

İbn Sînâ'nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci

YUNUS CENGİZ

Mardin Artuklu Üniv. Edebiyat Fak. Felsefe Böl.
yunuscengiz1@gmail.com

Öz

Bu makalenin amacı, İbn Sînâ'nın düşüncesinde açıklandığı şekliyle eylem sürecini ve bu süreci oluşturan zihinsel durumları çözümlenektir. Felsefî açıdan eylem, bir dizi zihinsel halin eşlik ettiği bir süreç sonucunda ortaya çıkar. İbn Sînâ da bu minvalde bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ona göre, eylemin yani ihtiyarî hareketlerin oluşması, idrak, iştîyak ve bedensel hareketlerin oluşmasına bağlıdır. Bu bir süreçtir ve İbn Sînâ'ya göre tahayyül, düşünme, iştah, öfke ve irade gibi kimi haller bu sürecin temel unsurlarıdır. Bu makalede, İbn Sînâ'nın eylem teorisinde söz konusu zihinsel hallerin eylem sürecinde birbirleriyle olan ilişkileri ve eylemin ortaya çıkması açısından icra ettikleri işlevler tahlil edilmektedir.

Anahtar Kavramlar: İbn Sînâ, Eylem süreci, İdrak, Tahayyül, İştîyak, İrade.

Abstract

The Process of Action in Ibn Sînâ's Philosophy of Mind

The purpose of this article is to analyze the process of action and the mental states that form this process as expounded in İbn Sînâ's philosophy. From a philosophical point of view, action emerges as a result of a mental process accompanied by a number of mental states. According to Ibn Sînâ, the occurrences of action –voluntary actions– are dependent on the formation of cognition, desire and bodily movements. This is in fact a process, and a series of mental states/circumstances such as imagination, thinking, desire, appetite, anger, and will, are the essential components of it. This article takes up the relations of these states with each other throughout the process and analyzes the functions they perform in terms of conducing to an action.

Key words: Ibn Sînâ, Avicenna, Process of action, Cognition, Imagination, Desire, Will.

Giriş

Eylem kavramıyla kendimizde veya çevremizde gerçekleştirdiğimiz kasıtlı değişikliklerden, örneğin kolumuzu kaldırmaktan, bir yere gitmekten veya bir yerde durmaktan söz etmiş oluyoruz. Bu tür değişikliklerin yapılması bedensel bir hareketle mümkün olmaktadır. Beden, mekânla ilişki içinde olmamızı, ondan etkilenmemizi ve onda etkide bulunmamızı sağlamaktadır. Ne var ki eyleyenin kendisini ve çevresini net bir ayırımı tabi tutmak da kolay görünmemektedir. Bu zorluğun sebebi, eylemin kasıtlı olma karakterinden kaynaklanmaktadır. Çünkü eyleyen, olduğu durumdan başka

bir duruma dönerek ve bir şeyi kendisine istenilen nesne yaparak eylemini gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla istemenin nesnesi doğrudan olsun veya dolaylı olsun çevreyle gerçekleştirilen tecrübedir. Söz gelimi, balı veya benzerini tatmadan ve sonrasında onu hayal etmeden, ona iştah duymak mümkün olmamaktadır. Bu durumda, dışardaki gerçekliğin 'isteme'nin nesnesi haline getirilmesi, hayal etme, düşünme, iştah duyma, öfkelenme ve isteme gibi bir dizi zihinsel durumu gerektirmektedir.¹

Son yüzyılda yapılmış eylemin doğası hakkındaki çalışmalarda, eylem (*action*) kavramının tanımı hakkında yoğun bir tartışma vardır. Bu çalışmada eylem denildiğinde, eyleyenin seçimine dayalı olarak planlanan, sahip olduğu bedensel güç ile dışa vurulan hareketler kastedilmektedir.² Bu durumda eylemi, irade ile gerçekleştirilen fiziksel hareketler ile sınırlandırmış oluruz. Eylem süreci ifadesiyle de D. Westberg'in kullandığı anlamda, eylemin oluşmasını sağlayan hayal etme, düşünme, arzulama ve isteme gibi unsurların birbirleri üzerinde ya da bedensel hareketler üzerindeki etkisinin oluşturduğu ardışıklık kastedilmektedir.³

İbn Sīnā'nın (ö.428/1037) ifadesiyle, sakalımızla oynamaktan söz ettiğimizde, bu hareketin gerçekleşebilmesi içimizden geçen bir şehvetten; şehvetin oluşması ise hayalden kaynaklanmaktadır. Başka bir örnekle, dostumuzla görüşmek üzere bir yere gidebilmenin mümkün olması iradeyle; ancak bu iradenin gerçekleşmesi ise düşünmeyle mümkün olmaktadır.⁴ Bu durumda İbn Sīnā'ya hak verdiğimizde, farklı türden olan hareketlerin farklı unsurlarla ve farklı süreçlerle meydana geldiğini söylemiş olmaktadır. Bir tarafta hayalle başlayan ve şehvetle devam eden bir süreçten, diğer tarafta düşünmeyle başlayan ve iradeyle devam eden bir süreçten, daha da önemlisi eylemi ortaya çıkaran unsurların belli bir dizilim içinde gerçekleşmesinden söz etmiş oluruz.

İbn Sīnā'nın eylem hakkındaki düşüncelerini konu edinen bu çalışmada, idrak, şehvet, öfke, bilgi ve irade gibi durumların eylem süreci üzerindeki etkisi incelenecektir. Ne var ki İbn Sīnā'nın eserlerinde, yukarıda çizilen çerçeveye uygun olarak eylem kavramını bire bir karşılayan bir kavram bulunmamaktadır. Yine de İbn Sīnā'nın eserlerinde sıklıkla geçen ihtiyarî (seçimli) hareketler kavramı, eylem kavramına yakın bir içeriği ifade eder.

¹ Richard Foley, "Deliberate Action," *The Philosophical Review* 86: (1977), s.58.

² Robert Ware, "Acts and Action," *The Journal of Philosophy* 70:13 (1973), s.403.

³ Daniel Westberg, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2002), ss.119-120.

⁴ Ebū 'Alī İbn Sīnā, *Kitabu'ş-Şifā: Metafizik*, terc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005) c.2, ss.32-34.

Şu farkla ki eylem kavramı, sadece insanların iradî olarak gerçekleştirdiği hareketleri ifade ederken, ihtiyarî hareketler kavramı hem hayvanların hem de insanların iradesi sonucunda gerçekleştirilen fiziksel değişiklikleri ifade etmektedir.⁵

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *Kitābu'n-Nefs*, *eş-Şifâ*: *el-İlāhiyyāt*, *Uyūnu'l-Hikme*, *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt* ve *et-Ta'likāt* isimli eserlerinde ihtiyarî hareketleri ortaya çıkaran tahayyül, düşünme, şehvet, öfke ve irade gibi etkenleri ve bu etkenler arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.⁶ Bu eserlerde ihtiyarî hareketlerin ortaya çıkışını sağlayan dört etkenden söz edilmektedir: (i) Tahayyül, vehmetme ve düşünme, (ii) iştah duyma ve öfkelenme, (iii) eyleyenin kararlılıkla gösterdiği irade ve (iv) organlardaki kasların hareket etmesi. *El-el-İşārāt ve't-Tenbîhāt*'ta geçen aşağıdaki pasajda bu dört unsuru beraber görmek mümkündür:

İhtiyarî hareketlere gelince, bunların nefsaniliği daha fazladır. İhtiyarî hareketlerin ilkesi itaat ettirici kararlılıktır. Bu kararlılık hayal, vehm ve akıldan kaynaklanır. Bunlardan kaynaklı olarak zararı öteleyen öfke gücü ya da canlılara yarar getiren şeyleri çekici kılan şehvani güç devreye girer. Bu durumda, bu emredicilerin hizmetinde olan kaslardaki hareket ettirici güç, talebi yerine getirir.⁷

Bu pasajda geçen “ihtiyarî hareketler” ifadesini, İbn Sînâ yorumcularından Nâsiruddîn eṭ-Ṭūsî (ö.672/1274), şu şekilde izah eder: “İhtiyarî hareket, bir şeyi yapmaya ve terk etmeye güç yetirebilen ve her iki durumun da kendisine nispet edilebileceği bir varlığın iradesiyle seçilmiş olan hareketlerdir.”⁸ Faḥruddîn er-Râzî (ö.606/1210) ve eṭ-Ṭūsî'nin yukarıdaki pasaja ilişkin yorumlarına göre ihtiyarî bir hareketin meydana gelmesi dört aşamada gerçekleşir: (i) Tahayyül veya düşünme düzeyinde yapılacak bir şeyin haz verici veya acı verici olacağına, başka bir ifadeyle yarar veya zarar getireceğine ilişkin olarak eyleyende bir yargı oluşur. (ii) Yapılacak işe ilişkin yargıyı bir şehvet izler ya da bu işten kaçınmaya dönük bir öfke izler. (iii) Şehvet veya öfkeyi, çekimsizliğe yer bırakmayan kesin bir

⁵ Nâsiruddîn eṭ-Ṭūsî, *Şerhu'l-İşārāt ve't-Tenbîhāt* (İbn Sînâ'nın *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt* ile birlikte), tah. Suleymân Duniyâ (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1983), c.2, s.435.

⁶ İbn Sînâ, *el-İşārāt*, *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt*, tah. Suleymân Duniyâ (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1983), c.2, ss.435-437; *Kitabu's-Şifâ: Metafizik*, c.2, s.31; *Uyūnu'l-Hikme*, tah. 'Abdurrahmân Bedevî (Beyrut: Vekâletu'l-Maṭbū'ât ve Dâru'l-Kalem, 1980) s.39; İbn Sînâ, *et-Ta'likāt* (Kum: Mektebu 'Âlemi'l-İslâmî, 1983), s.16.

⁷ İbn Sînâ, *el-İşārāt ve't-Tenbîhāt*, c.2, ss.435-437.

⁸ eṭ-Ṭūsî, *Şerhu'l-İşārāt ve't-Tenbîhāt*, c.2, s.435.

irade izler. (iv) Bu aşamayı da organlardaki kaslarda bulunun hareket ettirici güçlerin devreye girmesi izler.⁹

Bu açıklamalara göre, yukardaki aşamaların her birisi eylemin bir yönünü ifade etmektedir. İdrak, eylemin zihinsel içerik haline gelmesini; şehvet veya öfke, eylemin gayesinin oluşmasını, kesin irade bedendeki güçlerin harekete geçmesini, bedendeki güçler ise eylemin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Nitelikleri farklı olan zihinsel durumların, İbn Sīnā'nın ifadesiyle nefsteki hallerin¹⁰ hem eylem karşısındaki işlevini hem de birbirleri üzerindeki etkisini saptamak bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü bir etkenin diğer bir etken üzerinde etkili olması hem ona benzer olmayı hem de ondan farklı olmayı gerektirmektedir. Bu da her bir zihinsel durumun ayrı olarak ancak diğerleriyle ilişkili olarak ele alınmasını gerektirmektedir. Ne ki, İbn Sīnā'nın da vurguladığı gibi, zihinsel durumlar birbirlerine dönüşürler.¹¹ Bu yüzdendir ki hayal ve şehveti ya da şehvet ve iradeyi birbirinden ayırmak çok da kolay görünmemektedir. Bu durumda farklı nedenlerle sabit durmayan bir zihinsel ağıdan söz etmiş oluruz.

İbn Sīnā'nın yukarıda verilen metnini esas almak suretiyle çalışmamızı dört bölüm halinde takdim edeceğiz. Birinci bölümde, eylemin zihinsel içerik haline gelmesi bağlamda idrakin eylemle ilişkisini ele alacağız. İkinci bölümde, önce şehvet ve öfke durumlarını kapsayan iştihak ve idrak arasında karşılaştırmaya gideceğiz, sonra idrakin eylem karşısındaki işlevini irdedeleyeceğiz. Üçüncü bölümde, iştihakın iradeye dönüşme sürecini ve bu süreçte eyleyenin içinde bulunduğu tereddüt halinden bahsedeceğiz. Organların eylemi gerçekleştirme şeklini ele alacağımız son bölümden sonra, incelememizin sonuçlarını takdim ederek bitireceğiz. Eylemin oluşmasını sağlayan zihinsel durumlardan oluşan sürece odaklanacağımızı belirterek konumuza geçelim.

a) Eylemin İçeriğinin Zihinde Oluşması: İdrak

İbn Sīnā, beş duyu aracılığıyla dıştan gelen etkiyle temsillerin ayrı ayrı olarak idrak edende oluşmasını “dış idrak” olarak konumlandırır.¹² Bal

⁹ Faḥruddīn er-Rāzī, *Şerḥu'l-İşārāt ve't-Tenbīhāt* (İstanbul: Dāru't-Ṭab'ati'l-Āmira, H. 1290), s.273; eṭ-Ṭūsī, *Şerḥu'l-İşārāt*, c.2, s.435; Faḥruddīn er-Rāzī, *Şerḥu'Uyūni'l-Ḥikme* (Tahran: Mu'essesetu's-Sādīq, H. 1415), ss.257-258; Hidayet Peker, *İbn Sīnā'nın Epistemolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), s.33.

¹⁰ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā': et-Tabī'yyāt: 'İlmu'n-Nefs*, tah. Jan Bafkos (Prag: Prage Ceskoslovenské Akademie Véd, 1956), s.193.

¹¹ İbn Sīnā, *et-Ta'likāt* (Kum: Mektebu 'Ālemi'l-İslāmī, 1983), s.22.

