

## **İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi**

A Philosophy of Mind Evaluation on Soul-Body Dualism in Avicenna's Metaphysics

**Mehtap DOĞAN**

Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,  
Felsefe Bölümü.

Research Assistant, Yıldırım Beyazıt University, Humanities and Social Sciences,  
Philosophy.

mdogan@ybu.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-7209-1082](https://orcid.org/0000-0002-7209-1082)

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 24 Ekim / October 2017

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 30 Mart / March 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**DOI:** [10.29288/ilted.346247](https://doi.org/10.29288/ilted.346247)

**Atıf / Citation:** Doğan, Mehtap. "İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi / A Philosophy of Mind Evaluation on Soul-Body Dualism in Avicenna's Metaphysics". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 49 (Haziran / June 2018/1): 161-184.

doi: [10.29288/ilted.346247](https://doi.org/10.29288/ilted.346247)

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

**Copyright** © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /  
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*İlk Çağ'dan beri filozofların temel problemlerinden olan nefsin varlığı, mahiyeti, ölümsüzlüğü ve bedenle ilişkisi konuları, İbn Sinâ metafiziğinin de ontoloji ve epistemoloji arasında köprü görevi gören önemli tartışmalarındandır. İbn Sinâ'nın nefis anlayışı hem Platon hem de Aristoteles felsefeleriyle benzerlikler taşısa da birçok yönüyle ikisini de aşan konumdadır. Ruh-beden problemi denildiğinde akla gelen ilk isim olan Descartes'tan çok önce, İbn Sinâ'nın da nefis-beden problematiğini sistematik bir yaklaşımla göz önüne serdiği şayandır. Bu amaçla, bu çalışma öncelikli olarak İbn Sinâ'nın nefis teorisini nefsin tanımı, özü, işlevi ve önemi bağlamında değerlendirmeye alacak, daha sonra bu teorinin izlerini modern zihin felsefesi tartışmalarında arayacaktır. Özellikle, İbn Sinâ ve Descartes felsefeleri nefis-beden ilişkisi hususunda karşılaştırılacak, güçlü ve zayıf yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır. İbn Sinâ'nın uçan adam istiaresi ile ortaya koyduğu nefsin bedenden ayrı bir töz olduğu fikri ile Descartes'in ruh-beden düalizminin örtüşükleri ve ayrıştıkları meselelerden yola çıkarak, İbn Sinâ'nın nefis teorisi modern zihin felsefesi içinde konumlandırılmaya çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Felsefesi, Zihin Felsefesi, Nefis Teorisi, İbn Sinâ, Descartes, Ruh-beden ilişkisi problemi.

## Abstract

*Soul has been a huge problem in history of philosophy within the context of its description, existence, immortality and its relationship with body since the ancient times. Avicenna's theory on soul could be evaluated as a bridge between his epistemological and ontological ideas. Although his theory has similar characteristics with Plato's and Aristoteles' philosophical arguments on soul, Avicenna offers a significant schema on soul that really exceeds both Plato and Aristoteles. Avicenna proposed a systematical analysis of mind-body problem decades before Descartes, who has been known as the constructor of mind-body problem. Therefore, it should be taken into an account that Avicenna although lived in Middle-ages, made a significant contribution to both psychology and philosophy of mind indirectly. The aim of this essay is firstly to evaluate Avicenna's soul theory concerning the description of soul, the nature of soul, types of soul and the functions of soul and then to search for its effects on modern philosophy of mind. Especially it is easy to realize that there is an explicit similarity between Descartes and Avicenna's ideas on soul. On the issue of mind-body problem, Descartes claims that mind could exist without the existence of body. Mind is a separate and distinct substance; however, there is a mutual relationship between mind and body through pineal gland. Similar with Descartes, Avicenna also claims that soul can exist without body because it is a distinct substance. He constructs a ground for this idea by using his popular thought experiment "flyman". In this essay, it is tried to be indicated that Avicenna's theory of soul has important reflections both on Descartes and modern philosophy of mind.*

**Keywords:** Islamic Philosophy, Philosophy of Mind, Avicenna, Descartes, Soul, Mind-Body Problem.

## Extended Summary

The status of soul has been a disputable issue in the history of philosophy within the context of its description, existence, immortality and its relationship with body since the ancient times. Plato's soul-body dualism differs from substance dualism with its claim of eternity of soul and Aristotle's ambiguous ideas on immortality of soul prevents categorizing his ideas under the name of substance dualism. The theory of self (soul), which has an important place within the

philosophical ideas of Avicenna, has a more clear and distinct structure if it is compared to Plato's and Aristotle's ideas. Avicenna's theory is not compatible with Platonic point of view concerning the eternity of soul. Avicenna's description and classifying method of soul correspond to Aristotle's claims to a large extent.

The relation of soul and body has been evolved into mind-body relationship in modern philosophy since Descartes' formulation of mind and body as distinct substances. Avicenna proposed a systematical analysis of mind-body problem decades before Descartes, who has been known as the constructor of mind-body problem. Therefore, it should be taken into an account that Avicenna, although lived in Middle-ages, made a significant contribution to both psychology and philosophy of mind indirectly. Evaluating Avicenna's theory of soul -accepting soul and body as distinct substance, explaining vitality of body by biological and chemical processes, expounding all types of soul in conjunction with body except rational soul, supporting the idea of immortality of soul - as a systematical philosophy of mind are important in the context of revealing similarities between Avicenna's and Descartes' philosophical approaches. In Avicenna's theory, soul exists with body, but it is not physical, it is a distinct substance. The reflection of Avicenna's ideas of soul as a distinct substance and person as a union of soul and body on Descartes philosophy - seeing people as a combination of mind and body that are distinct substances - should not be overlooked.

The aim of this article is firstly to evaluate Avicenna's soul theory concerning the description of soul, the nature of soul, types of soul and the functions of soul and then to search for its effects on modern philosophy of mind. It is especially easy to realize that there is an explicit similarity between Descartes and Avicenna's ideas on soul. On the issue of mind-body problem, Descartes claims that mind could exist without the existence of body. Mind is a separate and distinct substance; however, there is a mutual relationship between mind and body through pineal gland. Similar with Descartes, Avicenna also claims that soul can exist without body because it is a distinct substance. He constructs a ground for this idea by using his popular thought experiment "flyman". In this essay, it is tried to be indicated that Avicenna's theory of soul has important reflections both on Descartes and modern philosophy of mind.

