

Araştırma Makalesi

Başvuru: 26.04.2024

Kabul: 30.10.2024

Atıf: Çekmece, Nisanur. "Âhîret Hayatı Felsefî Açından Temellendirilebilir mi? İbn Hindû'nun Eskatoloji Öğretisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 6-21. <https://doi.org/10.55256/temasa.1474053>

Âhîret Hayatı Felsefî Açından Temellendirilebilir mi? İbn Hindû'nun Eskatoloji Öğretisi

Nisanur Çekmece¹

ORCID: 0000-0002-2147-7866

DOI: 10.55256/TEMASA.1474053

Öz

Ruhun/nefsin ölümsüzlüğü ve insanın ölüm sonrası varlığının mahiyeti hem din hem de düşünce/felsefe tarihinde ele alınan temel konuların başında gelmektedir. Antik-Helenistik felsefe-bilim geleneğinden, özellikle de Aristoteles'ten (ö. 322 MÖ) tevarüs edilen nefle ilgili teorik çerçeve, İslam dininin âhîret hayatına dair güçlü vurgusunun da eşliğinde İslam felsefe geleneğinde ayrıntılı bir şekilde işlenmiş ve derinleştirilmiştir. Âmirî (ö. 381/991) ve İbnü'l-Hammâr'ın (ö. ykl. 410/1019) talebesi, İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi önde gelen filozofların çağdaşı olan İbn Hindû (ö. 423/1032) başta tıp olmak üzere felsefenin çeşitli alanlarına dair kaleme aldığı eserlerle önemli bir konumda bulunsa da İslam felsefesi tarihinde gölgede kalmış bir isimdir. Onun çalışmaları içinde küçük hacmine rağmen hem başlığı hem de içeriği itibarıyla belki de en dikkat çekici eseri, âhîret hayatını felsefî açıdan temellendirmeyi hedefleyen *Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî*'dir. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) filozofları tekfîr ettiği üç meseleden biri olması sebebiyle İslam felsefesi çalışmalarında önemli bir konuma sahip olan bu mesele, daha ziyade Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın öğretileri etrafında tartışılrsa da İbn Hindû'nun bu eseri, meseleye yeni boyutlar kazandıracak bir mahiyete sahiptir. Bu makalenin amacı, İbn Hindû'nun risalesindeki çerçeveyi takip ederek onun nefsin mahiyeti, türleri, aklî/insanî nefsin bedenle ilişkisi ve bedenin ölümü sonrasındaki muhtemel durumlara dair yaklaşımını ortaya koymak, muhtemel kaynaklarını tespit ederek İslam felsefe geleneğindeki konumunu belirginleştirmektir.

Anahtar Kelimeler: İbn Hindû, Âhîret, *Me'âd*, Ruh, Nefs, Ölümsüzlük.

Is There a Way to Explain Hereafter Philosophically? On Ibn Hindû's Eschatology

Abstract

The immortality of the soul and the essence of human existence after death are among the main topics discussed in the history of both religion and thought/philosophy. The theoretical framework regarding the soul, inherited from the Ancient-Hellenistic philosophy-science tradition, especially Aristotle (d. 322 BC), has been elaborated and deepened in the Islamic philosophical tradition, accompanied by the strong emphasis of the Islamic religion on the afterlife. Ibn Hindû (d. 423/1032), a student of al-'Âmirî (d. 381/991) and Ibn al-Hammâr (d. ca. 410/1019) and a contemporary of prominent philosophers such as Ibn Miskawayh (d. 421/1030) and Ibn Sînâ (d. 428/1037), has an important position with the works he wrote on various fields of philosophy, especially medicine, he is an overshadowed name in the history of Islamic philosophy. Among his works, despite its small volume, the most striking work in terms of both its title and content is *Maqâla fî wasf al-ma'âd al-falsafî*, which aims to explain the afterlife from a philosophical perspective. This issue, which has an important position in the studies of Islamic philosophy as it is one of the three issues on which al-Ghazâlî (d. 505/1111) declared philosophers to be unbelievers, is discussed mostly around the teachings of al-Fârâbî (d. 339/950) and Ibn Sînâ, but Ibn Hindû's work has a nature that will add new dimensions to the problem. The aim of this article is to follow the framework of Ibn Hindû's treatise and to reveal his approach to the nature of the soul, its types, the relationship of the intellect/human soul with the body, and possible situations after the death of the body, and to clarify its position in the Islamic philosophical tradition by identifying its possible sources.

Keywords: Ibn Hindû, Hereafter, Return, Soul, Immortality.

¹ Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. nisanur.cekmece@gmail.com

Giriş

Din ve düşünce/felsefe tarihinin ortak ve kadim meselelerinden biri de ruhun/nefsin ölümsüzlüğü ve insanın ölüm sonrası varlığıdır. İslam felsefe geleneğinde oluşum döneminden itibaren ayrıntılı bir şekilde ele alınan bu meselenin, felsefî olarak incelenmesinde bir yandan Eflatuncu ruhanî bir cevher olarak nefis anlayışının, diğer yandan Aristotelesçi “potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği (*entelekheia*)” olarak nefis tanımının önemli bir yeri olduğu bilinmektedir. İslam inancı açısından ölüm sonrası hayatın (*âhiret*) merkezî rolü, söz konusu felsefî telakkilerin İslam dünyasında filozoflar tarafından daha güçlü bir şekilde yeniden yorumlanmasına ve derinleştirilmesine yol açmıştır. Böylece nefsin ontolojik ve epistemolojik konumu, İslâm felsefe geleneği sayesinde derinlikli bir eskatolojik boyut kazanmıştır denilebilir. Bu eskatolojik boyut aynı zamanda felsefî-bilimsel açıklamalar ile dinî izahlar arasındaki ilişkinin nasıl yorumlanması gerektiğine dair zengin bir tartışma alanı da açmış ve “din dili”nin felsefî analizi genellikle bu bağlamda yapılmıştır.

İlk İslam filozofu Kindî’den (ö. ykl. 252/866) itibaren pek çok filozof tarafından incelenen bu meseleyi müstakil bir eserde ele alan filozoflardan biri de İbn Hindû’dur (ö. 423/1032). Âmirî’den (ö. 381/991) felsefe ve mantık, İbnü’l-Hammâr’dan (ö. ykl. 410/1019) felsefe ve tıp eğitimleri alan İbn Hindû, İbn Sînâ (ö. 428/1037), Bîrûnî (ö. ykl. 453/1061), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ve Ebu’l-Ferec b. et-Tayyib (ö. 435/1044) gibi filozoflarla aynı dönemde ve aynı bölgede yaşamıştır. İbn Sînâ’dan sonra İslam felsefesinin gittikçe, İbn Sînâ felsefesiyle özdeşleşmeye başlamasının bir sonucu olarak gölgeden kalan isimlerden biri de öyle görünüyor ki, İbn Hindû’dur. İslâm felsefesinin gelişimi açısından en canlı dönemde, önemli isimlerle teması olan İbn Hindû’nun *Makâle fî vasfi’l-me’âdi’l-felsefi*’si nefsin ölümsüzlüğü fikrini ve ölüm sonrasındaki durumunu felsefî temelde izah ettiği önemli, ancak literatürde pek dikkat çekmemiş bir eseridir.

1. Gölgede Kalmış Bir Filozof: İbn Hindû’nun Hayatı ve Eserlerine Genel Bir Bakış

Arap asıllı olan İbn Hindû’nun Kum şehrinde doğduğu bilinmektedir. Hindûcân beldesine mensubiyeti tartışılrsa da altı kuşak sülâlesinde Hint menşeli bir isme rastlanmadığından ve Arapların kız çocuklarına yaygın olarak kullandığı “Hind” isminden dolayı İbn Hindû’nun Arap olduğu açıktır. İbn Hindû’nun, Kûfe’den gelip Kum’a yerleşen Kureyşli bir aileye mensup olduğu fikrinde olan Sahbân Halîfât, İbn Ebî Usaybia’nın İbn Hindû’yu “seyyid” lakabıyla andığını aktarmaktadır.²

İbn Hindû dil, edebiyat, tarih, İsnâaşeriyye akaidi alanlarındaki ilk tahsilini ailesi ile küçük yaşta göç ettiği Rey’de yapmıştır. İbn Hindû’nun ilk resmi görevi Errecân’daki Büveyhî sarayında (ö. 372/983) divan kâtipliği idi (*dîvânü’l-inşâ*). Yaklaşık on altı yıl sonra Rey’e tekrar dönen İbn Hindû, Büveyhî Veziri Sâhib b. Abbâd’ın yanında hizmete başladı. Adududdevle’nin vefatının akabinde Fahrüddevle başa geçti ve onun emriyle Sâhib b. Abbâd birçok kâtibin işine son verdi. İbn Hindû da bu emirden etkilendi ve kâtiplik işini kaybetti. Her ne kadar bu olay sebebiyle İbn Hindû fakirlik içine düşse de onun Nîşâbur’a ve oradan Bağdat’a gidişi, ilmi gelişimine katkı sağlayacak güçlü isimlerle bir araya gelmesine vesile oldu. Nîşâbur’da Ebu’l-Hasan el-Âmirî’den (ö. 381/992)³ felsefe ve mantık derslerine katıldı.

² Sahbân Halîfât, “İbn Hindû,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınevi, 1999), 67-70.

³ Âmirî, hem Kindî’nin talebesi Belhî’den felsefe dersleri olarak Kindi geleneğinden etkilenmiş hem de Bağdat’ta bulunmuş ve oradaki ilmî çevreye dahil olmuştur. Âmirî’nin tüm eserleri günümüze ulaşmamış olsa da felsefi ve tarihi birikimini anlamamıza olanak sağlayan önemli eserlerine sahibiz. Âmirî’nin felsefî sistemini anlamak ve eserleri hakkında detaylı bilgi sahibi olmak için bkz.; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: İfav Yayınları, 1992). Âmirî’nin metafizik, dinler tarihi ve din felsefesine dair yazmış olduğu *el-İrşâd li-tashîhi’l-i’tikâd* eserinin değerlendirmesi için bkz.; M. Cüneyt Kaya, ““Rectifying Faith” Through Philosophy: On al-Âmirî’s al-İrşâd li-taşîh al-i’tiqâd,” *Studia Graeco-Arabica* sayı: 13 (2023): 163-164.