¹² İbn Sīnā, *Kitābu'n-Necāh fi'l-Ḥikmeti'l-Manṭıkiyye ve't-Ṭabī'yye ve'l-İlāhiyye*, tah. Mācid Faḥrī (Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, tsz), s.198.

örneği üzerinden somutlaştırırsak, bal nesnesine ait sarılık, tad, koku ve yumuşaklığa ilişkin temsillerin oluşması birer dış idraktır. Temsillerin birleştirilmesi İbn Sînâ düşüncesinde “iç idrak” olarak karşılık bulmaktadır. Ortak duyu, hayal, *mutehayyile* (hayal oluşturucu güç), *vâhime* (vehmeden güç) ve hafıza olarak sıralanan iç idrak güçlerinin her biri İbn Sînâ'nın düşüncesinde ya farklı güçlerle elde edilen temsillerin bir araya getirilmesini ya da bu birlikteliğin muhafaza altına alınmasını sağlayan unsurlar olarak görülmektedir.¹³ İbn Sînâ, idrak kavramıyla, duyumsanan veya düşünülen şeylere ilişkin temsilin idrak edende oluşmasını kastetmektedir.¹⁴ Dolayısıyla beş duyu organıyla duyumun gerçekleşmesi veya hayal güçleriyle zihinde temsilin oluşması idrak olduğu gibi, tikel veya tümel önermelerin kurulması da idraktır.¹⁵ İdrak kavramı yerine tasavvur kavramının kullanıldığını da eserlerinde görmek mümkündür. Bu yüzdendir ki İbn Sînâ, “aklî tasavvur” ifadesinin yanı sıra “hayalî tasavvur” ifadesini de kullanmaktadır.¹⁶ Ancak hayal, tümele ilişkin bir idrak değil, tikele ilişkin bir idraktır. Buradan hareketle, tasavvurun sadece tümele ilişkin idrak olmadığı anlaşılmaktadır.

Dış idrak güçleri, yani beş duyu organındaki güçler aracılığıyla temsillerin oluşması, İbn Sînâ tarafından eylemi oluşturan bir aşama olarak görülmemektedir. Nitekim İbn Sînâ, eylemin ilk aşamasını iç idrakin oluşması olarak tespit eder. Ona göre, nefis sahibi varlıkta tahayyül, vehmetme ve düşünme gerçekleşmeden ihtiyarî hareketler oluşmaz: “İhtiyarî hareketler ya hayalden ya vehimden ya da akıldan kaynaklanır.”¹⁷ İhtiyarî hareketlerin oluşmasını sağlayan bu kaynaklar şu şekilde karşımıza çıkar: İbn Sînâ'da ihtiyarî bir hareketin başlamasına kaynaklık eden hayal; ortak duyu ve mütehayyile gücüyle gerçekleşir. İbn Sînâ'da ortak duyunun temel işlevi renk, koku ve diğer duyu nesnelere gelen duyusal formların bir araya gelmesini sağlamaktır. Bir araya getirme işlemi duyusal formların birbirlerinden temyiz edilmesini sağladıkları gibi, farklı nesnelere ait duyusal formların birleştirilmesini de sağlamaktadır.¹⁸ Ortak duyunun hayal etmeyi

¹³ İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā': 'İlmu 'n-Nefs*, ss.152-165.

¹⁴ Ebū Alī İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), s.110.

¹⁵ İbn Sînâ, *Ahvalü 'n-Nefs: Risāle fi 'n-Nefs ve Bekā'uhā ve Me'āduhā* (Kahire: Dāru İhyā'ı'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952), ss.80-83; “Risāle fi Ma'rifeti 'n-Nefsi'n-Nātika ve Ahvālihā,” Ahmed Fu'ād el-Ehvānī (ed.), *Ahvalü 'n-Nefs: Risāle fi 'n-Nefs ve Bekā'uhā ve Me'āduhā* (Kahire: Dāru İhyā'ı'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952) içinde, s.183.

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā': 'İlmu 'n-Nefs*, s.191; *et-Ta'likāt*, s.16.

¹⁷ İbn Sînâ, *el-İşārāt*, c.2, ss.435-437.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitābu 'n-Necāh*, s.328; *Ahvalü 'n-Nefs*, s.60; “El-Kerāmāt ve'l-Mu'cizat ve'l-A'acib,” Hasan 'Asī (ed.), *et-Tefsīru'l-Kur'ānī ve'l-Luġatu's-Şifīyye fi Felsefeti İbn Sînā* (Beyrut: el-Mu'essesetu'l-Cāmi'iyye li'd-Dirāsāt, 1983) içinde, s.226.

sağlaması, farklı nesnelere duyu formları birleştirebilmesi, nesnelere ilgili yargıda bulunma imkânını verir. Tabii ki burada vurgulanan yargı düşünsel yargı değil, duyu formlarıdır; yani, başka bir ifadeyle, duyu formlarının birbiriyle ilişkili kılınmasıdır. Örneğin, koku ve tat farklı duyu güçlerinin nesnelere olmalarına rağmen, ortak duyu bu iki farklı duyudan gelen formlar arasında ilişki kurmakta ve bir yargıya varmaktadır. İbn Sînâ'nın belirttiği üzere, hayal esnasında duyu nesnelere bir araya gelmemiş olsaydı, “şu şekillerde olan şeyler tatlıdır” gibi bir algı oluşmazdı ve tahayyül edilen şeylerden hareketle görülen şeylere karşı bir ilgi/istek oluşmazdı. Bu örnekte görüldüğü üzere, duyumsayan varlıkları belli şekildeki şeylere karşı iştiaklı kılan, duyu formlarının hayal yoluyla bir araya gelmiş olmasıdır. İbn Sînâ açısından, bu hayalin oluşmasını sağlayan, ortak duyudan başkası değildir.¹⁹

Şehvetin oluşmasını sağlama bağlamında ele almamız gereken ikinci güç mütehayyile gücüdür. Ortak duyudan farklı olarak içeriden veya dışardan aldığımız formlarla ilgili olarak, gerçekte hiç bir karşılığı olmayan terkiplerin oluşturulması, mütehayyile gücüyle mümkün olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, bu terkipler insanlar tarafından yapıldığında bu güce *müfekkire*, diğer duyumsayan varlıklar tarafından yapıldığında ise *mütehayyile* gücü denilmektedir.²⁰ Konumuz açısından bu gücün işlevini ele alırsak, duyumsayan varlıkların iştiaklı duydukları, yapmak istedikleri her zaman için dışarıda karşılıkları bulunan şeyler değildir. Bu gücü kullanan varlıklar, yapılması belki de hiç bir zaman mümkün olmayacak bir şeylere istek duyabilmektedir. Dolayısıyla mütehayyile gücü, bu tür imkânı kabil olmayan hareketlerin birer şehvet konusu olmasını sağlamaktadır.

Ortak duyu ve mütehayyile gücüyle oluşturulan terkipler her zaman duyulurlarla (*maḥsūsāt*) sınırlıdır. Ancak duyumsayan varlıkların oluşturduğu terkiplerin bileşenleri her zaman duyulurlardan elde edilen formlar değildir. İbn Sînâ, duyulur olmayan içerikleri (manaları) ve duyu formları bir araya getiren gücün *vāhime* gücü, başka bir isimle *zānne* gücü olduğunu belirtmektedir.²¹ İbn Sînâ, bir koyunun kurda duyduğu düşmanlığı, nefreti ve kötü görmeyi buna örnek olarak vermekte; koyunun, sahibine ilişkin duyduğu ünsiyeti ise tersine örnek olarak zikretmektedir. Bu

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā': 'İlmu 'n-Nefs*, s.157; *el-Hidāye*, tah. Muḥammed 'Abduh (Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1973), s.213.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā': 'İlmu 'n-Nefs*, s.160; *Aḥvālu 'n-Nefs*, s.62; “el-Kerāmāt...”, s.227.

²¹ İbn Sînâ, “el-Kerāmāt ...”, s.227; *Mebḥaṣ 'an Kuvā 'n-Nefsāniyye ev Kitāb fī 'n-Nefs 'alā Sunneti'l-İhtisār*, tah. Edward Windeck (Kahire: Matba'atu'l-Me'arif, H. 1325), s.52; *el-Hidāye*, s.213.

örneklerde, idrak edilen şeyler verilen hükümlere delalet etmezler. Kurdun duyumsanması düşmanlığa, sahibin görülmesi ünsiyete delalet etmez. Başka bir örnek olarak, görülen sarı bir nesnenin bal olarak vehmedilmesini sağlayan yeti İbn Sînâ açısından yine *vāhime* gücüdür.²²

İnsan dışındaki duyumsayan canlılarda ihtiyarî hareketlerin oluşma sürecini tahayyül ve vehmetme güçlerine bağlayan İbn Sînâ, insan söz konusu olduğunda bu hareketlerin oluş sürecinin farklı işlediğini belirtmektedir.²³ Ona göre, insanın bir kısım ihtiyarî hareketleri tahayyül ve vehmetmeyle başlarken, onu diğer canlılardan ayıran hareketleri için bu iki güç ve işlemin yanı sıra başka bir güç de gereklidir. İbn Sînâ, insanın ahlaka konu olan ihtiyarî hareketlerinin oluşması için gerekli olan bu gücü “pratik akıl” (amelî akıl) olarak ifade eder.

Pratik aklın eylem üzerindeki etkisine geçmeden önce, “İnsanı ihtiyarî hareketler açısından diğer canlılardan ayıran nedir?” sorusuna İbn Sînâ açısından verilecek bir yanıt, meselenin sınırlarını daraltmamıza yardımcı olabilir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kitābu'n-Nefs'te* insanı diğer duyumsayan varlıklardan ayıran güçleri ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Bu açıklamalara göre, insanın en ayırıcı özelliği maddeden soyutlanmış küllî manaları tasavvur edebilmesi, böylece bilinmeyenleri hem kavramlar olarak hem de önermeler olarak bilmesi, hakikî bilgilere ulaşabilme imkânına sahip olmasıdır. Ne var ki insan sadece tümel konularla ilgili değil, tikel konularda da tasarrufta bulunur. Buradan hareketle İbn Sînâ, insanı diğer canlılardan ayıran iki gücünün bulunması gerektiğini düşünmektedir. Düşünmeyi sağlaması yönüyle bunlardan birincisine “teorik akıl” (nazarî akıl) demek, eylemlerle ilgili olması hasebiyle ikincisine de “pratik akıl” demektedir. Pratik akıl, hangi eylemin yapılması hangi eylemin terkedilmesi gerektiğine karar verir. Yarar ve zarar vermeyi ölçüt edinerek eylemler konusunda güzel veya çirkin, iyi veya kötü hükümlerini verir. Bu durumda teorik akıl doğru ve yanlışla karar verirken, pratik akıl tikel eylemler konusunda iyi veya kötüye karar verir. Birincisinin ilkelerinin apaçık bilgilere dayandığı varsayıldığı için varılan hükümler kesin görülürken; ikincisinin öncülleri yaygınlıkla kabul edilen, bir sanı olarak kabul edilen ya da tecrübelerle dayanan hükümler olarak kabul edildiği için, varılan sonuç, bilgisel açıdan kesin görülmez. Bedenle ilişkileri bakımında da iki akıl çeşidinin durumu farklıdır. İbn Sînâ'nın nazarında, pratik akıl tikellerle ilgili olduğu için, tüm

²² İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifâ: İlmu'n-Nefs*, s.160-161; *Ahvälu'n-Nefs*, s.60.

²³ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifâ: İlmu'n-Nefs*, s.161.

fiillerinde bedene gereksinim duyarken; teorik akıl, tümellerle ilgili olduğundan bedenden ayrı olarak hareket eder.²⁴ Bedenle olan ilişkisinden dolayı, pratik akıl, İbn Sīnā tarafından, bedendeki güçlerin reisi olarak kabul edilmekte ve alışkanlıklarla meslekî yeteneklerin onunla elde edilebileceği savunulmaktadır.²⁵ İbn Sīnā'ya göre, insanın düşünen bir varlık olarak yapacağı eyleme ilişkin idrak ve iradenin oluşması pratik akıl tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla pratik akıl hem bir eylemin yapılması istemini hem de bu eylemin getireceği yarar veya zarar konusunda hüküm verilmesini sağlayacak güç olarak kabul edilmektedir: “Teorik akıl sadece bilmek için düşünürken, pratik akıl sadece bilmek için değil, aynı zamanda bir eylemi istemek için düşünmektedir.”²⁶

İbn Sīnā'ya göre bir hareketin iradî olması için bilinçli olması zorunlu değildir, idrak kaynaklı olması yeterlidir. Ona göre idrak, bilinçten (*şu'ūr*) daha genel bir kavramdır. Çünkü idrakin olup da bilincin olmaması mümkündür. Bu yargısı için idrakin en alt aşamasını ifade eden hayalle ilgili üç tür durumdan söz eden İbn Sīnā'ya göre, örneğin uykudaki birinin, rahatsızlık veren bir durumdan dolayı vaziyetini değiştirmesi esnasında sadece idrakten söz edilebilirken, rüya görmesi ve rüyasını daha sonra hatırlaması ve aktarması durumunda hem idrakten hem de bilinçten söz edilir.²⁷ Dolayısıyla İbn Sīnā açısından, hayal etmek, hayal etmenin farkında olmak ve hayal ettiğini belleğinde tutmak farklı idrak olaylarıdır.