Substance dualism proposes the idea that mind – which is immaterial and having experiences, thought, sensations, affections and perceptions - and body - which is physical and arising from neurological, chemical and biological processes - are distinct but they have mutually interact with each other. In that manner, it is not inaccurate to claim that Avicenna's theory of soul could be accepted as one of the initial approaches of substance dualism in modern philosophy.

It could be claimed that flyman thought experiment proposed by Avicenna as a proof of the existence of soul has similarities with phenomenological approach in philosophy of mind in terms of its method. Phenomonological approach advocates the idea that when all the mental and physical contents are bracketed or suspended, there should be only "self", "I" or "consciousness". Self that is constructed by subjective experiences could be known just by introspection via ignoring all physical features of body. Similarly, flyman thought experiment proposes an adult whose all physical features are suspended, as well. In this apprehension, flyman has a self consciousness and he is aware of his own existence clearly. Therefore, phenemonological approach and flyman metaphor corresponds to each other methodologically. In addition, the results they reach are similar in terms of the idea that people have self consciousness over and above their all physical characteristics.

In this article, although it is claimed that the soul theory of Avicenna could be an attempt for philosophy of mind by its similarities specifically with substance dualism, Descartes and phenomenology, it is possible to construct its relation with philosophy of mind on other several accounts. Substance dualism has lost its authority by the rise of neurobiology, brain monitoring systems, and cognitive science. However, when it is taken into account that the working procedure and physical causes of subjective phenomenal experiences are not still wholly known, substance dualism should not totally be rejected. Hence, Avicenna's ideas should be seen as valuable in terms of its way of describing and classifying soul.

## GİRİŞ

Platon ve Aristoteles felsefelerinin temel tartışmalarını oluşturan nefsin varlığı, nefsin mahiyeti, nefs-beden ilişkisi, nefsin ölümsüzlüğü meseleleri, İbn Sînâ felsefesinde de hem epistemoloji için bir çatı oluşturmakla hem de epistemoloji vasıtasıyla ontolojik temellendirmeleri güçlendirmekle merkezî bir konumda bulunmaktadır. Platon'un *Phaidon* ve *Timaios* diyalogları, Aristoteles'in de *De Anima* adlı eseri, nefis teorilerinde İslâm filozoflarının başlıca dayanak noktalarıdır. Ayrıca nefis Kur'an'da da konu edilen ve metafizik yoruma açık bırakılan bir husus olduğundan, filozoflar bu meseleyi din ile felsefenin ortak konuları arasında kabul etmişlerdir.<sup>1</sup> Nefs, bedenle birlikte var olması bakımından tabii, ayrı bir varlık olması bakımından da metafizik ilimlere konu olmuştur. Nefs problemi, genel olarak psikoloji bahsi altında sınıflandırılmakta ve İbn Sînâ'nın psikoloji alanında ortaya koyduğu eserler *Aşkın Mahiyeti Üzerine*, *Hüznün Mahiyeti*, *Konuşan Nefsin Bilgisi Hakkında*, *Nefs Üzerine*, *Ölüm Kaygısından Kurtuluş*, *Ruh Kasidesi*, *Ruh Üzerine* ve *Rüya Yorumları* olarak sıralanmaktadır.<sup>2</sup> İbn Sînâ, psikolojisini Aristotelesçi anlayışla tabiat felsefesi içerisinde incelemektedir; ancak, onun nefis teorisini ne Aristotelesçi ne Platoncu olarak adlandırmak doğru olmayacaktır. İbn Sînâ'nın nefis teorisi her iki filozoftan da önemli etkiler taşısa da açık bir şekilde ikisini de aşan bir konumdadır.

Bu çalışmanın amacı, İbn Sînâ'nın nefis teorisini, nefsin varlığı, tanımı, mahiyeti ve işlevleri bağlamında incelerken, modern zihin felsefesinde bu teorinin izlerinin bulunup, bulunamayacağını tartışmaktır.<sup>3</sup> Nefs-beden ilişkisi problemi İlk Çağ'dan beri hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan filozofların zihnini meşgul etmektedir. İbn Sînâ'ya göre insan cismanî bir cevher olan beden ve cismanî olmayan bir cevher olan nefsin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Bu birleşimden meydana gelen insan, ay-altı âlemdaki varlıkların en üstünüdür ve bu üstünlüğünün kaynağı onun akıl gücüdür. Ruh-beden ilişkisi probleminin mimarı olarak görülen Descartes ile birlikte konu zihin felsefesinin sınırları içerisine taşınarak müstakil bir tartışma alanı haline gelmiştir. Ancak bu çalışmanın iddiası, bu problemin Descartes'tan yüzyıllar önce, İbn Sînâ tarafından da farkında olunarak sistematik bir şekilde irdelendiğidir. Bu iddia doğrultusunda yapılacak olan, İbn Sînâ'nın nefis teorisinin geniş bir çerçevesini sunduktan sonra, bu teorinin zihin felsefesi içerisinde konumlandırılabilceği yeri belirlemek olacaktır.

1 Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 153.

2 Hüseyin Gazi Topdemir, "İbn Sînâ'nın Yaşamı ve Yapıtları", *İbn Sînâ-Doğunun Sönmeyen Yıldızı*, ed. Hüseyin Gazi Topdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 22.

3 Bu konuda yapılmış benzer bir çalışma için bk. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâda Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004): 59-83.