Bağdat'ta İbnü'l-Hammâr olarak tanınan Ebu'l-Hayr Hasan b. Süvâr'dan (ö. ykl. 410/1019 [?])⁴ tıp ve felsefe dersleri aldı.⁵ İbn Hindû'nun Aristoteles'in mantık anlayışına dair derin bilgisi aynı zamanda hocası İbn'ül-Hammâr'ın Porphyry'nin *Isagoge* ve *Kategoriler*'e yazdığı şerhlerle ilişkili olabilir.⁶ Bağdat'tan Nîşâbur'a dönen İbn Hindû hem şiirle-riyle hem de savaşa bizzat katılarak (383-993) Kâbûs b. Veşmgîr'in (ö. 403/1012) yanında yer aldı. Cürcân'da görev alamayınca Şîraz'a giden İbn Hindû orada da istediği göreve getirilmedi. İbn Hindû'nun hami arayışı devam ediyordu. Bağdat'a dönen (402/1011-403/1012) İbn Hindû, burada "dürrâ'a" denen kâtiplere özgü cübbesiyle gezerek saygın bir imaj çizmeye çalıştığı aktarılır. Ayrıca Bağdat'a inşa edilen bîmârîstanda tabiplik yapmak istediği bilinir.⁷ İbn Hindû'nun bu dönemde Bağdat'ta Ebû Ali b. es-Semh (ö. 418/1027) ve Ebu'l-Ferec b. et-Tayyib (ö. 435/1044) gibi filozoflarla görüşmüş olma ihtimali vardır.⁸

Kâbûs b. Veşmgîr'in askeri bir isyan sonucu öldürülmesi ve oğlu Ebû Mansûr Menûçîhr'in tahta geçmesi üzere İbn Hindû yeniden Cürcân'a geçti. İbn Hindû'nun sultana yazdığı kaside, sultana yönelik hakaret ifadeleri barındırdığı gerekçesiyle İbn Hindû hakkında ölüm emri verildi. Bunun üzerine İbn Hindû Gazneliler'in hakimiyetinde bulunan Nîşâbur'a kaçtı. İbn Hindû burada Muhammed b. İbrahim b. Ahmed'den Şîî hadislerini rivayet konusunda icazet aldı. Daha sonra Kazvin'e giden (404/1013-1014) İbn Hindû, Mecdüdevle (ö. 420/1029 sonrası) ve annesi arasındaki iktidar mücadelesinde hanım sultanın yanında yer aldı ve himayesini kazandı. Rey bölgesinin çeşitli şehirlerinde (Kazvin, Sühreverd, Kum, Sâve vb.) kısa süreli görevler yaptı. İbn Hindû, yeniden Cürçân'a giderek Menûçîhr b. Kâbûs'un kâtipliğini yaptı (411/1020). Cürçân'da önemli bir isim haline gelen İbn Hindû'nun, Deylem beldesinin yeni hükümdarı ve Taberistan Zeydîliği imamlarından Nâtık-Bilhakk'a kaside yazdığı (ö.421/1033) bilinir. Oğlu Ebu's-Şeref İmâd, İbn Hindû'nun 423/1032'de Esterâbâd'da vefat ettiğini aktarmaktadır.⁹

İbn Hindû'nun bibliyografik kaynaklarda çeşitli eserlerinden¹⁰ bahsedilse günümüze iki hacimli eseri ulaşmıştır. Bunlardan ilki *el-Kelimû'r-rûhânîyye mine'l-hikemi'l-Yûnânîyye*'dir. Bu eser İbn Hindû'nun Ebû Mansûr İbrahim b. Ali Divrâ adlı bir dostu için kaleme aldığı hikemiyat antolojisidir. Eflatun'un sözleriyle başlayan eser, Antik ve Helenistik dönemden 71 filozof ve devlet adamının sözlerini içerir. Mustafa el-Kabbânî'nin gerçekleştirdiği neşrinden sonra (Kahire 1900) eser, müellifin aşağıdaki ilk üç eseriyle birlikte Sahbân Halîfât tarafından tahkik edilerek *İbn Hindû: Sîretühû, ârâ'ühû'l-felsefiyye, mü'ellefâtühû* (Amman 1996) başlıklı ilmî çalışma içinde yayınlanmıştır. İbn Hindû'nun diğer hacimli eseri ise onun felsefe ve tıp hakkındaki görüşlerini tespit etmek için temel başvuru metni durumundaki *Miftâhu't-tıbb*'dir. Eser, ilk olarak Mehdî Muhakkık ve Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından *Miftâhu't-tıbb ve min-hâcu't-tullâb* adıyla neşredilmiş (Tahran 1368), ardından Sahbân Halîfât tarafından *İbn Hindû: Sîretühû, ârâ'ühû'l-felsefiyye, mü'ellefâtühû* içinde tenkitli neşri yapılarak yayınlanmıştır. *Miftâh* Aida Tibi tarafından da İngilizceye tercüme edilmiştir (*The Key to Medicine and a Guide for Students*, Garnet Publishing, 2010).

Bu iki eser dışında İbn Hindû'nun, *Miftâhu't-tıbb*'in giriş kısmında atıfta bulunduğu *er-Risâletü'l-müşevvika fi'l-medhal ilâ ilmi'l-felsefe* adlı tamamı günümüze gelmediği anlaşılan kısa bir "felsefeye giriş" metni de bulunmaktadır. İbn Hindû'nun felsefe tasavvurunu tespit için önemli kaynak olan bu eser, ilk olarak Muhammed Takî Dânişpejûh tarafından *Câvidân Hired* dergisinde (III/2, Tahran 1356, s. 26-33), ardından Sahbân Halîfât tarafından *İbn Hindû: Sîretühû, ârâ'ühû'l-felsefiyye, mü'ellefâtühû* içinde birtakım düzeltmelerle yeniden yayınlamıştır.

⁴ Yahyâ b. Adî'nin başında bulunduğu Bağdat Aristotelesçileri çevresinde yer alan İbnü'l-Hammâr'ın; Aristotelesçi felsefe, Hristiyan teolojisi ve tıp alanlarında çalışmaları mevcuttur. İbn Hindû, *Miftâhu't-tıbb* eserinde hocası İbnü'l-Hammâr'a sık sık atıfta bulunur. İbnü'l-Hammâr'ın öğrencileri arasında Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib ve İbn Miskeveyh gibi isimler yer alır. Sahbân Halîfât, "İbnü'l-Hammâr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2000), 65-66.

⁵ Halîfât, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 67.

⁶ Cleophea Ferrari, "Bridging the Gap between the Kindian Tradition and the Baghdad School: Ibn Hindu" in *Philosophy in the Islamic World*, ed. Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger ve Peter Adamson (Boston: Brill, 2016), 349.

⁷ Halîfât, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 68.

⁸ M. Cüneyt Kaya, "Tabipler için Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü," *Felsefe Arkivi* sayı: 34 (2011): 25.

⁹ Halîfât, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 68.

¹⁰ Kaya, "Tabipler için Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü," 26-27.

er-Risâletü'l-müşevvika'nın günümüze gelen kısmı 2011 yılında M. Cüneyt Kaya tarafından tercüme edilerek Türkçe literatüre kazandırılmıştır.¹¹

2. Âhireti Felsefî Olarak Temellendirme Çabası: *Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî alâ sebîli't-takrîb ve't-tefhîm*

Bu çalışmanın konusu olan *Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî alâ sebîli't-takrîb ve't-tefhîm*'i İbn Hindû, eserin başında Taberistan ve Gîlân bölgesinin hükümdarı (*melik*) Horasan *isbehbezi*¹² olarak tanıttığı Ebû Ali Rüstem b. Şîrzâd için kaleme almıştır. *Makâle*'yi neşreden Halîfât'a göre bu kişi Taberistan'da hüküm süren Bâvendîler¹³ hânedanından İ. Rüstem b. Şervîn olabilir. Ona göre bu kişinin Bîrûnî'nin *Mekâlîdü ilmi'l-hey'e* adlı eserini ithaf ettiği ve *es-seyyidü'l-celîl el-isbehbez cîli cîlâ ferşevâd cürşâh* olarak atıfta bulunduğu Ebu'l-Abbâs Merzûbân b. Rüstem b. Şervîn ile aynı kişi olması da muhtemeldir. Bu eserin tenkitli neşri ilk defa Sahbân Halîfât tarafından *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu'l-felsefiyye, mü'ellefâtühû* içinde yapılmıştır. Halîfât, neşrinde eserin üç nüshasını kullanmıştır: Tahran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 242blahiyyât şeklinde kayıtlı nüsha, Tahran'daki el-Meclisü'n-Niyâbî Kütüphanesi'nde 400ş: 33/643 numarayla kayıtlı nüsha ve Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'ndeki elyazmaları bölümünde 15/6616 numarayla kayıtlı nüsha.¹⁴ İbn Hindû'nun, *Makâle*'deki temel kaynaklarının hocası Âmirî'nin eserleri, İbn Sînâ'nın *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ı ile Plotinus'un *Enneadlar*'ı olarak tespit eden Halîfât,¹⁵ *Makâle*'nin aynı zamanda İbn Hindû'nun çağdaşı İbn Miskeveyh'in *el-Fevzû'l-asğar*'ına da ilham kaynağı olduğunu ileri sürmekte ve iki eserdeki benzer pasajları karşılaştırmalı olarak okuyuculara sunmaktadır.¹⁶

İbn Hindû, *Makâle*'yi kendisi için kaleme aldığı Rüstem b. Şîrzâd'a yönelik övgü dolu giriş cümlelerinin ardından, filozofların öğretilerine göre ölüm sonrası hayatı (*me'âd*) özlü bir şekilde (*mülâhhısan*) ele alacağı bu eserle Rüstem b. Şîrzâd'ın meclisine hizmet etmeyi amaçladığını belirtmektedir. Ona göre bu mesele değerli ve incelikli (*şerîf latîf*) bir araştırma alanıdır (*bahs*). Konunun değeri, insanın nihaî sonuyla (*mahsûlü'l-insân*) ilgili olmasından ve dinlerin bu temele dayanmasından kaynaklanmaktadır. Meselenin incelikli tarafı ise “dünya var olduğundan beri” bu konunun tartışılıyor olması, pek çok milletin özellikle de âlimlerin bu konuyu çözüme kavuşturmak için çabalamasından ileri gelmektedir. İbn Hindû, Rüstem b. Şîrzâd'ın iktidarının bu inceliklerin açığa çıkarılması, bu hakikatlerin ortaya konulması için vesile olmasını dileyerek giriş kısmını tamamlar.¹⁷

İbn Hindû, kısa giriş bölümünün ardından 14 bölümden oluşan *Makâle*'nin içindekiler listesini vermektedir:¹⁸

1. Bölüm: Nefsin Varlığı Hakkında

¹¹ Tercüme, Kaya'nın “Tabipler için Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü” başlıklı makalesinde yer almaktadır.

¹² “Farsça ispeh (ordu) ve bed (emîr) kelimelerinden meydana gelen ispeh-bed unvanı, İran'da Ahamenîler zamanından (m.ö. 539-333) başlayarak “başkumandan” mânâsında kullanılmıştır. Sâsânîler'in ilk döneminden itibaren bu unvan idarî bir anlam da kazanmaya başlamış, Enûşîrvân yaptığı yeni düzenlemeler çerçevesinde ülkeyi kuzey, güney, doğu ve batı olmak üzere dört bölgeye ayırarak her bölge için ispehbedler tayin etmiştir. Terim Arapça kaynaklarda isbehbez şeklinde geçer.” Tahsin Yazıcı, “İspehbed,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınevi, 2001), 176.

¹³ “Hânedanın adı, Sâsânî Hükümdarı Kubâd'ın torunu Şâpûr'un oğlu Bâv'dan gelmektedir. Merkezleri Şehriyârkhû'ta Firîm olmakla birlikte asıl Hazar denizinin güneyindeki ovalarda hüküm sürdüler. Bazı Bâvendî hükümdarları “ispehbed” veya “melikü'l-cibâl” unvanı ile de anılmışlardır. Bâvendîler başlıca üç kola ayrılmıştır: Keyûsiyye, İspehbediyye ve Kinhâriyye.” Erdoğan Merçil, “Bâvendîler,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5, (1992): 214-216.

¹⁴ Nüshaların tanıtımı ve aralarındaki ilişki hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sahbân Halîfât, *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu'l-felsefiyye, müellefâtühû I*. (Amman: Kitabevi, 1996), 203-208.

¹⁵ Halîfât İbn Hindû'nun nefis anlayışını bu kaynaklara atıfla incelemektedir; bkz. Halîfât, *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu'l-felsefiyye, müellefâtühû*, 115-129. Halîfât'ın İbn Hindû'nun kaynakları arasında Aristotelesçi nefis teorisinden hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir. Diğer yandan İbn Hindû'nun, çağdaşı İbn Sînâ'nın eserlerinden ne derecede haberdar olduğu da Halîfât tarafından temellendirilmiş değildir.

