

İBN SİNÂ'DA TANRISAL BİR EYLEM OLARAK KENDİNİ BİLME MESELESİ*

THE MATTER OF SELF-KNOWLEDGE AS A DIVINE ACT IN AVICENNA

BÜŞRA BİLGİN   **

Sorumlu Yazar/Correspondence

Öz

İbn Sînâ'nın epistemolojisinde kendini bilmek, insan için bilme işleminin faili, fiili ve nesnesinin hakiki bir özdeşliğini ifade eder. İbn Sînâ'nın âlemin yaratıcısının saf akıl olması ve âlemi kendi kendini düşünerek meydana getirmesine ilişkin inancı, kendini bilmenin tanrısalm bir eylem olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın kozmolojisinde Tanrı, kendini düşünerek kendine en çok benzeyen şeyi İlk Akıl taşırır. Bu İlk Akıl, Tanrı'yı ve kendini düşünerek kendinden sonra gelen akıllı ve bu akla karşılık gelen göksel feleği ve onun nefsinin taşırır. Böylelikle bu taşma, son akıl olan faal akla kadar devam ederek âlemde çokluğu ve nedensel zinciri meydana getirir. Bu yaratma teorisinde dikkat çeken en önemli kısım, yaratıcı fiilin düşünmek/akletmek/bilmek olmasıdır. Başka bir deyişle Tanrı kendisi akıl olması sebebiyle düşünerek tanrısallığını icra eder ve yarattığı her akıllı varlık da kendisinden belli oranlarda pay alır. İnsanın düşünmesi, üretmesi, aklederek hakikate ulaşabilmesi Tanrı'dan aldığı pay ile doğru orantılıdır. Bu çalışmanın amacı, İbn Sînâ'nın yaratma teorisinden hareketle, insanın kendini bilme eyleminin Tanrı'nın kendini düşünerek gerçekleştirdiği yaratma eylemiyle benzerlik gösterdiğini ve bu eyleminin insana tanrısalm bir değer kazandırdığı yönündeki iddiayı tartışmaktır. Çalışmanın sonunda, nefsin cevherliliği, kendimiz dediğimiz şeyin beden değil nefsten ibaret olduğu ve kendimizi bilmek için bedene ihtiyaç duymadığımız, kendimizi bilerek evreni anlamaya ve böylelikle yaratıcıya biraz daha yakınlaşacağımız ve bununla sonsuz mutluluğu elde edebileceğimiz hususu birçok argümanla açıklığa kavuşmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Nefsin Cevherliliği, Kendini Bilmek, Tanrısalm Eylem, En Yüce Mutluluk.

Abstract

In Avicenna's epistemology, self-knowledge refers to a genuine identity of the perpetrator, actual and object of process of knowing for a person. The belief of Avicenna that the creator of the world's pure reason and that he created the world through self-reflection reveals that the act of self-knowledge is a Divine act. In Avicenna's cosmology, God emerges First Mind, the thing that most resembles himself by thinking about himself. This First Mind emerges the mind that comes after it by

* Bu çalışmanın özeti, 20.05.2023 tarihinde "İbn Sînâ Düşüncesinde Kendini Bilme Meselesi" başlığıyla 8. Selçuk Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulmuştur.

** Dr. Artvin Çoruh Üniversitesi, busracosanay@outlook.com, ORCID ID: 0000-0002-2918-6131.

thinking about God and itself, and the celestial fortune corresponding to this mind, and its soul. Thus, this overflow continues until the last (active) mind, creating multiplicity and causal chain in the world. The most important part that attracts attention in this theory of creation is that the creative verb is to think/reason/know. In other words, God performs his Divinity by thinking because he is the mind, and every intelligent being he creates also receives a share from him in certain proportions. A person's ability to think, produce, and reach the truth by reasoning is directly proportional to the share he receives from God. The aim of this study is to show that the part of man that is most similar to God, based on Avicenna's theory of creation, is to understand and be able to think for himself. As a result, the fact that the soul is a substance, what we call ourselves is not a body but a soul, and that we don't need a body to know ourselves, by knowing ourselves we will actually get a little closer to the creator in order to understand universe, and with this we can achieve eternal happiness, has been clarified by many arguments.

Key Words: Islamic Philosophy, Avicenna, Minerality of Soul, Self-Knowledge, Divine Action, Highest Happiness.

Giriş

En kadim filozoflardan ve velilerden sık sık duyduğumuz üzere, insan nefsi-ni bilmekten önce başka neyi doğruca bilebilir ki? Kendine en yakın olan nefsi-ni, kendim dediği şeyi bilme konusunda cahillik gösteren kişi nasıl kendi dışındaki şeyleri bilir? Aristoteles'in dediği gibi her ilim, asil ve güzeldir. Ancak bazı ilimler diğerlerinden daha şereflidir bu sebeple onların değeri derece derecedir. Nefsin bilgisi ise tüm ilimlerden daha şerefli ve üstündür çünkü nefsin ilmi elde edilmeden başka ilimlerin bilgisi elde edilemez. Kendini bilmek, "kendim" dediğimiz şeyin mahiyetinin gerçekte ne olduğunu ve bunu nasıl bilebileceğimize dair bilinçli bir eylemi işaret eder. Kendini bilmek, en eski düşünce tarihinden bu yana hep insanın kendinden hareketle diğer başka şeyleri (âlemi, yaratıcısını vs.) bilmesi için bir ön koşul olarak görülmüştür. Çünkü insan büyük âlem (*makro kozmos/âlem-i kebîr*) içinde küçük bir âlem (*mikro kozmos/âlem-i suğra*) gibi görülmüştür. Yaşam içinde kendini bilebilecek olan yegâne varlık olarak insan aynı zamanda yaratıcısına ulaşabilecek ve ona bu yönüyle benzeyen tek varlıktır. Özellikle İbn Sînâ gibi bir düşünürün, âlemin yaratıcısının saf akıl olması ve âlemi kendi kendini düşünmek yoluyla meydana getirmesine dair iddiası, kendini bilme eyleminin tanrısal bir eylem olduğunu ortaya koymaktadır. İnsanın da Tanrı'ya en çok benzediği kısmı akletmesi ve kendi kendini düşünebilmesidir.

İbn Bâcce'nin *Kitabu'n Nefs*'te işaret ettiği üzere,

"nefs ilmi, ilk ilkeler/metafizik ilmi hariç, en şerefli ilim olmaya daha layıktır. İlk İlke'nin bilgisi tüm diğer bilgilerden farklı olmakla birlikte, İlk İlke'ye dair bilgiyi elde etmek nefsin ve aklın ilmini incelemeksizin mümkün olmaz. Aksi takdirde o eksik bilgi olur" (Bâcce, 2020, 23-24).

Nefsin bilgisi yalnızca tabii ilimlerin bilgisini elde etmek için değil aynı zamanda insanın yaratıcısını bilebilmesinin de ön koşulu olarak görülmüştür. Nitekim insanın akli sayesinde âlemdeki her şeyin bilgisini elde etme imkânı vardır ve kendini bilmesi vasıtasıyla da her şeyin yaratıcısını, İlk İlke'yi anlama imkânı bulunur.

Kendini bilmekle ilgili ilk felsefi tartışmaların Yunanlı Yedi Bilge ile başladığı tarihsel kaynaklardan bilmekle birlikte Sokrates'ten (Ö. M.Ö. 347) sonra özellikle Aristoteles (Ö. M.Ö. 322) felsefesinde bu konunun pek de odak noktası edilmediğini söyleyebiliriz. Kendilik bilinci psikolojik bir konu olarak görülmeye başlanmış ancak İbn Sînâ'nın bu konuda peripatetiklere bağlı kalmayıp kendini bilme eylemini felsefi bir argüman olarak ele alması oldukça büyük bir yenilik olmuştur.

İbn Sînâ, nefse dair teorisini birçok eserinde dile getirmekle birlikte kendini

bilmekle ilgili *Ahvâlu'n Nefs*'te şöyle söyler;

“Filozoflardan ve velilerden birçoğundan aktarımda bulundum ki onlar, şu söz üzere ittifak hâlinindedirler: kendini bilen, Rabbini bilir. Filozofların başının, onların (yukarıdaki filozofların ve velilerin) sözlerine de uygunluk gösterecek şekilde şöyle dediğini duydum: kendini bilmekten aciz olan her kim varsa, böyle bir kimseye en uygun olan şey, kendini yaratımını bilmekten aciz olmak yaşarış. Böyle bir kimse kendini tanımada cahil olduktan sonra herhangi bir şeyi bilme konusunda, bu kişiye güvenin olabileceği nasıl düşünülebilir?” (İbn Sînâ, 2019a, 112)

İbn Sînâ, aynı yerde bu konuya Kur'an'dan Haşr Suresi 19. ayeti destek gösterir: “Allah'ı unuttular. Bu sebeple de Allah da onlara kendilerini unutturdu” bu ayette, nefsin unutmamasın Allah'ı unutmaya alakası, O'nu hatırlamanın nefsi hatırlama ile, O'nu bilmenin nefsi bilmeye yakınlığına bir uyarı değil midir? (İbn Sînâ, 2019a, 112). İnsan nefsi, kendi özünde âlemdeki her şeyin örneğini taşır bu sebeple her şeyin bilgisine erişmek için kendine dönmesi elzemdir. Benzer şekilde yaratıcısını bilmesi ise yine, Allah'ın “ona ruhundan üflediği” (32/Secde: 9) ve “biz, ona şah damarından daha yakınız” (50/Kaf: 16) diye ifade ettiği ayetlere dayanarak kendinde O'nu aramasını gerektirir.

İbn Sînâ'nın insan nefsinde dair yaptığı tanım ve onun kendini bilmesi meselesinin İslam felsefe tarihi problemleri açısından çok kıymetli bir yeri vardır. Nitekim nefis ilmüne ilişkin bu mesele, birçok filozof ve hikmet sahibi kimselerden de işittiğimiz üzere bütün ilimlerin en şerefli ve en yücesidir. İbn Sînâ ise, bu ilmi sistemli bir şekilde ele alıp delillerle/burhanlarla açıklayan önemli bir düşünür olması hasebiyle bu mevzuda araştırılmaya değerdir. Onun söz konusu edilen nefis ilmini ele alma biçimi önce tanım sonra delil ve kıyaslarla olmuştur. O, tanıyı yaparken zıtlıklardan faydalanmış ve nefsin kendini aracı bilmesi üzerinden cevherliliğini kanıtlamıştır. Ayrıca insanın kendini bilmesini, hem âlemdeki diğer her şeyin bilgisine ulaşma hem de yaratıcının bilgisine ulaşmada ön koşul olarak görmüştür. Böylelikle onun düşüncesinde Rabbinin bilgisine ulaşan, ona yakınlaşan kişinin ebedi mutluluğa ulaşacağı inancıyla kendini bilme meselesinin kesişim noktası da belirlenmektedir.