İbn Sīnā'nın eylem düşüncesinde iradenin konusunu, dolayısıyla eylemin konusunu oluşturan, idraktır. Eṭ-Ṭūsī'nin yerinde tespitiyle, İbn Sīnā açısından, iradenin oluşması sürecinde iradenin konusu dıştaki gerçeklik değil, nefste kurulu olandır.²⁸ Çünkü eylem sürecinde etkisi olan idrak, dışta değil, hayal ve düşünme gibi nefsânî durumlarda gerçekleşir. Dolayısıyla eyleme konu yapılan şeyin dış gerçeklikte hiç bir karşılığının olmaması, ne idrakin ne de şehvetin oluşmasına engeldir.

İbn Sīnā açısından eylemin ilk adımı olarak görülen idrakin işlevi, sadece konuyu oluşturmak değil, aynı zamanda konuya ilişkin yararlı ve zararlı hükmünü vermektir. Yine eṭ-Ṭūsī'nin belirttiği üzere, iradenin

²⁴ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā': 'İlmu 'n-Nefs*, ss.202-205; *Ahḫvālu 'n-Nefs*, ss.63-64; *Mebḥas 'an Kuvā 'n-Nefsāniyye*, s.64.

²⁵ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā': 'İlmu 'n-Nefs*, s.205.

²⁶ İbn Sīnā, “et-Ta'likāt 'alā Havāşī Kitābi'n-Nefs li-Aristāṭālīs,” ‘Abdurrahmān Bedevī (ed.), *Aristū 'inde 'l-'Arab* (Kuveyt: Vekāletu'l-Maṭbū'āt, 1978), s.112.

²⁷ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, c.2, ss. 449-450; *Kitābu 'ş-Şifā': 'İlmu 'n-Nefs*, s.189; *Kitābu 'ş-Şifā': Metafizik*, c.1, s.35.

²⁸ Eṭ-Ṭūsī, *Şerḫu 'l-İşārāt*, c.2, s.445.

konusunun oluşması için yarar ve zarara ilişkin tümel bir idrakin oluşmuş olması, ihtiyarî bir hareketin oluşması için yeterli değildir. İradenin oluşması için bu şekildeki bir idrakin peşinden tikel bir idrakin gelmesi gerekir. Buna göre, örneğin, bir kişinin “İhtiyaç sahiplerine yardım dağıtmam gerekir” şeklindeki tümel bir yargısından irade gerçekleşmeyecektir, çünkü irade ancak tikel bir idrakin arkasından gerçekleşebilecektir.²⁹

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*: *el-İlāhiyyât*'ta nefsanî hareketlerin bir kısım ilkelerle (*mebde*) oluşabileceğini; bunların da a) organlardaki hareket ettirici güç, b) bir hareketi yapmaya duyulan iştihak ve c) tahayyül ile düşünce olduğunu ifade etmektedir.³⁰ İlkeyi bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu şey olarak tanımlayan İbn Sînâ, dört ilkenin olduğunu, bunların madde, form, fail ve gaye olduğunu ifade etmektedir.³¹ İlke için yapılan taksimin aynısı onun eserlerinde ‘neden’ (*ille*) için de yapılmakta ve bir cismin meydana gelmesi için maddi neden, formel neden, fail neden ve gaye neden gerekli görülmektedir. İlke ve neden arasındaki farkla ilgili olarak İbn Sînâ, madde ve formun cismin varlığının parçaları olduğunu ve zatına katıldığını bu yüzden bu ilkelerin ilke olmaya daha uygun olduğunu beyan etmektedir.³² Dolayısıyla ilkenin temel hususiyetinin cismin varlığına katılmak olduğunu ve ilkelerin aynı zamanda illet olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda, nefsanî hareketler için bir ilke olarak kabul edilen idrakin aynı zamanda bir neden olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu durumda idrak gücünün ihtiyarî hareketlerin oluşmasında dört neden içerisinde hangi nedene denk geldiğini tespit etmek gerekmektedir. İbn Sînâ, ilacı bilmeyi hastayı tedavi etmenin formel nedeni olarak açıklamakta ve mimarın tasavvurundaki bina formunun, binanın meydana gelmesi için aynı türden bir neden olduğunu söylemektedir.³³ Bu örneklerden hareketle, idrak gücünü ve bu gücün bilfiil durumunu, yani bu güçle oluşan eyleme ait formu eylemin formel nedeni olarak düşünmek, İbn Sînâ'nın hareket düşüncesine uygun düşecektir. Hem idrak gücünü hem de bilfiil durumunu neden olarak kabul etmek, iki açıdan İbn Sînâ'nın düşüncesine uygundur. Birincisi, hem nefisteki güçler hem de onların bilfiil durumları İbn Sînâ tarafından neden olarak sayılmıştır.³⁴ İkinci olarak, İbn Sînâ, nedenlerin bilkuvve neden olabildikleri gibi bilfiil neden de

²⁹ Et-Tūsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.2, ss.445-446.

³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, c.2, s.31.

³¹ Muhammed Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi” (yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2013), s.24, 31, 43.

³² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Fizik*, c.1, s.13.

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, c.2, ss.28-29.

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, c.2, s.31.

olabileceklerini belirtmektedir. Örneğin, marangoz bir masayı yapmadan önce bilkuvve fail neden iken, masayı yaptığında bilfiil fail neden olmuştur.³⁵ Dolayısıyla idrak güçleri ve fiillerinin, eylem için birer formel neden olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Dolayısıyla ister hayal ister vehmetme isterse de düşünme yoluyla olsun, İbn Sīnā'nın nazarında, idrakin eylem açısından iki temel işlevinin ya da görevinin olduğunu söyleyebiliriz: (i) Eyleyenin zihninde formların ve anlamların oluşmasını ve oluşan formlar ya da anlamlar arasında eyleme dönük ilişkinin kurulmasını sağlamak ve (ii) kurulan bu ilişkiye binaen "A hareketini gerçekleştirmek iyidir/yararlıdır" yargısının oluşmasını sağlamak. Bu iki işlevi eylem sürecinde yerine getiren idrak güçlerinin İbn Sīnā fiziği açısından karşılığı formel neden olmaktadır.

b) Eylemin Gaye Nedeninin Oluşması: İştıyak

İbn Sīnā'ya göre idrak aşamasının gerçekleşmiş olması, eylemlerin gerçekleşmesi için yeterli değildir; idrak ne kadar artarsa artsın, bilişselliğe konu olan hareketin oluşmaması yine de mümkündür.³⁶ Ona göre idrakin yanı sıra, idrak güçlerinde duyusal form halini almış ve hakkında yarar ve zarar değerlendirilmeleri yapılmış eylemin, bir de eyleyen tarafından iştıyak duyulması gerekir. Bu yüzden de İbn Sīnā'ya göre ihtiyarî hareketlerin gerçekleşmesi için, iştıyak, idrak aşamasını izleyen ikinci ilkedir.³⁷

İbn Sīnā idrakin iştıyak olarak görülemeyeceğini bazı örnekler üzerinden açıklar. Şöyle ki duyumsayan varlıklar açlık anında hayal ettikleri yemeğe iştıyak duyarlar, ancak tokluk anında aynı idrak olsa bile aynı iştıyaki göstermezler. Böylece, İbn Sīnā açlık ve tokluk anındaki farklı iştıyak hallerini, idrak ve iştıyak arasında bir ayırımın yapılması gerektiğine bir gerekçe olarak saymaktadır. Aynı şekilde, ona göre duyumsayan varlıkların benzer hazlar karşısında benzer tepkiyi vermemeleri, idrak ile iştıyak arasında bir ayırımı gidilmesi gerektiğini göstermektedir.³⁸

İbn Sīnā bu örneklerle iştıyak duymanın idrak etmekten farklı bir işleve sahip olduğunu göstermiş olmaktadır. İbn Sīnā'yı eylem felsefesi açısından bu sonuca ulaştıran, onun idrak için tanımış olduğu işlevdir. Çünkü ona göre idrakin görevi hareketi oluşturmak değil, sadece hüküm vermektir. Hüküm vermenin yanı sıra, idrakin eyleme sürüklemek gibi bir görevi olmuş olsaydı, farklı türden olan hareket ve idrak olayları aynı ilkeye bağlanmış olacaktı ki

³⁵ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā': Fizik*, c.1, s.73.

³⁶ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā': İlmü'n-Nefs*, s.189.

³⁷ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā': Metafizik*, c.2, s.31; *el-İşārāt*, c.2, ss.435-437.

³⁸ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā': İlmü'n-Nefs*, s.189.

bu, İbn Sînâ'nın nefis düşüncesine uygun bir açıklama olmayacaktır. Çünkü ona göre her bir nefsânî hareket farklı bir güç tarafından meydana gelmektedir.

İbn Sînâ'ya göre eyleyenin hareket etmeye yönlendirilmesi *şevkî güçle* (*el-kuvvetu's-şevkiyye*) gerçekleşmektedir. Ona göre, *şevkî* gücün iki şubesi vardır: Şehvet gücü (*el-kuvvetu's-şehvâniyye*) öfke gücü (*el-kuvvetu'l-gadabiyye*). Şehvet gücü, haz verene dönük arzulanmaya yönelten, aynı şekilde yarar olduğu umularak hayal edileni arzulanır kılan güç olarak; öfke gücü ise hayal edileni ötelemeye yönelten güç olarak kabul edilmektedir.³⁹ Bu durumda şehvet ile öfkeyi içine alan bir kavram olarak *şevk*, eyleyenin isteme ya da kaçınma yönündeki yönelimini ifade etmektedir. İbn Sînâ, *şevkî gücü* ve şubelerini açıklarken *şevk* kelimesinin yanı sıra bu kelimenin bir türevi olan *iştîyak* kelimesini de yaygınlıkla kullanmaktadır.⁴⁰ Buradan hareketle bu çalışmada *şevk* yerine *iştîyak* kavramı kullanılacaktır. Her gücü harekete geçiren bir neden olduğuna göre, *şevkî* gücü de harekete geçiren bir nedenin olması gerekir. İbn Sînâ açısından bu neden duyumsayan varlıkların içgüdüleri olmadığı gibi bedenlerindeki değişim de değildir. *Şevkî* gücü harekete geçiren, idrak durumlarıdır. İbn Sînâ bu konudaki gerekçelendirmeyi şu şekilde yapmaktadır:

İbn Sînâ içgüdülerin varlığını kabul eder, ancak onları *şevk*'in nedeni olarak görmez. Ona göre, örneğin, bir hayvan kalıtsal olarak belirli otları yemeğe eğilimli olabilir. Ancak bu eğilim tek başına hayvanı eğilim duyduğunu aramaya ve onu istemeye yöneltmez. Hayvan, tecrübe yoluyla yemeğe eğilimli olduğu otu tecrübe ettikten sonra bu gıdanın renginin ve tadının formları onda canlanır ve başka seferlerde hazlarını tatmin eden bu ota ilişkin formlar bir araya gelir. Böylece hayvan beslenme *iştîyak*ında bulunur ve bu besini arar.⁴¹ İbn Sînâ açısından, belirli bir otun belirli bir hayvan tarafından aranması hareketi içgüdüden değil, idrak ve *iştîyaktan* (*şevk*) kaynaklanır. İbn Sînâ, kafesinden ve çevresinden başka dışarıyı hiç görmemiş bir hayvanın dışarı çıkma isteğini de idrak ve *iştîyakla* açıklar. Ona göre, kafesteki bir hayvanın dışarı çıkma eğilimi kalıtsal olabilir; yine de hayvanın dışarı çıkmak için yaptığı çarpınma hareketi idrak ve *iştîyaktan* kaynaklanır. Şöyle ki kafesteki bir hayvan, dışarıya ilişkin anlam ve formları

³⁹ İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā': 'İlmu 'n-Nefs*, s.190; *Ahvālu 'n-Nefs*, s.68; *Mebhas 'an Kuwā 'n-Nefsāniyye*, s.38; *el-Hidāye*, s.206.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitābu 'ş-Şifā': 'İlmu 'n-Nefs*, ss.189-190.

⁴¹ İbn Sînâ, *el-İşārāt*, c.2, s.443.

idrak ettiğinde; içeride olmanın acı verdiğini, dışarıya çıkmanın ise haz vereceğini tahayyül ettiği için kafesten kurtulmaya iştiaak duymaya başlar.⁴²

Hem bir hayvanın ot arayışı hem de bir hayvanın kafesinden çıkma için gösterdiği çırpınma örneklerinde, kalıtsal bir eğilimin harekete yol açmayacağı düşüncesi iki husustan dolayı önem arz eder: Güç halindeki bir şeyin ortaya çıkması etkin bir nedene bağlıdır. Bu örnekler de eğilimler, canlının sahip olduğu genel durumlar olmaları sebebiyle, gerçeklik kazanmaları dışardan bir hareket ettiricinin olmasını gerektirmektedir.⁴³ Bununla bağlantılı diğer hususa gelince, İbn Sīnā'ya göre hareket, belirli bir şeye olan belirli bir yönelimdir; o açıdan her hareket tikel olmak durumundadır. Bu yüzden de tikel hareketin oluşmasını sağlayan nedenlerin, yani idrak ve iradenin de tikel olması gerekmektedir. Oysaki içgüdüler ve kalıtsal eğilimler iradenin ilkesi olarak kabul edildiğinde, tümel bir durum ilke olarak kabul edilmiş olacaktır.

