Kindî'nin ortaya koyduğu bu düşüncenin, Aristoteles'in *De Anima*'daki bir düşüncesini çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Aristoteles, nefsin bedenden ayrılabilir olmadığını ya da -doğal olarak bazı kısımlardan oluşuyorsa- nefsin bu kısımlardan ayrılabilir olmadığını söyler. Çünkü nefsin bazı kısımlarının yetkinliği beden kısımlarına aittir. Fakat beden yetkinliği olmadıkları için ayrılabilir olmalarına herhangi bir engel olmayan bazı kısımlar da vardır. Ancak gemiye nispetle gemici gibi nefsin beden yetkinliği olup olmaması

²⁰ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282.

²¹ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 265.

²² Aristotle, *De Anima*, 414a15-20.

²³ Plato, *Phaedo*, çev. Harold North Fowler (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 73-77d; Plato, *Meno*, çev. St George Stock (Oxford: Clarendon Press, 1887), 81-87b.

²⁴ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282.

²⁵ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282.

belirsizdir, der.²⁶ Aristoteles'in bu pasajı, devamında aktardığı düşüncelerle bağlantılıdır. Yani Aristoteles, nefsin kısımları derken nefsin beslenme, büyüme, üreme, arzulama, tefekkür etme gibi kısımlarının, yani güçlerinin olduğunu kasteder. Bu kısımlar, akıl ve tefekkür etme hariç nefsten ayrılabilir değildir.²⁷ Akıl ise nefsten ayrılabilir olandır. Aristoteles daha sonrasında nefsteki bu aklın faal akıl olduğunu belirtir. Faal akıl, varlığı bakımından müstakildir. Her türlü bileşiklik ve bilkuvvelikten uzaktır. Etkilenen değil etkileyendir. Aristoteles faal aklın müstakil olması hasebiyle ölümsüz ve ezeli olduğunu da belirtir.²⁸ Faal aklın ölümsüzlüğü noktasında D. Ross, Aristoteles'in bahsettiği bu aklın tikel olarak mı yoksa külli olarak mı ölümsüz olduğuna dair bir şey belirtmediğini söylemektedir.²⁹

Aristoteles en son gemiye nispetle gemici ifadesini kullanır, bu ifadeyi de nefsin bedeninin yetkinliği olup olmamasıyla bağlantılıdır.³⁰ Aristoteles, aktardığımız pasajın devamında nefsin, hareketin kaynağı ve varlığın suret nedeni olduğunu aktarır. Çünkü varlık, madde ve suretin birleşmesiyle oluşur, nefis sahibi varlıklar da birleşik varlıklardır. Ona göre nefis, bedeninin suretidir, yani onun yetkinliği olmaktadır. Çünkü beden ve madde bilkuvvedir ve yetkinleşebilecek olanlar da bilkuvve olanlardır. O halde nefis ne bedensiz var olur ne de cismin kendisidir.³¹ Yani nefsin bedeninin yetkinliği olduğu açıktır fakat gemici benzetmesini niçin kullandığı belirsizdir.

Kindî'nin *Kelâmun fi'n-Nefs*'teki açıklamalarını Aristoteles ile kıyasladığımızda, Kindî, Aristoteles'in faal akıl yorumunun bir benzerini nefis için yapmış gibi durmaktadır. Faal aklın nefse dışarıdan dahil olan, onu etkileyen ama ondan da ayrılabilen bir yapısı vardır. Kindî'de ise nefis dışarıdan dahil olur gibi cisme dahil olup onu etkilemekte ve ondan da ayrılabilir. Aristoteles'in ortaya koyduğu gemi-gemici benzetmesi farklı şekillerde yorumlanabilecek bir ifadedir. Mesela gemicinin gemiyi kullanması gibi nefsin bedeni kullanması olası bir yorumdur. Çünkü her ne kadar gemici gemiye etkide bulursa da gemi ile gemici birbirlerinden tamamen farklı iki varlığın bir araya gelmesini temsil eder. Dolayısıyla gemici, gemiye girmeden ya

²⁶ Aristotle, *De Anima*, 413a5.

²⁷ Aristotle, *De Anima*, 413b-413b30.

²⁸ Aristotle, *De Anima*, 430a.

²⁹ David Ross, *Aristotle* (London: Routledge, 1995), 139.

³⁰ Ross, bu ifadeye "ya da" bağlacının eklenmesini önerir. Bu durumda ifade, "gemiye nispetle gemici gibi nefsin bedeninin yetkinliği olduğu belirsizdir" yerine "nefsin bedeninin yetkinliği olduğu ya da -nefsin bedenle ilişkisinin- gemiye nispetle gemici gibi mi olduğu belirsizdir" olacaktır. Aygün-Sev çevirisinin 43. dipnotunda, bu ifadenin Themistios ve Philoponos'tan destek bulan ama elyazmalarının hiçbirine dayanmayan bir ifade olduğu belirtilmektedir. C. Shields'ın *De Anima* şerhinde de Ross'un önerisinin sorunları çözmediği belirtilmektedir. Aristotle, *De Anima*, 179-180; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 93.

³¹ Aristotle, *De Anima*, 414a10-15, 415b5-10; Aristotle, *Physics*, ed. Jonathan Barnes, çev. R. P. Hardie - R. K. Gaye (New Jersey: Princeton University Press, 1991), 194b16-195b7.

da gemiye dönüşmeden, yani kendi yapısını bozmadan etkide bulunabilir. Bununla beraber gemicinin gemiyle bir bağlantısı olmadığı için gemiden rahatlıkla ayrılabilceği de düşünülebilir. Yani nefsin, Kindî'nin dediği gibi cisme etkide bulunması için cisim olmasına ya da cisme girmesine gerek yoktur. Ayrıca Aristoteles'e benzer şekilde Kindî de bahsettiği müstakil nefsin tikel mi yoksa küllî mi olduğunu açıkça ifade etmemiştir. Yani Kindî'nin niyetinin Aristoteles gibi bedene etki eden ama ondan da ayrılabilen bir yapıyı ifade etmek istediği ama bunu farklı şekillerde yorumladığı ya da ifade ettiği bir ihtimal olarak düşünülebilir.³² Ayrıca Kindî'nin *Kelâmun fi'n-Nefs*'teki tavrı, tıpkı Yeni Platoncuların Platon'u merkeze alarak Aristoteles'i Platon ile uzlaştırmaları ya da yorumlamalarına benzediğini de söylemek gerekir. Çünkü Aristoteles'e ait olduğunu düşündüğü bir fikri, birkaç kez Platon'a atfedip onunla uzlaştırma çabası ve risalede ağırlığın Platon'a verilmesi dikkat çekmektedir.

Aristoteles, ikinci tanımında nefsin organik doğal cisimdeki "ilk bilfiillik" (yetkinlik, yetkin fiil, *entelekheia*) olduğu fikrine ulaşır. Burada öncelikle dikkat çeken Aristoteles'in "ilk" ifadesini kullanmasıdır. Bunun için de öncelikle bilfiilliği anlamak gerekmektedir. Suretin bilfiillik olduğunu ve nefsin suret olarak cevher olduğunu ilk tanımda aktarmıştık. Aristoteles, bilfiilliğin hem bilgi hem de bilgiyi kullanmak anlamlarına geldiğini söyler fakat nefis, daha çok bilgi gibi bir bilfiilliktir. Bunun sebebi ise şudur. Uyku ve uyanma, nefsin durumuyla alakalıdır. Uyanma bilgiyi kullanmaya benzerken uyuma bilgiye uygulama olmaksızın sahip olmaya benzer. İnsanda bilgi, oluş bakımından bilgiyi kullanmaktan daha önce gelir. Dolayısıyla nefis, doğal cismin ilk bilfiilliğidir.³³

Tanımda dikkat çeken diğer ifade de "organik" kavramıdır. Aristoteles doğal cisimlerin aynı zamanda organik olduklarını düşünür. Burada organikten kasıt organ sahibi olmak ya da organlardan oluşan bir yapıya sahip

³² Aristoteles'ten sonra faal akıl-nefs-beden ilişkisi üzerinde ve nefsin bedenden ayrılması noktasında tartışmalar çıkmıştır. Mesela Aristoteles faal aklı insanla ilişkili görürken Aphrodisias, tanrıyla alakalı görmektedir. Nefsi ise Aristoteles gibi suretin maddeden ayırlamadığı gibi bedenden ayırlamaz olarak görmektedir. Dolayısıyla nefsin ayrılmasını kabul etmemektedir. İskender ve Themistius, Aristoteles'in nefis tanımında kullandığı *entelekheia* (yetkinlik, bilfiillik olarak çevrilen) kavramını açıklamak için *teleiotes*'i kullanmışlardır. Aphrodisias, *teleiotes*'i tamlik, tamamlık olarak kullanmış, Themistius ise *teleiotes* kavramına yeni bir anlam daha eklemiştir. Bu da gayelilik gibi bir anlama gelen *telos*'tur. Themistius'a göre gaye neden, sebep olduğu şeyden ayrı ve ona aşkındır. Nefs bedenin gaye nedeni olduğuna göre bedenden de ayrılabilir olmaktadır. Plotinus, *entelekheia* kavramını nefsin bedenden ayrılmazlığını çağrıştırdığı için kavramla alay etmiştir. Ek olarak Kindî'nin nefis tanımında tamam, tamamlık anlamına gelen *kemâllistikmâl* kavramını kullanması, Aphrodisias ve Themistius gibi filozofları takip ettiğini de göstermektedir. Robert Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian Tradition", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 99-101; Kamil Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafizigi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 111-112.

³³ Aristotle, *De Anima*, 412a25.

olmaktır. Aristoteles bitkilerin dahi organlara sahip olduğunu söyler. Mesela kökler, beslenme yönünden ağza benzer çünkü ikisi de beslenmeyi sağlar.³⁴ Organlara sahip diğer doğal cisimler de hayvanlar ve insanlardır. Dolayısıyla nefis, bitki, hayvan ve insan gibi organik doğal cisimlerin ilk bilfiilliğidir.

Kindî'nin *el-Hudûd* ve *Cevâhirun lâ Ecsâm* risalelerinde ortaya koyduğu nefis tanımı ve açıklamalarını incelediğimizde, Aristoteles'in *De Anima*'daki nefis açıklamalarından etkilenmiş olduğunu görmekteyiz. Nefsin cevher olması yönünden yaptığı açıklamalarda *De Anima* etkisi bulunmaktadır ancak Aristoteles'in *De Anima*'da cevhere yönelik yaptığı açıklamaların arka planında onun *Kategoriler* ve *Metafizik* eserlerindeki açıklamaların olduğunu da belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla Kindî, *De Anima*, *Kategoriler* ve *Metafizik* eserlerindeki Aristoteles'in görüşlerinin bir sentezini bizlere sunmuş olmaktadır.