1. Kozmolojik Düzen: Âlemin Sudûru

İbn Sînâ'nın kozmolojik düzeni Aristoteles ve Ptolemaios'un gibi yeryüzünün evrenin merkezinde olduğu görüşüne dayanır.³ Ay, Güneş, gezegenler ve yıldızların doğrusal değil dairesel hareket ettiklerine ve aynı zamanda Dünya'nın etrafında döndüklerine inanılır. Feleklerin sayısı Ay'ın, Venüs ve Merkür'ün, Güneş'in, Mars, Jüpiter ve Satürn'ün feleklerinden ibarettir. Bunlara ek olarak sabit yıldızların feleği ve gece-gündüz eşitliğini açıklamaya yarayan en dış felek mevcuttur (Mcginis, 2022, 228).

İbn Sînâ, “doğa ilimlerinde cisim doğal halindeyken hareketin cisim için mutlak anlamda doğal olmadığını” (İbn Sînâ, 2013b, 125) ileri sürer. Bu sebeple dairesel hareket felekler için doğal değildir ve felekleri hareket ettirmeye yarayan bir kuvvenin olması gerekir ki bu nefstir. Onlar nefis vasıtasıyla hareket eder ve nefis onun hareketinin yakın ilkesidir. Bu nefis, feleğin cisminin ve suretinin yetkinliğidir. Bununla birlikte, feleğin yakın hareket ettiricisi akıl olmasa bile, ondan önce bir aklın bulunması gerekir. Söz konusu akıl, feleğin hareketini önceleyen sebeptir. Feleğin nefsi soyut değildir ve idrakleri cisimle gerçekleşir ancak ilk hareket ettiricisi, kesinlikle maddi olmayan bir kuvvettir (İbn Sînâ, 2013b, 130). Feleklerin nefsiyle ilişkili olan her akıl, kendinden önce gelen bir başka feleğin aklı tarafından meydana getirilmiştir. Bu nedensel ilişki ilk ve Zorunlu olan Varlık'a kadar birbirinin peşi sıra diğerinin gelmesi vasıtasıyla devam eder. İbn Sînâ, bu göksel cevherlerin ilkesinin, olabi-

³ İbn Sînâ'nın kozmolojik düzeni aralarında küçük farklılıklar olmakla birlikte Aristoteles ve Ptolemaios'un sistemine benzer. İbn Sînâ'nın bu konuda onlardan etkilendiği açıkça ortadadır kendisi de *Metafizik*'in II. kitabında zikreder. Bk. İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa: Metafizik II*, 136.

lecek en mükemmel yetkinlik üzere kalmada en uzak iyiye benzemeye duyulan arzu olduğunu ifade eder. Bu arzunun ilkesi ise, o iyilikten aklettiğidir (İbn Sînâ, 2013b, 133). Burada kastedilen nefsin ilkesinin akletme ile kendinde olabileceği en yetkin hâle gelmek ve gücü ölçüsünce İlk İlke'ye benzemeye gayret etmesidir. Hareketin ortaya çıkması da feleğin İlk'e benzeme arzusundan kaynaklanır. Burada zikredilen arzu, İlk'e duyulan aşkı, ona ulaşma isteğini simgeler. Bu istek, âşığın mâşukuna kavuşmak için ona meyletmesi ile benzerdir. İbn Sînâ'ya göre, "bir iyiye erişen tabiatları icabı ona âşık olur. İlk İllet, ilahi nefislerin mâşukudur; beşer ve melek nefislerinin kemâlleri, mutlak iyinin zatına benzemeye çalışarak, makûlatı güçlerinin yettiği kadar olduğu gibi tasavvur etmektir" (İbn Sînâ, 1953, 15). Nefsin mutlak iyiye benzemeye çalışma arzusu, ulvi cevherleri harekete geçiren bir kuvvettir.

İbn Sînâ, feleklerin nefislerinin kendinden sonra geleni nasıl meydana getirdiğini açıklamak için Yeni Platoncu sudûr nazariyesinden faydalanır. Ona göre,

"İlk İlke'den sonra ayrıklıkların sayısı, hareketlerin sayısından olmaktadır. Buna göre, söz konusu ayrıklıkların ilki, kendisi hareket etmeyen ama hareket ettiren akıldır. O, en uzak göksel cismi hareket ettirir. Sonra onun benzeri olup Sabit Yıldızlar küresini hareket ettiren akıl gelir. Sonra onun benzeri olup Zuhâl küresini hareket ettiren akıl gelir. Silsile bu şekilde bizim nefslerimize taşan (feyzeden) akla varıncaya kadar devam eder. Bu, yer âleminin akıldır. Biz, buna Faal akıl adını veriyoruz." (İbn Sînâ, 2013b, 145)

Faal akıl insan nefsi ile ittisal kurarak onu yetkinleştiren akıldır ve göksel kürelerde Ay'a karşılık gelir. Bizim için burada önemli olan mesele, İlk İlke'den sâdır olan akıllar silsilesinin ondan hangi yolla sudûr ettiğidir. Çünkü İlk İlke, kendini düşünmesi vasıtasıyla bir taşma meydana getirir. Nitekim İbn Sînâ, Zorunlu Varlık dediği İlk İlke'yi, özü gereği zorunlu, Bir, cisim olmayan, cisimde bulunmayan ve herhangi bir şekilde bölünmeyen olarak tanımlar.

"Bütün mevcutlar O'ndan var olmuştur; O'nun herhangi bir şekilde bir ilkesi olamaz. O'nun bir şey için olması mümkün değildir bu nedenle bütünü O'ndan bir kasıt yoluyla meydana gelmesi mümkün değildir. Öyle olsaydı, O'nda kendisi sebebiyle kastedeceği bir şey bulunurdu ve bu O'nun zatında bir çoğalmaya yol açardı" (İbn Sînâ, 2013b, 146).

Ancak bu, O'nun bütünü meydana getirdiğinde O'nun bilgisi ve iradesi dışında olduğu anlamına gelmez. İbn Sînâ tam da burada beklediğimiz tanımı verir ve "O, kendi zatını akleden sırf akıl iken bu nasıl mümkün olabilir ki?" diye sorar. Şu halde,

"O'nun bütünü varlığının kendisinden meydana gelmesinin gereğini de akletmesi zorunludur. Çünkü O, zatını Sırf Akıl ve İlk İlke olarak akleder. Bütünü varlığının meydana gelişini de, kendisinin onun ilkesi olması itibarıyla akleder. O'nun katındaki akledilir hakikat, bizzat bilgi, kudret ve iradedir. O, varlığın bütünü O'nun zatından ayrı olarak taşıdığı mevcuttur" (İbn Sînâ, 2013b, 147).

Dolayısıyla

"İlk İyi/İlke, zâtı ile meydana çıkar ve bütün varlıklara tecelli etmiştir. Tecellisi de zatının gerçeğinden başka bir şey değildir çünkü O'ndan başka zâtı ile zatında tecelli eden yoktur. Onun bu tecellisini ilk alan külli akıl adındaki İlk Akıldır. Bu, benzeri olan şahsın aynaya düşen hayalinin tecelli etmesindeki suret cevheri gibidir. Ancak asla onun eşi değildir" (İbn Sînâ, 1953, 16-17).

İbn Sînâ, bu taşma teorisini uzun uzadıya tartışmaya devam eder ancak bizim

için dikkate değer olan tarafı, “İlk Gerçek’in doğrudan doğruya zatına ait ilk fiilinin, varlıktaki iyilik düzeninin özü gereği ilkesi olan zatını akletmek” (İbn Sînâ, 2013b, 147) olmasıdır. İbn Sînâ’ya göre, “İlk İlke’nin kendini akletmesi, meydana gelmesi gereken şeyin gerekliliğidir” (İbn Sînâ, 2013b, 148). Bu elbette ki İlk İlke’ye yaraşan ilk fiilin yaratıcı fiil olması hasebiyle kendini akletmesi demektir. Yani kendini akletmesi, düşünmesi zorunlu olarak yaratımın gerçekleşmesinin nedenidir. Bu yaratım, başka bir nedenden değil doğrudan O’nun zâtı nedeniyle meydana gelir. O hâlde, İbn Sînâ için İlk İlke’nin kendini düşünmesi tanrısal bir eylem olarak yaratımın gerçekleşmesidir. Bunun böyle açıklanmasının sebebi, İlk İlke’nin kendinden başka hiçbir şeyi konu edinmeyeceği nedeniyedir çünkü böyle bir şey O’nun zatında çokluğa yol açar. Diğer taraftan kendisi de Sırf akıl olduğu için eyleminin akletmek olması, O’nun kendi kendini konu edinmesini gerekli kılar. Çünkü İlk İlke, kendisi en yetkin ve en mükemmel varlık olması sebebiyle kendisini düşünür ve böylece kendisinde bir taşma, iyilik düzeni meydana gelir. Bu taşma, İlk İlke için asla zorunlu bir eylem değildir. İbn Sînâ burada bir bilmenin ve rızanın/iradenin bulunduğu altını çizer.