İbn Sīnā açısından, *şevkī* gücü harekete geçiren ilkenin, eğilim ve tümel bir idrak olmadığını belirttikten sonra, mizaçtaki değişimin iştiaak duymanın nedeni olup olmadığını ele almak gerekmektedir. Ona göre, iştiaak duymanın ilkesi mizaçtaki değişim değildir.⁴⁴ Mizaçla kastedilen, bedendeki karışımdır. İbn Sīnā açısından, bu yargıdan hareketle, beden ve nefis arasında bir ilişkinin olmadığı sonucuna varılamaz. Onun tıp ve psikoloji düşüncesinde güçler bedendeki organların fiziksel karışımları sonucunda oluşur.⁴⁵ Ona göre, beden, şehvet ve öfkenin oluşması için birer hazırlayıcıdır. Hatta Galen'in "ahlak beden mizacına uyar" yargısına hak vererek mizacın nefsi etkilemesini uzak bir ihtimal olarak görmez. Aynı bakışla İbn Sīnā, öfke ve şehvetin kalpteki kanın kaynamasına sebebiyet verdiğini de kabul eder. Ancak bütün bunlar İbn Sīnā'ya göre iştiaak ilkesinin bedenden geldiği ve iştiaak duyanın beden olduğu sonucunu gerektirmez. Ona göre, nasıl ki duyumsayan, nefis ise, tahayyül eden ve iştiaak duyan da nefsten başkası değildir. Dolayısıyla iştiaak duymak bedende değil, nefste gerçekleşen bir hâldir.⁴⁶ İbn Sīnā eş-Şifā': *Kitābu'n-*

⁴² İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā': İlmu'n-Nefs*, s.190.

⁴³ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, c.2, s.443.

⁴⁴ İbn Sīnā, "et-Ta'likāt 'alā Havāşī Kitābi'n-Nefs li-Aristāfālis," s.78.

⁴⁵ İbn Sīnā, *el-Mebde' ve'l-Me'ād*, tah. A. Nūrānī (Tahran: Institute of Islamic Studies, 1984), ss.94-95; *El-Kānūn fī'l-Tıbb* (Beyrut: Dāru İhyā'i't-Turāşī'l-'Arabī, 2005), c.1, s.80

⁴⁶ İbn Sīnā, "et-Ta'likāt 'alā Havāşī Kitābi'n-Nefs li-Aristāfālis," s.78; "Risāle fi'l-Kelām 'alā'n-Nefs'i'n-Nātika," Ahmed Fu'ād el-Ehvānī (ed.), *Ahvālu'n-Nefs: Risāle fi'n-Nefs ve Bekā'uhā ve Me'ādühā* (Kahire: Dāru İhyā'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952) içinde, s.197; *el-Aḫḫaviyye fi'l-Me'ād. Tah. Ḥasen 'Asī* (Beyrut: el-Mu'essesetu'l-Cāmi'iyye li'd-Dirāsāt, 1987), s.125.

Nefs'te iştıyak duymanın nefse ait bir hâl olduğunu daha ayrıntılı bir şekilde açıklar:

Tahayyül, öfke, şehvet ve bunun gibi olan durumlar, bedene sahip olmuş olmaktan kaynaklanan nefsin halleridir (*aḥvāl*). Üzüntü ve keder de böyledir. Bu durumlar beden ile gerçekleştirmiş olsa da beden halleri değildir. Bedenin eşlik ettiği durumlardır. Tahayyül, korku, üzüntü ve öfke durumunda, infial ilkin nefiste gerçekleşir... Öfke ve kederden sonra bedende tepkimenin gerçekleştiği doğrudur. Öfke ve keder durumunda beden ısı yükselir ve düşer. Ancak bu değişim, öfkenin kendisi değildir. Öfke ve kederi izleyen bedensel bir değişiklikler.⁴⁷

Yukarıdaki pasajda konumuz açısından dikkatimizi çeken iki husus vardır: (i) Şehvet bedensel bir görünüm olarak değil, nefsânî bir hâl, başka bir ifadeyle zihinsel bir görünüm olarak kabul edilmiştir. (ii) Tahayyül ve şehvet, fiilî durumları farklı olmasına rağmen, ikisi de birer nefsânî hâl olarak kabul edilmiştir. Bu pasajda tahayyül ve şehvetin nefsânî olmak açısından aynı cinsin birer ferdi olarak görülmüş olması, idrak ve iştıyak arasındaki mantıksal ilişkiyi güçlendirmektedir. Bu ilişki, eylemin oluşması sürecine dönük aşağıdaki açıklamalarda daha net olarak görülmektedir:

Bir şey tasavvur ettiğimiz zaman bu şeyin yararlı ve cazip olduğunu bildiğimizde, yapılan tercih tereddütlü (*teraccuḥ*) değilse, bu i'tikâd/tasavvur şehvânî gücü hareketlendirir. Tasavvur/i'tikâd ile şevkî güç arasında bu i'tikâdтан başka bir irade yoktur.⁴⁸

Tasavvur etmekle kastedilen, tahayyül etmek, vehmetmek ya da düşünmektir. Dolayısıyla buradaki anlamıyla tasavvur etmek ve idrak etmek arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu pasajdan anlaşıldığı gibi, İbn Sīnā açısından idrak ve iştıyak arasındaki ilişkinin nedensellik ilişkisine dönüşmesi üç koşula bağlanmıştır: (i) İştıyak duyulacak şeyin idrak güçlerinde form halini alması. (ii) Oluşan formun yararlı ve cazip olduğuna ilişkin kanının oluşması. (iii) Yapılan tercihte tereddüdün olmaması.

Öyle anlaşılıyor ki İbn Sīnā'nın düşüncesinde nefsânî bir durum olarak iştıyak duymayı sağlayan, bedenle ilişkisi bakımından aynı cinsten olan idrak durumlarıdır. O açıdan nefsânî durumlar arasındaki nedensellik ilişkisinin birbirlerini harekete geçirecek şekilde düşünülmüş olması, İbn Sīnā'nın düşüncesini anlaşılabilir kılmaktadır. İbn Sīnā'nın eserlerinde, iştıyak ve idrak arasında, daha da özel olarak tahayyül ve şehvet arasında

⁴⁷ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā': İlmu 'n-Nefs*, s.193.

⁴⁸ İbn Sīnā, *et-Ta'likāt*, s.18.

oldukça yakın bir ilişki kurulmaktadır. Bu durum, idrak ve iştıyak arasındaki ilişkinin ne'liğini soruşturmayı icap ettirmektedir. İbn Sīnā, eserlerinin birçok yerinde tahayyül gerçekleşmeden şehvetin gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁹ Bu, açık olarak anlaşılmaktadır. Ancak ele alınması gereken bir diğer mesele vardır: İbn Sīnā şehveti bir tür tahayyül olarak, iştıyak duymayı bir tür idrak etmek olarak mı kabul etmektedir? Bu sorunun yanıtı, İbn Sīnā'nın eserlerinde doğrudan bir şekilde yer almamaktadır. Aşağıda verilen bazı metinlerden hareketle bir sonuca gitmek mümkün görünmektedir.

Tahayyül ve iştıyak arasında kurulan yakın ilişki, İbn Sīnā'nın *en-Necāh* isimli eserinde şu şekilde vurgulanmaktadır:

Hayvanî nefis ilk taksimde, hareket ettirici güç ve idrak edici güç olmak üzere iki güç oluşur. Hareket ettirici güç ise; ya yönlendirici (bâ'is) olarak ya da etkin (fâ'il) olarak hareket ettirmesi bakımından iki kısımdır. Yönlendirici olması bakımından hareket ettirici güç *şevkī* bir güçtür. İstenen veya kaçınılan formlar tahayyül gücünde resmolduğunda; şevki güç, hareket ettirici gücü harekete geçirir.⁵⁰

Duyusal idrak ve şevkī güçlerin genel bir şablonunun verildiği bu pasaja göre, eyleyen; istenilen veya kaçınılan formları tahayyül etmedikçe iştıyak duymaz. Ayrıca bu pasajdan, tahayyül etmenin nesnesi ile iştıyak duymanın nesnesinin aynı olduğu da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bu metinden hareketle tahayyül etmenin akabinde iştıyakın oluştuğunu söylemek doğru ise de tahayyüldeki formların bizatihi iştıyakın nesnesi olmasından hareketle, aralarındaki ilişkiyi sadece ardışıklık olarak yorumlamak eksik olacaktır.

İbn Sīnā'nın düşüncelerine kaynaklık etmiş olan Aristoteles'in eserlerinde de hayal etme ve iştıyak duyma arasında yakın bir ilişki kurulmaktadır. *De Anima* eserinde, hayal olmadan iştıyak duymanın gerçekleşemeyeceği vurgulanır.⁵¹ Hatta Fazlurrahman'ın yorumuna göre, *De Anima*'nın bazı pasajlarında geleceğe dönük hayal etmek eylemin nedeni olarak kabul edilir.⁵² Yine Fazlurrahman'ın yorumuna göre, Aristoteles bazen hayal ve *şevkī* güçleri sanki tek bir güçmüş gibi ele alır.⁵³ Aristocu

⁴⁹ İbn Sīnā, *Kitābu'n-Necāh*, s.198.

⁵⁰ İbn Sīnā, *Kitābu'n-Necāh*, s.198.

⁵¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, terc. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yayınları: 2011), 413b 22.

⁵² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 431b 4; Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology* (London: Oxford University Press, 1949), s.74.

⁵³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 433b 28, 433b 31; Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, s.74.

düşüncede iştıyak, hareketin ilkesidir.⁵⁴ Dolayısıyla Aristoteles'in hayal etmekten eylemin nedeni olarak söz etmiş olması, Aristoteles'te iştıyakın bağımsız bir güç olup olmadığını gündeme getirmektedir. Nitekim David Ross da iştıyakın, Aristoteles açısından duyumun ikincil bir etkisi olarak kabul edilmesi gerektiğini, bu yüzden de insanı düşündüğümüzde temel yetileri beslenme, duyum, hareket ve düşünme olarak belirlemektense, beslenme, duyum ve düşünme olarak üçe indirgemenin daha doğru olduğunu belirtmektedir.⁵⁵

Fazlurrahman ve Ross'un Aristoteles'in düşüncesi bağlamında yaptığı yorumu İbn Sīnā'nın düşüncesi için de yapmak mümkündür. Buna göre, Aristoteles'te olduğu gibi İbn Sīnā'da da iştıyakın bir tür idrak olduğunu, daha özel haliyle şehvetin bir tür tahayyül olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sīnā'nın *et-Ta'likāt 'alā Havāşī Kitābi'n-Nefs li-Aristāṭālis* isimli eserinde geçen aşağıdaki ifadelerden bu sonucu açıkça görmek mümkündür:

Tahayyül, ardından geleni iştıyak ettiğinde ihtiyârdır. Bu da nefsin en hayırlı olan şeyde sükûn bulmasına göre bir şeyi yapmak ve yapmamak arasında taayyünde bulunmaktır. Sükûn ise ya kıyastan sonra ya temsilden sonra ya da başka durumlara göre olur.⁵⁶

İştıyak ve idrak arasındaki ilişki bağlamında, iştıyak içerikli olması koşuluyla, tahayyülün ihtiyâr (seçim) olarak görülmüş olması bu pasajda dikkat çekmektedir. İbn Sīnā'nın başka metinlerinden de açıkça anlaşıldığı gibi, ihtiyâr iradenin özel bir halidir. Farklı seçenekler söz konusu olduğunda ihtiyârdan söz edilir. Ancak, hareketi istemek anlamında iradeden herhangi bir farkı yoktur. Bu yüzden de bu iki terim zaman zaman birbirinin yerine kullanılır.⁵⁷ Yine iştıyak ve irade kavramlarının İbn Sīnā'nın eserlerinde birbirlerinin yerine kullanıldığını görmek de mümkündür.⁵⁸ Bu durumda, yukarıdaki pasajdan çıkarılabildiği kadarıyla, tahayyülün bir kısmının iştıyak olduğunu söylemek yanlış olmadığı gibi, tahayyülün iki kısmının olduğunu söylemek de yanlış olmaz: Buna göre tahayyülün bir kısmının iştıyak olduğunu bir kısmının da 'hüküm veren' olduğu anlaşılmaktadır. Bu verilerden hareketle yukarıdaki pasajda; iştıyakın, yani şehvet ve öfkenin bir çeşit tahayyül olarak gösterildiğini söylemek gerekecektir. *Eş-Şifâ: el-*

⁵⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, terc. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007), 1139a 33.

⁵⁵ David Ross, *Aristoteles*, terc. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), s.232.

⁵⁶ İbn Sīnā, "Et-Ta'likāt 'alā Havāşī Kitābi'n-Nefs li-Aristāṭālis," s.114.

⁵⁷ İbn Sīnā, *Uyūnu'l-Hikme*, s.39; *el-İşārāt*, c.2, ss.435-437.

⁵⁸ İbn Sīnā, "Et-Ta'likāt 'alā Havāşī Kitābi'n-Nefs li-Aristāṭālis," s.114.