Kindî'nin nefis tanımı sadece *el-Hudûd* ile sınırlı değildir çünkü Kindî'nin nefis özelinde yazdığı *risale fi'n-Nefs*'te de nefsin bir tanımını yapar. Kindî, *el-Hudûd*'ta Aristotelesçi bir yol izlerken *fi'n-Nefs*'te daha çok Platoncu bir çizgiyi benimsediği görülür. Risalede yapılan tanım şöyledir:

“Nefs basittir, şeref ve kemal (yetkinlik) sahibidir, büyüktür. Cevheri güneş ışığının güneşten gelmesi gibi Tanrı'dan gelmektedir. Bu nefis, bedenden ayrı ve ondan farklıdır, yüce mizacı ve arzu (şehvet) ve öfke (gazap) gibi bedensel olan olaylara zıtlığı göz önüne alındığında cevheri ilahî ve ruhanîdir. Mesela öfke gücü bazı zamanlar insanı tahrik ederek yanlış şeyler yapmaya itebilir ama nefis ona karşı koyar, öfkenin fiilini icra etmesini veya öfkeyi işlemesini engeller. Nefis, tıpkı süvarinin başkaldıran atı kontrol altına aldığı gibi öfkeyi dizginleyerek kontrol altına alır.”³⁵

Kindî yaptığı bu açıklamayı risalenin devamında gelecek olan diğer açıklamaların aksine herhangi bir filozofa atıf yapmadan vermiştir. Yani bu açıklamayı, Kindî'nin kendisine ait bir açıklama olarak değerlendirebiliriz. Burada geçen nefis tanımı, kısa bir tanımlamadan ziyade daha çok nefsin yapısı ve işlevlerini kapsayan bir açıklama şeklinde olduğuna dikkat çekmek gerekir. Hatta tanımın devamında, nefis açıklamalarına devam edilir. Tanımı incelediğimizde ilk olarak nefsin basit ve değerli olduğu, bedenden ise ayrı ve ondan farklı olduğu belirtilir. Nefsin değerli olmasının sebebi ise nefsi meydana getiren ilkenin yüce bir ilke olmasına bağlanır. Bu yaklaşımın Platoncu bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Aristoteles düşüncesinde aklî olarak nefis bedenden ayırabilse de var oluş açısından ayrı olması düşünülemez. Çünkü madde ve suretin bir olması gibi nefis ve

³⁴ Aristotle, *De Anima*, 412b.

³⁵ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 244; Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 273.

beden de birdir. Hatta Aristoteles bu birliğin nasıl olduğunu araştırmının anlamsız olduğunu da söyler çünkü balmumu ile şekli nasıl ayırmıyorsak madde ve surete de aynı şekilde yaklaşmalıyız, dolayısıyla nefis ve beden de birbirlerinden ayıramayacak bir düzendedir.³⁶ O halde nasıl ki madde, suretsiz bir anlam ifade etmiyorsa nefis de bedensiz bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla nefis ve beden eşit ağırlıklardaki iki uç gibidir. Birinin diğerinden daha değerli ya da üstün olduğunu söylemek mümkün olamaz.³⁷ Platon düşüncesinde ise nefsin bedenden üstün olduğunu görürüz ve Platon bunu çeşitli şekillerde anlatır. Nefis görülebilir olmayan, dağılmayan, tanrısal olan ve ölümden sonra varlığını sürdürebilen tarafken beden görülebilir olan, dağılabilen, tanrısal olmayan ve ölümden sonra varlığını devam ettiremeyen taraftır. Ayrıca Platon'a göre nefis, İyi ideasının bir nuru gibidir ve nefislerimiz bizler doğmadan önce de vardılar çünkü insan bilgiye doğuştan sahiptir.³⁸ Platon'un *Phaidon*'daki bu yaklaşımı, nefsin yapısını ortaya koymaktadır. O halde Kindî'nin ortaya koyduğu düşüncelerin -nefsin daha şerefli olması, Tanrı'dan gelmesi ve bedenden ayrı/farklı olması- Platon temelli olduğunu gösterir.

Kindî'nin nefsi güneş nuruna, nefsin faili olarak gördüğü Tanrı'yı ise güneşe benzetmesi, yine Platoncu felsefede karşılaştığımız güneş analogisini çağrıştırır. Platon, İyi ideasını güneşe benzetir. Çünkü güneş, görülür âlemde nesnelere gözle görülebilmesini sağlar. İyi ideası ise nesnelere gerçekliğini, akla ise bilme gücünü verir. Bu sayede nefis, ideaları, hatta en genel ifadeyle akledilir şeyleri kavrayabilir ya da diğer bir ifadeyle, İyi ideasının aydınlattığı şeyleri kavrayabilir/bilebilir.³⁹

Tanımın devamında bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçleri, nefsin bedene aykırı/zıt yapısı ve nefsin bedenden bağımsız oluşu vurgulanır. Buradaki düşünceler artık nefsin yapısına giriş yaptığı için bu düşünceleri farklı bir başlıkta -nefsin yapısı başlığında- ele almamız daha düzenli olacaktır.

³⁶ Aristotle, *De Anima*, 412a1-412b5.

³⁷ Madde ve suretin birliği anlayışı, diğer bir ifadeyle "hilomorfizm" ile ilk olarak Aristoteles felsefesinde karşılaşmaktayız. Madde ve suret birlikteliği, madde olmadan nefsin, nefis olmadan da beden olmayacağını bizlere anlatır. Aynı şekilde nefis olmadan beden, beden olmadan da nefis anlamsızdır. Ancak Aristoteles, ortaya koyduğu nefis tanımında, nefsin yetkinleştirici olduğunu da söyler. Yani beden bilkuve halde iken onu bilfiil kılan nefistir. Bu da daha üstün tarafın nefis mi olduğu konusunda soru işaretleri bırakmaktadır. Fakat Aristoteles, nefsin öyle kısımları vardır ki bunların müstakil olmalarına engel yoktur der ki burada kastettiği faal akıldır. Ancak faal akıl, eğer nefsin bir parçasıysa, nefse sonradan dahil olan bir şey gibidir. Aristoteles ancak faal akılın ölümsüz olabileceğini söyler. O zaman Aristoteles'e göre üstün olanın nefis değil de faal akıl olabileceğini söyleyebiliriz. Aristotle, *De Anima*, 412a1-413a5, 414a10-15, 415b5-10; Aristotle, *Physics*, 194b16-195b7; Ross, *Aristotle*, 139.

³⁸ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 70c-781.

³⁹ Plato, *The Republic*, ed. Giovanni R. F. Ferrari, çev. Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 507c-509c.

2. NEFSİN YAPISI

Kindî'nin *fi'n-Nefs*'ten aktardığımız tanımını incelediğimizde nefsin yapısına yönelik bazı noktalara değindiğini görmekteyiz. Kindî'nin aktardığına göre nefis, arzu ve öfke güçleriyle ilişkisi olan bir yapıdadır. Mesela öfke gücünden örnek vererek nefsin bu gücü dizginlediğini söylemekte, devamında da arzu gücünün şehevî şeyleri arzuladığını, aklî nefsin bu gücü dizginlediği söylenmektedir. Yani nefsin arzu ve öfke güçleriyle onları dengelemek yönünden bir bağlantısı bulunmaktadır. Nefsin bedeni dizginleyebilmesi ise onun bedene zıt bir yapıda olması ile ilişkilendirilir. Çünkü bir şey kendisine zıt olamaz; haliyle zıt olan ile zıt olunan arasında bir farklılık olmalıdır. Ancak Kindî'nin açıkça nefsin bedene zıt bir yapıda olduğunu söylemediğini de belirtmemiz gerekir. “Cisimde açığa çıkan arzu ve öfke güçleri” ifadesinden bu güçlerin bedenle alakalı olduğu, dolayısıyla nefsin bedene zıt yapıda olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Kindî'nin arzu gücünden bahsederken aklî nefis tabirini kullanması da dikkat çekmektedir. Yani akıl ile insanî nefis bir şekilde bağdaştırılmıştır.

Kindî'nin arzu, öfke ve akıl güçlerinden oluşan nefis yapısı, Platon'un nefis anlayışını çağırıştırır. Platon *Devlet*'te üç parçalı bir nefis anlayışından bahseder. Bu parçalar akıl, öfke ve arzudur. Platon bu üç parçayı, bazı örnekler üzerinden anlatır. Mesela insan, yemek yeme ve su içme gibi isteklere sahiptir. Bu istekler insanın açlık ya da susuzluk hallerinden doğan isteklerdir. Fakat insan hem susamayı hem de susamamayı bir anda yaşayamaz. Çünkü bu iki istek birbirine zıttır, biri varken diğeri olmaz. Dolayısıyla insanı hem içmeye yönlendiren hem de onu içmekten alıkoyan iki güç olmalıdır. İçmeye yönlendiren arzu gücüdür, içmekten alıkoyan ise akıl gücüdür. Öfke gücü de benzer şekilde ele alınır. İnsan haksızlığa uğradığında buna öfkelenir veya ona karşı koymaya çalışır ya da işi uç noktaya götürerek kendisini haksızlığa uğratan şeyle savaşır ve ölür. Akıl burada insanı yatıştırmaya çalışan güçtür. Öfke akılla bir olabilir ya da ona karşı gelip kendi başına hareket edebilir. Akılla bir olması onu yanlış şeyler yapmaktan alı koyar.⁴⁰

İki filozofun düşüncelerini incelediğimizde, ikisinin de arzu, öfke ve akıl üçlüsü üzerinden nefsin yapısına yönelik bir düşünce ortaya koyduklarını görürüz. Kindî, arzu ve öfke güçlerini, tıpkı Platon'daki gibi bedende gerçekleşen birtakım temel fonksiyonların aynı anda gerçekleşmemesinden kaynaklı olarak temellendirmiştir. Aklın durumunu ise ayrıca ele almamız gerekir çünkü Kindî, tanımın başında “nefis”, sonrasında ise aklî nefis tabirini kullanmaktadır. Bu ifade, insan nefsi ile aklın eş kılındığına dair bir fikir verir. Platon'un *Devlet*'te aktardığı üç parçalı nefis teorisinde nefis ve akıldan ayrı

⁴⁰ *The Republic*, 439b-442a.

ayrı bahsedilir, yani nefis yerine aklı nefis şeklinde bir ifade kullanılmamıştır.⁴¹ Ancak benzer çağrışım Platon'da da görülebilir. Mesela “devleti akıllı yapan neyse insanı akıllı yapan da odur” denilmektedir.⁴² İnsanı akıllı yapanın insan nefsi olduğu açıktır. Dolayısıyla akıl, insan nefsini çağrıştırmaktadır. Başka bir yerde Platon, güneşe benzettiği İyi ideasının aydınlattığı şeyleri nefsin kavradığını, bildiğini söyler.⁴³ Halbuki kavrama ve bilme, akılla bağdaştırılan yetilerdir. Bu da akıl denilince beraberinde insanî nefsin akla geldiğinin bir örneği olabilir.