Kendini bilmek yoluyla yaratımın/sudûrun meydana gelmesi, yalnızca İlk İlke’de değil O’ndan sâdır olan akıllarda da görülür. İbn Sînâ bunu âlemde çokluğun meydana gelişini açıklamak için kullanır. “Bir’den bir çıkar” ilkesiyle hareket eden İbn Sînâ, İlk İlke’den saf akıl olan İlk Akıl sudûr etmiştir, der. İlk Akıl’dan sonra her aklın altında, maddesiyle ve suretiyle –ki bu nefstir- birlikte bir felek ve onun altındaki akıl bulunduğu için, her aklın altında varlık bakımından (feleğin maddesi, sureti ve sonraki akıl olmak üzere) üç şey vardır. Dolayısıyla bu üç şeyin, yokken var edilmede İlk Akıl’dan var olma imkânı, zikredilen üçleme nedeniyle olması gerekmektedir. Böylelikle, İlk Akıl’dan İlk’i akletmesi yönünden onun altındaki akıl meydana gelir. Zatını akletmesiyle en uzak feleğin sûreti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir; kendisi için meydana gelen ve zatını akletmesinde içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da uzak feleğin cisimliliği meydana gelir (İbn Sînâ, 2013b, 151). Özetle söylessek; İlk Akıl, İlk İlke’yi akletmekle ikinci akılı taşırır ve kendi zatını akletmesiyle birlikte taşırdığı aklın iki parçası olan madde ve suretini/nefsini taşırır. Böylelikle âlemde çokluk meydana gelmiş olur ve İlk İlke bu çokluğun doğrudan ve aracısız nedeni değil nihai nedeni olur. Çokluktan İlk’e doğru nedensel zincir takip edildiğinde tüm çokluğun arkasındaki tek bir nihai nedene ulaşılır. Bu nihai neden İlk İlke, “Zorunlu Varlık bütün varlığın ilkesi olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri zâtı gereği akleder” (İbn Sînâ, 2013b, 104). O’nun akletmesi, şeylerin yaratılışını ve yaratılıştaki kalmayı gerekli kılar. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de de “O, her an ayrı bir şe’ndedir (yaratma halindedir)” (55/Rahman: 29) denilir. İbn Sînâ’nın burada öne sürdüğü önemli bir mesele daha vardır. Ona göre, Zorunlu Varlık başkalaşan bu şeyleri, başkalaşmalarıyla birlikte, başkalaşan şeyler olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir. Çünkü Zorunlu Varlık’ın bazen zamansal bir akledişle onların yok olan (madûm) değil var olan (mevcut) olduklarını, bazen de zamansal bir akledişle mevcut değil madûm olduklarını akletmesi mümkün değildir. Böyle olsaydı, iki durumdan her birinin başlı başına akli bir sureti olur, iki suretten birisi diğeriyle birlikte varlığını sürdüremez ve Zorunlu Varlık’ın zâtı başkalaşan olurdu (İbn Sînâ, 2013b, 104). İbn Sînâ, bu hususu açıklayarak Zorunlu Varlık’ın her şeyi ancak tümel bir tarzda aklettiğini ileri sürer ve bununla birlikte hiçbir tikel şey O’na gizli kalmaz diye ekler. Elbette İbn Sînâ’nın bu teorisi birçok paradoks ve karmaşayı da içinde barındırmaktadır ve ileride Gazâli ve birçok eleştirmenler tarafından saldırıya uğrar.

2. Nefsin Cevherliliğini İspat

İbn Sînâ, *Metafizik* adlı eserinde kendinde mümkün olup başkasıyla zorunlu olan varlıkları iki bölüme ayırarak tanımlar:

“Bizzat mevcutların kısımlarının ilki cevherdir. Çünkü mevcut iki kısımdır.

Birincisi varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş başka bir şeyde onun bir parçası gibi olmayacak şekilde ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olmandır. Bu, bir konuda bulunan mevcuttur. İkincisi, herhangi bir şeyde bu sıfatla bulunmayan ve dolayısıyla kesinlikle bir konuda olmayan mevcuttur o da, cevherdir.” (İbn Sînâ, 2011b, 59)

Yani bunlardan ilki cevherler ikincisi arazlardır. Arazlar aklen idrak edilebilmek için mutlaka başka bir şeyi gerektirirler. Oysa cevherler kendilerini anlamamız veya idrak etmemiz için ayrıca bir araza ihtiyaç duymazlar ancak araz ile var olan olmaktadır ve cevher, varlıkta önce gelen durumundadır. İbn Sînâ’ya göre

“cevher cisim değilse, ya cismin parçası yani sureti ya da maddesidir ya da cisimlerden bütünüyle ayrıktır ve ya hareket ettirmek şeklinde cisimlerle bir tasarruf ilişkisi vardır ve nefis adını alır ya da her yönden maddelerden uzaktır ve akıl adını alır” (İbn Sînâ, 2011b, 61).

İbn Sînâ nefsi, felsefe tarihinin klasik tanımına uygun olarak

“organik cismin ilk yetkinliği, potansiyel (kuvve) kapasite ve beden formu olarak tanımlamıştır. Büyümeyle canlı olması ve gıda ile de hayatta kalması onun özelliğidir. Duyu ve hareket ettirme ile canlı olması onun kuvvetidir” (İbn Sînâ, 2023, 30).

Nefs, Aristoteles felsefesinde olduğu gibi cisme canlılık ve istemesi sayesinde hareketi veren bir kuvvettir. Nefs tüm canlılarda ortak olarak bulunan ve bulunduğu her varlığa erekselliğini veren özel bir istenç oluşturan kuvvettir. Yani her varlığın nefsi kendi şahsi amaç ve isteklerini içerir ve ona hareketlilik veya canlılık kazandırır. İbn Sînâ bu konuyu şöyle açıklar:

“Cisimsel durumlardan her durum, olgunluğa tabidir ve söz konusu olgunluk da nefsin kendisidir. Nefs, zatındaki kendine ait amaca doğru hareket eder. Nefsin amacı da, (nefsin) olması mümkün olan en değerli biçim üzere var olmasıdır. Nefsin kendi zatında kendisine ait olan amacı, kendi isteğidir. Amaç, ya, dış dünyada ya da hareket ettirenin kendi nefsinde varlık bulur. Her hareket için (hareket eden o) şeyin kendisine yöneldiği belli bir amacı vardır ki bu amacında ya dış dünyada ya da hareketlinin kendisinde varlığa çıkması gerekir.” (İbn Sînâ, 2019b, 118)

Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre,

“nefs, hareketin faili ve hareketin gayesidir. Gerek fail ve gerekse gayenin her ikisi insanda bir şeyi ifade eder o da nefsin ta kendisidir” (İbn Sînâ, 2019b, 119).

Yukarıda göksel küreleri harekete geçiren şeyin feleklerin nefsi olduğunu aksi takdirde nefsi olmayan cisimde doğal olarak hareketin bulunmadığını söylemiştik. Nefs, cisme amaç, arzu, istek veren kuvvedir. Bu arzu, cismi harekete meylettirir ve hareketin nedeni olur. Bu tüm cisimlerde aynıdır.

İbn Sînâ’ya göre,

“yaşamda görünen canlı süreçler ve eylemler -beslenme, büyüme, üretim, algı, gönüllü hareket- o kadar büyük bir değişime tabidir ki, bunlar yalnızca fizikte anlatıldığı gibi doğal hareket türleri olarak açıklanamaz. Bu nedenle, bu eylemlerin arkasında özel bir temsilci/amil olmalı buna doğa filozofu ruh/ nefis der” (Kaukua, 2015, 31).

İbn Sînâ,

“insandaki beslenme ve büyüme fonksiyonunun bitki ve hayvanlarda bulunan aynı güçlerden farklı olduğunu, insandaki düşünme gücünün bütün bu fonksiyonlara hâkim olması ve bütün bunların özelliklerini değiştirmesi dolayısıyla bu birleştirici ilke ruhun ta kendisidir” (Şerif, 2017, 184) der.

Nefsin buradaki belirlenimi, görünen değişimin arkasında bu değişimi temsil eden, yöneten değişmeyen bir etken olması gerektiği fikrine dayanır. Nefsin cevherliliği hususunda çağdaş yorumcular da benzer düşünceyle benliğin gayri maddi olduğu kanaatinde dirler. Onlara göre,

“tecrübelerimizin öznesi, beyin, beden veya fiziksel bir şey değildir; fakat bizim kişisel ayniyetimiz olan bir benlik veya bendir. Bedenimiz, şimdiki varoluşumuzun önemli kısımlarından biri olsa da bizimle aynı şey değildir. Devam eden ayniyetimiz için bir tür gayrimaddi cevhere ihtiyaç duymaktayız” (Peterson vd., 1998, 217).

Nefsin cevherliliği meselesi İbn Sînâ'nın, Aristo'nun iki cevher fikrinden aldığı bir mirastır. Ancak İbn Sînâ Aristo'dan farklı olarak nefsin cevherliliği ve bedeninin geçiciliği üzerinde durarak yeni bir düalizm şeklini benimser. Bu iki varlık hakkında nefsin bedenden ayrı ve bağımsız birer cevher oluşu ve bedeninin de kendi varlığı ile nefse ihtiyaç duyan bir yapısı olduğunu söyler. İkisi arasında nefsi amil/eyleyen, bedeni ise bu eylemden etkilenen, eylemi fiziksel olarak gerçekleştiren bir varlık olarak tanımlayarak bağ kurar. Ancak bu ikili ilişkide nefsin var olmak için bedene ihtiyaç duymadığını –“çünkü insani nefis kuruluşunda bedeninin maddesinde yerleşik olarak bulunmaz” (İbn Sînâ, 2023, 28)- bedeninin ise nefis olmadan yok olacağını vurgulayarak nefsin gayri maddi bir cevher olduğunu ispata çalışır. Ancak burada kastedilen kesinlikle nefsin bedenden önce bulunduğu fikri değildir. Sadece ondan bağımsız bir cevher olduğundan varlığa gelmesi için bedensel bir şeye ihtiyaç duymaz anlamı taşır. İbn Sînâ, nefsin cevher olduğunu ispatlaması için nefsin maddeden ayrı bir yapısı olduğunu ve kendini salt düşünce (şuur) ile bilebildiğini ispatlaması gerektiğini biliyordu. Bu sebeple –ileride açıklanacağı üzere- nefsin cevherliliğini ve insanın kendini aracı olarak bildiğini kanıtlayan “uçan adam” örneğini öne sürdü.

Chittick'e göre,

“filozoflar nefis kelimesini her türlü farkındalık ve bilinç durumunu, aklın tam olarak fiile geçmediği her türlü içselliği isimlendirmek için kullandılar. Yunanlıların ayak izlerini takip ederek nefsin hiyerarşik olarak düzenlenmiş farklı türleri olduğunu ve bu farklı türden nefislerin, canlıların eylemleri dolayısıyla ortaya çıkan yetilerin incelenmesiyle anlaşılabilirliğini düşündüler” (Chittick, 2018, 151).

İbn Sînâ da benzer düşünceyle nefsi tek bir cins olarak görüp bir çeşit bölünme ile üç bölüme ayırır: İlki bitkisel, ikincisi hayvanî ve sonuncusu insanî nefstir (İbn Sînâ, 2013d, 146; İbn Sînâ, 2023, 32). Nefs, genel anlamda varlığı yetkinleştiren bir kuvvedir. Tek bir cins olması onun bu yetkinliğinden ileri gelir. Ancak şahsiliği meselesinde ise ancak bu üç bölüme ayrılması bakımından şahsileştirilebilir. Yani nefis aynı görevi yapmakla birlikte bitkilerde, hayvanlarda ve insanlarda tür olarak şahsileşmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın da ifade ettiği gibi,

“bu üç kuvvet nefis isminde bir araya gelmiştir ancak hiçbir açıdan ve kesinlikle nefis için bu üçünü de içine alacak tek bir tanımın yapılması mümkün değildir” (İbn Sînâ, 2019a, 16).