## 1. PLATON VE ARİSTOTELES'TEN FARKLILIKLARIYLA İBN SİNÂ'NIN NEFS TEORİSİ

Platon'a göre ruh, bedenden önce vardır ve bedenden sonra da var olacaktır. Ruhun, bedenle birleşmesi onun idealar âleminde yeryüzüne inmesidir. Platon'un ruh anlayışı ayrıca ruhun ölümsüzlüğünün bir sonucu olarak ruh göçünü, bir başka deyişle ruhun, başka bir bedende tekrar var olmasını mümkün kılmaktadır. İbn Sînâ'ya göre ise; insanî nefis, içinde olduğu bedenle birlikte var olmuştur ve bu bakış açısında, bazı İsmailî düşünürlerin de kabul ettiği bir görüş olan ruhların farklı bedenlerde tekrar var olması söz konusu değildir.<sup>4</sup> Ruha ezeli bir varlık atfeden Platon'un aksine İbn Sînâ, nefsin bedenle birleşmeden önce varoluşunu kabul etmemektedir. Nefsin varlığa gelişi konusunda Platon'dan ayrılan İbn Sînâ, nefsin ölümsüzlüğü konusunda Platonik bir yaklaşım benimsemekte ve nefsin, içinde bulunduğu bedenin ölümünden sonra da var olmaya devam edeceğini savunmaktadır.

Aristoteles'e göre ise ruh "bilkuvve hayata sahip olan bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk yetkinliğidir."<sup>5</sup> Canlıyı, cansızdan ayıran başlıca sebeptir. Ruhun bedenle olan ilişkisi, formun maddeyle olan ilişkisi gibidir. Beden madde, ruh da formdur. Ruh organizmayı canlı yapmakla, ona, aynı zamanda şekil de kazandırmış olur. Aristoteles, insanî nefsi, bitkisel ve hayvansal nefslere ayrıcalıklı görmemektedir, insana ait nefis de diğer canlı türlerinde olduğu gibi yalnızca beden formudur. Buna bağlı olarak; Aristoteles, insanî nefsin ölümsüzlüğü konusunda da açık bir görüş belirtmemiştir. Nefsin tanım ve türleri konusunda Aristoteles ile birebir örtüşen fikirler sunan İbn Sînâ, aklî nefis hakkındaki görüşleri ve nübüvvet teorisi ile kurduğu bağlantı ile Aristotelesçi bakış açısından uzaklaşmaktadır.

İbn Sînâ felsefesinin önemli özelliklerinden bir tanesi kavramları son derece özenli bir şekilde tahlil ederek ve ayrımlar yaparak tanımlar oluşturması, bu tanımları da kanıtlarında sistematik bir yapı içerisinde sunmasıdır.<sup>6</sup> Nefs teorisini de önemli kavramlar üzerinden yaptığı tanımlarla kurgulayan İbn Sînâ, Platon ve Aristoteles'in ruh anlayışlarından, ruh ve nefis arasında yaptığı ayırmadan kaynaklı olarak da farklılaşmaktadır. Ruh ve nefis kelimeleri, İbn Sînâ'nın psikolojisinde işlevsel ve dolayısıyla anlamsal olarak farklı kavramlara tekâbülmektedir. İbn Sînâ'ya göre, ruh latif bir cisimdir ve karışımların latifinden ve buhariyetinden meydana gelmiştir. Bunu *Edviye-i Kalbiye* risalesindeki şu ifadelerden hareketle söyleyebiliriz: "Cenabı Hak ruhu ahlatın latifinden ve buhariyetinden, cesedi ise ahlatın kesifinden ve arziyetinden ya-

4 Robert Wisnovsky, "Avicenna and Avicennian Tradition", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor (UK: Cambridge University Press, 2005), 96.

5 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011), 69.

6 Hasan Hüseyin Bircan, "İbn Sînâ'nın İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi", *Muhafazakâr Düşünce* 45/46 (2015): 16.

ratmıştır.<sup>7</sup> Kalbin iki boşluğundan solda olanı ruhun oluşumunu sağlar. Aynı risalenin başındaki şu ifade ruhun kaynağının kalp olduğunu bize açıkça göstermektedir: “Cenabı hak kalbin iki tecvifinden sol tecvifini ruhun vücuda gelmesi için maden (yani menşe) yaratmış ve kuvayi nefsanıyeyi cesedin azasına götürmek için ruhu ona binek kılmıştır.”<sup>8</sup> İbn Sînâ benzer şekilde *eş-Şifâ*’da da “Nefs, kalp ile canlıya hayat verir.”<sup>9</sup> cümlesi ile ruhun meydana geldiği ve bedenle ilk ilişkide bulunduğu yeri kalp olarak belirler. Buradan hareketle denilebilir ki; İbn Sînâ’nın psikolojisinde ruh bedensel bir yapı arz etmekte ve nefsin taşıyıcısı olarak görülmektedir. Ruhun ilk işlevi de bu anlamda nefsin güçlerini bedene ulaştırmaktır. Ruhun ikinci işlevi ise; organların nefsin güçlerini kabul etmek için hazır hale gelmelerini sağlamaktır zira beden, karışımların yoğunlaşmasından meydana gelmiştir ve bu yoğunlaşma karışımların her organda farklı seviyede ve bir ahenk içerisinde birleşmeleri anlamına gelmektedir.<sup>10</sup> Organlar, nefsin kendileri ile ilgili olan gücünü ancak bu birleşim sayesinde kabul edebilir.

Bedenin nefsin güçlerini hangi aşamada kabul edeceği ise İbn Sînâ tarafından ayrıntılı bir şekilde ele alınan diğer bir husustur. Mizaç teorisi olarak da adlandırılan bu görüşe göre, maddesel cismin nefsin güçlerini kabul etmesi için unsurların belirli oranlarda birleşmeleri ve dengeli bir mizacı oluşturmaları gerekmektedir. *el-Kanûn fi’l-tıbb* eseri ve *Edviye-i Kalbiye* risalesinde konu edilen mizaç, “unsurların zıt özelliklerinin karşılıklı etkilenmesinden ortaya çıkan bir keyfiyet, bu keyfiyet ise zıt özellikler arasındaki dengelilik”<sup>11</sup> olarak tanımlanmaktadır. Mümkün dengenin gerçekleştiği en üst seviye, insan bedeninin mizacıdır. Birleşimin orantısız farklılığı, organların yapısal farklılığını ve çeşitliliğini doğurmaktadır. İbn Sînâ’ya göre, mümkün dengenin sağlanması sonucunda organlar, nefsin kendileriyle ilgili güçlerini gerçekleştirebilme yeteneğini kazanmakta ve nefsi kabul etmeye uygun hale gelmektedirler.

