

FELSEFE DÜNYASI

2023 YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 77-Ek

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve TÜBITAK ULAKBIM/TR DİZİN tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and TUBITAK ULAKBIM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent Bayraktar (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Arş. Gör. Buğra Kocamusaoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Sebile Başok Dış (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Yalova Üniversitesi)

Dr. Nazan Yeşilkaya (Şirnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Hatice İpek KESKİN (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 150,00 TL | **Basım Tarihi :** Ekim 2023, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi / Design: Emre Turku

Kapak Tasarımı / Cover: Mesut Koçak

Baskı / Printed: Rebrobir Matbaa
1514. Sokak, No: 23, 06378 İvedik OSB
Yenimahalle / Ankara

Tel: 0(312) 395 20 29 | **Sertifika No:** 47381

İBN SİNÂ VE ARİSTOTELES’TE NEFSİN AKİBETİ: AĤVÂLU’N-NEFS VE DE ANİMA BAĞLAMINDA BİR MUKAYESE

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 77-Ek, 2023, ss. 38-59.

Geliş Tarihi: 02.03.2023 | Kabul Tarihi: 16.05.2023

DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1258994

Araştırma Makalesi

Eyüp ŞAHİN*

Giriş

Nefsin mahiyetine dair tartışmalar felsefenin en kadim ve aynı zamanda en dinamik tartışmalarından biridir. Bazı düşünürler, canlı varlıkları, madde-formdan müteşekkil yapılar olarak kabul eder. Bazıları ise bütün canlı varlıkları, beden ve nefsten müteşekkil varlıklar olarak görür. Bu bağlamda örneğin bir kısmı insani varlığı, beden-nefsten müteşekkil bir yapı olarak görürken; bir kısmı da insani varlığın geçici (ölümlü) bir beden ve ölümsüz bir nefsten meydana geldiğini kabul eder. Başka bir grup düşünür ise insanın bütünüyle maddi bir yapı olduğunu, nefsin ve nefse dair işlevin aslında beyin ve beynin işlevinden başka bir şey olmadığını iddia ederler. Bu makale, beden-nefsi, madde-form gibi kabul edip beden ölümüyle nefsin de ortadan kalktığını savunan Aristoteles ile madde-form anlayışını kabul ettiği halde, beden-nefs ayrımını esas alıp bedeni ölümlü, nefsi ise ölümsüz kabul eden İbn Sînâ'nın anlayışlarını nefsin akıbeti açısından incelemeyi amaç edinmektedir. Bu bağlamda burada metodolojik olarak öncelikle İbn Sînâ'yı ele alan ve ilgili noktalarda Aristoteles'le bağlantılarını paraleller/ayrımalar üzerinden inceleyen bir mukayeseye yer verilmektedir. Mukayesenin bu iki metin özelinde yapılmasının elbette bazı sebepleri vardır.¹ Bilindiği gibi İbn Sînâ, nefis

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, ORCID: 0000-0001-5527-8315, e-mail: eyupsahin@ankara.edu.tr

1 Bu sebeplerden biri de *Kitābu’ş-Şifā’*’nın, “en-Nefs” kısmı ile ilgili, Mehmet Zahit Tiryaki tarafından kaleme alınan, Aristoteles’in *De Anima*’sı ile konu bakımından karşılaştırmalı bir tablonun da yer verildiği ve metin bakımından da kısmi bir karşılaştırmaların yer aldığı bir girişe yer verilmesidir. İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā’: Nefs*, haz. Mehmet Zahit Tiryaki (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021), 15-43. Ayrıca Aristotelesçi geleneğin İbn Sînâ’da devamı için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition* (Leiden-Boston: Brill, 2014), 288-296.

meselesini sadece *Ahvvâlu'n-Nefs*'te değil, *Kitâbu'ş-Şifâ*: *en-Nefs* ve *en-Necât* gibi hemen hemen aynı beyanları içeren diğer bazı eserlerde de ele alır.² Fakat bu metin, Aristoteles metniyle konuların ele alınışı, sıralaması ve metodolojik bazı hususlar açısından büyük paralellikler gösterir. Her iki metni esas alan bir araştırmacı, ikinci metnin, ilkinin bir şerhi olmadığını bildiği halde, bu kanaati destekleyecek pek çok veriyle de yüz yüze gelir. Bununla birlikte her iki metin bazı fikirler açısından da belirgin farklılıklar gösterir. Nefsin akıbetine dair mesele de bunlardan biridir. İbn Sînâ'nın nefis meselesinde, pek çok konuda ortak hususiyetler gösterse de en belirgin olarak Aristotelesçi gelenekten ayrıştığı noktalardan birisi de nefsin akıbetine dair düşüncesidir. Bu yazı, İbn Sînâ'nın, nefsin akıbetine dair düşüncesini, bu konuda öne sürülen görüşleri dikkatle analiz ettiği gerçeğinden hareketle, onun ulaştığı sonuçları gerekçeleriyle ele almayı ve bu sonuçların Aristoteles ile bağlantılarını, paralel ve ayrımlara işaret ederek irdelemeyi amaç edinmektedir. *İbn Sînâ*'da *Ahvvâlu'n-Nefs*'e dayanarak yapılan değerlendirmelerin paralel okumaları için bazı hallerde *Kitâbu'ş-Şifâ*: *en-Nefs*'e de müracaat edilecektir.

Burada öncelikle İbn Sînâ'da nefsin akıbetini (*beķā*), nefis-beden ilişkisi ile bağlantılı olarak ele alacağız. Ardından Aristoteles'in görüşüne yer vereceğiz. Daha sonra da nefsin akıbeti konusunda her iki filozofun görüşlerindeki ayrışmanın sebeplerini ve ulaştıkları sonuçları gerekçelerine de işaret ederek mukayese edeceğiz.

1. İbn Sînâ'da Nefsin Akıbeti

İbn Sînâ, *Ahvvâlu'n-Nefs*'in dokuzuncu faslında nefsin akıbeti (*beķā*) meselesini ele alır. Buradaki ilk beyanı nefsin, bedeninin ölümü ile ölmediğidir.³

2 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın, ilahiyat kısmının dokuzuncu makalesinin yedinci faslını *Âhîret* (*me'âd*) konusuna ayırır. Buradaki beyanları *Ahvvâlu'n-Nefs* ile büyük oranda örtüşür. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın nefis meselesinde dikkate değer en önemli metni, *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın, "en-Nefs" kısmıdır. Bu metnin özellikle beşinci makalesinin dördüncü faslı, "insani nefsin bozulmaması ve tenasüh etmemesi hakkındadır. Ayrıntılı olarak bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Nefs*, 398-409.

3 İbn Sînâ, *Ahvvâlu'n-Nefs* (*Nefsin Halleri*), çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 105 (5-10). Krş. *Ahvvâlu'n-Nefs*, thk. Ahmed Fu'âd el-Ehvânî (Bâris: Dâr Babilîyün, 2007), 99. Buradaki beyan *en-Necât* ile hemen hemen aynıdır. *en-Necât*'in ikinci kitabın altıncı makalesi nefis meselesine hasredilmiş olup ilgili kısım da "Nefsin Bedenin Ölümü İle Ölmeyeceği ve Bozulmayacağı" başlığını taşımaktadır. Buradaki ilk önerme nefsin bedeninin ölümü ile ölmediği, ikinci önerme ise tabiatı gereği onun bozulmayı (*fesâd*) da kabul etmediği şeklindedir. Nefsin akıbetine dair ispatlama ise *Ahvvâlu'n-Nefs*'in bir tekrarı gibidir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahîrî (Beyrût: Dâru'l-İfâkî'l-Cedîde, 1982), 223. Bununla birlikte aynı argüman paralel olarak *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın *en-Nefs* bölümünde beşinci makalenin dördüncü faslında da tekrarlanır: "Nefs bedeninin ölümüyle ölmez. Zira başka bir şeyin bozulması ile bozulan her şey o şeyle bir şekilde ilgilidir. Bu (i) ya varlıkta sonra gelenin ilgisi şeklindedir, (ii) ya varlıkta önce gelenin ilgisi şeklindedir -ki bu durumda varlıkta önce gelen şey, zaman bakımından değil zât bakımından öncedir.- (iii) ya da varlıkta kendisine denk olanın ilgisi şeklindedir." Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Nefs*, 399; İbn Sînâ'da göksel (*semâ'î*) ve ay altı (*arđî*) nefisler için bkz. *el-İşârât ve't-Tenbîhât* (*İşaretler ve Tembihler*), çev. Ali Durusoy – Muhittin Macit – Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık,

İbn Sīnā'nın nefsin ölümsüzlüğüne ve akıbetine dair görüşlerinin temeli nefs-beden ilişkisinin (*alāka*) türsel bir ilişki olup olmadığının ispatlanmasına bağlıdır. Nefs, bedenın ölümü ile ölseydi bu takdirde bedenle arasında türsel bir ilişkinin varlığından söz edilirdi. Buna göre: Başka bir şeyin bozulmasıyla bozulan şeyin onunla ilişkisi aynı türden olup olmadıkları ile doğrudan alakalıdır. Bu iki şey (i) ya varlık (*vucūd*) itibariyle, ilişkilendikleri şeyle var olarak aynı anda, (ii) ya o şeyin varlığından sonra, (iii) ya da o şeyin zamansal olarak değil, zât bakımından kendisinden önce olması sebebiyledir. İbn Sīnā'nın varlıkların var olma sıralarını/hiyerarşilerini, neden-nedenli prensibine bağlı kalarak izah ederken sıkı sıkıya bağlı kaldığı temel ilke burada da kendisini gösterir. Buna göre nefs-beden ilişkisi bu genel ilkenin içinde ele alınması gereken bir meseledir. Bu bağlamda cevaplanması gereken temel soru nefs-beden ilişkisinin bu genel ilkenin içerdiği ihtimallerden hangisi ile açıklanabileceğidir? Şimdi bu ihtimalleri tek tek ele alalım.