Nefs, türüne göre kendisinde bulunduğu varlığa kendi varoluş amacına ve yapısına uygun olarak bir isteme, yönelme gücü verir. Bu isteme ile varlık kendi oluşuna kendi kemâl derecesine ulaşmaya çalışır. İbn Sînâ nefsin bu konudaki ma-

hiyetini şöyle ifade eder:

“nefs, zatından dolayı hareket eder. Nefs başka bir şey için değil, kendisi içindir. Nefsin gayesi, olması mümkün olan en değerli durum üzere olmaktır. Nefs bir şeyi idrak ettiği zaman, idrak edilen şeyin zatını idrak etmeyi değil, olgunluğu elde etmeyi ister” (İbn Sînâ, 2019b, 117-118).

Örneğin bitkisel nefis emre amade biçimde fil yapan bir kuvvet olarak tanımlanır. Bitkinin yetkinliği hayvanın yetkinliğinden ne kadar farklı ise insanın yetkinliği de her ikisinden çok daha farklıdır. Bu sebeple nefsin bedende oluşturduğu isteme kuvvesi, kendi türüne ve erekselleğine uygun olarak değişim göstermektedir. İnsani nefis, bitkisel ve hayvani nefsten cevher olması bakımından da ayrılır. İbn Sînâ, yalnızca nefis-i natıkanın yani insani nefsin cevher olduğunu bildirir. Çünkü yalnızca insan nefsi faal akıl ile ittisali aracılığıyla ondan hayat ve güç alır ve diğer nefislerden farklı olarak bedeninin bozulmasıyla kendisinde bir bozulma meydana gelmez. Bu açıklama, bitkilerin ve hayvanların bedenlerinin bozulmasıyla birlikte yani canlılığını yitirmesiyle birlikte nefislerinin de yok olduğunu gösterir. İnsani nefis açısından, insan bedeni bozulsada dahi var olduğu ve böylelikle ölümden sonra ruhun veya nefsin var olmaya devam ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, insani nefsi (natık nefis) iki bölüme ayırır: âmil (eyleyen) ve âlim (bilen). Bu iki kuvvenin her biri ortak isim ile akıl olarak isimlendirilir. Âmil olan tarafı, onu eylemeye, hareket etmeye ve hayvani arzuların ötesine geçerek insani arzuları harekete geçirmeye sevk eder. Âmil taraf, bedeni hayvani arzularından kurtarıp ahlâkî olan kısma yönlendirmek ve nefsi bedeninin isteklerinden, onun etkilenimlerinden kurtarmak için onu yöneten kısımdır. Bu âmil güç, kendisinin altındaki yöne kıyasla bir güçtür. O da beden ve onun yönetimidir. Âlim olan tarafa (nazarî kuvve) gelince bu etkilenmek, kendisinden istifade etmek ve kendisini kabul için kendisinin üzerindeki tarafa kıyasla var olan bir güçtür (İbn Sînâ, 2013d, 151-152; İbn Sînâ, 2019b, 55). Sanki nefsimizin iki yönü vardır: bedene doğru olan yön ve yüce ilkelere doğru olan yöndür. İlki bedeninin gerektirdiği şeyleri asla kabul edici olmamalıdır ancak yüce ilkelere gerektirdiklerini sürekli kabul etmesi ve onlardan etkilenmesi gerekir (İbn Sînâ, 2023, 44).

“Kendi gelişimine göre nefis bazen ruhun rengini sergiler bazen de çamurun. Sürekli her iki yöne doğru çekilir; yukarı doğru lâtif aydınlığa ve aşağı doğru kesif donukluğa” (Chittick, 2018, 157).

Nefsin bu iki yönlülüğünü anlatan ayet ise şöyledir:

“Yemin olsun! Nefse ve ona düzen verene, ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene ki, nefsinin arındırılan elbette kurtuluşa ermiştir, onu kötülöklere boğan da ziyan etmiştir” (91/Şems: 7-10).

İbn Sînâ nefsi cevher olarak tanımladığından nefsin daima kendisi gibi cevher olan göksel akıllara, yüce ilkelere benzemeye çalışması ve ancak bu şekilde kemâle erebileceği konusunda hem Kur’an’la hem de Platon ile mutabıktır. İbn Sînâ’nın akli nefsi açıkça iki işleve sahiptir: Biri teorik, yani küllileri idrak etmek, diğeri de pratik, yani fiilleri yönlendiren akli tercihlerde bulunmak ve düşünceler üretmek. Akli nefsin bu iki işlevi, insanların aşkın âlemlerle tabiat âlemi arasında ilişki kurmasına da zemin hazırlamakta ve dolayısıyla âlemin bütünlüğünü göstermektedir (Gutas, 2010, 37).

İbn Sînâ, insanın beden ve nefsten oluşan bir varlık olduğunu düşünür ve bedeninin nefsten bağımsız var olmadığını ve aralarında bir çeşit tasarruf bulunduğunu açıklamaya çalışır. Ona göre, insan bedeni akledilirlerle ulaşamadığından ve maddi dünyaya ait olduğundan manevi bir cevher olan nefste görünmesi imkânsızdır. Fakat nefis, bedeninin her türlü hareketinden haberdardır. Yani insanın bilen ve akledilirlerle

temasa geçen kısmıdır bu da onu bedenden ayrı bir cevher kılmaktadır. Ancak

“akli nefis, insan bedeniyle birlikte –ondan önce değil- varlığa gelmekte ve kişi, hayatta olduğu müddetçe onunla belirli bir ilişkiyi sürdürmektedir. Bu ilişki bir şeyin kabıyla olan ilişkisi gibi değildir; daha ziyade, bir çalgı/enstrüman sahibinin çalgı ile olan ilişkisi gibidir” (Gutas, 2014,70).

Onun işlevi, bedeni külli akılları idrak ederek yönetmek ve aralarında bir eşgüdümlülük sağlamaktır. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın düşüncesinde insanın yetkinleşmesi ve kemâle ermesinin yegâne aracısının nefis olduğunu görmekteyiz. Buradaki asıl önemli husus nefsin nasıl yönlendirildiği meselesidir. Dolayısıyla bazı tasavvufi ekollerde gördüğümüz üzere, nefsi yok etmek, nefse kement vurmak yoluyla hakikate erişmek fikri İbn Sînâ da nefsi yönlendirme türünden bir karşılık bulur.

3. Tanrısal Bir Eylem: Kendini Bilmek

İbn Sînâ'ya göre

“insan nefsi, bedeni hayatı içerisinde bedenle ve onun güdülleri ile devamlı karşılaşır. Gözüyle gördüğü ve duyuları ile idrak ettiği şey ona gerçek görünürlük ve duyuları ile idrak etmediği şeyin kendisi için bir hakikati olmadığını zanneder” (İbn Sînâ, 2019b, 55-56).

Bundan hareketle ruh, fiziksel dünyadaki yaşamı kendi gerçek yaşamı sanmasından dolayı kendisinin de fiziksel bir gerçeklik olduğunu düşünür. İbn Sînâ, insanın bu yanılgısından hareketle kendilik tartışmasını başlatır.

İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ve varlığının ondan önce geldiğini kanıtlamak için nefsin kendi kendini doğrudan, aracısız olarak bildiğini ispatlamaya çalışır. Böylelikle önce olan sonrakine ihtiyaç duymadan kendi kendini bilir, diyebilecektir. Başka bir deyişle, insan, kendi bedeninin veya duygulanımlarının farkında olmasa dahi kendinin var olduğunu bilebiliyorsa nefis bedenden önce ve ondan bağımsız olarak vardır denilebilir. İbn Sînâ'ya göre,

“Bazı akledilir ilkelerin akledilir olması için kıyasa ve öğrenime ihtiyacı olmaz. Bunların başka akledilirlerin ortaya çıkmasına sebep olmaları için zihinde önceden var olmaları gerekir. İkincil olanlar ise öncekilere göre nefse yerleşmiş cevher ya da arazdır. Arazlar cisimle birlikte parçalanabildiği için bir sûretin araz olması mümkün değildir. Dolayısıyla insanda bilginin bulunduğu yerin de araz olması ve cismani olması mümkün değildir; o, kendi zâtı ile kâim ve cisim olmayan bir cevherdir.” (İbn Sînâ, 2011a, 37-45)

İnsanda bilginin bulunduğu yerin araz veya cismani olması, bilginin de araz veya cisim gibi parçalanabilir ve geçici olduğunu gösterir ancak bu mümkün değildir. Çünkü İbn Sînâ bunun kabul edilmesi hâlinde kendimize dair bilginin devamlı olarak parçalanabilir ve değişebilir olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Neticede insanın kendine dair bilgisinin değişmez olduğunu, yaşantımız içinde bedenimizde ve fikirlerimizde değişiklik olsa da kendimizin kim olduğunu daima aynı şekilde bildiğimiz için kabul etmek gerekir. Bu da insanda bilginin bulunduğu yerin cevher olduğuna bir işarettir. İbn Sînâ nefsin cevher oluşuna aynı eserde toplamda on tane delil getirir. Nefsin cisimden hem nitelik hem nicelik hem de potansiyel olarak farklı olduğunu ispatlamaya çalışır. Bunun sonucunda nefsin cevher olduğuna kanaat getirir ve cevher olanın araz olandan önce geldiğini ve bunun da nefsin bedenden önce geldiği manâsında olduğunu bildirir. Böylelikle kendini bilme hususunda, insanın kendini aracısız bilmesi yani cismâni olana (bedene) ihtiyaç duymadan bilmesi ispatlanmış olur. Nitekim önce gelen sonra gelene ihtiyaç duymaz ve insanın bilme melekesi önce bulunanda (nefste) olduğu için beden var olmadan da bilme işi gerçekleşebilir.

İbn Sînâ'ya göre,

“insani nefsin kendi zatına dair bilinci kendisi için evveli/öncelikli/apriori bir bilgidir. Böyle bir bilgi, insani nefis için kazanımsal yolla elde edilmiş değildir” (İbn Sînâ, 2019b, 152).

