



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İbn Sînâ'da Nefsin Bireyselleşmesi Problemi

Yüksek Lisans Tezi

Mustafa Üngör

Temmuz 2023



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

İbn Sînâ'da Nefsin Bireyselleşmesi Problemi

Yüksek Lisans Tezi

Mustafa Üngör

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi İlker Kömbe

Temmuz 2023

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Mustafa Üngör tarafından hazırlanan "İbn Sînâ'da Nefsin Bireyselleşmesi Problemi" başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Dr. Öğr. Üyesi İlker Kömbe
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Esat Burak Şaman
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 05/ 07 / 2023

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin İsnad yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun dipnotlarda kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Dr. Öğr. Üyesi İlker Kömbe

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Mustafa Üngör

ÖZET

İBN SÎNÂ'DA NEFSİN BİREYSELLEŞMESİ PROBLEMİ

ÜNGÖR, MUSTAFA

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi İlker Kömbe

Haziran, 2023. 75 Sayfa.

Bu yüksek lisans tezinde, İbn Sînâ'ya göre nefsin bireyselleşmesinin ne şekilde olduğu ve bu bireyselliğin bedenden ayrıldıktan sonra nasıl korunabildiği araştırılmaktadır. Çalışmamızın iddiası İbn Sînâ'da nefsin bireyselleşmesinin bir süreç olduğu ve bireyselliğin nihai dayanağının zâtî şuur olduğudur. Bunun için öncelikle ilk bölümün ilk kısmında nefsin ne şekilde meydana geldiği ve hangi etmenlerin burada rolü olduğu ele alınmaktadır. İkinci kısımda nefis ve bedenin ne şekilde irtibatlı olduğu incelenmektedir. Üçüncü kısımda mizaç, nefsin bireyselliği kazanmasındaki rolü açısından araştırılmaktadır. Son kısımda ise zâtî şuur ve şuur bi's şuurun, nefsin bireyselliğinin ne şekilde nihai dayanağı olduğu ele alınmaktadır. İkinci bölümün ilk kısmında ise beden olmaksızın nefsin, bireysel varlığını ne şekilde sürdürdüğü ve bu bağlamda İbn Sînâ'nın heyet kavramına yüklediği anlam incelenmektedir. İkinci kısımda nefsin bedensiz şekilde bireyselliğinin yol açtığı tenasüh ve bilfiil sonsuz sayıda nefis problemleri ele alınmaktadır. Son kısımda da bireysel nefsin, ahirette maruz kalacağı ödül ve ceza araştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, nefis, bireyselleşme, zâtî şuur, şuur bi's şuur.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF INDIVIDUATION OF THE SOUL IN AVICENNA

Üngör, Mustafa

Master Thesis, Department of Philosophy, Islamic and Turkish Philosophy

Advisor: Assist. Prof. İlker Kömbe

June 2023. 75 Pages.

This master's thesis investigates the individualisation of the soul according to Avicenna and how this individuality can be preserved after leaving the body. The main claim of our work is that the individualisation of the soul in Avicenna is a process and the ultimate basis of individuality is essential consciousness. For this purpose, the first part of the first chapter discusses how the soul is formed and which factors play a role in this process. The second part examines how the soul and the body are connected. In the third part, temperament is investigated in terms of its role in the soul's acquisition of individuality. In the last part, the essential consciousness and the consciousness of consciousness, how the individuality of the soul is the ultimate basis are discussed. The first part of the second chapter analyses how the disembodied soul maintains its individual existence and the meaning Ibn Sīnā attributes to the concept of committee in this context. In the second part, the problems of the disembodied individuality of the soul and the actual infinite number of souls are discussed. In the last part, the reward and punishment that the individual soul will be subjected to in the hereafter are investigated.

Key Words: Ibn Sīnā, soul, individuation, essential consciousness, consciousness bi'sh consciousness.

ÖNSÖZ

İslam felsefesine yönelik ilgim, lisans yıllarımda başında Klasik Düşünce Okulu'nda aldığım derslerden ve Marmara İlahiyat Fakültesi'nde Prof. Dr. Ömer Türker hocamdan aldığım derslerden ileri gelmektedir. Özellikle Ömer Türker hocamın alana dair problemlerin zihnimde yer etmesinde rolü büyüktür. İslam felsefesi içerisinde ise nefis alanında çalışmaya karar vermem ise hiç zor olmadı. Çünkü kendimi bildim bileli zihne, bilince ve öz farkındalık üzerine doğal bir merakım vardı. İslam felsefesinde de bu konuları çalışmak istiyordum. Fakat özel olarak konuya karar vermem kolay olmadı. Başlangıçta vehim konusunu çalışmayı düşünmüştüm. Fakat tez aşamasına henüz geçmeden konunun benim için çok da cezbedici olmadığını fark ettim. Araştırma görevlisi olarak Selçuk Üniversitesinde göreve başlamam, hemen hemen tez dönemime geçtiğim sıralara denk geldi. Burada nefis konusuna dair çalışmaları bulunan Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım hocamla tanıştım. Hocamın tavsiyesi üzerine İbn Sînâ'da nefsin bireyselleşmesi konusunu incelemeye başladım. Hocamın “*Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi*” başlıklı makalesi de nefsin bireyselleşmesi konusunu çalışmaya karar vermem de kilit bir role sahiptir.

Öncelikli olarak eğitim hayatım da dahil olmak üzere bütün bir hayatım boyunca desteklerini hiç esirgemeyen ve her türlü sıkıntı ve problemimde yanımda olan, çocukları için maddi manevi her türlü zorluğa göğüs geren anne ve babama ne kadar teşekkür etsem azdır. Allah onlardan razı olsun. Ayrıca sadece tez yazım sürecinde değil, hayatımın tüm alanında desteğini esirgemeyerek beni motive eden sevgili eşim Beyza'ya bu vesileyle teşekkürlerimi sunuyorum.

Tez yazım esnasında fikir alışverişinde bulunduğum ve önerileri ile çalışmamı daha iyi bir hale getirmeme vesile olan kıymetli dostlarım M. Selahaddin Tuna'ya, Furkan Fidan'a ve Saffet Kurt'a da teşekkürü borç bilirim.

İslam felsefesi alanına adım atmamı sağlayarak felsefeyi sevdiren Prof. Dr. Ömer Türker hocama, Klasik Düşünce Okulu'nda Prof. Dr. Ekrem Demirli, Prof. Dr. Eşref Altaş, Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer ve Doç. Dr. Mehmet Özturan başta olmak üzere gerek alana dair gerekse alan dışından kendisinden dersler aldığım tüm hocalarıma

teşekkürlerimi sunuyorum. Yüksek lisans tez konumu önermesiyle kalmayıp her zaman teşvik eden ve kendisiyle konu hakkında müzakerelerde bulunduğum Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım hocama da ayrıca teşekkür ediyorum. Tez savunma jürisinde bulunarak eleştiri ve katkılarıyla tezimin son halinin ortaya çıkmasında emeği olan Dr. Öğr. Üyesi Esat Burak Şaman hocama da teşekkür ediyorum.

Klasik Düşünce Okulu'nda dersleriyle tanıştığım, daha sonra bu yüksek lisans tezimde bana her zaman yardımcı olup tez danışmanlığının çoğu aşamasını üstlenen Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki hocama ve tezin son aşamasında danışmanlığı devralarak tezimin son haline gelmesinde katkı sağlayan Dr. Öğr. Üyesi İlker Kömbe hocama üzerimdeki emekleri için ne kadar teşekkür etsem azdır. Bütün bu katkılarına rağmen tezde söz konusu olabilecek bütün hata ve noksanlıklar tarafıma aittir.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Temmuz 2023

Üsküdar/İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	1
1. Tezin, Konusu, Önemi ve Amacı	1
2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları	2
3. Literatür	4
1. BÖLÜM: İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ VE BİREYSELLİĞİN İNŞASI	7
1.1. Nefsin Hudûsu	11
1.2. Nefs-Beden İlişkisi ve Bireyselleşme	13
1.3. Mizaç ve Nefsin Bireyselleşmesi	18
1.4. Zâtî Şuur, Şuur bi'ş Şuur ve Nefsin Bireyselleşmesi	22
1.4.1. Farkındalık ve idrak ayrımı	26
1.4.2. Hayvanlarda Zâtî Şuur	29
1.4.3. Uçan Adam ve Zâtî Şuur	35
1.5. Sonuç	43
2. BÖLÜM: BEDENDEN AYRILDIKTAN SONRA NEFSİN BİREYSELLİĞİ	46
2.1. Nefsin Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumu	48
2.1.1. Heyetler (Hey'ât)	50
2.1.2. Nefsin Bedensiz Bireyselliği	56
2.2. Bireysel Nefs Görüşünün Yol Açtığı Problemler	59
2.2.1. Sonsuz Sayıda Bilfiil Nefsin Olması	59
2.2.2. Tenasüh	61
2.3. Ödül-Ceza ve Ahiret Halleri	64
SONUÇ	69
KAYNAKÇA	72

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. :	Adı geçen eser
bkz. :	Bakınız
ö. :	Ölümü
thk. :	Tahkik
trc. :	Tercüme eden
a.y. :	Aynı yer
m.ö. :	Milattan önce
ed. :	Editör

GİRİŞ

1. Tezin, Konusu, Önemi ve Amacı

Descartes öncesinde felsefe, tüm bilimleri kapsayıcı olan üst bir disiplindir. Dolayısıyla da gerek bilmenin kendisinin amaçlandığı nazari bilimler gerekse de eylemin bizatihi amaç olduğu ameli bilimler felsefenin muhtevasına dahildir. Nazari bilimlerin ise en temelde fizik, matematik ve metafizik olmak üzere üç alt dalı vardır.¹ Bu bilimlerden nefis, asıl olarak fizik bilimlerin içerisinde ele alınmaktadır. Fakat nefsin var olup olmadığı ve eğer varsa mahiyetinin ne olduğu metafizikte incelenen meselelerdendir. Dolayısıyla da nefis, bir yönüyle fiziğin bir yönüyle de metafiziğin kapsamında değerlendirilmektedir. Esasında nefsin bu çift yönlülüğü aynıyla insan için de geçerlidir. İnsan, bedeniyle yönetme ilişkisi içerisinde fiziki alemde iken makulleri idrak eden yönü itibariyle ise metafizikle irtibatlı olmaktadır.

İbn Sînâ'ya kadar olan sürede nefsin bedenle ilişkisi, insanı bireysel kılan şeyin ne olduğu üzerine fikir beyan etmiş filozoflara -özellikle Aristoteles ve Yeni Platonculara- baktığımızda maddenin öne çıkarıldığını görmekteyiz. Fakat Aristoteles'ten nefis tasavvuru açısından farklılaşan İbn Sînâ'nın, gayri maddi varlık olarak düşündüğü nefis, bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını idame ettireceğinden ve ahirette ödül-ceza ile karşılaşacağından dolayı bireysel olarak varlığını sürdürmesi gerekir. Bundan dolayı da gayri maddi olan nefsin bireyselliğinin de gayri maddi olan bir şeye dayandırılması gerekmektedir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın söz konusu problemi çözmek maksadıyla ortaya koyduğu düşüncesini ve bu çözümün nefis hakkındaki genel tasavvuruyla tutarlılık arz edip etmediğini ele alacağız.

Araştırmanın İbn Sînâ özelinde yürütülmesinin nedeni, İbn Sînâ'nın kendisinden önceki felsefi sorunları özümsemiş bir şekilde bu sorunlara özgün çözümler sunarak kendi felsefi sistemini inşa eden bir filozof olmasıdır. Bu tezde araştırdığımız nefsin bireyselliği konusuyla ilgili olarak da İbn Sina'nın özgünlüğünü görmekteyiz.

¹ Selime Çınar, *Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi* (Yüksek Lisans: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2014), 12-24.

2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları

Bu tezde İbn Sînâ'da nefsin bireyselleşmesi problemini takip etmek üzere İbn Sînâ'nın farklı eserlerindeki görüşleri ortaya koyarak bu görüşlerin onun psikoloji anlayışıyla ne denli uyumlu olduğu araştırılmıştır. Bu tutarlılığı bireyselleşme bağlamında ölçebilmek adına ilk bölümde, İbn Sînâ'nın nefis tasavvurunu ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken konuyu uzatmamak adına sadece bireyselleşme bağlamında değerlendirilmesi mümkün olan meseleleri inceledik. Bu amaçla ana hatlarıyla nefsin hudûsu, nefis-beden ilişkisi ve mizaç meselesini ele aldık. Fakat nefis tasavvurunu sadece bu kısım ile sınırlamayıp tezin devamındaki konularda da yeri geldiğinde İbn Sînâ'nın nefis tasavvuruna atıfta bulunduk. Birinci bölümün sonraki kısımlarında ise bireyselliği sağlayan ihtimaller içerisinde en güçlü konumda bulunan zâtî şuur ve şuur bi's şuur meselesini insanî nefis ve hayvanî nefis bakımından ele alarak ortaya çıkan problemlere İbn Sînâ'nın getirdiği çözümleri birincil ve ikincil literatürü kullanarak ortaya koymaya ve zaman zaman ikincil literatürdeki tartışmalara da değinerek iddiamızı güçlendirmeye çalıştık.

Problemin tarihsel sürecine yer yer işaret etmiş olsak da esaslı bir şekilde tarihsel sürece yer vermedik. Bundan dolayı da İbn Sînâ'nın nefsin bireyselleşmesi problemine getirdiği çözümün orijinalliyi yeterince vurgulanamadı. Bu tezimizin eksikliği olarak görülebilir. İbn Sînâ'ya odaklanarak meselenin bu tarafındaki problemleri derinleştirmek amacıyla İbn Sînâ'nın görüşleri arasında karşılaştırmalar yaparak eserleri arasında değişen vurgularını tespit etmeye çalıştık. Bu manada birincil literatürde kullandığımız kaynakları da ifade etmek uygun olacaktır.

İbn Sînâ'nın *Kitabu'n Nefs* adlı eseri, başvurduğumuz kaynaklar arasında ilk sırada yer almaktadır. Bu eserinde baştan sonra nefse dair tüm sorunları ele aldığı için Şifâ külliyyatı içerisinde tezimiz açısından ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu eserin yanında *Ahvâlü'n Nefs*, *Şifa/Metafizik*, *el-İşârât ve't Tenbihât*, *Uyûnü'l-hikme*, *en-Necât* ve *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* isimli eserlerinden de istifade ettik. Ayrıca özellikle zâtî şuur ve şuur bi's şuur konularında *el-Mübâhâsât* ve *et-Ta'likât* adlı eserlerine başvurduk. Bu eserleri zâtî şuurun, bireyselliğin dayanağı olduğu noktasında *Şifâ/Nefs* kitabına göre çok daha fazla veriye sahiptir. Bu açıdan tezin ana omurgasını *el-Mübâhâsât* ve *et-Ta'likât* adlı eserlerine borçluyuz. Bunlar haricinde

doğrudan fizikle irtibatlı olan bahislerde ise İbn Sînâ'nın *Fizik* adlı eserinden faydalandık.

Tezde kullandığımız bazı kavramlarla alakalı açıklama yapmak da gereklidir. Bunlardan en öncelikli olanı tezin başlığında da kullandığımız “bireyselleşme” kavramıdır. İbn Sînâ'nın metinlerinde çoğunlukla kullandığı kavram ise bireyselleşme, somutlaşma, belirginleşme, gerçekleşme gibi ifadeleri kapsayıcı bir anlama sahip “teşahhus”dur. Teşahhus haricinde nadiren de olsa aynı anlamda İbn Sînâ, “ferdiyyet” kavramını da kullanmaktadır. Teşahhus ve ferdiyyet kavramlarına karşılık olarak “bireyselleşme” yerine “bireyleşme” kavramını kullanmayı tercih edenler de vardır.² Felsefi terminoloji açısından “bireyleşme” ifadesini kullanmak daha makul görülse de Türkçedeki sahip olduğu anlam yoğunluğundan ötürü “bireyselleşme” ifadesini kullanmayı tercih ettik. Felsefi terminolojiye aşina olmayan birisi tarafından dahi bireyselleşme kelimesi duyulunca o kişinin zihninde canlanan anlam, bizim “nefsin bireyselleşmesi” ifademizdeki bireyselleşmeyle kastettiğimiz anlamdan çok farklı değildir. Bu manada nefsin bireyselleşmesinden kastımız, İbn Sînâ'ya göre meydana gelmeden önce bireysel olarak varlığı söz konusu olmayan nefsin, bedene gelmesiyle birlikte bir şekilde tekilleşmesi ve sadece bulunduğu bedene has kılınarak diğer tüm nefslerden ayrışmasıdır. Dolayısıyla bireyselleşme kavramını kullandığımızda bu kavramın, tümelin tekilleşmesi ve bu ferdin, diğer fertlerden ayrışması manalarını içerdiğini aklımızda tutmamız gereklidir.

Bir diğer açıklanması gereken kavram, “zâtî şuur” ve “şuur bi’ş şuur” kavramlarıdır. Zâtî şuur, zâta dair nefsin doğrudan edindiği farkındalık durumudur. Bu, Türkçede “öz farkındalık” kavramıyla ifade edilmektedir. Yine zâta dair şuurun, akıl yoluyla ikincil olarak farkındalığını İbn Sînâ “şuur bi’ş şuur” kavramıyla ifade etmektedir. Bu kavramı da Türkçede “benlik idraki” veya “ben bilinci” ile karşılanabilir. Fakat bu bağlamda İbn Sînâ'nın idrak ve farkındalık arasındaki ayrımını akılda bulundurarak “ben idraki” derken bunun aslında soyutlama aşamalarından geçerek elde edilmediğini; aksine yalnızca farkındalık olduğunu göz ardı etmemek

² Yusuf Duman, *Bireyleşim Problemi Ve Tanrı'nın Bir'liği* (Yüksek Lisans: Ankara Üniversitesi, 2015), 1-3; Enes Taş, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi* (Doktora Tezi: Uludağ Üniversitesi, 2017), 4-5.

gerekmektedir. Ayrıca “ben bilinci” karşılığının zâti şuur ve şuur bi’ş şuur arasındaki ayrımı net bir şekilde ifade gücü bulunmadığından dolayı kavram karışıklığından kaçınmak amacıyla söz konusu kavramların Arapça asıllarını kullanmaya özen gösterdik.

3. Literatür

Çalışmamızda daha önce belirttiğimiz üzere birincil literatürü İbn Sînâ’nın nefse dair yazdığı eserleri oluşturmaktadır. Bunların en başında ise *Kitabu’n Nefs* gelmektedir. Bu eserin Mehmet Zahit Tiryaki tarafından yapılan tercümesini kullandık. Fakat kullanılan kavramın görülmesinin gerekli olduğu yerlerde metnin Arapça aslına müracaat ettik. Tezimiz açısından *Kitabu’n Nefs* kadar öneme sahip olan *el-Mübâhâsât* ve *et-Ta’likât* adlı eserlerinden ise yer yer *et-Ta’likât*’ın İsmail Hanoğlu tarafından yapılan Türkçe tercümesini kullandık. Fakat asıl olarak Abdurrahman Bedevi’nin tahkikli neşrine başvurduk. *el-Mübâhâsât* adlı eserde ise Muhsin Bidarfer’in tahkikli neşrini esas aldık. Bunlar haricindeki birincil literatürü çoğunlukla tercümeleri üzerinden takip ettik.

İkincil literatüre baktığımızda Türkçe literatürde konu ile alakalı çok az çalışma olduğunu gözlemledik. Yapılan çalışmalardan biri Enes Taş’ın *Fârâbî ve İbn Sînâ’da bireyleşme ilkesi bağlamında nefis-beden ilişkisi* adlı doktora tezidir. Bu çalışmanın ilk iki bölümü nefis-beden ilişkisine ve bu ilişkiyi açıklamak için gerekli olan kavramlara odaklanmaktadır. Bu bölümün bizim tezimizle doğrudan bir alakası yoktur. Fakat çalışmanın “İnsani Nefsin Bireyliği” başlıklı üçüncü bölümü doğrudan bizim konumuzla alakalıdır. Bu bölümde yazar, öncelikli olarak problemin tarihsel temellerine işaret etmek üzere Aristoteles’in konu hakkındaki düşüncesini serimlemektedir. Sonrasında ise problemi Fârâbî ve İbn Sînâ ekseninde ele almaktadır. Nefsin bireyselliği için İbn Sînâ’nın sunduğu ihtimalleri değerlendirmekte ve maddenin, bireyselliği sağlayamadığını iddia etmektedir. Buna karşın İbn Sînâ tarafından benlik idrakinin, gayri maddi nefsin bireyselliğini temin eden olarak sunulduğunu ifade etmektedir. Ancak yazar, tezinin ana odağında bu konu bulunmadığından olsa gerek, kısa bir şekilde konuyu ana hatlarıyla tasvir etmekle yetinmiştir. Yine bölümün “Bireyleşme ve İnsânî Nefsin Bekâsı” alt

başlığında Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre nefsin beden sonrasındaki varlığı, karşılaşacakları ödül ve ceza açısından incelenmiş fakat ahiretteki durumun nefsin bireyselliği ile ilişkisi ve yol açtığı sorunlar ele alınmamıştır. Bu eser, bireyselleşme problemini İbn Sînâ ekseninde inceleyen Türkçe literatürdeki nispeten kapsamlı ilk çalışma olması dolayısıyla dikkate değerdir.

Türkçe literatürdeki değerlendireceğimiz ikinci kaynak, Ömer Ali Yıldırım'ın *Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî ve İbn Sînâ bağlamında nefislerin bireyselleşmesi* başlıklı makalesidir. Yıldırım bu makalesinde, öncelikle nefislerin bedenlere gelmeden önceki durumlarına dair İbn Sînâ'nın ve Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî'nin görüşlerinin karşılaştırmasını yapmaktadır. Sonrasında ise İbn Sînâ'ya göre bedende bulunması itibarıyla nefsin bireyselleşmesine etki eden faktör olarak mizaç ve göksel nefsleri ele almaktadır. Dolayısıyla burada nefsin bireyselleşmesinde maddenin etkin olduğu bir anlatı öne çıkmaktadır.

Türkçe literatürdeki üçüncü kaynak ise Yusuf Duman'ın *Bireyleşim Problemi ve Tanrı'nın Birliği* adlı yüksek lisans tezidir. Bu çalışmanın "Bireyleşim Problemi" adlı tarihsel sürece odaklandığı ilk kısmında İbn Sînâ'ya da değinmektedir. İbn Sînâ'da nefsin bireyselleştirici nedenleri içerisinde heyetlere ve maddeye vurgusuyla öne çıkan bu çalışma, zâtî şuur'un ve şuur bi's şuur'un göz ardı edilmiş olması ve nefsin ahiretteki durumuna değinmemiş olması gibi eksikliklerle maluldür.

İkincil literatürde yabancı dillerdeki çalışmaların Türkçe'deki çalışmalardan daha fazla olduğu görülmektedir. Konumuzla alakalı olarak karşılaştığımız çalışmaların ağırlıklı olarak makale biçiminde olduğunu söyleyebiliriz. Bu makalelerden öne çıkan Druart'ın *The Human Soul's Individuation and Its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul* adlı makalesidir. Druart bu makalede nefsi bireyselleştiren etmenleri, bedenle güçlü bir ilişkiye dayanması ve bedenle zayıf bir ilişkiye dayanması cihetinden tasnif etmekte ve İbn Sînâ'nın eserlerinde iki farklı anlatıya başvurduğunu iddia etmektedir.

Bir diğer öne çıkan makale, Deborah Black'ın *Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God's Knowledge of Particulars* adlı makalesidir. Bu makale bireysel manaların (*ma'nan shakhsîy/individual intention*) nefsin bireyselleşmesinin

nihai dayanağı olabileceği iddiasıyla öne çıkmaktadır. Bu iddianın değerlendirmesini ve eleştirisini de bu tezimizde yapmaya çalıştık.

Hayvanların kendi zatlarına dair şuurları konusunda oldukça istifade ettiğimiz ve literatürde önemli bir boşluğu dolduran çalışma, Ahmed Alwishah'ın *Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity* adlı makalesidir. Alwishah, bu makalesinde hayvanların sahip oldukları zâtî şuur'un mahiyetini ve bunun yol açtığı sorunlara karşı İbn Sînâ'nın *el-Mübâhâsât* ve *et-Ta'likât* adlı eserlerinde sunduğu çözümleri ele almaktadır. Bu açıdan da tezimizde hayvanî nefisle alakalı olarak değindiğimiz problemlerde sözü edilen makale bizim için yol gösterici olmuştur.

İbn Sînâ'nın nefsin bireyselleşmesi konusundaki nihai kararının çalışmamızda da fazlaca üzerinde durduğumuz zâtî şuur ve şuur bi's şuur'a dayandığını iddia eden Jari Kaukua'nın *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* adlı çalışması oldukça önemlidir. Ona göre İbn Sînâ'nın bu katkısı, klasik felsefede özgün bir konuma sahiptir.

Literatüre baktığımızda özellikle Türkçe literatürdeki çalışma sayısının azlığı ve kapsamlı bir çalışma olmaması bizi literatüre katkı sunmak amacıyla bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir.

1. BÖLÜM: İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE NEFS-BEDEN İLİŞKİSİ VE BİREYSELLİĞİN İNŞASI

İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre nefis, alet kullanan tabii organik cismin ilk yetkinliğidir.³ Bu nefis, bedenin oluşmasıyla birlikte faal akıldan gelmektedir. Fakat faal akıldan çıktığı haliyle bireysel bir nefsten yani bedene özgü olan nefsten bahsedemiyoruz. Faal akıldan gelen feyz, hazırlığı yapılan şeye göre gelmekte ve geldiği yerde dönüşmektedir. Bu feyz, bir masa olarak hazırlanan nesneye gelerek masayı masa yaparken insan bedenine gelerek bedene has olan nefse dönüşmektedir. Bireyselleşme derken odaklandığımız nokta bu bedene gelen nefsin nasıl olup da o bedene has kılınabildiği ve bedenden ayrıldıktan sonra dahi bireyselliğinin korunabildiğidir.