1. İbn Sīnā'nın nefs-beden ilişkisinde mümkün gördüğü ihtimallerden ilki, nefs-bedenin aynı anda var olmalarının imkânı üzerinedir. Buna göre: (i) Nefs-beden ilişkisi, varlık bakımından birbirine denk iki şeyin ilişkisi ise bu durumda bunlardan hiçbiri cevher olamaz. Eğer olsaydı, bu ilişki ârızî değil zâtî bir eklemlemeye işaret ederdi ki bu durumda her birinin diğerine izafe edildiği bir halden söz etmiş olurduk. Oysa bu iki şey cevherdirler. (ii) Eğer, nefs-beden ilişkisi zâtî değil, ârızî ise bunlardan biri bozulduğunda (*fesād*) aralarındaki izafetten ötürü bu, ârız olan olur. Zâtî olan ise diğerinin bozulmasıyla bozulmaz.⁴ İbn Sīnā'nın hem burada hem de aynı beyanlarla *en-Nefs*'te yer alan ifadeleri⁵, nefs-beden ilişkisinin bileşenlerden her biri için akla gelebilecek ihtimalleri mantıksal bir temelle ele alarak değerlendirdiğini gösterir. Buna göre, nefs-beden ilişkisi varlık bakımından birbirine denk iki bileşenin ilişkisi değildir. Hem nefsin hem de bedenın ayrı ayrı cevher oluşu buna engeldir. Zira her şeyden önce aralarında türsel bir ilişki yoktur. Aralarındaki ilişki zâtî değil ârızî olursa, hangisinin bozulacağı ârızî olana göre belirlenir ve İbn Sīnā bu aşamada buna henüz karar vermez.

2005), 107-123. İbn Sīnā'da nefsin ölümsüzlüğü için ayrıca bkz. Lenn E. Goodman, *Avicenna* (Ithaca-London: Cornell University Press, 2006), 163-174; Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2010), 90-96; Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca-New York: Cornell University Press, 2003), 113-141; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect* (New York: Oxford University Press, 1992), 282-295; Tariq Jaffer, "Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's ar-Risāla al-Adhawiya fi amr al-ma'ād," *Before and After Avicenna*, ed. David C. Reisman (Leiden-Boston: Brill, 2003), 163-176; Abraham D. Stone, "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance," *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001) içinde, 73-130.

4 İbn Sīnā, *Aḥvālū'n-Nefs*, 105 (10-14).

5 İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 403-405.

2. Ontolojik olarak nefis-bedenen hangisinin önce var olduğunun belirlenmesi nefis-bedenin akıbeti konusunda karar vermeyi kolaylaştıran ihtimallerden biridir. Bu bağlamda akla gelebilecek ihtimallerden ilki, nefsin bedenden sonra var olması olabilir. Şöyle ki: (i) Eğer nefsin varlığı, varlık (olmak) bakımından beden varlığından sonra ise o zaman beden, nefsin varlığının nedeni olur. Bilindiği üzere İbn Sînâ da Aristoteles'ten beri neden-nedenli ilişkisinin dayandığı dört neden kuralına sıkı sıkıya bağlıdır. Buna göre: Beden, nefsin ya fâil nedeni ya maddi nedeni ya sûrî ya da gaye nedenidir.⁶ Nefis-beden ilişkisinin dört nedene bağlı olarak bu ihtimallerden hangisi ile izah edileceği, İbn Sînâ'nın nefis-bedenin akıbetine karar verebilmesi için açıklığa kavuşması gereken başka bir meseledir. Çünkü nefsin akıbetinin izahı, aynı zamanda bedenle olan ilişkisinin veya beden akıbetinin izahını da gerektirir. Dört neden ilkesine bağlı olarak şu halde beden: (a) Nefse varlık veren bir nedendir ki bu durumda o nefsin fâil nedeni olmuş olur. (b) Bedenin unsurlarında, bakır-heykel⁷ -madde ve sûret ilişkisinde sûretin maddeyi kabul edici oluşuna benzer olarak, maddenin bu birleşimin sebebi olduğunu düşündüğümüz olasılıktaki- gibi bir birleşimi kabul eden bir nedendir ki bu birleşimde nefsin nedeninin beden olduğu var sayılmaktadır. (c) Beden nefsin sûrî nedenidir. (d) Beden bir yetkinlik (*kemâl*) nedenidir.

İbn Sînâ, temelde beden varlığından sonra nefsin varlığını düşünmenin imkânına dair akla gelebilecek bütün olasılıkları içeren her bir önermeyi ayrıntılı olarak ele alır. Buna göre: (a) Bedenin, nefsin fâil nedeni olması imkânsızdır. Çünkü cismin tabiatı fâil olmaya uygun değildir, o ancak kuvveleri vasıtasıyla fâil olabilir. Cisim kuvveleri ile değil de zâtı itibarıyla fiilini icra edebilseydi bu takdirde yapabileme/fiil hali bütün cisimler için geçerli olurdu. Buna mukabil bütün cisimsel kuvveler, ya ârâzlerden (ârâd) ya da maddi sûretlerden (*şuver*) oluşurlar. Bu durumda ne ârâzlar ne de maddelerle kaim olan sûretler kendi zatıyla kaim olan varlığa ve dolayısıyla mutlak cevhere etki edemezler. Bu sebeple onun fâil nedeni olması da imkânsızdır.⁸ (b) Beden, nefsin, sûrî ya da yetkinlik nedeni olamaz. Aksine nefis için bunun düşünülmesi daha uygundur. Sonuç olarak nefis-beden ilişkisi zâtî nedenin, nedeni ile ilişkisi de olamaz. (c) Şu halde geriye beden ve mizacın⁹ nefis için ârîzî bir neden olma ihtimali kalır. Eğer öyleyse beden, nefsin maddi nedeni de olamaz.

6 İbn Sînâ, *Ahivâlu'n-Nefs*, 105 (15-20); Krş. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ': Nefs*, 399.

7 Bu metafor aynı şekilde *en-Necât*'ta da yer almaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, 224.

8 İbn Sînâ, *Ahivâlu'n-Nefs*, 107 (1-5)

9 Bedenin ne basitlik bakımından ne de nefsin fakültelerinden/parçalarından biriyle birleşerek, bir tür mizaç oluşturması ya da nefsin sûreti ile sûretlenmesi de imkânsızdır.

O halde senaryo şu şekilde gerçekleşir: Nefsin mahalli olmaya uygun bir beden ortaya çıktığında ayrık nedenler onun için tek bir nefis yaratır. Bu nefis salt o bedene özeldir. O beden için özelleşen nefis dışında başka bir nefsin nedensiz olarak ortaya çıktığı bir durumu tasavvur etmek mantıksızdır. Böylece beden için birden fazla nefsin varlığını düşünmenin imkânı ortadan kalkar. Beden için çoklu bir nefsin varlığını düşünmek de aynı şekilde imkânsızdır. Çünkü tekil bir nefsin var olduğunu tasavvur ederken, kendisiyle yetkinleşerek fiillerini icra edeceği bir aracın ortaya çıkmadığını düşünmek, varlık için gereksiz bir düşünce olur. Halbuki tabiatta gereksiz hiçbir şey yoktur.¹⁰ (ii) Şu halde, nefis-beden ilişkisinin zâtî değil ârızî bir nedensel ilişkiye dayandığını pekâlâ düşünebiliriz.¹¹ Ancak, nefis-beden arasındaki ilişki, zâtî bir nedenin cismi önceleme gibi bir öncelik ilişkisi de değildir. Her ne kadar beden varlığı nefsin varlığını gerektirse de beden ölümü, nefsin ölümünü (*fesâd*) gerektirmez. Bu durum, nefis-beden arasında zamansal bir öncelik-sonralık ilişkisi olmadığını, dolayısıyla bedenden önce nefsin var olmadığını, aksine nefsin eş zamanlı olarak bedenle birlikte var olduğunu düşünmeyi gerektirir. Böylece nefsin varlığının zâtî nedeninin, cisim ya da cisimdeki bir kuvve olabileceği ihtimali de ortadan kalkar.

3. Nefis-bedenin eş zamanlı olarak var olabileceği veya nefsin bedenden sonra var olabileceği ihtimalleri dışında nefis-beden arasında zaman bakımından değil, zât bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisinin var olabileceği ihtimali İbn Sînâ'nın bu minvalde yer verdiği ihtimallerden bir diğeridir. Her şeyden önce İbn Sînâ bu meseleyle ilgili olarak, varlıkların eş-zamanlı bir şekilde İlk Varlık'tan (*Vâcibu'l-Vucûd*) taşarak meydana gelen bir yaratma doktrini ile bütünüyle uyumlu bir tutarlılık gösterir. Şöyle ki: Tüm var olanlar, varlıklarını neden-nedenli prensibine dayanarak İlk Varlık olan Tanrı'dan alır ve bu varoluş ezeli¹² bir yaratma (*şudûr*) ile meydana gelir. İlk

10 İbn Sînâ, *Ahıvâlu'n-Nefs*, 107 (15-20); *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*, 399.