Kindî'nin insanî nefis ile aklı nefsi aynı anlama gelecek şekilde ifade etmesi, bu durumu bir farklılık olarak ele aldığımızda, aklın konumuna ve değerine Kindî felsefesinde dikkat edildiğini gösterir. Çünkü akıl, nefsin bir parçası değil, bizzat nefsin kendisi gibi ele alınmıştır. Zaten Kindî'nin arzu ve öfke güçlerini ele alışı da bu yaklaşıma uygun şekildedir. Çünkü Kindî bu güçleri cismanî güçler olarak aktartır, nefis ise bu cismanî güçlere zıt bir yapıdadır. Kindî, *Kelâmu'n-fi'n-Nefs*'te de destekleyici bir açıklama yapar. Orada -Aristoteles'e atıfla- nefsin etkisini cisimde gösterdiğini aktarır. Zaten çok kısa olan bu risalenin temel konusu da bu fikir üzerinedir. *Kelâmu'n-fi'n-Nefs*'te, Platon'a atıfla da nefsin cisimle birleştiği söylenir. Sonunda ise Aristoteles ve Platon uzlaştırılarak nefsin bedenlere girip çıkmadan göksel cisimler vasıtasıyla fiillerini bedende gerçekleştirdiği aktarılır.⁴⁴ Bu risalede bahsedilen etkinin/fiilin arzu ve öfke güçleri olduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla bu güçlerin nefsanî değil de cismanî olduğu pekiştirilmiş olmaktadır. Kindî bu konuda Platon'dan farklılaşmıştır. Platon'da arzu, öfke ve akıl gücü nefsin birer parçalarıdır. Yani onlar cismanî değil, nefsanî güçler olarak aktarılır. Dolayısıyla Kindî, arzu ve öfke güçlerini bir tarafa aklı ise diğer bir tarafa almışken Platon hepsini nefsin bünyesinde toplamıştır. Bu durumda, iki risaleyi de göz önünde bulundurursak Kindî'nin kendisine ait olan nefis açıklamasını incelediğimizde Platon'dan bir etkilenme olduğu görülmektedir. Ancak Platon'a nispetle farklılaşmalar olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Yani burada, Kindî'nin kendi yorumlarıyla karşılaşmaktayız.

Kindî, arzu ve öfke güçlerini ahlak felsefesiyle ilişkili olarak da ele alır. Hatta nefsin bu yönünü Platon'dan alıntı yaparak anlatır. Onun aktardığı şekliyle Platon, şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, akıl gücünü

⁴¹ Platon, nefsin üç parçasından biri olarak aklı ele alır ama aklı ayrı bir yere koymayı da ihmal etmez. Çünkü akıl, hem diğer güçlere neyi yapıp neyi yapamayacağını bilgisini verir hem de itidali sağlayan bir yöneticidir. Platon'a göre eğer üç parça aralarında anlaşır aklı yetki sahibi bir idareci olarak seçerlerse o zaman akıl hükmedebilir. Yani Platon aklı hem nefsin üç parçasından biri olarak ele almakta hem de onu üstün bir tarafa koymaktadır. Platon'un üç parçalı nefis anlayışında ortaya koyduğu akıl anlayışı bu şekildedir. *The Republic*, 439d-442e.

⁴² *The Republic*, 441c.

⁴³ *The Republic*, 508d.

⁴⁴ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282.

meleğe benzetir. Bir insan şehvetini tatmin etmeyi amaç edinirse, yani şehvet gücü ona üstün gelirse domuza, öfke gücü ona üstün gelirse köpeğe benzer. Akli nefis gücü üstün gelirse, varlığın hakikatini bilmeyi, düşünmeyi ve araştırmayı alışkanlık haline getirir ki bu sayede Tanrı'ya benzeyen faziletli bir insan olur. Tanrısal hikmet, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklik ile nitelenir. İnsan gücü yettiği ölçüde nefisini dizginleyebilir ve böylece adil, cömert, iyi olabilir ve gerçeği, güzelliği tercih edebilir. Yani insanın Tanrı'ya benzemesi bu şekilde olmaktadır.⁴⁵

Kindî'nin Platon'dan yaptığı bu alıntının Platon'dan olduğunu söyleyebiliriz. Alıntının benzeri Platon'un *Devlet*'inde vardır ancak benzetimler farklıdır. Platon, insanı üç yönlü ele alır. Birinci yön bir sürü kafası olan ve dilediği biçime girebilen bir canavardır. İkinci yön bir aslandır. Üçüncü yön bir insandır. Bunlar hepsi tek bir varlıkta, yani insanda toplanırlar. Adaletli olmayan taraf çok başlı canavar ile aslanın beslenip insanın aç bırakılması, zayıflatılmasıdır. Bu durum canavarın ve aslanın insanı zorla bir yerlere sürüklemesine sebep olacaktır. Üçü birlikte sakince yaşayacaklarına birbirlerini yiyip bitireceklerdir. Adaletli olan taraf ise içimizdeki insanın tüm insanı kontrol altına almasıdır. Yani insanın, diğer yönler olan canavar ve aslanı ehlileştirilmesi, onları kendine müttefik kılması, kendine dost etmesidir.⁴⁶

Kindî'nin Platon'dan yaptığı alıntı ile Platon'un kendi açıklamasını incelediğimizde, benzetimler yönünden bir farklılaşma olsa da anlatılmak istenen düşüncenin aynı olduğu görülebilir. Önceki konuyla bağlantılı olarak nefsin üç parçalı yapısı, bazı benzetimler yapılarak tekrardan ele alınmıştır ama bu sefer daha çok meselenin ahlaki yönü üzerinde durulmuştur. Kindî'nin yorumunda benzetimleri farklılaştırması, meselenin daha kavranabilir olması için yapılmış olabilir. Çünkü Platon, arzu/shahvet gücünü mitolojik bir varlığa benzetmiştir. Kindî ise bu yorumu aktarırken daha rahat anlaşılabilir bir şeyi, yani domuzu tercih etmiş gibi durmaktadır. Bu ayrıca Kindî'nin felsefesinde mitolojiden ve mitolojik unsurlardan uzak durduğunu da göstermektedir.⁴⁷

Nefsin yapısı itibarıyla bahsedeceğimiz son konu onun bedenden üstün olması ve hakikatin bilgisine eriştiren olmasıdır. Nefis ve beden her ne kadar bir birlik içerisinde olan iki taraf olsa da bedene ait şeyler iki filozof tarafın-

⁴⁵ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 274-275.

⁴⁶ *The Republic*, 588c-590e.

⁴⁷ Kindî'nin benzetim tarzının kendinden sonraki düşünürler tarafından da devam ettirildiği görülebilir. Mesela İbn Miskeveyyh (ö. 421/1030), Platon'un benzetimlerini Kindî gibi mitolojilerden arındırarak değiştirmiş; akıl yerine hükümdarı, köpek yerine -daha genel bir ifadeyle- yurtcu hayvanı tercih etmiştir. Domuz benzetimini ise aynı şekilde kullanmıştır. Ömer Ceran, "İbn Miskeveyyh'in Fizik, Metafizik ve Siyaset Düşüncesinde Kullandığı Benzetmeler", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 33/2 (Ağustos 2022), 531-532.

dan da aşağı görülmektedir, hatta bedensel hazlar nefsi meşgul eden şeyler olarak ifade edilmektedir. Öyle ki nefis, bedenden ayrılabilen bir yapıya sahip olduğundan onun bedenden ayrılması bedenden kurtuluş gibi resmedilmektedir. Çünkü nefis, en nihayetinde, bizim Tanrı'ya benzeyen tarafımızdır. Bundan dolayı insanın nefisine yönelmesi, gerçeğin bilgisine erişmesini de mümkün kılmaktadır. Kindî, bu konuyu Platon'a atıfla aktarır. Yeme, içme ve cinsel ilişki gibi zevkleri amaç edinenlerin aklî nefsinin hakikati bilmesi ve Tanrı'ya benzemesi mümkün değildir. Çünkü hakikati bilmek, dünyadan, maddî şeylerden soyutlanarak eşyanın hakikatini düşünmek ve araştırmakla olur ve Kindî'nin Platon'a atıfla aktardığına göre eskilerden birçok arınmış filozof, maddiyattan soyutlanarak kendini hakikatin bilgisine adanmıştır. Böylelikle onlara gaybın bilgisi açılmış, insanların içlerinden geçeni bilmişler ve varlıkların sırrına vakıf olmuşlardır.⁴⁸

Kindî'nin Platon'a atıfla yaptığı bu açıklamanın benzeri Platon'un *Phaidon*'unda bulunmaktadır. Sokrates ve Simmias arasında geçen bir diyalogda filozofların ölüm istediği üzerine konuşulmaktadır; doğru felsefe yapan biri ölümden başka bir şeyle ilgilenmez, hatta filozofların ölmeye can attığı herkes tarafından bilinir denir ve insanın nefisini temizlemek için kendisine, yani nefisine yönelmelidir, böylelikle zincirlerinden kurtulacak hale gelecektir. Zincirlerden kurtulmanın ise ancak ölümlerle gerçekleşeceği belirtilir.⁴⁹ Burada ölümün üzerinde durulur çünkü ölüm, nefis-beden birlikteliğine son vermeyi ve nefsin bedenden kurtulabilmesini sağlar. Filozofların nefisini bedenden ayırmayı istenmelerinin sebebi ise gerçek bilgiye, hakikatin bilgisine erişme istekleridir. Bedensel duyular bilgiyi elde etmede kesin ve açık değıllerdir. Eğer birisi bu yolla bilgi elde etmeye çalışırsa aldatılması açıktır. Ayrıca yeme, içme, cinsellik veya bedenle ilgili olan bütün maddî hazlar, insanı meşgul eden, hakikati düşünmekten alıkoyan şeylerdir. İnsan ne kadar bunlardan uzakta kalırsa o kadar hakikati anlamaya çalışır. O halde hakikate ulaşmakta en doğru yol, bedensel hazların kendisine musallat olmadığı nefsin akıl yürütmesidir.⁵⁰ Nefsin, bedenden önce var olan, bedenle birlikte bir yaşam sürse de ondan ayrılabilen ve sonrasında kendi başına varlığını devam ettirebilen bir yapıda olduğunu söylemiştik. Nefsin bedensel birlikte olması, bu durumda nefsin âdeta hapsedilmesidir çünkü kendi başına varlığını sürdürebilen bir varlık bunu yapmaktan alı konulmaktadır. Nefsin kendi başına varlığını devam ettirebilmesi için öncelikle bedenden kurtulması gerekir ki bu da ölüm ile elde edilebilir.