İbn Sînâ için nefsin bedene gelmeden önce bir varlığı söz konusu değildir. Beden meydana geldikten sonra faal akıldan nefis sudur etmekte ve bu nefis, bulunduğu beden mizacına göre şekil almaktadır. Bu nedenle gelen nefis, geldiği bedenle ilişkisi bakımından biriciktir. Bulunduğu bedene has kılınmış olan nefis, ayrıntılı şekilde ele alacağımız üzere, bir takım nedenlerle bireyselleşerek sadece o bedene has ve her ne olursa olsun kişinin “ben” dediği şeyin sürekliliğini koruduğu bir duruma gelir. Tezimizin bu bölümünde ele alacağımız ana konuyu ifade eden nefsin bireyselleşmesinin nasıl olduğuna dair İbn Sînâ'nın öne sürdüğü ihtimaller şu şekildedir:

“Şüphe yok ki nefis bir şeyle bireyselleşir ve insanî nefsteki bu şey maddede intibâ etmek değildir. Zira bu görüşün geçersizliği bilinmişti. Aksine bu şey, herhangi bir heyet, herhangi bir güç, herhangi bir ruhani araz ya da biz bilmesek de bunların bir araya gelmesiyle nefsin bireyselleştiği bir bütündür. Münferit olarak bireyselleşmelerinden sonra o nefis ile sayıca farklı başka bir nefsin tek bir zât olmaları mümkün değildir. Bunun imkânsızlığı hakkında pek çok yerde çokça konuşmuştuk. Fakat şunu yakinen biliyoruz ki, nefis herhangi bir mizacın hudûsuyla birlikte hâdis olduğunda, düşünsel fiil ve infiallerde nefsi hazırlayan o nefse ait hazırlayıcı bir heyetin meydana gelmesi mümkündür ki böylece nefse ait düşünen heyet iki bedendeki iki mizacın ayrışması şeklinde diğerinden ayrılmış olur. Mümkün olan bir diğer şey de kendisiyle başka bir nefsten ayrıştığı bir tanıma göre bilfiil akıl olarak isimlendirilen kazanılmış bir heyetin o nefsin tikel zâtına yönelik bir şuurunun olması ve o şuurun da o nefsten başkası için olmayan o nefse özgü bir heyet olmasıdır. Yine orada bedensel güçler açısından özel bir heyetin hudûs etmesi de mümkündür. Bu heyet ya huya özgü heyetlerle ilişkilidir ya ne ise o olur ya da aynı şekilde bize gizli

³ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifa: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Tüba, 2021), 104.

kalan ve hudûsleriyle birlikte ve sonrasında nefis için gerekli olan başka özellikler olur ki bu da tıpkı benzerlerinden cismani türlerin bireylerinin gerekli olması ve böylece onlarla diğer şeylerin ayrışması gibidir. Nefsler de böylece beden olsun ya da olmasın kendilerini özelleştiren şeylerle ayrışır ki biz bu durumları ya biliriz ya bilmeyiz ya da bir kısmını biliriz.”⁴

İbn Sînâ’nın burada sıraladığı ihtimalleri olabildiğince ele almaya ve İbn Sînâ’nın farklı eserleri ile karşılaştırmalar yaparak nefsin bireyselleşmesi konusundaki görüşünü belirginleştirmeye çalışacağız. Öncelikle İbn Sînâ alıntılarladığımız pasaja nefsin bireyselliğini sağlayan şeyin maddede intiba etmek olmadığını ifade ederek başlamaktadır. Çünkü bireyselleşmeyi mizaç ve beden gibi maddi nedenlere bağlamak, bedenin yok olmasıyla bireysellik de yok olacak mıdır, sorusunu beraberinde getirmektedir. Ancak İbn Sînâ, insan ölünce bedeninin yok olarak nefsinin bâki kaldığını ve beden olmadığı halde nefslerin “münferit bir zât olarak” olarak mevcut olacağını⁵ iddia etmektedir.⁶ Eğer bireysellik bedenle kazanıldığı halde bedenle birlikte yok olmuyorsa bu bireysellik nasıl bir şeydir ki beden olmasa dahi sürekliliğinden bahsedilebilmektedir? Nefsin bireyselliği konusunun odak noktası, bireyselliğin bedenle mi yoksa nefsin kendisiyle mi sağlandığı ve bu bireyselliğin sürekliliğinin dayanağının ne olduğudur. İbn Sînâ felsefesine ana hatlarıyla baktığımızda bedenin mizacının hudûsuyla birlikte nefsin meydana geldiğini ve bu nedenle bedenin/maddenin nefsi bireyselleştirerek o bedene ait kıldığını görmekteyiz. Esasında bu bakış açısı, madde-suret teorisiyle de uyumlu görünmektedir. Nitekim Aristoteles de maddi olanın bireyselliği sağladığı görüşündeydi. Fakat nefsin bireyselleşmesi problemine daha yakından baktığımızda açıklanması gereken pek çok şeyin olduğu aşıkardır. Bu sorunları şöyle sıralayabiliriz:

- 1) Mizaç özellikleri nefsi bireyselleştiriyorsa A) Mizaçlar her ne kadar dört sıvının karışımıyla meydana geliyor ve niceliklerine göre sonsuz farklı ihtimal oluşturabiliyor iseler de iki kişinin aynı mizaca sahip olma olasılığı vardır. Fakat İbn Sînâ’nın ve Fârâbî’nin eserlerine baktığımızda onların aynı mizaca sahip iki kişi olamayacağını düşündüklerini görmekteyiz. Dolayısıyla

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*, 396.

⁵ Bu konuyu üçüncü bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*, 394; İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik, 2018), 37.

nefsin bireyselliği mizaca dayandırılacaksa iki mizacın aynı olamayacağını da ispatlanması gerekmektedir. Eğer aynı mizaca sahip kişiler bulunabilecekse bunların da nefslerinin bireysel olduğundan bahsedebilecek miyiz? B) Mizaç maddi bir şey olduğu için maddiliğin yok olduğu ölümden sonra nefsin bireyselliğinin de yok olması gerekmektedir. Fakat İbn Sînâ ölümden sonra da nefsin bireysel varlığını koruyarak sevap ve cezaya maruz kalacağını ifade etmektedir. Bu seçenek, bireyselliğin dayanağı konusunda bir seçenek sunarken sürekliliğini açıklamakta zayıftır. Mizaçla kazanılan bireyselliğin nefis açısından sürekliliği ne şekilde sağlanacaktır? C) Madde nefsin bireyselliğini sağlıyorsa Tanrı'dan en mükemmel birey olarak bahsedemeyeceğiz. Tanrı, maddî olandan münezzeh olduğu için bireyselliğe madde dışında bir alternatif sunulmadığında Tanrıyı tümel bir varlık olarak tasavvur etmemiz gerekecektir. Bu ise uluhiyetle çelişen bir ifadedir. Bu sorun, İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvuru açısından pek de anlamlı olmasa da İbn Sînâ sonrasında orta çağ filozoflarının bireysellik meselesinde çokça tartıştıkları sorunlardandır.

- 2) Edinilen bir takım ahlaki heyetler nefsi bireyselleştiriyorsa mizaçtaki sorunlara benzer problemler burada da tekrar edecektir. Çünkü ahlaki heyetlerin oluşması için bedene ve sosyal yapıya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durumda söz konusu ahlaki heyetlerin veya melekelerin nefste nasıl yer ettiği açıklanması gereken sorunlardandır. Bu heyetlerin taşıyıcısı vehim veya hafızadır denirse o zaman bu güçler de bedensel olduğu için bedenin bozuluşa uğramasıyla yok olacaktır. Ayrıca aynı ahlaki özelliklere sahip kişiler bulunması da ihtimal dahilindedir. Aynı ahlaki heyete sahip iki kişiyi birbirinden ayıracak olan şey ne olacaktır?
- 3) Kaukua gibi bazı İbn Sînâ yorumcularının daha kuvvetli ihtimal olarak gördüğü şey ise zâtî şuurun nefsi bireysel kıldığıdır. Meşhur uçan adam istiaresinden hareketle, bedendeki organların birbirlerinden tamamen ayrık şekilde durmalarına rağmen o durumda iken kendimize dönüp baksak başka hiçbir şeyi idrak etmeksizin kendi zâtımıza dair şuurun var olduğunu görürüz. Dolayısıyla bu görüşe göre her şeyin temelini oluşturan bir şuur durumu vardır. İlk iki seçenekteki sorulara muhatap olmamak adına burada çözülmesi

gereken problem, zâtî şuurun meydana gelmesi için bedene muhtaç olup olmadığıdır. Eğer muhtaçsa bu muhtaçlık, nefsin meydana gelmesine vesile olmasıyla sınırlı olup da şuurun kendisine bir faydası olmayan bir muhtaçlık durumu mudur yoksa şuurun meydana gelmesinde bedenin bir etkisi söz konusu mudur? İkinci ihtimale bağlı olarak zâtî şuurun ölümden sonra kaybolmamasını sağlayan şey nedir veya zâtî şuur bir kere meydana geldikten sonra kaybolamayacak bir şey midir?

- 4) Burada sayılan ve daha başka bireyselleştiren şeylerin sadece bir tanesi değil de sayılan şeylerin tümü bir araya gelerek nefsi bireyselleştiriyor denirse bireyselliği tek başlarına sağlayamayan şeyler bir araya gelerek bireyselliği nasıl sağlayacaktır? Bir kişinin bir tane arazî özelliğinin, o kişiyi kendisi dışındaki insanların tümünden ayıramayacağı açıktır. Hatta o kişinin tüm arazî özelliklerini düşünecek olursak bu özelliklerde ortak olan başka bir kişinin olmadığını kesin olarak söyleyemeyiz. O halde bireyselliği tek başlarına sağlayamayan şeylerin, bir araya gelerek bireyselliği sağlaması mümkün değildir.
- 5) İbn Sînâ'nın görüşleri arasındaki uyumsuzluğu gidermek için bireyselleşmeyi ilk olarak mizacın başlattığını fakat bireyselliğin asıl olarak zâtî şuurla kemale erdiği görüşü de savunulmuştur. Bu görüşe göre bireyselleşme iki aşamalı bir süreç olarak aktarılmaktadır.

Nefsin bireyselleşmesi konusunda değineceğimiz temel görüşler ve bu görüşlerin yol açtığı problemler ana hatlarıyla bu şekildedir. Bu ihtimalleri ele alırken İbn Sînâ felsefesi açısından göz önünde bulundurmamız gereken birtakım bilgiler vardır. Bu bilgiler, nefsin hudûsu, nefs-beden ilişkisi ve mizaca dair İbn Sînâ'nın görüşlerini içermektedir. İbn Sînâ'nın bireyselleşme meselesindeki tutumunun, nefis görüşüyle tutarlılık arz edip etmediğini ortaya koymak için üzerinde duracağımız zemini, İbn Sînâ'nın bu konulardaki görüşlerinin sağlayacağı kanaatindeyiz. Bahsi geçen konuları geniş bir şekilde anlatmayıp nefsin bireyselliği meselesiyle bağlantılı olarak ele alacağız. Bu konuları ele aldıktan sonra bireyselleşmenin mahiyetine odaklanacağız.

1.1. Nefsin Hudûsu

Bu başlık altında öncelikle nefsin, bedene gelmeden önceki durumu daha sonra da bedendeki durumu dikkate alınarak değerlendirme yapılacaktır. Öncelikle İbn Sînâ'ya göre nefsler tür ve anlam itibariyle birdirler. Bu nedenle nefsin maddeye gelmeden önce sayıca çok olması mümkün değildir.⁷ Çünkü bir şeyin çoğalması i) ya surete nispetle olur ii) ya da unsura ve bu unsurla birlikte çoğalmış maddeye nispetle olur. Suret itibariyle çoğalması mümkün olmadığı için bu çoğalma ancak mahiyete kâbil olan unsura nispetle olur ki bu unsur da bedendir.⁸ Nefslar mahiyet itibariyle bir ise nefsi, bir başka nefsten ayırt eden bir şey olamayacağından ötürü bedene gelmeden önce nefslerin birey olarak var olduğunu düşünemeyiz. Dolayısıyla da birey olarak var olduklarını farz etmek anlamsız olacaktır. Buna neden olan şey ise zâtları saf mana olan şeylerin, kendileri itibariyle çoğalmasının mümkün olmamasıdır. Bunlar için çoğalma ancak türlerin bireyleriyle mümkündür. “Zira nefslar ancak ya kendilerini taşıyan, kendilerini kabul eden ve onlardan etkilenen şeylerle ya da kendilerine ve sadece zamanlarına nispetle çoğalırlar.”⁹ Mücerred oldukları beden öncesi hallerini düşündüğümüzde ise bu ihtimaller dışarıda kalacağı için “nefslerin bedenlere girmeden önce sayıca pek çok zât olmaları iptal olmuştur.”¹⁰ O halde artık nefsin bedendeki durumunu ele almak yerinde olacaktır.

İbn Sînâ bedenlere girdikten sonra dahi nefsin sayıca tek bir zât olarak kalması ihtimalini ele almaktadır. Bu ihtimal i) ya nefsin bir kısmının bir bedende bir kısmının başka bir bedende olması şeklinde düşünülecektir ii) ya da iki bedende de sayıca tek bir nefsin olduğu şeklinde düşünülecektir. i) Soyut olan nefsi bölmek fiziğe aykırı olacağı için ilki mümkün değildir. ii) İbn Sînâ diğer ihtimalin geçersizliğini açıklamaya tenezzül dahi etmez.¹¹ Çünkü bu nefsin bedenle kurduğu ilişki bakımından imkânsıza götürür. Şöyle ki izafetle nefsin bir ve çok olduğunu düşünecek olursak tek bir nefis, iki farklı kişide bulunacak ve her bir kişinin nefse ait sıfatı bir diğeri için de geçerli olmak durumunda kalacaktır. Buna göre iki farklı

⁷ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 100-102.

⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*, 390.

⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*, 390.

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*, 390; İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 102.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*, 392.

bedene sahip bu kişilerden biri bir şeyi bildiğinde diğeri de bilmiş olurdu. Biz her bir kişinin nefsanî sıfatlarının kendi bedeniyle kurduğu ilişkisine has olduğunu bildiğimiz için bu görüşün yanlışlığı açıktır. “O halde nefs tek değildir, sayıca çoktur; türü birdir ve açıkladığımız üzere hâdistir.”¹²

Nefs, bedenî mizacının oluşmasıyla birlikte meydana gelir. Bir bedenle ilişkili olan insanî nefsin ezeli olarak var olması bu açıdan söz konusu değildir. Ancak faal akılda belli bir nefis olarak bulunmaksızın ezeli olarak mevcuttur, denebilir. Nefs, bedenlere gelerek belli bir bedenle ilişkili olan, onu yöneten ve o bedenden başka bir cisimden yüz çevirten tabii bir eğilim heyetine sahip olur.

“Bu heyet, her ne kadar bu durum ve ilişki bize kapalı kalsa da nefsin bu bedenle özelleşmesini ve ikisinin birbirine uygunluğu için bir ilişkiyi gerektirir. Yetkinleşmenin ilkeleri o beden vasıtasıyla nefis için hazırlanmış olur ve o beden o nefsin bedeni olur.”¹³

Tabii eğilim heyeti, nefsin neden bu nefisle ilişki kurup başka bir nefisle ilişki kurmadığı hatta diğerlerinden yüz çevirdiği sorusuna cevap olarak konumlandırılmıştır. İbn Sînâ’nın ifadesinden anlaşıldığı üzere nefsin mahiyeti açık ve net bir şekilde ortaya konabilen bir şey değildir. Böyle bir şeyin var olduğunu ancak mahiyetinin bize kapalı kalabildiğini, bizim bilemediğimizi vurgulamaktadır. Dikkatimizi çeken diğer bir şey de İbn Sînâ her ne kadar açıklayamasa veya sıraladığı pek çok ihtimalden birini öne çıkarmasa da o şeyin var olduğunu iddia etmekten geri durmamaktadır. Nefsin bedenle birlikte hudûsu bağlamında nefsin bireyselleşmesine dair *Şifâ/Nefs*’te İbn Sînâ şöyle söylemektedir:

“Bu nefisler, ancak nefis olması itibarıyla nefsin lazımı olmayan hallerin yani arazların nefse katılmasıyla türlerinin cümlesinden tek bir nefis haline gelerek bireyselleşirler. Aksi taktirde tek nefste bütün nefisler ortak olurdu. Başlangıçtan nefse katılan arazlar şüphesiz zamansaldır. Çünkü zamansal arazlar, belli birine ilişen bir sebebi takip ederler. Böylece nefislerin bireyselleşmesi de hâdis bir şey olur.”¹⁴

Nefsin bireyselleşmesinin hâdis oluşu yukarıdaki pasajda geçtiği üzere bedenî hudûsuna bağlıdır. Çünkü nefse ilişen zamansal arazlar, maddî alemde bulunmayı gerektirir. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ için zaman, hareketin ölçüsüdür. Yani

¹² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*, 394.

¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*, 392.

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*, 392.

hareket, zamanın nedenidir.¹⁵ Hareket ise ancak maddi varlıklar için geçerli bir olgudur. Bundan dolayı nefse katılan arazlar, ancak nefsin bedene gelmesinden sonra mümkündür.

İbn Sînâ nefsin var oluşunun “rastlantı sonucu ve arazî değil, aksine zorunlu olarak mizaçla gerçekleşen bir olgu”¹⁶ olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bir nefsin ait olduğu bedenden ayrıldıktan sonra başka bir nefse hulul etmesi imkânsız hale gelmektedir. Çünkü bir nefsi, bulunduğu bedene ait kılan şey o bedenin mizacı olmaktadır. Sonuç olarak nefsin hudûsu, bedenin mizacının hudûsuna bağlıdır. Nefsin ne şekilde bedene geldiği açıklandıktan sonra bulunduğu bedenle nasıl bir ilişki kurduğu meselesi öne çıkmaktadır.

1.2. Nefs-Beden İlişkisi ve Bireyselleşme

İbn Sînâ *Kitabu'n Nefs* V.4'te nefs ile beden arasında ne gibi bir ilişki olduğunu irdelemektedir. Orada nefs ve beden arasında bir ilişki varsa bu ilişkinin a) ya varlıkta önce gelen; b) ya sonra gelen; c) ya da varlıkta denk olanın ilişkisi şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra bu ihtimalleri tek tek ele alarak hiçbirinin nefs ve beden ilişkisi için söz konusu olamayacağına hükmetmektedir.

c) İbn Sînâ'ya göre nefs ve beden ilişkisi, varlıkta birbirine denk olanın ilişkisi şeklinde ise o zaman bu ilişki ya zâtî olur ya da arazî olur. İlişki zâtî ise nefs ve bedenin her ikisi bir araya gelerek zâtı oluşturur ve ayrı ayrı cevher olduklarından bahsedemeyiz. İlişki arazî ise bozulan şeyden sonra aradaki izafetten dolayı diğeri de bozuluşa uğrar.¹⁷ O halde bu tarz bir ilişkiden nefs ve beden için bahsedilemeyecektir.

b) Nefs ve beden arasındaki ilişki varlıkta sonra gelenin önce gelenle ilişkisi şeklinde ise bedenin nefsin nedeni olması gerekir. Bu durumda hangi tür neden olduğunu incelemek gerekmektedir. Nedenler fail, gaye, madde ve suret olmak üzere dördttür.¹⁸ Beden nefsin fail illeti olamaz çünkü cisim olmak bakımından cisim ancak bir güçle

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa: Fizik 1*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 63.

¹⁶ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, 24.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa: Nefs*, 398.

¹⁸ A.y

bir şeyler yapabilir. Kendi başına yapabilseydi o zaman tüm cisimlerin böyle bir şey yapabilmesi gerekirdi. Ayrıca maddeyle kaim olan arazların ve suretlerin, bizâtîhi kaim olan zâtın varlığını ve cevherliğini vermeleri imkânsızdır. Nefs ile bedeni arasında madde suret ilişkisi şeklinde bir ilişkileri bulunmadığından ötürü beden, nefsin maddi nedeni de olamaz. Çünkü nefis, bedende intibâ etmiş değildir. Bedenin nefsin gaye ve surî illeti olması ise imkânsızdır. Hatta İbn Sînâ her ne kadar öyle olmasa da nefsin, gaye ve suret olmasının daha uygun olduğunu ifade etmektedir.¹⁹ Nefsin gaye ve suret olmaya daha uygun olmasının nedeni İbn Sînâ'nın, yetkinleşme süreci açısından bedeni bir araç/binek olarak görmesidir. Sonuç olarak ne varlıkta denk olanın ilişkisi tarzında bir ilişki ne de önce gelenin sonra gelenle kurduğu tarzda bir ilişki nefis-beden ilişkisi için söz konusu değildir.

a) Son ilişki türüne gelince nefis varlıkta önce gelen, beden varlıkta sonra gelen olursa o zaman nefsin bu önceliği i) ya zamansal ii) ya da zâtî öncelik olmalıdır. i) zamansal öncelik varsa bu durumda nefsin bedenle taalluku imkânsız olacaktır. ii) zâtî öncelikte ise nefis, bedenin nedeni olmalıdır. Aralarında böyle bir ilişki olduğunda bedenin yok olması, yalnızca nedenin kaybolması veya bozulmasıyla mümkün olacaktır. Halbuki bedenin bozulması bizâtîhi kendisinden kaynaklanan neden ile olur. Bu neden de mizacın veya terkinin değişmesidir.²⁰

İbn Sînâ bu değerlendirmelerinin ardından nefis ve beden arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığına hükmetmekte ve nefsin, değişmeyen ve bozulmayan başka ilkelerle etkileşimi olduğunu düşünmektedir.²¹ Nefis ve beden arasında herhangi iki şeyin ilişkisi tarzında bir alaka bulunmaması, nefsin bireyselleşmesinin nasıl olduğunu açıklamayı zorlaştırmaktadır. Daha doğrusu bu, bedensel şeylerin bireyselleşmeye etkisini zayıflatan bir düşüncedir. Çünkü bedenin ve bedensel şeylerin biricik olduğunu varsaysak bile bunlar, nefis-beden ilişkisini göz önünde bulundurunca bu bedende bulunan nefsi, nasıl bu bedene özgü kıldığını veya nefsin bireyselleşmesini açıklamamızı sağlayamaz.

İbn Sînâ felsefesinde her türlü suretin ve nefsin, ayrık illetlerden meydana gelebilmesi için maddede bir istidadın bulunması gerekir. Beden, mizacıyla meydana

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şîfa: Nefs*, 400.

²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şîfa: Nefs*, 402.

²¹ A.y

geldiğinde de artık onun için ayırık akıllardan bir nefis zuhur eder.²² İbn Sînâ bu nedenle mizacı hakiki illet olarak görmemekte ve bedeni bi'l-araz illet olarak isimlendirmektedir.²³ Ayrıca eğer beden bizzât illet olsa bedeni yukarıda saydığımız dört illetten biri olarak gösterebilmemiz gerekecektir ve beden yok olduğunda bu durumda nefsin de yokluğu gerekecektir. Oysaki nefis bozuluşa uğramayacak basit bir yapıdadır.²⁴ Ayrıca “nefsin varlığını veren ne cisimdir ne de cisimdeki bir güçtür. Aksine nefse varlık veren, şüphesiz maddeden ve miktarlardan bağımsız kaim bir zâttır.”²⁵ Bundan dolayı da nefis için bedenin illet olamayacağı açıktır. Tüm bunlardan ötürü nefsin, beden ile varlıkta önce gelen, sonra gelen veya varlıkta birbirine denk olmak tarzında bir ilişkisi bulunmamaktadır.

Nefs ve beden arasında hal-mahal ilişkisine veya madde suret ilişkisine benzer bir ilişki olup olmadığını da bu bağlamda incelenmelidir. Hal-mahal ilişkisinde de madde suret ilişkisinde de hulul eden veya bir maddeye suret olarak gelen şeylerin, geldikleri yere has olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin bir kalem sureti, bulunduğu maddeyi kalem haline getirirken aynı zamanda kalem nesnesinin de özünü ifade etmektedir. O maddeye gelmiş olan suret, yalnızca o maddede bulunup başka bir maddede olamaması cihetinden o maddeye özgüdür. Aynı şekilde kaleme hulul etmiş olan sarılık arazi de o kaleme özgüdür. Fakat burada hiçbir yerde bulunmayıp sadece orada olan veya yalnızca başka bir şekilde bulunan kalem suretinin varlığından bahsedemiyoruz. Çünkü kalem sureti, suret olması açısından tektir ve pek çok maddede bulunabilir. Fakat bireyselleşmiş/teşahhus etmiş olan bu suretlerin her birinin bireyselleşme ilkesi bulundukları maddedir. Bu demektir ki bu suretleri bir başka kalem suretinden ayıran şey, suret olmaları itibariyle yoktur. Yalnızca suretin kendisinde bulunduğu maddeleri itibariyle bir farklılık söz konusudur. İnsanî nefis de tümel olması bakımından pek çok bedende bulunmaktadır. Nefs, bir bedende olduğu haliyle diğer nefslerden farklı olmaktadır; fakat nefis olması cihetinden tüm nefsler aynıdır. Bu anlamda da madde suret teorisindeki madde bedene; suret ise nefse karşılık geliyor gibi görünmektedir. Ancak İbn Sînâ kesin bir dille nefis-beden

²² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 408.

²³ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 171; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 400.

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 406.

²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 400.

ilişkisinin madde suret ilişkisi gibi olmadığını ifade etmektedir.²⁶ “Nefslerin bedenlerde bulunuşu madde ile iç içe, yan yana bulunma (*mücavere*) ve ona karışma (*intibâ*) şeklinde değildir.”²⁷

İki ilişki tarzındaki en temel farklılık, nefis-beden arasında yöneten yönetilen ilişkisi varken; madde suret ilişkisinde yönetme durumu yoktur. Buna göre nefis bedeni idare etmekle meşgul olmaktadır. Diğer bir farklılık ise suret maddede bulunurken nefis, bedende bulunuyor denilememektedir. Çünkü beden nefsin mekânı değildir. Öyle olsaydı bedenden ayrıldığında var olmaması gerekirdi. İbn Sînâ bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Nefs ne bedende intibâ etmiştir ne de bedenle kaimdir. Bu durumda nefsin bedenle özelleşmesinin, kendisine özgü zâtî bir inayetle, kendisinde bulunup onu tikel bir beden yönetimiyle meşgul olmaya çeken tikel bir heyetin gereğince olması zorunludur. Nefs onunla, tıpkı heyeti ve mizacıyla kendine özgü bedeninin varlığıyla birlikte mevcut olması gibi bulunur.”²⁸

Tikel bir nefsi idare edende, tikel bir heyet bulunması zorunludur. Diğer bir deyişle nefsi tümel kabul edersek nefsin bedeni nasıl idare ettiğini açıklamamız imkânsız olur. Nefsi tümel olacak şekilde düşünürsek birbirinden şekil ve mizaç itibarıyla farklı bedenlerin bir kısmını veya tamamını yöneten tek bir nefsten bahsetmemiz gerekirdi. Bu durumda ise nefslerin bireyselliği ifadesi anlamsız olurdu. Fakat İbn Sînâ nefslerin bireysel olduğunu iddia etmektedir. O halde faal akıldan çıktığı haliyle tikel olmayan nefsin, bedenle ilişkisinde bedene uyum sağlayarak nasıl o bedene özgü olduğu ve bedenden ayrıldıktan sonra dahi kazandığı bireyselliği nasıl koruduğunun açıklanması gerekmektedir. Nitekim Druart, bireyselleşmenin sürekliliğinin gerçek nedeninin İbn Sînâ metinlerinde açık olmadığını iddia etmektedir.²⁹

Druart insan nefsinin bireyselliği üzerine yazdığı makalesinde İbn Sînâ’nın nefse atfettiği bireysellik anlatısını nefis-beden ilişkisi üzerinden çözümlemeye çalışmakta ve İbn Sînâ’nın nefis-beden ilişkisinin niteliğine dair iki farklı anlatı sunduğunu ifade

²⁶ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, 24.

²⁷ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, 25.

²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 386.

²⁹ Thérèse-Anne Druart, “The Human Soul’s Individuation and Its Survival After the Body’s Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul”, *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2 (2000), 273.

etmektedir. Bunlardan ilki nefsin bedene “güçlü” bir şekilde bağlı olduğudur. Druart’ın bu anlatıda sunduğu İbn Sînâ’da nefs-beden ilişkisinin güçlülüğünü gösteren şeyler şunlardır: Nefs, var olmak için bedenin mizacının hudûsuna muhtaçtır ve bulunduğu bedeni yönetmek için tabii bir eğilim heyetine sahiptir. Bu heyetten ötürü de nefs, bedenden ayrıldıktan sonra dahi bireysel olarak varlığını sürdürebilmektedir.³⁰ Ayrıca nefs başka bir nefsle iletişim kurabilmek için yine kendi bedeninin dolayımına muhtaçtır. Bu minvaldeki ifadeler nefsin, bedenle güçlü bir bağ içerisinde bulunduğunu düşündürmektedir. Druart ikinci anlatı olarak ise İbn Sînâ’da aklî nefsin, bedene çok güçlü bir şekilde bağlı olmadığı iddiasını dile getirir. İkinci alternatifle ilgili görüşler ise İbn Sînâ’nın yetkinleşme fikriyle paralel şekilde ilerlemektedir. Buna göre ilk başta her ne kadar beden ile birlikte olsa da makulleri idrak edip yetkinleştikçe nefsin, bedene ihtiyacı azalır ve hatta beden nefse engel olmaya başlar. O halde bireyselleşme sadece mizaca dayandırılmamalıdır ve başka etmenler öne sürülmelidir. İşte bu aşamada nefsin bireyselleşmesi için 1) nefsin kendi zâtına dair farkındalığı 2) bilfiil akıl seviyesine gelerek nefsin, kendini akletmesi 3) ahlaki heyetlerin nefste yer etmesi gibi ihtimaller ortaya çıkar. Bu ihtimaller ise ikinci alternatif olarak sunulan nefs-beden ilişkisine daha uygundur. Yine Druart’a göre nefsin yetkinleştikçe bedenin ona engel olması ve bedenin terk edilmesi gerektiği görüşü, nefs ve beden arasında zayıf ve sınırlı bir ilişkiye neden olarak nefsin, bedenin bozuluşundan sonra da varlığını devam ettireceğinin yolunu hazırlamaktadır.³¹

Druart’ın bahsettiği İbn Sînâ metnilerindeki iki farklı anlatı veya alternatif gibi duran şey, kanaatimizce İbn Sînâ için tek bir sürecin farklı aşamalarıdır. Druart, süreçteki farklı aşamaları birbirinin alternatifi olarak anlatmaktadır. Bu iki farklı veçheyi ortaya çıkaran şey nefsin, biri dünyaya/bedeni yönetmeye bakan yönü ile makulleri ve manevi varlıkları idrake yönelik olan diğer yönüdür. İbn Sînâ nefsi, bu iki yön arasında salınan ve başıboş şekilde dolanan bir şey olarak tasavvur etmemekte; aksine birinden diğerine doğru uzanacak şekilde nefsin gayesini belirlemektedir. Bedeni yönetme eğilimi ile gelen nefs, bedenin arzu ve istekleriyle meşgul olarak dünyaya bağlanmış olmaktadır. Ancak insanın gayesi insandaki akıl yetisi ile

³⁰ Druart, “The Human Soul’s Individuation and Its Survival After the Body’s Death”, 263-264.