İlāhiyyāt'ta iradenin kaynakları belirtilirken “şehvânî veya gazabî bir tahayyül” ifadesi geçmektedir.⁵⁹ Bu ifade, şehvetin İbn Sînâ'nın düşüncesinde, bir tahayyül türü olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ'nın düşüncesinde iştıyakın oluşması, ihtiyaçla mümkün olur. *Et-Ta'likât*'ta geçen şekliyle, “Biz bir şeyi irade ederiz, ona iştıyak duyarız, çünkü bizim ona ihtiyacımız vardır... Gaye ancak iştıyakla oluşur.”⁶⁰ Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi, İbn Sînâ açısından iştıyakı mümkün kılan, duyumsayan varlıkların hareket etmeye olan ihtiyacıdır. Bu durumda “ihtiyaç” kavramının anlaşılması için, “Neye ihtiyaç duyarız ve niçin ihtiyaç duyarız?” sorusu cevaplanması gereken bir sorudur. İbn Sînâ'nın şu açıklamaları bu sorunun cevaplanması yönünde atılmış bir adımı temsil eder: “Zâtını ya da zâtında yerleşmiş bir hali (şekil ve güzellik gibi) ya da kendisine izâfe edilen bir hali (bilgi ve kudret gibi) tamamlama ihtiyacı duyan kişi ihtiyaç içindedir.”⁶¹

Bu pasajda çizilen çerçeveden anlaşılıyor ki ihtiyaç, sadece eyleyenin yaşamını sağlayan bedeninin donanımını koruması değil, onu “eyleyen kılan” donanımını korumaktır. Bu durumda İbn Sînâ açısından idrak ile gerçekleşen yarar ve zarar yargısının ölçütü, yapılacak hareketin, eyleyenin bir ihtiyacını karşılayıp karşılamayacağı olacaktır. Bu süreçte, daha önce belirtildiği gibi, eyleyenin daha önceki tecrübesi ve aldığı haz, karşılaşılan durum hakkında yargı verilmesi noktasında idrak gücüne yardımcı olur.

İbn Sînâ açısından, duyusal haz, canlıların bitkisel ve hayvanî güçlerinin fiile geçmesini sağlayan ya da buna aracılık eden bedendeki infiallerdir. Bedendeki bu infiallerin gerçekleşmesini sağlayan veya buna aracılık edenler, haz verenler ve yararlı olanlar olarak kabul edilir. Örneğin paranın kendisi haz vermese bile hazza aracı olması hasebiyle haz veren ve yararlı olan olarak kabul edilir. Bu yüzden İbn Sînâ haz kavramını, uygun olanın idrak edilmesi olarak konumlandırır.⁶² İbn Sînâ duyusal hazların dışında aklî hazların da olduğunu belirtmekte ve bir kişinin reis olmak, satrançta galip gelmek istemesini aklî hazlara örnek olarak verir.⁶³ Ona göre, aç olduğu

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, c.1, s.155.

⁶⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.17; *Mebhâş 'an Kuvâ'n-Nefsâniyye*, s.38.

⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c.3, ss.119-121.

⁶² İbn Sînâ, *el-Ađhaviyye fi'l-Me'ād*, s.145; “Risâle fi't-Taşavvuf,” Hasen 'Âsî (ed.), *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Luğatu's-Şüfiyye fi Felsefeti İbn Sînâ* (Beyrut: el-Mu'essesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât, 1983) içinde, s.134.

⁶³ İbn Sînâ, *el-Ađhaviyye fi'l-Me'ād*, s.144; “Tefsîru Sûrati'l-'Alâ,” Hasen 'Âsî (ed.), *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Luğatu's-Şüfiyye fi Felsefeti İbn Sînâ* (Beyrut: el-Mu'essesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât, 1983) içinde, s.102.

halde uygun görmemesinden dolayı önündeki yemeğe elini uzatmayan bir reisin haz talebini duyusal değil, aklı haz olarak görmek gerekir. İbn Sînâ bu örnek üzerinden aklı hazların duyusal hazlara karşı üstün geleceğini belirtir.⁶⁴

İbn Sînâ'nın zihin düşüncesinde, haz ve acının iki değişik şekilde eylem sürecinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır: Birincisi, duyu organı aracılığıyla organizmanın fiziksel olarak hazı tecrübe etmesidir. Bal yiyen birisinin bilfiil balın tadını almış olması buna örnek verilebilir. İkincisi ise bir eylemin yapılması tasarlandığında eyleyenin tahayyül veya düşünsel olarak tasarlanan şey veya eylem karşısında haz ya da acı duymasıdır.⁶⁵ Limon yemeyi zihninden geçiren birisinin tecrübe ettiği haz ve acı buna örnek olarak gösterilebilir. Birincisinin gerçekleşmesi daha sonraki eylemler hakkında verilecek yargılar için tecrübe olma işlevini görürken, ikincisinin gerçekleşmesi eyleyenin idrak aşamasından iştihak aşamasına geçmesini sağlar. *Et-Ta'likât* isimli eserinde İbn Sînâ'nın ikinci haz türüne ilişkin değerlendirmesi ve iştihakın oluşması üzerindeki etkisine yönelik ifadeleri şu şekildedir: “Bize uygun bir şeyi tasavvur edip de infial gerçekleştikten sonra yani kendisiyle haz aldıktan sonra; bizden, bir şehvet ya da irade, sonra onu elde etmek için başka bir irade ortaya çıkar.”⁶⁶ Buna göre tahayyül olsun, düşünsel olsun idrakin ardından duyulan hazzın oluşmasıyla iştihak meydana gelir. İbn Sînâ'ya göre, bu aşamada idrak ile iştihak aynılaşmış olur: “Bir mana bizde tasavvur haline geldiğinde, sonra elde edilmesi irade edildiğinde onu tasavvur etmemizle irade etmemiz aynı anlama gelir. Yine tasavvurdan sonra onu irade ederiz.”⁶⁷ Bu açıklamada bir eylemin veya şeyin tasarlanmasının akabinde hazzın oluşmasıyla iştihakın gerçekleşmiş olması ve böylece idrakin iştihakla aynı şey haline gelmesi, idrak ve iştihak arasında kurulan sıkı ilişkinin diğer bir görünümü olarak kabul edilmektedir.

İdrak ve iştihak arasında bu denli bir yakınlık olmasına rağmen, İbn Sînâ düşüncesinde, bunların eylemlerin oluşması sürecinde sahip oldukları işlevler birbirinden farklıdır. Daha önce belirtildiği üzere idrak, yapılacak eylemin zihinde tasarlanmasını, dolayısıyla talebin konusunu oluştururken, iştihak, eylemin gayesini oluşturmaktır. Bu yönüyle iştihak, gaye nedene

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât*, c.4, s.7; *Ahvâlu'n-Nefs*, s.140; *el-Adhaviyye fî'l-Me'âd*, s.144; “Tefsîru Sûrati'l-'Alâ,” s.102.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs*, s.139.

⁶⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.22.

⁶⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s.22.

denk gelmektedir. İbn Sīnā, egzersiz yapılmasına neden olan sağlıklı olma isteği gibi herhangi bir eylemin yapılmasına neden olan sevinç durumunu gaye neden olarak konumlandırır.⁶⁸ İbn Sīnā'nın gaye neden için getirdiği tanım hem yukarıda idrak-iştiyak ilişkisi bağlamında söylenen yorumları hem de iştiyakı gaye neden olarak görme sonucunu desteklemektedir: “Gaye neden, formun maddede oluşmasına neden olan manadır.”⁶⁹ İbn Sīnā'nın şu ifadesi de iştiyakın gaye neden olduğunu göstermektedir: “Niçin bunu talep etti?’ denir; çünkü ‘ona iştiyak duyar.’ İştiyak olmadıkça gaye olmaz. Bir şeyin elde edilmesi gaye olabildiği gibi, onu izleyen yarar da gaye olur.”⁷⁰ İbn Sīnā'nın gaye için yaptığı tanımda idrak ve iştiyak arasındaki ilişkiyi görmek mümkündür: “Gaye, seçim sırasında çelişğinden ayırt edilen ve seçen için daha uygun olandır.”⁷¹ Daha uygun olan, idrak güçleriyle verilebilen bir karardır ve bu karar yarar ve zarar ölçütleri üzerinden olacaktır. Zira İbn Sīnā'ya göre tüm eylemlerde mutlaka yarar tahsil etme gayesi vardır.⁷² Yarar ve zarar yargısı idrak güçleriyle verildiğine göre, idrak ve iştiyak arasındaki ilişkiyi birbirinden kopuk hareketler olarak görmek yerine, iştiyakın idraki takip ettiği konusal içeriklerinin aynı olduğu, ancak eyleyenin bu içeriklere ilişkin tavrının farklı olduğu iki hareket olarak görmek gerekir. Bu, şu anlama gelir ki idrak aşamasında ister duyudan, isterse akıldan alınmış olsun, formlar ve aralarındaki ilişkiden söz edilirken, iştiyak aşamasında yapılacak eyleme ilişkin bir yönelim ve niyetten söz edilmektedir.

İbn Sīnā'nın eserlerinde gaye ve fail olma arasındaki ilişkiye yapılan vurgular dikkat çekmektedir.⁷³ Ona göre, faili, fail olmaya sevk eden gayedir.⁷⁴ Daha vurgulu bir ifadeyle, “Gaye, faili, fail değilken fail kılan nedendir.”⁷⁵ İbn Sīnā'ya göre, gaye, faili fiile sevk etmesi açısından failin fail olmasının nedeniyken; fail, gayenin mahiyetini dış dünyada var kılması açısından gayenin nedenidir.⁷⁶ İbn Sīnā'nın bu açıklamalarında geçen ‘gayenin mahiyeti’ ile ‘gayenin varoluşu’ tasnifinde birincisi, idrakin ardında hazzın alınmasına binaen oluşan iştiyak duymanın nesnesine denk gelirken, gayenin varoluşu ise eylemin gerçekleşmiş halini ifade etmektedir. Varlık ve

⁶⁸ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā: Fizik*, c.1, s.64; *Kitābu 'ş-Şifā: Metafizik*, c.2, s.29.

⁶⁹ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā: Fizik*, c.1, s.64.

⁷⁰ İbn Sīnā, *et-Ta'likāt*, s.17.

⁷¹ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, c.3, s.125.

⁷² İbn Sīnā, *et-Ta'likāt*, s.19.

⁷³ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā: Metafizik*, c.2, s.29.

⁷⁴ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā: Fizik*, c.1, s.65; *et-Ta'likāt*, s.86.

⁷⁵ İbn Sīnā, *et-Ta'likāt*, s.19.

⁷⁶ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā: Fizik*, c.1, s.65; Kılıç, “İbn Sīnā'nın Sebeplik Teorisi,” s.39.

mahiyet ayırımına dayanan bu tasnif, yukarıda yapılan haz ve acı şekillerinin, a) tahayyül ile gerçekleşen, bir de b) dış duyu organlarıyla gerçekleşen olarak ikiye ayrılması gerektiği çıkarımını desteklemektedir. Bu tasnife paralel bir diğer açıklamayı *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt*'ta iştiyakın gayesi ile organlardaki hareket ettirici gücün gayesi tasnifinde görmek mümkündür. Bu değerlendirmede İbn Sīnā, iştiyakın eylem için onulmaz bir ilke olduğunu ve iştiyakın gayesi ile organlardaki hareket ettirici gücün gayesinin örtüşmeyebileceğini ifade etmektedir.⁷⁷ Nitekim çoğu zaman, eyleyenin içinden geçen iştiyak aynıyla gerçekleşmemektedir.

Mahiyet olarak gaye ile varoluş olarak gaye arasındaki farkın sonucu olarak ele alınacak bir diğer mesele, eylem sürecinde iştiyakın değişkenlik gösterebilmesidir. İbn Sīnā'ya göre eylem sürecinde gaye değişkenlik arz edebilir. Başka bir ifadeyle iştiyak aşamasındaki tikel bir gaye, art arda yerini başka gayelere bırakabilir. İbn Sīnā'ya göre gayenin sürekli değişmesinin sonucu olarak, eylemlere ilişkin iştiyakımız da değişir.⁷⁸

Genel anlamda varlık ve mahiyet arasında yaptığı ayırımdan dolayı, daha özel olarak, mahiyet olarak amacın değişmesi, arkasından iştiyakın değişmesinden dolayı, İbn Sīnā'ya göre organlardaki hareket ettirici güçlerin (*muḥarrike*) hareketlenmesi tereddüt içerikli iştiyakla değil, kesin bir iradeyle gerçekleşebilir.⁷⁹ Bu gerekçelerden hareketle İbn Sīnā, *eş-Şifā': el-İlāhiyyāt*'ta iki tür iradenin var olduğunu söylemektedir: Birincisine değişken irade (*el-irādetu'l-mūmile*) demektedir ki bu şekildeki iradenin özelliği nefsi bir şeye yönlendirmesi, ama henüz tereddütler içeriyor olmasıdır. Dolayısıyla bu irade, idrak sonrasında eyleyenin bir şeyi elde etmeye ve yapmaya iştiyak duyması anlamına gelmektedir. İkincisine ise kesin irade (*el-irādetu'l-cāzime*) demek ve bu iradeyi şöyle tanımlamaktadır: “Kesin irade, organları hareket ettirmeyi gerektiren *icmā'*dir.”⁸⁰ Birincisinden farklı olarak kesinlik içeren bu irade ise bir sonraki bölümde *icmā'* kavramı çerçevesinde ele alınacaktır.

e) Organlardaki Güçlerin Harekete Sürüklenmesi: *İcmā'*

İbn Sīnā'nın eserlerinde *icmā'*, organlardaki hareket etme gücünü hareket ettiren ilke olarak kabul edilir.⁸¹ Bu ilke, İbn Sīnā tarafından *icmā'* kavramının yanı sıra başka ifadelerle de karşılanmıştır. İbn Sīnā bu ilke için

⁷⁷ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā': Metafizik*, c.2, s.33.

⁷⁸ İbn Sīnā, *et-Ta'likāt*, s.19.

⁷⁹ İbn Sīnā, *et-Ta'likāt*, s.19; eṭ-Ṭūsī, *Şerhu'l-İşārāt*, c.2, s.436.

⁸⁰ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā': Metafizik*, c.1, s.155.

⁸¹ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, c.2, ss.435-437.