Nefsin kendini idraki, cisme ihtiyaç duymadan gerçekleşir çünkü cisim his ile anlaşılır ancak nefis his ile idrak edilemez aksine o ancak akledilir. Bu sebeple İbn Sînâ, insanın nefsinin idrakini akıl ile ve aracısız olarak gerçekleştirdiğini ileri sürer. Nefsin akli idraki, diğer akli ilkeleri akletmekten daha kolay görünür insana, bunun nedeni “insan nefsinin maddi olmayan cevherler hiyerarşisinin en altında yer alıyor olmasından kaynaklanır” (McGinnis, 2022, 161). İbn Sînâ nefsin akli idrakini şöyle açıklar:

“İnsan nefsi, zatını, soyut olduğu için akletmektedir. Hayvani nefisler ise soyut değildir. Dolayısıyla da kendilerini akletmezler. Çünkü bir şeyi akletmek, o şeyi maddeden soyutlamak anlamına gelir. Soyutlanmadığı zaman, akledilmiş olmaz; bilakis tahayyül edilmiş olur. Böyle bir şey de, kendisiyle, nefsin bekasına delil getirilen şeyden olur. Çünkü nefis, maddeden soyutlanmış bir şeydir. Nefsin var oluşu da, hayvani nefislerde olduğu gibi değildir. Nitekim nefis, alet vasıtası ile hissedilen ve hayal edilen şeyleri idrak eder. Nefis soyut şeyleri ise, alet vasıtası ile değil, kendi zatı ile idrak eder. Çünkü nefsin, kendisi vasıtası ile düşünülür/akledilir şeyleri bileceği herhangi bir alet söz konusu değildir. Alet, nefis için, nefsin tikel şeyleri ve hissedilir varlıkları idrak edebilmesi için var edilmiştir. Tümel ve akledilir şeylere gelince, nefis, kendi zatıyla bu tür şeyleri idrak eder. Kendisi her ne kadar tikel bir şey olsa da o akli bir varlıktır. Denildi ki, akli anlam, tikel bir şey değildir; bilakis tümeldir. Bu araştırılması gereken bir konudur. Eğer nefis için kendisiyle akli varlıkları idrak edebileceği cisimsel bir alet var olsaydı o zaman akledilir varlıklar sadece hissedilir ya da hayal edilir bir şey olurdu. Bu ise imkânsızdır. Bu durumda nefsin akledilir şeyleri bir alet vasıtası ile değil de kendi zatı ile idrak etmesi gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.” (İbn Sînâ, 2019b, 152-153)

İbn Sînâ bu iddiasını *uçan adam* örneğiyle somutlaştırır:

“Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine değmeyip ayrı ayrı durduğunu ve yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz, varlığının sübutundan haberdar olarak bulursun” (İbn Sînâ, 2013a, 107).

İbn Sînâ, bu örnekle insanın kendi özünü, nefsinin aracısız bir şekilde doğrudan algıladığını veya bilincinde olduğunu vurgular. Çünkü bedenini algılama yoluyla zatımızı bilmiş olsaydık algı kesildiğinde zatımızın yok olduğuna veya algımızın değiştiği zaman zatımızın da değiştiğine kanaat getirmiş olurduk. Oysa algılar veya bedenimiz değişse bile adına *ben* dediğimiz şeyin değişmeden kaldığını ve bizi daima biz yapan şey olduğunu biliriz. İbn Sînâ'ya göre,

“idrakin gerçekleşebilmesinin şartı, idrake konu olan şeyin varlığının zihnimde olabilmesidir” (İbn Sînâ, 2019b, 152).

Başka bir deyişle

“bütün idrakler idrak edilenin suretinin alınmasıdır. Söz konusu olan maddi bir şey ise, idrak, onun maddeden bir tür soyutlama ile soyutlanıp alınmasıdır” (İbn Sînâ, 2023, 54).

Bundan dolayı idrake konu olan şeyin hissi/maddi olması değil soyut veya akledilir olması gerekir. Soyut olan şeyin idraki için de bir aracıya ihtiyaç hâsıl olmaz çünkü onun varlığı zihindedir. İbn Sînâ'ya göre, nefsin zatı, orada ve onunla birlikte olan cisimlerden bir şeyden dolayı sürekli olarak varlığını idrak eder. Onun kendi aracının suretinden başka bir suretin varlığından dolayı akletmesi doğru olmaz. Nitekim bu büyük bir imkânsızlıktır. Çünkü akledilen suret akledici surete yerleştiğinde onu akledici yapar. Bu da İbn Sînâ'ya göre idrak eden kişinin idrak etmesine aracı olan bir aracı idrak edemeyeceği konusunda büyük bir kanıttır. Bundan dolayıdır ki, duyu dışarıdan bir şeyi duyumsar; zatını, aracını veya o şeyi duyumsadığını değil (İbn Sînâ, 2023, 92). Bu durumda idrak edici olan idrak edileni idrak eder. İdrak edilenin kendisi bizzat idrak edici olduğu durumlar da –kendini bilme durumunda- idrak edici kendi zatını idrak edici olarak aracısız idrak eder. Bu, düşüncede failin ve münfailin özdeşleşmesi durumudur.

Diğer taraftan eylemde bulunma veya hareket ile kendimizi bilebileceğimizi iddia edecek olsak -zaten İbn Sînâ'nın varsaydığı örnekte beden bu hallerin dışında tutulmuştur- yine de bir fiil aracılığıyla kendimizi ispat etmeye çalışmış oluruz ve bu ispat ise eylemimizin bir parçası olması bakımından kendimizi tanımlamış olur (İbn Sînâ, 2013a, 108). Burada İbn Sînâ, bilmenin duyulardan ziyade akılla ve uyanıklıkla veya farkındalıkla mümkün olduğuna işaret eder. Bu doğrudan algılanan şey, insan için diğer duyularıyla algıladığı şeyler gibi değişebilen veya mümkün olan türden bir şey değildir. İbn Sînâ akli idrak ile hissi idrak arasında birkaç yönden farklılıklar bulunduğunun altını çizer:

“Birisi, aklın bir şeyi olduğu gibi bizzat idrak etmesidir. His hiçbir şeyi bizzat idrak etmez... Akıl bir şeyi soyut olarak görür/düşünür. Ya olduğu gibi görür ya da hiçbir şekilde görmez. His, değişebilir düşük arazları görür. Akıl ise değişmeyen cevher ve sıfatları görür. İyilik, düzen ve mutluluğun kaynaklandığı şeyi görür.” (İbn Sînâ, 2013c, 270).

Nefs dediğimiz şey, varlığı insan için zorunlu ve apaçık olan şeydir. Onun cevher oluşu da kanıtlandığına göre hissi olarak değil akli olarak idrak edilmesi elzem görünür. İbn Sînâ'nın akli nefsin cevher olduğunu düşünmesinin diğer bir sebebi, nefsin tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi bedenın bir formu, şekil ve hareket vericisi olarak görülmesidir. Diğer taraftan daha önce de ifade edildiği üzere İbn Sînâ, bedenın bir karışımından ibaret olduğunu ve bu karışımın ise farklı ve birbirine zıt şeylerden oluştuğunu düşünür ve bu karışımın bir arada kalabilmesi için ancak onları kaynaştıran bir kuvvenin olması gerekir. Bu kuvve nefstir bunu aynı zamanda, ölen bedenın ruhtan ayrıldıktan sonra nasıl dağıldığını göz önüne getirdiğimizde de ispatlamış oluruz. İbn Sînâ nefsin bedenden önce gelmesi ve bu karışımı bir arada tutması gerektiği düşüncesinden nefsin cevherliliğine bir ispat daha getirmiş olur.

Nefsin varlığı hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendi kendisini aracısız bilmesi bakımından ispatlanırken nefsin bilme işlevini göksel akıllara benzer olarak akılla gerçekleştirilmesi de yine onun varlığını ortaya çıkarır. Bu bize nefsin mahiyetine ilişkin az da olsa bilgi vermektedir ki onun akıllı bir cevher olduğu açıktır. İbn Sînâ'ya göre aslında herkes kendini aracısız olarak daima bilmektedir ancak bazı sebeplerden dolayı kişi bunun bilincinde olmayabilir. Bu konudaki ifadesi şöyledir:

“insanoğlu bazen, kendi varlığının bilincinden habersiz (gaflet halinde) olabilir. İnsanoğlu bu konuda uyarılır” (İbn Sînâ, 2021, 116) der.

Ona bu bilince varması hatırlatıldığında, hiçbir iç ve dış idrake gerek duymadan kendi varlığını onaylayacaktır. Çünkü ona göre, başkasının varlığını bilen insan kendi varlığını da zorunlu olarak onaylar. Nitekim bunun kaynağı ben bilincinin bilincidir. Düşünürün dile getirdiği üzere;

“kesinlik, bildiğini bilmendir. Sonsuza gidecek şekilde, bildiğini, bildiğini bilmendir. Zata dair idrak de bunun yoludur. Çünkü sen zatını idrak edersin ve idrak ettiğini de bilirsin. Sonsuza gidecek şekilde, idrak ettiğini bildiğini de bilirsin” (İbn Sînâ, 2019b, 151).

Bu kendinin bilincinde olma bilinci yalnızca insanî nefis için mümkündür. Hayvanî ve bitkisel nefislerde bilinç bulunmaz onlar kendi varlığını bedenleri üzerinden bilir.

İbn Sînâ, öznenin tüm idrak etme durumlarında kendilik şuurunun tüm diğer şuurlara öncelik teşkil ettiğini ifade eder:

“Varlığıma dair idrakim, beni oluşturan bir şeydir ki, böyle bir şey, başka bir şeyi düşünerek ortaya çıkan bir şey değildir. Ben şöyle yaptım dediğim zaman, kendi zatıma dair bu şekilde ifadelendirmede bulunmuş olurum. Ancak böyle bir eylemde bulunduğumu nereden bilmekteyim ki, nitekim ilk önce zatımı, sonra filimi düşünmüş olmasam, zatımı kendisiyle idrak ettiğim şeyi nasıl düşünebilirdim (yani düşünemezdim).” (İbn Sînâ, 2021, 118).