³¹ Druart, “The Human Soul’s Individuation and Its Survival After the Body’s Death”, 266.

belirlenmekte olduğu için makulleri elde ederek soyutlaşmak, insanî nefsin yetkinliğidir. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın insanî nefis için yetkinlik tasavvuru, bedenle iç içe olarak kendinin farkına varan nefsin daha sonrasında aklî ve ulvî olan aleme yönelerek bedenden ve bedensel şeylerden yüz çevirmesi şeklinde bir doğrultuya sahiptir. Maddî olandan gayri maddî olana doğru olan bu seyir, doğası gereği maddî olan, manevî olan ve arasındakiler için dereceler varsayılmasını gerekli kılmaktadır. Buna göre İbn Sînâ nefsin bedende bulunduğu ve bedenî yönetimi ile meşgul olduğu ilk aşamada nefsin bireyselliği için mizacı öne sürmesi yeterli olabilir. Fakat nefsin daha sonraki aşamaları göz önüne alındığında bireyselliğin başlangıcının mizaca dayandırılmasını iptal etmeksizin elde edilen bireyselliğin sürekliliğinin de sağlanabileceği bir aşama gerekli olmaktadır. Druart'ın ortaya koyduğu şekilde nefsin bedenle “güçlü” bağının vurgulandığı mizaç meselesini bireyselleşme konusuyla bağlantılı olarak inceledikten sonra yine Druart'ın nitelemesiyle bedenle “zayıf” bir bağın olduğu daha çok nefsin kendisine vurgu yapıldığı bireyselleşme anlatısını ele alacağız. Sonuçta ise İbn Sînâ için bireyselleşmenin iki farklı anlatı olarak değil de farklı aşamaları olan tek bir süreçten ibaret olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

1.3. Mizaç ve Nefsin Bireyselleşmesi

Faâl akıldan feyzin gelmesi için maddede hazır bulunuşluğun olması gerekmektedir. Bir masanın meydana gelmesi için ahşap maddesinin yeterli hazırlığa sahip olması gerekir ki faâl akıldan masalık suretini alabilsin. Yine bir tohumun gerekli hazırlıkları tamamlayarak ağaçlık suretini elde etmesi beklenir. Burada istidat, feyzin ön şartıdır. Aynı şekilde İbn Sînâ bedenlerin hazırlanmasının, ayrık illetlerden bedenlere nefsin feyezane etmesini için gerekli olduğunu ifade etmektedir.³² İnsan bedeni söz konusu olduğunda buradaki hazırlık süreciyle kastedilen mizacın³³ kendisidir. “Her beden, maddesinin mizacının hudûsu ile birlikte kendisi için bir nefsin hudûsuna hak kazanır.”³⁴ Mizacın, nefsin bireyselleşmesi sürecindeki rolünü

³² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 408.

³³ Mizacın mahiyetine ve problematik arka planına dair daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: Eş-Şîfâ/El-Kevn Ve'l Fesâd, Vi'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (Ankara: Nobel, 2016), 97-125.

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 408.

net bir şekilde görebilmemiz için mizaçla nefsin bireyselliği arasında ne gibi bir ilişkinin bulunduğunu incelememiz gerekmektedir.

İbn Sînâ bedenlere gelmeden önce nefslerin sayıca çok olmadığını ve yine bireysel bir mahiyete de sahip olmadığını iddia etmektedir. Türsel olarak bulunan nefis, beden mizacının tamam olmasıyla birlikte faal akıldan bedene gönderilmektedir.³⁵ Dolayısıyla bedene gelen nefis, tümel bir mahiyettir. Nefsin bireysel bir mahiyet kazanmasında ise ilk etkili olan şey dört unsurun terkihiyle meydana gelen mizaçtır. Bu terkip, organların oluşmasında ve kişisel özelliklerin belirlenmesinde etkili olmaktadır. Mizaç, aynı zamanda beden bir nefsi almak için kat etmesi gereken hazırlık sürecini ifade etmektedir. Bu hazırlıktan sonra gönderilen nefis mizaçla uyumlanarak bedene has hale gelmekte ve bedenin yöneticisi konumuna geçmektedir.³⁶ Mizacın mutedillik seviyesi ise hazırlanan maddenin bitkisel, hayvani ve insanî nefsten hangisini kabul edeceğini belirlemektedir. Bitkisel nefis seviyesini kabil olan madde, mutedillik seviyesinde varabileceği en uç noktaya gitmeye çalışır.³⁷ Mizacının elverdiği ölçüde ilerlemesinin ardından kendisine uygun olan nefis faal akıldan bedene feyz eder.

Burada şu soru akla gelmektedir: Bedenin mizacına göre nefis bireyselleşiyorsa o zaman aynı mizaca sahip iki kişinin olması mümkün değil midir? Eğer bu mümkünse o zaman aynı nefse sahip olan iki kişi olacaktır ve nefislerin bedenlere girdiğinde tam olarak bireyselleşmesinden bahsedilemeyecektir. Bu konu hakkında İbn Sînâ'nın bir ifadesine rastlamadığımız için aynı görüşte olduklarını düşündüğümüz Fârâbî'nin ifadelerine burada yer vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Fârâbî nefislerin sayısının sonsuz olamayacağı hakkında şöyle demektedir:

“Aynı şekilde, cisimlerle bitişik/birlikte olmaları sebebiyle onlara ilişkin ve arız olan her şeyin de onlardan kalkması (ayrılması) gerekir. Fakat (a) maddeden ayrılan (soyutlanan) bu nefisler daha önce farklı maddelerde bulunan birtakım nefisler olduğuna göre ve (b) açıkça ortaya çıktığı üzere, nefsanî heyetlerin, bazıları daha çok bazıları daha az olmak üzere bedenlerin mizaçlarına tâbi olduğuna göre, -ki, buna göre her nefsanî heyet, içinde bulunduğu beden mizacının gerektirdiği gibi olur-, bundan zorunlu olarak şu lazım gelir ki (şu sonuç ortaya çıkar ki), onların (soyut nefislerin) heyetleri de bulundukları bedenlerin farklı olmasından dolayı farklıdır ve bedenlerin

³⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 174; İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -I-*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 221.

³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 170.

³⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 146.

farklılığı belirli bir sonla mukayyet olmadığına göre nefislerin farklılığı da belirli bir sonla mukayyet değildir.”³⁸

Fârâbî kısaca dört unsurun karışımının sonsuz farklı kombinasyonla gerçekleşebileceğini öne sürmektedir. Çünkü karışan unsurların her birinin sonsuz farklı nicelikle bulunabileceğini ve bu niceliklerin bir araya gelerek sonsuz farklı mizacı oluşturabileceğini düşünmektedir. Fakat her ne kadar gerçekleşmesi zor bir ihtimal olsa da aynı mizaca sahip iki kişinin olamayacağı konusunda imkânsızlık bulunmamaktadır.³⁹ Bundan dolayı mizacın, nefsleri bireyselleştirdiğini varsayarsak aynı mizaca sahip iki kişinin olabilme imkânına çözüm bulmak gerekecektir. O nedenle mizacın rolü, nefsin bedene gelmesi için gerekli hazırlığı sağlaması haricinde nefsin bireyselleşme sürecinin başlatıcısı olmasıdır. Yani mizacın hazırlığı, nefsin bireyselleşmesinin nihayeti değil; yalnızca bidayetidir. Bu açıdan mizacın, bedende bulunan nefslar arasında bir farklılaşma meydana getirdiği iddia edilebilir.⁴⁰

Nefsin bireyselleşmesinin sadece mizaçtan kaynaklandığını iddia etmenin yol açtığı bir başka sorun da mizacın maddi olması nedeniyle bireyselliğin kaynağının madde olduğu sonucuna götürmesidir. Aslında bireyselliğin kaynağının madde olması madde-suret teorisiyle de uyumludur. Çünkü madde suret teorisine göre bir masanın “bu masa” olarak işaret edilebilir olmasını sağlayan şey masanın sureti değil maddesidir. Tümel olan sureti tikel hale getirme görevi zaman-mekân sınırları içinde bulunan masanın maddesidir. O masanın maddesinin bulunduğu yerde aynı anda başka bir masanın bulunması imkânsızdır. Yani masanın uzayda kapladığı konum ve o masada kullanılan maddenin başka bir masada bulunması imkânsızdır. Kısaca birbirinin aynısı iki masa olsa dahi birini diğerinden ayıran şey, uzayda kapladığı konum olacaktır ki masanın bir konumda bulunması onun arazî özelliklerindendir. Fakat masada bulunan suret, diğer masalarda bulunan suretlerden farklı değildir. O halde madde suret teorisine göre madde ve suretten müteşekkil nesnenin bireyselliğini sağlayan şey madde olmak zorundadır.

Ancak nefis beden ilişkisi başlığında nefis-beden ilişkisinin, madde-suret ilişkisi şeklinde olmadığını değinmiştik. Eğer madde suret ilişkisi tarzında olsaydı, masa

³⁸ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 135.

³⁹ Taş, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyselleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi*, 160.

⁴⁰ İbrahim Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı Ve Nefs İle Olan İlişkisi* (Yüksek Lisans: Marmara Üniversitesi, 2012), 75.

örneğindeki gibi, nefsin bedenin sureti olması gerecekti ve nefslerin bireyselliğinden söz edemeyecektik. Çünkü suretlerin yalnızca bulundukları maddenin kendilerine has özelliği olan zamanda ve mekânda olması sayesinde bireyselliği söz konusudur. Ayrıca insanları birbirinden ayıran şey bu durumda yalnızca bedenleri ve bedensel özellikleri olması gerekecekti. Nitekim Aristoteles bu görüştedir.⁴¹ Fakat İbn Sînâ bu görüşü kabul etmez. Kabul etmemesinin pek çok nedeni vardır. Eğer bireyselleştiren şeyin madde olduğunu kabul edersek bu durumda bedenin bozuluşa uğramasından sonra nefslerin bireyselliğinden söz edilemeyecektir. Diğer bir deyişle nefsin bireysel olarak var oluşu yalnızca bedende bulunduğu sürece mümkün olacaktır. Bu da ahirette ceza ve mükafatı açıklamayı imkânsız hale getirecektir. Çünkü nefsler bireysel olarak var olamayacaksa haşrin cismaniliğini reddeden⁴² İbn Sînâ için cezanın ve mükafatın ilişeceği bir özne bulunmayacaktır. Dolayısıyla bireyselliği madde ile temellendirmek, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra dahi bireysel varlığını sürdürdüğünü iddia eden İbn Sînâ için meadı açıklamak noktasında sorun teşkil etmektedir. Sonuç olarak her ne kadar bireyselliğin madde ile kazanıldığı görüşü madde suret teorisiyle uyumlu olsa da İbn Sînâ'nın felsefi sistemi göz önüne alınınca İbn Sînâ için bu görüşü kabul etmek mümkün olmamaktadır.

Mizacın yanında beden dışı etmen olarak semavi nefslerin de beden üzerindeki etkisi filozoflar tarafından kabul edilmektedir.⁴³ Hatta Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, (ö. 547/1152) mizacın nefsin gönderilmesindeki etkisini kabul etmeyerek semavi nefslerin etkisini daha fazla öne çıkarmaktadır.⁴⁴ Tabii ki Ebu'l-Berekât'ın buradaki kaygısı maddi olanın gayri maddi olanı etkileyemeyeceği ilkesidir. Ayrıca Ebu'l-Berekât'ın mizacı göz ardı ederek semavi nefslerin etkisini öne çıkarmasına imkân veren İbn Sînâ'dan ayrıldığı diğer bir nokta, nefslerin türsel mahiyette değil bireysel mahiyette yaratıldığı görüşüdür. Ona göre nefsler bireysel olarak yaratılarak bedene gelmektedir.⁴⁵ Böylece İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşılması muhtemel olan

⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 311-312; Aristoteles, *Metafizik*, 355.

⁴² İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", 23-25. Ayrıca bkz. Gürbüz Deniz, "İbn Sina'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eskiye* 29 (2014), 104-108.

⁴³ Sümeyye Parıldar, "Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahir Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel, 2016), 82-83.

⁴⁴ Ömer Ali Yıldırım, "Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî Ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", *Bilimname*, (2019), 208.

⁴⁵ Yıldırım, "Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî Ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", 201.

bedenin nefsi etkileyerek dönüştürdüğü şeklindeki imalardan kurtulmuş olmaktadır. Ebu'l-Berekât kadar baskın olmasa da İbn Sînâ da semavi etmenleri kabul etmektedir. Bunların başında faal akıl gelmektedir. Mizacın nefsin bireyselleşme sürecinin başlangıcı olarak görülmesine paralel olarak nefsin asıl kaynağı, Vahibu's Suver olan faal aklı da nefsin bireyselleşme sürecinin başlatıcısı olarak değerlendirmek mümkündür.

Mizacın tamamıyla bedeni bireysel kılacak bir mahiyette olmadığı İbn Sînâ felsefesinde açıktır. İbn Sînâ özellikle *Ta'likât*'ta, bir sonraki bölümde ele alacağımız üzere, nefsi bireyselleştiren ve öldükten sonra da bu bireyselliğin devamını sağlayacak olan başka bir seçenekten bahseder. Bu seçenek nefsin kendi zâtına dair doğrudan olan farkındalığıdır. Zâtî şuur, nefsin bireyselliğini kazanma konusundaki en önemli iddialardan biridir. Ayrıca mizacı ve semavi nefsleri, nefsin bireyselleşmesi için dışsal faktörler; nefsin beden ile etkileşiminden meydana gelen kaynağı nefste olan diğer seçenekleri ise bireyselleşmenin içsel faktörleri olarak değerlendirebiliriz. Bu içsel faktörlerin başında da zâtî şuur bulunmaktadır. O halde zâta dair şuurun nefsin bireyselleşme sürecindeki rolünü ve sürekliliği sağlamak yeterli olup olmadığını değerlendirmemiz gerekmektedir.

1.4. Zâtî Şuur, Şuur bi's Şuur ve Nefsin Bireyselleşmesi

Zâtî şuur/öz farkındalık, zâtımızın kendi zâtını dolaysız ve sürekli bir şekilde idrakine verilen addır. Eğer akıl, bu farkındalığın farkına varırsa bu farkındalık içeriğine “ben” diyerek işaret eder. Bu da şuur bi's şuur denilen şeydir. Kısaca “ben”, özne ve nesnenin zâtımız olduğu bir idrak durumuna dair farkındalığın ifadesidir. Anlaşıldığı üzere burada “ben” diyerek işaret ettiğimiz şey İbn Sînâ'ya göre bedenimiz değildir. İbn Sînâ'ya göre bir insan, kendisine “ben” lafzıyla işaret ederken başkasının diğer insana neden “o” lafzıyla işaret ettiğini düşündüğünde bu zamirlerle işaret edilen şeyin beden olduğunu zanneder. Daha sonra dikkatli şekilde baktığında bedeninde herhangi bir organın kaybıyla “ben” dediği şeyin kaybolmadığını görür.⁴⁶ Dolayısıyla kendi içimize dönüp baktığımızda “ben” dediğimiz şeyin sürekli olarak mevcut olduğunu ve hiçbir durumda kaybolmadığını

⁴⁶ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, 27.

görüyoruz. Bu ise “ben”in içeriğinin sürekli bir şekilde mevcut olması gerektiğini göstermektedir. “Hakikatte insan veya insanda ‘ben’e karşılık gelen o mana insanın gerçek zâtıdır. Onun ‘o’ olduğunun bilinmesini sağlayan şey insanın gerçek zâtıdır ki o da zorunlu olarak nefstir.”⁴⁷ Kendiliğe dair net bir tasavvurumuz olmasa dahi her birimiz kendine “ben” diye işaret eder ve bu işaretin kendimize/zâtımıza olduğundan asla şüphe duymayız. O halde kendi zâtımıza dair idrakimizin, nefsin bireyselliği konusunda nerede durduğu sorgulanmalıdır.

Zâtî şuur veya öz farkındalık, İbn Sînâ’nın pek çok eserinde karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ’nın eserleri arasında bireyselleşmedeki rolü bakımından bu şuur durumuna farklı anlamlar yüklediği görülmektedir. Nitekim *Şifâ/Nefs*’te zâtî şuurun veya şuur bi’ş şuurun nefsin bireyselleşmesindeki vurgusu net değilken; özellikle *Ta’likât*’ta bu konuya farklı bağlamlarda çokça yer verilmiştir. Bu başlıkta şuur aşamalarını inceleyerek buradan nefsin bireyselleşmesinin zâtî şuur yoluyla açıklanıp açıklanamayacağına bakacağız.

İbn Sînâ insanî nefsin kendi zâtına dair farkındalığını ikiye ayırmaktadır. Bu farkındalıktan biri diğerine de temel olacak şekilde doğrudan, bilfiil, düşünümsel olmayan ilksel seviyedeki farkındalık iken; diğeri ise akıl vasıtasıyla bu ilksel farkındalığın farkına varılması neticesinde meydana gelen düşünümsel, bilkuvve ve sürekli olmayan bir farkındalık durumudur. İbn Sînâ bu iki farkındalığı, zâtî şuur ve şuur bi’ş şuur kavramları ile ifade etmektedir. İlksel seviyede insanın varoluşu ile birlikte bulunan bilfiil farkındalık durumu zâtî şuur olurken; bu farkındalığa dair aklın ikincil farkındalığına ise şuur bi’ş şuur kavramı ile işaret edilmektedir. “Zâtî şuur, nefis için bilfiil olur. Nefs zâtının daimî olarak farkındadır. Şuur bi’ş şuur’a gelince o, bilkuvve olur. Eğer şuur bi’ş şuur bilfiil olsaydı daimî olurdu ve aklın itibarına ihtiyaç duymazdı.”⁴⁸ Şuur bi’ş şuurun sürekli olmaması doğası itibariyledir. İkincil seviyedeki farkındalık için aklın ona yönelmesi şarttır. Bundan dolayı “Eğer o kimse ondan gafilse, dikkatinin buna çekilmesine ihtiyaç duyar.”⁴⁹

⁴⁷ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, 28.

⁴⁸ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü’l-İlâmi’l-İslâmî, 1984), 161.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*, 72.

İnsandaki akıl yetisinin ikincil farkındalık sağladığını biliyoruz. “Zâtî şuurumuzun şuuruna varmamız ise aklın fiillerindendir.”⁵⁰ Fakat zâtî şuurun hangi yeti ile algılandığı sorgulanmalıdır. İbn Sînâ zâtî şuurun herhangi bir yetimiz ile algılanmadığı ve dışarıdan gelmediği konusunda nettir. İnsanın kendi özüne dair biricik bir farkındalığın içeriği eğer dışarıdan geliyor olsaydı hiç kimsenin zâtını bilmiyor olması gerekirdi. “Kim duyularla istidlalde bulunarak zâtını bilmeyi mümkün görürse o kişinin mutlak suretle zâtını bilememesi gerekir.”⁵¹ Aynı minvalde İbn Sînâ’ya göre bedenimizi idrak ettiğimiz için zâtî şuura sahip olduğumuz düşüncesi de yanlıştır. Bedenimizi idrak ettiğimizde bir zâtımız olmamış olsaydı o idrak havada kalırdı. Yani o idraki kendimize ait kılamazdık. Bedenimizi idrak ederken bu idrake dair ikincil farkındalığımız yoluyla kendimize dair şuurumuzun oluşmuş olması bu nedenle muhaldir. Aksine idrakimizi mümkün kılan zâtımıza dair şuurumuzun her şeyi önceleyen bir şekilde var olması gerekir.

İbn Sînâ için “ben”e dair farkındalığım ile masayı idrak etmem arasındaki en temel fark şudur: ilkinin herhangi bir surete veya idrak yetisine ihtiyaç duymaksızın kendi zâtının doğrudan farkına varıyorken; ikincisinin dışarıdan o suretin alınmış ve soyutlanma sürecinden geçerek idrak ediliyor olmasıdır. Burada zâtî şuurumuz, diğer idrakleri de mümkün kılan zemindir. Zâtın doğrudan kendisinden kaynaklanmaması ve aracı kuvvelere ihtiyaç duyması bakımından “dışsal” olanı algılamaya imkân sağlayan şey de yine aynı “içsel” unsurdur.

Bir yeti vasıtasıyla algılanmak için idrak sürecinde özne ve nesnenin farklı olması gerekmektedir. Yine bir alet/organ vasıtasıyla idrak meydana gelmesi için idrak edilen, bilkuvve olmalıdır. İdrak ediciye nispetle idrak edilenin bilfiil olması, tahsil-i hâsılın muhal olması kabilinden, o şeyin idrak edilebilirliğine zıt bir durum teşkil etmektedir. İbn Sînâ *Ta’lîkât*’ta zâtî şuurun bir aletle idrak edilmediğini şu pasajlarda açıkça ifade etmektedir:

“Bir alet (organ) bilfiil olanı değil de ancak bilkuvve olan şeyi elde etmek için kullanılır. Zâtî şuur ise kesinlikle bilkuvve değildir aksine zât (kendi zâtını idrak etmesi için) böyle bir hal üzere yaratılmıştır (*mefûratun aleyhi*). İnsanın zâtı, farkındalık sahibi bir zâttır. Dolayısıyla zâtına dair şuur, doğal bir şekilde (*bi’t tab*) onda bulunur. Durum böyle olduğuna göre (zâtî şuur) kesbî değildir. Kesbî olmayan

⁵⁰ İbn Sînâ, *et-Ta’lîkât*, 161.

⁵¹ İbn Sînâ, *et-Ta’lîkât*, 160.

ise bir aletle elde edilemez... Zâtî şuur, nefis için zâtîdir, dışardan elde edilemez. Sanki zât meydana geldiğinde onunla birlikte şuur da meydana gelmiştir. Bu şuura bir aletle erişmeyiz. Aksine zâtımızla ve zâtımızdan erişiriz. Bizim şuurumuz, kayıtsız şartsız bir şuurdur ve o, bir zamandan başka bir zamana (kaybolup gitmeyen) daimîdir/süreklidir.”⁵²

Zâtî şuur durumu, herhangi bir aklî faaliyette bulunmaya gerek olmadan doğuştan nefste bulunmaktadır. Dolayısıyla da bedihidir. İbn Sînâ zâtî şuur, zâtın kendisiyle özdeşleştirir. Ona göre bir zâtımız var da aklımız veya vehmimiz de zâtımızı idrak ediyor değildir. Aksine zâtî şuurun kendisi zâttır. Zâta dair farkındalık olmaksızın bir zâtın varlığından bahsedemeyiz. Daha doğrusu insanî nefis söz konusu olduğunda bir zât var ise onunla birlikte farkındalığı da bulunmaktadır. “Zâtımıza dair şuurumuz, aynıyla varlığımızdır.”⁵³

İbn Sînâ için zâtî şuur, kendimize ve eylemlerimize dair tüm bilgilerimizi önceleyen bir farkındalık halidir. Biz bir şeyi düşündüğümüzde o düşünceyi önceleyecek şekilde kendimizin farkındayızdır. Yine bir şeyi yaptığımızda o şeyi yapan olarak kendimizin farkında olmamız, o fiili incelemektedir. Burada zâtî şuur, yapıp ettiğimiz şeye dair ikincil farkındalığın olup olmamasından bağımsızdır. Yani zâtî şuur, şuur bi’ş şuur’dan (ikincil farkındalıktan) bağımsız olarak her halükârda vardır. İbn Sînâ *Ta’likât*’ta bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Zâtımı idrakim, benim kurucu/aslî unsurumdur (*yukavvimu li*). (Zâtımı idrakim) Başka bir şeyi nazarı itibara alarak gerçekleşen bir şey değildir. Nitekim “şöyle yaptım” dediğim zaman, bununla zâtımı idrak ettiğimi kastederim velev ki zâtımı idrakten o an için gaflette olayım. Aksi takdirde ilk olarak zâtımı idrakimi kastetmeden şöyle şöyle yaptığımı nereden bilebilirim?”⁵⁴

Bu pasajda İbn Sînâ zâtî şuura, zâtının kurucusu olma statüsünü vermektedir. Zâtımı idrakimin, beni kuran unsur olması burada açık değildir. Fakat İbn Sînâ eserlerinde “mukavvim” kavramını farklı yerlerde kullanmaktadır.⁵⁵ Bu kullanımlardan göze çarpanı daha çok mantıktaki zâtîleri ifade etmek için “mukavvim unsur” tabirini kullanmasıdır. Buna göre yapılacak tanım, şeyin mahiyetine delalet eden sözdür ve

⁵² İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 160.

⁵³ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 161.

⁵⁴ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 161.

⁵⁵ Mukavvim kavramı, *el-Medhal*’in tercümesi olan *Mantiğa Giriş*’te “var kılan” olarak çevrilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 70-74. Ayrıca *el-İşarât*’ın Türkçe tercümesinde ise mukavvim, “kâim kılıcı” veya “kâim kılan” olarak çevrilmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 7-17.

bu sözün şeyin tüm mukavvimlerini kapsaması gerekmektedir. Kanaatimizce “beni” kuran/var kılan (*mukavvim*) olarak zâtî şuura, mantıksal anlamda insanın mahiyetini kuran unsur olarak yorumlamak mümkün olmasa da bedenden ayrı olarak insanî nefsin yani cevher ve mahiyet olması itibariyle nefsin, kurucu unsuru olarak görebilmek mümkündür. Bu açıdan da zâta dair idrak, nefsten ayrılamaz bir şekilde bulunmakta ve her nefsin kendi bireyselliğini temin eden bir konumda durmaktadır. Nefsten ayrılmaz bir şekilde, sürekli beraber bulunduğu ifadesini daha da açacak olursak uyku halini ele alabiliriz.

İbn Sînâ’ya göre insanın farklı zihinsel durumlarına dahi bu farkındalığın eşlik ettiğini gösteren en önemli şeylerden biri rüyalar. Bir çoğumuz uykuyu, bilinç faaliyetlerinin sonlandığı, hiçbir şeyin farkında olmadığımız bir durum olarak düşünme eğilimindeyiz. Fakat tıpkı uyanırken bir şeyleri algılamakla beraber öz farkındalığımızın bu algılama ve düşünme süreçlerine eşlik etmesi gibi rüyada yaşanan, düşünülen ve hissedilen şeyler için de öz farkındalık durumu geçerlidir. Buna delil, rüyadan uyandığımızda rüyayı bir filmi yahut bizim dışımızda meydana gelen şeyleri seyrediyormuşuz gibi bir farkındalığın bulunmaması; aksine rüyayı gören/yaşayan olarak kendimizin farkında olmamızdır. Burada rüyasız uykuda kendimizin farkında değil miyiz sorusu akla gelebilir. Rüya görsek de görmesek de her halükârda zâtımıza dair şuur devamlıdır. Fakat ikincil farkındalık uyku halinde olmayabilir bundan dolayı da zâtî şuurun olmadığı vehmedilebilmektedir. Tersine bazen de rüyada olduğumuz halde rüyada olduğumuzun farkına varabiliriz.

Hiçbir zaman ayrı kalamadığımız bu şuur durumunun aksine şuur bi’ş şuur aklın idrak ettiği tikel bir idrak durumudur. Bu noktada aklın nasıl olup da tikel bir idrake ulaşabildiği İbn Sînâ açısından sorun teşkil etmektedir. Bu soruna ise İbn Sînâ’nın farkındalık ve idrak arasında bir ayrım yaparak çözüm getirdiği görülmektedir.