şevk, irade, ‘kararlı şevk ve kesin irade ifadelerini kullanır.⁸² İbn Sīnā yorumcularının belirttiği gibi *icmā*‘ kavramıyla karara bağlanmış irade kastedilmektedir. Eṭ-Ṭūsī’nin yorumuna göre, irade ve kaçınma olarak da isimlendirilen *icmā*’ın, yapmak ve yapmamak arasında geçirilen tereddütlerden sonra verilen karar olarak anlaşılması gerekir.⁸³

İbn Sīnā’nın tercih ettiği bu kapalılığın etkisi eylem sürecinin ilkelerinin niceliğiyle ilgili tartışmada da görünmektedir. *Et-Ta’līkāt ‘alā Ḥavāşī Kitābi’n-Nefs li-Aristātālis, eṣ-Şifā’* ve *‘Uyūnu’l-Ḥikme* eserlerinde, idrak, iştıyak ve organlardaki güçlerin hareketi olmak üzere üç ilkedен söz edilmektedir.⁸⁴ *El-İşārāt ve’t-Tenbīhāt* ve *et-Ta’līkāt*’ta ise, ihtiyarî hareketlerin ortaya çıkması hem iştıyak hem de ardından gelen *icmā*’ın oluşmasına bağlanır.⁸⁵ Bu yüzden İbn Sīnā yorumcularından hem er-Rāzī hem de eṭ-Ṭūsī tarafından *icmā*‘ dördüncü bir hareket ilkesi olarak yorumlanmıştır.⁸⁶ *El-İşārāt ve’t-Tenbīhāt*’taki ifadeleri eleştiren er-Rāzī’ye göre, ihtiyarî hareketlerin oluşması için hem iştıyak ilkesinin hem de *icmā*‘ ilkesinin belirtilmiş olması doğru değildir. Çünkü her iki ilke aslında aynı şeyi ifade eder. Eyleyenin, yapılacak eyleme ilişkin bir iştıyak içinde olmasıyla irade etmesi aynı şeyi ifade eder. Dolayısıyla er-Rāzī’ye göre dört değil, üç aşamadan söz etmek gerekir.⁸⁷ Şunu belirtelim ki iradî hareketleri oluşturan ilkelerin niceliğinin açıkça üç olarak belirtildiği *eṣ-Şifā’*: *el-İlāhiyyāt*’ta bile “Tahayyül veya mantikî düşüncede bir form resmolduğunda şevkî güç iradeye (*icmā*’ya) doğru hareket eder” denilerek, *icmā*‘ ayrı bir ilke olarak olmasa bile, iştıyakın yanı sıra bir etken olarak sürece dâhil edilir.⁸⁸ İbn Sīnā’nın aşağıdaki ifadeleri iştıyak ve *icmā*‘ ilişkisindeki kapalılığı nispeten kaldıracak şekildedir:

İştıyak (*şevk*) ya şehvetten, öfkeden ya da pratik akıldan gelir. İştıyak başlı başına bir güç değildir. Eğer organlarda bir sorun varsa hareket tamamlanmaz. Bu durumda yine de iştıyak geçerlidir. Bu da gösteriyor ki iştıyak âmirdir.⁸⁹

⁸² İbn Sīnā, “Et-Ta’līkāt ‘alā Ḥavāşī Kitābi’n-Nefs li-Aristātālis,” s.113; *‘Uyūnu’l-Ḥikme*, s.39; *Kitābu’ş-Şifā’*: *Metafizik*, c.1, s.155.

⁸³ eṭ-Ṭūsī, *Şerhu’l-İşārāt*, c.2, s.436.

⁸⁴ İbn Sīnā, “Et-Ta’līkāt ‘alā Ḥavāşī Kitābi’n-Nefs li-Aristātālis,” s.113; *Kitābu’ş-Şifā’*: *Metafizik*, c.2, s.31; *‘Uyūnu’l-Ḥikme*, s.39.

⁸⁵ İbn Sīnā, *el-İşārāt*, c.2, ss.435-437; *et-Ta’līkāt*, s.16.

⁸⁶ er-Rāzī, *Şerhu’l-İşārāt*, s.273; *Şerhu’l-‘Uyūnu’l-Ḥikme*, ss.257-258; eṭ-Ṭūsī, *Şerhu’l-İşārāt*, c.2, s.435.

⁸⁷ er-Rāzī, *Şerhu’l-İşārāt*, s.273; *Şerhu’l-‘Uyūnu’l-Ḥikme*, ss.257-258; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), s. 209.

⁸⁸ İbn Sīnā, *Kitābu’ş-Şifā’*: *Metafizik*, c.2, s.31.

⁸⁹ İbn Sīnā, “et-Ta’līkāt ‘alā Ḥavāşī Kitābi’n-Nefs li-Aristātālis,” s.114.

İştıyak ve beden hareketi arasında kurulan ilişkiden hareketle bu pasajda geçen iştıyakla kastedilenin *icmā'* olduğu sonucuna varılır. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde *icmā'*ın organlardaki hareket ettirici gücü harekete sevk eden ilke olduğu açıktır. İbn Sînâ'nın bu ifadelerine bakılırsa, organları hareket ettiren *icmā'* ilkesi, duyuşsal bir iştıyaktan ya da düşünsel bir iradeden kaynaklanan isteme sürecinin son aşamasını ifade eder. Şurası var ki iştıyak ve *icmā'*ın aynı güçten kaynaklanmaları bu iki nefşânî halin özdeş olduğu anlamına gelmez:

Hareket ettirici iştıyak (*şevk*) ile şehvet kaynaklı (şehvânî) iştıyak (*şevk*) farklıdır. Şehvânî iştıyak artar ve azalır. Ancak hareket ettirici *icmā'*, yani karar kılınmış ('azmî) iştıyakta artma ve azalma olmaz. Hareket ettirici ilke budur.⁹⁰

Yukarıdaki pasajda geçen hareket ettirici iştıyak ile kastedilen *icmā'*dır. İbn Sînâ'ya göre canlı varlıklarda şehvet kaynaklı iştıyakta azalma ve artma olurken, *icmā'* niteliğini edinmiş iştıyakta söz konusu olmaz. Bu yüzden de *icmā'*, hareket ettirici ilke olarak kabul edilmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi *icmā'* iştıyak farklı bir güçten çıkan bir hareket ilkesi değil, iştıyak duymanın kesinleşmiş halidir. Bu yüzden ki İbn Sînâ, iştıyak duymayı şehvetin kemal hali olarak ifade etmektedir.⁹¹ *Eş-Şifâ': Kitābu'n-Nefs'e* bakıldığında, *icmā'* ve iştıyakın aynı kaynaktan gelen farklı hareketler olduğu anlaşılır:

İcma' sadece iştıyak değildir. Bazen iştıyak şiddetli olmasına rağmen (icmā' olmaz) bedensel hareket gerçekleşmez. Bu şuna benzer: Hayal güçlü olur, ancak hayal doğrultusunda iştıyak mümkün olmayabilir.⁹²

Şiddetli bir iştıyakın *icmā'* için yeterli görülmemiş olması başka etkenlerin de sürecin içine dahil edilmesini gerektirir. İbn Sînâ'nın 'karar kılınmış iştıyak' ve 'karar kılınmış *icmā'*' kavramlarındaki "karar kılınmış" nitelemesi, iştıyakın *icmā'*ya dönüşebilmesi için, eyleme ilişkin kararlılığın da olması gerektiğini gösterir. Kararlılık, iştıyakı *icmā'*ya dönüştürmeye engel diğer faktörlerin kalkması anlamına gelir. Aşağıda izah edileceği üzere İbn Sînâ'nın karşıt şehvetler ve şehvet-akıl arasında resmettiği çatışma sürecini aynı zamanda eyleme yönelik kararlılık süreci olarak anlamak mümkündür.

⁹⁰ İbn Sînâ, "et-Ta'likât 'alâ Havâşî Kitābi'n-Nefs li-Aristâfâlis," s.113.

⁹¹ İbn Sînâ, "et-Ta'likât 'alâ Havâşî Kitābi'n-Nefs li-Aristâfâlis," s.113.

⁹² İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifâ': İlmu'n-Nefs*, s.189.

Eş-Şifā': *Kitābu'n-Nefs*'te, iştıyâkın kemâl halinin, farklı şehvî duyguların çatıştığı bir süreçten sonra mümkün olacağı belirtilir. İbn Sînâ, bu eserinde duygular arasındaki bazı çatışma örneklerini verir: Korku, şehveti engellediği gibi acının hissedilmesini de engeller. Şehvet ise öfkeyi, öfke ise korkuyu engeller.⁹³ Verilen bu örneklerde iştıyâka zemin teşkil eden duyguların birbirleriyle çatışması ve birbirlerini bastırmasına dikkat çekilir. Korkunun şehveti bastırmasıyla başlayan örneklendirmenin, şehvetin korkuyu bastırmasıyla son bulması dikkat çekici diğer bir nokta olarak fark edilmektedir. Bu örneklerden hareketle, kararlılıkla son bulan sürecin belirli bir duygunun belirli bir duyguyu yok etmesiyle değil, bu duyguların birbirleriyle çatışmasıyla devam ettiği anlaşılır. Aristoteles yorumcusu İskender el-Afrūdîsî'nin (ö. M. 3. yüzyılın ilk yarısı) karşıt iştıyâk durumları arasındaki ilişkisiyle ilgili sözlerini övgüyle aktaran İbn Sînâ'nın aşağıdaki ifadelerinde duygular arasındaki çatışma dile getirilir:

İskender'in söyledikleri ne güzeldir: Nasıl ki idrak eden güçler çoksa ve ortak özellikleri idrak etmekse, aynı şekilde yönlendirici güçler de çoktur ve ortak özellikleri iştıyâktır (şevk). Bazen iki iştıyâk karşıt olabilir. Hareket ettirici güç en baskın olana göre davranır.⁹⁴

İbn Sînâ açısından çatışmalı olması mümkün olan bu süreç sadece iştıyâklar arasında gerçekleşmez. Benzeri bir süreç akıl ve duysal iştıyâk arasında da gerçekleşir. İbn Sînâ'ya göre, kimi zaman bu ikisi çatışır ve birbirlerine engel olmaya çalışırlar; nefis birisiyle uğraşırken diğerinden çekilmek zorunda kalır. Örneğin duyu, tahayyül, şehvet, öfke, korku, üzüntü, sevinç ve keyifsizlik akli meşgul eder ve onunla çatışmaya girer.⁹⁵

Çatışma muadil veya en azından benzer olanlar arasında gerçekleşir. Bu durumda akıl ve duysal iştıyâk (şehvet ve öfke) arasında çatışmaya neden olan bir benzerlik yönünün olması gerekir. Akli meşgul ettiği söylenen yukarıdaki nefsanî hallerin hepsi, İbn Sînâ'nın nefis-beden ilişkisi bağlamında yaptığı tasnif açısından, nefse ait, ancak var olmaları bedenle mümkün olan durumlardır.⁹⁶ Yukarıda sayılan duyu hallerinin nefse ait olmaları, birbirleriyle veya akıl ile çatışmalarını mümkün kılmaktadır.

⁹³ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā': İlmu'n-Nefs*, s.217.

⁹⁴ İbn Sînâ, "et-Ta'likât 'alâ Havāşî Kitābi'n-Nefs li-Aristātālis," s.114.

⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā': İlmu'n-Nefs*, s.217; "Tefsîru ülâ'l-Mu'avvizeteyn," Hasen 'Âsî (ed.), *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Luğatu'ş-Şifîyye fî Felsefeti İbn Sînâ* (Beyrut: el-Mu'essesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât, 1983) içinde, ss.116-118; "Tefsîru Şāniyeti'l-Mu'avvizeteyn," Hasen 'Âsî (ed.), *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Luğatu'ş-Şifîyye fî Felsefeti İbn Sînâ* (Beyrut: el-Mu'essesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât, 1983) içinde, ss.124-125; "el-Kerâmât ve'l-Mu'cizât ve'l-A'âib," s.230.

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā': İlmu'n-Nefs*, ss.217-220.