11 İbn Sînâ'nın nefsin bedenden önce varlığı konusundaki katı tutumunun elbette somut gerekçeleri vardır. Bunlardan ilki nefsin tek bir bedende fertleştiğinde ısrarcı olması ve bedenden sonraki varlığının bağımsız olarak sürdüğü ve dolayısıyla herhangi bir bedene girdiğinde beden vasıtasıyla elde edilen yetkinliğin zarar görmesini önlemeye yönelik bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Nitekim aynı çabaya hizmet eden tutumunu pek çok yerde ısrarlı bir şekilde sürdürdüğünü ve bu konuda tutarlılık gösterdiğini söylemek mümkündür. Özellikle yaşam öyküsünü ele alan metinde, İsmaili nefis öğretisinin önemli kavramlardan biri olan külli nefis kavramı da dâhil, Yeni Platoncu gelenekten gelen nefis öğretilerine karşı mesafeli duruşu da bu sebeptendir. Bu konuda bkz. *The Life of Ibn Sînâ*, ed. ve çev. William E. Gohlman (Albany-New York: State University of New York, 1974), 16-18. Nitekim benzer bir tutum *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*'in birinci bölümü ve ikinci faslı boyunca da devam eder. Burada "bir grup insanın nefsin Tanrı olduğunu, onun her şeyde o şeyin gereğince bulunduğunu, bir şeyde tabiat olarak, bir şeyde akıl olarak, bir şeyde nefis olarak bulunduğunu sanmışlardır. Tanrı onların şirk koştukları şeylerden münezzehtir. İşte bunlar, nefis konusunda antik filozoflara nispet edilen görüşlerdir ve hepsi de geçersizdir." demektedir. Bkz. *Kitâbu's-Şifâ: Nefs*, 79.

12 *Ezelî* terimi geriye doğru zamansal veya zamansız olmak bakımından sonsuz olan şeyler için kullanılır.

Varlık ile diğer varlıklar arasında zaman bakımından değil, zât bakımından bir öncelik sonralık söz konusudur.¹³ Bu ilke, İbn Sīnā'nın nefs-beden ilişkisini izah etmek için göz önünde bulundurduğu bir başlangıç noktasıdır. Bu durumda: (i) Nefsin varlığı bedeninin varlığından önce ise bu öncelik ya zamansal ya da zâtî bir öncelik olur. (ii) Eğer bu önceliğin zamansal olduğu iddia edilirse (ki bu yukarıda izah edilmişti), nefsin var olup bedeninin olmadığı bir halin tasavvuru, nefs-beden ilişkisini hem geçersiz hem de anlamsız¹⁴ kılar. (iii) Eğer nefsin varlığı, bedeninin varlığıyla eş zamanlı fakat ontolojik olarak ondan önce ise bu durumda bedeninin yok olması için, nefsin cevherinde yokluğu gerektiren bir nedenin ârız olması gerekir. Halbuki yukarıda zikredilen 2. Olasılığın (i) maddesinde İbn Sīnā, nefs-beden ilişkisinin ontolojik bir öncelik-sonralık ilişkisi olması halinde bu ikisi arasındaki ilişkinin neden-nedenli ilişkisi olacağını ifade etmişti. Yani nefsin bedenden önce var olduğu kabul edilip, ardından da nefs-beden ilişkisi bu kabule göre izah edilirse, zorunlu olarak nefsin neden, bedeninin de nedenli olduğu kabul edilmiş olur. Bu halde bedeninin *fesādı* nefsin *fesādına* bağlı olur ve bedenden önce nefsin *fesāda* uğraması gerekir ki bu doğru değildir. (iv) Oysa bedeninin *fesādı* mizacındaki değişimden ötürüdür.¹⁵ (v) Sonuç olarak nefs-beden ilişkisinin mahiyeti, nefsin ontolojik olarak bedenden önce var olduğu ve dolayısıyla bedeninin nedeni olduğu şeklinde de olamaz.¹⁶

Yukarıda (ii)'de yer alan görüş aynı zamanda Platon'un nefsin bedenden önceki varlığını kabul eden anlayışına yöneltilmiş bir itiraz olarak da kabul edilebilir.¹⁷ Şöyle ki: İbn Sīnā, her şeyden önce bedenden önce nefsin varlığını kabul etmez. Şayet bedenden önce bir nefsten söz edilirse bu nefsin bedensiz var olabildiği anlamına gelir. Bu durumda nefs-beden ilişkisinin

Bu nedenle bu terimi İngilizce felsefi literatürde karşılayan en uygun terim *eternity*'dir. *Infinity* ise sayılamayan şeyler için kullanılır bu nedenle İbn Sīnā'nın, sudür doktrini açısından *eternity* terimini *ezelî* terimini karşılamak üzere kullanmak daha uygundur.

13 İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 403.

14 İbn Sīnā'nın vurgu yaptığı şey, nefsin varlığının bedenle bir anlam kazandığıdır. Burada, bedenden önce ontolojik bakımdan nefsin varlığını kabul etmenin, nefs-beden ilişkisini anlamsız kılacağı varsayımından hareket edilmektedir. Bu her şeyden önce, bedenden önce nefsin ontolojik olarak var olduğunu kabul eden Platoncu anlayışın reddi anlamına gelir. İtirazın ana gerekçesi nefsin bedensiz var olabildiği kabul edildiğine göre bir bedene hangi sebeple girmiş olabilir. Bu, İbn Sīnā'nın nefsin kişisel kimliği ve ferdiyetini kazanmak için bir bedene muhtaç olduğu iddiasına da terstir.

15 İbn Sīnā'da, unsurlarda bulunan birbirine zıt niteliklerin etkileşimini içeren mizaç için bkz. Sümeyye Şen, İbn Sīnā'da Nedensellik ve İnsan Hürriyeti (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023), 145-169.

16 İbn Sīnā, *Ahḫvālu'n-Nefs*, 108 (5-15). Paralel görüş için ayrıca bkz. İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 399.

17 Platon'un *Meno*, *Phaedo* ve *Timaeus* gibi diyaloglarında nefis ölümüz bir cevher olmanın yanında ezeli bir form olarak da kabul edilir. Nefsin bedenden önce var olduğuna dair ortaya konan en önemli kanıtın hatırlama argümanı olarak vücut bulduğu ve *Meno* ve *Phaedo* diyaloglarında inceden inceye işlendiği bilinen bir husustur. Bu konuda bkz. Plato, "Phaedo", çev. G. M. A. Grube, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997) içinde, 70e-72d.

bir anlamı kalmaz. Başka bir ifadeyle bu nefsin bir bedene ihtiyaç duymadığı anlamına gelir. Halbuki nefs bedene yetkinleşmek için muhtaçtır. Eğer bu olmasaydı bedene ihtiyaç duymayan nefsin ne kişisel kimliğinden ne ferdiyetinin *beķāsından* söz edilebilirdi. Bu bağlamda İbn Sīnā'nın hareket noktası Platon'dan ziyade Aristotelesçi bir temele dayanır. İbn Sīnā, nefsin ferdiyetini kazanması için bir bedene mutlak manada ihtiyaç duyduğunu ifade ederken aynı zamanda bu argümanı Platoncu teze karşı çıkararak, nefsin bedenden önceki varlığına dair bir kabulün imkânsız olacağı görüşü için de kullanır. Bu nedenle öncelikli olan şey, nefsin bedenden önce bir varlığından söz etmek yerine daha ziyade onun bedenle ilişkisinin mahiyetini açıklamaktır.

İbn Sīnā, yukarıda yer alan üç olasılığı değerlendirerek, nefs-beden ilişkisi üzerine inşa ettiği asıl meseleye odaklanır. Bu mesele nefsin *beķāsıdır*. *Ahḫvālu'n-Nefs*'in özellikle dokuzuncu bölümü bu meseleye hasredilmiştir.¹⁸ Nefsin varlık nedeninin beden olmadığı artık ispatlandığına göre, onun nedeni, oluş-bozuluşa uğramayan başka ilkelerin varlığına bağlı olmalıdır ki bu ilkeler aynı zamanda onun *beķāsının* da teminatıdır. Şimdi buna dair görüşünün dayandığı önermeleri ele alalım: (i) Oluş ve bozuluşa tâbi olan her şey, *fesāda* yol açacak kuvveyi bizatihi kendinde barındırır. (ii) Basit bir cevherde hem *fesādı* hem de *beķāyı* gerektiren kuvve bir arada bulunamaz. Bu önermenin aynı anda geçerli olduğu ilke, aslında basit varlıkların tümü için de geçerlidir. Buna göre basit varlıklarda *fesādı* gerektiren kuvve ile *beķāyı* gerektiren fiil bir arada olamaz. İkinci olarak basit varlıklar, *beķāyı* gerektiren fiili içerirlerse bu, zorunlu olarak *fesādı* gerektiren kuvveyi dışladıkları anlamına gelir. Dolayısıyla bu iki şeyin bir arada bulunması ancak bileşik varlıklar için düşünülebilir. Örneğin insan, nefs-bedenden müteşekkil bir bileşik varlıktır. Dolayısıyla insan gibi bileşik varlıklarda *fesādı* gerektiren kuvve ile *beķāyı* gerektiren kuvve bir arada bulunur. İnsan gibi bileşik varlıklardaki *beķā* kuvve haldedir, çünkü onlar mümkün varlıklardır. (iii) Nefs, kendi başına *beķāyı* gerektiren bilfiilliğe sahiptir, bu yüzden *fesāda* uğramaz. (iv) Nefs, bileşik bir varlık olursa, bu durumda onun maddesine bakılması gerekir.¹⁹ Oysa nefis, bileşik bir varlık değildir. (v) Sonuç olarak nefis, basit bir varlıktır ve dolayısıyla basit bir varlık ancak *bāķī* olabilir.²⁰ Burada görüldü-

18 Paralel okuma için ayrıca bkz. İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā'*: *Nefs*, 398-409.

19 Burada nefsin, basit bir varlık olduğu kabul ediliyor. Bileşik varlıklar, birden fazla unsuru taşıdıkları için onların tabiatında madde ile bir arada bulunma istidadı mevcuttur. Madde için ya sürekli bölünen ya da yok olmayan bir cevher olma ihtimalleri konuşulabilir. Hâlbuki madde sürekli ve sonsuza dek bölünemez. Aynı şekilde onun yok olmayan bir cevher olduğundan da söz edemeyiz. Çünkü o nefsin aksine basit değil bileşik bir varlıktır. Bkz. İbn Sīnā, *Ahḫvālu'n-Nefs*, 113 (5-25).