1.4.1. Farkındalık ve idrak ayrımı

Şuur bi’ş şuur, zâtî şuurun aksine sürekli olmayan ancak bir uyarı verildiğinde hatırlanabilen, kendi eylemlerimizi ve düşüncelerimize dair ikincil bir farkındalık durumudur. Bu şuur durumu bildiğimizi bilmemiz, bildiğimizi bildiğimizi bilmemiz gibi sonsuza dek kendi üzerine katlanabilen bir mahiyettir. Fakat benlik

idrakimizin tikel bir idrak olması akıl tarafından algılanıyor oluşuna ters gibi görünmektedir. Aklın nesneleri olan makuller, tümel ise ve akıl, tikelleri idrak edemiyorsa akıl, bireysel benliği nasıl algılayacaktır?⁵⁶ Aklın idrak ettiği şey, tikel benlik idraklerinin soyutlanarak tümel hale getirilmesiyle olan bir şey değildir -ki böyle olsa akıl, bireysel benliğime dair bir idrake ulaşmamış olur-. Öyleyse bireysel benlik idrakimin akıl tarafından kavranması mümkün değil midir, sorusuyla karşı karşıya kalmaktayız.

İbn Sînâ bu sorunu öz farkındalık (*zâtî şuur/self awareness*) ile öz biliş (*idraku'z zât/self-cognition*) arasında ayırım yaparak çözmektedir. İbn Sînâ'ya göre bilgi bir şeyin suretinin zihinde hasıl olmasıdır.⁵⁷ Dolayısıyla bilgiye konu olan şeyler suretlerdir. Dolayısıyla da benliğe, bilgi denmesi için benliğin madde ve suretten oluşuyor olması ve benlik suretinin soyutlanarak zihinde hasıl olması gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre ise benlik bilgiye konu olan bir şey değil, yalnızca farkındalıktır. Bu farkındalıkta olan şey, hiçbir bilgi ya da eylemin öze dair farkındalığa aracılık etmemesidir. Hatta herhangi bir şeyi yapıp ettiğimizi söylediğimizde tüm bunları önceleyen bir şekilde farkındalık bulunur. Hatta bu farkındalığın olmadığı varsayıldığında da bir şeyleri yapıp ettiğimizi söylememiz imkânsız hale gelir. Bu öz farkındalık durumu, şuur bi'sh şuur'a da kaynaklık etmektedir. Eğer aklımız kendimizin farkında olduğumuzun farkına varıyorsa o zaman burada öz farkındalık durumunun ikincil farkındalığı öncelemesi gerektiği açıktır.

Farkındalığı bilgiden ayıran bir diğer nokta şudur: İbn Sînâ'ya göre bilgi araz kategorisine aittir.⁵⁸ Dolayısıyla da bilgide bilinen şey ile bilen arasında arazî bir ilişki bulunmaktadır. Farkındalıkta ise özne ve nesne arasında özsel bir aynılık bulunmaktadır. Bu aynılık ilişkisini İbn Sînâ şöyle formüle etmektedir: “Zâtımıza dair şuurumuz, aynıyla varlığımızdır.”⁵⁹

Buradan açıkça görüleceği üzere İbn Sînâ incelikli bir şekilde farkındalık ile bilgiyi birbirinden ayırmaktadır. Bu ayrımla zâtın/benliğin varlığının kendisinin, zâtî şuurun

⁵⁶ İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, thk. Muhsin Bidarfer (Kum: İntişarat-ı Bîdâr, 1992), 118.

⁵⁷ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 49.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'sh-Şıfa: Metafizik 1*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 128-129.

⁵⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 161.

kaynağı olduğunu ve şuurun dolaysızlığını vurgulamış olmaktadır. Çünkü bilgede nefsin duyular, ortak duyu, mütehayyile ve vehim gibi diğer yetileriyle sürece dahil olması gerekmektedir. Ayrıca bölümün başındaki öğrencisi Behmenyâr'ın (ö. 458/1066) sorduğu aklın nasıl tikel bir benliğin bilgisine erişebildiği sorusuna da İbn Sînâ, benliğin bilinmediği yalnızca farkına varıldığı şeklinde cevap vermiş olmaktadır. Buna göre bizim “bu masa”yı görebilmemiz tikel bir idraktır. Fakat bu masayı gördüğümüzü fark etmemiz ancak aklımız vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla masa, her ne kadar tümel olmasa da masayı gördüğümüze dair farkındalığımız akıl yoluyla sağlanabilmektedir. Sonuç olarak sadece benliğe dair farkındalığımız için değil herhangi bir şeye dair ikincil farkındalığımız, tümel veya tikel olması fark etmeksizin, akılla mümkün olmaktadır.

Kanaatimizce İbn Sînâ için bireyselliğin dayandırılabilceği en sağlam dayanak noktası da burasıdır. Çünkü bizi diğer tüm varlıklardan ayırarak doğrudan bireysel zâtımıza işaret eden, kendimizden başkasının doğrudan erişiminin olmadığı yegâne şey zâta dair farkındalığımızdır. Bu nedenle bizim için kendi zâtımıza dair referansımız “ben” iken bir başkasının zâtı ancak “o” diye işaret edilebilir ve bizim için dışsaldır. Bu açıdan zâtî şuur, gerek insanî nefs gerekse de hayvanî nefis için olsun, tüm algılarımızın, duygularımızın düşüncelerimizin yerleşeceği zemin olmaktadır. Bu zemin üzerinde kendimizde zuhur eden tüm duygu, düşünce ve davranışları dışsal herhangi bir referans olmaksızın kendimize/benliğimize ait kılabilmekteyiz. Dışsal referansla şunu kastetmekteyim: Böyle bir zemine yani zâtî şuura sahip olmayan bir insan varsayarsak ve o kişiden belirli eylemlerin sadır olduğunu görsek biz “bu eylemler falanca kişiye aittir” diyebiliriz. Fakat o kişi bizzat kendisi zati şuura sahip olmadıkça sadece bizim dememizden hareketle aynı eylemler için “bu eylemleri yapan benim” veya “bu eylemler bana aittir” minvalinde bir idrake sahip olamaz. Dolayısıyla da böyle bir zeminin yoksunluğu o kişiyi, robot konumuna getirecektir.

Bu açıdan hayvanî nefse baktığımızda onların zâtî şuuruları, bir farkındalık durumu değil de idrak durumu olarak görülebilir. Çünkü hayvanlar maddeyle karışık bir şekilde kendilerini bilmekte ve bedenleri yoluyla kendilerine dair bir idrake ulaşmaktadırlar. Bu noktada hayvanların kendilerine dair bir farkındalığı var mıdır,

varsa hayvanî nefsin de bireyselliğinden söz edebilir miyiz sorusu karşımıza çıkmaktadır.

1.4.2. Hayvanlarda Zâtî Şuur

Varlığımıza dair farkındalık, doğrudan bir şekilde gerçekleşmektedir ve insanî nefsin doğasında bulunmaktadır. İnsanî nefis, maddeyle alakası bulunmaması bakımından bir akıl olarak kendi kendini akledebilir ve dolayısıyla kendisinin farkında olabilir. Çünkü özne ve nesnenin aynı olduğu tarzda bir idrak ancak maddeden âri olan varlıklarda mümkündür. Hayvanların ise zâtları maddeden âri olamadığı için doğrudan kendi zâtlarını idrak etmesi mümkün değildir. Çünkü insan dışındaki canlılarda farkındalığın hem öznesi hem de nesnesi (*eş-şâ'ir ve'l-meş'ûr*) olan hiçbir parça yoktur. Aksine hayvanlarda “özne, farkındalığın nesnesinin bir parçasıdır.”⁶⁰ Böyle olmasına rağmen İbn Sînâ insan dışındaki hayvanların da zâtî şuura sahip olduğunu ifade etmektedir:

“Öz farkındalık (*Zâtî şuur*), zât için fitrîdir/garîzîdir, ve o zâtın varlığının ta kendisidir. Dolayısıyla zâtımızı idrak etmek için dışarıdan herhangi bir şeye ihtiyaç duymayız. Aksine zât, kendisini idrak edendir. Bundan dolayı varlığı fark edilmeksizin mevcut olması mümkün değildir. Onun farkında olanın, başka bir şey değil, zâtın kendisi olması gerekir. Bu, insana has bir durum değildir, aksine tüm hayvanlar bu açıdan zâtlarının farkındadırlar (*teş'iru bi zevâtihâ*).”⁶¹

Zâtî şuur anlatısına bakınca hayvanlara zâtî şuur atfedilmeyeceği düşüncesi ilk bakışta daha makul görülmektedir. Ancak açıklaması her ne kadar zor olsa da - hayvanların davranışlarından olsa gerek- onların da zâtî şuura sahip olduğu konusunda İbn Sînâ nettir. Fakat nefsleri arasındaki farktan dolayı insandaki gibi bir zâtî şuur da hayvanlar için mümkün görünmemektedir. Hayvanların insanî nefsteki gibi bir zâtî şuura sahip olamayacağı düşüncesinin dayanağı, hayvanî nefsin maddi bir yapıda olmasıdır. Hayvanlardaki nefis, bedenlerinin bozulmasıyla yok olacak bir mahiyette iken; insanî nefis bedenden bağımsız olarak vardır. Beden içindeyken de hayvandaki tüm yetiler maddesel olanla ilintili ve maddeye bağlıdır. Ayrıca hayvanî vehim yetisinin bilfiil olması için bir şeyleri idrak etmesi gerekmektedir. Bundan dolayı da hayvanlar kendi zâtlarının farkında olsalar dahi bunun, insanlardaki gibi olamayacağı ve bir dolayım gerektirdiği açıktır.

⁶⁰ İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, 176.

⁶¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 161.

Zât, kendi kendinin farkında oluyorsa bu yukarıda geçtiği üzere aklî bir nefse mümkün olacaktır. Çünkü özne ve nesnenin bir olduğu idrak düzeyine yalnızca akılla erişim mümkündür. Maddeden ayrı olamayan hayvanî nefste bu manada dolaysız bir idrakin bulunduğunu iddia etmek problemlidir. Çünkü maddeden ayrı olamayanın kendini doğrudan idrak edememesi gerekir. Nitekim İbn Sînâ *Ta'likât*'ta şöyle söylemektedir: “İnsanî nefs zâtını soyut olduğu için akletmektedir. Hayvanî nefslere ise soyut değildir. Dolayısıyla da kendilerini akledemezler. Çünkü bir şeyi akletmek o şeyi maddeden soyutlamak anlamına gelir.”⁶² Buradaki akletmeyi şuur bi’ş şuur anlamında değerlendirmek mümkündür. Yani burada söz konusu olan zâtî şuur değil de şuur bi’ş şuurdur. Buna göre hayvanlar kendi zâtlarını bir şekilde bilse de akıl yetisinden yoksun oldukları için kendilerine dair farkındalığın, farkına varamayacaklardır. Akletme haricinde idrak yolları ise ancak duyu, hayal veya vehim dolayımı ile idrak edilebilir. O halde dolaysız şekilde olmayan bir zâtî şuurun varlığından söz etmek mümkün müdür?

Hayvanî nefsin, maddeden ayrı bir şekilde bulunamadığını ve maddeden ayrı olmayan canlılarda özne ve nesnenin aynı olduğu bir idrak olmadığını da biliyoruz. Durum böyleyken hayvanlar nasıl ve ne şekilde kendilerinin farkına varmaktadır? İbn Sînâ bu soruyu *Mübâhâsât*'ta ele almakta ve hayvanların kendilerini bilmeleri konusunda üç ihtimal bulunduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“A) hayvanlar kendi zâtlarının maddi organları aracılığıyla farkında olabilirler. B) Mutlak ortak bir şey (*bi emrin müştarekin mine'l-utlak*) vasıtasıyla kendilerini idrak ediyor olabilirler. C) Belki de zâtlarının, güçlerinin/kuvvelerinin ve içsel yetilerinin fiillerinin farkında olmaksızın yalnızca duyumsadıklarının ve hayal ettiklerinin farkındadırlar. Bu konu üzerinde düşünmeliyiz.”⁶³

Yukarıdaki pasajda İbn Sînâ ihtimalleri sıralayarak bu konu üzerinde düşünmek gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte bu ihtimallerden herhangi birinin doğru olup olmadığı noktasında burada bir şey söylemez. “C” şikkında olduğu gibi hayvanların yalnızca duyumsadıklarının ve hissettiklerinin farkında olduğunu söylemek kanaatimizce neredeyse hayvanların zâtî şuurları yoktur demektir. Çünkü İbn Sînâ zâtî şuuru herhangi fiil veya düşünceden önce gelerek o fiilin ait olduğu veya o fiilin kendisinden çıkacağı özneye dair her şeyi önceleyen bir idrak olarak tasvir etmişti.

⁶²İbn Sînâ, *et-Ta'likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -I-*, 152.

⁶³İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, 120.

Dolayısıyla bu ihtimal çok zayıf olarak gözükmektedir. Maddi bir organ aracılığı ile idrak etmeleri ihtimali ise hayvandaki soyutluk bakımından en üstün idrak yetisi olan vehim aracılığı ile mümkün olabilir. Nitekim *Mübâhâsât*'ın bir başka pasajında İbn Sînâ hayvanların vehim yetisiyle kendilerini idrak ettiklerini iddia etmektedir: “Hayvanın kendi zâtını idrak etmesine gelince orada bir şuur varsa -ki doğrudur- bu iç idrak güçlerinden olan vehim ile (idrak edilmektedir).”⁶⁴

Vehim ile idrak edilen zâtın, insanî nefsteki zâtî şuur gibi olamayacağı açıktır. İbn Sînâ hayvanın öz farkındalığını insandaki öz farkındalıktan ayırmak için hayvanın farkındalığının “mahlut” (karışık) olduğunu ifade eder ve şunu ekler: “[...] o ne soyuttur ne de ayrılabilir.”⁶⁵ Ahmed Alwishah buradaki mahlut teriminin “doğrudan olmayan ve hayvanî yetilere bağlı algılardan kaynaklanan şey” anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁶⁶ İbn Sînâ insanların neden karışık bir farkındalığa sahip olmadığı sorusuna ise insanların bedenlerinin herhangi bir parçasını bile algılamaya gerek duymadan kendilerinin farkına vardığını söyleyerek cevap verir.⁶⁷ Yani insan, hariçten herhangi bir veriyle veya aletle dolayımaya gerek olmaksızın doğrudan kendi zâtıyla, zâtına dair apaçık bir farkındalığa eriştiği için İbn Sînâ, insandaki farkındalığı “karışık” olarak nitelememektedir. Hayvanlardaki şuurun karışık olarak nitelenmesi, hayvanî nefsin doğası itibariyle doğrudan bir idrakin maddi olan nefslere için mümkün olmaması nedeniyledir.

Hayvan öz farkındalığı için “karışık” nitelemesi, hayvanın farkındalığını, insandaki farkındalıktan ayırmak için yapılmış olsa da diğer cansız varlıkların da tıpkı hayvanlardaki gibi karışık bir farkındalığa sahip olabileceği düşüncesi akla gelmektedir. Bedenden bağımsız olmayan, maddi bir nefse karışık farkındalık atfetmek, diğer maddelere de karışık farkındalık atfetmeyi gerekli kılmaz mı? Mesela duvarı düşünecek olursak duvarın da kendi özüyle ilişkisi bulunur. Dolayısıyla duvarın da kendine dair karışık farkındalığı vardır, diyebilir miyiz?

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, 221.

⁶⁵ İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, 221.

⁶⁶ Ahmed Alwishah, “Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity”, *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal* 26 (2016), 74.

⁶⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, 175-176.

İbn Sînâ *Mübâhâsât*'ta bu soruya, bir şeyin herhangi bir şekilde kendi özüyle ilgili olmasının onun söz konusu farkındalığın öznesi olması için yeterli olmadığı şeklinde cevap verir ve bunun yeterli olduğu varsayıldığında o zaman duvarın, duvardaki beyazlığı idrak edebileceğini söyler. “Bilakis (o şey, zâtını idrak edebilmesi için) maddeden ayrı/soyut (*mücerred*) veya soyut hükmünde (*bi hukmi'l-mücerred*) olmalıdır.”⁶⁸ Soyut özne açık olduğu üzere insanî nefsi ifade etmektedir. Sorumuza esas cevap olan nokta ise İbn Sînâ'nın “soyut hükmünde” kavramıdır. Bu kavramla canlılar haricindeki varlıklar ile hayvanî nefsi birbirinden zâtlarını idrak noktasında ayırmış olmaktadır. Kısaca İbn Sînâ için “soyut hükmünde” olanlar hayvanî nefsi sahipleridir. İbn Sînâ'nın hayvanlara atfettiği zâtî şuuru açıklamak için hayvanî nefsi “soyut hükmünde” diyerek diğer canlılardan ayırmasının makul temelleri vardır. Şöyle ki hayvanların sahip olduğu iç duyu yetileri, nesneleri tamamıyla maddeden ayıracak denli olmasa da belirli derecede maddeden soyutlamaktadır. Bu da soyutlanmış suretlerin mekânı olan hayvanî nefsin nispeten soyut olmasını gerekli kılmaktadır. Mesela vehim yetisi, maddede bulunan ancak maddi olmayan manaları idrak eder.⁶⁹ Meşhur örnek, koyunun kurttaki düşmanlık anlamını vehim yetisiyle idrak etmesidir. İdrak eden mahallin, idrak ettiği düşmanlık anlamına kâbil olması gerektiği için her ne kadar aklî seviyeye çıkamıyor olsalar da vehim düzeyinde bir soyutluk, hayvanları mücerred hükmüne sokmaktadır.

Mübâhâsât'tan alıntılanan pasajlara göre hayvandaki zâtî şuur, insandaki zâtî şuurdan büyük oranda farklıdır; hayvanlardaki zâtî şuur vehim dolayımı ile elde edilmekte ve içeriği maddeyle karışıktır. Hayvanın zâtının, vehme kendisini idrak edilecek veya farkına varılacak bir içerik olarak nasıl sunduğu İbn Sînâ'nın metinlerinde açık değildir. Vehmin bir şeyleri idrak etmesi için öncelikle beş dış duyunun o şeyi ortak duyuya göndermesi ve daha sonra hayal ve vehim gücüne kademe kademe soyutlanarak ulaşması gerekmektedir. Hayvan ise kendisini bir öteki olarak duyularıyla idrak ediyor değildir. Açık olduğu üzere zâta dair farkındalığın içsel olması gerekmektedir. Fakat İbn Sînâ felsefesinde bildiğimiz kadarıyla hayalin veya vehmin, nesnesine doğrudan erişimi yoktur. İdrak ettikleri şeylerden hareketle

⁶⁸ İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, 224. Ayrıca konu hakkında ayrıntılı yorum için bkz. Fedor Benevich, “Individuation and Identity in Islamic Philosophy After Avicenna: Bahmanyâr and Suhrawardî”, *British Journal for the History of Philosophy* 28/1 (2020), 7-8.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şîfa: Nefs*, 134.

idrak eden olarak kendi zâtlarının farkına vardıklarını düşünecek olursak bu da hayvanlar için mümkün değildir. Çünkü hayvanlar bir şeyleri idrak ettiklerinde akıldan yoksun oldukları için idrak ettiklerini idrak edemezler. Dolayısıyla da idrak ettiği şeylere bakıp “ben idrak ediyorum” diyemeyecekleri için buradan çıkarım yaparak kendi zâtlarının da farkına varamazlar. Ayrıca hayal veya vehim kendi idrak ettiği şeyleri, idrak edemez. Yani kendi üzerlerine katlanan ikincil farkındalık hayal veya vehim yetisi için mümkün değildir. Yine vehim yetisi, sürekli aktif olan bir şuur durumunu taşıyan olması durumunda vehmin her zaman bilfiil olması gerekmektedir. Fakat vehim doğası itibariyle böyle değildir.

İbn Sînâ’nın vehme atfettiği işlevlere bakınca -ki bu işlevlerin ilki, vehmin manaları algılayarak yargı verici olması; ikincisi ise hayal gücünden gelen suretlerin terkip ve tahlilini yapmasıdır⁷⁰- şuurun taşıyıcısı olarak vehmi konumlandırmak mümkün görünmemektedir. Manalar, maddi olmayan fakat madde ile alakalı şeylerdir;⁷¹ koyunun kurdu görünce idrak ettiği düşmanlık manası gibi. Bundan dolayı da zâtî şuura, mana diyemeyiz. Black ise İbn Sînâ’nın meşşâî çizgiden ayrılması olarak değerlendirdiği nefsin bireyselleşmesi hakkındaki görüşünün ancak bireysel manalara (*ma‘nan shakhsî/individual intention*) dayanarak temellendirilebileceğini iddia etmektedir.⁷² Ancak bu bireysel manaların ontolojik statüsü hakkında İbn Sînâ’nın pek fazla bilgi vermediğini⁷³ ve insanın idrakine konu olan kendi zâtına bireysel mana demekten imtina ettiğini⁷⁴ ifade etmektedir.

Hayvanlarda soyut bir nefis bulunmadığı halde, “bi hükmi’l mücerred” denilerek hayvanlara zâtlarının kendilerinin farkında olduğunun ifade edilmesi, İbn Sînâ’nın genel felsefesi içinde çelişkili durmaktadır. Ayrıca “soyut hükmünde” ifadesi, her ne kadar hayvanları diğer varlıklardan ayırıcı bir vasfa sahip olsa da zâtın kendini idrak etme noktasında nasıl bir işlevi olduğu İbn Sînâ metinlerinde açık değildir. İbn Sînâ’nın zâtî şuurun hayvanda ve insanda ortak oluşu görüşünü zâtî şuura yüklediği anlamla telif etmek maksadıyla “bi hükmi’l mücerred” olanın, kendi zâtını tıpkı

⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 134.

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 134.

⁷² Deborah Black, “Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God’s Knowledge of Particulars”, *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*, ed. Richard C. Taylor-Irfan A. Omar (Milwaukee: Marquette University Press, 2012), 2.

⁷³ Black, “Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God’s Knowledge of Particulars”, 4-5.

⁷⁴ Black, “Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God’s Knowledge of Particulars”, 17.

mücerred nefslar gibi idrak ettiğini düşünebiliriz. Bu durumda “bi hükmi’l mücerred” olanı, kendi kendisini idrak edebilmesi bakımından akla yakın olarak; maddeden tamamen ayrı bir varlığa sahip olamamasını göz önünde bulundurunca da maddi bir varlık olarak düşünebiliriz. Bu durumda da soyut hükmünde olan hayvanî nefsin, akıl ve madde arasında ara bir kategori olarak konumlanması gerekecektir. Fakat İbn Sînâ felsefesinin başka yerlerinde bildiğimiz kadarıyla bu görüşü destekleyecek bir fikir bulunmamaktadır. Ona göre maddi olan ve aklî olan keskin bir şekilde ayrıdır. İki varlık durumu arasında geçişli olarak düşünülebilecek yegâne varlık ise insandır. İnsanın bedensel yönü bu dünyaya aitken; insanî nefis tamamen aklî alemle irtibatlıdır. Akıl ve diğer yetiler arasındaki etkileşimle insan, aklî alemle cismani alem arasında köprü görevi görmektedir. Burada ilişki maddeden aklî olana doğru olduğu gibi, aklî olandan maddeye doğru da bir geçiş söz konusudur.

Netice itibariyle hayvanların zâtî şuura sahip olduğunu iddia etmek, hayvanların eylemlerine bakılınca hayvanlarda bir farkındalığın bulunduğu çıkarımından hareketle mümkün olmaktadır. Ancak zâtî şuura yüklenen anlam ve zâtî şuurun gerçekleşme biçimi dikkate alındığında hayvanî nefsin insanî nefsteki zâtî şuurdan son derece farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu tarz bir şuur hayvanlara atfetmek, İbn Sînâ’nın *Mübâhâsât* ve *Ta’likât*’taki ifadelerine bakınca her ne kadar bazı yönlerden açıklanması zor problemleri doğursa da hayvanların, vehim dolayımıyla kendi zâtlarının farkına vardıkları görüşünün daha tutarlı olduğu kanaatindeyiz. İbn Sînâ, bu tarz bir zâtî şuurun karışık bir farkındalık sunduğunu ve “bi hükmi’l mücerred” olan hayvanlar için geçerli olduğunu düşünmektedir.

Nefsin bireyselleşmesi bağlamında bakacak olursak dolaylı bir şekilde kendi zâtlarının farkında olan hayvanların bireysel bir nefse sahip olduklarından söz edebilir miyiz? Açıktır ki bir akla sahip olmayan hayvanlar, kendi zâtlarının farkında olduklarının farkında değildirler. Ancak ikincil farkındalığın olmaması hayvanların “ben” dedikleri bir şeyin olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü İbn Sînâ, şuuruna vararak ben dediğimiz bu zâtın, idrakin nedeni olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle bir zâtımız olduğu için ben diyebiliyoruz ve zâtımızın farkına varabiliyoruz. Madde dolayımı ile elde edilen karışık bir farkındalık sahibi hayvan ise akıldan yoksun olduğu için “ben” diyemese de kendi varlığının farkındadır. Zâtî şuura sahip olması, kendisini diğer hayvanlardan ayrı olarak farkına varmasını da

gerekli kılmaktadır. Ancak burada hayvan için benlik ve ötekilik kavramsal düzeyde mümkün olmadığı için ötekileri hissederek/algılayarak tanıyabilir. Esasında maddî varlıkların yalnızca iç ve dış yetiler yoluyla algılanabilir olmasından hareketle hayvanın, kendi zâtını algılamak yolu ile idrak ediyor olması gerekmektedir. Nitekim çağdaş yazarlardan Ahmed Alwishah da bu düşüncededir.⁷⁵ Neticede ikincil farkındalığa dönüşmüyor olsa da hayvanların zâtî şuurları, bireysel bir nefis-beden birlikteliğine sahip oldukları anlamına gelmektedir. Fakat maddeden ayrı var olamadığı için hayvanî nefis, beden yok olmasıyla birlikte yok olacaktır. Yine de beden ölümünden sonra nefsin varlığını sürdürmesi, en azından hayvanî nefsin bireyselliği için şart değildir. Bundan dolayı hayvanî nefsin bireyselliğini maddi alemle sınırlı olarak anlayabiliriz. Fakat zâta dair farkındalık, ikincil farkındalık olsa da olmasa da bireyselleşmenin aslî temeli olarak görünmektedir. İbn Sînâ'nın ifadelerinden de görüldüğü üzere hayvanî nefis de bu şartı sağlamaktadır.

Hayvanî nefsin bireyselliği meselesi, Druart'ın tasnifine geri dönersek nefis-beden ilişkisinin daha güçlü olduğu aşamayı ifade eder. Bu açıdan bakıldığında hayvanî nefsin, İbn Sînâ'nın zâtî şuur anlatısına uymayan yönleri olsa da bireyselliğinden söz etmek mümkündür. Druart'ın bakış açısıyla nefis-beden ilişkisinin güçlü olduğu aşamanın daha belirgin olarak görüldüğü hayvanî nefsin ardından nefsin bedenle zayıf bir ilişkisinin olduğu hatta hiç ilişkisinin olmadığı aşamayı ifade eden uçan adam düşünce deneyinden hareketle zâtî şuuru temellendirmenin imkânını incelemek yerinde olacaktır. Buradan yola çıkarak bireyselliğin ispatına ve sürekliliğe dair çıkarım yapma imkânını da değerlendireceğiz.