## 2. NEFSİN VARLIĞI

Diğer Meşşâî filozoflar gibi, İbn Sînâ da bir şeyin mahiyetini incelemeyi önce onun varlığını ispatlama konusunda uğraş vermiştir. Bu hususta, nefsin neliği ve mahiyeti üzerine konuşmadan evvel nefsin varlığını ispatlamak üzerine sunduğu deliller İbn Sînâ’nın nefis teorisinin ilk adımlarıdır. İbn Sînâ nefsin varlığını iddia ederken, çevreden başlayan ve insan bedenine ulaşan gözleme dayalı bir yöntem izlemektedir. Öyle ki, nefis tanımını da bu yöntem üzerine kurgulamaktadır:

7 İbn Sînâ, “Edviye-i Kalbiye”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, trc. Rifat Bilge (Ankara: TTK Yayınları, 2009), 4; İbn Sînâ, “İbni Sînâ’dan Tercemeler”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, trc. Rifat Bilge (Ankara: TTK Yayınları, 2009), 600.

8 İbn Sînâ, “İbni Sînâ’dan Tercemeler”, 600.

9 İbn Sînâ, “en-Nefs”, *eş-Şifâ, et-Tabi’iyyât*, 2. nşr. G. C. Anawati, Said Zâyid (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmeli’l-Kitâb, 1975), 223, akt. Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, 8.

10 Hidayet Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 8.

11 Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, 9.

Duyumlayan, iradeyle hareket eden, beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran cisimler görüyoruz. Bu durum, onların cisim olmalarından değil, onların kendi özünde bulunan, cisimden farklı ilkelerdendir. Fiillerin kendisinden çıktığı şeye, iradeye dayalı birtakım fiillerin kendisinden kaynaklandığı ilkeye nefis diyoruz.<sup>12</sup>

İbn Sînâ'nın farklı çalışmalarında nefsin varlığı hakkında zikrettiği görüş ve delillerin hemen hepsi, nefsin bedenden ayrı bir varlık olduğu görüşüne dayanmaktadır. İbn Sînâ, nefsin cismanî bir varlık olmadığı ve bedenden ayrı bir varoluşa sahip olduğuna dair fikirlerini açık bir şekilde şöyle dile getirmektedir:

Eğer bu cisim, sadece bedenin bütününden ibaret olsaydı, ondan bir şey eksilince varlığımızın var olan bir şey olarak bilincinde olamazdık. Fakat bu böyle değildir. El, ayak ve organlarımdan herhangi birinin varlığını bilmesem dahi “ben” yine “ben” olurum. Bilakis bunların bana tabii olduğunu düşünüyorum. Ve kesinlikle biliyorum ki; bu organlar ihtiyaç durumlarında kullandığım aletlerdir. Eğer bu durumlar olmasaydı, o aletlere ihtiyaç duymazdım.<sup>13</sup>

Buradan hareketle diyebiliriz ki; nefis kendini yetkinleştirecek bir araca ihtiyaç duyduğu için bedenle birliktedir. Nefs-beden birlikteliğindeki tüm eylemlerde etkin olan nefsin kendisidir. Bu anlamda insanın özü olarak adlandırılabilen nefis, bedenden farklı ve ayrıdır.

İbn Sînâ'nın nefsin varlığı ve bedenden farklı bir varoluşa sahip olması hususunda sunduğu en önemli delili şüphesiz *Uçan Adam* örneğidir. Bu istiare içimizden birinin erişkin yaşta yaratıldığını, dış âlemden hiçbir şey görmediğini, bedeninin dış etkilere karşı tamamen izole edildiğini, boşlukta harekette olduğunu varsaymamızı söyler.

Bu varsayımına göre, bu şekilde yaratılan insanın organları birbirine dokunmayacak; başka bir deyişle, hiçbir duyum almayacaktır. Sonuç olarak, böyle bir adam kendisinin var olduğunu kabul edecek; fakat organlarının ve duyusal ruhunun varlığını bilemeyecektir. Öyle ki üç boyutu olmayan bir varlığı bile tasarlayacaktır. Bu sırada, onun kendisinin herhangi bir elini gördüğünü varsayarsak, onun kendisine ait olduğunu ve bu gördüğünün kendi doğasına ait olduğunu düşünmeyecektir. Bu sebeple, bu adam kendi kendisini organlarını bilmeksizin, doğrudan doğruya bilebilir. Ruhunun bedeninden farklı olduğunu görür.<sup>14</sup>

İbn Sînâ'nın uçan adam düşünce deneyiyle ulaşmak istediği sonuç ruhu kavramak ve onun varlığını bilmek için bedene ihtiyaç bulunmadığıdır.<sup>15</sup> Bu istiarede, insanın havada asılı düşünülmesinin nedeni ise, tıpkı bir kimsenin giydiği elbiseye alışıarak

12 İbn Sînâ, “Nefs”, 181.

13 İbn Sînâ, “Nefs”, 13, 225; akt. Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 12.

14 Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 123.

15 İbn Sînâ, “en-Nefs”, 13, akt. Durusoy, “İbn Sînâ”, 326.



onu vücudunun bir parçası zannetmesi gibi, bedeninin de sadece bir alışkanlığın yanıtıcı sonucu olarak insanın kendi benliğinden ayrı düşünülememesidir.<sup>16</sup> Oysaki uçan adam metaforu bedeninden tamamen soyutlanmış bir nefsin kendini bilebileceği iddiasını taşımaktadır.

İbn Sînâ'nın insanî nefsin, bedenden bağımsız bir cevher olduğuna dair kanıtları, büyük ölçüde akli idrak ile duyusal idrak arasındaki farklılıklara dayanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre akli idrak ancak cisimsel olmayan nefste gerçekleşir zira duyusal idrak güçleri nesnenin formunu maddeden soyutlayamazlar çünkü onlar cisimsel bir organla idrak ederler.<sup>17</sup> Akli idrak gücünün farkı ise nesnenin suret ya da formunu maddesinden her yönüyle soyutlayabilme gücünden kaynaklanır ve bu da akli idrak gücüne sahip nefsin cisimsel bir yapı arz etmediğini göstermektedir. Zira nefsin idrak gücü, cisimsel bir organ ile bağlantılı olsaydı, soyutlama yapamazdı.