Çatışma belirli bir konuda olur. Çatışmaya sebep olan konunun çözümlenmesi bize çatışan etkenleri anlamamızı sağlar. Duyusal iştihak ve akıl arasında olabilecek çatışma, yapılması tasarlanan eylem hakkında olur. İştihakın özel hali olan şehvet, yapılacak eylemin sağlayacağı duyusal hazza ilişkin bir eğilim içerisindeyken, akıl aklı bir hazza engel olacağı düşüncesiyle kaçınma kararı içerisinde olabilmektedir. Dolayısıyla akıl ve şehvetin yöneldiği hareketin aynı olması aralarındaki çatışmayı mümkün kılmaktadır. Bu imkânı veren bir diğer husus, çatışan etkenlerin içeriğinin benzer olmasından kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle, şehvet ve akıl arasında bir olaya yönelmek açısından bir benzerlik söz konusudur. Her ne kadar şehvet beden aracılığıyla ortaya çıkan bir durum olsa da ona içerik kazandıran, hayal gücü ve hayal gücüyle birçok özelliği paylaşan *vāhime*den, kısacası idrak güçlerinden başkası değildir. Dolayısıyla şehveti oluşturan ilkenin hayal ve *vāhime*, kısaca idrak olması, öte yandan aklın da bu işleve sahip olması iki etkenin benzerliğini gösterir. Diğer taraftan şehvetin özsel niteliği olan bir şeye yönelme, İbn Sînâ'nın nefis düşüncesinde aklın pratik kısmının en temel işlevlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Akl ve şehvet çatışmasını mümkün kılan diğer bir husus ise aralarındaki farklılıktır. Bu iki gücün farklılığı zaman üzerinden görünür olmaktadır. İbn Sînâ hem tahayyül ile şehvet arasındaki, hem de bu ikisinin akıldan farklılığını *zaman* açısından şu şekilde ifade eder: “Şehvet şimdide ve hâlde olana göre davranır, tahayyül sadece şimdide olur. Mühlet, zaman, ve sonuç sadece akıl tarafından bilinir.”⁹⁷

Bu açıklamada, tahayyül ve şehvet arasındaki zamanlama farkına dikkat çekilmektedir. Buna göre, tahayyül sadece şimdide gerçekleşirken, şehvet hem şimdide hem de *hâlde* gerçekleşir. Arap dili açısından şimdi (*hâzır*), içinde bulunulan anı ifade eder. Oysa hâl kavramı, “şimdi”yi de içine alan daha geniş bir zamansal durumu, karşıya karşıya kalınan durumun başından sonuna kadarki süreci ifade eder. Tahayyülün, duyusal formların birleştirilmesi ile ilgili olduğunu, şehvetin ise fark edilen hazzın elde edilmesine dönük yönelimsel bir hareket olduğunu düşünürsek, tahayyül ve şehvet arasında böyle bir nüansın olması mümkün görülebilir. Ayrıca, zaman açısından tahayyül ve şehvet arasındaki kısmî paralellik yukarıda savunulan şehvetin bir çeşit tahayyül olarak görülmesi gerektiğine ilişkin sav için destekleyici bir kanıt olarak ileri sürülebilir. Bu pasajda, şehvetin mevcut durumla, aklın ise gelecekle ilgili görülmesi, şehvetin acil olana konmak

⁹⁷ İbn Sînâ, “Et-Ta’lîkât ‘alâ Havāşî Kitābi’ n-Nefs li-Aristātālîs,” s.114.

iştiyakına, aklın ise daha ötedeki bir gayenin sağlanmasına dönük iradesine bağlanabilir. Bu unsurlar arasındaki zamanlama farkı çatışmanın bir yönünü ifade etmektedir. Şehvet ve öfke gibi duyguların çatıştığı akıl, İbn Sīnā açısından pratik akıldır. Teorik akıl sadece tümelin elde edilmesini sağlarken, pratik akıl tikellerle ilgili iyi ve kötü yargılarda bulunmakta, duygularla çatışmakta ve bedeni hareket ettiren iradenin oluşmasını sağlamaktadır. Kararlılıkla son bulan bu çatışma sürecinde İbn Sīnā'ya göre pratik akıl teorik akıldan yardım alır. Teorik akıl tümel olarak yapılması ve yapılmaması gerekeni ortaya koyduğu için pratik akıl bu yargıları esas alarak eylemlerle ilgili hükümler verir ve iradeyi şekillendirir.⁹⁸

İbn Sīnā'nın irade için çizdiği çerçeveye göre duyumsayan bir canlı olmaktan kaynaklanan irade ile insan olmaktan kaynaklanan irade birbirine benzer, ancak farklı süreçlerde oluşurlar. Birincisi kaynağını hayal ve vehimden alan iştiyak sonrasında gerçekleşirken, ikincisi kaynağını hayal ve vehmin yanı sıra akıldan alır. Bu yüzden de hayvanların hareketleri sürekli aynıyken insanların hareketleri sürekli değişebilmektedir.⁹⁹

İштиyak ve *icmā'* arasındaki ilişkiyle ilgili İbn Sīnā'nın yukarıdaki ifadelerinden, *icmā'*ın kararlılık edinmiş iştiyak olduğu anlaşılır. Bu yüzden de eş-Şifā': *el-İlāhiyyāt*'ta her iki durum tek bir ilke olarak kabul edilmiştir. *El-İşārāt ve't-Tenbīhāt*'ta iştiyakın yanı sıra *icmā'*ın da eylem sürecine dahil edilmesinin sebebi, eylemin gayesinin değişebilmesinden ve buna paralel olarak iştiyakın değişken olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla değişken olan gayenin eyleyen tarafından netleştirilmesi ve buna uygun olarak iştiyakın tereddütten kurtulması gerekir ki eylem oluşabilsin. Bu yüzden İbn Sīnā tereddütlü bir hâl olan iştiyakın yanı sıra kesin bir durumu ifade eden *icmā'*ın oluşmuş olmasını ihtiyarî hareketlerin oluşması için zorunlu görmüştür. Bu durumda İbn Sīnā'nın düşüncesinde, iştiyak mütereddit yapısından dolayı organlardaki güçleri harekete geçiremezken, sükûn bulmuş ikinci iştiyak, yani *icmā'* onları harekete geçirebilmektedir. Aralarındaki bu farklılığa rağmen iştiyak için söylendiği üzere, *icmā'*ın işlevi de gayenin oluşmasını sağlamaktır.

e) Organların Harekete Geçmesi

İbn Sīnā'ya göre eylemlerin ortaya çıkmasını sağlayan en yakın ilke bedendeki organlarda yayılmış bulunan güçtür. O, bu gücü hareket ettirici

⁹⁸ İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā': 'İlmu 'n-Nefs*, ss.202-205.

⁹⁹ İbn Sīnā, "er-Risāletu'l-'Arşīyye," *Mecmu'u Rasā'ili 'ş-Şeyhi'r-Ra'īs* (byy: Maṭba'atu Cem'iyyeti'l-Dā'irati'l-Me'ārifil-'Usmāniyye, H.1354), s.10; Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri* (İstanbul: Litera Yayınları, 2010), ss.160-161.

(*muḥarrike*) olarak ifade etmektedir. İbn Sīnā'ya göre, bu güç sayesinde kasların kasılma ve büzölmeleri mümkün olmakta, böylece bedenın organları harekete geçebilmektedir.¹⁰⁰

İcmâ' gerçekteştiğinde hareket ettirici güç ona itaat eder. Hareket ettirici gücün görevi kasları germek ve uzatmaktan başkası değildir. Bu güç ne iştiyaktır ne de icmâ'dır. Çünkü hareketten engellenmiş olanın şiddetli bir iştiyak içinde olmasına ve irade etmesine engel bir şey yoktur.¹⁰¹

Bu pasajda, hareket ettirici gücün varlığına ilişkin bir kanıtlamaya gidilmektedir. İbn Sīnā, hareketten engellenmiş olan birinin bir harekete ilişkin iştiyak içinde olabileceğini, ancak organlarının hareket etmeyebileceğini gerekçe göstererek hareket ettirici gücünün diğer güçlerden farklı olduğunu göstermek istemektedir. Bu pasajda ayrıca *icmā'*ın hareket ettirici işlevinden söz edilmektedir. Bu durumda sormamız gereken temel soru şudur: Bir nefsanî hal olarak *icmā'*, fiziksel hareketlerin gerçekleşmesini sağlayan hareket ettirici gücü nasıl harekete geçirebilir?

Aristoteles'in nefis hakkındaki düşünceleri bağlamında yaptığı yorumda, iştiyakı harekete geçiren aracın bedende bulunması gerektiğini ve bu yüzden de bu işlevin kalbe ait olduğunu belirten İbn Sīnā, canlılardaki hareketin oradan yayılması gerektiğini belirtmektedir. Bu yoruma göre, kalp, eziyet anında kasılır, lezzet anında da yayılır.¹⁰² Bu ifadelerden, iradenin oluşmasıyla birlikte bedensel hareketin kalpten başlayarak bedenın diğer organlarına yayıldığı anlaşılır.

İbn Sīnā, *el-Kānūn fī'l-Ṭıbb*'ta bedenın yönetim mekanizmasıyla ilgili farklı görüşleri, örneğin Galenci beyin merkezli beden fizyolojisini verdikten sonra, kanaatini Aristoteles'in de kabul ettiği kalp merkezli ve beyin de ona bağlı olarak çalıştığı bedensel hareket mekanizmasını kabul etmekten yana kullanmaktadır.¹⁰³ İbn Sīnā, *el-Mebde' ve'l-Me'ād*'da bu kanaatini net ifadelerle belirtmektedir. İbn Sīnā bu eserinde, nefsin zatı itibarıyla bir olduğunu, kalpte vaki olduğunu, kalbin ise tüm güçler için ilke olduğunu ve her organın kalpteki bu ilkeyi kendi özelliğine göre kabul ettiğini belirtir.¹⁰⁴ Bu ifadelerinden, İbn Sīnā'nın kalpten diğer organlara yayılan bir ilkenin

¹⁰⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşārāt*, ss.273-275.

¹⁰¹ İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā':İlmu'n-Nefs*, s.190.

¹⁰² İbn Sīnā, "et-Ta'lîkāt 'alā Havāşî Kitābi'n-Nefs li-Aristātālis," s.114.

¹⁰³ İbn Sīnā, *el-Kānūn fī'l-Ṭıbb*, c.1, s.96; *el-Adhaviyye fī'l-Me'ād*, s.128; İbn Sīnā, *Mebḥas 'an Kuvā'n-Nefsāniyye*, s.52.

¹⁰⁴ İbn Sīnā, *el-Mebde' ve'l-Me'ād*, s.95.

varlığını kabul ettiği anlaşılır. Aşağıdaki metinle bu sonuç daha da netleştirilebilir:

Beden ve güçler arasında sıcak ve latif bir cisim (*cirm*) vardır. Buna ruh denir. Nasıl ki organlar karışımların yoğunluğuyla oluşuyorsa, bu cisim de belirli orandaki buhar ve karışımların sonucunda oluşur. Bu güçler bir cisim aracılığıyla işlev edinmemiş olsaydı, duyum ve hareketi engelleyen perdeler de oluşmuş olmazdı. Bu cisim, bu kadar latif olmasaydı, sınırları geçemezdi ve onlarda etkili olamazdı.¹⁰⁵

Bu pasajda, ruhun latif bir cisim olarak ifade edilmiş olması dikkat çekmektedir. *El-Kānūn fi't-Tıbb*'da nefis ile ruhun aynı şey olmadığı açık bir şekilde belirtilmektedir: “Ruh ile filozofların (hükemâ) nefis dediği şeyi kastetmiyoruz.”¹⁰⁶ Ona göre, tüm güçlerin taşıyıcısı olan bu latif cisim kalpte bulunduğu sürece, hayvanî ruhtur. Damarlar aracılığıyla karaciğere ulaştığında tabii ruh olarak beslenme gücünü sağlamakta, beyne ulaştığında nefsanî ruh olarak duyu ve hareket güçleri oluşmakta ve bu güçler beyinden, sinirler aracılığıyla tüm bedene yayılmaktadır.¹⁰⁷

İbn Sînâ letafet (saydamlık) üzerinden kurduğu nedensellik imkânını sinirler ve kemik arasında da kurmaktadır. Ona göre, ihtiyarî hareketlerin beyinden kaynaklanan sinirlerle gerçekleştiğini göz önünde bulundurursak, ayrıca organlardaki hareketin kemikler üzerinden gerçekleştiğini düşündüğümüzde, sinirler latif cisimler olduğu için, bu haliyle sert kemikleri hareket ettirmesi mümkün olmadığından, Tanrı'nın bir lütfu olarak kemiklerde sinirlere benzeyen ve *ribât* ve *akb* olarak isimlendirilen şeyler yaratılmıştır.¹⁰⁸ Sinirlerden, *akb*den ve liflerden, etten ve tabakalardan oluşan kaslar çekildiklerinde, ilgili organ çekilmekte, gevşediğinde ve yayıldığında ise organ da buna uygun olarak tepkide bulunmaktadır.¹⁰⁹

İbn Sînâ'nın nefis düşüncesinde, organlardaki bu güçler, ilgili organı karar kılınmış iştiağ yönünde, sahip olduğu güç ölçüsünde hareket ettirir. Böylece organlardaki hareket ettirici güç amacına ulaşır ve eylem gerçekleşmiş olur. Tabii ki iştiağ duyulan eylemle gerçekleşen eylemin farklı olmaları İbn Sînâ açısından mümkündür. Yine de gerçekleşen eylem, eyleyende bir haz ve acı, başka bir ifadeyle yarar ve zarar etkisi oluşturur. Bu etki bir form olarak İbn Sînâ'ya göre bellekteki (hâfıza) yerini alır, çünkü

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'ad*, s.95.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *el-Kānūn fi't-Tıbb*, c.1, s.113.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'ad*, ss.94-95; *el-Kānūn fi't-Tıbb*, c.1, s.80.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *el-Kānūn fi't-Tıbb*, c.1, s.64.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *el-Kānūn fi't-Tıbb*, c.1, s.64.

ona göre tüm eylemlerin korunduğu yer bellektir.¹¹⁰ Bellek gücündeki bu formlar, eyleyen için, başka bir eylemin yapılması sırasında yarar ve zarar değerlendirmesinin ölçütleri olacaktır. Böylece bellek, eyleyenin geçmiş ve gelecek arasında ilişki kurmasını ve kendiliğini sürdürmesini sağlamış olmaktadır.