⁴⁸ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 275-276.

⁴⁹ Plato, *Phaedo*, 64-69c.

⁵⁰ Plato, *Phaedo*, 64-65e.

Nefsin bedenden kurtularak/maddî şeylerden arınarak hakikatin, gaybın bilgisine ulaşması, Kindî'nin defaatle aktardığı bir mesele olduğunu da belirtmemiz gerekir. Mesela Kindî, mevzubahis meseleyi Platon'a atfederek aktardıktan sonra bir benzerini Pythagoras'a ve Aristoteles'e atfederek de aktarmaktadır. Yani benzer şeyleri farklı şekillerde farklı filozoflar üzerinden tekrar anlatmaktadır. Pythagoras'a yaptığı atıfta, Platon'dan farklı olarak, nefsin uyumadığından ve bedenden ayrılmış nefsin maddî kirlere olabildiğince arınmış nefslere konuşabildiğinden bahsetmektedir.⁵¹ Aristoteles'e yaptığı atıf biraz daha farklıdır. Burada Kindî bir Yunan kralının başından geçen bir olayı aktarmaktadır. Ne yaşayan ne de ölen bir Yunan kralı uyandığında, gördüğü nefslere, suretler, melekler ve gaybî birtakım bilgilerden insanlara bahseder. Kral, bu bilgilere, özel bir hal sonucu, yani nefsi bedenden ayrılmak üzere olduğu için erişmiştir.⁵²

Kindî'nin Aristoteles'e atıfla aktardığı bu olaya Aristoteles'te karşılaşmamaktayız.⁵³ Ancak Aristoteles'e atıfla anlatılanların gerçek kaynağı konusunda iki farklı bilgi bulunmaktadır. Birincisi, Platon'un *Devlet*'inde geçen Armeios oğlu Er'in başından geçen bir olayın aktarılmış olma ihtimalidir. Platon'un aktardığı olayda Er, bir savaşta ölür. On gün sonra cesedi bozulmamış halde bulunur. On ikinci günde, cesedinin yakılacağı sıra Er dirilir. Sonrasında Er, gördüklerini insanlara anlatmaya başlar. Er, edindiği bu bilgileri, Platon'un ifadesiyle canı çıkar çıkmaz edinmiştir. Devamında ise nefis göçüne dair birtakım bilgiler verilmektedir.⁵⁴ Kindî'nin aktardığı olayın Platon'un aktardığı olaya benzediğini söyleyebiliriz. Özellikle ana fikrin -nefsin bedenden ayrılmak üzereyken gaybî bilgiye erişmesinin- Platon'la aynı olduğu görülebilir. Ancak farklılıklar da yok değildir. Mevzubahis farklılıklar ise şöyledir. Birincisi, Kindî, Pamphyliadan gelme Armeios oğlu Er yerine "Yunan kralı" ifadesini kullanır. Yani belirli bir kişi yerine genel bir ifade kullanmayı tercih etmiştir. İkincisi, Platon'un bahsettiği olayında Er'in edindiği bilgiler, ölümden sonra nefsin durumunu ilgilendiren nefis göçüne dair bilgiler iken Kindî'de, nefis göçüne hiçbir şekilde yer verilmeden yalnızca nefslere, suretler ve meleklerle ait bilgilerle geleceğe yönelik bazı bilgiler edinilir. Yunan kralının edindiği bu gaybî bilgiler, bazı kişilere ne kadar yaşayacağını söylemesi ve bu kişilerin Yunan kralının söylediği süre kadar

⁵¹ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 276-277.

⁵² Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 279.

⁵³ Bu ifadeyi destekleyici çalışmalar için bk. Peter Adamson, "al-Kindî", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 16 Eylül 2024); Kindî, *Felsefî Risaleler*, 50, 327.

⁵⁴ *The Republic*, 614b-621d.

yaşamaları ve Evs⁵⁵ ülkesinde bir yerin batacağı, iki yıl sonra başka bir yere de sel basacağı şeklindedir.⁵⁶

İkincisi, bu olayın Aristoteles'in kayıp diyalogu olan *Eudemos*'a ait bir fragman olma ihtimalidir.⁵⁷ Bu iddiayı R. Walzer öne sürmüştür.⁵⁸ Walzer'in iddiasından sonra D. Ross ise Aristoteles'in fragmanlarını derlediği bir çalışmasında *Eudemos, on Soul* diyalogu içerisinde Kindî'nin aktardığı pasaja yer vermiştir.⁵⁹ J. Bidez ise pasajda geçen, kralın verdiği geleceğe dair bilgilerin, yıldız falı bakma sanatının bir örneği olduğunu ve Aristoteles'in bununla kesinlikle bir ilgisinin olamayacağını düşünmektedir.⁶⁰ Ancak genel kanının Aristoteles'e atfedilen bu pasajın Platon'un Er olayına benzediği yönünde olduğunu da söylememiz gerekir.⁶¹

Nefsin bedenden ayrılabilen yapıda olması, yani bağımsız olması ve hakikatin bilgisine erişebilmesi, önemli bir konu olan nefsin ölümden sonraki durumuna kapı aralamaktadır. Nitekim Kindî'nin sonraki açıklamaları da bu konuyu ilgilendirmektedir.

3. NEFSİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

Kindî'ye göre nefs ölümden sonra bakidir. Yani nefs, bedenden ayrılrsa bile varlığını sürdürebilir, dolayısıyla o ölümsüzdür. Nefsin ölümsüzlüğünün illeti onun cevherinin Tanrı'nın cevherine benzemesi ve Tanrı'nın nurundan bir nurun kendisine konulmuş olmasıdır. Nefs bedenden sıyrıldığında feleğin üstündeki akıl âlemine intikal eder ve böylelikle Tanrı'nın nuruna erişir. İnsan, maddî dünyada nasıl ki güneş nuru sayesinde bir şeyleri görebiliyorsa Tanrı'nın nuruna eriştiğinde her şeyi görebilecek bir seviyeye gelecektir.⁶² Kindî, Platon ve çoğu filozofun bu görüşte olduğunu belirtir.⁶³

⁵⁵ İngilizce'ye çevrilmiş metinde "Elis" ülkesi olarak geçmektedir. Aristotle, *Volume XII: Select Fragments*, 23.

⁵⁶ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 279.

⁵⁷ Peter Pormann - Peter Adamson, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, ed. Syed Nomanul Haq (Karahi: Oxford University Press, 2012), 112.

⁵⁸ Richard Walzer, "Un Frammento Nuovo Di Aristotele", *Greek into Arabic* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962), 38-47.

⁵⁹ Walzer'in İtalyanca dilinde aktardığı pasajın İngilizce çevirisi için bk. Aristotle, *Volume XII: Select Fragments*, 23.

⁶⁰ Joseph Bidez - Franz Cumont, *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hytaspè d'après la tradition grecque* (Paris: Les Belles Lettres, 2007), 247; Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague: Springer, 1975), 7.

⁶¹ Walzer'in çalışmasının dili İtalyancadır. Çalışmayı çeşitli çeviriciler yardımıyla kontrol ederek incelediğimizde Walzer'in da Kindî'nin Platon'un Er olayını taklit ettiğine dair bir düşüncesinin olduğu dikkatimizi çekmiştir. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, 7; Richard Walzer, "Un Frammento Nuovo Di Aristotele", 38-47.

⁶² Kindî, nefsin ne seviyede hakikatin bilgisine eriştiğini de söyler ama bu konu biraz karışıktır. Çünkü nefsin Tanrı'nın bildiklerinden biraz aşağısını bildiğini söyler ama Tanrı'nın bildiği gibi her şeyi bildiğini de söyler. Fakat çoğu zaman Tanrı'nın bilgisi ona açılır şeklinde ifade kullanmıştır. Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 274, 276, 278.

⁶³ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 277-279.

Kindî burada birkaç noktaya değinir, ancak burada daha çok ölümsüzlük konusu üzerinde duracağız. Nefsin ölümsüz oluşu ile Tanrı arasında bir ilişki kurulmaktadır. Çünkü Tanrı, ezeli ve ebedidir. Nefs de ondan geldiğine göre, o da ebediyete erişebilen bir varlık olmalıdır. Kindî burada Tanrı'yı nura, nefsi ise tanrısal nurun bir parçasına benzeterek ve nefsin ölümden sonra gideceği yerde her şeyi görebilecek bir seviyeye eriştiğini, yani bir nevi Tanrı'nın aydınlığına kavuştuğunu söyleyerek de yine Platon'un güneş analogisine başvurmuştur. Kindî, filozofların çoğu diyerek, en azından Platon'dan başkalarının da aynı görüşlere sahip olduğunu iddia eder ki bu doğrudur. Çünkü nefsin ölümsüzlüğü fikri Pythagoras'a kadar gider. Hatta nefsin ölümsüzlüğüyle ilişkili olan nefis göçü fikri de Pythagoras'a dayandırılır.⁶⁴ Pythagoras'tan sonra Platon'da da nefsin ölümsüzlüğü ve buna bağlantılı olarak nefis göçüne yönelik fikirlerle karşılaşmaktayız. Platon'un başta *Phaidon* olmak üzere *Phaidros*, *Devlet*, *Sokrates'in Savunması* gibi çeşitli eserlerinde bu fikirlerle karşılaşırız. Başta *Phaidon* diyoruz çünkü *Phaidon*'un ciddi bir kısmı nefsin ölümsüzlüğünü anlatan diyaloglar içermektedir ve bu diyaloglar Kindî'nin bahsettiği konularla benzerlikler taşımaktadır. Bunları sırasıyla şu şekilde özetleyebiliriz.