İbn Sînâ'nın nefsin, bedenden bağımsız bir varlığa sahip olması fikrinin bir diğer dayanak noktası ise insanın tümel kavramları idrak edebilme yetisidir. İbn Sînâ'ya göre, idrak edilen tümel kavramın akıl gücü dışında nesnel bir gerçekliğinden söz edilemez ve ayrıca soyut olan tümellerin cisimde bulunduğu da düşünülemez.<sup>18</sup> Nefsin bağımsız bir cevher olduğuna temel oluşturan bir diğer fikir de akıl yetisinin kendini idrak edebilmesi, kendi varlığının bilincine varabilmesidir. Duyusal idrak güçlerinin kendi varlıklarının bilincinde olması söz konusu değildir; dolayısıyla uçan adam örneğinde olduğu gibi, kendi varlığının bilincinde olan nefis cisimsel olamaz.

Nefsin tanımına geçmeden önce belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta da İbn Sînâ'nın göksel ve yersel nefsler arasında yaptığı ayrımdır. Göksel nefsler metafiziğin konusu, yersel nefsler ise doğa ilminin konusudur.<sup>19</sup> Yapılacak olan tanımlar yersel nefisle ilgilidir, yersel nefsler ve göksel nefsler aralarında tür farkı olduğu için aynı tanımda birleştirilemezler.

### 3. NEFSİN TANIMI

İbn Sînâ insanı beden ve nefsten oluşan ikici bir yapı içerisinde inceleyerek, cevher olarak bağımsız bir varlığı bulunan nefsin gayri maddi ve yalın (basit) olup, cisim ya da cisimde doğal olarak bulunan bir güç olmadığı görüşündedir.<sup>20</sup> İbn Sînâ, nefsin tanımı konusunda Aristoteles'i takip ederken; onun, ruh "bilkuve hayata sahip olan bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk entellekheiasıdır"<sup>21</sup> ifadesini

16 Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 326.

17 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 259.

18 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 258.

19 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Muhittin Macit v.dğr. (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 107.

20 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 258.

21 İbn Sînâ, "Nefs", 10. Entellekheia: Yetkin fiil, yetkinlik. (Entellekheia kavramının karşılığı ve yetkinlik kavramının İbn Sînâ ve öncesinde kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, trc. İbrahim H. Üçer (İstanbul: Klasik Yay., 2010): 153-186.

çok benzer şekillerde kullanılmaktadır.<sup>22</sup> İbn Sînâ bu tanımın çok benzerini şu şekilde dile getirmektedir: “Şu halde tanımladığımız nefis, (nefsin) canlılık fiillerini gerçekleştirme (üzere kullandığı) tabii organik cismin ilk kemâlidir (yetkinliğidir).”<sup>23</sup> Nefsin ilk yetkinlik olarak tanımlanmasının sebebi tabii organik cismin bilfiil olarak var olmasının nefis ile gerçekleşmesidir. Buradan hareketle ikinci yetkinlik ise; “İnsanın duyumsaması ve hareket gibi türe ait birtakım fiillerin ‘bilfiil’ olarak meydana gelmesi durumunda kendini göstermektedir.”<sup>24</sup> Bu tür fiiller, ancak türün bilfiil varlığının gerçekleşmesinin ardından, başka bir deyişle ilk yetkinliğin ardından, bilfiil olarak var olabileceklerinden ikinci yetkinlik olarak adlandırılmaktadır.

İbn Sînâ’ya göre nefis, birtakım fiillere kaynaklık etmesi ile duysal ve akılsal suretleri kabul etmesinden dolayı bir kuvvedir; maddeyle birlikte bulunup bitkisel ve hayvansal tözü oluşturması açısından surettir. Nefsin, bedeninin sureti olması kuvve halindeki maddeyle ilişkiye geçmiş bir suret olmayıp, madde ve suretten oluşmuş cismin ilkesi halinde bir surettir.<sup>25</sup> Bu sebeple, nefsin tanımı için suret gerekli ama yeterli değildir. Aristoteles’in ruh tanımındaki “entellekheia” kavramı, İbn Sînâ felsefesinde suret olarak değil yetkinlik olarak karşılanmaktadır. Yetkinlik, suret üzerinde bir etkiye sahiptir. Yetkinlik bir türe aittir, suret ise maddeyle ilişkilidir. Bir diğer ifadeyle, yetkinlik madde-suret birleşimiyle ilişkili iken, suret sadece maddeyle ilişkilidir. Madde, suretle yetkinleşmiş olamaz. Ayrıca suret için iken, yetkinlik için ya da aşkın olabilir. “Entellekheia”, bu sebeple suret yerine yetkinlik olarak yorumlanmıştır. Sonuç olarak bir tanım yapmak gerekirse; nefis, “Hayati faaliyetlerin ifadesi olan eylemleri gerçekleştirebilecek organik doğal cismin ilk yetkinliğidir.”<sup>26</sup> tanımı en kapsayıcı tanım olacaktır.

#### 4. NEFSİN TÜRLERİ

İbn Sînâ’nın nefis teorisinin bütüncül olarak kavranabilmesi için onun nefsin türleri arasında yaptığı ayrımların da bilinmesi gereklidir. Nefsin tanımı konusunda Aristoteles takipçisi olan İbn Sînâ nefsin türleri konusunda da Aristoteles ile çok benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Aristoteles’e göre ruh üç tabakalıdır. En alta bitkisel ruh, onun üzerinde hayvanî ruh, en üstte ise insanî ruh bulunmaktadır. Bu üç ruhun her birisi, kendi üzerindeki ruhun maddesini oluşturmaktadır. İbn Sînâ’ya göre de nefis, sadece insana özgü değildir, bitki ve hayvanlar da nefse sahiptirler. İbn Sînâ, bu görüşünü açık bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

Nefis tek bir cins olarak bir çeşit bölünme ile üçe ayrılır: Onlardan biri bitkiseldir, o da doğması, büyümesi ve beslenmesi yönünden organik tabii cismin ilk yetkinliğidir. İkincisi hayvanî nefstir ve bu nefis organik tabii cismin

22 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 69.

23 Akt. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, 155

24 Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, 258.