1.4.3. Uçan Adam ve Zâtî Şuur

Aşağıda tek tek ele alacağımız üzere İbn Sînâ'nın uçan adam düşünce deneyinin ikisi *Şifâ/Nefs*'te, biri *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta olmak üzere üç versiyonu bulunur. İbn Sînâ yorumcuları arasında bu üç metinde geçen kavramlardan hareketle İbn Sînâ'nın ispat etmeye çalıştığı şeyin ne olduğu veya merkeze aldığı meselenin ne olduğuna dair farklı yorumlar yapılmıştır. Bu tartışmaya değinmekteki gayemiz, nefsin bireyselleşmesinin zâtî şuur yoluyla sağlandığı çıkarımını söz konusu uçan adam

⁷⁵ Alwishah, "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity", 95-96.

düşünce deneyinden hareketle delillendirmek mümkün müdür, sorusuna cevap aramaktır. İbn Sînâ'nın sözü edilen düşünce deneyinin ilki şu şekildedir:

“Şöyle deriz: Bizden biri sanki ansızın ve yetkin bir şekilde yaratıldığını vehmetsin. Fakat onun gözü dış şeylerin görülmesine de kapanmış olsun. O, havanın kıvamının duyumsanmaya ihtiyaç duyacak bir şekilde kendisine çarpmadığı bir şekilde havada ya da havai bir boşlukta uçan bir durumda yaratılmış, organları birbirinden ayrılmış, dolayısıyla organları birbirleriyle karşılaşmıyor ve birbirlerine temas etmiyor olsun. Sonra bu kimse kendi zâtının varlığını ispat edip etmediğini düşünsün. O kimse zâtı gereği zâtını mevcut olarak ispat etme noktasında şüpheyne düşmez. Bununla birlikte bu esnada ne kol ve bacak gibi organlarından birini ne iç organlarını ne kalbini ne beynini ne de dıştan herhangi bir şeyi ispat eder. Eğer “Farkında olunan şey, mizaçtır” denilirse cevap şudur: Mizaç ancak etkilenmeyle idrak edilir. Kendisinden etkilenilen etkilenenden başkadır. Bilakis o kimse zâtını ispat eder ancak zâtı için bir uzunluk, genişlik ve derinlik ispat etmez. Hatta bu halde bir el ya da başka bir organ hayal etmek mümkün olsaydı, o organı zâtının bir parçası veya zâtının bir şartı olarak tahayyül etmezdi. Sen biliyorsun ki, ispat edilen ispat edilmeyenden; ikrar olunan ikrar olunmayandan başkadır. Bu durumda varlığını ispat ettiği zâtın ispat etmediği cisminden ve organlarından başka, aynıyla kendisi olan bir özelliği (*hassiyet*) vardır. O halde dikkat kesilen kimsenin, nefsin, cisimden başka bir şey olduğunun hatta cisim olmadığının ve onun farkında ve şuurunda olduğunun farkında varması mümkündür. Eğer o kimse ondan gafilse, dikkatinin buna çekilmesine ihtiyaç duyar.”⁷⁶

İbn Sînâ yorumcuları arasında yukarıda değindiğimiz üzere İbn Sînâ'nın ispat etmeye çalıştığı şeyin ne olduğu ve zât terimi ile benin mi yoksa mahiyetin mi kastedildiği konusunda ihtilaf vardır. Esasında zât teriminin anlaşılma biçimine göre İbn Sînâ'nın ispat etmeye çalıştığı temel tezin ne olduğuna verilecek cevap da farklılaşmaktadır.

“İbn Sînâ'nın uçan adamda iddia edebileceği tezlere ilişkin en olabilecek ihtimalleri kuşatıcı bir şekilde zikretmiş görünen Hasse, İbn Sînâ'nın uçan adam hikayesinin temellendirme amacıyla olduğu beş alternatif belirler: (1) Nefsin gayrı maddiliği; (2) nefsin bedenden bağımsızlığı; (3) nefsin varlığı; (4) nefsin zâtî şuuru; (5) nefsin cevherliği. Hasse'ye göre, İbn Sînâ'nın asıl amacı ikinci sıradaki nefsin bedenden bağımsızlığı tezi olup diğer maddeler sadece ima edilmiştir.”⁷⁷

Hasse'nin reddettiği tez, uçan adamda zâtî şuurun temellendirildiğidir. Zâtî şuurun temellendirildiği tezi, metindeki “zât” teriminin zâtî şuuru yani benliği ifade etmesine dayandırılmaktadır. Hasse ise uçan adam anlatısının bir versiyonunda “zât” terimi kullanılırken başka bir versiyonda zât terimi yerine “inniye” teriminin kullanılmasına dikkat çekmektedir. Hasse'nin iddiasına delil olarak sunduğu şey şudur: Zât terimi benliği ifade ediyor olsa da “inniye” terimi böyle bir anlamı

⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifa: Nefs*, 72.

⁷⁷ Mehmet Zahit Tiryaki, “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (15 Mart 2020), 13.

içerisinde barındırmaz, bundan dolayı da zât terimiyle kastedilenin benlik anlamındaki değil, mahiyet anlamındaki zât olduğu görülmektedir. Fakat Ahmed Alwishah uçan adama dair yazdığı makalesinde inniye kavramına dair şunları belirtmektedir:

“İbn Sînâ felsefesinde inniye kavramı bir takım değişikliklere ve ıslahlara uğramıştır. İbn Sînâ yazılarının çoğunda inniye terimini ‘bireysel varlık’ anlamında kullanır. Bununla birlikte terimi, uçan adamda ve uçan adamla ilgili pasajlar bağlamındaki özel kullanımlarda, özellikle kendiliğe (*self*) atıfta bulunmak için kullanır.”⁷⁸

Bu pasajın devamında Alwishah, İbn Sînâ’nın *el-Medhal*’de inniye terimini, mahiyetin karşısında konumlandığını tespit etmekte ve İbn Sînâ’nın metafizikte her varlığın mahiyeti gerektirdiğini ancak her mahiyetin varlığı gerektirmediği düşüncesinden hareketle zorunlu varlık dışındaki her inniyenin zorunlu olarak mahiyeti de olması gerektiği çıkarımını yapmaktadır.⁷⁹ Ancak İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi’l-me’âd* gibi bazı eserlerinde inniye terimini zât anlamında da kullanmıştır. Bu eserin “İnsanın Sabit İnniyesi Hakkında” başlıklı dördüncü faslında İbn Sînâ, “ben” ile ifade edilen şeyin bedenimiz olmadığını hatta el, ayak ve kaburga gibi organlar bulunamasa dahi ben ile işaret edilen mananın ortadan kalkmadığını ifade etmektedir. Pasajın devamında İbn Sînâ, bedene veya bedendeki bir organa bağlı olarak ortadan kalkmayan mananın “insanın gerçek zâtı” olduğunu belirtmektedir.⁸⁰ Bir başka eseri *Mübâhâsât*’ta ise İbn Sînâ, “bir olarak varlığımın tasdiki, (niceliksel veya niteliksel sıfatlarıma değil) cevherî inniyyeme dayanır”⁸¹ diyerek inniye kavramını zât/benlik anlamında kullanmaktadır. İbn Sînâ’nın inniye kavramının bu kullanımlarını göz önünde bulunduran Alwishah, kişinin kimliğini/hüviyetini ve sürekli farkındalığını temsil eden nefsin belirli bir yönüne işaret ettiği çıkarımını yaparak uçan adam anlatısında da bu anlamda kullanıldığını düşünmektedir.⁸²

Uçan adamda nefsin bedenden bağımsızlığının ispatlandığı çıkarımını yapanlar, metinde geçen “ispatlanan şey ispatlanmayandan farklıdır” hükmünden hareket etmektedir. Burada ispatlanan şey nefsin kendisi veya mahiyeti iken, ispatlanmayan

⁷⁸ Ahmed Alwishah, “İbn Sînâ on Floating Man Arguments”, *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013), 54-55.

⁷⁹ Alwishah, “İbn Sînâ on Floating Man Arguments”, 55.

⁸⁰ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, 27-28.

⁸¹ İbn Sînâ, *el-Mübâhâsât*, 147.

⁸² Alwishah, “İbn Sînâ on Floating Man Arguments”, 55-56.

şey ise bedendir. O halde nefis, bedenden başkadır/farklıdır yani nefis bedenden bağımsızdır. Bu hükmün devamında “varlığını ispat ettiği zâtın ispat etmediği cisimden ve organlarından başka, aynıyla kendisi olan bir özelliği (*hassiyet*) vardır” cümlesinde ise zâtın aynıyla kendisi olan özelliği, kanaatimizce şüurdur. Bu şuur, idrak edilen/farkına varılan şeyin farkına varan özne ile özdeş olduğu bir aşamadır. O halde amaç sadece nefsin bedenden bağımsızlığı olmamalı; aksine nefsin bedenden bağımsızlığının doğurduğu sonuçların bir kısmı da burada ispat edilmek istenmektedir. Nitekim ilk uçan adam anlatısının sonunda İbn Sînâ, uçan adamdaki amacını izhar etmektedir. “O halde dikkat kesilen (*mütenebbih*) kimsenin” farkına varması imkân dahilinde olan şeyleri şöyle sıralamaktadır: 1) Nefsin, cisimden başka bir şey olduğu ve hatta cisim olmadığı. 2) Nefsin kendisinin farkında olduğu.

Alwishah, İbn Sînâ’da uçan adam anlatısını ele aldığı makalesinde, nefsin bedeni idrak etmeksizin kendi zâtının farkında oluşuna odaklanmıştır. Bu farkındalığın ise sürekli/bilfiil oluşu ve dolaysızlığı üzerinden kendi yorumunu inşa etmiştir. Hasse’nin yorumunu eleştiren ve Alwishah gibi düşünen Kaukua, uçan adamda nefsin bedenden bağımsızlığını ispata ilaveten zâtî şuurun ispatının da uçan adamın temel gayelerinden biri olduğunu iddia etmektedir. Ona göre İbn Sînâ, zât terimini hem mahiyeti hem de benliği içerecek şekilde kullanarak kasten muğlak bırakmış gibidir.⁸³ Kaukua, nefsin bireysel varoluşunun da nefsin kendi zâtının farkında olmasından kaynaklandığını iddia etmektedir. Ona göre nefsin doğuştan ve daimî olarak kendisinin farkında olduğu şeklindeki ifadeleri, nefsin bireyselliğinin dayanağı olduğu konusunda İbn Sînâ’nın nihai kararıdır.⁸⁴

Özellikle İbn Sînâ’ya ve genel olarak meşşâî felsefeye eleştirel yaklaşımı ile öne çıkan Fahreddin Râzî (ö. 606) ise uçan adamı veya zâtî şuurunu iki farklı bağlamda ele almaktadır. İlk olarak nefsin tanımını ve hakikatini tespit etmenin mümkün olup olmadığı bağlamında; ikinci olarak ise nefsin bedenden başka ve bağımsız olduğuna dair aklî ve naklî delillere dair incelemede bulunduğu bağlamda ele almaktadır.⁸⁵

⁸³ Tiryaki, “Uçamayan Adam”, 13.

⁸⁴ Jari Kaukua, “Self-Awareness as Existence: Avicenna on the Individuality of an Incorporeal Substance”, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 55.

⁸⁵ Tiryaki, “Uçamayan Adam”, 33.

Dolayısıyla Hasse'nin uçan adamda iddia edilebilecek beş alternatif tezine göre Râzî, üçüncü ve beşinci tezler olan nefsin varlığı ve nefsin cevherliği meselesine göre değerlendirme yapmaktadır. Böyle bir yönelimde bulunması Râzî'nin bir kelamcı olarak gayri maddi nefsi reddetmesinden ve nefsin hakikatinin bilinemeyeceğini savunmasından dolayıdır.⁸⁶ Râzî'nin uçan adamı nefsin cevherliğinin ispatı olarak yorumladığını düşünmek, nefsin gayri maddi bir cevher olmasını kabul etmesini gerektirir gibi görünebilir ancak gayri maddi yerine nuranî latif bir cisim olarak da nefsin cevherliği iddia edilebilir. Nefsin gayri maddi olmasını kabul etmeyen Râzî, uçan adamdaki "ben"e dair şuura erişimi ise mümkün görmektedir. İbn Sînâ'da olduğu gibi bu şuura erişimin herhangi bedensel bir organ veya yeti ile olduğunu düşünmese de İbn Sînâ'nın zıddına şuura erişimi gayri maddi bir temel de inşa etmez.⁸⁷

Uçan adamın geçtiği bağlamlara bakarak İbn Sînâ'nın uçan adamla neyi ispat etmek istediğine dair bir fikir edinebiliriz. İlk olarak *Kitabu'n Nefs*'te nefsin ispatı ve nefsin olması bakımından nefsin tanımı başlıklı birinci makale birinci faslın sonunda şöyle söylemektedir:

"Bu durumda kendisine nefis denilmesine itibarla nefis olan bu şeyin mahiyetini idrak ile meşgul olmamız uygundur. Bu bağlamda dikkat çekip hatırlatarak ispat ettiğimiz nefsin varlığının ispatına; eğitmeye, dikkatini çekmeye ve yanılgılardan alıkonmaya ihtiyaç duymaksızın doğrunun bizâtîhi kendisini mülâhazaya gücü olan kimsenin nezdinde değeri güçlü olan bir işaretle işaret etmemiz gerekir."⁸⁸

İbn Sînâ bunu zikrettikten sonra uçan adam anlatısına geçmektedir. Görüldüğü üzere bu faslın ana konusu nefsin ispatı ve mahiyetidir. Nefsin mahiyetiyle meşgul olmamız uygundur dedikten sonra nefsin varlığının ispatına bir işaret olarak uçan adamı sunması, uçan adamla anlatılmak/işaret edilmek istenen esas şeyin nefsin varlığının ispatı olduğunu ancak bu ispatın da nefsin mahiyetinden ayrı şekilde olmadığını düşündürmektedir. Kanaatimizce buradaki uçan adam bağlamında her ne kadar ontolojik olarak farklı şeyler olsa da nefsin mahiyeti ve nefsin ispatı konuları birbirinden ayrı gibi görünmemektedir.

⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin Er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati - Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 139-201.

⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tiryaki, "Uçamayan Adam".

⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şîfa: Nefs*, 72.

Uçan adamın *Kitâbu'n Nefs*'te geçtiği ikinci yer ise beşinci makale yedinci fasılda “Nefs, Nefsin Fiilleri, Onların Bir Mi Çok Mu Olduğu Hakkında Öncekilerden Tevarüs Edilen Görüşlerin Sayımı ve Doğru Görüşün Tashih Edilmesi” başlıklı bölümdür. İbn Sînâ burada öncelikle nefsin zâtının tek olup olmadığı ve bu nefsin, fiillerini ayrı ayrı nefslere mi yoksa farklı organlar veya yetilerle mi gerçekleştirdiği hakkındaki birbirinden farklı görüşleri saymaktadır. Bundan sonra sayılanlar içinden nefsin tek bir zât olduğu ve bu nefse bağlı her bir güce özgü bir fiilin bulunduğu görüşünün isabetli olduğunu söyledikten sonra yanlış bulduğu görüşlerdeki şüpheleri gidermeye girişir.⁸⁹ Nefste temel olarak öfke, arzu ve idrak gücü bulunmaktadır ve bu güçler kendilerine uygun şeylerden etkilenmekte ve kendilerine has fiillere sebep olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bu güçlerin hepsini toplayan, bir araya gelmelerini sağlayan bir bağın olması gerekir. Bu ise, her birimizin zâtı olarak gördüğü şeydir.⁹⁰ Bundan sonra İbn Sînâ bu güçleri toplayan ve bir arada tutan şeyin cisim olamayacağını üç yönden delillendirmektedir. Bu delillerden üçüncüsünü konumuzla alakalı olması bakımından ele almakta fayda olacağı kanaatindeyiz. Bu güçleri bir arada tutan şeyin cisim olduğunu düşünecek isek bu cismin beden olması en güçlü ihtimal olarak karşımıza çıkar. Bu güçleri tutan şey bedense, “bedenden bir şey eksildiğinde bizim kendisiyle kendimiz olduğumuz şey mevcut olmaz. Oysa böyle değildir. Zira çeşitli yerlerde geçtiği üzere, ben kendimin el, ayak ya da herhangi bir organımın olduğunu bilmesem de ben olurum.”⁹¹ İbn Sînâ, toplayan ve tüm güçleri içeren şeyi, parçalanamaz ve bölünemez bir bütün olarak tasavvur etmektedir. Beden ise bu şekilde olmaya elverişli değildir ve bundan dolayı beden elenmektedir. Buradan hareketle bu güçleri bir arada tutan ve çatışma olmaksızın onları idare eden şeyin nefis olduğuna ispat olacak mahiyette ikinci uçan adam anlatısına geçmektedir. Bu anlatı daha önce burada zikredilmediği için alıntılama fayda görüyoruz:

“İnsan tek bir seferde ve organları farklı şekilde yaratılmış olsa, organlarını görmese, onlara dokunmasa, onlar da kendisine dokunmasa, birbirlerine temas etmeseler, bir ses duymasa, bütün organlarının varlığından habersiz olur ve bütün bunların hepsinden habersiz olmakla birlikte kendi benliğinin varlığını (*vücud-u inniyyetehu*) tek bir şey olarak bilir. Bilinmeyen aynıyla bilinen değildir. Bizdeki bu organlar gerçekte ancak elbiseler gibidir ki elbiseler bizim için sürekli gerekli olmaları nedeniyle bizim parçamız gibi olmuşlardır. Bizler kendimizi tahayyül ettiğimizde çıplak olarak

⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa: Nefs*, 436-440.

⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa: Nefs*, 442.

⁹¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifa: Nefs*, 444.

tahayyül etmeyiz, aksine kendimizi giyinmiş cisimlere sahip olarak tahayyül ederiz. Bunun sebebi, karşılıklı gerekliliğin devamıdır.”⁹²

Bağlama bakıldığında buradaki uçan adam istiaresi, nefsin farklı güçlerini toplayan şeyin cisim veya beden olmadığını aksine gayri cismani nefsin kendisi olduğunu anlatıyor görünmektedir. İbn Sînâ burada organların nefse nispetini, elbisenin bedenlerimize nispetine benzetmektedir. Çünkü her ikisi de zâtî olarak birlikte bulunmazken sürekli birlikte bulunmalarından ötürü sanki birbirinin ayrılmaz parçasıymış gibi tahayyül edilmektedir. Oysaki bedenlerin zâtî olarak elbiselerden ayrı bir mevcudiyeti olduğu gibi nefsin de bedenden ayrı bir mevcudiyeti bulunmaktadır. Organlardan bağımsız olarak ve sürekli şekilde bulunan nefis, bahsedilen güçleri kendinde toplayan olmaya en uygun adaydır. Beden toplayıcı olduğu taktirde yukarıda geçtiği gibi bedenden bir şey eksildiğinde bizim kendisiyle kendimiz olduğumuz şeyin de eksilmesi veya yok olması gerekir. Uçan adamda organlardan habersiz iken bildiğimiz tek şey nefsin zâtıdır. Bilinen bilinmeyenden farklı bir şey olduğuna göre nefsin zâtı bedenden ayrıdır. Biz bu halde iken nefsin zâtını biliriz ki bu da benliğimizin ta kendisidir. O halde burada nefsin zâtının sürekli var olduğu ve bizim organlarla temas etmesek de farkında olacağımız şeyin nefsin zâtı olduğu açıktır. “Ben” dediğimiz şeyin de burada ispatlanan zât ile özdeş olduğu İbn Sînâ’nın ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır.

Bağlama göre değerlendirecek olursak uçan adamdaki nefis, İbn Sînâ’ya göre arzu, öfke ve idrak gücünü toplayan ve kendisinde bütünleyen şey olarak ispatlanmaktadır. Çünkü eğer bu güçler arasında bir bağ bulunmamış olsaydı bu durumda işlevlerin birbirlerine karışmadan doğru bir şekilde çalışmasından söz edilemeyecektir. “Herhangi bir gücün fiilinin başka bir güçle ittisali olmadığında eğer organ ortak değilse, mahal ortak değilse, bundan başka o ikisini bir araya getirecek şey ortak değilse, bu güç diğer gücü fiilinden alıkoyamaz.”⁹³ Diğer gücü fiilinden alıkoyamadığında ise idrak gücü bir şey ile meşgulken arzu gücünün aynı başka bir şeyle meşgul olması gerekirdi. Bu ise açıkça “birden bir çıkar” ilkesinin ihlali anlamına gelecektir. Bu bağ kurma işini, bölünebileceğinden veya bir parçası eksilerek bütünlüğü bozulabileceğinden dolayı beden veya herhangi bir cisim

⁹² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 446.

⁹³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Nefs*, 442.

üstlenememişti. Oysa birbirinden farklı şeylerden etkilenen ve farklı işlevleri olan arzu, öfke ve idrak gücünün tek ve aynı zeminde birbirilerine karışmadan işlevlerini yürütebilmesi ancak tek olan nefis ile mümkündür. Dolayısıyla burada sadece nefsin varlığı değil aynı zamanda mahiyeti de ispatlanmaktadır. Çünkü uçan adam anlatısını sadece nefsin varlığını ispatlıyor diye okuyacak olursak nefsin ispatlanmasından arzu, öfke ve idrak güçlerini kendinde toplayan bir nefsin var olduğu zorunlu olarak çıkmaz. O halde varlığı ile birlikte mahiyetinin de ispatlandığını söylemek gerekmektedir ki hatırlayacak olursak ilk uçan adam anlatısında İbn Sînâ, “nefsin mahiyetini araştırmamız uygundur” dedikten sonra uçan adam anlatısını sunmuştu.

Uçan adamın üçüncü olarak geçtiği yer ise *el-İşarât ve't Tenbihât*'ın üçüncü nematındaki “Yersel ve Göksel Nefisler” başlığıdır. İbn Sînâ üçüncü nematta, fizik bilimlerinin son bahsi olarak nefis meselesini ele almakta ve ardından metafiziğe geçmektedir. Üçüncü nemat doğrudan uçan adam istiaresiyle başlamaktadır. Dolayısıyla öncesinde ele alacağımız bir bağlam burada söz konusu değildir. Fakat uçan adamı anlatmasındaki farklılıklardan ve devamında getirdiği açıklamalardan İbn Sînâ'nın uçan adamı sunarken zihnindeki sorunun ne olduğunu yakalamaya çalışarak bir bağlam elde edilebileceği kanaatindeyiz. İbn Sînâ'nın üçüncü uçan adam anlatısı şu şekildedir:

“Kendi nefsine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefsini ispat edemiyor musun? Bence bu, (sadece) uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir. Şayet sen zâtını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak zâtının sübutundan (*sûbut-i inniyetihe*) haberdar olarak bulursun.”⁹⁴

İbn Sînâ'nın duyularımızın aktif olmadığı, madde ile temasımızın olmadığı bir varlık durumunda bizim “neyin farkında olduğumuz” sorusuna verdiği cevap, uyku ve sarhoşluk durumlarında dahi kaybolmayan nefsin varlığıdır. İbn Sînâ, zâtın varlığının her halükârda bulunduğunu tespit ettikten sonra ise bu zâtı ne ile algıladığımızı sorgular. Ona göre bu, iç ve dış duyularla ya da zâta ait herhangi bir fiille idrak

⁹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 107.

edilemez. Ancak doğrudan/aracısız bir şekilde farkına varılabilir. Bu ise bedende tasarrufta bulunan nefis cevherinin kendisidir. “İşte sendeki bu cevher tektir; dahası hakikatte o sensin!”⁹⁵ O halde *el-İşarât ve’t Tenbîhât*’ta nefsin böyle bir mahiyette olması daha sonra gelecek olan metafizik bahislerinin de temelini oluşturacaktır.

İbn Sînâ’nın bahsettiği tarzda bir metafizik esasında nefsin bedensel olmayan bu yönüyle alakalıdır. Tüm aklî yargılarımızı mümkün kılan şey, bildiğimizi bilmemiz yani ikincil farkındalığımızdır. Bu ise kendi zâtımıza dair doğuştan aracısız bir ilk farkındalık üzerine aklımızla bu farkındalığın farkında olmaya dayanmaktadır. Uçan adam anlatılarının her üçüne de baktığımızda açıkça görülen şudur ki İbn Sînâ’ya göre bedensel herhangi bir alaka bulunmadığında bile kendi zâtımızın varlığının farkındayızdır. Bu farkındalık bizim “ben” dediğimiz şeyin de içeriğini teşkil etmektedir. Dolayısıyla da İbn Sînâ zâtı, benlik ile eşitlemektedir. Bu zâtın bireyselliği de yine kendinin doğrudan farkında olmasına dayanmaktadır.

1.5. Sonuç

Bu bölümdeki ana sorumuz tümel bir mahiyette olan nefsin, bedene gelerek nasıl bireyselleştiğidir. Eğer nefis, bedene gelerek bireysellik kazanıyorsa burada bedenin bireyselleşme sürecine aktif bir katkısı olduğu görülmektedir. Bu katkı ise esasında bedenin neden başka türlü değil de böyle olduğunu açıklamamızı sağlayan mizaçtır. Unsurların belli oranlarda karışımı her birimizin şuanda bulunduğumuz hal üzere meydana gelmemizi sağlar. Mizaç oluşup da beden hazır hale geldiğinde ise o bedenin hazırlığına uygun olan nefis, faal akıldan bedene gönderilmektedir. Daha doğrusu tümel mahiyette gönderilen nefis, bedenin hazırlığına göre bedenle birleştiği anda şekil almaktadır. İlk bakışta mizacın, nefsi bireyselleştiren güçlü bir seçenek olduğu göze çarpmaktadır. Ancak İbn Sînâ kanaatimizce maddesel olan bir şeye bu denli güçlü bir etki vermek istememektedir. Bunda maddenin süfli olmasının etkisi yadsınamaz. Ancak bundan daha esaslı bir gerekçe ise bedenin bozuluşa uğramasının ardından nefsin bireysel olarak varlığını sürdürecektir olmasının, bireyselleşmede maddesel bir temeli geçersiz kılacak olmasıdır. Bundan dolayı da bireyselleşmeyi sağlayan ve sürdürecektir olan etmen bizâtîhi nefsin kendisinde aranmalıdır. Bu açıdan

⁹⁵ İbn Sînâ, *el-İşarat ve’t-Tenbihat*, 109.

bakılınca ise bireyselleşme için en güçlü ihtimal, nefsin kendi zâtına dair doğrudan ve sürekli var olan farkındalığıdır.

Hayvanlar ve insanlarda bulunan zâtî şuur, bireysel bir nefse sahip olmalarının dayanağı olmaktadır. Ancak bu farkındalığa ve bireyselliğe dair yalnızca insanî nefste ikincil farkındalık meydana gelmektedir. Dolayısıyla biz hayvanları da “o” diye niteleyebiliriz çünkü baktığımızda bireysel bir zâtları vardır fakat hayvanî nefste ikincil farkındalık olmadığı için onlar “ben” diyememektedirler. Ayrıca zâtî şuur anlatısına bakılınca hayvanî nefsin maddeden mücerred olmayan yapısı nedeniyle zâtî şuurun dolaysızlık ve süreklilik gibi özelliklerini taşıyamayacağı görülmektedir. Bundan dolayı da hayvanlardaki zâtî şuurunu açıklamak maksadıyla İbn Sînâ “bi hükmi’l mücerred” ve “şuur-u mahlut” kavramlarını hayvanlardaki zâtî şuur açıklamasına dahil etmiştir. Buna göre hayvanlar için söz konusu edilen şuur durumunun gerçekleşmesi bi hükmi’l mücerred olmalarına bağlanmaktadır ve sahip oldukları şuurun içeriği ise maddeyle karışıktır. Öyle görünüyor ki bunlar hayvanları insanlardan ayırtmak için değil, hayvanî nefsin doğası göz önüne alınarak getirilmiş olan çözümlerdir.

İbn Sînâ zâta dair şuurun, bilgisel bir suret olarak zihinde arazî şekilde bulunmadığını belirtmekte ve bireyin kendi zâtına dair bireysel farkındalığının akılla ikincil farkındalığa dönüşmesinin, idrakin tikelliği açısından sorun teşkil edeceğini göz önünde bulundurarak bilgi ile farkındalığı birbirinden ayırmakta ve zâtî şuurun yalnızca bir farkındalık olduğunu ifade etmektedir. Bu durum şuurun idrak ettiği nesnenin, soyutlama sürecinden geçmemesine ve akılla kavranıyor olmamasına da uygundur.