20 İbn Sīnā, *Ahḫvālu'n-Nefs*, 113 (5-25).

ğü üzere İbn Sînâ, her şeyden önce nefsin tabiatını Aristotelesçi bilfiillığe dayanarak bedenden ayırır. Bu onun, beden gibi bozuluşa uğramayacağına dair ilk beyanıdır. İkinci olarak nefsin bileşik bir varlık değil, basit bir varlık olduğu düşüncesinden hareket eder. Zira ona göre basit bir varlık aynı zamanda hem oluşu hem de bozuluşu gerektiren fiili tabiatında barındırmaz. Dolayısıyla nefis, mizacındaki değişimin etkisiyle bedenin bozulmasına karşın, basit ve bilfiil olarak ölümsüzdür. Bu nedenle beden sayesinde elde ettiği ferdiyeti bu kez, beden olmadığı halde ve ona ihtiyaç duymadan sürdürür.

2. Aristoteles'te Nefsin Akıbeti

Aristoteles'te her şeyden önce, Platoncu geleneğin de etkisiyle bir nefis anlayışının ardıllarınca desteklenen ve nefsin bedenden sonra varlığını devam ettirdiğine işaret eden bir beyanın olmadığı açıktır. Dolayısıyla böyle bir başlığın, zımnen, bedenin ölümünden sonra nefsin varlığını devam ettirdiğine dair bir düşünceye yol açmış olabileceğini elbette öngörmekteyiz. Bununla birlikte amacımız, genel kabul görmüş böyle bir düşünceyi tartışmaya açmak da değildir. İbn Sînâ'nın, madde-form bağlamında Aristotelesçi düşünce geleneğine sıkı sıkıya bağlı olduğu ortadadır. Nefs-beden ilişkisini bu anlayışa dayanarak izah etme eğiliminde olduğu da görülmektedir. Bura rağmen İbn Sînâ'da nefis-beden ilişkisinin madde-form ilkesinden farklı hususiyetleri olduğu da açıktır. Buna dair incelemeyi -her iki filozofun görüşlerinde ayrışmaya yol açan kısımları, gerekçeleri ile- bir sonraki başlıkta ele alacağız. Bu kısımda Aristoteles'in madde-form anlayışına paralel biçimde ele almayı tercih ettiği beden-nefis ilişkisinin mahiyeti üzerinde duracağız. Ek olarak bu kısımda, nefsin kapasitelerinden (*faculties*) biri olarak görme eğiliminde olduğu aklî ölümsüzlüğü savunmuş olmasının, nefsin akıbetine dair beyanları ile örtüşüp örtüşmediği meselesini de ayrıca ele alacağız.

Aristoteles *De Anima*'nın ikinci kitabında madde ve formu, her şeyden önce cevher olup olmamaları bakımından ele alır. Bununla ilgili önceliğin, nefis-beden ilişkisinin mahiyetini belirlemek açısından gerekli olduğu açıktır. Bu bağlamda bu kısımda yer verdiği temel beyanı; maddenin, bilkuvve (*potential*), formun ise bilfiil (*actual*) olduğudur. Bilfiillik (*actuality*) maddenin form almış halini ifade eder. Bu hal iki şekilde olabilir: Birincisi bilgi (*knowledge*) gibi, ikincisi ise düşünce (*thought*) gibidir. Bu ayırım daha sonra uyku (bilgiye karşılık) ve uyanıklık (düşünceye karşılık) hali olarak ifade edilir. Aristoteles'in bu ayırımla nereye varmak istediği bellidir. Bu ayırım, nefsin bilkuvve mi, yoksa bilfiil mi olduğunu belirlemek için öncelikli ve gereklidir.²¹ Madde-forma dayalı bu temellendirmenin bir sonraki aşaması,

21 Aristotle, "On the Soul", çev. J. A. Smith, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (New

bedenin maddeye, nefsin forma karşılık geldiğini beyan eden ifadeleridir.²² Nefs-beden bileşenlerinden meydana gelen insanda madde bedeni, form ise nefsi ifade eder. Bütün canlı cevherler, bileşik bir varlığa sahiptir, dolayısıyla insan da böyledir. Ancak nefs bileşik bir yapı değildir. Bu sebeple de o, doğal canlı bir cisim olarak cevher olamaz. Bununla birlikte Aristoteles, nefsin, ancak bilkuvve hayata sahip doğal cismin formu olarak cevher olabileceğini düşünür. Bu nedenle nefs -ki Aristoteles onun form olduğuna karar vermişti- forma nispetle daha kuşatıcı/kapsayıcı bir yetkinliktir (*entelecheia*).²³ *De Anima*'nın bu pasajı esas alınarak Aristoteles'in daha önce nefsin form olduğu beyanını bir adım ileriye taşıyarak bu kez onun formdan daha fazla bir şey olduğunu kabul ettiği de görülür. Acaba Aristoteles neden nefsin bir form olduğunu ifade ettikten sonra onun bir yetkinlik olduğunu söyleme ihtiyacı duyar? Bu soru hem şârihlerin hem de Aristoteles araştırmacılarının cevabını aradığı önemli sorulardan biridir. Nitekim Eugene T. Gendlin bu sorunun cevabına yönelik olarak Aristoteles'in formu, cansız cisimlerin hareketlerinin içsel ilkesi olarak kabul ettiğini ancak onların hareketinin daimî ve tek yönlü olduğunu bu nedenle canlı için form demekle yetinmeyip yetkinlik (*entelecheia*) ile de onu özelleştirdiğini düşünür. Buna göre örneğin bir taş, aksi güç uygulanmadıkça daima aşağı düşer ancak canlı cisimlerin kendi hareketleri (etkinlik/fiil) tek yönlü ve daimi değildir. Bir canlı etkinliğini durdurup yeniden başlatabilir.²⁴ Bununla birlikte Aristoteles'te tüm formlar yetkinlik olmasa bile her yetkinlik aynı zamanda bir formdur. Oysa İbn Sînâ'da her yetkinlik form olmak zorunda değildir, hayvan ve bitki nefsleri aynı zamanda form olsa da insan nefsi form olamaz.²⁵ İbn Sînâ'yı Aristoteles'ten ayıran önemli noktalardan birisi de burasıdır ki bir sonraki başlıkta buna değineceğiz.

Öte yandan Aristoteles, nefsin bilfiil olarak bilgi olduğunu ve nefs-beden hakkında, ayrı ayrı yapılardan söz etmek yerine bir birlikten/bütünlükten söz etmenin daha uygun olduğunu düşünür. Nefsi, bedenin formu olarak ifade ettikten sonra bunu bazı analogiler yardımıyla da kanıtlamaya çalışır. “Balta” ve “göz” örnekleri üzerinden geliştirilen bu argüman hem *De Ani-*

Jersey: Princeton University Press, 1995) içinde, 656 (412a 6-11); krş. Aristotle, *On the Soul*, çev. Joe Sachs (Santa Fe-New Mexico: Green Lion Press), 80; ayrıca bkz. Christopher Shields, *Aristotle: De Anima* (Oxford: Clarendon Press, 2016), xvii.

22 Aristoteles'e göre, doğal cisimler -özellikle canlı olanları- cevher olmayı en çok hak edenlerdir. Bkz. “On the Soul”, 412a 11-15.

23 Aristotle, “On the Soul”, 412b 4-9.

24 Eugene T. Gendlin, *Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima Books I & II* (New York: Focusing Institute, 2012), 71-72.

25 İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 61.

ma'nın şerhlerinde, hem de nefs-beden ilişkisinin yer aldığı çoğu metinlerde bazen aynı bazen farklılaşsa da aynı sonucu veren benzer bir amaca hizmet eder.²⁶ Buna göre: Eğer bir balta organik doğal bir cisim olsaydı, onun formu (yani onu balta yapan şey), "kesme" olurdu. Balta bu özsel niteliğini yitirdiğinde artık bir balta olamaz. Aynı şekilde göz (görme fonksiyonuna işaret ederek) organik doğal bir canlı olsaydı onun nefsi, yani ilkesi görme olurdu. Nefsin organik doğal canlıyla olan ilişkisi de tıpkı buna benzer. Yani nefsin olmadığı bir insan bedeni tasavvur edildiğinde, görme yetisini yitirmiş bir göz veya kesme işlevini yitirmiş bir baltadan söz etmiş oluruz ki, artık o bir insan değil sadece eş sesli (adlı) olarak bir insandır.²⁷ Zira nefsin yitiren bir bedenin bilkuvve olarak yaşama imkânı olamaz. Tıpkı göz bebeğinin, görme (yetisi) ile birlikte bir göz oluşturması gibi, nefs-beden (organik doğal bir cisim) de benzer şekilde bir bütünlük oluşturup canlıyı meydana getirir. Bunun aksi, yani görme nasıl göz bebeğinden ayrı düşünülemezse, nefs de bedenden ayrı düşünülemez.