¹⁶ Halîfât, İbn Miskeveyh'in İbn Hindû'nun eserinden yararlandığı iddiasını öncelikle, her iki ismin de Âmirî ve İbnü'l-Hammâr ile ilişkisi ve İbn Miskeveyh'in İbn Hindû'ya göre felsefe tahsiline daha geç başlaması; ikinci olarak ise İbn Miskeveyh'in, İbn Hindû'ya kıyasla daha “zayıf” bir filozof olmasına dayandırmaktadır. Ancak bu gerekçelerin bu ilişkiyi açıklamak için yeterli olduğu söylenemez. Halîfât'ın iddiaları için bkz. Halîfât, *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu'l-felsefiyye, müellefâtühû*, 208-216.

¹⁷ İbn Hindû'nun “*Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî*” eseri, Sahbân Halîfât'ın *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu'l-felsefiyye, müellefâtühû* l'de sayfa 227 ile 251 arasında yer alır. İbn Hindû, “*Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî*,” 228.

¹⁸ İbn Hindû, “*Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî*,” 229.

2. Bölüm: Nefsin Mahiyeti Hakkında

3. Bölüm: İnsanda Var Olan Nefslerin Tür Olarak Çok Sayıda Olduğu Hakkında

4. Bölüm: Varlığı Sürekli Var Olabilecek Olan Nefsin Aklî (*nâtıka*) Nefs Olduğu Hakkında

5. Bölüm: Aklî Nefsin Varlığının Sürekli Olabileceği Hakkında

6. Bölüm: Aklî Nefsin Varlığının Ne Zaman Sürekli Olması Gerektiği ve Ne Zaman Yok Olması Gerektiğinin Anlatımı Hakkında

7. Bölüm: Aklî Nefsin Kendileri Sayesinde Yetkinleşeceği ve Böylece Sürekli Olarak Var Olabileceği Bilgilerin (*ulûm*) Anlatımı Hakkında

8. Bölüm: Aklî Nefsin Ölümünden Sonraki Durumunun (*me'âd*) Niteliği Hakkında

9. Bölüm: Mükâfat ve Cezanın Anlatımı Hakkında

10. Bölüm: Mükâfat ve Cezanın Türlerinin Sayımı Hakkında

11. Bölüm: Mükâfat ve Cezanın Daimî Olması Hakkında

12. Bölüm: Nefsin Ayrılışından Sonra Bedenin Durumu Hakkında

13. Bölüm: Önceki Bölümlerin Özeti Hakkında

14. Bölüm: Filozofların Bu Konulardaki Yaklaşımının, Din Sahiplerinin (*ashâbu'sh-şerâi'*) -selam üzerlerine olsun- Getirdikleriyle Uyumlu Oluşu Hakkında

Aşağıda İbn Hindû'nun görüşlerini, bu başlıkları ana hatlarıyla takip ederek üç ana bölümde ele alacağız: (i) nefsin varlığı ve mahiyeti, (ii) aklî nefsin mahiyeti, (iii) aklî nefsin ölüm sonrasındaki durumu. Bunu yaparken İbn Hindû'nun *Miftâhu't-tıbb*'indeki ilgili maddeleri dikkate alacak, Fârâbî, Âmirî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi selef ve çağdaşları ile İbn Hindû'nun görüşleri arasında ilişkiler kurmaya çalışacağız.

2.1. Nefsin Varlığı ve Mahiyeti

İbn Hindû *Makâle*'de ilk olarak nefsin varlığını ele alır. Ona göre nefsin varlığını kanıtlamak için herhangi bir kanıt (*hüccet*) gerek olmadığı zorunlu olarak bilinmektedir. Zira bitkinin cansız varlıktan büyüme yoluyla, hayvanın bitkiden duyumsama yoluyla, insanın da hayvandan düşünüp taşınma (*yüravvî ve yürekkiru*) ve inceleyip araştırma (*yüfettişü ve yebhasü*) ile ayrıştığı konusunda kimsenin bir şüphesi yoktur. Bu ayrışmayı sağlayan şey ise söz konusu varlık türlerinde “mevcut” olan bir şey olmalıdır ki, bunu filozoflar “nefs” olarak isimlendirmektedir.

İbn Hindû burada bir itirazı dillendirmektedir: “Ateş, su, toprak ve hava arasında [veya] demir ile bakır arasında da bir ayrışma söz konusu, ancak sen bunları ayrıştıran şeyin ‘nefs’ olduğunu söylemiyorsun.” İbn Hindû'ya göre nefs, her ayrışmada değil, sadece nefs sahibi varlıkların nefs sahibi olmayan varlıklardan ayırt edilmesinde devreye giren bir unsurdur. Zira bitki ve hayvanlarda, bütünlüklerini korumak, eksiklikleri gidermek ve sonradan ilişen şeyleri bertaraf etmek suretiyle onların bedensel yapılarını koruyan bir şey bulunmaktadır ki, bu, şehri yöneten yönetici (*sâyis*), evi idare edip düzeninin devamlılığını sağlayan *kedhudâ* gibidir. Mesela bitkideki nefs, bitkinin beslenmesini ve büyümesini sağlamakta, en ufak bir zedelenmeyi tamir etmekte, besinindeki fazlalığı reçinesiyle (*sumûğ*) dışarı

atmakta ve türünü tohumlarıyla korumaktadır. Bitkiler gibi hayvanlarda da durum böyleyken dört unsurda onların büyümesini sağlayan, yapılarını koruyan ve yapılarını bozacak bir durum söz konusu olduğunda onu telafi edip düzletecek herhangi bir şey bulunmamaktadır.¹⁹

Nefsin varlığı konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığını, nefsin “apaçık” (*fî gâyeti'z-zuhûr*) bir varlık olduğunu tespit ettikten sonra İbn Hindû, ikinci bölümde nefsin mahiyeti ve niteliği hakkındaki tartışmayı ele almaktadır. Ona göre ismini vermediği bazı düşünürler nefsin bir araz olduğunu, bazıları da cevher olduğunu ileri sürmüş, nefsi cevher olarak değerlendiren bazı düşünürler ise onun cisim olduğunu iddia etmiştir. Diğer yandan İbn Hindû, Aristoteles'in, nefsin araz ve cisim olmadığını, bilakis ruhanî bir cevher olduğunu açıkladığını belirterek kendisinin de bu görüşü benimsediğini kaydetmektedir. İbn Hindû'ya göre Aristoteles, pek çok eserinde araz türlerini listelemiştir ve bu liste içinde nefisle ilişkilendirilebilecek tek araz türü “nitelik”tir. Zira nefsin, bedeninin sıcak, soğuk, yaş ve kuru şeklindeki mizacından ibaret olduğu ilk anda düşünülebilir (*kad yütevehhemü*). Bu kabule göre nefis, söz konusu niteliklerin bileşimi ve karışımından öte bir şey değildir. Bu durumda nefis, sirke ve balın karışımından ibaret olan *sikencebîn* ya da mazi ve demir sülfatın karışımının ardından oluşan siyahlık gibi bir *mizâcla* özdeşleşmektedir.²⁰

İbn Hindû, nefsin nitelik arazi olabileceğiyle ilgili iddiayı çürütmek için niteliklere dair bir incelemeye girişmektedir. Dört unsurun nitelikleri durumundaki sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk ne tek başlarına ne de herhangi bir bileşim oluşturduklarında cismin şekli üzerinde bir etki doğurmaktadır. Bu niteliklerin ve onlara sahip olan unsurların doğaları gereği kendilerine özgü bir şekli olmadığı gibi herhangi bir şekle de rahatlıkla girebilmektedirler ve İbn Hindû'ya göre bu durum, birden çok niteliğin karışımından ibaret olan cisimler (ısıtılmış demir ve macun gibi) için de geçerlidir. Öte yandan nefis ise etkide bulunduğu bitki ve hayvanlarda, onlara özgü olan ve dışına çıkamayacakları bir yaratılışa (*hilkat*) yol açmaktadır. Nefsin bitki ve hayvanlardaki etkisi bununla da kalmamakta, beslenme, duyumsama, hayal, konuşma, düşünme ve hatırlama gibi varlıkları apaçık olan (*fî gâyeti'l-celâle*) güçler vasıtasıyla da bu varlık üzerinde etkili olmaktadır. İbn Hindû açısından bu olgu, nefsin dört nitelikten biri, bu niteliklerin karışımı veya bu niteliklerin karışımına eşlik eden bir şey olmadığını gözler önüne sermektedir ki, bu, aynı zamanda nefsin bir “araz” olmadığını da kanıtlamaktadır.

Bu durumda geriye nefsin bir cevher olduğu seçeneği kalmaktadır, fakat cevher de (i) cisim olan ve (ii) cisim olmayan şeklinde ikiye ayrıldığından İbn Hindû bir sonraki aşamada nefsin bu iki cevher türünden hangisine dâhil olduğunu araştırmaya koyulmaktadır. Bunun için ilk olarak cismin özelliklerine yoğunlaşan İbn Hindû, doğal cisimlerin tabiatlarından kaynaklanan tek bir hareketlerinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu hareket ya ateş ve havanın hareketi gibi yukarıya doğru, ya toprak ve suyun hareketi gibi aşağıya doğru, ya da gökcisimlerinin hareketi gibi daireseldir. Doğal bir cismin birden fazla hareket türüyle hareket etmesi mümkün değildir, bunun tek istisnası, taşın yukarıya zorla hareket etmesinde olduğu üzere, zorlamalı (*kasriyye*) hareket türüdür. İbn Hindû'ya göre nefis doğal bir cisim olsaydı, özel olarak bu hareket türlerinden biriyle ilişkili olması gerekirdi. Ne var ki, nefse sahip olan cisimlerin hem bütün olarak hem de onları oluşturan organları (*eczâ'*) açısından doğaları gereği her yöne hareket edebildiklerini görmekteyiz. Mesela bitkiler köklerini aşağıya, dallarını yukarıya doğru uzatmakta; bitkilerin her bir organı da en, boy ve derinlik yönlerinde ilerlemektedir. Hayvanlar ise bitkilerdeki hareketlerin aynısını yapabildikleri gibi iradeleri sayesinde mekânda her yöne hareket edebilmektedirler. Dolayısıyla İbn Hindû'ya göre bu tespit, nefsin cisim olmadığını ortaya koymaktadır.

İbn Hindû bu noktada bir itiraza yer vermektedir: “Nefis dört tabiatın bileşiminden ibarettir; dolayısıyla nefsin bütün doğrusal hareket [türlerine] sahip olması gerekir.” Ona göre dört tabiat açısından bu durum doğru olsa da nefis açısından doğru değildir, çünkü nefis aynı zamanda dairesel olarak da hareket etmektedir. Bunun yanı sıra nefis

¹⁹ İbn Hindû, “Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî,” 230.