Uçan adam anlatılarına bakıldığında zâtî şuur, bedensel herhangi bir idrak olmaksızın nefsin bireysel mahiyetini açığa çıkaran en güçlü ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü zâtî şuur, duyular vasıtasıyla aldığı suretler veya akıl yoluyla elde ettiği makuller gibi nefsin ulaştığı veya nefse dışarıdan gelen bir şey değildir. Zâtî şuur, nefsin kendi kendisinin farkında olduğu bir farkındalık durumudur. Dolayısıyla burada akıl akleden ve akledilen özdeştir. Diğer deyişle bu farkındalık düzleminde özne ve nesne ayrımı söz konusu değildir. Zâtî şuura sahip olmak için İbn Sînâ bi hükmi’l mücerred olan hayvanî nefsi yeterli görmektedir. Ayrıca nefsin

ya soyut olması ya da soyut hükmünde olması zâtî şuurun en önemli şartıdır. Dolayısıyla da soyut veya soyut hükmünde olmak, İbn Sînâ felsefesinde bilincin ilk adımını oluşturur. Buna göre soyut olmayan veya soyut hükmünde olmayanın bilincinden bahsedilememektedir. Soyut hükmünde olanın ise daha alt kademe bir bilincinin olduğunu, farkındalıklarının maddeyle karışık olmasından anlamaktayız. Bu konu esasında İbn Sînâ'nın yetkinleşme görüşüyle de uyumludur. İbn Sînâ'ya göre yetkinleşme, makulleri akıl yoluyla elde ederek nefsin iyice soyutlaşarak bilfiillemesidir. Nefste yer eden makuller ne kadar fazla ise nefis o denli soyutlanmış olacağından dolayı kendine dair şuuru da artmış olacaktır. Bu durumda soyutluk ne kadar fazla ise farkındalık da o kadar fazla olacaktır. Farkındalığın daha az olduğu madde ile alakalı olma durumu, iç idrak güçlerinin daha fazla aktif olmasına neden olacak ve aklın kendi zâtının farkındalığına yönelmesine engel olacaktır. Dolayısıyla insan söz konusu olduğunda dahi insanî nefsin yetkinleşmesi, maddeden ve maddesel olan şeylerden yüz çevirerek ulvi olan aklî aleme yönelmesi neticesinde makulleri idrak etmesiyledir.

İbn Sînâ'nın nefsin mahiyeti, nefis-beden ilişkisi, nefsin kendi zâtına dair şuuru ve bireyselliğin esası gibi konulardaki görüşlerine bakıldığında, maddi alemde bedeni idare eden aynı zamanda metafiziğe yönelerek makullere ulaşmaya istidatlı olan kendi içerisinde tutarlı bir insan tasavvuruna sahip olduğu görülmektedir. Nefsin bireyselliğinin mahiyeti probleminin ardından nefsin, bedenden ayrıldıktan sonra nasıl bireysel kalabildiği ise bir sonraki bölümde ele alacağımız konudur.

2. BÖLÜM: BEDENDEN AYRILDIKTAN SONRA NEFSİN BİREYSELLİĞİ

Tezimizin bu bölümünde insanın ölümüyle beraber beden bozulduğundan sonra nefsin bireysel olarak bekasının mahiyetini ele almaya çalışacağız. Bir önceki bölümde nefsin bedenden önce bir varlığının bulunmadığı ifade etmiş ve beden hudûsuyla beraber hâdis olduğunu anlatmıştık. Bedene gelen nefis, o bedende bulunması ve beden mizacına uyum sağlaması neticesinde bireysel hale gelmektedir. Diğer bir deyişle tür ve anlam bakımından bir olan nefis, bedene gelmesiyle beraber o bedene has hale gelmekte ve tekil bir hüviyet kazanmaktadır. Bu, nefsin bireyselleşme sürecinin ilk aşamasıdır. Daha sonraki aşamada ise nefsin kendi zâtına dair şuuru gelir. Zâtî şuurun anne karnında mı, dünyaya doğduktan sonra mı yoksa bir şeyleri idrak etmeye başlamasıyla birlikte mi aktif olduğunu bilmiyoruz. İbn Sînâ'nın metinlerinde buna dair bir ibareye rastlamadık. Ancak nefsin bireysel olarak var olmasıyla birlikte kendi zâtının sürekli şekilde farkında olduğu ilksel durum olan zâtî şuurun anne karnında başlıyor olması daha olası görünmektedir. Bu konu bilgi alanımızın dışında kaldığı için olasılıkları düşünmekten başka bir yol da yoktur. Çünkü biz zâtımıza dair şuurumuzu, ilk olarak ne zaman fark ettiğimizi hatırlasak bile hatırladığımız ilk an şuur bi's şuur'un ilk gerçekleştiği zaman olacaktır. Farkındalığın farkındalığı olmadığında ilksel olan zâtî şuur, gerçekleştiği anda fark etmemiz mümkün değil demektir. Aklın fiili olan şuur bi's şuurun ilk olarak ne zaman gerçekleştiğini anlamak için insana belli bir yaş tayin etmekten ziyade hangi akıl düzeyinde gerçekleştiğini bilmek gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre heyûlânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd olmak üzere aklın dört derecesi vardır.⁹⁶ Bu dört derece esasında aklın yetkinlik dereceleridir. Aklın her türlü kavram ve suretten yoksun olduğu ama aynı zamanda hepsine de istidadı bulunduğu derece heyûlânî akıldır. Nefs, bedîhî kavram ve önermeleri, kendileriyle ikinci makullere ulaşılacak olan birinci makulleri idrak ettiği derece ise bi'l-meleke akıldır.⁹⁷ Bu derecedeki/yetkinlikteki bir akılda şuur bi's şuur görülmesi mümkün görünmemektedir. Üçüncü derece olan bilfiil aklı İbn Sînâ şöyle anlatmaktadır:

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şîfa: Nefs*, 116-118.

⁹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 152-153.

“[Nazari gücün soyut suretlere] bazen yetkinliğe özgü bir güç ile bir tür nispeti bulunur. Bu yine onda ilk makulden sonra kazanılmış makul suretlerin meydana gelmesidir. Ancak bilfiil onu mütalaa ediyor ve ona müracaat ediyor değildir, bilakis sanki o suretler onun yanında depolanmıştır da ne zaman istese bu suretleri bilfiil mütalaa eder, böylece onları akleder ve onları aklettiğini akleder. Bu gücün her ne kadar kendisinden sonrasına kıyasla bilkuvve akıl olarak isimlendirilmesi mümkünse de yeniden kazanma zahmetine girmeksizin dilediği zaman akleden bir akıl olduğundan dolayı bilfiil akıl diye isimlendirilmiştir.”⁹⁸

Görüldüğü üzere sürekli bilfiil bir idrak olmasa da adeta elinin altında suretlere her yöneldiğinde kolaylıkla bilfiil idrak mümkün olduğu için zâta dair şuurun bize göre farkına varıldığı akıl derecesi bilfiil akıl olmalıdır. Zâtımıza dair şuurumuz da sürekli ve bilfiil olduğu için aklın elinin altında bulunan suretler mesabesindedir. Fakat şuurun şuuru her zaman bilfiil olmayacağı için bundan gafil de olabiliriz. Fakat aklın dikkati kendisine yöneldiği her seferde zât kolayca idrak edilecektir. Şuur bi’ş şuur’un ilk olarak bilfiil akıl düzeyinde gerçekleştiği muhtemeldir.

Nefsin hudûsunu bireyselleşmesinin ilk aşaması olarak ele alırsak, zâtî şuurun oluşması da akıldan yoksun olan hayvanî nefis için bireyselliğin nihai aşamasıdır. Bu aşamadan daha ileri bir aşamayı hem yetkinlik hem de bizzât insanın kendisine dair ikincil farkındalığa sahip olması bakımından varsayabiliriz.

Bedenle birlikte bulunduğu mevcut durumdan bedene artık ihtiyacının olmadığı hatta beden, nefsin yetkinliğine engel olduğu bir aşamaya doğru gidiş şeklindeki yetkinleşme düşüncesi, İbn Sînâ’nın nefse dair görüşlerinin de sürekli arka planındadır. Bu açıdan bireyselleşme meselesine bakıldığında mizacın hudûsunun ardından ilk yetkinlik olan nefsin meydana gelmesi, bireyselleşmeyle birlikte yetkinleşme sürecinin başlangıcı olarak değerlendirilmeye müsaittir. Daha sonrasında nefsin kendi zatına dair farkındalığı, birincil yetkinliğe nazaran ikincil yetkinlik gibi düşünülebilir. Tekil bir zat olabilmesi için bi’l-araz illet konumunda olan bedene, artık ihtiyacının kalmadığı aşamada bireyselliğinin sürekliliği için sadece kendi zatına dayandığı bir durum söz konusudur. Kısaca nefsin bireyselleşmesi süreci, insanî nefsin yetkinleşmesi ile bir açıdan paralel şekilde ilerlemektedir.

Yetkinleşmenin pratik eylemler boyutu da bireyselleşme bağlamında ayrıca önem arz etmektedir. Şöyle ki İbn Sînâ, nefsi bireyselleştiren ihtimaller içerisinde birtakım

⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, 118.

bedensel ve ahlakî heyetlerden söz etmekteydi. O, nefsin güçlerinin itidaline karşılık gelen adalet, şecaat ve iffet erdemlerinin yanında nazari hikmete sahip kimsenin mutlu bir insan olacağından söz eder ve nebevi özellikleri de kazanması durumunda: “neredeyse insanî Rab haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadet helal olur. O, yer aleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.”⁹⁹

Yetkinleşmenin hem nazari hem de amelî hikmet boyutunu göz önünde bulundurduğumuzda nefsi bireyselleştiren faktörleri, her birinin hem nefsin yetkinliğine karşılık geldiği hem de bireyselleşme sürecinin farklı aşamaları olarak değerlendirilmeye uygun olduğu görülmektedir. Fakat bireyselleşmenin bu tez kapsamında başlangıcı ve nihai noktasını vurgulamak amacıyla olduğumuz için muhtemel ara aşamaları ayrıntılı biçimde ele almayacağız. Bu nedenle bireyselleşme konusunun nefsin yetkinleşmesi düşüncesinden ayrı olarak değerlendirilemeyeceğine işaretle yetineceğiz.

İnsanî nefis için şuur bi’ş şuur aşaması, nefsin bireyselliğine her ne kadar bir şey katmıyor gibi görünse de bedenlere değil de salt nefslere baktığımızda zâtî şuur açısından hayvan ve insan nefsi ortak olduğu için şuur bi’ş şuur’un gerçekleştiği zâtın maddeden mücerred ve yetkinleşmeye elverişli bir nefis olduğu çıkarımını yapabilmekteyiz. Ayrıca hayvanî ve insanî nefsin bireysel zâtlara sahip olduğunu düşünsek dahi insanî nefsin kendi bireysel zâtına dair ikincil farkındalığı olabilmesinin, insanî nefsi “daha mükemmel bir birey” haline getirdiğini iddia edebiliriz. Bundan dolayı da kendi zâtına dair ikincil bir farkındalığa sahip aklî cevherin, bedenden ayrıldıktan sonra dahi bireysel varlığı bâkidir. Tezimizin bu bölümünde nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu nefsin bireysel olarak var olduğu görüşüyle birlikte inceleyerek, bedenden ayrılmasının ardından nefsin bireysel olarak bekâsının ne şekilde olduğunu incelemeye çalışacağız.

2.1. Nefsin Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumu

İbn Sînâ’ya göre bedeninin bozuluşa uğramasından sonra varlığını devam ettirecek olan yalnızca insanî nefstir.¹⁰⁰ Hayvanî ve bitkisel nefsler gayri maddi olmadığından

⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şîfa: Metafizik 2*, çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 204.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, 24.

dolayı bedenden ayrı bir varlıkları söz konusu değildir. Hayvanî ve insanî nefis arasındaki farkı ise bedenlerin mizacının mutedillik derecesi belirlemektedir. Hayvanî nefis, daha az mutedil olduğu için faal akıldan yalnızca “hayat veren bir gücü” (*el-kuvvetü’l muhyîye*) kabul eder.¹⁰¹ Bu güç, bulunduğu bedenden ayrı bir cevher olmadığı için de bedenın ölümü ile birlikte yok olur.¹⁰² Dolayısıyla tezin bu kısmında ele alacağımız nefis, yalnızca insanî nefis olacaktır.

Beden ay altı alemde bozuluşuna uğradığında nefis, geldiği yer olan ay üstü aleme geri döner ve bedensiz bir şekilde varlığını sürdürür. Ahirette bedenın dirilişinin imkânsız olmasına sebep olan şeylerden biri oluş ve bozuluşun ay altı alemde geçerli olması iken; ay üstü alemde dört unsurdan mürekkep cisimlerin olmamasıdır.¹⁰³ Nitekim ay üstü alemdeki göksel kürelerin maddeleri “esir”dir. Bu, ay altı alemdeki oluş ve bozuluşa uğrayan madde ile oluş ve bozuluşun kendisi için söz konusu olmadığı ve dairesel hareket eden ay üstü alemdeki maddenin tabiatları itibariyle birbirlerinden farkını ifade eder.¹⁰⁴ Buna göre ay altı alemde nefisle beraber bulunan beden, doğası gereği oluş ve bozuluşa tâbidir. Fakat bedenden ayrılmasının ardından oluş ve bozuluşa uğramayan nefis, ebedi bir şekilde varlığını sürdürecektir¹⁰⁵ ve ay üstü alemde bulunamayacak olan bedenın, öldükten sonra dirilişi de söz konusu olamayacaktır.

Bedenle birlikte iken nefis, bedenın yönetimi ile meşguldür ve nefsin “alet kullanan tabii organik cismin ilk yetkinliği” şeklindeki tanımı da bu durumu yani nefis olması bakımından nefsi tanımlamaktadır. Cevher olması itibariyle ise nefse bu tanım yapılamaz.¹⁰⁶ Bu durumda bedenden ayrıldıktan sonra nefis olması bakımından nefis söz konusu değildir. Çünkü artık yöneteceği bir beden kalmamıştır. O halde mahiyeti itibariyle nefsi dikkate aldığımızda nefis yerine “akıl” demek daha doğru bir ifade olacaktır. Fakat diğer akıllarla karışmaması adına nefis ismini kullanmaya devam edeceğiz. Dolayısıyla bedenden ayrıldıktan sonraki haliyle nefsten bahsedildiğinde artık onun nefis olması bakımından nefis değil de aklî bir cevher olduğu göz önünde

¹⁰¹ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV, 2012), 50.

¹⁰² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, 354.

¹⁰³ İbn Sînâ, *Sema Ve Âlem*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 33.

¹⁰⁴ Mahmut Kaya, “Esîr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 11/390.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 174.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, 66.

bulundurulmalıdır. Ayrıca nefis olması bakımından nefsin tanımı, işlevi ve halleri İbn Sînâ tarafından fizik bilimleri kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁰⁷ Fakat nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu içeren ahirete dair bahisler ise metafizikte ele alınmaktadır.¹⁰⁸ Dolayısıyla tezin bu kısmında sadece cevher olması bakımından insanî nefsi, metafiziksel bahislerde bireyselliği bağlamında ele alacağız.

2.1.1. Heyetler (Hey'ât)

İbn Sînâ'nın nefsi bireyselleştiren şeyler olarak heyetlerden pek çok yerde bahsettiği göze çarpmaktadır. Bu nedenle heyetleri ele almamız gerekmektedir.

“Nefslerin bedenden ayrıldıktan sonraki durumlarına gelince her biri bireysel (münferit) zât olarak mevcut olurlar. Bunun nedeni daha öncesinden var oldukları maddelerin çeşitliliği, meydana geldikleri zamanın çeşitliliği ve farklı bedenleri hasebiyle sahip oldukları heyetlerin çeşitliliğidir.”¹⁰⁹

Bu durumu İbn Sînâ, *Şifâ/Nefs*'te de hemen hemen aynı şekilde anlatmaktadır.¹¹⁰ Bu ifadelerden mekân (beden), zaman ve bedensel heyetlerin çeşitliliği itibariyle nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bireyselliğini devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Gayri maddi olan nefis, maddi olan şeylerden ayrıldıktan sonra maddi etmenlere göre bireyselliğini nasıl sürdürebildiği, çözülmesi gereken problemlerden biridir.

Nefs bedenden ayrılıyor ve bedensel güçler son buluyorsa, iç ve dış duyu yetilerinden elde edilen suretlerin de bedenle birlikte yok olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre maddi dünyada tecrübe edilen tüm şeyler hayal ve hafızada depolanması itibariyle beden bozuluşa uğraması ile beraber yok olmaktadır. Ancak bedende bulunurken dahi olsa aklın idrak ettiği makuller, maddi bir organda yer edemeyeceği için¹¹¹ nefste bulunamazlar. Bu makuller esasında maddede bulunan ve nefsin iç idrak güçleri vasıtasıyla soyutlayarak elde ettiği suretlerdir. Buna göre maddi şeylerdeki suretler, soyutlamanın son aşamasına geldiğinde maddi hazırlık sürecini tamamlamış olarak faal akıldan gelen feyz ile aklın idrak ettiği bir makule

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 66.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik 2*, çev. Ömer Türker, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 169.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs: Risâletü fi'n-Nefsi ve Bekâihâ ve Meâdihâ*, thk. Ahmet Fuat el-Ehvânî (Paris: Dârü Bibliyon, 2007), 98.

¹¹⁰ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, 396.

¹¹¹ Bu konudaki deliller ve ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Uyûnü'l Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dârü'l Kalem, 1980), 43-46.

dönüşmektedir. Bilfiil akıl, bir defa dahi idrak etmiş olsa, her istediğinde bu surete erişim sağlayabilmektedir. Ayrıca bu makulleri idrak etmek, nefsin maddi alemde yüz çevirerek daha fazla yetkinleşmesine hizmet etmektedir. Çünkü makulleri idrakle meşgul olan nefis, bedenle ve bedensel şeylerle uğraşmayarak daha ulvi olan manevi aleme yönelmiş olur. Bu ise İbn Sînâ'ya göre yetkinliğin anahtarıdır. Yetkinleşmiş olan nefislerin, bedenden ayrıldıktan sonraki durumları yetkinleşmemiş nefislerden farklıdır. Tüm bunlar göz önüne alındığında maddeyle beraber bulunan ve öncelikle nefsin maddi güçleriyle etkileşime giren suretler, sonrasında soyutlanma sürecinden geçerek aklın idrakine konu olmakta ve insanın yetkinliğini artırmaktadır. Böylece nefsin bedenden ayrıldıktan sonra yaşayacağı hallerde etkili olmaktadır. O halde mekân, zaman ve çeşitli bedensel heyetlerin, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bireysel bir zât olarak mevcut olmasını sağlamalarını da bu şekilde anlayabilir miyiz? Buna net bir cevap vermek mümkün olmasa da aynı şey gibi gözükmemektedir. Çünkü suret, özü itibarıyla manevi varlıktır; fakat dışta maddeyle birlikte bulunmaktadır. Bedenin yok olmasının ardından ise o suretin soyutlanma aşamasında atılmış olan zamanı, mekânı ve konumu gibi maddi eklentileri de yok olmaktadır. Dolayısıyla aslında bedenin bozuluşundan sonra nefste o surete dair var olan şey, tümel suretin kendisi ve nefse sağladığı yetkinlikten başka bir şey değildir. Söz konusu bireyselleştirici heyetler ise alıntılan pasajda geçtiği üzere madde, zaman ve bedensel halleri kapsamakta ve tamamen maddi bir mahiyettedir. O halde bu heyetleri başka bir şekilde anlamak gerektiği açıktır.

Nefsin bedene gelince ona has kılınması ve bedenin işleri ile meşgul olması için özel bir heyetin meydana geldiğinden ve bu sayede nefsin, bulunduğu bedenle özel bir irtibatının olduğundan geçen bölümde bahsetmiştik. Bu heyetler nasıl bir şeydir ki nefsin kendisine yerleşiyor ve bedenden ayrıldıktan sonra dahi nefisle beraber bulunabiliyor? Acaba nefste buna benzer başka heyetler bulunmakta mıdır? Bedenden ayrıldıktan sonra bedenle alakalı bir şeyler nefste devam etmekte midir? Eğer nefsin varlığıyla devam eden başka şeyler de varsa onlara kıyasla nefsin bireyselleşmesini sağlayan heyetlerin nefste nasıl yer ettiğini de anlayabiliriz.

İbn Sînâ tenasüh bağlamında bedenden ayrıldıktan sonra nefste bedensel birtakım etkilerin (*el-âsâr*) kalabileceğini düşünmektedir. Bu etkilerin hayvana özgü şehvet veya yırtıcılara özgü öfke türünden olduğunu ifade etmektedir. “Bedene ait güçlerden

olan bu iki husustan biri ölümden sonra nefiste kalıcı etki bırakırsa, o nefis adeta bedende sayılır”¹¹² Dolayısıyla burada İbn Sînâ bedenden ayrıldıktan sonra birtakım etkilerin nefste kalabileceğini düşünmektedir. Yine İbn Sînâ *Şifâ/Metafizik*’te bir kişi, arınmış bir nefse sahip olsa dahi ölüm anında avama anlatacak tarzda tasavvur ve inançlar kendisine yerleşmişse o kişinin bu gibi nefsânî heyetler tarafından aşağı doğru çekilerek o tasavvur üzere ahiret ahvâlini göksel kürelerin maddelerini kullanarak mütehayyile yetisi ile yaşayabileceğini ifade etmektedir.¹¹³

Öncelikle nefste yer eden heyetlerin nasıl bir şey olduğunu anlamak için İbn Sînâ’nın heyet kavramını nefis bağlamında nasıl kullandığına bakmamız gerekmektedir. Zira İbn Sînâ pek çok yerde bedenden ayrıldıktan sonra nefsin bireyselleşmesini sağlayan ana kavram olarak “heyet”i kullanmaktadır.¹¹⁴

Şifâ/Metafizik kitabının ibadetler bahsinde İbn Sînâ, heyet kavramı şöyle kullanmaktadır: “Nefsi arındırmak, onu mutluluk sebeplerine aykırı bedensel yapıları (heyet) kazanmaktan uzaklaştırır.” İbn Sînâ, bu arındırmanın bazı pratiklerle kazanılan ahlak ve melekeler sayesinde nefsin zâtına sürekli dönmesiyle mümkün olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “Bu sayede nefste, bedenden ve etkilerinden sıkılma yapısı (heyeti) ve bedene hâkim olma melekesi yerleşir. Artık nefis bedenden etkilenmez.” Bundan sonra nefis, bedensel fiillere boyun eğse dahi “bu fiillerin etkisinin meleke ve yapısı (heyeti) nefiste müessir olmaz.”¹¹⁵ İbn Sînâ arınmamış yetkin nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra mutluluk beklentisine gireceğini fakat rezîlet heyetinin (el-hey’âti-r rezîle) gayesini gerçekleştirmesine engel olacağını ve bu yüzden acı çekeceğini belirtmektedir.¹¹⁶ Türkçeye “yapı” olarak çevrilmiş olan yukarıdaki alıntılardaki heyet kavramını Marmura İngilizceye “disposition” ve “prospensity” kavramlarıyla tercüme etmiştir.¹¹⁷ Alıntılanan pasajlarda görüldüğü üzere esasında heyet kavramı meleke ile yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır.

¹¹² İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, 25.

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik 2*, 178.

¹¹⁴ Mehmet Zahit Tiryaki, “İbn Sînâ’nın Kitâbü’n-Nefs’inde Beden ve Bedensellik”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem, 2019), 413.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik 2*, 193.

¹¹⁶ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, 43.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *The Metaphysics of The Healing*, çev. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), 369. Ayrıca Marmura tercümesinin sonuna ilave ettiği notlarda heyet kavramı hakkında şunları söyler: “burada en genel anlamıyla “durum” olarak tercüme edilen terim,

İbn Sînâ'nın fizik bahislerinde de heyeti aynı anlamda kullandığı görülmektedir. Üçer'e göre "İbn Sînâ, Ayrık Akıl'dan feyzedilen akledilir sureti merkeze alarak feyz öncesindeki sınır nitelikleri isti'dâd-teheyyu, feyiz sonrasında bilfiil hâle gelen nitelikleri ise suretin gereği olan arazî heyetler (=heksis) olarak değerlendirir."¹¹⁸ Yine Üçer'e göre, İbn Sînâ'nın fiil sonrasında ortaya çıkan ikinci bilkuvvelik olarak "heksis"e işaret etmek istediğinde "heyet", "hey'ât" ve "meleke" gibi terimleri kullanmaktadır.¹¹⁹ Fiil sonrası ortaya çıkan ikinci bilkuvvelik anlamı, bir kez bilfiil hale gelmiş olan bir şeyin şu anda bilkuvve halde bulunuyor olmasıdır. Bir kişinin gramer bilgisini öğrendiği halde şu anda bilfiil zihninde olmaması, ikinci bilkuvvelik olarak ifade edilmektedir. İlk bilkuvvelik ise gramer bilgisini hiç edinmemiş olanın öğrenebilecek olmasıdır.¹²⁰ Aynı şekilde ilk bilfiillik ile ikinci bilfiillikten arasında da böyle bir fark bulunmaktadır. İlk cehaletten bilgili oluşturma (gramer bilmezken gramer bilgini olmak) gibi niteliksel olarak zıddına doğru bir hareket iken ikincisi pasif sahiplikten aktifliğe (grameri bildiği halde o an düşünmezken tekrar düşünmeye) geçmektir.¹²¹ Ayrıca ilk bilkuvvelik nazaran ikinci bilkuvvelik bilfiil hale gelmeye daha yakın olduğu da açıktır. Hatta ikinci bilkuvvelik nefsanî heyetlerde ise aklın yönelmesi onu, bilfiil hale geçirecektir. Nitekim İbn Sînâ, nazari gücün soyut suretlere mümkün kılan güç (*el-kuvvetu'l mumekkin*) ile bir tür nispetinin bulunmasını bilmeleke akıl ile ifade etmektedir.¹²² Bilfiil akıl ise nazari gücün soyut suretlere yetkinliğe özgü bir güç ile bir tür nispeti bulunmasıdır. Bu sayede bilfiil akılda (bilmeleke akıldaki ilk makullerden sonra) elde edilmiş (*el-muktesebe*) makul suretler meydana gelmektedir. Bilfiil aklın konu bağlamındaki en önemli özelliği ise suretlerin onda depolanmış gibi olduğu ve ne zaman isterse bu suretleri bilfiil mütalaa edebileceğidir.¹²³ İbn Sînâ mutlak veya heyûlânî, mümkün kılan (*mumekkin*) ve gücün yetkinliği (*kemâlu'l-kuvve*) olarak üç tür güçten biri olan "gücün yetkinliğini" *Kitabu'n-Nefs*'te şöyle açıklamaktadır:

bağlama bağlı olarak 'şekil, form (*gestalt*)', 'şekil (*shape*)', 'görünüş (*appearance*)', 'biçim, yapı (*configuration*)', 'yapı (*structure*)', 'suret (form)' veya 'eğilim (*disposition*)' olarak da çevrilir." Bkz. İbn Sînâ, *The Metaphysics of The Healing*, 399.

¹¹⁸ İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dâd Ve Teheyyu' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015), 70.

¹¹⁹ Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü", 60.

¹²⁰ Üçer, "Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü", 38.

¹²¹ A.y

¹²² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 116.

¹²³ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 118.

“Organla tamamlandığında ve onun herhangi bir yeniden kazanıma ihtiyaç duymaksızın bilakis sadece yönelmesinin yettiği, dilediği zaman fiili yapacağı şekilde istidadın yetkinliği yine organla birlikte meydana geldiğinde bu istidada da güç denir. Mesela, sanatını yetkinleştirmiş bir yazarın yazmadığı zamandaki istidadı böyledir.”¹²⁴

Bu durumda fiil sonrası ortaya çıkan ikinci bilkuvve olarak heyetler, akıl söz konusu olduğunda bir kez idrak edilmiş olan ve halihazırda idrak edilmeyen suretlerin akla nispeti gibi olmaktadır. Çünkü bir kez elde edilmiş suretler, akıl her ona yöneldiğinde bilfiil hale gelmiş olacaktır. İkinci bilkuvve durumundaki heyetler de bilfiillığe hazır halde bulunur ve engel bulunmadığı taktirde faal aklın feyziyle birlikte bilfiil hale gelirler.