25 Peker, *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, 18.

26 İbn Sînâ, “Nefs”, 10.

cüzileri idrak etme ve irade ile hareket etme açısından ilk yetkinliğidir. Üçüncüsü insanî nefstir, bu da ihtiyarla mevcut fiilleri yapma ve görüşle çıkarımda bulunma ve tümel hususları idrak etme açılarından organik tabii cismin ilk yetkinliğidir.<sup>27</sup>

İbn Sînâ, bitkisel nefsi (nebât-i nefis) “beslenme, büyüme ve üreme organlarına sahip doğal cismin ilk yetkinliği”<sup>28</sup> olarak tanımlamaktadır. İbn Sînâ’ya göre bu nefis doğan, büyüyen ve beslenen tabii bir bedende bulunur. Ayrıca kendine özgü hareketlerle bedeni korur ve onun devamını sağlar. Bu nefsin, besin maddesini özümleme yeteneği vardır. Bu hareket ve yeteneklere rağmen bu nefis, seçimsiz ve bilgisiz işlev görmektedir ve sadece nebatî olgunlaşma için gerekli yeteneklere sahiptir. Bu yetenekler bitkisel nefsin sahip olduğu üç güçtür: Beslenme kuvveti (*el-kuvvetü’l-gaziye*), büyüme kuvveti (*el-kuvvetü’l-tenmiye*) ve üreme kuvveti (*el-kuvvetü’l-müvellide*). İbn Sînâ bitkisel nefsin üç gücünü şöyle tanımlamaktadır:

Beslenme gücü, başka bir cismi kendisinde bulunan cisme benzer kılarak dönüştüren kuvvedir. Kendisinden çözünenin yerine ona eklenir. Büyüme kuvvesi, büyümede yetkinliğe ulaşmak için, bölgeleri itibariyle kendisine benzeyen cisimle, cisimde, gerekli olan büyüklüğe uygun olarak uzunlamasına, genişlemesine ve derinlemesine artan güçtür. Üreme gücü, kendisine bilkuvve benzeyen parçayı alır ve orada yaratılış ve karışım açısından ona benzeyen diğer cisimlerin yardımıyla bilfiil ona benzeyene dönüşmesi suretiyle etkide bulunur.<sup>29</sup>

Denilebilir ki; nebatî nefse ait kuvvetler, vücudun korunması ve devamı için gerekli olan hareketler ve besin maddesinin seçimi ile tamamlanan eylemlerle sınırlıdır. Bir başka deyişle, nebatî nefis, organik cismin üreme, gelişme ve beslenme yönünden ilk olgunluğudur.

“İradeyle hareket ve tikelleri idrak etmek açısından organlara sahip doğal cismin ilk yetkinliği”<sup>30</sup> olarak tanımlanan hayvansal nefis, istekli hareket etmekte ve cüz’i nesnelere kavramaktadır. Hayvanî nefis, hareket ettirici (*el-kuvvetü’l-muharrike*) ve kavrayıcı (*el-kuvvetü’l-müdrrike*) olmak üzere iki kuvveye sahiptir. Hareket ettirici güç sayesinde bedene aksiyon kazandırır. Hareket ettirici gücün, zevk elde etmek için yönelinen şeylere doğru hareket ettiren yetisi (*el-kuvvetü’l-şehviyye*) ve yararsız olan şeyleri geri çevirme yetisi olan *el-kuvvetü’l-gadabiyye* kuvvetleri de bulunmaktadır.<sup>31</sup> Kavrayıcı güç de iki kısma ayrılır; bunlardan birincisi dışarıdan idrak etme, ikincisi ise içeriden idrak etme gücüdür.<sup>32</sup> Dış idrak güçlerinden kastedilen görme, işitme, dokunma, koku alma ve tat alma şeklinde adlandırılabilir olan beş duydur.

27 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabcacı Yay., 2012), 146.

28 İbn Sînâ, “Nefs”, 32.

29 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 146.

30 İbn Sînâ, “Nefs”, 32.

31 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 146-147.

32 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 147.

İç idrak güçlerinin ise bir kısmı algılananların suretlerini idrak eden güçler, bir kısmı da algılananların anlamlarını idrak eden güçlerdir. İbn Sînâ, bu güçlerin ilkini ortak duyu olarak isimlendirmektedir. Ortak duyu; İslâm filozoflarının ayrı ayrı duylardan gelen izlenimleri bağdaştıran, farklı duyların algılarına ortak olan unsurları algılayan duyuya; ruhun özel duyların verilerini ayırma ve birbirleriyle karşılaştırma gücüne bağlı bulunan, hareket, sayı, şekil ve büyüklük türünden özel duylarca algılanamayan duylara veya duyusalları algılayabilen parçasına verdikleri isimdir. İbn Sînâ'ya göre ortak duyu, dış ve iç idrak yetileri arasındaki köprüyü oluşturmakta ve beynin ön boşluğunda bulunmaktadır.<sup>33</sup> Ortak duyu yetisi ile duyulur suretler toplanıp, yargı oluşturmaktadır. Dış duylar sadece uyanırken faaliyet gösterirken, ortak duyu uyurken de idrak edebilir.

İç idrak yetilerinden ikincisi, İbn Sînâ tarafından suretleri koruma yetisi olarak adlandırılmaktadır. Ortak duyu, dış duylar aracılığıyla suretleri idrak eder ancak onları koruyamaz. Bu yeti musavvira yetisidir.