²⁰ İbn Hindû, “Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî,” 231-232.

dört tabiatın bileşiminden ibaret olsaydı doğrusal hareket türlerinin hepsini gerçekleştirmesinden de söz edilemezdi. Zira böyle bir varsayımda nefsi oluşturan tabiatların güçleri ya eşit düzeyde olacak ve bundan dolayı hareket etmeyip duracak ve zıtlar arasındaki çekim sebebiyle hareketsiz kalacak ya da güçler farklı düzeylerde olacak ve baskın olan gücün hareketine göre hareket edecektir. Mesela bulutları oluşturan buharlar, güçleri eşit olmayan farklı tabiatların karışımından ibarettir ve bundan dolayı bulutlar, ateş ve hava tabiatları baskın olduğunda yukarıya doğru hareket etmekte, toprak ve su tabiatları baskın olduğunda ise aşağıya doğru hareket etmektedir.²¹

Nefsin cisim olması durumunda karşılaşılabilecek imkânsızlıkları belirginleştirmek için İbn Hindû bir başka varsayımı gündeme getirmektedir. Şayet nefis bir cisimse şu ihtimaller söz konusu olacaktır: Nefis ya beden ta kendisidir ya da bedenle ilişkisi *müdâhele*, *mücâveret*, *mülâkât* veya *mümâzecet* şeklindedir. İbn Hindû'ya göre nefsin, beden ta kendisi olması mümkün değildir, çünkü beden hareket etmektedir ve hareket eden her şey hareketini bir başka şeyden almak zorundadır, dolayısıyla bedenin hareketini sağlayan şeyin de kendisi dışında bir şey, yani nefis olması gerekmektedir. Diğer yandan nefis bedenin ta kendisi olsa, bedenden bir kısım kesildiğinde nefste de bir azalmanın gerçekleşmesi beklenir, halbuki herhangi bir organ kesildiğinde nefste bir eksiklik olmamaktadır. Nefsin bedene *dâhil* olmuş bir cisim olması da mümkün görünmemektedir, zira bir cismin başka bir cisme olduğu gibi *dâhil* olmasından söz edilemez. İbn Hindû, bunun mümkün olması durumunda bütün âlemi bir hardal tanesine, hatta bundan da küçük bir cismin içine sığdırmaktan söz edilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre bunun imkânsızlığı, her cismin bir mekân kaplamasıyla ve mekânın da tam olarak cismin hacmi kadar oluşuyla alakalıdır. İbn Hindû şöyle sormaktadır: Bir cismin başka bir cisme *dâhil* olması, yani iç içe geçmeleri durumunda ilk cisim nereye gidecektir? İlk cismin mekânına ne olacaktır? Eğer bu mekânın, ilk cismin mekânı olduğu söylenirse, bu durumda o mekânın sadece ilk cismin hacmi kadar olduğu, dolayısıyla ikinci cismin hacmini taşıyacak kadar olmadığı hatırlanmalıdır. Buna karşılık, ilk cismin mekânının genişlediği ileri sürülürse, o zaman da iki cismin iç içe geçmesinden (*müdâhale*) değil, *muhâletat* ve *mücâveret* ilişkisinden söz edilmesi gerekecektir.

Diğer seçeneklerin geçersizliklerini göstermeye geçen İbn Hindû, ilk olarak *mücâveret* ve *mülâkât* ilişkilerini ele almaktadır. Ona göre cisimler arasındaki *mücâveret* ve *mülâkât* ilişkisi, cisimlerin uçları ve yüzeyleri üzerinden gerçekleşen bir temas ilişkisidir. Bundan dolayı böyle bir ilişkide iki cismin bütünüyle *mücâveret* ve *mülâkât*ından söz edilemez, ancak belli noktaların teması için bu kavramlar kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında nefsin bedene *mücâvir* veya *mülâkî* bir cisim olduğu kabul edilirse, bu, bedenin bütünüyle canlı ve nefis sahibi olmadığı, sadece nefsin temas ettiği kısımlarının canlı ve nefis sahibi olduğu anlamına gelecektir ki, bunun geçersizliği açıktır. Son olarak nefis ile beden arasında bir *mümâzecet* ilişkisinin olup olamayacağını ele alan İbn Hindû, bu ilişki tarzında şeylerin birbirine karıştığını, birbirini etkileyip birinin diğerini ortadan kaldırdığını ve nihayetinde başka bir suret kazandıklarını kaydetmektedir. Mesela yukarıda da bahsi geçen *sikencebîn*, sirke ve balın *imtizâc*ından meydana gelmektedir ve sirke ve bal kendi suretlerini kaybederek *sikencebîn* suretini oluşturmuşlardır. Ancak böyle bir ilişki, nefis ile beden arasındaki ilişkiyi açıklamak için uygun değildir. Çünkü böyle bir durumda bedenin de nefsin de kendi suretlerini kaybetmeleri gerekecektir. Hâlbuki en azından bedenin üç boyutlu cisim suretinin ortadan kalkmadığını görmekteyiz, dolayısıyla nefsin bedenle *imtizâc*ından söz etmek de mümkün görünmemektedir. İbn Hindû bu bölümü şu sonuç cümlesiyle bitirmektedir: “Nefis araz ve cisim olmadığına göre, o, cismanî olmayan bir cevherdir. Çünkü var olanlar üç kısımdır: araz, cismanî cevher ve cismanî olmayan cevher.”²²

İbn Hindû, nefsin varlığını ve cismanî olmayan bir cevher oluşunu ortaya koyduktan sonra asıl konusu olan insanî nefse geçiş yapmak üzere üçüncü bölümde insanda farklı türde birden çok nefsin bulunduğunu açıklamaya koyulmaktadır. O, ilk olarak nefis sahibi cisimlerin farklı türlerde olduğunu gözlemlediğimiz tespitini yapmaktadır:

²¹ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 234.

²² İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 235.

(i) Sadece büyüme gücü olan bitkiler.

(ii) Büyüme yanında ilave bir özelliğe (şey' *âhar zâid*) sahip olan hayvanlar.

(ii.a) Büyüme yanında sadece duyu gücüne sahip olanlar: Bitki gibi yerinden ayrılmayan, ancak sıcaklığı ve soğukluğu algılayan “bitkisel hayvanlar” (*ke'l-hayevâni'n-nebâtî*) gibi.

(ii.b) Büyüme yanında duyu gücüne sahip olan ve iradesiyle mekânsal hareketi gerçekleştiren hayvanlar; sirke kurdu gibi.

(ii.c) Büyüme, duyu gücü ve iradî olarak mekânsal hareket yanında hayal gücüne (yani duyumsanabilir olan şey karşısında bulunmadığında da onu tasavvur edebilme gücü) sahip olan hayvanlar; yuvasını terk ettiğinde hayal gücü sayesinde oraya tekrar dönebilen kuş gibi.

(ii.d) Bütün bu özelliklerin yanı sıra ayırt etme (*temeyyüz*) ve akıl gücüne sahip olan hayvanlar; insan gibi.

İbn Hindû'ya göre bu farklı özellikler ya farklı nefisler şeklinde bu canlılarda bulunmaktadır ya da hepsi tür olarak tek bir nefsten ibarettir ve içinde buldukları cisme göre güçleri ve fiilleri değişmektedir. Ona göre ikinci seçenek kabul edildiği takdirde bu özellikler arasındaki farklılık, nefsin ilişki içinde olduğu bedene indirgenmek durumunda kalınacak ve beden; kurşunu eriten, demiri yumuşatan, kibriti yakan, aynı cinsten şeyleri birleştirip farklı şeyleri birbirinden ayırtıran ateş gibi olacaktır. İbn Hindû, nefislerin türce bir olup güçlerinin farklılaştığı şekildeki görüşü geçersiz görmektedir. Ona göre bu kabul edildiği takdirde, mesela bitkideki nefsin hem duyumsayan hem de akledip ayırt edebilen olması, ancak içinde bulunduğu cisim, yani bitki sebebiyle bu fiillerini açığa vuramadığı sonucu çıkaracaktır. Benzer şekilde eşeğin nefsi de -bu yaklaşım benimsenirse- ayırt etme gücüne sahip, astronomik cetvelleri (*zîc*) çözebilecek, metafizik öğrenip felsefe öğretebilecek, devleti idare edebilecek bir özellikte olacak, ancak eşeğin cismi bu etkileri kabule hazır olmadığı için bunları gerçekleştiremeyeceği ileri sürülmek durumunda kalınacaktır. İbn Hindû, bu yaklaşımın doğuracağı sakıncalara dikkat çekerek nefislerin türce farklı olabildiğini ve bir canlıda iki, üç, dört nefsin bulunabileceğini savunmaktadır:

“Bu tür [bir yaklaşımı] kabul ettiğimizde iş daha da kötü bir hal alır ve buna dayalı olarak pek çok asılsız şeyi (*hurâfe*) kabul etmek gerekir. Şanı yüce olan Tanrı böyle bir şey yaparsa bu, O'nun boş iş (*lağv*) yaptığı, gereksiz (*abes*) şey yarattığı anlamına gelecektir. Zira bitkinin ve eşeğin nefsinde asla fiillerini açığa çıkaramayacak güçler yarattığında, işe yaramaz şeyler yaratmış olacaktır ki, şanı yüce olan Allah bundan pekâlâ münezzehtir. Öyleyse nefisler türce farklıdır: Bazısı büyüyen (*nâmiye*), bazısı duyumsayan (*hassâse*), bazısı arzulayan (*şehvâniye*), bazısı öfkelenen (*gazabiyye*), bazısı da akledendir (*nâtika*). Böylece tek bir canlıda iki, üç, dört nefis bulunabilmektedir; tıpkı tek bir evdeki pek çok lamba gibi.”²³

2.2. Aklî Nefsin Mahiyeti

İlk üç bölümde nefsin mahiyetini, türlerini ve bunların bedenle ilişkisini değerlendiren İbn Hindû, *Makâle*'nin 4-7. bölümlerinde aklî nefsin mahiyetini, yetkinleşmesi ve bedenin ölümü sonrasında varlığını sürdürmesinin imkânını ele almaktadır. İbn Hindû'ya göre felsefî açıdan her var olan, gerçekleştirdiği bir fiil, yaptığı bir etki sebebiyle

²³ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdî'l-felsefî,” 236-237. İbn Hindû'nun, farklı canlı türlerinde bulunan nefislerin tür olarak da farklı olduğu yönündeki görüşüne karşılık İbn Sînâ nefsi tek bir zat kabul eder. Her bedendeki tek bir nefsten bitkisel, hayvanî ve insanî şeklinde bölümlenen güçler ve fiiller ortaya çıkar. Nefs içinde bulunduğu bedenin koruyucusu (*hafîza*) ve yapıcısıdır (*sânî*). İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa: Nefs*, Hz. Mehmet Zahit Tiryaki. (Ankara: TÜBA, 2021), 92-94. Ali Durusoy bu durumu kök ve dal üzerinden açıklar. Eğer nefis tek bir kök (asıl) ise bu güçler onun dalları (*furû'*) gibidir. İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşlerine dair kapsamlı çalışmalardan biri olan Ali Durusoy hocanın kitabına ilgili konu bağlamında bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinden İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 49.

vardır. Bu durum Tanrı (*Bârî*) için de geçerlidir, yani O boş bir fiil, işlevsiz herhangi bir şey yaratmaz.²⁴ Bu açıdan nefis sahibi cisimler gözlemlendiğinde, bunların kendi suretlerini koruyarak sürekli olarak var olmadıkları, hepsinin dönüşüp ortadan kalktığı, onlarda bulunan nefislerin de bu cisimleri terk ettikleri görülmektedir. Bunlar içinde varlığını sürdüren bir nefsten söz edilebilecekse, bu ancak beden olmasa da kendine özgü bir fiilinden söz edebileceğimiz nefis türü için geçerli olacaktır. Mesela nefis türlerinden büyüyen nefis (*en-nefsü'n-nâmiye*), büyüme fiilini bedende gerçekleştirmekte, duyumsayan nefis (*[en-nefsü'l-hassâse]* duyumsama fiilini göz, kulak, burun, dil ve dokunma gibi cismanî organlarla ortaya koymakta, arzulayan nefis (*[en-nefsü'l-şehvâniyye]* karaciğer vasıtasıyla arzulamakta, öfkelenen nefis (*[en-nefsü'l-gadabiyye]* ise kalp yoluyla öfke fiilini gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla bunlar ancak bedende ve beden aracılığıyla varlıkları düşünülebilen fiillerdir. Söz konusu nefislerin fiilleri beden üzerinde etkili olmakta, gözlemlenebilen sonuçlar (öfkelenince yüzün kızarması gibi) doğurmaktadır. İbn Hindû'ya göre bu nefislerin beden olmaksızın varlıklarını sürdürmeleri mümkün olmadığından ve bedenden ayrıldıklarında işlevsiz kalacaklarından -işlevsiz bir varlığın olamayacağı ilkesi hesaba katıldığında-, bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürebilecek olan tek nefsin aklî nefis (*en-nefsü'n-nâtika*) olabileceği sonucuna ulaşmaktadır, çünkü aklî nefis, kendisine özgü fiili, beden olmaksızın gerçekleştirebilmektedir.²⁵