İlk olarak Platon, yaşam ve ölümün birbirine zıt olduğu görüşünü ortaya koyar. Böylelikle nefsin sürekliliğinin olduğuna dair ilk görüşler ortaya çıkar. "Ölülerin nefsi yeraltı âleminde midir?" diye sorulur. Yaşayanlar ölümlerden doğduğuna göre nefisler de orada olmalıdır çünkü yaşam ve ölüm birbirlerinin zıddıdır. Nasıl ki yaşamdan sonra ölüm varsa ölümden sonra da yaşam olmalıdır. Eğer her şey ölseydi ve hiçbir şey geri doğmasaydı, hiçbir şey kalmazdı. Ayrıca iyi nefisleri mutlu, kötü nefisleri de hüzünlü bir son beklemektedir.⁶⁵ Sonrasında Platon, *Menon* diyalogundan da bildiğimiz⁶⁶, bilginin doğuştan geldiği, dolayısıyla öğrendiğimiz her şeyin bir hatırlatmadan ibaret olduğunu işler. Böylelikle nefsin bedenden önce var olduğu, dolayısıyla beden yok olduğundan sonra da nefsin var olmasında bir sakınca olmayacağı anlatılmak istenir. Buradan da nefsin ölümsüz olduğu sonucu çıkartılmaktadır.⁶⁷ Daha sonrasında Platon nefsin basit yapısından ötürü ölümsüz olacağı üzerine durur. Nefs-beden ikilisinde görülebilir olan taraf bedendir. Nefs ise görülebilir değildir ama duyu organları vasıtasıyla bedeni kullanır. Yani nefis

⁶⁴ Carl Huffman, "Pythagoras", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 16 Eylül 2024).

⁶⁵ Plato, *Phaedo*, 70d-72e.

⁶⁶ Platon bu diyalogda da insanın bilgisinin doğuştan geldiğini, dolayısıyla nefsin bedenden önce var olduğunu söyler. Nefisler ölümsüz oldukları için birkaç sefer bedenlere girip çıkmışlardır ve bu sayede bütün bilgileri edinebilmişlerdir. Yani nefis göçü ve nefsin ölümsüz olduğuna dair ifadeler *Menon*'da da görülebilir. Plato, *Meno*, 81-87b.

⁶⁷ Plato, *Phaedo*, 73-77d.

bedenle bir temas halindedir. Nefs bedenle olan bu ilişkisinde değişebilir şeylerden etkilenebilir ama kendi başına olduğunda başka şeyler tarafından bozulmaksızın kendi başına kalabilir. O halde nefis her zaman aynı kalana benzerken beden aynı kalmayana, yani dağılabilir olana daha çok benzer. Nitekim ölümden sonra da beden çözülüp gider.⁶⁸ Ayrıca Platon, nefis ve beden birlikteyken nefsin yöneten bedenine ise yönetilen olduğunu düşünür. Buradan hareketle nefsin Tanrısal, bedenine ise ölümlü olana benzediğini söyler çünkü Tanrısal olan emreder ve komuta eder, ölümlü olan emir alır ve boyun eğer. Platon Tanrısal olan yakıştırmasını nefsin basit olmasıyla da ilişkilendirir. Görülebilir olmayan, soyut olan nefis Tanrısal olana daha çok benzer.⁶⁹ Tanrısal olana benzetilen nefsin ölümden sonra gideceği yer de iyi ve bilge olan Tanrı'nın yanındır çünkü nefis kendisine benzeyene gitmeyi ister. Burada nefsin bedensel olan her şeyden kurtularak Tanrısal olana, ölümsüzlüğe, bilgiye gittiği vurgulanır.⁷⁰ Platon'dan aktardığımız bu görüşlerle Kindî'nin aktardığı düşünceleri kıyasladığımızda, Kindî'nin Platon'un görüşlerini aktardığını söyleyebiliriz.

Kindî'nin bahsettiği ikinci konu nefsin öteki tarafa intikal ettikten sonraki durumudur. Kindî bu konuda ilk olarak Pythagoras'a atıfla şunları söyler. Nefs, bu dünyadan, bir arabanın geçitten geçtiği gibi geçer. Ölümden sonra gideceğimiz yer, en yüce yerdir. Burada duyu ile değil akıl gözü ile görülür. Tanrı nefse nurundan ve rahmetinden akıtır. Sonrasında Kindî, bu görüşlerini desteklemek maksatlı Platon'dan alıntı yapar. Nefs bedenden ayrıldıktan sonra başka bir âleme, feleklerin ötesindeki Tanrı'nın nurunun bulunduğu âleme geçer ancak öteki tarafa geçiş nefsin bedenden ayrıldığı o an olmaz. Bazı nefisler öte tarafa gittiğinde çeşitli aşamalardan geçer çünkü nefis bedenle birlikte bir yaşam geçirmiştir ve her ne kadar nefis bedenden ayrılmış olsa da ondan kalan lekeleri (kirleri) ve habis (kötü) şeyleri taşır. Bu nefislerin bazıları Ay feleğine gelir, bir süre orada kalır. Temizlenip arındıktan sonra Merkür (Utarid) feleğine yükselir ve bir süre orada kalır. Temizlenip arındıktan sonra yıldızlar feleğine yükselerek her bir yıldızın feleğinde bir müddet kalırlar. En yüksek feleğe varıp ve en yüksek saflığa ulaşıp, duyu ve hayalden gelen lekeler ve kötülüklerden arınırlarsa artık felekleri aşarak akıl âlemine çıkarlar. Bu âlem en mükemmel ve şerefli âlemdir ve bu âlemde hiçbir şeyin bilgisi onlara saklı kalmaz.⁷¹ Kindî'nin Platon'a atıfla aktardığı bu düşünceleri iki kısımda ele alabiliriz. Birincisi, nefisler bedenden gelen kirlere sahiptir. İkinci-

⁶⁸ Plato, *Phaedo*, 78b-80b.

⁶⁹ Plato, *Phaedo*, 80-80b.

⁷⁰ Plato, *Phaedo*, 80c-81b.

⁷¹ Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 277-279.

cisi, nefsler aklı âleme erişebilmek için çeşitli aşamalardan geçerek bedenden gelen kirlerden arınmalıdır. Peki bu kısımlar Platon'da var mıdır?

Platon'un *Phaidon*'da nefsin kirlenmesinden ve arınmasından bahsettiğini görmekteyiz. Platon saf/temiz olmayanların saf/temiz olanları kavramasının mümkün olmadığını dile getirir. Nefs bedenle birlikte geçirdiği süre zarfında bedenden kaynaklı olarak kirlenmiştir. Dolayısıyla nefsin saflığı gitmiştir ve bu saflığı elde edip saf olanları bilebilmesi için bedenin bıraktığı lekelerden arınması gerekir. Arınma, nefsin bedenden büsbütün ayrılması ve kendi başına yaşamasıdır. Tabi bu asıl olarak ölümden sonra gerçekleşebilecek bir durumdur.⁷²

Kindi'nin nefsin kirlenmesi ve arınması hakkındaki düşüncelerinin Platon'la benzerlik taşıdığı görülebilir. Fakat Kindi'nin farklılaştığı bir yorumu vardır. Bu, nefsin yükselişe dayalı olarak arınması, yani nefsin felekleri kademeli olarak aşması ve bu sayede arınmasıdır. Platon'da birebir bu yorum bulunmamaktadır çünkü Platon, yıldızlar ya da gök cisimleri aşarak bedensel kirlerden arınılan bir düzenden açıkça bahsetmez. Fakat Platon'da Kindi'nin aktardığından farklı da olsa bir yükseliş hadisesi bulunur ve bu, sonraki dönemlerde Yeni Platoncular tarafından da üzerinde tartışılan bir konu haline gelmiştir. Yükselişe referans olan diyalog, *Phaidros*'ta geçmektedir ve şu şekildedir.

Platon *Phaidros*'ta nefsleri yan yana duran bir çift kanatlı at ve vasıtaya benzetir. Nefsler olgunlaştığında kanatları güçlenir ve gökyüzünün üstüne çıkarak evreni dolaşırlar. Kanatlarını kaybettikleri zaman ise bir cisim bulana dek aşağı düşerler ve bir cisim bulduklarında o cisme girerler. Nefsler güzellik, bilgelik, iyilik ya da bu türden tanrısal şeylerle ilgilenirlerse olgunlaşırlar ve kanatları güçlenir. Tam tersi kötülük ve kötülükle ilgili şeyler yaparlarsa kanatları küçülmeye başlar. Gökteki katlar sayıca çok kutsal yerlere ve geçiş yollarına sahiptir fakat nefslere burada rehberlik eden tanrılar ve *daimonlar* vardır. İyi nefsler isterse iyi tanrıların peşinden giderek en üst katta bir toplantı ya da ziyafet gerçekleştiğinde buna katılabilirler. Göğün en üstüne ulaştıklarında göğün diğer tarafına geçerler ve dışarıda olanı, yani evreni temaşa ederler.⁷³

Platon tanrıların ve *daimon*ların rehberliğini ve nefslerin bu rehberleri takip ederek arınmalarını *Phaidon*'da anlatır. Platon'a göre bütün nefsler, yaşamlarında iyi şeyler yapmış olsun ya da olmasın yargılanacaktır. Nefslere gitmeleri gereken yerlere götürülmeleri konusunda *daimon*lar rehberlik etmektedir. Nefslerin gittikleri yerler ise yeryüzünde bulunan *Arkheron* gölü,

⁷² Plato, *Phaedo*, 67-67e.

⁷³ Plato, *Phaedrus*, çev. Robin Waterfield (New York: Oxford University Press, 2002), 246b-247c.

Arkherousias gölü ve *Tartaros*'tur. *Arkherousias* nefslerin arındığı göldür ancak bu göle *Arkheron* üzerinden ulaşılır çünkü bu gölün suları yeryüzünün derinliklerini dolaşarak *Arkherousias* gölüne akar. *Tartaros* ise derinliklerden gelen lavların aktığı ve fişkırdığı bir yerdir. Sonrasında Platon üç çeşit nefsten bahseder. Birincisi hatırı sayılır ölçüde kutsal bir yaşam sürmüş nefslerdir. Bu nefsler yeryüzünden adeta kurtulup gökteki temiz yerlere gider ve yeryüzünün üzerinde oturur. İkincisi kötü şeyler yapmış nefslerdir. Bunlar bir daha çıkamayacakları *Tartaros*'a atılırlar. Üçüncü tür nefis orta halli yaşam sürmüş olanlardır. Bunlar kendilerine hazırlanmış vasıtalarla binerek *Akheron* gölüne doğru yola çıkar ve buradan arınmak üzere *Akherousias* gölüne geçerler. Yaptıkları kötü şeylerin bedelini ödeyerek kurtulurlar. İyiliklerinin karşılığınca da ödüllendirilirler. Platon felsefecilerin (diğer bir ifadeyle de bilgi aşıklarının) durumu da ayrıca ele alır. Felsefeyle uğraşanlar bedenlerinden büsbütün ayrılırlar ve en güzel yerlere giderler.⁷⁴ Platon'dan aktardığımız düşüncelerde genel olarak şu noktalar dikkat çeker. Nefsler, bir vasıtaya bindirilerek göksel âleme yükselirler; nefslerin vasıtalarına rehberlik eden tanrısal varlıklar vardır ve son olarak, nefsler arınarak yukarı âleme yükselip sonrasında geri aşağı âleme dönerler. Kindî her ne kadar Platon'a atıf yapmışsa da onun bazı noktalara değinmediği açıkça görülebilir. Dolayısıyla Kindî yorumunda farklılaşan çeşitli yönler vardır.