Ancak Aristoteles burada bu genel beyan ile uyuşmayan bir istisnaya yer verir ve bu istisna, nefs-beden bütünlüğü esasına dayanan görüşü ile çelişir. Bu istisna, nefse ait yetilerin (*faculties*) herhangi bir bedensel parçanın fiili ya da formu olamayacağı ilkesi ile paralel olup Aristoteles'in nefsi, bedenin formu olarak belirlediği beyanla örtüşmez. Bu istisnaya göre akıl, nefse dair bütün yetilerden/parçalardan farklı olarak ölümsüzdür. Başka bir ifadeyle akıl, nefs-bedenin bir bütün olarak ölümle birlikte yok olduğu halde, bozulmaksızın (ölümsüz olarak) bu birlikten geriye kalan tek şeydir. Bu nedenle nefsten farklı olarak *nefsani akıl* yokluğa/bozulmaya konu olmayan ayrı bir yapı olarak tanımlanır. Dolayısıyla insanın akıbeti ölümle birlikte yokluk olduğu halde, ondan geriye kalan yegâne şey, nefsin bir yetisi olarak tanımlanan akıldır. Aslında Aristoteles'in, Platon'un ve Platoncu geleneğin ölümsüz nefs düşüncesinin, bir biçimde İslam filozofları tarafından da teveccühle karşılanan bu anlayışını, akılı bir bakıma nefsin yerine ikame ederek dar bir kapsamla da olsa -çünkü nefs yerine, nefsin fakültelerinden biri olarak kabul edilmiş ve kendisine bedende karşılık gelen herhangi bir organ da tayin edilmemiştir- kısmen sürdürdüğünü düşünebiliriz. Buna rağmen,

26 Örneğin madde-sûret/form ilişkisini Aristoteles'e bağlı kalarak izah eden el-Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâdîleh*'de ayrıca tahta ve yatak metaforunu kullanır. Burada tahta maddeye karşılık, yatak ise sûrete (form) karşılık gelmektedir. El-Fârâbî'ye göre maddenin varlığı sûret içindir. Madde için belli bir sûret olmasaydı madde var olamazdı. Oysa sûretin varlığı maddenin varlığı için değil, cisim olarak cevherleşen şeyin bilfiil cevher olması içindir. Zira her tür, sadece sûreti olduğunda bilfiil olarak var olur. Yatağın tahtası, yatağın sûretinden yoksun olduğu sürece, sadece kuvve olarak yataktır, sûreti maddesi ile birleştiğinde ancak bilfiil yatak olabilir. Bkz. el-Fârâbî, *Kitâbu 'Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdîleh*, nşr. Albert Naşrî Nâder (Beirût: Dâru'l-Maşrîk, 1985), 64-66.

27 Aristotle, "On the Soul", 412b 10-413a 3.

onun nefis konusundaki tasavvurunun bu yegâne istisnasını görmezden gelirse, yine de çok güçlü bir biçimde madde-form anlayışı ile örtüşen bir biçimde, ölümlerle birlikte, beden ve nefsin akıbetini bekleyen şeyin aynı son olduğunu belirtmemiz gerekir.²⁸ Bununla birlikte aklı ölümsüzlük fikrinin, bu uyumu bozup bozmadığı meselesi elbette hala tartışmaya açıktır. Aristoteles'in nefse ait bir yeti olarak tanımladığı bu yapının cisimle/bedenle bir irtibatı kalmadığı halde, öncesinde bedenle ne tür bir ilişkisinin olacağı ve dahası form olup olmadığı da muammadır. Ayrıca onun teorik akıl ve pratik akıl olarak vaz ettiği akıl görüşünün burada sözü edilen insani nefse ait bir meleke olarak akılla ne tür bir ilgisinin/ilişkisinin olduğu da belirsizdir.

Öte yandan Aristoteles araştırmacıları açısından bir başka önemli sorun, nefis-beden ilişkisinde ayrıca bedene atfedilen bir fonksiyondan söz edilip edilemeyeceği meselesidir. Madde-formdan meydana gelen tüm cisimler bu iki şeyin birbirinden ayrıştırılamaz yapıları olduğu halde, nefis-beden sanki ayrıştırılabilir bir yapı olarak tanımlanır. Kanımca bu, nefis-beden ayrımına dayalı düalist bir anlayışın Aristoteles'te var olduğuna delalet etmez. Belki bu yapıların icra ettikleri fonksiyonu belirlemeye ve etkileşim yoluyla birbirine kattıkları şeye delalet edebilir. Bu sebeple beden tabiatı gereği bilfiil değil bilkuve (*potential*) olarak tanımlanmış olmalıdır. Bedeni, fiil (*actual*) durumuna getiren şey nefstir. Dolayısıyla nefis, kendisi sayesinde yaşadığımız, duyumsadığımız ve düşündüğümüz şeydir. Bedense, bilkuve olarak hayat durumundadır. Nefsin fonksiyonu, onu bilfiil hayat (yani canlı) kılmasıdır. Öyle görünüyor ki Aristoteles'in, nefsi, "madde veya özne değil bir tür ilke ve form" olarak tanımlaması, bu sebeptendir. Cevher olma meselesine gelince; nefis, madde ve madde-formun oluşturduğu bileşimden ayrı, bir form olarak cevherdir. Bedensiz var olamayacağı gibi, bir beden (gibi) de değildir. Olsa olsa bedene ait (onda yerleşik) bir şeydir. Bu nedenle nefis, yalnızca organlara sahip doğal bir bedende var olabilir.²⁹ Bedenin ölümüyle de ondan ayrıştırılamaz bir halde ve beden gibi, -tıpkı görme fiili ve göz bebeğinin gözü meydana getirdiği gibi (çünkü bu ikisi olmadığında gözden söz edilemez)- ortadan kalkar.

3. Nefsin Akıbetine Dair Bir Mukayese

Bu iki metin özelinde İbn Sīnā ile Aristoteles'in nefis-beden ilişkisine dair görüşlerinde çoğu noktalarda ortak yönlerinin olduğunu tespit etmek elbet-

28 Aristotle, "On the Soul", 408b18-29. Aristoteles'in, Platon'un nefis tanımını eleştirerek, nefis olarak tanımlanan şeyin aslında akıl olduğunu ifade ettiği yerin, Platon'la bir karşılaştırması için ayrıca bkz. Plato, "Timaeus", çev. Donald J. Zeyl, *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997) içinde, 1239 (35a-b).

29 Aristotle, "On the Soul", 414a 4-414a 28.

te mümkündür. Esasen bu kanaate İbn Sīnā'nın nefse dair diğer metinlerini esas alarak da ulaşabiliriz. Ortak yönleri, gerek *en-Necāt* gibi hemen hemen birbirini tekrar eden ifadelerin yer aldığı metne ve gerekse, aynı meseleleri bazen *Ahḫāl*'in içeriğinden farklılaşsa da *en-Nefs* gibi daha kapsamlı metne dayanarak da tespit edebiliriz. Zira her üç metin barındırdığı fikirler bakımından birbiriyle hemen hemen örtüşür. Ancak bu yazının üzerinde odaklandığı mesele bu değildir. Buradaki amacımız, her iki filozofun nefis-beden ilişkisini ortak parametrelerde ele almış olmalarına rağmen niçin ve hangi gerekçeyle İbn Sīnā'nın, nefsin akıbeti konusunda Aristoteles'ten ayrıldığını anlama çabasıdır. İbn Sīnā her şeyden önce Aristoteles'ten, nefis-beden ilişkisinin bir neden-nedenli ilişkisi olmadığı -çünkü nefis bedenle kâim bir yapı değildir- dolayısıyla bedenden ayrı varlığını sürdürebileceği şeklindeki açık beyanlarıyla ayrışır. Yukarıda yer verdiğimiz üç olasılık aslında bu sorunun cevabını bulmamızı kolaylaştıran veriler sunar. Nefis-beden ilişkisine dair bu üç ihtimal, nefsin bedenden sonraki varlığı ve dolayısıyla *beḳās*ını garanti etmeye yönelik birtakım ispatlamalar barındırır. Her şeyden önce İbn Sīnā'nın buradaki asıl amacı ölümle birlikte nefsin *beḳās*ını sağlamaya yönelik olmalıdır.

Şimdi İbn Sīnā'yı yukarıda sıralanan olasılıklar bağlamında Aristoteles ile karşılaştırarak, nefsin akıbetine dair aralarındaki ayrışmayı sebepleri ile tespit etmeye çalışalım: (i) Yukarıda ilk olasılıkta yer alan nefis-beden ilişkisinin zâtî bir ilişki olması durumunda ne nefis ne de beden cevher olamazlar. Nefis ve bedenin cevherlikleri bu bağlamda, Aristoteles ile hemen hemen aynıdır. Çünkü İbn Sīnā da Aristoteles'i takiple³⁰ nefis-beden ilişkisini, madde-form bağlamında ele alır ve ilk olarak bu ikisinin cevher olup olmadığına karar verir. Burada tıpkı Aristoteles gibi, madde, form ve madde-form bileşimi olarak üç tür cevherlik üzerinde durur. Hatırlayacak olursak Aristoteles'te beden, madde-form ilişkisi esas alınarak madde yerine, nefis ise form yerine ikame edilmişti. Ancak İbn Sīnā, nefis-beden ilişkisini zâtî bir ilişki olarak görmediği için, nefsin akıbetini, Aristoteles'ten ayrışarak forum akıbeti gibi görmez. Tıpkı kaptan-gemi metaforunda izah edildiği gibi, bir yetkinlik olarak kaptan, yetkinleştiği şeyden yani gemiden ayrılabilir.³¹ (ii) İkinci olasılıkta yer alan hususa göre, nefsin varlığı zâtî olarak beden varlığından sonra ise beden, nefsin varlığının nedeni olurdu. Ancak görüldü ki İbn Sīnā'ya göre bu ilişki zâtî değil, ancak ârızî bir nedensellik ilişkisidir.

30 Aristoteles'te madde-formun cevherlikleri için bkz. "On the Soul", 412 a 5-15.

31 İbn Sīnā, *Kitābuş-Şifā'*: *Nefs*, 61. İbn Sīnā'ya göre yönetici şehrin, kaptan geminin yetkinliğidir. Ancak bu ikisi şehrin ve geminin formu (*şüre*) değildir. Çünkü zattan ayrı olan yetkinlik hakikatte maddeye ait ve maddede olan bir form değildir. Çünkü maddedeki form maddeye nakşolmuş, onunla bitişmiş ve onunla kaim olan bir formdur. Ancak ıstılah bakımından türün yetkinliği için, türün formu denilir.