İbn Sînâ, kişinin asla kendinden habersiz olamayacağını ve her neyi veya kimi bilirse bilsin o bilgiden önce kendi zatının bilgisini bilir ve ötekinin bilgisine zatının bilgisi eşlik eder. Burada kendini bilmek, doğal yolla gerçekleşir kazanımsal olarak değil. Kazanımsal olmadığı için aracıya da ihtiyaç duymaz. Çünkü ona göre,

“zat var olduğu zaman, kendini idrak eden, akleden ve bilincine varan olması gerekir. Aksi takdirde zat, bir alet veya kuvvet yardımıyla, zatının, kendisiyle idrak edildiği şeye ihtiyaç duyardı. Akledici kuvvetin sürekli olarak akledici olması gerekir. Akledici kuvvet kendinden habersiz kalamaz” (İbn Sînâ, 2021, 118).

Burada söylenen özetle şudur; zatın varlığı, onun akleden varlık olması bakımından ilk ve öncelikli olarak kendi varlığını akletmesini gerekli kılar. Çünkü özü akletmek olan bir varlık kendi varlığını onaylamak için akletmek zorundadır başka bir eylemde bulunması imkânsızdır. İbn Sînâ da “zatıma dair idrakim, şahsımı varlığa çıkararak bir durumdur” (İbn Sînâ, 2021, 144) diyerek ifade eder. Kendini akletmeyen kendinden habersiz başka bir şeyi de akledemeyeceği için kendini bilmek tabii/apriori ve aracısızdır. Sokratik bir ifadeyle söyleyecek olursak, insan kendini bilmeseydi, bir şeyi bildiğini de bilemezdi zira “ben bu şeyi idrak ettim” derken basitçe tecrübenin tek örneği olan bene işaret etmiş ve onu onaylamış demektir.

“Dahası İbn Sînâ’ya göre tecrübenin farkında olduğum ölçüde, o tecrübeyi yaşayanın ben olduğumun da farkındayım; buradaki kendinin farkındalığı seviyesi en temel şeydir” (McGinnis, 2022, 165).

Bu sebeple, İbn Sînâ’ya göre “nefsin, kendine dair bilinci olduğunu ispata gerek yoktur” (İbn Sînâ, 2021, 144).

İbn Sînâ, varlığı zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak bölümler. Zorunlu varlık, tür ve cinslerine ayrılarak bilinebilecek bir varlık olmadığından onu ancak zatı itibariyle bilebiliriz yani onun yokluğu düşünülemediği için varlığı zorunludur deriz. Mümkün varlıklar ise tür ve cinslerine bölümlenerek tanımları yapılabilir. İnsan nefsi, insan için varlığı zorunlu olan bir varlıktır. Bu sebeple onun tanımını türlerle ayrılarak yapılmaz o, basit, sade bir cevherdir ve ancak zatında onu taşıyanın, ona kendisiyle yakın olanın tahayyülü ile varlığı bilinir. Dolayısıyla nefsi bilmek, duyularla veya mantık ve kıyasla gerçekleşmez. O, kendinde taşıdığı aklın kendisi olmaksızın var olamayacağını idrak ettiği an varlığını aşikâr eder. Bu sebeple insan akli ile var olduğunun bilincine eriştiği anda kendinin veya nefsinin varlığını da onaylar.

İnsanın kendini maddi olmayan bir cevher olarak akletmesi diğer akledilirle-

ri akletmesinden biraz daha farklı gerçekleşir. Bunun sebebi kendilik farkındalığında nefsin kendini tasavvur etmesi ve böyle yaparak kendini aklın fiili, akıl ve akıl nesnesi kılmasıdır. Başka bir deyişle insan kendini maddi olmayan cevher olarak tasavvur ederken aklın kendine has fiiliyle, yani aklı idrakle iştigal etmektedir. Ayrıca insan fiilen ve hâlihazırda aklediyor olduğu için akıl, edinilmiş akıl mertebesinde, yani aklın yetkinlik halindedir. Son olarak aklın nesnesi kendisi olduğu için akıl kendini düşünüyor olarak akleder. Bu bakımdan kendini maddi olmayan bir cevher olarak tasavvur etmekte İbn Sînâ için fiil, fail ve nesnenin tam bir özdeşliği söz konusudur (McGinnis, 2022, 161-162). Kendini bilmek bu anlamda, kendi şahsi varlığını ortaya koymaktır yani idrak yolu ile varlığa gelmektir. Bu bizim için tanrısal eylemden bir pay almaz ancak Tanrı'ya göre sonlu ve sınırlı olmak koşuluyla. Bunun anlamı şudur; “kendi” dediğimiz şey, cevherdir ve cevherin varlığa gelişi ancak bir mahiyetle/sebeple olur. Başka bir deyişle cevher, kendi kendini var edemez mutlaka bir mahiyete ihtiyaç duyar bu sebeple kendini düşünen, varlığını ortaya koyar ancak bu yoktan varlığa geliş değil bir farkındalık/farkına varma biçimidir.

İbn Sînâ, yaratılışın sıralanışını açıklarken vacip olan Allah'ın ilk yarattığı şeyin akl-ı kül olduğunu ve bu tüm akıldan nefs-i kül adında bir cevher yarattığını söyler. Nefs-i kül'den heyuli dedikleri bir cevher ve ardından burçları, gezegenleri, Güneş'i ve Ay'ı içeren toplamda on akıl yaratmıştır (İbn Sînâ, 2016, 33-35). Bu yaratılış ilk olan, evvel olan Allah'ın yaratacağı şeyi düşünmesi ile gerçekleşir. Şöyle ki,

“her varlığın varlık sebebi, el-Evvel'in o şeye dair bilgisi ve kendi zatında o şeyi düşünmesidir. El-Evvel, sınırsız şeyleri bilir ve bu sebeple (sınırsız şeylere dair) bilgisi de sınırsız olur... El-Evvel, her varlığın varlık sebebini bilir. O varlığı bildiğinde, o varlık hemen gerçekleşir. El-Evvel her şeyi de devamlı surette (kesintiye uğramadan) bilir” (İbn Sînâ, 2019b, 52).

İnsan ise yaratılıştan insana kadar olan her cevherin örneğini kendinde taşır. İnsanın aklı, akl-ı kül'ün cüz'üdür. Onun nefsi, nefs-i kül'ün cüz'ü ve ruhu heyuli cevherinin bir parçasıdır. İnsan aynı zamanda bedeninde de burçların, gezegenlerin, Güneş ve Ay'ın bir örneğini taşır. Bundan sebep insan, tüm makro âlemin örneği olan mikro âlem olarak anılmıştır. Bu tartışmanın izi Yunan kaynaklarına kadar sürülebilir ancak İslam düşünürleri Kur'an'da gösterdikleri örnek ayetlerle, genellikle bütün âlemin bilgisinin insanın kendiliğinde saklı olduğunu iddia etmişlerdir. Aklın tam anlamıyla gerçekleştirilmesini gerektiren gerçek insan olma yolu, bütün şeylerin kendi özümüzdeki bilgisinin farkına varmamıza bağlıdır. Dolayısıyla insan mikrokozmos oluşuyla, âlemin bütün mânâlarını muhafaza eden bir kap olarak tasvir edilir (Chittick, 2018, 154).

İbn Sînâ, kendinden önceki âlimlerle ittifak ederek yukarı âlemde ve gezegenlerde olan ne varsa ayısının insanda da olduğu kanaatindedir. İnsanın tabakalarını gezegenlere, asli organlarını yıldızlara ve dört sıvısını da dört unsura benzetir. Madenler, bitkiler ve hayvanlardan yeryüzünde ne varsa tümü insanda da vardır (İbn Sînâ, 2016, 41). Ona göre,

“insan başlangıcını ve sonunu (ahiretini) tamamıyla bilemez ve kendisini tanımazsa; kendi hakikatının ne olduğunu ve surette, özellikte ve adetteki bu ihtilafın ne için olduğunu bilemez” (İbn Sînâ, 2016, 52, 56).

İnsanın kendini anlaması, bilmesi her şeyden önce zaruridir. Çünkü kendini bilmeyen kendi aracılığıyla bilmeye çalıştığı her şeyi eksik bilir. Evrendeki her şeyi kendi özümüzdeki örneğinden hareketle anlamaya ve bilmeye çalışmak akıllının işidir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle söylemek gerekirse;

“Yaratıcının hikmetini iyice incele ki O, başlangıçta asılları yarattı, sonra onlardan çeşitli karışımlar yarattı, her karışımı bir tür için hazırladı, türlerin

yetkinliğini ortaya çıkarmak için mutedil karışımlar çıkarmaya başladı ve düşünen (nâtik) nefsin yuva edinmesi için insanın karışımını mümkün olan en mutedil karışıma yakın kıldı.” (İbn Sînâ, 2013a, 106).

Yaratıcı, her varlıkta varlığın kendi türüne uygun olması için muhteşem bir ölçü dâhilinde karışımlar meydana getirmiştir. İnsan da âlemdeki her cevherin örneğini kendi türüne uygun olacak biçimde ve ölçüde taşımaktadır. Bu sebepten insan, âlemi ve gücü ölçüsünde Tanrı’yı bilmeye çalışabilecek yegâne varlık olarak görülür.

İbn Sînâ’nın düşüncesinde insanın kendini bilebilmesinin yolu, kendinin farkına varması ve nefsinin idrak gücünün maddi olan şeylerin etkisinde kalmamasına bağlıdır. Bizim bedenden ayrı bir cevher olan zatımızı bilebilmemiz için onun suretini maddesinden soyutlamamız gerekir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre

“maddi surete, suret olması itibariyle zatında bulunmayan işler ve durumlar madde sebebiyle ilişir. Bazı zamanlarda arınma, maddeden maddi eklentilerin tamamıyla ya da bir kısmıyla arınma şeklinde olurken bazen de maddeden ve madde olması itibariyle ona ilişen tüm eklentilerden tam bir arınma şeklinde olur” (İbn Sînâ, 2023, 54).

Bu sebeple insan nefsinin bedeninin etkilerinden olabildiğince arınması ve külli olan varlıklara yönelerek kendini yetkinleştirilmesi gerekir ancak bu yolla kendi zatının farkına varabilir. Çünkü kendi zatının benzediği varlıklar ancak bu tümel varlıklardır. İnsanın amaçlarına ulaşmak için bedene ihtiyaç duyması zaman zaman bedeninin fiillerinin nefsin fiillerini yapmasına engel olabilir. Bu daha önce de açıklandığı üzere natık nefsin iki yönü ile ilişkilidir. Bedenin ahlaklandırılması ve nefis üzerindeki bu engelleyici etkileri kontrol altına almasına yarayan amil (yapıcı) gücü etkin halde olmalıdır. Diğer taraftan âlim (bilici) yönünün nefsin arzusunu küllilere yönlendirmesi ve onlardan gelen şeyleri sürekli kabul edici olması gerekir. Nefsin bu iki fiilini aynı anda idame ettirmesi güç olduğundan “duyuların, nefsin akletmesine engel olmasının sebebinin nefsin aynı anda tek bir fiille meşgul olabilmesi olduğunu söyleriz” (İbn Sînâ, 2023, 96). İnsan bedeninin etkilenimlerini kontrol altında tutup onun üstesinden gelirse, nefsinin/kendinin farkında olup onu yetkinleştirmek için küllilerle ittisal kurma imkânını elde eder.