Aklî nefis dışındaki nefislerin bedenden bağımsız varlığını sürdüremeyeceğini düşünen İbn Hindû, beşinci bölümde aklî nefse özgü fiili belirginleştirmeye çalışmaktadır. İbn Hindû bunun için bedensel güçlerde ortaya çıkan problemlerin akletme gücünü etkilemediğine dair örneklerle iddiasını temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, insanların ayırt etme gücüne (*temyiz*) aracılık eden bazı organları, yani duyu organları ve beyni zayıflasa ya da işlevsiz kalsa da ayırt etme gücü faaliyeti sürdürebilmektedir. Mesela körlerin, görme gücü sağlam olanlara kıyasla daha zeki oluşu, daha iyi düşünebilmeleri ve akledilirleri daha hızlı idrak etmeleri bu duruma örnek olarak verilebilir. Benzer şekilde, beyinlerinde bir sorun olan saralılar ve melankolikler, henüz gerçekleşmeden önce bazı olayların meydana gelişini haber verebilmekte; genel olarak sağlıklı insanlar da duyuların zayıfladığı, beynin hareketinin yavaşladığı uyku sırasında vahiy benzeri ilginç rüyalar görebilmektedir. Bütün bunlar, duyular ve onlarla ilişkili şeylerin aklî nefsin organı (*âleten li'n-nefs*) konumunda olduğunu göstermektedir. Aklî nefis onlar aracılığı ile akledilirleri elde etmekte; akledilirlerin idraki gerçekleştiğinde, artık duyulara ihtiyacı kalmamakta; bilakis duyular aklî nefsin fiilini gerçekleştirmesine engel olan bir yüke dönüşmektedir. Bu organlar zayıfladığında veya işlevsiz kaldığında nefis, üzerindeki ağır yükten kurtulmuş gibi olmakta, kendisine özgü fiili rahatça yapabilmektedir. İbn Hindû, duyuların aklî nefis açısından işlevini merdivenin işlevine benzetmektedir. Merdiven, yukarı çıkmak isteyeniyi ulaşmak istediği noktaya götüren bir araçtır. Kişi istediği noktaya ulaştığında merdiven görevini tamamlar, artık ona ihtiyaç duyulmaz.²⁶

Bu noktada yöneltilebilecek bir itiraz yaşlıların durumudur. Zira yaşlıların, organlarının zayıflamasına paralel olarak bilgileri azalmakta, anlayışları gerilemektedir. İbn Hindû'ya göre yaşlıların organları tam olarak işlevini yitirmediklerinden aklî nefis onlardan ayrılamamakta, organlar da zayıflıkları sebebiyle aklî nefsin etkisini kabul edecek bir konumda bulunmamaktadırlar. Bu noktada organlar, aklî nefsin fiilini gerçekleştirmesinin önünde bir engel işlevi görmektedirler. İbn Hindû bu durumu, sırtına taşıyamayacağı kadar ağır bir yük yüklenmiş kimseye

²⁴ Aristoteles'ten gelen bu ilke, onun tarafından şöyle ifade edilmiştir: "Doğa hiçbir şeyi boşuna yapmıyor ve gerekli hiçbir şeyi esirgemiyor (...) Doğal olan her şey ya bir amaç için vardır ya da bir amaç için var olan bir şeye denk gelenlerdendir [*symptomata*]."; bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 207-217. David Ross Aristoteles'in bu ilkesini, doğadaki tüm varlıkların kolektif uyumuna bir işaret olarak değerlendirmektedir; bkz. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2011), 117. İbn Hindû'nun hocası Âmirî de bu ilkeyi aklî nefsin bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürmesi bağlamında kullanmaktadır: "Çünkü o, ondan [yani bedenden] sonra varlığını sürdürecektir olsa ve kendisine özgü fiili bulunmasa, tek başına varlığını sürdürmesi abes ve boş olurdu. Hikmete dayalı durum ise bir şeyi abese sevk etmez"; bkz. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 141.

²⁵ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî," 238.

²⁶ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî," 239-240.

benzetmektedir. Bu kişi ne bağları çözüp yükten kurtulabilmekte ne de doğrulabilmektedirler.²⁷

İbn Hindû'ya göre aklî nefsin cismanî bir organ kullanmaksızın kendisine özgü fiili gerçekleştirebileceğini gösteren güçlü bir delil de şudur: İdrak özelliğine sahip cismanî güçler güçlü bir idrak nesnesinden ayrıldıklarında ya daha zayıf bir nesneyi ya da hiçbir şeyi idrak edememektedir.²⁸ Fakat aklî nefis böyle bir durumda zayıf olan idrak nesnesini daha kolay ve hızlı bir şekilde idrak edebilmektedir:

“Görme [gücü], güneş ışınlarına odaklandıktan sonra ondan yüzünü çevirdiğinde daha az parlak olanı, örneğin bir lambanın ışığını idrak edemez. Bunun gibi işitme gücü de güçlü şimşek sesinden sonra bir sinek sesini işitemez. Bunun sebebi, duylarda güçlü duyumsanın etkisinin kalması ve bunun, duyu ile zayıf duyumsananı kabul etme arasında bir engel oluşturmasıdır. Duyularda duyumsanın etkisi kalıyor, çünkü duyumsanan, edilgin bir cisimle idrak ediliyor. Duyumsananın onda, ancak belli bir süre sonra ortadan kalkabilecek güçlü ve yerleşik bir etki bırakması mümkündür. Bu etki onda sürdüğü müddetçe daha zayıf bir etkiyi idrak edemez. Akıl ise güçlü bir idrak nesnesinden ayrıldıktan sonra daha zayıf bir şeyi idrak etmede zorluk çekmez. Bilakis akıl, daha güçlüyü idrak ettikten sonra daha zayıf olanı idraki daha kolay ve daha hızlı bir şekilde gerçekleştirir.”²⁹

Bu çerçevede İbn Hindû, akıl ile duyular arasındaki karşıtlığı, idrakin edilgin bir cisim aracılığıyla gerçekleşip gerçekleşmemesi üzerine kurmaktadır. Duyular, edilgin bir şekilde idrak eylemini gerçekleştirdiklerinden idrak nesnesi onlarda etkisini sürdürmektedir. Akıl ise eylemi için edilgin bir cisme ihtiyaç duymadığından, güçlü bir akledilginin etkisi akılda kalmamaktadır. İbn Hindû açısından bütün bunlar, bedenden ayrı kendisine özgü bir fiili olduğu için diğer nefis türleri içinde varlığını sürdürebilecek tek nefis türünün aklî nefis olduğunu göstermektedir.³⁰

Buraya kadar aklî nefsin bedenden bağımsız varlığını sürdürmesini, kendine özgü fiili olması ile ilişkilendiren İbn Hindû, altıncı bölümde aklî nefsin varlığını sürdürme ve yok olma şartlarını değerlendirmektedir. Ona göre, aklî nefsin kendisine özgü fiili, “gerçeklikleri (*hakâik*) idrak ve var olanları ayırtmaktır (*temyîz*)”. Ancak yaratılışı itibarıyla her türlü bilgiden ve eylemden yoksun olan aklî nefis, kendisine özgü fiile de bilkuvve olarak sahiptir. O, kendisine özgü fiili gerçekleştirmek için duyuları ve bedeni aracı olarak kullanmakta, hedefine ulaştığında ise onlarla ilişkisi kalmayıp kendisiyle meşgul olmakta, kendisine özgü fiili ortaya koymaya çalışmakta, böylece cismanî olmayan ruhanî bir varlık haline gelip varlığını ebedî olarak (*bekâen sermeden*) sürdürebilmektedir. İbn Hindû'ya göre yokluk (*fenâ*) maddî olan şeylere ilişmektedir. Çünkü maddenin özelliği, zıt suretleri kabul edebilmesidir. Bir sureti bulunan maddeye zıddı olan başka bir suret iliştiğinde o sureti ve onunla ilişkili şeyleri yok etmektedir. İbn Hindû bunu hem halhal hem de taç yapılabilen altınla örneklendirir; bunlardan birinin suretine giren altında artık diğerinin sureti ortadan kalkmış olmaktadır. Diğer yandan aklî nefis ise yetkinleştiğinde maddeye ihtiyaç duymamakta,

²⁷ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 240. Yaşlılık ile aklî nefis arasındaki ilişki Aristoteles'ten itibaren incelenen bir meseledir. Aristoteles'e göre yaşlılık halinde insan tıpkı sarhoşluk ve hastalık durumundaki gibi bir duysal etkilenme yaşar. Ama akıl daha tanrısal ve etkilenmeye kapalıdır. Yaşlı bir adama sağlam bir göz verilse bir genç gibi görebileceğini ifade eden Aristoteles; duylarda eksilme ve bozulmadan bahsederken aklın bozulmaya uğramayacağına dikkat çeker. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 67. İbn Hindû'nun iki hocası Âmirî ve İbnü'l-Hammâr da bu meseleye değinmektedir. Âmirî'ye göre beden kırklı yaşlardan sonra zayıflamaya başlasa da akıl altmışlarından sonra kemâle ermektedir; bkz. Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 193. İbnü'l-Hammâr ise Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserinden hareketle aklî nefsin ölümsüzlüğünü değerlendirdiği makalesinde yaşlandıkça zayıflayan duysal güçler sebebiyle bedenin bir bakıma hastalık hali yaşadığını ve nefsin bu durumdan etkilenmediğini varsaymaktadır; bkz. Sara Abram, “A Treatise on the Immortality of the Soul by Ibn Suwâr,” *Studia Graeco-Arabica* sayı: 13 (2023): 195. İbn Sînâ ise yaşlılık ve hastalığın nefsin akletme fiilini engellemediğini yalnızca nefsin bedene kıyasla olan fiillerini engellediğini ifade eder. Hastalık hali ortadan kalkınca nefis önceden aklettiklerinin bilgisine yeniden ulaşır çünkü akledilenler nefisle birlikte dirler; bkz. İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım. (İstanbul: Litera Yayınları, 2023), 96-98.

²⁸ İbn Sînâ da büyük edilginlik içine giren duyuların yorulduğunu, zayıfladığını ve hatta bozulduğunu ifade etmektedir. Akletme kuvvetinde ise durum bunun tam tersidir. Daha güçlü bir şeyi akleden akıl peşinden daha kolay bir şeyi düşünmesi durumunda; bir güç ve farkındalık kazandığı için kolaylıkla idrak eder; bkz. İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 94.

²⁹ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 240.