İlk dikkat çeken farklılık, -yine- mitolojik anlatımlardan epey arındırılmış bir Platon görmemizdir. Kindî, risalenin öncesinde de olduğu gibi yine mitolojik öğelere pek yer vermeden yorum yapmayı tercih etmiş görünmektedir. Sadece nefsin çeşitli gök cisimlerini aşarak bedensel kirlilerden arınması hadisesi biraz mitolojik bir çağrışım yapmaktadır ki bu yorum Kindî felsefesini düşündüğümüzde gerçekten de farklı duran bir yorumdur ve Kindî'nin başka hiçbir yerde değinmediği de bir yorumudur. Yükseliş hadisesi iki filozofta da bulunur fakat Kindî'nin yorumu Platon'a nazaran daha detaylı bir anlatım içerir. Platon yüzeysel olarak nefsin çeşitli göksel aşamalardan geçtiğini söylerken Kindî, ismini zikrettiği iki felek (Ay ve Merkür felekleri) ve sonrasında sabit yıldızlar feleği olduğunu düşündüğümüz bir felekten nefsin geçtiği söyler. Kindî'nin yükseliş hadisesinde asıl farklılaştığı kısım ise nefsin arınması konusundaki yorumudur. Platon nefslerin *Akherousias* gölünde arındığını aktarır. Bu göl konum olarak göksel bir yerde değildir, yeryüzünde bulunan bir göldür. Yani dünyada bulunan bu gölde nefsler arınıp göğe çıkmaktadırlar. Nefsin bedenle geçirdiği sürede yaptığı iyi şeylere dayalı olarak gökte yükselirler. Kindî ise nefsin arınmasını göksel feleklerle

⁷⁴ Platon, yalnızca filozofların/bilgi aşıklarının tanrılar katına kabul edildiklerine dair bir ifade de kullanır. bk. Plato, *Phaedo*, 82b-c; Plato, *Phaedo*, 107d-108d, 113d-114d.

bağlantılandırır. Yani nefsin gökte yükselişi, gökteki her bir aşamadan geçişi, onun arınma düzeyini arttırır.

Yükseliş hadisesinde iki filozofun yaklaşımının birbirinden çok farklı olduğu görülebilir. Bunun sebebinin nefis göçüyle bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Platon, nefis göçünü kabul ettiğinden, nefsin gökte yükselişi, sonrasında gireceği beden ve yaşamın şekillenmesinde rol alır. Yani nefis bedenle birlikte geçirdiği yaşamda biriktirdiği şeyler ölçüsünde göğün belirli bir aşamasına gider ve bu aşamadan geri düşerek hak ettiği bedene girer ve böylelikle sonraki yaşamı belirlenmiş olur.⁷⁵ Eğer nefis çok iyi bir yaşam sürmüşse en yüksek âleme ulaşmış göğü bile aşar. Bu seviyeye de ancak felsefeyle uğraşanlar erişebilmektedir. Kindî, Platon'un yalnız felsefecilere uygun gördüğü seviyeyi genele yaymış bulunmaktadır. Dolayısıyla bütün nefisler göğe yükselmekte ve göğün en üst noktasına, yani akıl âlemine ulaşabilmektedir. Kindî'nin bu yaklaşımıyla nefis göçünü kabul etmediği anlaşılmaktadır. Kısacası Kindî için yükseliş bir arınma vasıtası iken Platon için yeniden doğuşun ön aşamasıdır.

Pormann ve Adamson, *Risâle fi'n-Nefs*'in İngilizce çevirisinin (*Discourse on the Soul*) giriş kısmında, Kindî'nin ortaya koyduğu, nefsin ölümden hemen sonra Tanrı'nın bilgisine erişemeyip çeşitli felekleri aşma sonucu kademeli bir şekilde arınıp bu sayede ilahî âleme yükselmesi ve Tanrı'nın bilgisine erişmesi görüşünün köklerinin Pythagorasçı ve Yeni Platoncu kaynaklara dayandığını söylemektedirler.⁷⁶ Yeni Platoncu düşüncede Plotinus, Porphyry (ö. 305) ve Iamblichus (ö. 325) gibi filozoflar nefsin yükselişi konusunda az ya da çok çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır fakat aralarında en dikkat çeken Iamblichus'tur. Yeni Platoncu gelenekte nefsin yükselişini tek başına gerçekleştirmediğini, bir vasita (*vehicle, ochema*) sayesinde bunu gerçekleştirdiklerini düşünmektedirler ve bu konuda Platon temelli olan ama Aristoteles ile de desteklenen görüşler ortaya koymuşlardır.⁷⁷

Vasita, vasitanın arınması ve vasitanın ilahi âleme yükselişi, Yeni Platonculardan Iamblichus'un *De Misteriis Egyptorium* (*Mısırlıların Gizemleri Üzerine*) eserinde üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Iamblichus'un göre vasita ya da *pneuma* (nefes) olarak adlandırdığı şey, nefsin ölümsüzleşmesinde tesiri bulunan esirli ve nurlu cismin mükemmeliğidir.⁷⁸ Vasita, çeşitli fonksiyonlara sahiptir. Birincisi, akıl âleminden oluş âlemine inerken nefse

⁷⁵ Plato, *Phaedrus*, 245c-257b; Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 41-44.

⁷⁶ Pormann - Adamson, *The Philosophical Works of Al-Kindi*, 112.

⁷⁷ Gregory Shaw, *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995), 51-52; John F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul* (California: Scholars Press, 1985), 1.

⁷⁸ Shaw, *Theurgy and the Soul*, 52.

sahip çıkar. İkincisi, tahayyül ve duyu algılarını sahiplenir. Tahayyül ve duyu algılarından gelen veriler ise nefis tarafından işlenir. Fakat burada vasıta, beden gibi anlaşılmalıdır çünkü nefis ile beden arasında aracıdır. Üçüncüsü, vasıtanın teürjik fonksiyonudur. Nefs aşağı inişinde maddî şeylerden etkilenir, çünkü onu sahiplenen vasıta maddî şeylerden dolayı kirlenir. Nefs tekrar yükselmeden önce bu kirlerden kurtulmalıdır, dolayısıyla vasıtanın bir şekilde arınması gerekmektedir. Bu da teürji (*theurgia*) sayesinde olmaktadır.⁷⁹

Teürji, ilk olarak Teürjist olarak anılan Julian (Julian The Theurge) tarafından kullanılan bir terimdir ve daha sonrasında Porphyry'e, yani Yeni Platoncu geleneğe geçmiştir.⁸⁰ Teürji, "Tanrıların işi" anlamına gelen *theion ergon*'dur; yani "Tanrılar hakkında söylem" olan teolojiden farklıdır. Teoloji, insan aktivitesi olarak kalırken teürjinin insanı ilahi seviyeye çekebilene, başka bir ifadeyle tanrılaştıran bir yönü vardır. Teürji felsefeden de farklıdır, özellikle Iamblichus bu farka dikkat çekmektedir. Ona göre teürjist (teürji uzmanı), salt düşünme yoluyla Tanrılarla birleşmemektedir. Teürjist, Tanrılar için önemi bilinen belirli büyüsel eylemlerin doğru icrası yoluyla Tanrı'ya ulaşmaktadır. Nefsin ve bedeninin arınmışlığı, teürjik birleşmenin yardımcı araçlarıdır.⁸¹

Iamblichus'un Keldanî Kehanetleri ve Platon felsefesini sentezleyerek ortaya koyduğu nefsin yükselişi anlayışı, üç aşamadan oluşur. Birinci aşama, nefsin arınmasıdır. Ancak burada arınan aslında nefsin vasıtasıdır. Çünkü vasıta, Dünyâda bulunduğu sırada maddeden dolayı kirlenir ve bu yüzden, tekrar yukarı âleme yükselemeyecek şekilde ağırlaşmış olur. Arınma, vasıtaya bulaşmış olan kirleri yok eder ve nefsin tekrar yükselebilmemesini sağlar. Iamblichus'a göre arınma, teürjinin ön koşuludur; arınmayanlar teürjik ritüelde yer alamazlar. Arınma hadisesi, gerçek tanrılarının teürji yoluyla arınmış nefisle birleşmesi ve onlardaki her bir kötülüğü ve tutkuyu yok etmesidir. Bunu ise nurlarıyla mevzubahis nefsi aydınlatarak yaparlar. Nefs

⁷⁹ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 1-2.

⁸⁰ Teürji (*Theurgy*), kökleri Babil'de yaşayan Keldani halkına dayanmaktadır. Keldaniler, büyücülükte uzmanlaşmış bir halktır. Bu Keldani büyücülüğü daha sonrasında Roma'ya geçmiş ve yayılmıştır. Roma'da Keldani büyücülüğü bir zaman sonra Keldani hikmeti olarak kendine yer edinmiştir. Bir Roma imparatoru olan Marcus Aurelius'un himayesinde yaşayan ve ona hizmet eden Teürjist Julian ve babası Keldani Julian (Julian The Chaldean), Keldani hikmetinin yeniden canlanmasında önemli rol almışlardır. Keldani Kehanetleri (*Chaldean Oracles*) isimli çalışmanın kökeninin kime dayandığı tam olarak bilinmese de genellikle baba ve oğul Jualianlara atfedilmektedir. Bu eser günümüze ulaşmamıştır, sadece Yeni Platoncuların ve Hristiyan filozofların fragmanları ve alıntıları bulunmaktadır. Yeni Platonculardan Porphyry, Iamblichus ve Proclus'un *Keldani Kehanetleri*'ne yazdığı şerhlerin olduğu bilinmektedir fakat bu şerhler günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan en geniş şerh, Hristiyan filozof Michael Psellus'unkidir. Franz Valery Marie Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism* (Chicago: Open Court Publishing, 1911), 188, 279; R. Majercik, "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations", *The Classical Quarterly* 51/1 (2001), 265.

⁸¹ Hans Lewy, *Chaldean Oracles And Theurgy* (s.l.: s.n., 1956), 462.

tanrının nuruyla arındıktan sonra o tanrıya yükselmeye başlar.⁸² Iamblichus, vasitanın kirlenmesi ve tanrıların nuruyla temizlenmesi noktasında Keldani Kehanetlerinden etkilenmiştir.