*Eş-Şifâ': el-İlâhiyyât'*ta organlardaki hareket ettirici güç ihtiyarî hareketlerin en yakın ilkesi olarak belirtilmektedir. Dolayısıyla bu gücün ilke olma durumunun ele alınması gerekir. İbn Sînâ, *eş-Şifâ': et-Tabî'yyât'*ta ihtiyarî hareketler için birisi yakın, diğer uzak olmak üzere iki fail nedenin olduğunu söylemektedir. Ona göre hareket ettirici güçlerdeki itme ve çekme hareketi, nesnelere aralarında başka bir aracı olmadığı için organlardaki hareketlerin yakın fail nedenidir. Nefs ise organlardaki hareketin uzak fail nedenidir.¹¹¹ Daha önce belirtildiği gibi, nedenler bilkuvve ve bilfiil olabileceklerine göre organlardaki hareket ettirici güçleri bilkuvve neden, onların sağladığı itme-çekme hareketlerini ise bilfiil fail neden olarak görmek gerekir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât'*ta değişimin açıklamasını mümkün kılacak neden türlerine ilişkin izahından hemen sonra konuyu ihtiyarî hareketlere getirmekte ve bu tür hareketleri, idrak, iştiaak ve organlardaki hareket ettirici güçler olarak üç ilkeye bağlamaktadır. Oysa, daha önce belirtildiği gibi, bir hareketin gerçekleşebilmesi, fâil neden, maddî neden, formel neden ve gaye neden olmak üzere dört nedenin olmasına bağlıdır. Bu durumda ihtiyarî hareketlerin dördüncü ilkesi olarak maddî nedenin de saptanması, meselenin tamamlanmasını sağlayacaktır. İbn Sînâ, maddî nedeni fail nedenin etkisini kabul eden neden olarak açıklar. Yağın tutuşması, divanın tahtadan yapılması, evin kerpiçten olması örneklerinde, yağ, tahtayı ve kerpici maddî nedenin örnekleri olarak verir.¹¹² İbn Sînâ, ihtiyarî hareketler söz konusu olduğunda bedeninin organlarını yakın maddî neden olarak; organları meydana getiren karışımları ve bileşenleri ise uzak maddî neden olarak ise göstermektedir.¹¹³ Eylem süreciyle dört neden düşüncesi birlikte değerlendirildiğinde, İbn Sînâ'nın eylem düşüncesiyle fizik ve metafizik görüşleri arasında bir uyumun olduğu sonucuna varılabilir.

Sonuç

¹¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ': İlmu'n-Nefs*, s.162.

¹¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ': Fizik*, c.1, ss.69-70; *Kitâbu 'ş-Şifâ': Metafizik*, c.2, s.17.

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ': Fizik*, c.1, ss.63-70; *Kitâbu 'ş-Şifâ': Metafizik*, c.2, s.13.

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ': Fizik*, c.1, s.71.

İhtiyarî hareketlerin, günümüz zihin felsefesinin ifadesiyle eylemlerin oluşması, İbn Sînâ'ya göre üç ilkeyle mümkün olmaktadır: İdrak, iştîyak ve organlardaki hareket ettirici güç. Bu ilkelerin eylem sürecine dâhil olma aşamaları şu şekilde karşımıza çıkar:

En uzak ilke olarak idrak ilkesiyle, yani hayal etme, vehmetme ve düşünmeyle yapılacak eylem hakkında yarar ve zarar açısından yargı oluşmakta, böylece eylemin nesnesi/konusu meydana gelmektedir. Eylemin bu şekilde zihinsel içerik haline getirilmesini şehvet, öfke ya da akıl kaynaklı bir iştîyak izler. İbn Sînâ'nın düşüncesinde ikinci ilke olarak kabul edilen iştîyak, idrakteki eylem formlarına karşı bilişsel olarak haz ve acı duyma olayıdır. Bu aşamada artık idrak ve iştîyak aynılaşmaktadır. İdrak ve iştîyaki bu şekilde birbirine yaklaştıran İbn Sînâ'nın eserlerinde her ne kadar açık ifadeler yoksa da bazı metinlerin imalarından hareketle duyumsayan varlıklar için duyusal iştîyakın, yani şehvet ve öfkenin bir çeşit tahayyül olarak görüldüğünü söylemek mümkün görünmektedir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde iştîyakın işlevi ihtiyarî hareketin gayesinin oluşmasını sağlamaktır. Ne var ki ona göre, gaye, eyleyen için değişken olduğundan iştîyak da buna binaen değişkenlik arz eder. Duyguların birbirleriyle ve akılla çatışmalı oldukları bu aşamada birbirlerini izleyecek şekilde farklı iştîyakların oluşması İbn Sînâ tarafından mümkün görülmektedir. Bu yüzden ona göre değişken değil, sükûn bulmuş, karar kılmış bir iştîyak, bedendeki hareket ettirici güçleri harekete geçirebilir. İbn Sînâ bu şekildeki iştîyaki *icmâ'* olarak isimlendirir. Onun eserlerinden anlaşıldığına göre, *icmâ'* iştîyaktan ayrı bir ilke olarak kabul edilebileceği gibi, onunla aynı ilke olarak da kabul edilebilir. *İcmâ'*ın ayrı bir güç olmadığını belirten ifadelerinden hareketle, ayrıca yönelimselliği sağlayan her iki durumun işlevi gayeyi oluşturmak olduğuna göre onları tek ilke olarak kabul etmek, İbn Sînâ'nın nefis düşüncesine daha uygundur. İbn Sînâ'nın düşüncesinde ihtiyarî hareketlerin son ve en yakın ilkesi organlardaki hareket ettirici güçtür. Kaslarda bulunduğu düşünülen bu gücün, kasların gerilmesi ve yayılması suretiyle bedeni hareket ettirmesi İbn Sînâ tarafından kabul edilmektedir. Eylemlerin bellek gücünde saklandığını belirten İbn Sînâ'nın ifadelerinden hareketle, yaşanmış eylemlerin bellekteki formlarının, sonraki eylemler için birer tecrübe işlevini gördüğü söylenebilir.

İdrak, iştîyak ve bedensel hareket ilkeleri üzerine kurulu olan İbn Sînâ'nın eylem düşüncesi fizik düşüncesi ile örtüşmektedir. Dolayısıyla idrak güçlerinin ve fiillerinin formel nedene, iştîyaki sağlayan *şevkî* gücün ve fiillerinin gaye nedene, hareket ettirici gücün yakın fâil nedene, nefsin ise

uzak fail nedene, organların ve organları meydana getiren karışımların maddî nedene karşılık geldiğini söylemek mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

- ‘Āsī, Ḥasen. *Et-Tefsīru ‘l-Kur‘ānī ve ‘l-Luġatu ‘ş-Şūfiyye fī Felsefeti İbn Sīnā*. Beyrut: el-Mu‘essesetu ‘l-Cāmi‘iyye li ‘d-Dirāsāt, 1983.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Terc. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınları, 2011.
- Aristoteles. *Nikomakhos ‘a Etik*. Terc. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2007.
- Deniz, Gürbüz. *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*. İstanbul: Litera Yayınlar, 2010.
- Durusoy, Ali. *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Fazlurrahman. *Avicenna’s Psychology*. London: Oxford University Press, 1949.
- Foley, Richard. “Deliberate Action,” *The Philosophical Review* 86:1 (1977), ss.58-69.
- İbn Sīnā, Ebū ‘Alī. *El-Kānūn fī ‘t-Ṭıbb*. Beyrut: Dāru İhyā‘i ‘t-Turāşī ‘l-‘Arabī, 2005.
- . *Kitābu ‘ş-Şifā: Fizik*. Terc. Muhittin Macit-Feruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- . *Kitābu ‘ş-Şifā: Metafizik*. Terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- . *Kitābu ‘ş-Şifā’, et-Tab‘iyyāt: İlmu ‘n-Nefs*. Tah. Jan Bafkos. Prag: Prage Ceskoslovenské Akademie Véd, 1956.
- . *El-İşārāt ve ‘t-Tenbīhāt*. Tah. Suleymān Dunyā. Kahire: Dāru ‘l-Me‘ārif, 1983.
- . *İşaretler ve Tembihler*. Terc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- . “Et-Ta‘līkāt ‘alā Ḥavāşī Kitābi ‘n-Nefs li-Aristātālis,” ‘Abdurrahmān Bedevī (ed.), *Arisū ‘inde ‘l-‘Arab* (Kuveyt: Vekāletu ‘l-Maṭbū‘āt, 1978) içinde, ss.75-116.
- . “Er-Risāletu ‘l-‘Arşīyye,” *Mecmu‘u Rasā‘ili ‘ş-Şeyhi ‘r-Ra‘īs* (byy: Maṭba‘atu Cem‘iyyeti ‘l-Dā‘irati ‘l-Me‘ārifī ‘l-Uşmāniyye, H.1354) içinde, ss.2-19.
- . *Mebḥaş ‘an Kuvā ‘n-Nefsāniyye ev Kitāb fī ‘n-Nefs ‘alā Sunneti ‘l-İhtīşār*. Tah. Edward Windeck. Kahire: Maṭba‘atu ‘l-Me‘ārif, H. 1325.
- . “El-Kerāmāt ve ‘l-Mu‘cizāt ve ‘l-A‘ācib,” Ḥasen ‘Āsī (ed.), *et-Tefsīru ‘l-Kur‘ānī ve ‘l-Luġatu ‘ş-Şūfiyye fī Felsefeti İbn Sīnā*. Beyrut: el-Mu‘essesetu ‘l-Cāmi‘iyye li ‘d-Dirāsāt, 1983) içinde, ss.225-243.
- . “Tefsīru Sūrati ‘l-‘Alā,” Ḥasen ‘Āsī (ed.), *et-Tefsīru ‘l-Kur‘ānī ve ‘l-Luġatu ‘ş-Şūfiyye fī Felsefeti İbn Sīnā*. Beyrut: el-Mu‘essesetu ‘l-Cāmi‘iyye li ‘d-Dirāsāt, 1983) içinde, ss.96-105.
- . “Tefsīru ūlā ‘l-Mu‘avvizeteyn,” Ḥasen ‘Āsī (ed.), *et-Tefsīru ‘l-Kur‘ānī ve ‘l-Luġatu ‘ş-Şūfiyye fī Felsefeti İbn Sīnā*. Beyrut: el-Mu‘essesetu ‘l-Cāmi‘iyye li ‘d-Dirāsāt, 1983) içinde, ss.116-122.

- . “Tefsīru Sāniyeti'l-Mu'avvizeteyn,” Hasan 'Āsī (ed.), *et-Tefsīru'l-Ḳur'ānī ve'l-Luġatu's-Şūfiyye fī Felsefeti İbn Sīnā*. Beyrut: el-Mu'essesetu'l-Cāmi'iyye li'd-Dirāsāt, 1983) içinde, ss.123-126.
- . “Risāle fī't-Taşavvuf,” Hasan 'Āsī (ed.), *et-Tefsīru'l-Ḳur'ānī ve'l-Luġatu's-Şūfiyye fī Felsefeti İbn Sīnā*. Beyrut: el-Mu'essesetu'l-Cāmi'iyye li'd-Dirāsāt, 1983) içinde, ss.127-149.
- . *El-Mebde' ve'l-Me'ād*. Tah. A. Nūrānī. Tahran: Institute of Islamic Studies, 1984.
- . “Risāle fī Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nāṭika ve Aḥvālīhā,” Ahmed Fu'ād el-Ehvānī (ed.), *Aḥvālu'n-Nefs: Risāle fī'n-Nefs ve Bekā'uhā ve Me'āduhā* (Kahire: Dāru İhyā'ī'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952) içinde, ss.179-192.
- . “Risāle fī'l-Kelām 'alā'n-Nefsi'n-Nāṭika,” Ahmed Fu'ād el-Ehvānī (ed.), *Aḥvālu'n-Nefs: Risāle fī'n-Nefs ve Bekā'uhā ve Me'āduhā* (Kahire: Dāru İhyā'ī'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952) içinde, ss.193-195.
- . *Aḥvālu'n-Nefs: Risāle fī'n-Nefs ve Bekā'uhā ve Me'āduhā*. Tah. Ahmed Fu'ād el-Ehvānī. Kahire: Dāru İhyā'ī'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952.
- . *El-Aḥvāviyye fī'l-Me'ād*. Tah. Hasan 'Āsī. Beyrut: el-Mu'essesetu'l-Cāmi'iyye li'd-Dirāsāt, 1987.
- . *Et-Ta'līkāt*. Kum: Mektebu 'Ālemi'l-İslāmī, 1983.
- . *Kitābu'n-Necāh fī'l-Hikmeti'l-Manṭikiyye ve't-Ṭab'iyye ve'l-İlāhiyye*. Tah. Mācid Faḥrī. Beyrūt: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, tsz.
- . *El-Hidāye*. Tah. Muhammed 'Abduh. Kahire: Mektebetu'l-Ḳahira, 1973.
- . *Uyūnu'l-Hikme*. Tah. 'Abdurrahmān Bedevī. Beyrut: Vekāletu'l-Maṭbū'āt ve Dāru'l-Ḳalem, 1980.
- Kılıç, Muhammed Fatih. “İbn Sina'nın Sebeplik Teorisi,” Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2013.
- er-Rāzī, Faḥruddīn. *Şerḥu'l-İşārāt ve't-Tenbīhāt*. İstanbul: Dāru't-Ṭab'ati'l-'Āmira, H. 1290.
- . *Şerḥu Uyūni'l-Hikme*. Tahran: Mu'essesetu's-Şādiq, H. 1415.
- Ross, David. *Arsitoteles*. Terc. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- eṭ-Ṭūsī, Nāşiruddīn. *Şerḥu'l-İşārāt ve't-Tenbīhāt*. Tah. Suleymān Dunyā. Kahire: Dāru'l-Ma'rife, 1983.
- Ware, Robert. “Acts and Action,” *The Journal of Philosophy* 70: 13 (1973), ss.403-418.
- Westberg, Daniel. *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 2002.