³⁰ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 241. Âmirî de benzer şekilde aklî nefsin bedenden bağımsız varlığını sürdürmesini onun kendine özgü fiillerinin oluşuyla ilişkilendirmektedir: “Fakat akleden nefis, kendine özgü fiilleri, beden olmaksızın, müstakillen gerçekleştirebildiği için, ölümün kendisine gelmesiyle bedenin canlı tabiatından başkalaşım dönüşmesi, akleden nefsin bizzat kendisinin yok olmayıp yalnızca bedenden uzaklaşması için bir sebep olmalıdır”; bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara. (İstanbul: TYEKB, 2013), 134.

maddeden yani bedenden ayrıldığında da yok olmadan varlığını sürdürme imkânına kavuşmaktadır. Aristoteles'in nefis-beden ilişkisini açıklamak için kullandığı gemi-kaptan metaforuna³¹ İbn Hindû, aklî nefsin bedenden bağımsız varlığını sürdürebilme imkânını açıklarken yer vermektedir. Buna göre aklî nefis gemideki kaptana gibidir; her ne kadar kaptan iyi yüzme bildiği için geminin kendisini taşımasına ihtiyaç duymasa da gemiyi idare eder ve gemi sağlam olup idaresini kabul edebilecek bir vaziyette olduğu müddetçe onu batmaktan korur. Gemi kontrolden çıkar ve artık kaptan tarafından kontrol edilemez bir hal alırsa, kaptan onu kendi haline bırakır ve gemi olmaksızın kendi başına yüzer. Yetkin olmayan nefisler ise İbn Hindû'ya göre maddeden ve duyulardan bağımsızlaşamazlar. Onların durumu, cisim olmadan var olamayan siyahlık ve beyazlık gibidir. Bundan dolayı bu tür nefisler bedenden ayrıldıktan sonra varlıklarını sürdüremezler, bilakis yok olup giderler.³²

İbn Hindû'nun aklî nefsin bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürmesini onun yetkinleşmesi şartına bağlaması, bunun nasıl gerçekleşeceği sorusunu gündeme getirmektedir. İbn Hindû yedinci bölümde bunu kısa ve net bir biçimde ifade etmektedir. Nefsin yetkinleşmesi bilgidен geçmektedir ama her bilginin bunu sağlaması mümkün değildir. Ona göre aklî (*akliyye*) ve duyusal (*hissiyye*) şeklinde iki tür bilgi söz konusudur. Aklî bilgiler varlıkların gerçekliklerinin bilgisini verirken duyusal bilgiler tikel varlıklara ve tek tek disiplinlere özgü bilgileri kapsamaktadır. Duyusal bilgilerin nefsi yetkinleştirmesinden söz edilemez, çünkü bu bilgiler ancak nefsin duyumsananlarla ilgilendiği ve duyuları kullandığı süreçte bir varlığa sahiptirler; nefis bedenden soyutlandığında duyular ve duyumsananlarla bir ilişki kalmamaktadır. İbn Hindû bu durumu ayna ile aynaya yansıyan şeyler arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Ayna, karşısında olan cisimleri gösterirken ayna ile nesne arasındaki karşılıklık ortadan kalktığında aynanın o nesneyi göstermesi de imkânsız olmaktadır. Duyusal bilgiler nefste yerleşik hale gelmiş bir suret olmayıp ancak duyumsananların ışığından ibaret olduğu ve aynada görünen cisimlerin sureti aynanın sureti olmadığından, nefsin yetkinliğinin duyusal bilgilerle olması mümkün değildir. Nefsin yetkinliğini sağlayacak tek şey aklî bilgilerdir, çünkü onlar nefsin suretini oluşturmaktadır.³³

2.3. Aklî Nefsin Ölüm Sonrasındaki Durumu

İbn Hindû aklî nefsin ölümden sonraki durumunu ele almaya, *me'âd* kelimesinin bu bağlamdaki anlamını belirginleştirerek başlamaktadır. *Me'âd* kelimesi "dönüş yeri" anlamına geldiğinden, "aklî nefsin *me'âdi*" ifadesinden onun bir mekândan başka bir mekâna intikal ettiği şeklinde yanlış yorumlanmaya müsaittir. İbn Hindû'ya göre aklî nefis, ölümlerle birlikte bedenden kurtulduğunda ruhanîleşmekte, bedensel bütün arzılardan sıyrılmaktadır. Dolayısıyla maddeyle/bedenle ilişkisinden kaynaklı hareket, durağanlık ve benzeri herhangi bir arazın aklî nefis açısından bir anlamı bulunmamaktadır. Aklî nefis açısından "dönüş", artık ilişkili olduğu cismi veya herhangi bir cismi yönetmemesi, bilakis kendi özüne dönmesi, bilgileine yönelmesi, madde sebebiyle müşahede edemediği ruhanî şeyleri müşahede etmesinden ibarettir.³⁴

İbn Hindû'ya göre bu aşamadaki aklî nefis için iki durumdan söz edilebilir: (i) Haz alması (*mültezze*) ve nimetlere nail olması (*müna'ame*), (ii) Acı duyması (*mü'leme*) ve azaba duçar olması (*mu'azzebe*). Aklî nefsin bedenden ayrıldıktan sonra karşılaşacağı bu iki durumun neye bağlı olduğu dokuzuncu bölümde özel olarak ele alınmaktadır. Buradaki temel iddia, kişinin gerçekleştirmeyi âdet haline getirdiği iyi (*hayr*) ve kötü (*şer*) fiillere bağlı olarak aklî nefste de iyi (*ceyyide*) veya kötü (*redî'e*) birtakım yapıların (*hey'ât*) ve hallerin (*hâlât*) oluştuğu yönündedir. İbn

³¹ Aristoteles ruhu hem bedenden ayrı hem de bedeninin bir parçası olarak değerlendirmesi bir karmaşıklık yaratır. İbn Hindû'da makalesinde nefsi bu ikilikten kurtarmaya dönük bir tavır sergiler. Kaptan ve gemi metaforu bu durumu izah eden en açık örnektir. Bu örneğe ilk defa Aristoteles'in *Ruh Üzerine* eserinde rastlanır. Bu eserde ise gemi kaptanı olan ruhun, bedeninin bir yetkinliği (*entelekheia*) olup olmadığı noktasında net bir şey söylemez; bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 51-52.

³² İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefi," 241-242.

³³ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefi," 242-243.

³⁴ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefi," 242-243.

Hindû'ya göre varlıkların gerçekliklerini algılayan ve nefsleri yetkinleşen kimselerden bazıları iyi fiiller yapıp bunları tekrarladıklarında nefslerinde iyiliğe yönelik bir yapı (*hey'et*) ve güç (*kuvvet*) oluşurken, bazıları ise kötü fiiller yapıp bunları tekrarladıklarında onların nefsinde kötülüğe dair bir güç meydana gelmektedir.³⁵ Burada dikkat çekici nokta, İbn Hindû'nun bilgi ile eylem arasında zorunlu bir ilişki varsaymamasıdır. Bir başka ifadeyle, ona göre nefsinin bilgi ile yetkinleştiren kimsenin iyi fiiller yapması zorunlu değil görünmekte; böyle birisinin kötü fiiller de yapabileceğini ve böylece aklî nefsinde "kötü bir yapı ve durum"un yer edebileceğini ileri sürmektedir.

Bedenden ayrıldıktan sonra varlığı sürdüren aklî nefsin, bedenle birlikteliği süresince yaptığı eylemlere bağlı olarak ya ona iyi bir yapı oluşmakta ve buna bağlı olarak sahip olduğu bilgilerle haz alarak varlığını sürdürmekte, ya da kendisinde kötü bir yapı oluşmakta ve buna bağlı olarak sahip olduğu kötü/düşük şeyleri duyumsaması (*tühissühu*) sebebiyle acı duyarak varlığını devam ettirmektedir. İbn Hindû bunu bir analogiyle açıklamaktadır:

"Bunun örneği şudur: Bedeni sağlıklı, güzel yaratılışlı kimse kendi durumu hakkında düşünüp tefekkür ettiğinde mutlu olur, sevinç duyar. Müzmin bir hastalığı olan veya çirkin birisi ise kendi durumu hakkında düşünüp tefekkür ettiğinde üzülmüş, yalnız hisseder. Bilgi haz verir ve bunun herkes için açık olduğunu zannediyorum. Zira halktan birisi değersiz bir zanaattan, aşağı düzeyde bilgilerden bir şey öğrendiğinde bile kendisinde bir haz ve sevinç hisseder."³⁶

İbn Hindû'ya göre iyi olan aklî nefsin bedenden ayrıldıktan sonra alacağı haz sadece kendisinden aldığı hazdan ibaret değildir. İyi olan aklî nefsin kendisine dönüşünden kaynaklanan hazza ilave olarak ikincil bir haz duyacağını aktaran İbn Hindû, bunun, aklî nefsin, faal akla, ruhanî varlıklara, geçmişteki iyi âlimlerin nefslerine *muttali* olması ile gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bedenin yoğunluğu aklî nefsin bu gerçeklikleri idrak etmesine engel olduğundan, aklî nefis bu engelden kurtulduğunda yoğun olmayan (*latîf*) söz konusu varlıklar ona tecelli etmektedir. İbn Hindû'nun ifadesiyle "cisim, nefis için aynanın yüzeyindeki pas gibidir. Suretlerin kendisinde bütün mahiyetiyle görünmesine mâni olur. O pas giderilince suretleri hakikî halleriyle kabul eder."³⁷ Geçmişte yaşamış iyi âlimlerin nefsleriyle birlikte olmaktan kaynaklanan haz ise İbn Hindû'ya göre bir kimsenin dostuyla görüşmekten, onunla oturup konuşmaktan, alışkın olduğu güzel şeylere bakmaktan aldığı hazza benzemektedir. Bir başka örnek ise lambanın ışığının, ona eklenen diğer lambalar sayesinde daha da artmasıdır. İyi olan aklî nefis, kendisi gibi iyi aklî nefslere beden sonrasında bir araya geldikçe artan bir hazza kavuşmaktadır. Buna karşılık kötü eylemler yapan nefis de kendi kötü yapısından aldığı acı dışında iki acıyla karşılaşmaktadır. Bunlardan biri, geçmişteki kötü nefslere katılmasından dolayı onların çektiği azaptan o da nasibini almasıdır. İkincisi ise sonrasında kendilerine katılan kötü nefslerin yapılarından kaynaklanan acıdır. İbn Hindû'ya göre bu, insanın, kötü arkadaştan, kötü ve zarar verici komşudan ve çirkin bir şekli görmekten duyduğu acıya benzemektedir.³⁸

Aklî nefsin bedenle ilişkisi sırasında edindiği yapılar, ister iyi isterse kötü olsun, artık bedenden bağımsız bir şekilde var olduğundan ve onları ortadan kaldıracak zıtları bulunmadığından ebedî bir varlığa sahiptir. İbn Hindû, filozoflara göre oluşun (*kevn*), herhangi bir gayede son bulan bir süreç olmayıp süreklilik arz ettiğine dikkat çekerek bunu aklî nefsin karşılaşacağı hazzın veya acının ebedîliğiyle ilişkilendirmektedir. Filozofların oluşun sürekliliği anlayışı, insan bireylerinin hep var olmasını gerektirmektedir. Bu ise ölümlü bedenlerinden ayrılan aklî nefslere, iyi veya kötü başka nefslerin sürekli katılmasını, bu katılışa bağlı olarak da iyi aklî nefslerin hazzının, kötü aklî nefslerin

³⁵ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî," 244.

³⁶ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî," 244.

³⁷ İbn Hindû, "Makâle fî vasfi'l-me'âdi'l-felsefî," 245.