4. Kendini Bilmenin Mutlulukla İlişkisi

Kendini bilmek, kendinin ne olduğunu tam anlamıyla idrak etmek olmasa da en azından ne olmadığını bilmektir. Bu biliş seviyesi insana sınırlı ve sonlu olduğunu, Tanrı karşısında aciz olduğunu ve asla Tanrı olmadığını bildirir. Ancak bununla beraber insan kendinde taşıdığı tanrısal gücün ve yaratıcıya benzerliğin gücünü yine kendini bilerek keşfedebilir. İnsan için en yüksek seviye kendini bilmek ve tekâmül aracılığıyla yaratıcıya en yakın olabilmektir. Bu yakınlığın gerekleri ise had bilmek ve akledilirlere ulaşmak için nefsin yönünü akledilir olana çevirmektir. Yolun devamı gönüldeki aşkın vereceği cezbe ve hareket yardımıyla tamamlanacaktır. İşte İbn Sînâ için mutluluk bu yolun neticeye varmasıdır.

İbn Sînâ, mutluluğu Allah’ın yakınında ebediyen kalmak olarak tanımlar. Mutluluk, insanın kendini soyutlayıp kendisine yöneldiği gayeler içerisinde özü itibariyle en erdemli gayedir. Öyle ki mutluluk kendi zâtı dolayısıyla gaye edinilmelidir başka hiçbir şey elde etmek veya talep etmek maksatlı olmamalıdır. Çünkü ona göre, mutluluğun kendisi dışındaki hiçbir şey zatından ötürü ardına düşülecek şeyler değildir (İbn Sînâ, 2011a, 1-2). Dolayısıyla akıllı olan en yüce mutluluğun peşine düşerek hayatını sürdürür. İbn Sînâ’ya göre,

“Akli nefis ebedi bir cevherdir ve ilişki halinde olduğu beden öldüğünde, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmemesine bağlı

olarak mutluluk veya bedbahtlık içinde varlığını sürdürür. Akli nefsin bilfiil hale gelmesi, sahip olduğu iki işleve uygun olarak, doğru bilgiyi elde edip doğru fiillerde bulunmak şeklinde tanımlanmaktadır. Mutluluk da akledilirlerin herhangi bir engel olmadan ebedi olarak düşünülmesi şeklinde tasarlanmaktadır” (Gutas, 2010, 37).

Başka bir deyişle yeryüzünün feleğine ait olan akıl yani faal akıl ile insanın bilkuvve hâlde bulunan aklının ittisali sonucu bilfiil hale gelmesi ve doğru bilgiye ulaşmak ve doğru eylemlerde bulunmak mutluluğun kazanılmasıdır.

Mutluluğu duysal şeylerin verdiği hazlarda arayanların, onların sürekli ve bâki olmadığını bilmeleri gerekir. Zira duysal hazlar daimi değil geçicidir, onlara kötülük ve çirkinlik bulaşmasına engel olunamaz. Ayrıca hazların verdiği bu anlık mutluluk, çabuk geçer ve uzun kalsa bile zamanla usanç ve bıkkınlık getirir. Bu hazlara kapılan kişi, zamanla bunlardan tatmin olmamaya başlar ve daha fazlasını, daha üst seviyesini arzar. Bu durum onu mutluluktan ziyade mutsuzluğa ve endişeye sürükler. Dünyevi hazlar yalnızca dünyadaki ebedi mutluluğu değil ahiretteki mutluluğu da engeller. Dünyevi hazı elde etmek isteyen ve her zaman daha fazlası için çalışan insan ahiret için çalışmayı aksatabilir ve dünyayı önceleyebilir. Aynı zamanda kalbi, aklı ve bedeni daima dünya işleriyle meşgul olduğundan ilahi feyizlerden de nasip lenemez. Çünkü insan ilahi olandan kaçıp dünyevi olana sığınmış hâlde bulunur (İbn Sînâ, 2011a, 3). Oysa insanın bir ölçü dâhilinde yaratıldığını söylemiştik bu sebepten kendisinin de yaratılışına uygun olarak her eyleminde ölçüyü gözetmesi gerekir. Dünya ve ahiret işlerinde ölçülü ve dengeli olmayı bilmesi gerekir. Dünyada iken bir ölü gibi yaşamaması gerektiği gibi hiç ölmeyecekmiş gibi dünya işlerine de dalmaması gerekir. Amacı ebedi mutluluk olup ölçüsünce dünya nimetlerinden faydalanan insan ölçüyü bulup mutluluğa ulaşmış demektir. İbn Sînâ, bu ölçülülüğe “tavassut (ifrat ve tefrit arasında bulunma) melekesi” der. Tavassut melekesi, ifrat ve tefrite dalan hayvani güçlerin aksine nefsi natikanın bağlayıcı yapılarından kurtulmak ve egemenlik ve nezihlik yapısını sağlamakla birlikte onu yaratılışı üzerinde bırakmaktır. Söz konusu yapı, natik nefsin cevherine zıt değildir ve onunla beden yönüne sapmaz, bilakis o, kendi yönündedir. Çünkü ortada olandan daima iki uç olumsuzlanır (selbedilir) (İbn Sînâ, 2013b, 176). Hayvani güçlerin etkin olduğu ifrat ve tefrit uçları nefsi bedene ve onun isteklerine doğru çeker. Bedenin geçici hazlarla ilişkisinden mutluluk elde etmek ister. Oysa gerçek mutluluk nefsin ayrık ilkeleri akletmesi ve Allah’a yakın olmakla mümkündür. Nefsin kendini ve salt akısal varlıkları akletmesi onun tekâmülü için zaruridir. Bu akletme melekesi onun Tanrı’ya benzer yönü olduğundan onun Allah’a yakın olma ve mutluluğa erişme yolu da burada gizlidir.

İbn Sînâ için hazza yönelik tüm istekler ancak geçici, sanal mutluluklar sağlar. Ebedi mutluluk için nefsi natikanın bu isteklerden arınması, yorulması ve ilahi feyzi arzulanması gerekir. Çünkü insanın kemale ermesi için ilahi feyzin yardımıyla akıl gözünün açılması gerekir. Bundan ötürü mutluluğa götürmeyen her türlü dünyevi istekten uzak durup kendi kemal derecemize ulaşmaya çalışmalıyız. İbn Sînâ, hür olan kimsenin bu tür isteklerin hepsinden vazgeçtiğini ve ilgisiz olduğunu söyler. Çünkü mutluluk onun kemalidir ve her varolanın en son amacı kendi türüne ait kemalermektir; o düzeyden aşağı düşmek, kendinden aşağıdakilere nispetle kemal sayılsa da gerçekte onun için bir eksikliktir (İbn Sînâ, 2011a, 5).

Burada asıl önemli olan insan nefsinin mutluluğa erişmek için ilahi feyizle nasıl irtibat kurabileceği meselesidir. İbn Sînâ için insan nefsi özü itibariyle cevher olduğundan ilahi feyizle daima irtibat halindedir ve ondan yardım alır. İnsanın önsel bilgileri, tüm kavramları bilmesi de ilahi feyzin yardımıyla mümkün olmaktadır bu nedenle onlar en güvenilir bilgidir. Akletme işi de bu ilahi feyizle birleşerek gerçekleşir. Bu, ışığın görme duyusuyla birleşip onu güç halindeki görme yetisinden fiil haline geçirmesine ve onunla birleşmesi ile birlikte görür hale getirmesine benzer.

Ayrıca açıktır ki bu feyiz, nefisle kurduğu irtibat sayesinde akledilirlerin sûretlerini nefse nakşetmektedir (İbn Sînâ, 2011a, 23). Nefsin bu önsel bilgileri alabilmesi için onun cismani hazlara boyun eğmemesi gerekir. Bu engel ortaya çıkmadıkça bu bilgiler nefiste ortaya çıkar ve bundan ötürü mutluluk duyar. Başka bir deyişle nefis, düşünme yoluyla akledilirlerin bilgisine erişmeyi arzulamalıdır ayrıca kendisine bağ olan bedensel yönelimlerden kurtulması ve onları ıslah etmesi gerekir. İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi,

“Düşünen kişinin basireti arttıkça, mutluluğa istidadı da artar. Adeta insan bu âlem ve ilgilerinden ancak o âlemlerle ilişkisini pekiştirdiğinde uzaklaşabilir. İlişkisini pekiştirdiğinde ise, orada bulunana arzusu ve oradakine karşı aşkı meydana gelir ki, bu durum kendisini ardına bakmaktan bütünüyle engeller. Şöyle ki, bu gerçek mutluluk ancak nefsin pratik cüz'ünü (tarafını) ıslahla tamamlanır.” (İbn Sînâ, 2013b, 176; İbn Sînâ, 2023, 164)

Kuşkusuz nefsi arındırmak, onu mutluluğa engel olacak şeylerden uzaklaştırır ve nefsin asli yetkinliğini icra etmesini sağlar. Kişinin kendine dönmesi, kendini hatırlatacak şeylerle meşgul olması onu beden etkilerinden kurtarır ve nefis yönünü akli melekelerle, Allah'a ve mutluluğa çevirir.

İnsan nefsinin daha ileri derecedeki kavramların bilgisini edinmek için bedeniyle ve duyularıyla buna hazır olması gerekir böylelikle mutluluğun da ileri derecesini elde etmiş olur. İnsanın bu durumda yapması gereken en önemli şey kendi mahiyetini tanıyıp bilmektir. Kendini tanıyan insan, kendi doğal yetkinliğini de bilir ve ona yönelir. Dünyevi arzu ve hazlarla zaman harcamak yerine aslını bilir ve ebedi olanın peşine düşer. Eğer bu yöneliş bu dünyada olmasa bile beden ölünce nefis yine kendi doğal yönelimi ile yetkinliğine yönelir. Ancak burada ölüm gerçekleştiği için beden mutluluk duymaktan uzaktır; mutluluk, bedenden ayrılan nefsin Zorunlu Var Olan'ı temaşa etmesiyle ancak ahirette gerçekleşir. İbn Sînâ'nın en yüce mutluluk dediği durum bu dünyada değil ancak ahirette elde edilebilecek gibi görünüyor fakat nefsin bu dünyada nefsinin bedeninin arzularından arındırıp akli melekelerle yönlendirilmesi gerekir. Bu, nefsin bedenden ayrıldığı anda acı duymamasına da imkân verir.