Üçüncü iç idrak yetisi, hayâl kurma ve düşünme yetisidir. Ortak duyunun, duyların biçimlerden algıladıklarını maddesinden kaybolduktan sonra koruyan yetidir. Hayâl, bu anlamıyla ortak duyunun toplandığı yer olarak tanımlanabilir. İslâm filozofları Aristoteles'in ileri sürdüğü, duylarla idrak edilemeyen bir şeyin tahayyül edilemeyeceği, tahayyül edilemeyen şeyin de düşünülemeyeceği fikrini savunmuşlardır. Buna göre tahayyül, duyuyla düşünme arasında bir idrak gücüdür. İbn Sînâ, hayâl gücü ile mütehayyileyi birbirinden ayırmıştır. Hayâl gücü, duyu planından idrak edilen imajları saklama fonksiyonuna sahiptir; mütehayyile ise "hissî suret" adı verilen bu imajları çeşitli birleştirme ve ayırma işlemleriyle yeniden üreterek serbestçe hayâl eder. Bu işlem vehmin gücü için yapılıyorsa *tahayyül*; akıl için yapılıyorsa *tefekür* adını alır. Bir yönüyle musavvira gücüne, bir başka yönüyle de hatırlama gücüne bağlantısı bulunan mütehayyile gücü, suretlerden benzer ya da zıt suretler ya da manalar üretmektedir.<sup>34</sup>

İç idrak yetileri içerisinde en büyük yargı gücüne sahip olan yeti vehim yetisi, İbn Sînâ tarafından şöyle açıklanmaktadır:

Beynin orta boşluğunun son kısmında bulunur. Görevi, duyulur nesnelere var olan ancak (kendi dışındaki) duylarla idrak edilemeyen tikel anlamları idrak etmektir. Koyun için kurttan saklanması ve çocuğun sevilmesi bu tür anlamlardandır.<sup>35</sup>

İnsan için akıl ne ise, hayvan için de vehim odur. Bu yeti de henüz anlamları koruyamamaktadır.

33 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 150.

34 H. Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 183.

35 İbn Sînâ, "Nefs", 148, akt. Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 12.

İç idrak yetilerinden sonucusu olan hafıza ve hatırlama yetisi ise İbn Sînâ tarafından beynin arka boşluğunda yer alan ve vehim yetisinin idrak ettiği tikel anlamları saklayan yeti şeklinde açıklanmaktadır.<sup>36</sup> Hayâl ve musavvire yetisi suretleri, hafıza yetisi anlamları saklamaktadır. Hatırlama ise, hafızanın anlamları yeniden vehim yetisine göndermesidir. Hayvanda meydana gelen hatırlamalar, herhangi bir çaba harcanmaksızın ve de bir yönelim söz konusu olmaksızın gerçekleşmektedir; İbn Sînâ bu hatırlama türünü “zıkr” olarak isimlendirmektedir.<sup>37</sup> İnsanın “tezekkür” olarak isimlendirdiği hatırlamasında ise hatırlanacak şeyler üzerine yönelim ve talep söz konusudur. Vehim gücünün sahip olduğu tikel hükümlerin mantikî bir ayrımı olmadığı ve bu hükümler dış idrak güçlerinin idraklerine dayalı olduğu için; mantık, metafizik ve ahlak alanlarında güvenilir hükümler değildir.<sup>38</sup>

İbn Sînâ'nın nefsin üçüncü türü olarak açıkladığı insanî nefse geçmeden önce aradaki farkın kavranması için gerekli olan, hayvansal iç ve dış idrak yetilerinin hepsinin etkinliklerini organlarla gerçekleştirdikleri bilgisidir. Zira bu yetiler, suret ve anlamları nesneden maddesel ve duyuşal ilişkileriyle birlikte idrak etmektedirler. Organa sahip olmayan bir duyunun üzerinde herhangi bir etki gerçekleşmeyeceğinden, duyumun meydana gelmesi de mümkün değildir. Bu sebeple, iç ve dış idrak yetilerinin hepsinin organa sahip olması zorunludur.

İbn Sînâ'nın nefis teorisine göre, organik varlık alanının en üst seviyesini aklî nefis, düşünen nefis, nefis-i natîka olarak da isimlendirilen insanî nefis oluşturmaktadır. İbn Sînâ insanî nefsi “tümel şeyleri kavramak, bilgiye dayalı çıkarsamalarla ve düşünceden kaynaklanan bir iradeyle pratik eylemlerini gerçekleştirmek yönünden organik doğal cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlamaktadır.<sup>39</sup> Nefis-i natîka, düşünen, düşündüğünü söyleyen nefse verilen addır. İnsanî nefsi, hayvansal ve bitkisel nefsten ayıran ve böylece insanı insan yapan güçleri vardır. İnsanî nefsin güçleri eyleyen (âmil) ve bilen (âlim) olarak bölümlenir.<sup>40</sup> Bu iki gücün ortak adı ise akıldır.

Pratik (amelî) akıl olarak da adlandırılan eyleme gücü, insan bedeninin hareket ilkesidir. Bu gücün görevi, fiilleri yönlendiren aklî tercihlerde bulunmak ve düşünce üretmektir. Pratik akıl, bedeni güçler üzerinde yönetici bir konumda olma yetisine sahiptir; dolayısıyla erdemlerin bilfiil hale getirilmesi ve insanın ahlaklı bir varlık haline gelmesi ancak bu gücün, bedensel güçlere hâkim olup onları yönetmesiyle gerçekleşmektedir.<sup>41</sup>

36 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 151.

37 İbn Sînâ, “Nefs”, 52; Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 44.

38 Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş*, 185.

39 İbn Sînâ, “Nefs”, 32.

40 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 151.

41 Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, 260.

Bilme gücü ise, İbn Sînâ tarafından teorik (nazarî) akıl olarak isimlendirilmektedir. Teorik aklın işlevi küllileri idrak etmektir. Teorik akıl gücü vasıtasıyla insan, tümel bilgiye ulaşma ve tümel konular üzerinde düşünme özelliğiyle bitki ve hayvan türlerinden ayrılmaktadır. Ayrıca insan bu güç vasıtasıyla, İbn Sînâ'ya göre en yüce bilgi alanı olan metafizik bilgiyi elde ederek, kendisini teorik bakımdan yetkinleştirilmektedir.<sup>42</sup> Teorik akıl ay-üstü âlemdeki metafizik gerçekliği idrak ederken, pratik akıl ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluş halinde olan tabiatı idrak etmektedir.