³⁸ İbn Hindû'nun bu yaklaşımının Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'daki yaklaşımıyla benzerliği dikkat çekicidir: "Bunlar da öldüğünde ve (nefsleri maddeden) kurtulduğunda mutluluk bakımından bu önce göçenlerin mertebelerinde bulunurlar ve onların her biri tür, nicelik ve nitelik bakımından kendi benzerleriyle birleşir/ittisal eder. (...) onların tadacağı zevk de daha fazla olur." Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın. (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 214-215. Fârâbî'nin söylediklerinden nefslerin birleşeceğini, nefsler birleştiğinde elem ve mutluluğun artarak devam edeceğini anlıyoruz. Fakat nefslerin dünya hayatında ortaya koydukları fiilleri farklılık gösteriyorsa; artarak devam eden ortak mutluluk veya ceza fikrinde adaletin nasıl sağlanacağı belirsizdir. Bu haliyle nefsin bireyselliğinden de bahsedilemez. İbn Hindû'nun anlatımında da bu belirsizliğin devam ettiğini görüyoruz.

ise acısının artarak sürmesini gerektirmektedir.³⁹

Peki aklî nefis bedenden ayrıldıktan sonra bedene ne olacaktır? İbn Hindû'nun bu soruya cevabı şöyledir: İnsan bedeni ve beslendiği bitki ve hayvan dört unsurdan meydana gelmektedir. Nefis bedenden ayrılınca nefsanî güçler de bedenden ayrılır ve geriye dört tabiattan elde edilen tabiî güçler kalmaktadır. Zıtlık ilişmediği takdirde bedeninin sureti bir müddet varlığını sürdürmekte; zıtlık ilişince suret yok olup madde başka bir surete dönüşmektedir. O bu süreci şöyle açıklamaktadır:

“Nefis ayrılınca beden, kendi yapısını bir süre sürdürür. Havayla buluşması sebebiyle hava onu korur veya beden bal, kâfur, sarısabır gibi ilaçlara daldırıldığında yapısını korumaya devam eder.⁴⁰ Zıt bir durum bedeninin üzerinde tesir imkânı bulamaz. Nihayetinde bedeninin durumu bozulmaya doğru gider. Çünkü bu ilaçların veya havanın bedeni koruma gücü sınırlıdır. Ya dışardan bir zıt [unsur] bedene galip gelir veya bedeni oluşturan zıt şeyler arasında bir çekim meydana gelir. Çünkü bedendeki ateş ve hava güçleri yukarı çıkar; yoğun olan bedenden kurtulmak ve kendi âlemlerine yükselmek isterler. Bedendeki toprak gücü sabittir, su ise akıcıdır akıp gider. Bazı durumlarda nefis bedenden ayrılınca beden hemen yok olabilir. Mesela Hintliler ölümlerinin bedenlerini hemen yakarlar. Beden iki şeyden müteşekkildir: suret ve madde. Varlığı ortadan kalkan şey onun suretidir. Maddesine gelince, o, başka bir suret alarak varlığını sürdürür. İnsan bedeni yakılınca ortadan kalkan onun suretidir ama maddesi ateş olarak varlığını sürdürür. Bedenin sureti maddesi gümüş olan yüzüğün şekli gibidir. Yüzük kırılınca sureti yok olur. Suret ortadan kalkınca maddenin devam etmesi, yüzük özeline yüzük kırılınca da gümüşün varlığını sürdürmesi gibidir. Maddenin başka bir sureti kabul etmesi ise başka bir şekli kabul etmesine benzer; yüzük olan gümüşün küpe olması gibi.”⁴¹

İbn Hindû “uzak madde” (*el-heyûlâ el-ba'îde*) olarak isimlendirdiği bedeninin nihaî maddesinin hiç yok olmadan varlığını sürdürdüğünü ileri sürerek bunu bir döngü olarak tasvir etmektedir: Beden gömüldükten sonra dört unsura dönüşür ve oradan bitkiler büyür. Başka canlılar o bitkileri yerler ve hatta bir insanın o bitkiyi yemesiyle başka bir insanın maddesi oluşur.⁴²

Son bölüme geçmeden önce kısa bir özet sunan İbn Hindû, iyi âlimlerin nefislerinin bâki olduğunu ve mükâfat göreceklarını, kötü âlimlerin nefislerinin de bâki olduğunu fakat azap göreceklarını ifade eder. Bu noktada o, “cahillerin nefsi” (*nüfûse'l-cühhâl*) şeklinde üçüncü bir kategoriye yer vermektedir. İyi ya da kötü olsun aklî nefisler varlıklarını bedeninin ölümünden sonra devam ettirirken cahillerin nefsi yok olup gidecektir. Ancak nefsinin bilgi ile yetkinleştirememiş insanlar iyi eylemlerde bulunan ve kötü eylemler yapanlar şeklinde ikiye ayrılabilir. Bu sebeple İbn Hindû, cahil ama iyi insanların nefislerinin yok olsa da evcil hayvanların (*behâim*) nefsi gibi yok olacağını; cahil ama kötü insanların nefislerinin ise yırtıcı hayvanların (*sibâ'*) nefsi gibi yok olacağını ileri sürmektedir.⁴³ Ne var ki, İbn Hindû, bu iki hayvan türünün nefislerinin ölüm sonrasındaki durumları arasında nasıl bir fark olduğuna dair bir şey söylememektedir.

İbn Hindû son bölümde, filozofların ölümden sonra nefsin durumuna dair anlatıları ile *ashâbu's-şerâi'* olarak atıfta bulunduğu peygamberlerin getirdiklerinin uyumunu değerlendirmektedir. Ona göre meseleyi yüzeysel olarak değerlendiren bir kimse, filozoflar ve peygamberlerin ölümden sonra hayat hakkında farklı şeyler ileri sürdüğünü, hatta peygamberler arasında da bu konuda bir ihtilaf olduğunu düşünebilir. Ancak İbn Hindû durumun

³⁹ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 246.

⁴⁰ Platon, *Phaidon* diyalogunda nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bedeninin bir süre yapısını sürdürdüğünden, Mısır'da bedeninin mumyalanmasından sonra bu sürenin daha da uzadığından bahseder. İbn Hindû'nun da bedeninin ilaca daldırılmasından kastı mumyalama işlemi olmalıdır. Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin. (İstanbul: MEB, 1989), 53.

⁴¹ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 246-247.

⁴² İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 247-248.

⁴³ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî,” 248. İbn Hindû'nun cahil nefislerin ölüm sonrası durumuyla ilgili değerlendirmesi Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'daki yaklaşımını hatırlatmaktadır: “[Cahil şehirlerin halkı] düşünmeyen hayvanlar, yırtıcılar ve yılanlar gibi helak olup yokluğa gidecek olanlardır”; bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 222. İbn Tufeyl'in (ö. 581/1185) Fârâbî'nin bu yaklaşımına yönelik eleştirileri bu noktada hatırlanmalıdır; bkz. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzân*, çev. M. Şerafeddin Yaltkaya. (İstanbul: YKY, 2004), 68-69. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sami S. Hawi, “İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi,” çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 4/5 (2002): 151-153.

böyle olmadığı kanaatindedir. Zira filozoflar kendi kanaatlerini kanıtlamalara (*berâhîn*) dayandırmakta, bunun için de mantık disiplinini kullanmaktadırlar. Peygamberlerin ise aklın gerektirdiği şeyi bir kenara bırakmaları düşünülemez, çünkü onlar aklın gerektirdiklerini elde etmeye teşvik etmiş, insanları ona çağırışlardır. Mesela İncil’de Hz. İsa’nın “Her bilgiye bakın ve onlar içinden en güzelini alın” dediği yazılmaktadır. Kur’an’da da “Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele” (*Kur’ân*, 39/18) buyrulmaktadır.⁴⁴ Diğer yandan peygamberler arasında bu konuda bir görüş farklılığının olmasından da söz edilemez, zira hepsi doğruyu ve gerçeği insanlara anlatmaktadır. İbn Hindû bu noktada peygamberleri nefsleri tedavi eden doktorlar olarak nitelemekte ve bedenlerin tedavisini üstlenen doktorlarla peygamberler arasında bir analogi kurmaktadır. Bedenlerin tedavisini üstlenen doktorların her hasta için tek bir ilaç kullanmasından söz edilemeyeceği, bilakis her beden için özel bir tedavi, ilaç ve egzersiz uygulaması gerektiği gibi, bütün toplumlar için geçerli bir dinden (*şer’at*) de söz edilemez. Dinler arasında, geldikleri topluma bağlı olarak farklılık gözlemlendiği gibi, insanların anlayış düzeylerinin farklılığı dikkate alındığında bir din içinde kullanılan söylemde de farklılıktan söz edilmesi gerekmektedir. Peygamberler insanlara uygulamaları gereken kuralları anlatmakta, gerçeklikleri (*hakâik*) ise onların anlayıp kaldırabileceği bir şekilde sembolik olarak ifade etmektedirler, çünkü herkesin bu incelikli meseleleri ve kapalı sırları olduğu gibi anlaması mümkün değildir. Bu sebeple peygamberler, ruhanî anlamları sembolik olarak anlatmakta ve cismanî şeylerle temsilî olarak sunmaktadırlar. İbn Hindû bu konuda bazı örnekler de vermektedir. Mesela ona göre Kur’an’daki *levh*⁴⁵ kavramı, felsefedeki faal aklın temsilî bir anlatımıdır, zira *levh* üzerinde suretler yazılıken, faal akılda da akledilir suretler bulunmaktadır. Benzer şekilde *kürsî*⁴⁶ bütün felekleri ve dört unsurdan meydana gelen şeyleri kuşatan dokuzuncu feleğin temsilî karşılığı iken *arş*⁴⁷ da sekizinci göğe karşılık gelmektedir. Diğer yandan *rûh*un anlamı kendisine sorulduğunda Hz. Peygamber’in bunun hakikatini insanlara açıklamasına ise izin verilmemiştir.⁴⁸

Bu genel yaklaşımı takiben İbn Hindû, insanların, ölümden sonra nefsin bedenden ayrılışını tasavvur edememeleri sebebiyle peygamberlerin onlara ruhanî mükâfat ve cezayı cismanî hazlarla ve acılarla anlattıklarını ileri sürmektedir. İbn Hindû, peygamberlerin bu sembolik ve temsilî anlatımlarının gerçekliğini anlayabilecek insanların olabileceği kanaatindedir. Ona göre her peygamberin, onun bilgisini sonrasında taşıyıp sürdüren, sırrını koruyan özel inananları vardır. Peygamberler bu kimselere meselelerin hakikatini açıkça anlatmış, gizli hususları onlara bildirmişlerdir. İbn Hindû *Makâle*’nin son satırlarında Şîî oluşunu metne yansıtmakta⁴⁹ ve Hz. Ali’nin bu minvaldeki şu

⁴⁴ İbn Hindû, “Makâle fî vasfî’l-me’âdi’l-felsefî,” 248-249. İbn Hindû’nun hocası Âmirî din ve felsefenin uzlaşmasından bahsederken Antik Yunan filozoflarının kadim hikmeti peygamberlerden devraldıklarını iddia eder. Âmirî, tarihte bilge kişi olarak nitelenen ilk ismin Lokman el-Hakîm olduğunu ve Yunanlı filozof Empedokles’in onunla sık sık görüştüğünü iddia eder. Bunun gibi diğer Antik Yunan filozofların da hikmeti peygamberlerden veya onların ashabından tevarüs ettiklerini dolayısıyla Antik Yunan felsefesini besleyen ana kaynağın ilahî hikmet olduğunu düşünür; bkz. Âmirî, *Kitâbü’l-Emed Ale’l-Ebed*, 34-44. İbn Hindû’nun çağdaşı İbn Miskeveyh ise peygamberin sözlerini sahih bir şekilde öğrenmek isteyenlerin bunu filozofların sözlerinde bulabileceği kanaatindedir. İbn Miskeveyh filozofların hakikati dairenin merkez noktası gibi değerlendirdiklerini ve o noktayı bulmaya çalışanların çok olduğunu ama bulabilenlerin az olduğunu ifade eder. Tek bir noktayla temsil edilen hakikate ustalık, hüner, talim ve maharetle ulaşabilecek kişi ilk ilkeye yani Hakiki Bir’e ulaşmış olur; bkz. İbn Miskeveyh, *el-Fevzü’l-Asğar*, çev. Emrah Alağaç ve Mehmet Zahit Sezer. (İstanbul: Endülüs Kitap, 2020), 94-97.