Yukarıda *Şifâ/Metafizik*’te yer alan ibadet bahislerinden örnek olması için yaptığımız alıntılara tekrar bakılacak olursa “rezîlet heyeti”, “bedenden sıkılma heyeti” ve “mutluluğa aykırı bedensel heyetler”in birtakım eylemler sonucu ortaya çıktığı/nefste yer ettiği veya engellendiği anlaşılmaktadır. O halde İbn Sînâ’nın bireyselleşme heyetlerini, heyetin bilfiillik ertesinde meydana gelen ikinci bilkuvvelik anlamını göz önünde bulundurarak anlamamız gerekmektedir. Bu nedenle nefsin bireyselliği bağlamındaki heyet kelimesinin anlamını irdelememiz yerinde olacaktır.

İbn Sînâ insanî nefsi bireyselleştiren şeyin maddede intibâ etmek olmadığını söylediği yerde bireyselleştirici etmen olarak “herhangi bir heyet, herhangi bir güç, herhangi bir ruhani araz ya da biz bilmesek de bunların bir araya gelmesiyle nefsin bireyselleştiği bir bütün”den bahsetmektedir. Bu pasajın devamında İbn Sînâ, bir mizacın hudûsuyle birlikte bir nefsin hâdis olmasıyla o nefste meydana gelen bireyselleştirici heyetlerin ne tarzda olabileceğine dair farklı ihtimalleri sıralamaktadır. Bu ihtimaller şu şekildedir: A) düşünsel fiil ve infiallerde nefsi hazırlayan bir hazırlayıcı heyetin (*hey’eten muiddeten*) meydana gelmesi mümkündür. B) bilfiil akıl olarak isimlendirilen elde edilmiş bir heyetin (*el-hey’etü’l-müktesebe*) meydana gelmesi ve bu nefsin tikel zâtına dair şuura sahip olması da mümkündür. Bu şuur, o nefse özgü bir heyet olur. C) Bedensel güçler açısından özel bir heyetin hudûs etmesi de mümkündür. Bu heyet c-1) ya huya (*hulkiyye*) özgü heyetlerle alakalıdır c-2) ya ne ise o olur c-3) ya da bize gizli kalan başka özelliklerle (*husûsiyyât*) olur. İbn Sînâ’ya göre biz bilelim veya bilmeyelim

¹²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, 116.

nefs, bu ihtimallerle bireyselleşmektedir.¹²⁵ Söz konusu ihtimallerle meydana gelen heyetlerin, bedenle birlikte iken nefsin bireyselleşmesindeki rolünü nispeten daha kolay şekilde anlayabilmekteyiz. Ancak nefs bedenden ayrıldıktan sonra bireyselliğin devam etmesinde bu heyetlerin rolünün ne olduğunu nasıl anlayabiliriz? Başka bir açıdan bu heyetler nefste ne şekilde yer ediyorlar ki bedenden ayrıldıktan sonra dahi nefste varlıklarını sürdürebiliyorlar?

Genel olarak “bireyselleşme heyetleri” diyerek atıfta bulunabileceğimiz bu heyetlerin, ebedi şekilde bireysel bir zât olarak nefsin mevcudiyetini sağlamasını, bu heyetlerin heyet olmaları itibariyle ikinci bilkuvv ve varlıklar olmalarını ve herhangi bir engel bulunmadığında feyze mazhar olarak bilfiil hale gelmelerini göz önünde bulundurarak anlayabiliriz. İkinci bilkuvvelik olarak bu heyetlerin ilk bilfiillikleri öncesindeki bilkuvvelikleri, beden mizacında bulunmaktadır. Mutlak istidat anlamına gelen ilk bilkuvveliğin, nefsin bi'l-araz illeti olan bedende bulunmasından başka bir seçenek de esasında yoktur. Çünkü bilfiil olan nefsin aksine beden, maddi olmasından dolayı kendisinde türlü imkânların barınmasına elverişlidir. O halde beden için mizacının hudûsu ile birlikte nefis meydana gelir ve bedenin nefis ile buluşmasıyla birlikte ilk bilkuvv ve olan bir takım bireyselleştirici heyetler, bilfiil hale gelmiş olur. Böylece nefis, tekil bir nefis haline gelerek o bedene özgü olmuş olur. Bilkuvv ve olan bir şeyin bilfiil hale gelebilmesi için bilfiil olanın etkisinin gerekli olması ilkesince bireyselleştirici heyetlerin, maddi olduğunu kabul etsek bile bu heyetlerin kendileri itibariyle bilfiil olamaması ve bilfiilleşebilmek için faal akıldan gelen feyze muhtaç olmalarından hareketle nefsin bireyselleşmesini tamamıyla bedene atfetmek mümkün değildir. “Daha öncesinden var oldukları maddelerin çeşitliliği, meydana geldikleri zamanın çeşitliliği ve farklı bedenleri açısından sahip oldukları heyetlerin çeşitliliği” ifadesinde bedenden ayrıldıktan sonra nefsin münferit zât olarak mevcudiyetinin bağlandığı zaman ve maddenin hudûsu, mizacın oluşumunun nefsin gönderilmesiyle ilişkisi bakımından ele alınabilir ve bireyselleşme sürecinin ilk aşaması olarak değerlendirilebilirken farklı bedenlerdeki sahip olunan heyetlerin farklılaşması ise bireyselleşme için sunulan diğer etmenler bağlamında değerlendirilebilir.

¹²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs*, 396.

İlk bilfiilliğin sonrasında sürekli bilfiil olarak bulunamayan suretin gereği olan heyetler, ikinci bilkuvvelik durumunda bulunmakta ve tekrar onu bilfiilleştirecek bir akıl ona ilişene kadar bu durumda kalmaktadırlar. Heyetlerin nefste yer etmesinin anlamı da budur. Bu heyetlerin nefste bulunması tıpkı bilfiil aklın yanında her istediğinde/yöneldiğinde zahmetsizce idrak edebileceği suretlerin depolanması gibidir. Bir kez idrak edildiğinde tekrar bilfiilleşmesi için sadece aklın ona yönelimi yeterli olacaktır. Öyle görünüyor ki İbn Sînâ, bedenden ayrıldıktan sonra bedenden ve bedensel etkilerden soyutlanan nefsin, kendisinde yer etmiş olan heyetleri bilfiil hale çıkaracağını düşünmektedir.

2.1.2. Nefsin Bedensiz Bireyselliği

İbn Sînâ daha önce bireyselleşme için üç ihtimalden bahsetmişti. Bunlardan ikincisi özellikle *Mübâhasât* ve *Ta'likât* adlı eserlerinde sıklıkla üzerinde durduğu zâtî şuur meselesiyle alakalıdır. Buna göre bilfiil akıl olarak isimlendirilen elde edilmiş bir heyetin meydana gelmesi ve bu nefsin tikel zâtına dair şuura sahip olmasının, bireyselliği sağladığı iddia edilmektedir. Buradaki şuur, o nefse özgü bir heyet olacak ve başka bir nefste bulunamayacaktır. Bu şuurun heyet olmasını nasıl anlayabiliriz? Çünkü zâtî şuur sürekli bilfiildir. Bu durumda kuvve durumuna geçemeyecek olan şeyin heyet olmasından söz edilememesi gerekir. Bundan dolayı İbn Sînâ'nın burada sözünü ettiği şuurun, şuur bi's şuurdaki yani ikincil farkındalık anlamındaki şuur olduğu şeklinde yorumlayabiliriz. Aklın yönelimi ile elde edildiği için ikincil farkındalığın sürekli bilfiil olmadığından ve insanın bazen bu farkındalıktan gafil olduğundan bahsetmiştik. Nefsin kendi kendisinin doğal olarak farkında olmasının üzerine, aklın bu durumu fark etmesi nefsin bireysel varoluşunu idrak ettiği anlamına da gelir. Akıl, nefsin zâtına dair şuurunu fark ederek kendi benliğinin içini doldurmaktaydı. Bu durumda "ben" diyebilmesini mümkün kılan şey, bir sureti idrak değil de bir farkındalık olmasına rağmen bu farkındalığa dayanarak aklın yapabildiği çıkarımlar, genel olarak nefsin bireyselliğini idraki üzerine temellenmektedir. Dolayısıyla bu ihtimaldeki açıklama şekline göre, bedenden sonra nefsin bireyselliğini sağlamak için zâtî şuur yeterli değildir, şuur bi's şuur da gereklidir. Çünkü zâtî şuur nefsin fiili iken şuur bi's şuur aklın fiilidir ve akıl yoluyla bilfiil hale geçmiş olan şey, daha sonrasında bilfiil olarak bulunmasa dahi bir kez bilfiilleştiği

için daha sonrasında aklın ona yönelmesi için bir engel bulunmadığında aklın tekrardan onu idraki kolaylaşacaktır. Nefs, bedende birlikteyken bu konuda en büyük engeli ise beden ve bedenın güçleri teşkil etmektedir. Bu engelin, yetkinlik açısından olduğunu İbn Sînâ şöyle ifade etmektedir:

“Nefs yetkinleşip güçlendiğinde ise o fiilleriyle mutlak anlamda tek başına kalır; duyusal ve hayalî güçler ile diğer bedensel güçler nefsi kendi fiillerinden uzaklaştırır, mesela insan binite veya alete ihtiyaç duyabilir fakat amacına ulaştığında, kendisini amacına yaklaştırmaktan alıkoyan sebeplerden yüz çevirir, böylece amaca ulaştıran sebebin bizzât kendisi bir engel olur.”¹²⁶

O halde nefsin bedenden ayrıldıktan sonra kendi kendini akletmesinin önünde hiçbir engel kalmayacaktır ve kendi fiilleriyle tek başına kaldığı zamanda sürekli bir şekilde kendi zâtını bireysel bir zât olarak akledecektir. Çünkü bedende iken bilfiil olarak akletmişti ve bir kez bu heyetin nefse yerleşmesinin ardından beden gibi bir engelin ortadan kalkmasıyla da sürekli olarak akledebilecektir.

İbn Sînâ *Şifâ/Metafizik*’te nefsin göksel kürelerin maddelerini ve onların mütehayyile yetilerini kullanarak duyusalıktan daha zayıf olmayan hayali suretlerle insanın, inandığı şekliyle ahiret ahvâlini yaşayabilmesinin imkân dahilinde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca *Mübâhasât*’ta bedenden ayrıldıktan sonra nefsin göksel cisimlerinin kullanılması yoluyla yetkinliğe istidat elde edebilmesinin, nefsin bedende iken göksel cisimlerin kullanılması için bir heyet elde etme şartıyla mümkün olacağını ifade etmektedir.¹²⁷ Peki göksel kürelerin maddelerini, nefsin kullanması imkân dahilinde iken İbn Sînâ bunu nefsin bireyselliğini açıkladığı yerlerde bir ihtimal olarak dahi olsa neden kullanmamıştır? Aşağıdaki sözünü ettiğimiz pasaj üzerinden bu soruyu ele alarak nefsin bireyselliğini sürdürmesi için göksel maddelerin kullanılmasının bir imkân olarak görülüp görülemeyeceğini sorusunu inceleyeceğiz.

“Ayrıca, bazı bilginlerin söylediği gerçek gibi görünüyor, şöyle ki: Söz konusu nefisler arınmış ve kendi durumlarında olanlar için gerçekleşecek akıbet hakkında avama hitap edilebilecek tarzda bir inanç ve tasavvur kendilerinde yerleşmişken, bedenden ayrılmış olabilirler. İşte bu nefisler bedenlerden ayrıldıklarında ve onları üzerlerindeki yöne çekecek, ne mutluluğu elde edecekleri bir kemal ne de bu bedbahtlığı yaşayacakları bir kemal arzusu gibi bir ‘anlam’ bulunmayıp, aksine onların bütün nefsânî heyetleri aşağı doğru yönelmiş ve cisimlere çekilmiş olabilir. Göksel maddelerden herhangi bir nefsin fiiline konu olmalarını engelleyen bir durum

¹²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, 390.

¹²⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 197-198.

da yoktur. Söz konusu bilginler şöyle der: Bu nefisler, inandıkları bütün uhrevi halleri tahayyül eder ve bu nefislere bir şeyi ‘tahayyül etme’ imkânı veren araç da göksel cisimlendendir. Böylelikle dünyada kendilerine söylenmiş kabir halleri, diriliş, uhrevi iyilikler gibi bütün şeyleri müşahade ederler. Bayağı nefisler de, dünyada kendilerine tasvir edilmiş şeye göre, azabı müşahade eder ve ona kıyaslarlar. Çünkü hayali suretler duyusalıktan zayıf değildir. Aksine rüyada görüldüğü gibi, ‘etki’ ve ‘duruluk’ bakımından daha güçlüdür. Genellikle rüyada görülen, kendi alanında duyulur şeyden daha yüce bir durumda olabilir. Şu var ki uhrevi olan, engellerin azlığı ve nefsin soyutlanmışlığı ve kabul edenin (*kâbil*) duruluğu ölçüsünde, uykuda bulunandan daha kalıcıdır. Uykuda görülen, hatta uyanıklıkta duyumsanan suret, bildiğin gibi, ancak nefiste şekillenmiştir. Şu var ki birisi içten başlar ve ona dönerken, ikincisi dıştan başlar ve içe yükselir.”¹²⁸

İbn Sînâ bazı nefslerin ahireti maddi biçimde karşılık görecekları yer olarak tasavvur etmesini de göz ardı etmeyerek söz konusu nefslerin göksel kürelerin mütehayyilelerinin nefis tarafından kullanılması neticesinde duyusal olarak karşılık görmekten daha güçlü olan hayalî suretlerle karşılığı müşahade edeceklerini söyler. O halde benzer şekilde nefsin bireyselliğinin de mütehayyile vasıtasıyla devam ettiğini iddia edebilirdi. İbn Sînâ’yı nefis, göksel kürelerin maddelerini kullanarak kendi bedeninin varlığı devam ediyormuş gibi tahayyül ederek bireyselliğini devam ettirecektir demekten alıkoyan nedir? İbn Sînâ bireyselleşmenin madde ile olması gerektiğini düşünseydi bedenden ayrıldıktan sonra da göksel kürelerin maddelerini kullanarak bireyselliğin devam edeceğini iddia edebilirdi. Fakat bu durumda nefsin, sonsuza dek maddeye bağlı olması gerekecekti. Bu ise hiyerarşik açıdan daha ulvî olan nefsin, bireysel varlığının sürekli şekilde maddeyle bulunması anlamına gelecektir. Halbuki İbn Sînâ, nefsin bireyselleşmesinin maddede intibâ etmek nedeniyle olmadığını açıkça ifade etmişti. Buna göre İbn Sînâ’nın, bedenle birlikteyken maddeye atfetmediği bireyselliği, nefis bedenden tamamıyla ayrıldıktan sonra maddeye atfetmesi anlamlı olmazdı. Bundan dolayı da İbn Sînâ göksel kürelerle bireysel varlığın devam edebileceği şeklindeki bir açıklamaya gerek duymamaktadır. Bir başka açıdan, nefsin kendi zâtının şuurunda olması yoluyla doğrudan kendi içinde bireyselliğin temininin mümkün olması, dışsal bir nedeni gereksiz kılmaktadır.

İbn Sînâ, özellikle *Ta’likât* ve *Mübâhasât*’taki ifadelerinden hareketle, nefsin bireysel var oluşu veya nefsin varlık alemine çıkması için bedeni gerekli görse de herhangi bir heyetle veya kendi zâtına dair şuuruna dayanarak nefsin bireyselliğini

¹²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik 2*, 178. Karşılaştırmak için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 273.

kazandığı iddia etmektedir. Buna göre nefsin bireysel varoluşundan söz edebilmemiz için beden, sürecin başlatıcı ve nefsin hudûsu için gerekli iken bireysel var oluşu için yeterli değildir. Bireyselliğin dayanağı yalnızca nefsin kendisidir.

2.2. Bireysel Nefs Görüşünün Yol Açtığı Problemler

Nefsin bireysel olarak var olduğu ve bireyselliğini bedenden ayrıldıktan sonra da sürdürecektir olması, birtakım sorunlara yol açmaktadır. Bunların başında bilfiil sonsuzun olamayacağını düşünen İbn Sînâ için sonsuz sayıda bilfiil nefsin mevcut olmasının oluşturacağı çelişki ve bireysel bir nefis inşa etmek için tenasühün reddedilmesinin gerekli olup olmadığı diğer bir deyişle tenasühün, bireysel nefis görüşüyle tutarlılık arz edip etmediği sorunu gelmektedir.

2.2.1. Sonsuz Sayıda Bilfiil Nefsin Olması

İbn Sînâ bedenden ayrıldıktan sonra nefslerin zât olarak tek bir nefis olmadığını, her bir nefsin bireysel bir zât olarak varlığını devam ettirdiğini söylemektedir. Bu da nefslerin sayıca çok olduğu anlamına gelmektedir. Burada İbn Sînâ'nın bilfiil sonsuzluğu kabul etmemesinden kaynaklanan bir problem ortaya çıkmaktadır: Nefslerin varlığının bir noktada son bulacağı düşünülmediğinden ve tenasühün reddedilmesinden hareketle sonsuz sayıda nefis ortaya çıkacak ve bilfiil sonsuzluk gerçekleşmiş olmayacak mıdır? Tenasühün kabul edildiği durumda bir nefis bedeninden ayrıldıktan sonra başka bir bedene geçebileceğinden dolayı esasında yeni bir nefsin ortaya çıkması söz konusu olmayacak ve hep belli bir sayıda nefis alemde tedavülde olacaktır. Ancak İbn Sînâ tenasühü kabul etmemektedir. Ona göre hazırlığını tamamlayan bedene has olan bir nefis hâdis olacaktır. Bundan dolayı da bilfiil sonsuzluğun önüne nefslerin sayısı bakımından geçilememektedir. Fakat bilfiil sonsuzluk açısından nefslerin sayısı İbn Sînâ'ya göre bir sorun teşkil etmemektedir. Çünkü İbn Sînâ “yalnızca doğada veya konumda birbirine dayalı sıralama sahibi olan varlıkların bilfiil sonsuz olamayacağını düşünmektedir.”¹²⁹ Manevi olan nefisler ise

¹²⁹ Furkan Fidan, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk* (Yüksek Lisans: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2020), 60.

böyle bir sıralamaya sahip değildir. O halde İbn Sînâ için doğada veya konumda sıralama sahibi olmayan akıllar ve nefslar için bilfiil sonsuzluk söz konusu olabilir.¹³⁰

Sonsuz sayıda bilfiil nefsin bulunmasının yol açtığı bir başka sorunu Gazzâlî'nin (ö. 555/1111) *Tehâfût*'ünde görmekteyiz. Gazzâlî'ye göre filozoflar Tanrı'nın varlığını ispatlamak için aslî sebeplerin sonsuz sayıda olamayacağını öne sürmektedirler. Fakat nefsların sonsuz sayıda olması, aslî sebeplerin sonsuz sayıda olmaması ile çelişiktir. Bundan dolayı da Gazzâlî'ye göre filozoflar Tanrı'nın varlığını ispatlama konusundaki çelişik görüşlerinden dolayı yetersiz kalmışlardır.¹³¹ Alemde birbirinin nedeni olan pek çok varlık vardır fakat bu sebepler zincirinin bir yerde durması gerekmektedir ki işte bu "İlk İlke"dir. Teselsülün imkânsızlığını bir kenara bırakırsak bu sebeplerin sonsuz sayıda olmasını engelleyen şey nedir? Nefsların bilfiil sonsuz olduğunu kabul ettiğimizde aslî ilkelerin sonsuz olamayacağını neye göre açıklayacağız? Zira aslî ilkeler de doğada veya konumda bir sıralamaya sahip değildir. Ayrıca Gazzâlî, nefsların doğası ve konumu itibariyle sıralamaya sahip olmadığı görüşünü de tutarlı bulmamakta ve nefsların sahip olduğu sıralamayı, zaman itibariyle birbirlerinden sonra gelmelerine dayandırmaktadır.¹³² Gazzâlî'ye göre bilfiil sonsuzun olamayacağından hareketle sebeplerin sonsuza gitmesi konusunda teselsülü reddetmek ve nefslar söz konusu olunca bilfiil sonsuz olarak varlıklarını kabul etmek çelişkiye yol açmaktadır ve bundan dolayı filozofların yaptığı gibi sonsuz sayıda illet olamayacağından hareketle Tanrı'nın varlığını ilk ilke olarak ispatlamak zayıf bir delil olmaktadır.¹³³ İbn Sînâ'nın bakış açısından Gazzâlî'ye çeşitli cevaplar verilebilir ancak bu konumuz dışında kalacağı için buna değinmeyeceğiz. Burada dikkat çekmek istediğimiz şey, nefsin bedenden bağımsız şekilde bireysel zât olarak var olmasının ve tenasühü mümkün görmemenin, İbn Sînâ'nın farklı konulardaki görüşleri arasında problem teşkil edebildiğidir. Tenasühün yol açtığı problem, burada ifade edilenle sınırlı değildir. Bu nedenle tenasühü daha fazla incelemek gerekmektedir.

¹³⁰ Fidan, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk*, 121.

¹³¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfûtü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 174.

¹³² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfûtü'l-Felâsife*, 176.

¹³³ Michael E. Marmura, "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls", *Mediaeval Studies* 22 (1960), 235-237.

2.2.2. Tenasüh

Tenasüh, bedeninden ayrılmış olan nefsin, bir başka canlının bedenini mekân edinebileceğini ifade eden kavramdır. Bazı filozoflara göre dünya hayatında kemale eremeyen, Tanrı'nın gazabından korkarak bedene sığınan veya işlenen günahların neticesinde yetkinleşemeyen nefslerin karşı karşıya kalacağı durumdur.¹³⁴ Nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki bireysel varoluşu ile tenasühün ilişkisini ele alacağız. Burada araştırmamızın yöneldiği soru şudur: Tenasühü bireysel nefis görüşü ile bağdaştırabilir miyiz veya tenasühü reddetmenin bireysel bir nefis inşa etmeye dönük bir amacı var mıdır? Bu soruları ele almadan önce tenasühe dair genel çerçeveyi aktaracağız.

Tenasühü savunanların nefse dair görüşlerindeki ortak nokta şunlardır: 1) Nefs gayri maddi bir cevherdir. 2) Nefs, beden ölümünden sonra varlığını devam ettirmektedir. 3) Bedenler sonsuz sayıdadır.¹³⁵ Bu ortak nefis tasavvurundaki ilk iki görüşte İbn Sînâ da hemfikirdir. Sonsuz sayıda beden ise varlığa gelme açısından mümkün olsa da bozuluşa uğrayan bedenleri hesaba kattığımızda bedenlerin sonsuz olması mümkün değildir.

Nefsin bireyselliği ve mizaç ilişkisi başlığında nefsin hudûsu için beden mizacının hazırlığının şart olduğunu anlatmıştık. Buna göre tek bir nefsin hudûsu, İbn Sînâ tarafından bir beden hazırlığına bağlanmıştır. Varlıkta her bedene karşılık gelen bir nefsin varlığı söz konusudur. Tenasüh görüşünün reddedilmesinin en önemli sebeplerinden birisi de varlıkta maddi yapıların oluş ve bozuluşa tâbi olmasıdır. Beden de bir yerden sonra mizaç dengesinin şaşmasıyla bozuluşa uğramaktadır. Tenasühü savunanlara göre ise beden esasında yok olmamakta ve nefsin, kendi bedenini terk etmesi ve başka bir bedene göç etmesi kendi bedeni açısından ölüm olarak adlandırılmaktadır fakat esasında olan şey nefsin ve beden, varlıklarını birbirlerinden ayrı şekilde sürdürmesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla da tenasühü savunanlar için mizaç, nefsin hudûsunda ve başka bir bedene göç etmesinde etkili olan bir faktör değildir. İbn Sînâ açısından ise nefsin yalnızca bir bedene has olduğu mizaç üzerinden temellendirilmekte ve nefis, beden mizacıyla birlikte

¹³⁴ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", 21.

¹³⁵ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-me'âd", 18-19.

meydana geliyorsa bu, başka bir bedene göç etmenin imkânsız olduğu anlamına gelmektedir.¹³⁶

Bireysel varoluş açısından bakacak olursak tenasühü savunanlar, bedenden ayrılmadan önce nefsin içinde bulunduğu hale göre bir başka bedene geçeceğini ve insanın yapıp ettiği şeylerin taşıyıcısı ve cezaya yahut mükafata maruz kalanın nefis olduğunu düşünmektedirler. Bir başka bedene göç etme gibi bir durumda hafıza bedene ait bir organ olduğu için önceki yaşama dair bir şey hatırlanmaması normaldir ve nefsin kendi zâtına dair şuurundan hareketle “ben” dediği şeyin sabit kalacağı da muhtemeldir. Bu durumda nefsin başka bedene göç etmesi durumunda nefsin bireysel olarak var olmaya devam edeceğini iddia edebilir miyiz? Bireyselleşmeyi nefsin kendi zâtını idrakiyle temellendirdiğimizde nefsin başka bir insan bedenine göç etmesiyle bireyselliğinin korunacağı iddia edilebilir. Fakat nefsin ilk defa bedene gelmesinde bireyselleştirici olan şey nedir? Bedenin bireyselleştirici olduğunu söylediğimizde başka bir bedene girdiğinde nefsin değişmesi gerekeceği için bu, mümkün değildir. Ayrıca bireyselleşmek için bedene muhtaç olduğunu ve bireysel olarak var olabilmek için nefsin bir başka bedene gittiğini de söyleyebilirler. Fakat bu, cezanın ve mükafatın taşıyıcısı olarak konumlanan nefsin, gittiği bedene göre sıfırlanacağı, baştan başlayacağı ve bir gayeye matuf olarak düşünülen tenasühün gayesinin boşa düşeceği anlamına gelir. Ancak İbn Sînâ’nın düşüncesine uygun şekilde herhangi bir bedende var olarak bireysellik sürecinin başladığını ve nefsin kendi zâtına dair idrakiyle bireyselliğin devam ettiğini savunabilirler. Burada tek farklılık tenasühü savunanlar açısından hudûs eden nefsin, şans veya rastlantı eseri olarak bir bedene geleceğidir. Varlık alemini bir gayeden bağımsız düşünmeyen İbn Sînâ ise rastlantıyı kabul etmez.¹³⁷ Ayrıca insanî nefis, tenasühü savunanlara göre insan bedeni dışında bir hayvan bedenine de göç edebilir.¹³⁸ Bir kere insanî nefis olarak meydana gelenin, hayvan bedenine girmesi ise İbn Sînâ açısından mümkün değildir. Çünkü insanî ve hayvanî nefis özsel olarak farklıdır. Bundan dolayı da insanî nefsin, hayvanî nefse dönüşerek hayvan bedeninin yöneticisi haline gelmesi söz konusu bile değildir.

¹³⁶ İbn Sînâ, *et-Ta’lîkât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -I-*, 53; İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, 24.

¹³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs*, 408.

¹³⁸ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-me’âd”, 6.

Nefsin bedensiz bireyselliği başlığında nefsin, ahiret ahvâlini göksel kürelerin maddelerini kullanarak tahayyülü aracılığıyla yaşayabileceği ihtimaline değinmiştik. İbn Sînâ bunu söyleyen bilginlerin sözlerinin “gerçek gibi görüldüğünü” ifade etmişti. Eğer böyle bir şey mümkün olursa başka bir maddeyi kullanması açısından İbn Sînâ tenasühü kabul etmiş olmaz mı? İbn Sînâ için ay altı ve ay üstü alem hükümleri itibariyle birbirlerinden ayrıdır. Ay üstü alem oluş ve bozuluşa tâbi değilken dört unsurdan müteşekkil olan ay altı alem oluş ve bozuluşa uğrar. Dolayısıyla İbn Sînâ tenasühü ay altı alemde meydana gelmesi üzerinden değerlendirmektedir. Tenasühü savunanların İbn Sînâ’da olduğu gibi ahiret tasavvuru yoktur. Onlara göre tenasüh, nefsin bulunduğu ay altı alemde bir başka bedene geçmek suretiyle ceza veya mükafat görmesidir. Bundan dolayı ay üstü alemdeki nefis için tenasüh söz konusu değildir. Dolayısıyla da göksel kürelerin maddesini kullanmak nefsin tenasühü anlamına gelmez. Ayrıca Davidson’un işaret ettiği gibi göksel kürelerin kendine has nefsi olduğundan dolayı insanî nefsi kabul etmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Davidson, İslam ahiret inancını reddettiği yönündeki ithamdan sakınmak maksadıyla İbn Sînâ’nın böyle bir iddiada bulunduğunu muhtemel görmektedir.¹³⁹

Rastlantı ve hayvan bedeni ile çıkan sorunu bir kenara bırakırsak tenasüh, kanaatimizce nefsin bireyselliği açısından bir problem teşkil etmemektedir. Görünen o ki İbn Sînâ nefsin bireyselliğini temin etmek amacıyla tenasühü reddediyor değildir. Bazı farklılıklarla da olsa tenasühle birlikte nefsin bireyselliği savunulabilir görülmektedir. Fakat İbn Sînâ açısından tenasühün sorun teşkil ettiği yönler daha çok nefis-beden ilişkisinde ve fizik ilkelerine dair bahislerde ortaya çıkmaktadır. Nefsin rastlantı eseri bedende bulunuyor değil de bedene gelmesi için mizacın hazırlığına tâbi olması, nefis-beden arasındaki ilişkinin iki şey arasındaki ilişkinin türlerinden biri olmaması ve nefsin ayrılması ile bedenin bozuluşa uğraması, İbn Sînâ açısından tenasühü imkânsız kılmaktadır.