Çünkü beden, nefsin herhangi bir şekilde zâtî nedeni ise bedenın yokluğuyla nefsin de yok olması gerekir. Halbuki bunun ârîzî bir ilişki olması halinde bedenın *fesâdı*, nefsin *fesâdını* gerektirmez. (iii) Nefsin varlığının, bedenın varlığından önce olduğu kabul edildiğinde de bu öncelik ya zâtî, ya da zamansal olur. Eğer öncelik zamansal ise bu, nefsin bedenle ilişkisini anlamsız kılar. Çünkü bu olasılık nefsin var olmak için herhangi bir alete ihtiyacı olmadığını gösterir. Öncelik zâtî olursa nefis, bedenın nedeni olmuş olur. Eğer nefis, bedenın nedeni ise nefsin yok oluşu bedenın yok oluşunun sebebi olur. Oysa beden, nefis sebebiyle değil, kendi mizacının değişime uğraması sebebiyle yok olmaktadır. Şu halde İbn Sînâ, bedenın yokluğunu onun mizacı-na/mizacındaki değişime bağlayarak neden-nedenli ilkesi sonucu bozulmuş olma imkânını dışlamaktadır. Nefis, bedenın nedeni olmadığına göre, bedenın ortadan kalkmasının nedeni de olamaz. Bu durumda, madde-form (*şûre*) ilişkisine benzer bir şekilde bedenın ölümü, nefsin ölümünü gerektirmez.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı Aristoteles'ten farklıdır. Zira Aristoteles'e göre nefis, bedenden sonra da varlığını sürdürmez. Nefis (önce veya sonra) bedenden ayrı bir şekilde var olabiliyorken niçin ve hangi gerekçe ile bedenle birlikte olma ihtiyacı duysun? Oysa nefis bunun aksine tüm etkileşimlerini bedenle birlikte gerçekleştirir.³² Nefis, beden olmadan fiilini icra edemez. Tıpkı gözün görmek için gözbebeğine muhtaç olması gibi, nefis de fiilini icra etmek için bir bedene muhtaçtır ve ondan ayrı var olması da düşünülemez.³³ Görülüyor ki Aristoteles, (i) zamansal bakımdan bedenın nefsten, ya da nefsin bedenden önce var olma olasılığını bir kenara bırakarak her ikisinin her koşulda birlikteliğini savunur. (ii) Zâtî öncelik-sonralık olasılığın bakımından Aristoteles'in yukarıda yer alan yaklaşımı dikkate alındığında: (a) Beden, nefsin nedeni olursa, bedenın *fesâdı* nefsin *fesâdını* gerektirir. (b) Nefis, bedenın nedeni olursa, bedenın *fesâdından* önce nefsin *fesâda* uğraması gerekir. Oysa görüldü ki Aristoteles'in, nefsin bedenden sonra varlığını devam ettirmesini mümkün görmediğinden, ölümsüzlüğünü ispatlamak gibi bir amacı da olamaz. Aynı şekilde nefsi, bedenın formu olarak kabul ettiğine göre, bedenın de nefsin maddesi olması gerektiğini kabul etmiş olmalıdır. Bununla birlikte nefis ve bedenden hangisinin zâtî olarak önce olduğunu ve yine bu ikisinden hangisinin neden, hangisinin nedenli olduğunu da belirlenmesi gerekir. Bu nedenle bedenın, nefsi kabülünden önce belirli bir mizaca sahip olması olasılığına göre, bedenın zâtî olarak nefsten önce olması gerekir. Ancak nefis, bedenın formu ve nedenidir,

32 Aristotle, "On the Soul", 403a 1-20.

33 Aristotle, "On the Soul", 412b 5-413a.

zâtî olarak nedenin, nedenliden önce olması gerektiğini düşünmemiz elbette makul bir düşüncedir.

Öte yandan İbn Sînâ, nefsin bedenden önce olamayacağını savunmakla Aristoteles'e yaklaşır. İbn Sînâ'ya göre, -Aristoteles'te olduğu gibi- nefis, aletsiz var olabiliyorsa bir bedene de ihtiyaç duymaz. Fakat o, dikkatini, nefsin bedenden önce bir varlığının olup olmadığına değil, daha ziyade bedenden sonraki akıbetine yöneltir. Bu bağlamda onun üzerinde durduğu şey, nefsin, bedenden sonraki varlığından ziyade, statüsüdür. Bu statü bütünüyle bedenli tecrübe ile elde edilir/kazanılır. Başka bir ifadeyle nefis, bedenle ilişkisinde yetkinleşip, ferdiyetini ve dolayısıyla *beķās*ını elde eder. Bedenle yetkinleşen her nefis, bedenin ortadan kalkmasıyla yetkinliğini -tıpkı gemi kaptanının gemiyi terk etmesi gibi (çünkü artık ona ihtiyacı kalmamıştır)- bedene ihtiyaç duymadan sürdürür. Bu sebeple onun artık yeni bir bedene ihtiyacı da kalmaz. Şu halde nefsin ölümsüzlüğü ve dolayısıyla ontolojik bakımdan varlığı, bir beden olmaksızın nasıl garanti edilebilir? Şimdi bu meseleyi, *Ahḫvālu'n-Nefs*'in onuncu bölümünü esas alarak irdeleyelim.

İbn Sînâ'ya göre beden kendine uygun bir nefsi kabule hazır hale geldiğinde ayrıklıktan, onun için bir nefis sudûr eder.³⁴ Bu ilişkide beden, nefsin ferdiyetinin ârızî illetidir. Dolayısıyla yukarıda da işaret edildiği gibi nefis, bir bedende bulunmazsa ferdiyetini elde edemez. Şayet biz birbirinden farklı bedenlere girebilen bir nefsin varlığı hakkında konuşuyor olsaydık bu durumda şu ihtimallerle karşı karşıya olurduk: (i) Bir nefsin birbirinden farklı bedenlere girebileceğini kabul ederdik. Eğer bu mümkünse bu takdirde her beden için en az iki nefsin varlığından söz ediliyor olmalıdır. (ii) Oysa nefis-beden ilişkisi bir *inḫibā'* ilişkisi değil nefsin bedenle meşgul olması bakımından araçsaldır. Dolayısıyla beden nefsin aletidir. (iii) Her insan, bedenini yöneten tek bir nefsin varlığının bilincindedir.³⁵ (iv) İnsanın bedenini yöneten nefsiyle birlikte

34 İbn Sînâ, nefis meselesini devraldığı felsefi mirasın etkisiyle sudûr kozmoloji ile uyumlu bir tarzda ele alır. Bu bakımdan o, bir taraftan Aristotelesçi nefis anlayışını esas alsın da diğer taraftan da her şeye rağmen Plotinus ve onun yorumlarına dayanan bir geleneğin içinde ilerlemeyi de sürdürür. Plotinus'ta nefsin ölümsüzlüğü ve sudûr kozmolojisine dayalı olarak nefsin bir bedene düşüşü için özellikle bkz. John Dillon – Lloyd Gerson, *Neoplatonic Philosophy* (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004), 49-55; Plotinus, Yeni-Platoncu *fi'l-Ḥayri'l-Maḫḫd* ve Üşüliciyâ Arîstûtālîs gibi iki metne ruhunu veren eserinin özellikle 4. Ennead'ını bu meseleye ayırır. Bkz. Plotinus, *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, 1992), 255-368.

35 Her insanın bedenini yöneten bir nefsin varlığının farkında olması, henüz uzuvları birleşmemiş, havada asılı bir durumda bile, varlığının farkında olma hali olarak bilinen, İbn Sînâ ile özdeş "uçan adam" teorisine şöhret bulmuş ve bu teori aynı zamanda nefis-beden ilişkisi açısından da açıklayıcı bir referans değerini taşımaktadır. Bu konuda bkz. Peter Adamson - Fedor Benevich, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument," *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-164; Michael Marmura, "Avicenna's Flying Man in Context," *The Monist* 69/3 (1986), 383-395; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 408.

başka bir nefis daha bulunursa, bu nefsin bedenle bir ilişkisi olamaz. (v) O halde bir bedende birden çok nefsin bulunması ve her birinin bedenle ilişki halinde olması mümkün değildir, dolayısıyla *tenāsuh* imkânsızdır.³⁶

Aristoteles ise nefis-beden bütünlüğünü esas alan bir teoriyi savunduğu için, nefsin ne başka bir bedenle ilişkisine ne de beden dışında bir varlığına açık kapı bırakır. İbn Sînâ'nın *tenāsuh* fikrine olan itirazı, Aristoteles'in, nefsin başka bir bedene girebilmesini mümkün gören Pythagorasçılara yönelik itirazını hatırlatır.³⁷ Ona göre, nefsin başka bedenlere girebileceğini söylemek, flüt ustasının sanatının, flüt maddesine bağlı olmadığını söylemeye benzer. Oysa ustanın sanatını icra ederken kendi aletlerini, nefsin de kendi bedenini kullanması gerekir.³⁸ Dolayısıyla nefis ancak kendisini kabule hazır bir bedende bulunabilir. Aristoteles'in nefsi; "belirli nitelikteki bilkuvve cisim/maddenin ilk yetkinliği ve formu"³⁹ olarak tanımlaması yukarıda da işaret edildiği gibi bu amaca hizmet ediyor olmalıdır. Bununla birlikte İbn Sînâ, *tenāsuh*'ün reddi konusunda Aristoteles'le paralel bir anlayışa sahipken, nefsin ölümsüzlüğü konusunda ondan ayrılır. Ancak İbn Sînâ'nın *tenāsuh* konusunu ele alışı kendi felsefesi açısından aynı zamanda bir gerekliliktir. Çünkü o, bir taraftan nefsin bedenden sonraki varlığını devam ettirdiğini açık bir biçimde savunurken, diğer taraftan da Platon'un bu konudaki çözümünü de makul görmez. O zaman nefsin devamı, başka bir bedenle değilse, nasıl teminat altına alınabilir? Bu çözülmesi gereken bir meseledir. Oysa Aristoteles'te nefis, beden formu olduğu için, ölümlerle birlikte nefsin akıbetine dair onun bir endişesi de olmamalıdır, çünkü ortada çözülmesi gereken bir mesele de kalmamıştır. Bu nedenle Aristoteles'te *tenāsuh*'ün reddi meselesi, İbn Sînâ'da olduğu gibi bir gereklilikten ziyade, bu inancı savunanların görüşlerini reddetmekle yetinilmiş bir mesele olarak görülmelidir.