⁴⁵ *Levh-i mahfûz*’un keyfiyetine dair üç yaklaşımdan bahsedebiliriz. Bunlardan ilki, gaybî bir mesele olduğu için *levh-i mahfûz*un mahiyetinin bilinemeyeceğini savunur. Diğer yaklaşım ise *levh-i mahfûz*u, Allah ve melekler arasında bir vasıta olarak değerlendirir. Sonuncusu İslâm filozoflarının çoğunun benimsediği görüştür. Buna göre *levh-i mahfûz* en büyük feleğe ait küllî nefstir. Bilginin insan zihninde ortaya çıkışı ve buna benzer olaylar *levh-i mahfûz*da gerçekleşir. Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27, (2003): 151.

⁴⁶ *Kürsî*nin anlamıyla ilgili sekiz farklı yaklaşım vardır. Bunlardan bir tanesi İslâm filozofları ve İsmâiliyye’nin benimsediği *kürsî*nin sekizinci felek olmasıdır. *Kürsî*nin yedi kat göğe ve yedi kat yere nazaran büyüklüğü çölün ortasına atılmış bir yüzük halkasına benzer. Bu görüş zayıf rivayetlere dayandığı ve sahih hadislerle bağdaşmadığı için eleştirilir. Yusuf Şevki Yavuz, “Kürsî,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26, (2002): 572-573.

⁴⁷ İslâm filozofları arşı “felek-i atlas” olarak kabul ederler. Arşin *kürsî*ye göre büyüklüğünü, çölün büyüklüğünün çöle atılan halkaya olan büyüklüğüne benzetirler. Arşin kapalı bir anlam taşıması daha birçok farklı yorumu doğurmuştur. Yusuf Şevki Yavuz, “Arş,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3, (1991): 406-409.

⁴⁸ Peygamberin ruh hakkındaki hakikati açıklamama sebebi İsrâ suresi 85. ayette ifade edilmiştir: “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruh, Rabbinin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir.”” *Kur’ân*, 17/ 85.

⁴⁹ İbn Hindû’nun Şîîliği hakkında bkz. Halîfât, *İbn Hindû: Sîretühû, ârâhu’l-felsefiyye, müellefâtühû*, 70.

sözünü aktarmaktadır: “Hz. Peygamber (s.a.s.) bana bin konu (*bâb*) öğretti ki, her konu bin konu içeriyordu.”⁵⁰ Son olarak yine Hz. Ali’ye nispetle “havârîlerin İsa (a.s.), Harun’un da Musa (a.s.) karşısındaki konumuna” dikkat çeken bir sözü aktaran İbn Hindû,⁵¹ böylece Şîîlik’teki “masum imam” fikrini, dindeki sembolik anlatımın gerçekliğini bilen ve dolayısıyla din-felsefe arasındaki uyumu sağlayacak bir boyuta taşımakta; felsefî bir soruşturmasını mezhebî meşruiyetini sağlayacak bir noktada sonlandırmaktadır.

Sonuç

Nefsin mahiyeti ve insan nefsinin beden ölümü sonrasındaki durumuna dair dikkat çekici müstakil metinlerden biri de genellikle modern İslam felsefesi tarihi anlatılarında kendisine yer bulamayan İbn Hindû’nun kaleme aldığı *Makâle fî vasfî’l-me’âdi’l-felsefî*’dir. İslam felsefesi geleneğinin en üretken olduğu 10.-11. yüzyılda yaşayan İbn Hindû, bu eserinde nefsin varlığını ve mahiyetini, aklî nefsin ayırıcı niteliklerini ve son olarak aklî nefsin ölümden sonraki durumunu değerlendirmektedir. Onun incelemesinde kendisinden önceki felsefî birikimin (Platon, Aristoteles ve Yeni-Platonculuk) izlerini ve talebesi olduğu İbnü’l-Hammâr ve Âmirî’nin felsefî tutumlarının etkilerini görmek mümkündür. Genel varlık türleri içinde nefsin konumunu açıkladıktan sonra insanî nef ve onun kemâl durumunu ifade eden aklî nefsi izah eden İbn Hindû, ölümden sonra varlığını sürdürecektir nefis türü olarak aklî nefse işaret etmektedir. Aklî nefsin varlığını sürdürme imkânı, onun kendine özgü fiile sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Nihâî olarak iyi ve kötü aklî nefis ayrımı yapan İbn Hindû’ya göre, iyi aklî nefis varlığını kendisinden önceki iyi aklî nefislerle birleşip daimî bir haz içinde olarak ve kötü aklî nefis varlığını kötü aklî nefislerle birleşip daimî keder yaşayarak sürdürecektir. Nefislerin birleşmesi fikri Fârâbî’nin *el-Medînetü’l-fâzıla*’sında gördüğümüz yaklaşımın devamı niteliğindedir. Nefislerin birleşmesi ile artacak mutluluk veya ceza fikrinde nefsin bireyselliği ve adaletin nasıl tesis edeceği meseleleri ise muğlak bırakılmış görünmektedir. Diğer yandan, Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-felâsife*’de filozofları tekfîr ettiği üç meseleden biri olan “cismanî haşrin inkârı” görüşünün İbn Hindû tarafından da savunulması ve bunun “felsefî âhiret anlayışı” olarak ortaya konulması, onu, bu tartışmada önemli bir yere konumlandırmak gerektiğini göstermektedir. İbn Hindû’nun görüşlerinin etki alanıyla ilgili gelecekte yapılacak çalışmalar, felsefe dışı çevrelerin, filozofların âhiret anlayışlarına dair tasavvurlarında İbn Hindû’nun ve *Makâle*’nin nasıl bir konuma sahip olduğunu daha da belirginleştirecektir.

İbn Hindû, modern İslam felsefesi tartışmalarında hâlâ canlılığını koruyan din-felsefe ilişkisine de *Makâle*’nin son kısmında değinmektedir. Ona göre filozofların anlattıkları ve peygamberlerin getirdiklerinin uyumlu oluşu, din ve felsefenin aklî bir zemine sahip olması ile ilişkilidir. Bu yaklaşıma göre din akla uygun olanı reddetmez ve hatta onu kuşatır. İbn Hindû burada peygamberin ona sadık özel insanlara ölümden sonra yaşama dair gizli sırları açıkladığını ifade etmekte ve metnin kurgusuna mensubu olduğu Şîîliğin “masum imam” fikrini dâhil etmektedir ki, bu İslam felsefesinin klasik dönemi açısından eşine az rastlanan bir durum olarak kayda geçirilmelidir. İbn Hindû’nun din ile akıl arasında kategorik olarak bir uyum olduğu yönündeki kabulünün, “masum imamlar” bağlamında bazı insanların birtakım “sırlara” sahip olduğu düşüncesiyle nasıl uzlaştırılabileceği ise başka bir çalışmanın konusu olacak genişliktedir.

⁵⁰ Hz. Ali’ye nispet edilen bu söz için bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil fî du’afâi’r-ricâl*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1997), III, 389. İbn Adiy, bu rivayeti “münker” olarak nitelendirmektedir.

⁵¹ İbn Hindû’nun Hz. Ali’ye nispetle aktardığı bu söze kaynaklarda rastlanılmamıştır. Sünnî hadis kaynaklarında yer alan şu hadis bu sözle ilişkilendirilebilir: “Hz. Peygamber Tebuk seferine çıkarken yerine Ali’yi bıraktı. O ‘Beni çocuklar ve kadınlarla mı bırakıyorsun?’ deyince, Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Benim nezdimde, Harun’un Musa nezdindeki konumu gibi bir konumda bulunmak istemez misin? Ne var ki, benden sonra peygamber gelmeyecektir.’” Bkz. Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, nşr. Mustafa Dîb el-Bagâ. (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr – Dâru’l-yemâme, 1993), IV, 602 (hadis no. 4154).

Kaynakça

- Abram, Sara. "A Treatise on the Immortality of the Soul by Ibn Suwâr," *Studia Graeco-Arabica*, sayı: 13 (2023): 181-209.
- Âmirî. *Kitâbü'l-Emed Ale'l-Ebed*. Çeviren: Yakup Kara, İstanbul: TYEKB, 2013.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çevirenler: Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*. Neşreden: Mustafa Dîb el-Bagâ, Dîmaşk: Dâru İbn Kesîr – Dâru'l-yemâme, 1993.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinden İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. Çeviren: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Ferrari, Cleophea. "Bridging the Gap between the Kindian Tradition and the Baghdad School: Ibn Hindu" in *Philosophy in the Islamic World*, Editörler: Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger ve Peter Adamson, 344-350. Boston: Brill, 2016.
- Halîfât, Sahbân. "İbn Hindû," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20, (1999): 67-70.
- Halîfât, Sahbân. "İbnü'l-Hammâr," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21, (2000): 65-66.
- Halîfât, Sahbân. *İbn Hindû: Sîretühû, ârâuhu'l-felsefiyye, müellefâtühû I*. Amman: Kitabevi, 1996.
- Hawi, Sami S. "İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi," Çeviren: Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4/5 (2002): 147-155.
- İbn Adiy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Neşredenler: Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- İbn Hindû, "Makâle fî vasfî'l-me'âdi'l-felsefî," *İbn Hindû: Sîretühû, ârâuhu'l-felsefiyye, müellefâtühû I*, Sahbân Halîfât, Amman: Kitabevi, 1996: 227-251.
- İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-Asğar*. Çevirenler: Emrah Alağaç ve Mehmet Zahit Sezer, İstanbul: Endülüs Kitap, 2020.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. Neşreden: Mâcid Fahrî, Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ. *Kitabu'ş-Şifa: Nefs*. Hazırlayan: Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara: TÜBA, 2021.
- İbn Sînâ. *Nefsin Halleri*. Çeviren: Ömer Ali Yıldırım, İstanbul: Litera Yayınları, 2023.
- İbn Tufeyl. *Hay bin Yakzân*. Çeviren: M. Şerafeddin Yalıtıkaya, İstanbul: YKY, 2004.
- Kaya, M. Cüneyt. "Rectifying Faith" Through Philosophy: On al-Âmirî's al-İrşâd li-taḥḫîḫ al-î'tiqâd," *Studia Graeco-Arabica* sayı: 13 (2023): 163-179.
- Kaya, M. Cüneyt. "Tabipler için Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü," *Felsefe Arkivi* sayı: 34 (2012): 21-79.
- Kaya, M. Cüneyt. *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kutluer, İlhan. "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü." Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1989.
- Merçil, Erdoğan. "Bâvendîler," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 5, (1992): 214-216.
- Platon. *Phaidon*. Çeviren: Suut K. Yetkin, İstanbul: MEB, 1989.
- Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2011.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: İfav Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Arş," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3, (1991): 406-409.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kürsî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26, (2002): 572-573.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i Mahfûz," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 27, (2003): 151.
- Yazıcı, Tahsin. "İspehbed," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 23, (2001): 176-177.