Nefsin kendisine yükseldiği tanrı, onun lider tanrısıdır. Nefs ve vasıtası, lider tanrının feleğine girer ve orada dolaşır. Iamblichus'un *Phaedrus*'a yorumuna göre, bu dolaşımda nefsin tanrısını temaşa ettiğini ve suretleri gördüğünü söyler. Dolaşımdan sonra ise nefis, oluşa iner. Yani lider tanrısının döngüsünden ayrılarak oluş âlemine düşer. Dolayısıyla nefis, artık maddi bedenle birleşir. Oluş âlemine düşen nefsin tekrar yükselişi ise tam tersi şekilde gerçekleşir. Nefs, yine lider tanrısına yükselir. -Mesela nefis Merkür ile ilişkili (*mercurial*) ise tanrı Hermese, Apollo ile bağlantılandırılıyorsa Güneşe yükselir.- Tanrıların kendileriyle ilişkili bir dizi daha yüksek türle ilişkisi de vardır. Iamblichus, bu daha yüksek türlerin tanrıyla bağlantısı olduğundan nefsin bu türlerden herhangi biriyle de birleşebileceğini düşünmektedir. Nefs nihayet lider tanrısıyla yeniden birleştiğinde bir kez daha tanrının maiyetini takip edebilir.⁸³ Bundan sonrasında ise yükselişin ikinci aşaması gelmektedir.

Yükselişin ikinci aşaması, nefsin, kaderin kanunlarından kaçması üzerinedir. Burada Platon'un *Timaios*'ta bahsettiği ve Proclus'un da şerh ettiği bir pasajda atıfta bulunmaktadır. Platon, bu pasajda, nefslerin vasitalara bağlandığını, Demiurgos'un bu nefslere âlemin tabiatını gösterip onlara kaderin kanunlarını anlattığından bahsetmektedir.⁸⁴ Proclus, Iamblichusçu görünen bazı yorumlar yapmaktadır. Proclus'un yorumlayışına göre nefis, öncelikle vasıtaya bağlanmakta, sonra nefis ve aracı göksel tanrıya bağlanmakta ve son olarak da nefis alçalarak kadere tabi olmaktadır. Yani nefsin kadere bağlanması, oluş âlemine inmeden gerçekleşmemektedir. Nefsin kaderin kanunlarından kaçması ise tekrardan lider tanrısına yükselmesi ile gerçekleşmektedir. Çünkü Proclus'a göre nefsler, kaderden üstündür. Nefs, lider tanrısına bağlandığında, nefsin vasıtası tanrının vasıtasını takip eder. Böylelikle insan nefsleri oluştan tamamen kurtulmuş olur. Iamblichus ise Proclus'tan farklı olarak teürjik ritüellerin nefsi kaderden kurtardığını ve bu sırada nefsin vasıtasından kopmadığını, yani nefsin vasıtasıyla sürekli bağlantıda olduğunu düşünmektedir.⁸⁵

Nefsin, arınması ve kaderden kurtulmasından sonra, yükselişin üçüncü aşaması gelmektedir. Bu aşamada nefis, oluş âleminden yükselerek tanrıların nefsleriyle birleşir. Burada öncelikle Iamblichus'un *Keldani Kehanetleri*'nin

⁸² Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 127-128.

⁸³ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 131-132.

⁸⁴ Bahsi geçen pasaj için bk. Platon, *Timaios*, 41-45.

⁸⁵ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 132-133.

öğretilerini Platon düşüncesiyle uzlaştırarak ortaya koyduğu metafizik sistemden bahsetmemiz gerekir. Iamblichus'un sistemi üç parçadan oluşur. Bunlar, noetik (*noetic*), noerik (*noeric*) ve görülür âlem olarak geçen üç âlemdir. Her âlemin bir hükümdarı vardır. Noetik âlemin hükümdarı Aion, noerik âlemin hükümdarı Helios ve görülür âlemin hükümdarı ise Güneş'tir.⁸⁶ Bu hükümdarlar, sırasıyla dikey yönlü hiyerarşik düzeni oluştururlar. Yani Güneş Helios'tan, Helios ise Aion'dan taşmaktadır. Bununla birlikte her hükümdar, iki âlem arasında aracı işlevi görür. Aion, Bir ile noetik âlem arasında; Helios, noetik ve noerik âlem arasında; Güneş ise noerik ve görülür âlem arasında aracıdır. Burada Helios, bütün âlemlerin en ortasındadır ve alttakileri üsttekilerle bağlantılandırmaktadır. Her hükümdar, kendi âleminde, yani kendi düzeyindeki hükmettiği tanrılarla birlikte yatay yönlü olarak kendilerinden taşan tanrılardan da sorumludurlar. Yani Aion, bütün noetik tanrılardan, Helios bütün noerik tanrılardan, Güneş ise bütün görülür olanlardan sorumludur. Güneş'in sorumlu olduğu ya da başka bir ifadeyle Güneş'in aydınlattığı görülürler ya da görülür tanrılar, bütün kozmik ve ay altı âlem varlıklarıyla birlikte bütün yüksek türlerdir.⁸⁷

Iamblichus'a göre insan nefsinin oluş âleminde yükselerek tanrılarla birleşmesi şu şekilde gerçekleşmektedir. Öncelikle nefis, teürjik ritüeller yoluyla bir göksel tanrı ya da diğer bir ifadeyle lider tanrısıyla birleşir. Güneş nuruna rehberlik eden melekler gibi yüksek türler, nefsin yükselişinde ona yardım ederler. Çünkü nefis, Güneş'in nuruyla aydınlanarak kirlerinden arınabilir. Göksel tanrılar, Güneş'ten yatay yönlü taşan varlıklardır, yani göksel tanrı Güneş ile birleşir. Dolayısıyla insan nefsi sistemin en alt düzeyinde olan Güneş ile bu şekilde birleşmektedir. Ancak Güneş'in nefsi yükseltici gücü bizzat kendisinden kaynaklı değildir. Güneş bu gücü Helios'tan alır çünkü Güneş'teki güç Helios'tan gelir, dolayısıyla ondan taşan bütün varlıklar da Helios sayesinde. Yani insan nefslerini arındıran hakikatte Helios'tur. O halde insan nefsleri göksel tanrılarla, göksel tanrılar Güneş'le, Güneş de Helios'la birleşir.⁸⁸

Yeni Platoncu düşüncede nefsin arınan tarafının vasıtası olduğunu söylemiştik. Bu konuyla alakalı Yeni Platonculuk içerisinde bazı tartışmalar olduğunu da söylemek gerekir. Yeni Platoncular, nefsi üç kısımlı bir yapıda ele alırlar. Bunlar, aklî nefis (*rational soul*), vasıta (*vehicle*) ve akılsal olmayan (*irrational soul*) nefstir. Vasıta nefse birleşir derken aslında kastedilen aklî nefstir. Vasıta ve akılsal olmayan nefis, nefsin aşağı yönlü aletleridir. Vasıta,

⁸⁶ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 138-139.

⁸⁷ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 138-140.

⁸⁸ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 138-140.

duyu ve tahayyülü kontrol eder, akılsal olmayan nefis ise şehvet, arzu gibi şeyleri kontrol eder. Yani bir nevi akılsal olmayan nefis, vasıtaya, vasıta da aklî nefse birleşir. Porphyry, vasıtayı yukarı âleme yükseldiğinde dağılacığını, yani onun meydana geldiği parçalara ayrılacağını düşünür ama Iamblichus, vasıtanın da nefis gibi ölümsüz olduğunu, dolayısıyla yukarı âleme yükseldiğinde vasıtanın dağılmayacağını düşünür. Iamblichus, akli ve akılsal olmayan nefsi taşıyan vasıtanın lider tanrılar tarafından aydınlatılıp, yani arındırılıp yukarı âleme yükseltildiğinde aşağı yönlü tarafların artık aşağı âlemde bırakıldıklarını, yukarı âleme kirlerden ve aşağı olan her şeyden tamamen arınmış vasıtanın yükseldiğini düşünmektedir. Nefis daha yukarı âlemlere yükseldiğinde ise vasıtası ve rasyonel olmayan nefisini kozmik âlemde bırakır, böylelikle nefis aşağı inişinde bunları geri alabilir. Iamblichus aklî nefisini en yukarı âleme, yani noetik (akılsal) âleme kadar yükseltebilenlerin ancak teürjistler olabileceğini söylemektedir. Hatta nadir de olsa teürjistslerden Bir'e kadar yükselip evreni, suretleri temaşa edebilenler de olabilir.⁸⁹ Bu konuda Porphyry, Iamblichus'tan farklıdır. Çünkü Porphyry'e göre vasıta teürji tarafından arınsa da aklî nefis bedenden felsefeyle ancak ayrılabilir ve Pophry'e göre filozoflar, en üstü âleme kadar gidip orada kalıcı bir şekilde kalabilirler.⁹⁰

Kindî, nefsin arınması ve yükselişi konusunu Platon'a atıfla aktarmaktadır. Platon'a yapılan atıfta ise ortaya konulan görüşlerin eski filozoflarda da olduğuna dair bir bilgi verilmektedir. Yani Kindî'ye göre birçok filozof, nefsin arınması ve yükselişi konusunda benzer düşüncelere sahiptir. Kindî, Platon'a bizzat atıfta bulunduğu için öncesinde onun Platon'la olan benzerlik ve farklılıklarından bahsetmiştik. Nefsin arınması ve yükselişi özelinde Kindî her ne kadar Platon'a atıfta bulunsun da onun düşüncelerinin daha ziyade Yeni Platonculuğa benzediği görülmektedir. Çünkü Kindî, yükseliş hadisesinde çeşitli göksel felekleri aşarak arınan bir nefsi ortaya koymaktadır. Bu ise Yeni Platoncu felsefede karşılaştığımız bir düşüncedir. Fakat Kindî'nin birebir Yeni Platoncu düşüncüyü de aktarmadığı görülmektedir. Dolayısıyla Kindî'nin Yeni Platoncu düşünceden farklılaştığı noktalar bulunmaktadır ve bunlar şöyledir.

Birincisi, teürji, teoloji ya da felsefeye dayanan yükseliş öncesi bir ön koşuldan bahsedilmemektedir. İkincisi, filozof veya teürjist gibi belirli bir grubu, nefsin yükselişinde ayrı bir yere koyan bir tavır görülmemektedir. Çünkü Platon ve Porphyry filozofların, Iamblichus ise teürjistlerin en yüksek

⁸⁹ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 145-155.