İbn Sînâ, Platon ve Pisagor gibi büyük filozofların tenasühü ifade eden sözlerini ise şu şekilde tevil etmektedir: “Onlar sadece sembol, temsil ve süslü sözden ibaret olup

¹³⁹ Herbert A. Davidson, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 139-140.

bundan amaç, bedenlerden sonra nefislerde kalan çirkinliğe işaretidir.”¹⁴⁰ Nefiste kalan çirkinlik ile İbn Sînâ, nefsin yetkinleşmemesini yani bedensel arzu ve isteklerin nefste bedenden ayrıldıktan sonra dahi etkisinin devam etmesini kastetmektedir. “Eğer nefisler kötü ve günahkar ise henüz bedenlerdeymiş gibi azap görürler”.¹⁴¹ İbn Sînâ bu tür nefislerin bedendeymiş gibi azap görmelerinin tenasüh olmadığını fakat bu manayı ifade eden filozofların tenasühü savunuyorlarmış gibi anlaşıldığını düşünmektedir. Ayrıca “nefsin bedendeymiş gibi olacağı” ifadesini ayrıntılandırmak mahiyetinde nefsin bedende bulunmasının anlamının, nefsin etkisinin bedenle sınırlı olması ve bedenin güçlerinden etkilenmesi şeklinde olduğunu; bu iki husustan biri ölümden sonra nefste kalıcı etkiye (*el-eserü's sâbit*) sahip olursa -ki bu etkiler ya şehvet ya da yırtıcılara özgü öfke türündendir- o nefsin bedende sayılacağını ifade etmektedir.¹⁴² Görüleceği üzere büyük filozofların tenasühe dair ifadelerini İbn Sînâ kendi görüşüyle uyumlu bir biçimde anlamlandırmaktadır.

2.3. Ödül-Ceza ve Ahiret Halleri

İbn Sînâ ahireti/meadı yetkinlik kavramı ekseninde ele almakta ve orada nefsin yaşayacağı halleri de bedende iken nefsin yetkinleşme ölçüsüne bağlamaktadır. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bedende iken yaptıklarına/yetkinliğine göre karşılık göreceğini söylemek, yetkinliğin veya yetkinleşmemenin taşıyıcısının nefis olduğunu söylemek anlamına gelir. Dolayısıyla da ahirette karşılık görmekten söz ediliyorsa nefsin, yetkinliğin taşıyıcısı olmasının yanı sıra bedenden ayrıldıktan sonra bireysel varlığını da sürdürmesi gerekli olmaktadır ki bu sayede bedenle birlikte iken yaptıklarına, karşılık gören bir öznen söz edebilelim. Bu bölümde yetkinleşmeye bağlı olarak ahiretteki hallerin nefsin bireyselliği ile bağlantısını ele almaya çalışacağız. Bu bölümdeki ana sorumuz şudur: Bireysel bir nefis olmadan ay altı alemdeki yapıp ettiklerimiz için ay üstü alemde karşılık görebileceğimizden söz edebilir miyiz? Diğer bir deyişle İbn Sînâ için ahiret söz konusu olduğunda nefsin bireysel bir zât olarak varlığı neden gereklidir? Bu soruyu ele almadan önce nefsin bedensiz bir şekilde sevaba ve cezaya maruz kalmasının anlamını incelemek yerinde olacaktır.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, 25.

¹⁴¹ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, 25.

¹⁴² İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-me'âd”, 25.

İbn Sînâ, ödöl ve cezanın mahiyeti konusunda kendisini Fârâbî'den ayıran bir tasavvura sahiptir. Fârâbî ölümünden sonra bedenın yok olacağı konusunda İbn Sînâ ile hemfikir olmasına karşın nefsin ontolojik olarak bedenden ayrı olduğunu düşünmemektedir. Fârâbî'ye göre sadece maddi şeylerden arınmış olan nefisler, ölümsüzlüğe erişirler.¹⁴³ Diğer nefisler ise bedenle birlikte yok olacaklardır. Fârâbî'nin konu ile alakalı ifadelerine bakıldığında bedenden ayrıldıktan sonra nefsin bireysel bir zât olarak varlığını sürdüreceği kapalıdır.

“Bir topluluk ölüp bedenleri dağıldığında ve nefisleri (maddeden) kurtulup mutlu olduğunda, onlardan sonra, mertebeleri aynı olan başka insanlar onların halefi olur, onların yerlerini doldurur ve onların yaptıklarını/fiillerini yaparlar. Bunlar da öldüğünde ve (nefisleri maddeden) kurtulduğunda mutluluk bakımından bu önce göçenlerin mertebelerinde bulunurlar ve onların her biri tür, nicelik ve nitelik bakımından kendi benzeriyle birleşir/ittisal eder... Birbirine benzeyen ayrık nefisler çoğaldıkça ve birbiriyle ittisal ettikçe/birleştikçe -ki bu bir makulün bir makulle ittisal ettiği tarzda olur- onların her birinin tadacağı zevk de daha fazla olur.”¹⁴⁴

Görüldüğü üzere bedenden ayrılmış olan nefislerin iyi olanlarının ahirette birleşerek tek bir nefis haline geldiği ve daha büyük bir zevkin oluşmasına sebep oldukları görülmektedir. Burada akla neden tek bir nefsin mutluluğundan değil de daha fazla nefsin birleşimi ile elde edilen mutluluğun/hazzın artmasından bahsedildiği akla gelebilir. Fârâbî nefislerin kendilerine eklenen nefis ile zevklerinin artmasını, akledilen zâtların sayısının artmasına bağlamaktadır: “Onlardan her biri, hem de kendi zâtını hem de kendi zâtına benzer olanları defalarca akleder ki, böylece aklettiği şeyin niteliğinde/keyfiyetinde de artma olur.”¹⁴⁵ Fârâbî'nin bu anlatısında nefsin bireysel olarak kalıp kalamayacağı kapalıdır. Ancak nefislerin kendi zâtlarını ve başkalarını akledecek olması aralarında zât bakımından bir ayrılık olduğunu ima etmektedir.¹⁴⁶ Bireysel zât olarak mevcut olacaklarını düşünse bile bu tasavvuru İbn Sînâ'dan oldukça farklıdır.

¹⁴³ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 108. Karşılaştırma için bkz. Hasan Özalp, “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Fârâbî Ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 278.

¹⁴⁴ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, 214.

¹⁴⁵ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, 214. İbn Sînâ *el-Adhaviyye fi'l-me'âd*'da ahirette nefsin karşılaşacağı farklı durumları zikrederken bazı bilginler diyerek Fârâbî'nin bu görüşünü dillendirmektedir. Bkz. İbn Sînâ, “*el-Adhaviyye fi'l-me'âd*”, 44-45.

¹⁴⁶ Eyüp Şahin, “İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine”, *Felsefe Dünyası* 50 (2009), 198.

İbn Sînâ ise ahirette görülecek olan karşılığın tek tek bireysel nefslere özgü bir şekilde olacağını düşünmektedir. Bunu ahiretteki nefsin karşılaşacağı halleri tasnif ettiği bahislerden anlamaktayız. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* eserinde bedenlerinden ayrılmış olan nefslerin şu şekilde kısımlara ayrılacağını iddia etmektedir: a) arınmış (*münezzeh*) yetkin nefsler, b) arınmamış yetkin nefsler, c) hayatta iken yetkinleşmelerinin gerekli olduğunu bildikleri halde yetkinleşmemiş arınmamış nefsler, d) ulaşmaları gereken bir yetkinliğin olduğuna dair peygamberler kanalıyla akıllarını uyandıracak bir bilgi ulaşmayan yetkinleşmemiş arınmış nefsler, e) ahiret inancı olmayan ve ulaşmaları gereken bir yetkinliğin olduğu hatırlarına bile gelmeyen yetkinleşmemiş arınmış nefsler, f) yetkinleşmemiş arınmamış nefsler.¹⁴⁷ İbn Sînâ bu gruptaki nefslerin her biri için farklı derecelerde mutluluk veya bedbahtlık tayin eder. Buna göre nefsler arınmış ve yetkin ise sınırsız mutluluğa gark olurlar. Arınmamış yetkin nefsler, çirkinliklerden (*el-heyâti 'r rezîle*) kurtulup arınana dek berzahta kalacaklardır dolayısıyla sınırlı bir cezaları vardır. İbn Sînâ bu gruptaki nefslerin sonsuza dek acı çekmemelerini taşıdıkları çirkinliklerin özlerine ilişkin olmamasına bağlamaktadır. “c” şıkkındaki nefsler ise yetkinliği inkar edip düşman oldukları için sonsuz ceza çekeceklerdir. İbn Sînâ “d” ve “e” şıkkındaki nefslerin ise yetkinliğin olduğuna dair bilinçleri olmadığından o yetkinliği talep edemeyecekleri sebebiyle onlar için mutlak saadet veya mutlak şekâvetin olmadığını iddia etmektedir. “f” şıkkındaki nefsler ise yetkinliğin olduğuna dair farkındalıkları olsa da gereğini yapmadıkları için sonsuza dek acı duyacaklardır. İbn Sînâ, bu gruptaki nefslerin yetkinleşme farkındalığı yoksa tabiattan kendi nefslerinde kalan çirkinlikler (*el-heyâtü 'r redıyye*) ölçüsünce acı çekeceklerini ifade etmektedir.¹⁴⁸

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere nefsin arınmış yetkin bir nefs olmasa da yetkinliğe dair farkındalık sahibi olması çekeceği azabı sınırlandırmaktadır. Eyleme dönüşerek yetkinleştirmemiş bu farkındalığın neden bu kadar etkili olup sınırsız cezayı sınırlı bir cezaya dönüştürdüğü açık değildir. Bu noktada İbn Sînâ'nın dini geleneğe uyarak dereceli bir ödül ve ceza öngördüğü düşünülebilir. Ancak bu derecelendirmeyi İbn Sînâ ilk olarak nefsin durumuna yani arınmış olup olmamasına ve yetkinleşip yetkinleşmemesine göre yapmaktadır. İkincil olarak ise yetkinliğe dair farkındalığın

¹⁴⁷ İbn Sînâ, “*el-Adhaviyye fi'l-me'âd*”, 43-44.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, “*el-Adhaviyye fi'l-me'âd*”, 43-44.

olup olmamasına, nefsin manevi ilkeleri ne kadar bildiğine ve ne kadar maddi etkiler taşıdığına göre yapmaktadır.

Sınırlı olan azabın sebebinin belirli bir süre sonra neden ortadan kalkacağı, diğer bir deyişle nefsin bir süre sonra sahip olduğu çirkinliklerden ne şekilde arınacağı açık değildir. Yetkinleşmek için bir araç olarak kullanılmış olan beden terkedildikten sonra yetkinleşmenin olmaması gerekir. Ancak sınırlı sürelerle azabın/acının olacağını savunmak için İbn Sînâ'nın *Şifâ/Metafizik*'te bazı bilginlerin sözleri diyerek aktardığı ve doğru bulduğu bazı nefisler için göksel kürelerin mütehayyilelerini kullanarak ahiret hayatını tahayyülleriyle yaşayacakları iddiasını, ahiretteki sınırlı azabın gerçekleşmesi ve o azaba sebep olan çirkinliklerden kurtulunması amacıyla göksel kürelerin kullanılmasına uyarlayabiliriz. Ancak İbn Sînâ felsefesi içinde bu çözüm pek de sağlam bir temele oturmamaktadır. Esasında bu sorun, sahip olunan çirkinliklerin özsel olup da bunların yok olacağını veya zamanla azalacağını iddia edince ortaya çıkmaktadır. Halbuki İbn Sînâ özsel olan kötülüğün veya elde edilmeyen yetkinliğin sonsuza dek acısının süreceğini iddia etmektedir. Fakat sürekli kötü fiillerin tekrarı ile nefste yer etmiş olan ancak özsel olmayan çirkinlikler, nefste ebedi bir şekilde yer edemeyeceği için bedenden ayrıldıktan sonra nefste bu çirkinlikler zamanla zayıflayarak yok olmaktadır.¹⁴⁹ Böylece de nefis söz konusu çirkinliklerden/kötülüklerden arınmış olmaktadır. Özetle nefste bir kötülüğün yer etmesini sağlayan fiiller, nefsin bedenden ayrılması nedeniyle tekrarlanamamakta ve artık nefste iyice yer etmemiş olan kötülüğün, tamamen kaybolup da nefsin saf hale gelmesine kadar geçen süre, azap olarak nitelenmektedir.

Sonuç olarak nefsin bireysel olarak tasavvuru, dünyadaki yapıp ettiklerimizin bir karşılığının olması gerektiği düşünülünce zorunlu hale gelmektedir. Aksi taktirde nefsin bedende iken içinde bulunduğu hal ve yönelimleri, bedenle birlikte yok olacak ve nefsin beden sonrasına pek de bir etkisi kalmayacaktır. İbn Sînâ'nın mead tasavvuru ise ölünce birtakım heyetlerin nefste yer ederek bir kısmının kalıcı olarak bir kısmının geçici olarak varlıklarını sürdürdüğü şeklindedir. Yine bu tasavvur, nefsin bireysel zât olarak varlığı açısından nefsin bedenle birlikteliğinden beri var

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik* 2, 177.

olan bir sürekliliğin olduğu ve nefsin, bedenin tasallutundan kurtularak maddi boyuttan manevi boyuta geçtiği yani sadece boyut değiştirdiği bir tasavvurdur. Maddi boyutta insan yetkinleşmeye açıkken manevi boyutta yetkinleşme artık bitmiştir ve o zamana kadar ne elde edilmişse nefsin, kendisini ona göre bir hal içinde bulduğu bir düzlem söz konusudur. Tüm bu geçişler arasında sürekliliğin sağlanması tabii ki kalıcı olan bireysel nefis üzerindendir.

SONUÇ

Nefsin bireyselleşmesi probleminin en temelde iki yönü olduğunu gördük. Birincisi nefsin ne şekilde bireyselliğini kazandığı iken; ikincisi bireyselliğini ne şekilde sürdürebildiğidir. Bu açıdan nefsin bireyselleşmesi problemini incelediğimizde İbn Sînâ'nın nefsin bireyselliği konusundaki görüşlerinde Druart'ın bahsettiği üzere bireyselleşmeyi sağlayan etmenleri, bedenle güçlü bağın üzerine inşâ edilenler ve zayıf bağın üzerine inşâ edilenler olmak üzere iki sınıfa ayırabiliriz. Ancak İbn Sînâ'nın nefis-beden ilişkisi, nefsin yetkinliği ve ahiret ahvâliyle alakalı görüşlerini göz önünde bulundurduğumuzda birbirine zıt, iki farklı şey olarak görünen anlatıları nefsin bireyselleşmesinin farklı süreçleri olarak değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Buna göre nefsin bireyselleşme sürecinin başlangıcı, nefsin bedene gelmesiyle başlamaktadır ve bu aşamada etkin olan bedenin mizacı ve göksel kürelerdir. Bu açıdan da bireyselleşme sürecinin başlangıcı daha baskın bir şekilde maddenin etkin olduğu, bedenle güçlü bir irtibatın olduğu aşamadır. Buraya odaklanan anlatılara bakıldığında da İbn Sînâ'nın nefsin bireyselliğini maddeye dayandırdığı gibi tamamen yanlış olmasa da eksik bir algı oluşmaktadır. Bu eksikliği tamamlayan ise bireyselleşme sürecinin ikinci aşaması olarak gördüğümüz, nefsin kendi zatına dair ikincil farkındalığa eriştiği bedenle ilişkisinin zayıfladığı aşamadır. Buna göre bireyselleşmenin başlangıcı her ne kadar genel olarak bedenin varlığına özel olarak da mizacın hudûsuna bağlı olsa da bireyselleşmenin nihai dayanağı nefsin kendi zatına dair farkındalığı olmaktadır. Bu kanaate varmamızda etkili olan en önemli husus, İbn Sînâ için nefsin bireyselleşmesinin maddeye indirgenememesidir. Maddeye indirgenen bireysellik, İbn Sînâ'nın bedenden ayrıldıktan sonra bireysel olarak varlığını sürdüğünü iddia ettiği nefsin, nasıl olup da bireyselliğini koruduğunu açıklamayı zorlaştırmaktadır. Bu konuda göksel kürelerin cirimlerini kullanmak yoluyla bireyselliğin madde ile temininin yol açtığı problemlerden bahsettik.

Gayri maddi bir nefse sahip olmayan hayvanların kendi zatlarına dair şuurlarının varlığını sorguladığımızda, İbn Sînâ'nın hayvanî nefis için de zâtî şuurun varlığından söz ettiği görülmüştür. Ancak bu birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir. Zâtî şuurun nefsin doğrudan farkındalığı ile elde ediliyor olması ve farkına varan ve varılan şeyin aynı olduğu tarzda bir farkındalığın gerekli olması gayri maddi nefsi

zorunlu kılıyor görünmektedir. Dolayısıyla da hayvanî nefste zâtî şuurun olduğunu iddia etmek bu açıdan problem teşkil etmektedir. İbn Sînâ özellikle *el-Mübâhâsât* ve *et-Ta'likât* adlı eserlerinde hayvanlardaki zâtî şuurun, insanî nefsteki zâtî şuurdan farkını ortaya koymak üzere hayvanların kendi zâtlarına dair farkındalıklarının maddeyle karışık (*mahlut*) olduğunu ve vehim yoluyla elde edildiğini iddia etmiştir. Bu ise her ne kadar maddeyle karışık olsa da hayvanî nefsin de bireysel bir mahiyette olduğu anlamına gelmektedir. Fakat hayvanî nefis, gayri maddi olmadığından ötürü bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Bu nedenle hayvanî nefsin bireysel varlığı maddeyle birlikteliğindeki süre ile sınırlıdır.

İnsanî nefsin bireyselliğini bedenden ayrıldıktan sonra da sürdürdüğünü göz önünde bulundurunca İbn Sînâ'nın nefsin bireyselleşmesi için sunduğu ihtimaller içerisinde maddi olanın etkisinin neredeyse hiç olmadığı “nefsin kendi zatına dair şuuru”nun nihai dayanak olarak alınması, beden sonrasında nefsin bireysel varlığının da garantörü olarak görünmektedir. Çünkü yalnızca gayri maddi olan insanî nefste, öznenin ve nesnenin bir ve aynı şey olduğu bir idrak mümkündür. İbn Sînâ *et-Ta'likât*'ta böyle bir idrakin kendisini, varlığımızla özdeş olarak gördüğünü ifade etmiştir. Buna göre vasıtasız ve sürekli bilfiil olan zâtî şuur, kendi varlığımızla özdeştir. Akıl yoluyla farkına vardığımız, bazen gaflet halinde de bulunabildiğimiz idrak seviyesi olan şuur bi's şuur seviyesinde ise kendi varlığımızla özdeş olan idrake dair ikincil bir idrak gerçekleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla da her birimizin farkına vardığı kendi varlığına, “ben” lafzıyla işaret ettiğinde, idrak ile idrakin nesnesi arasında, akıl dışında bir dolayım olmadığı açıktır. Esasında İbn Sînâ'nın nefsin bireyselliği konusunda zâtî şuuru ve şuur bi's şuuru kilit bir role sahip görmesindeki bir diğer etmen ise bu farkındalığın, geri kalan her türlü idrakin ve eylemin temelinde olmasıdır. Buna göre bir şeyi yapıp ettiğimizde, hayal ettiğimizde veya düşündüğümüzde tüm bunların faili olarak kendi zâtımıza dair farkındalığımızın olması gereklidir. Aksi taktirde “yaptım”, “düşündüm” veya “hayal ettim” demek mümkün değildir. Dolayısıyla tüm idraklerimizin ve eylemlerimizin temelinde bulunan zâtî şuur, kendi varlığımız söz konusu olduğunda her şeyi önceleyen bir konuma sahiptir. Böylece de eylemlerimizin kendi zâtımıza aidiyetinden şüphe duymamaktayız. Zâtî şuurun sahip olduğu öncelik, kendi varlığımızı bir başka şeyleri idrak ederek farkına vardığımız görüşüyle karşıttır.

İbn Sînâ'nın bedenden ayrılan nefsin bireysel bekası bağlamında heyet kavramını çokça kullandığını vurguladık. Heyet kavramıyla nefsin bedenle birlikte iken edindiği birtakım melekelerin veya hallerin, nefse yerleşmesinden ve bu heyetlerin etkisinin bedenden ayrıldıktan sonra da devam ettiğinden söz ettik. Bu heyetler, ahirette nefsin maruz kalacağı azabı veya ödülü açıklamak bakımından elverişlidir. Ayrıca İbn Sînâ nefse yerleşen birtakım heyetlerin, bireyselliğin sürekliliğini de açıklayıcı mahiyette olduğunu düşünmektedir. Nefsin nasıl bireyselleştigiine dair alternatif açıklama olarak görülen bu heyetlerin, bireyselliğin nihai dayanağı olup olamayacağını konusunda İbn Sînâ'nın net bir görüşüne rastlamadık. Bu konudaki kişisel değerlendirmelerimiz ise sadece heyetlerin nihai bireyselleştirici olarak sunulamayacağı yönündedir. Çünkü heyetler, maddi olandan tamamıyla ayrı değildir ve maddenin bireyselleştirici ilke olmasının yol açtığı sorunlar, heyetler için de kısmen geçerli olmaktadır. Bir diğer gerekçemiz heyetlerin nefsin bedenden ayrıldıktan sonra nefste yer etmesini anlamlandırmanın İbn Sînâ felsefesinde içerisinde açıklanması güç başka problemlere yol açmasıdır. Fakat bireyselleşmeyi sadece heyetlere indirgemeksizin özellikle ahlakî heyetlerin, yetkinlik sürecine paralel şekilde bireyselleşmenin farklı bir aşamasına da tekabül edebileceği muhtemeldir.

Kısaca nefsin bireysel bir zât olarak mevcut olması için mizacın hudûsu bir zorunluluktur fakat nefsin bireyselliğini tamamıyla mizaca hasretmek özellikle bedenden ayrıldıktan sonraki nefsin bireysel bekası dikkate alındığında mümkün değildir. Heyetlerin, bireyselliği açıklama gücü de göz ardı edilmemek kaydıyla özellikle bedenden ayrıldıktan sonra nefsin bireyselliğini sürdürmesi bakımından bireyselleştirici etmenler içerisinde zâti şuur öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bir süreç olarak gördüğümüz nefsin bireyselleşmesi, mizacın hudûsuyla birlikte başlamakta ve nefis meydana geldikten sonra kendisine dair doğrudan ve sürekli bilfiil farkındalığını ifade eden zâti şuura dayanarak söz konusu bireyselliği en yetkin haline ulaşmaktadır.

KAYNAKÇA

Aksu, İbrahim. *İbn Sînâ Felsefesinde Mizâc Kavramı Ve Nefs İle Olan İlişkisi*. Yüksek Lisans: Marmara Üniversitesi, 2012.

Altaş, Eşref. “Fahreddin Er-Râzî’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-”. *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. 139-201. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Alwishah, Ahmed. “Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity”. *Arabic Sciences and Philosophy: A Historical Journal* 26 (2016), 73-96.

Alwishah, Ahmed. “İbn Sînâ on Floating Man Arguments”. *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013), 49-71.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 5. Basım, 2014.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Black, Deborah. “Avicenna on Individuation, Self-Awareness, and God’s Knowledge of Particulars”. *The Judeo-Christian-Islamic Heritage: Philosophical and Theological Perspectives*. ed. Richard C. Taylor - Irfan A. Omar. Milwaukee: Marquette University Press, 2012.

Çınar, Selime. *Fârâbî’den Taşköprüzâde’ye: İslam Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi*. Yüksek Lisans: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2014.

Davidson, Herbert A. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Akıl*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Deniz, Gürbüz. “İbn Sina’da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar”. *Eskiye* 29 (2014), 103-120.

Druart, Thérèse-Anne. “The Human Soul’s Individuation and Its Survival After the Body’s Death: Avicenna on the Causal Relation Between Body and Soul”. *Arabic Sciences and Philosophy* 10/2 (2000), 259-273.

Duman, Yusuf. *Bireyleşim Problemi Ve Tanrı'nın Bir'liği*. Yüksek Lisans: Ankara Üniversitesi, 2015.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2012.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Fârâbî. *El-Medinetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2019.

Fedor Benevich. "Individuation and Identity in Islamic Philosophy After Avicenna: Bahmanyâr and Suhrawardî". *British Journal for the History of Philosophy* 28/1 (2020), 4-28. <https://doi.org/10.1080/09608788.2019.1604316>

Fidan, Furkan. *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde Sonsuzluk*. Yüksek Lisans: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2020.

İbn Sînâ. *Ahvâlü'n-Nefs: Risâletü fi'n-Nefsi ve Bekâihâ ve Meâdihâ*. thk. Ahmet Fuat el-Ehvânî. Paris: Dâru Bibliyon, 2007.

İbn Sînâ. "el-Adhaviyye fi'l-me'âd". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik, 3. Basım, 2018.

İbn Sînâ. *el-İşarat ve't-Tenbihat*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *el-Mübâhâsât*. thk. Muhsin Bidarfer. Kum: İntişarat-ı Bîdâr, 1992.

İbn Sînâ. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, 1984.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar -I-*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifa: Fizik 1.* çev. Muhittin Macit - Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifa: Metafizik 1.* çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifa: Metafizik 2.* çev. Ömer Türker - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifa: Nefs.* çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Tüba, 2021.

İbn Sînâ. *Mantiğa Giriş.* çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Nefsin Halleri.* çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

İbn Sînâ. *Sema Ve Âlem.* çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

İbn Sînâ. *The Metaphysics of The Healing.* çev. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2005.

İbn Sînâ. *Uyûnü'l Hikme.* thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l Kalem, 1980.

Kaukua, Jari. "Self-Awareness as Existence: Avicenna on the Individuality of an Incorporeal Substance". *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond.* 43-61. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Kaya, Mahmut. "Esîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 11/390. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.

Marmura, Michael E. "Avicenna and the Problem of the Infinite Number of Souls". *Mediaeval Studies* 22 (1960), 232-239.

Özalp, Hasan. "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi Ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 245-288.

Parıldar, Sümeyye. "Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri.* ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. 79-97. Ankara: Nobel, 2016.

Şahin, Eyüp. "İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine". *Felsefe Dünyası* 50 (2009), 184-202.

Taş, Enes. *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Bireyleşme İlkesi Bağlamında Nefis-Beden İlişkisi*. Doktora Tezi: Uludağ Üniversitesi, 2017.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "İbn Sina'nın Kitâbü'n-Nefs'inde Beden ve Bedensellik". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. 383-443. İstanbul: İlem, 2019.

Tiryaki, Mehmet Zahit. "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (15 Mart 2020), 1-38.

Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd Ve Teheyhu' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015), 37-76.

Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: Eş-Şifâ/El-Kevn Ve'l Fesâd, Vi'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. 97-125. Ankara: Nobel, 2016.

Yıldırım, Ömer Ali. "Ebü'l-Berekât El-Bağdâdî Ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi". *Bilimname*, 187-219.