Burada geriye, İbn Sînâ özelinde cevap bekleyen başka bir soru kalır: Acaba İbn Sînâ bir taraftan *tenāsuh*'ü reddederken diğer taraftan nefsin ölümsüzlüğünü niçin savunur? Bu soruya İbn Sînâ açısından verilebilecek en doğru cevap, nefsin *beķās*ını temin etmek gayesiyle olmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ açısından nefsin ölümsüzlüğünün ispatının ötesinde onun *beķās*ı hakkında karar vermek çok daha önemlidir. Nefsin *beķās*ı, dünyevi tecrübe de ferdiyetini kazandığı beden ile elde edilebilecek bir imkândır. Bu imkân beden sayesinde elde edilir. Yetkinliğini elde eden nefis bir daha bedene dön-

36 İbn Sînâ, *Ahḫvālu'n-Nefs*, 116-118 (5-25); Krş. İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 399-409.

37 Aristoteles'in hem Platon'un düalizmine hem de Pythagorasçılara yönelttiği itiraz için bkz. A. P. Bos, *The Soul and Its Instrumental Body* (Leiden-Boston: Brill, 2003), 49-52.

38 Aristotle, "On the Soul", 407b 12-20.

39 Aristotle, "On the Soul", 413b 25; 414 a 20.

mez. Dolayısıyla, bedenın ölümünden sonra geriye sadece ölümsüz bir nefis kalır. Görüldüğü üzere bu, nefis-bedenin birbirinin nedeni olmayıp bilakis nefsin varlık nedeninin oluş-bozuluşa uğramayan ilkeler olduğu ve bedenın *fesādının*, nefsten değil, mizacındaki değişimden kaynaklandığı beyanları ile savunulur. Yine de İbn Sīnā, nefsin bedenden önce bir varlığı olmadığı hususunda “nefs, aletsiz de var olabiliyorsa ona niçin ihtiyaç duysun?” dediği için Aristoteles'i haklı bulurken, Aristoteles'in tam da bu nedenle nefsin ölümsüzlüğünü mümkün görmediğini hesaba katmamış olamaz. Ancak nefis, bedensiz varlığını sürdürüyorsa, niçin bir bedene ihtiyaç duysun? Ya da bir bedenın içine neden hapsolsun? Somut biçimde bunun nedeni, nefsin akıbetine dair ferdiyetin *beķāsını* temin etmeye yöneliktir ve bu ancak bir bedenle mümkündür.

Son olarak İbn Sīnā, nefsin ölümsüzlüğü meselesini, “bedenden ayrıldıktan sonraki mutluluğu ve azabı hakkında” başlığıyla on beşinci bölümde yeniden ele alır.⁴⁰ Buradaki beyanlar, nefsin akıbetine dair tezini kuvvetlendiren somut veriler içerir. Buna göre: (i) Nefis, bedenle birlikteyken ulaşabileceği en yetkin düzeye kavuşmuş olarak bedenden ayrıldığında yüksek bir haz duymaya başlar. Bu haz bedensiz ve tamamen nefse ait bir mutluluktur. (ii) Mutluluk nefsin, bedenle birlikteyken; İlk İlke, inâyet, varlıkların İlk İlke'den sudûr ederek hakikate dair bilgilere eriştiği, ilâhî âlemlle ilişkisini güçlendirdiği ve ona karşı aşk duymaya başladığında elde edilir. (iii) Ancak insanın mutluluğu elde etmesi, bedensel hazlardan yüz çevirmesi ve nefsin bedenden ayrılması ile mümkündür. Bu sebeple tüm fiillerini bu gerçeği göz önünde bulundurarak yapmalıdır. (iv) Hakikati elde etme peşinde olmayan nefisler bedenden ayrıldıklarında artık onların herhangi bir haz nesnesi kalmadığından bedensel hazlara özlem duysalar da bu artık mümkün olmadığından azap çekerler. Görüldüğü üzere buradaki beyanlar da nefsin akıbetinin bedensiz ve ölümsüz olduğunu destekler ifadeler olup aynı zamanda ferdi *beķāsını* da temin etmeye yöneliktir.

Sonuç

1. Nefis hakkındaki bir araştırmanın yöntemi konusunda İbn Sīnā ile Aristoteles arasında dikkat çeken bir uyum söz konusudur. Her şeyden önce her iki filozof arasında meseleyi ele alış (öncekilerin görüşleri, bu görüşlerdeki tutarsızlıkların giderilmesi/gösterilmesi ve kendi görüşlerinin argümantatif bir biçimde ortaya konması olarak), sıralama (nefs meselesinin alt başlıklarının ele alınışındaki sıralama) ve metodolojik açıdan pek çok ortak nokta tespit etmek mümkündür.

40 İbn Sīnā, *Ahıvālu'n-Nefs*, 152-164.

2. İbn Sīnā da Aristoteles'i takip ederek nefsin bedenle olan ilişkisini izah ederken aynı tanıma sadakat gösterir. Bu tanıma göre nefis ilk yetkinlik/ilk bilfiilliktir. Ancak İbn Sīnā her ne kadar nefsin ilk yetkinlik olduğu konusunda Aristoteles ile aynı düşünse de onun aynı zamanda form olduğu düşüncesine iştirak etmez. İbn Sīnā, Aristoteles'in *De Anima*'da yer verdiği nefsin, "bilkuvve canlılığa sahip doğal cismin ilk yetkinliği" ifadesini alır, fakat onun "belirli nitelikteki beden formu" olduğu düşüncesini kabul etmez. Her ne kadar İbn Sīnā, nefse sūret denilebileceğini düşünmüş olsa da açık biçimde onun beden formu olduğuna karşı çıkararak, -formun, bedenle birlikte yok olmasına karşın- nefsin ölümsüz olarak bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünü savunur. Bu bağlamda İbn Sīnā iddiasını, nefis ve bedenin birbirinin nedeni olamayacağı şeklindeki düşünceye dayandırır. Çünkü nefis-beden arasında neden-nedenli ilişkisi olmadığı halde, bedenin ölümüyle nefsin ölümü gerekmecektir.

3. Öte yandan yine nefsin bedenlenmeden önce bir varlığı olmadığı konusunda Aristoteles ve İbn Sīnā'nın aynı fikirde olduğu da açıktır. Ancak İbn Sīnā, nefis-beden ilişkisine dayanan, nefsin bir bedenle yetkinleşmesi ile bedenin ölümü ile karşı karşıya kaldığı durumu, yani akıbeti konusunda Aristoteles'ten ayrılmaktadır. İfade etmek gerekir ki İbn Sīnā'nın, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu/akıbeti konusundaki görüşleri ile sadece Aristoteles'ten değil, nefsin ölümsüzlüğünü savunmuş olsa da Platon'dan da farklıdır. İbn Sīnā'nın nefsin bedenin ölümüyle tekrar ikinci bir bedene veya herhangi bir bedene bir daha dönmeyeceğine dair beyanları sadece *Ahivālu'n-Nefs*'te değil, nefis meselesini ele aldığı bütün metinlerde ifade edilmiş ortak bir hususiyettir. Öyle görünüyor ki İbn Sīnā, bu tutumuyla nefsin ferdi *beķāsını* korumayı düşünmüştür. Bu nedenle onun düşüncesi, Platon'da yer alan *tenāsuh* görüşüne de kapalıdır.

4. İbn Sīnā'da nefsin *beķası*, onun ferdiyeti ile doğrudan ilgilidir. Açıkça nefislerin herhangi bir şekilde ferdiyetlerini koruduğu konusunu hakkında şüphe olmayan bir şey olarak görür. İnsani nefste ferdiyeti sağlayan şeyin maddeyle iç içe olmak değil, ferdiyetin, bizim bilgimiz dışında olsa da birleşmeleri/bir araya gelmeleriyle gerçekleşen herhangi bir heyet, herhangi bir güç veya araz gibi ya da bunların hepsi ile olan bir şeyle vuku bulduğunu düşünür.⁴¹ Bu nedenle nefsin bedenden uzaklaşarak kendi zatına yöneldiği hal nefsin fertleştiği haldir. Her ne kadar nefis, fertleşme ilkelerini bedenden ve bedenin kuvvelerinden elde etse de tasavvur ve tasdiğin ilkelerini elde ettikten sonra artık beden, nefis için bir engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla

41 Bu yorum için ayrıca bkz. İbn Sīnā, *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*, 40.

beden tamamen ortadan kalktığında nefsin kendi zatına dönüp fertleşmesi, nefis için mümkün olan en iyi durumdur.