⁹⁰ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 4, 26-27.

seviyeye erişebileceğini düşünmektedir.⁹¹ Kindî ise duyu ve hayalden gelen kirlilerden arınarak en yüksek feleğin seviyesine gelebilenlerin felekleri aşarak Tanrı'nın nuruna erişebileceğini söylemektedir. Yani Kindî, genel bir ifade kullanmaktadır. Üçüncüsü, Yeni Platoncuların üzerinde durduğu nefsin vasıtası fikri ve vasıta fikrinden hareketle ortaya koydukları nefsin yükselişi konusundaki düşünceleri, Kindî'de görülmemektedir. Hatta Kindî, *Kelâmu'n fi'n-Nefs*'te, nefslerin göksel felekler vasıtasıyla cisimlere girip çıktığını düşünmenin anlamsız olduğunu ifade eder.⁹² Yeni Platoncuların vasıta ve vasıtaya dayalı yükseliş konusundaki görüşlerinin çıkış noktası olan Platon'un *Phaedrus* diyalogundaki at arabası (*chariot*) alegorisinden⁹³ de Kindî bahsetmez.⁹⁴ Kindî, nefs ve nefsin vasıtası şeklinde bir ayırım yapmadan doğrudan aklî nefslerin bizzat kendilerinin yükselişinden bahseder. Buna ek olarak Kindî'nin kullandığı aklî nefis tabirine Yeni Platoncu düşüncede karşılaştığımızı söylememiz gerekir. Çünkü Yeni Platoncular, vasıtanın birleştiği şeyin aklî nefis olduğunu düşünmektedir. Aklî nefis ve vasıtası dışında bir de aklî olmayan nefis vardır ki bu da vasıtaya ilişkin ve nefsin duyuşal işlevleriyle ilgili olan taraftır.⁹⁵ Yani Kindî'nin, nefsi, kendi içinde "aklî nefis-vasıta-aklî olmayan nefis" şeklinde bir ayırma tabi tutmadan Yeni Platoncu ayırmadan sadece aklî nefis tabirini kullanması, Yeni Platoncu düşüncüyü birebir aktarmadığını göstermektedir.

SONUÇ

Kindî, *fi'n-Nefs*'in başında, bizlere risaleyi yazma amacını bildiren bir bilgi verir. Bunlar, nefis hakkındaki görüşleri özetlemek, Aristoteles'in *De Anima (Ruh Üzerine)* eserini özetlemek ve diğer filozofların nefis konusundaki görüşlerini ortaya koymaktır. Buradan hareketle akla ilk olarak Kindî'nin Aristoteles'e biraz daha ağırlık verebileceği düşüncesi gelebilir; hatta Kindî'nin sadece Aristoteles'i ve *De Anima* eserini açıkça zikretmesi, onun Aristotelesçi bir çizgide hareket edeceği algısını da oluşturabilir ancak risalenin geneline baktığımızda böyle bir şeyle karşılaşmıyoruz. Hatta garip bir şekilde risalede *De Anima*'ya atıf yapıldığını bile görmüyoruz. Çünkü Kindî ne açıkça isim vererek yaptığı atıflarda ne de isim zikretmeden yaptığı atıflarda esere atıf yapmamıştır. Hatta başkasına yanlışlıkla ithafen bile olsa *De Anima*'daki bilgilerin aktarılmadığı görülmektedir. *De Anima*'ya sadece *el-Hudûd*'taki

⁹¹ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 150.

⁹² Ebû Ride, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 281-282.

⁹³ Plato, *Phaedrus*, 245c-257b; Platon, *Timaios*, 41-45.

⁹⁴ Kindî bir yerde, insanın bu dünyadan bir vasıtanın bir geçitten geçtiği gibi geçip gittiğini söyler. Fakat bunu demesindeki sebep, bu dünyada uzun süre kalmayacağımızı, öte tarafa gidip Tanrı'yla buluşacağımızı anlatmak maksatlıdır. Ebû Ride, *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*, 277.

⁹⁵ Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, 145.

nefs tanımında karşılaşıyoruz, yani *fi'n-Nefs*'in dışındaki başka bir risalede ancak karşılaşılabiliyoruz.

De Anima'yı bir kenara bırakıp Aristoteles'e odaklandığımızda, Aristoteles'e *fi'n-Nefs*'te sadece bir yerde atıf yapılmıştır. Bunun haricinde Kindî'nin *fi'n-Nefs*'e ek gibi yazdığı, yani başka bir risale olan *Kelâmun fi'n-Nefs*'te de yine bir kez Aristoteles'e atıf yapılmıştır. Ancak bu iki Aristoteles atfı da eleştiriyeye konu olacak türdendir çünkü *fi'n-Nefs*'te geçen Aristoteles atfının aslında Platon'un Er hikayesi olma ihtimali vardır. *Kelâmun fi'n-Nefs*'teki atıfta ise Aristoteles ile Platon, Kindî tarafından uzlaştırılmıştır. Halbuki Aristoteles ve Platon'un bir konudaki farklı görüşlerine değinilmektedir ama Kindî, aslında ikisinin aynı şeyleri söylediğini ama farklı anlaşıldığı söylemektedir. Burada da Aristoteles, Platonlaştırılarak bizlere sunulmuştur. Dolayısıyla Aristoteles'e yapılan atıflar çok zayıf düzeyde kalmıştır.

Kindî'nin nefis konusunda ağırlıklı olarak Platon'dan etkilendiğini, Phthagorasçı-Platoncu bir çizgiyi benimsediğini görüyoruz. *Fi'n-Nefs*'in başındaki iddiaya dönecek olursak, Kindî'nin *De Anima*'yı özetlemek ve başka filozofların görüşleri hakkında bilgi vermek amaçlarını yerine getirmediğini söyleyebiliriz. Ancak Kindî'nin Yeni Platoncu bir tavır benimsemiş olması da bir ihtimaldir. Çünkü Yeni Platoncuların, Platon'u merkeze alarak Aristoteles ve Platon'u uzlaştırmaya çalıştıklarını, hatta Aristoteles'in eserlerini Platon felsefesiyle bir uyum içinde şerh ettiklerini bile eserlerinden fark edebiliyoruz. Kindî, bu tavrı daha öncesinde bahsettiğimiz gibi *Kelâmun fi'n-Nefs*'te açıkça gösterir. O halde üç ihtimal doğmaktadır. Kindî ya *De Anima*'yı görmedi ya da Aristoteles'i Platon'dan ayrı görmedi veya Aristoteles'e, Platon'a ve başka filozoflara Yeni Platoncuların eserleri üzerinden ulaştı.

Kindî, her ne kadar Platon ve Yeni Platoncu düşünceden hareketle nefis konusundaki düşüncelerini aktarmış olsa da bu düşünceleri birebir aktarmadığını, kendi felsefesine uyacak şekilde yorumladığını görüyoruz. Mesela nefis göçünü ve nefis göçüne varabilecek ifadeleri hiçbir şekilde ele almayı bunun en büyük örneğidir. Yani Kindî'nin niyetinin filozofların görüşlerini direkt aktarmak olmadığını, kendi tercihlerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kindî'nin yaptığı aktarımları kendi düşüncesine uyduğu için yaptığını düşünüyoruz. Atıflarında karşımıza çıkan farklılıklar ise Kindî'nin kendi yorumları olarak değerlendirildiğinde, İslam düşüncesine birer katkıdır. Nitekim *fi'n-nefs* için konuşursak, atıflarına bir şekilde farklılıklar kattığını söyleyebiliriz. Bu da Kindî'nin bir taklitçi olmadığını göstermektedir. Ayrıca aktarmayı uygun gördüğü Grek filozoflara ait görüşleri, kendinden sonraki filozoflar tarafından da devam ettirilmiştir. Mesela Kindî'nin *el-Hudûd*'ta yaptığı nefis tanımı, -nefsin bilkuvve hayat sahibi organik tabi cismin ilk yet-

kinliği olarak tanımlanması- Aristoteles'in nefis tanımı olsa da Kindî sonrası filozoflar tarafından da kabul görmüş meşhur bir tanımdır. Bu da Kindî'nin Aristoteles'i İslam dünyasına tanıtmak adına ortaya koyduğu düşüncelerin etkili olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter. "al-Kindî". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 16 Eylül 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kindî/>
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristotle. *De Anima*. çev. Christopher John Shields. Oxford: Clarendon Press, 2016.
- Aristotle. *Physics*. ed. Jonathan Barnes. çev. R. P. Hardie - R. K. Gaye. New Jersey: Princeton University Press, 4. Basım, 1991.
- Aristotle. *Volume XII: Select Fragments*. çev. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- Bidez, Joseph - Cumont, Franz. *Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- Cengiz Çamlı, Yasemin. *Ebû Zeyd El-Belhî'nin Ruh Sağlığı ve Depresyon Tedaviyle İlgili Görüşlerinin Bilişsel Terapiye Göre Değerlendirilmesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Ceran, Ömer. "İbn Miskeveyh'in Fizik, Metafizik ve Siyaset Düşüncesinde Kullandığı Benzetmeler". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 33/2 (Ağustos 2022).
- Cumont, Franz Valery Marie. *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: Open Court Publishing, 1911.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Resâil el-Kindî El-Felsefiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Finamore, John F. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. California: Scholars Press, 1985.
- Hans Lewy. *Chaldean Oracles And Theurgy*. s.l.: s.n., 1956.
- Huffman, Carl. "Pythagoras". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta - Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 16 Eylül 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/pythagoras/>
- Kaya, Mahmut. "ÂMİRÎ, Ebû'l-Hasan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amiri-ebul-hasan>

- Kaya, Mahmut. "KİNDÎ, Ya'kûb b. İshak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kindi-yakub-b-ishak>
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik, 3. Basım, 2014.
- Kutluer, İlhan. "BELHÎ, Ebû Zeyd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul: TDV Yayınları, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/belhi-ebu-zeyd>
- Majercik, R. "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations". *The Classical Quarterly* 51/1 (2001), 265-296.
- Merlan, Philip. *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague: Springer, 3. Basım, 1975.
- Plato. *Meno*. çev. St George Stock. Oxford : Clarendon Press, 1887.
- Plato. *Phaedo*. çev. Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 20. Basım, 2005.
- Plato. *Phaedrus*. çev. Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 2002.
- Plato. *The Republic*. ed. Giovanni R. F. Ferrari. çev. Tom Griffith. Cambridge: Cambridge University Press, 3. Basım, 2018.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Pormann, Peter - Adamson, Peter. *The Philosophical Works of Al-Kindi*. ed. Syed Nomanul Haq. Karachi: Oxford University Press, 2. Basım, 2012.
- Richard Walzer. "Un Frammento Nuovo Di Aristotele". *Greek into Arabic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Ross, David. *Aristotle*. London: Routledge, 6. Basım, 1995.
- Sarıtaş, Kamil. *İskender Afrodisi ve Metafizigi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Shaw, Gregory. *Theurgy and the Soul: The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Stern, S. M. "Notes on Al-Kindî's Treatise on Definitions". *Journal of the Royal Asiatic Society* 91/1-2 (Nisan 1959), 32-43. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00117666>
- Uysal, Enver. *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sinâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Wisnovsky, Robert. "Avicenna and the Avicennian Tradition". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.