Bu nedenle insan nefsinin öncelikle kendini ve kendisi aracılığıyla da tümel olanların bilgisini elde etmeye çalışması onun mutluluğa ulaşması için zaruridir. Kendini tanıyan insan özünde ilahi feyzin cevherini taşıdığı bilir ve geçici ve bozulmaya mahkûm olan beden istekleri için çalışmak yerine, ebedi olan nefsin yetkinliğinin gereklerini yerine getirir. Böylelikle dünyada iken bu hazlardan mahrum kalan kişi, buna karşılık ebedi bir saadet ve huzura erişecektir. İbn Sînâ bu insanın durumunu şöyle betimler;

“düşmanların bulunduğu gurbet ve aldatıcı dünya hayatında bir tek gerçeği kavramakla haz alan nefsin, bütün gerçekler önüne serildiğinde nasıl haz alacağını artık var sen tasavvur et. Bu durumda nefis artık ilahi feyzin cevherine dönüşmüştür ve artık bu âlemin yöneticisidir, sultanıdır. Nefsin ulaşabileceği en yüce mutluluk, kendisinin ve bütün varlığın yaratıcı ile arasındaki aracılığın ortadan kalkmasıdır” (İbn Sînâ, 2011a, 31).

Yine başka bir yerde İbn Sînâ,

“bedenin isteklerinin kişiye kendi zatını ve âşık olduğu şeyi unutturmasının beden ortadan kalktığı vakit ona acı vereceğini söyler ve bu durumu, ateşe veya kara kıya maruz kalıp elbisenin bunları algılamayı ve bundan bir acı duymayı engellediği, bu engelleyici ortadan kalktıktan sonra ise büyük bir acı hisseden kişinin durumuna” (İbn Sînâ, 2023, 160)

benzetir. Bedenin arzularını gidermek için çabalayan nefis, öldüğünde artık bedeni bulunmadığı için hiçbir haz alamayacak ve sonsuza kadar acı içinde kalacaktır.

İbn Sînâ bu düşünceleriyle -nefsin arındırılarak kemale ermesi ve maşukuna ulaşmasını sağlaması- sûfice bir yol önerir gibi durur ancak insan nefsinin kendi yükselişini engelleyen şeylerden kurtulması için sağlam bir felsefi bilgiye ihtiyacı olduğunu söyler. Ona göre,

“doğrudan akla zarar veren nefsin bu kısım ile ilgili güçlerini aldatmasından kurtaracak olan felsefe öğreniminden uzak kalmamak gerekir” (İbn Sînâ, 2011a, 33).

Nefsin düşünen nefis olarak tanımlanması ve en büyük yeteneğinin akletmek olması, onun kendini bozacak şeylerden ancak düşünerek kurtarabileceği sonucu çıkmaktadır. İnsanın düşünmesi her şeyden evvel onun her konuda aşırıya kaçmasını önler. İbn Sînâ buna ifrat ve tefritten uzaklaşarak orta hâl yeteneğine ulaşmak der. Çünkü orta hâl, nefsin cevherine zıt değildir amacı nefsi iki aşırı uçtan uzaklaştırarak onda düşünen tarafın hâkim olmasını sağlamak ve onu saflaştırmaktır (İbn Sînâ, 2019a, 105). Daha önce de belirttiğimiz üzere insanın ölçüyü ve dengeyi gözetmesi gerekir bunun için akla, düşünmeye ve felsefeye ihtiyacı vardır. O halde felsefenin insanı mutluluğa götüren yolda en faydalı ilimlerden olduğunu söylemek gerekir. İnsan aklını kullanıp ebedi olana yönelir ve geçici olandan ümit etmeyi keserse hem akıllı bir iş yapmış olur hem de inancı gereğince yaşamış olur. Burada önemli olan insanın, gerçek mutluluğun kendi elinde olduğunu bilmesidir. Ona ulaşmak onun çaba ve gayretleriyle mümkündür.

Sonuç

Nefsin bedenden farklı olarak devamlı bir sabite olarak görülmesi, insanın kendim dediği şeyin bedeniyle birlikte varlığa gelen ve cevher olarak nitelendirilen nefis olduğu kanaatini ortaya çıkarmıştır. Değişmeyen ve her nasılsa öylece kalıp beni yapan bu şey olsa olsa bir cevherdir diyen İbn Sînâ için insanın aslı beden değil nefsidir. Nefis sahip olduğu akıl aracılığıyla hem kendini hem de diğer başka şeyleri bilme yetisine sahip olduğundan onun en büyük yetkinliği düşünmesi ve akletmesidir. O, bu özelliği sayesinde âlemdeki her şeyin bilgisine erişme imkânı bulabilir. Öyle ki her şeyin yaratıcısı insanı yaratırken âlemde her ne var ise örneğini insanda da yaratmıştır. Bu sebeple insanın âlemi bilmesinin yolu da kendini bilmesine bağlanmıştır. İnsan ancak bilmek, akletmek, düşünmek yoluyla yetkinliğe veya kemâle erişir. Her varlığın kendi doğasına uygun bir kemâl derecesi vardır insanınki de nefsinin olgunlaştırması ve ilahi feyiz vasıtasıyla ilk ilkelere temas kurabilmesidir. Bu yolla insan varoluş amacına erişir ve ona sonsuz saadeti bahşedecek olan Rabbinin bilgisine erişme imkânı elde eder. İbn Sînâ, göksel akılların İlk İlke’yi sürekli temaşa etmesinden dolayı kesintisiz bir mutluluk ve haz içinde olduklarını ifade eder. Çünkü onlar asla bizim gibi yüksekte alçağa yönelmezler. Bizim meşgul olduğumuz ve ihtiyaçlarımız sebebiyle bedenimize yönelmemiz zaman zaman mutluluğun acıyla yer değiştirmesine sebep olur ancak onlar daimi olarak ilahi aşk ve feyizle O’nu seyretmekle meşgul olurlar.

Kendini bilmek, kendi şahsi varlığını ortaya koymaktır yani tecrübi özne olarak idrake konu olması bakımından her akletme sürecinde kendi varlığını onaylamaktır. Akledilir her varlığın akledildiği anda kendi varlığımıza olan idrakimiz tıpkı El-Evvel’in kendini idraki vasıtasıyla diğer varlıkları varlığa getirmesine benzer. Bu bizim için tanrısal eylemden bir pay almaktır ancak Tanrı’ya göre sonlu ve sınırlı olmak koşuluyla. Bunun anlamı şudur; “kendi” dediğimiz şey, cevherdir ve cevherin varlığa gelişi ancak bir mahiyetle/sebeple olur. Başka bir deyişle cevher, kendi kendini var edemez mutlaka bir mahiyete ihtiyaç duyar bu sebeple kendini düşünen, varlığını ortaya koyar ancak bu yoktan varlığa geliş değil bir farkındalık/farkına varma biçimidir.

İbn Sînâ’nın insanın nefsinin dünya nimetlerinden çok ahiret nimetlerine yönlendirmesi ve Rabbinin bilgisini elde etmeyi amaçlaması hususlarında tasavvuf dü-

şüncesiyle uygunluk içindedir. Ancak tasavvufta dünyayı terk etmek ve kalp yoluyla ilahi aşk ve devamlı ibadet ve zikirle yaratıcıdan feyiz almak söz konusu iken İbn Sînâ bu konuda felsefeye sadık kalır. Ona göre ilahi feyiz ancak faal akılla ittisal kurunca alınır ve insan ifrat ve tefritten kaçınarak her iki dünya için orta hâlde bulunmalıdır. Çünkü insana bilgiyi edinmek için bedeni bir araç niteliğindedir. Akıl ise kendi kemâlini gerçekleştirmek için düşünce ve ilk ilkelere yönelimini devamlı sürdürmesi gerekir. İnsanın aslı cevher olduğu için o, aslına uygun olan yöne doğru daima yönelir ancak bazen nefis bedeninin hâkimiyeti altına girerek bu yoldan çıkabilir. İşte insan felsefe ile bu yolda sabit kalmaya çalışmalıdır. Akıllının işi doğasına uygun olana yönelmek ve geçici şeylere heves etmek yerine ebedi olana gönül bağlamaktır. Felsefe insana insan olma idealinin yolunu gösterir ona yaratıcısından aldığı payı hatırlatır ve daimi olarak gerçekleşen yaratılış sürecinde bir rol alma imkânı tanır. İnsan kendini bilerek haddini bilir, Yaratıcı karşısında aciz ve noksan olduğunu bilir, bilmenin kıymetini O'na yaklaştığında daha iyi anlar.

Kaynakça/References

- Chittick, William C. *İlahi Aşk*. Çev. Ömer Saruhanlıoğlu ve Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası*. Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill publication, 2014.
- İbn Bâcce. *Kitabu'n Nefs*. Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefs*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019a.
- İbn Sînâ. *Felsefe Risalesi*. Çev. Kemal Küntaş. İstanbul: İbn-i Sina Yayınları, 2016.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2013a.
- İbn Sînâ. *Kitabu's-Şifa: Metafizik II*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2013b.
- İbn Sînâ. *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale*. Çev. Ahmed Ateş. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953.
- İbn Sînâ. *Danişnâme-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı*. Çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013c.
- İbn Sînâ. *En-Necât*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013d.
- İbn Sînâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. Çev. Fatih Toktaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011a.
- İbn Sînâ. *İlahiyat-ı Şifa: Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011b.
- İbn Sînâ. *Nefsin Hâlleri: Nefsin Ölümsüzlüğü ve Dönüş Yeri Hakkında Risale*. Çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayınları, 2023.
- İbn Sînâ. *Ta'likat: Felsefi-Bilimsel Fragmanlar I*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019b.
- İbn Sînâ. *Ta'likat: Felsefi-Bilimsel Fragmanlar II*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis

Yayınları, 2021.

Kaukua, Jari. *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

Mcginnis, Jon. *İbn Sînâ*. Çev. E. Burak Şaman. İstanbul: Klasik Yayınları, 2022.

Peterson, Michael. William Hasker vd., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 1998.

Şerif, Mian Muhammed. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