5. Aristoteles'in insan nefsinden geriye kalan ölümsüz tek bir yapı olarak tanımladığı akleden kuvveye bedende karşılık gelen herhangi bir organ tayin etmeyişi, onun nefsi form kabul eden ve bedenin ölümüyle de ortadan kalktığını ifade eden anlayışının tek istisnasıdır. Burada Aristoteles sadece, akli, nefsin ölümsüzlüğünü savunanlara karşı alternatif bir görüş gibi sunmaz aynı zamanda onları zımmen de suçlar. Bunun en somut örneği *De Anima*'da yer verilen Platon'un nefis diye tanımladığı şeyin aslında akıl olduğunu ifade ettiği pasajı olmalıdır. Dolayısıyla Aristoteles açısından nefsin akıbeti, bedenin akıbeti gibi olsa da aklın akıbeti, nefsin akıbetinden farklıdır ve insanın ölümüyle geriye kalan ölümsüz tek yapıdır. Ancak insandan geriye kalan bu ölümsüz yapının, nasıl ve ne şekilde devam ettiği teorik akıl-pratik akıl tartışmaları bağlamından bağımsız olarak kanaatimce *De Anima* bağlamında bir çözüme ulaşmış görünmemektedir. Bu nedenle Aristoteles için ne nefsin akıbetinden ne de gizemli bir sır gibi kalan insani aklın somut olarak akıbetinden söz edemeyiz.

Öz

İbn Sīnā ve Aristoteles'te Nefsin Akıbeti: *Aḥvālu'n-Nefs* ve *De Anima* Bağlamında Bir Mukayese

Bu makale, beden-ruhu, madde-form gibi kabul edip, bedenın ölümüyle nefsin de ortadan kalktığını savunan Aristoteles ile madde-form anlayışını kabul ettiği halde, beden-nefs ayırımını esas alıp, bedeni ölümlü, nefsi ise ölümsüz kabul eden İbn Sīnā'nın anlayışlarını; nefsin akıbeti bağlamında incelemeyi amaç edinmektedir. Bu bağlamda makalede metodolojik olarak öncelikle İbn Sīnā'yı ele alan ve ilgili noktalarda Aristoteles'le bağlantılarını; paralel/ayrımrlar üzerinden inceleyen bir mukayeseye yer verilmektedir. Mukayesenin bu iki metin özelinde yapılmasının elbette bazı sebepleri vardır. Bilindiği gibi İbn Sīnā, nefs meselesini sadece *Aḥvālu'n-Nefs*'te değil, *en-Necāt* gibi hemen hemen aynı beyanları içeren diğer bazı eserlerde de ele alır. Fakat bu metin, Aristoteles metniyle konuların ele alınışı, sıralaması ve metodolojik bazı hususlar açısından büyük paralellikler gösterir. Bu durum, her iki metni esas alan bir araştırmacıya, ikinci metnin, ilkinin bir şerhi olmadığı bilindiği halde, buna dair oluşacak bir kanaati destekleyen veriler de sunar. Bununla birlikte her iki metin bazı fikirler açısından da belirgin farklılıklar gösterir. Nefsin akıbetine dair mesele de bunlardan biridir. İbn Sīnā'nın nefs meselesinde, pek çok konuda ortak hususiyetler gösterse de en belirgin olarak Aristotelesçi gelenekten ayrıştığı noktalardan birisi de nefsin akıbetine dair düşüncesidir. Bu yazıda İbn Sīnā'nın nefsin akıbetine dair düşüncesi; bu konuda öne sürülen görüşleri dikkate alan/onları yadsımayan bir şekilde nasıl geliştirdiği ve ne tür bir sonuca ulaştırdığı, ayrıca bunu yaparken hangi yöntemlere başvurduğu, Aristoteles'ten ayrıştığı noktalara da temas edilerek ele alınmaktadır. Bu makalede ulaşılan sonuca göre İbn Sīnā, Aristoteles'in nefsin bedenle olan ilişkisi ile ilk yetkinlik/ilk bilfiillik olması konusunda aynı şekilde düşünmüş, nefsin tanımı konusunda *De Anima*'da yer alan "bilkuvve canlılığa sahip doğal cismin ilk yetkinliği" tanımına iştirak etse de "belirli nitelikteki bedenın formu" tanımına iştirak etmemiştir. Aynı şekilde, nefse süret denilebileceğini düşünse de onun bedenın formu olduğunu da kabul etmemektedir. Böylece İbn Sīnā, nefs-beden ilişkisi ve buna bağlı olarak nefsin bir bedenle yetkinleşmesi sonrasında bedenın ölümü ile karşı karşıya kaldığı durumun izahı, yani akıbeti konusunda Aristoteles'ten ayrışmaktadır. İbn Sīnā'nın buradaki yaklaşımı, nefsin ferdi *beķāsını* korumaya yönelik olup, *tenāsuh* görüşüne de kapalıdır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, İbn Sīnā, Nefs, Beden, Ölümsüzlük, Beķā

Abstract

Fate of the Soul in Avicenna and Aristotle: A Comparison in the Context of *Aḥwāl al-Nafs* and *De Anima*

This study aims to investigate the understandings of Aristotle and Avicenna on the body-soul relationship specifically with regard to their approaches on the fate of the soul. Aristotle takes soul-body as form-matter and argues that through the death of the body soul also cease to exist, whereas Avicenna despite also accepting form-matter distinction claims the immortality based on his distinction of body and soul. In this context, this study includes a comparison that methodologically examines Avicenna first and investigates its similarities and differentiations with Aristotle at relevant points. Developing this comparison through these two specific texts grounded on several reasons: As it is known, Avicenna discusses the issue of soul not only in *Aḥwāl al-Nafs*, but also in some other works, such as *al-Najāt*, that contain almost the same statements. However, this text shows great parallels with that of Aristotle in terms of the treatment and the order of the topics and some methodological issues. This situation, even though it is known that *Aḥwāl al-Nafs* is not a commentary on Aristotle's work, presents data that support the opposite. However, both texts differ markedly concerning some views. The issue of the fate of the soul is one of them. Although Avicenna shows common features in aspects of soul, one of the points where he most clearly differs from the Aristotelian tradition is his thought about the fate of the soul. This article discusses Avicenna's thought on the fate of the soul by touching on how he developed and what kind of conclusions he reached, taking into account the views put forward on this subject without overlooking them, as well as the methods he used while doing this, and the points where he differed from Aristotle. This article concludes that, Avicenna thought in the same way with Aristotle's relationship between the soul and the body and its being the first perfection/actuality, although he agrees with the definition of "the first perfection of the natural body with potential vitality" in *De Anima* regarding the definition of the soul, he did not agree with the definition of the form of the body with a certain quality. Likewise, although he thinks that the soul can be called a form, he does not accept that it is the form of the body. Thus, Avicenna differs from Aristotle in explaining the soul-body relationship and, accordingly, the situation the soul faces when the body dies after the soul's perfection with a body, that is, the fate of the soul. Avicenna's approach here is aimed at protecting the soul's individual survivalability (*baqā*) and is closed to the view of reincarnation (*tanāsukh*).

Key Words: Aristotle, Avicenna, Soul, Body, Immortality, Survivalability

Kaynakça

- Adamson, Peter - Fedor Benevich. "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument," *Journal of the American Philosophical Association* 4/2 (2018), 147-164.
- Aristotle. "On the Soul." çev. J. A. Smith. *The Complete Works of Aristotle*. ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Aristotle. *On the Soul*. çev. Joe Sachs. Santa Fe-New Mexico: Green Lion Press, 2004.
- Bos, A. P. *The Soul and Its Instrumental Body*. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Dillon, John - Lloyd Gerson. *Neoplatonic Philosophy*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.
- El-Fārābī. *Kitābu 'Ārāi Ehli'l-Medīneti'l-Fāḍileh*. nşr. Albert Naşrī Nāder. Beirüt: Dāru'l-Maşrīk, 1985.
- Gendlin, Eugene T. *Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima Books I & II*. New York: Focusing Institute, 2012.
- Goodman, Lenn E. *Avicenna*. Ithaca-London: Cornell University Press, 2006.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and The Aristotelian Tradition*. Leiden-Boston: Brill, 2014.
- İbn Sīnā. *Aḥvālu'n-Nefs* (Nefsin Halleri). çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- İbn Sīnā. *Aḥvālu'n-Nefs*. thk. Aḥmed Fu'ād el-Ehvānī. Bārīs: Dār Babīlyūn, 2007.
- İbn Sīnā. *el-İşārāt ve't-Tenbīhāt (İşaretler ve Tembihler)*. çev. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sīnā. *Kitābu'n-Necāt*. nşr. Mācid Faḥrī. Beyrüt: Dāru'l-İfāḳi'l-Cedīde, 1982.
- İbn Sīnā. *Kitābu'ş-Şifā': Nefs*. Haz. Mehmet Zahit Tiryaki. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- İbn Sīnā. *The Life of Ibn Sīnā*. ed. ve çev. William E. Gohlman. Albany-New York: State University of New York, 1974.
- Jaffer, Tariq. "Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's ar-Risāla al-Aḍḥawīya fi amr al-ma'ād." *Before and After Avicenna*. ed. David C. Reisman. Leiden-Boston: Brill, 2003, 163-176.
- Marmura, Michael. "Avicenna's Flying Man in Context", *The Monist* 69/3 (1986), 383-395.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford-New York: Oxford University Press, 2010.
- Plato. "Phaedo." çev. G. M. A. Grube. *Plato: Complete Works*. ed. John M. Cooper. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Plato. "Timaeus." çev. Donald J. Zeyl. *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Plotinus. *The Enneads*. çev. Stephen MacKenna. London: Faber and Faber Limited, 1992.

Shields, Christopher. *Aristotle: De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 2016.

Stone, Abraham D. "Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance." *Aspects of Avicenna*. ed. Robert Wisnovsky. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001 (73-130).

Şen, Sümeyye. *İbn Sînâ'da Nedensellik ve İnsan Hürriyeti*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2023.

Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca-New York: Cornell University Press, 2003.