İbn Sînâ, tümel bilgiyi ve soyut tümel suretler karşısındaki konumuna göre teorik akli aşamalandırmaktadır. Teorik akıl bilgisi elde etme sürecindeki akıl ya da modern felsefede kullanılışıyla zihin olarak adlandırılabilir. Teorik aklın ilk aşaması ya da ilk seviyesini heyulanî akıl (maddi akıl) oluşturmaktadır. Heyulanî aklın, akledilirlerle<sup>43</sup> olan ilişkisi bilkuvve halindedir. Her insanın sahip olduğu bilme yeteneği olarak adlandırılabilir. Heyulanî Akıl, eşyanın mahiyetlerini maddelerinden mücerret olarak kabule hazır olan ruhta mevcut bir kuvvedir. Bu akıl, herkeste eşit olarak bulunur. Zira her insanda mücerret olarak bilgi yeteneği vardır. Bu akla, şekilsiz olan ilk maddeye benzetilmesinden dolayı "Maddî Akıl" da denilmektedir. Nasıl ki, ilk madde henüz "bir şey" olamamasına rağmen "bir şey" olabilmeye dair imkânları kendinde barındırıyor, heyulanî akıl da bilgisel açıdan bilfiil hâle gelmemiş imkânları kendinde barındırmaktadır. Maddî akılda soyut suretlerden hiçbir şey bulunmamaktadır, o sadece bu suretlerin tamamı için bir yer durumundadır.<sup>44</sup> Dolayısıyla, maddesel akıl seviyesinde bilgiden söz etmek yanlış olacaktır.

Teorik aklın ikinci seviyesi meleke halindeki akıldır. Meleke halindeki akıl, varlığın çeşitli alanlarına ait bilgilerin elde edilebilmesi için gerekli olan ilkelerin kazanıldığı bir aşamayı ifade etmektedir.<sup>45</sup> O halde, ikinci aşama, aklın soyut suretleri mümkün yetenek düzeyinde kabul edilmiş durumudur; mantığın, düşünmenin temel ilkelerinin ve kavramların öğrenildiği seviyeye karşılık gelmektedir.

Fiil halindeki akıl, teorik aklın üçüncü aşamasını oluşturmakta ve temel düşünme ilkelerine dayanılarak, deney, gözlem, düşünme ya da sezgiyle birlikte yeni bilgilerin (ikinci akledilirler) elde edildiği aşamayı temsil etmektedir.<sup>46</sup> İkinci akledilirler (mantık, matematik, metafizik gerçeklikler) istendiğinde, bilfiil düşünülür ve bilinir duruma getirilir bir konumda bulunmaktadır. Teorik aklın ya da zihnin bu durumu bilinçli etkinliklerde bulunmasıyla yetkin yetenek seviyesine tekabül etmesinden

42 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 261.

43 Akledilirler/Külli Kavramlar: Âlemin düzen ve muhtevası, âlemin zorunlu varlıktan sudûru ile birlik, çokluk, zorunluluk, imkân, hareket, sükûn gibi ilkeler ve matematik kavramlar. Akledilirler, teorik felsefe içindeki bütün fizik, metafizik ve matematik bilimleri kapsamaktadır. Bk. Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yay., 2016), 437.

44 İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 153.

45 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 262.

46 Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", 262.

dolayı kendinden önceki aşamaya göre fiil, kendinden sonraki aşamaya göre ise kuvve durumundadır.

Teorik aklın dördüncü derecesi olan kazanılmış (müstefâd) akıl, soyut suretleri mutlak fiil halinde kabul ediş durumudur.<sup>47</sup> İnsani aklın tam anlamıyla bilfiil hale geldiği; fizikten metafiziğe kadar elde ettiği bilgileri bilfiil bildiği ve düşündüğü mükemmellik aşamasını temsil etmektedir. Müstefâd akıl seviyesinde, akledilirler bilfiil olarak düşünülebilme ve ayrıca insan bilfiil olarak aklettiğini de akledilebilmektedir. Zihnin bu aşamasında, insan yetkinliğe ermekte ve bütün varlıkların ilk ilkelerine benzer bir konuma erişmektedir. İnsanın mutluluğu da aklî nefsin, semavi feleklerin ebedi akıllarını taklit etmek suretiyle bu akledilirleri düşünmesi, yani onları idrak etmesinden ibarettir.

Aklın tümelleri kavraması sadece düşünce gücüne bağlı değildir. Bu noktada akıl bir dış etkene ihtiyaç duymaktadır. Bu dış etken, tümel suret ve bilgilerin kendisinden neşet ettiği faâl akıldır. Tümel suret ve bilgiler insanın düşünme yetisi ile bir konuma gelen nefsin, faâl akıl ile ilişkisi (ittisal) sonucu kazanılmaktadır.<sup>48</sup> İbn Sînâ'ya göre kuvve olarak bilme gücüne sahip olan akıl da faâl aklın etkisi olmaksızın fiil olarak bilemez. Dolayısıyla, varlığın bütün alanlarına dair bilginin elde edilmesinde faâl akıl etkindir.

İbn Sînâ, bilginin faâl akıldan elde edilmiş yöntemini sadece düşünme olarak belirlemez; Ona göre faâl akıldan bilginin kazanılması yönünde en kestirme yol “sezgi”dir. Düşünme ve sezgi aynı bilgilerin elde edilebileceği iki farklı yöntemdir. Ancak düşünme, belirli bir zaman ve süreçte bilinmeyene doğru olan zihinsel bir hareket iken; sezgi, bilinmeyenin bilgisine aniden ve zamansız bir şekilde geçiştir.<sup>49</sup> Sezgi, insanın çaba ve istediğine bağlı kalmaksızın doğrudan faâl akıl ile ilişki kurabilirken; düşünme, insanın çabasını ve mantık ilkelerine bağlı kalmasını gerektirmektedir. Aklî nefsin en üst aşaması olarak bu akıl, “Kutsî Akıl” olarak adlandırılmaktadır. İbn Sînâ, peygamberlerin, kutsî akıl sebebiyle, güçlü sezgi yeteneklerine sahip olduklarını ve faâl akıl ile dolaysız bir ilişki kurabildiklerini düşünmektedir.

İbn Sînâ'ya göre aklî nefis, bizâtihi var olan bir cevherdir; varlığı ne bir insanın bedenine ne de başka herhangi bir maddi şeyin varlığına bağlıdır, tamamen maddeden soyutlanmıştır.<sup>50</sup> Aklî nefis, beden içinde değil, aksine küllileri ve onlardan sudûr eden aklî tercihleri idrak etmek suretiyle bedeni idare eden ve koordinasyon sağlayan bir konumdadır. Aklî nefis, insan bedeninden önce değil, onunla birlikte var olmakta ve beden hayatta olduğu sürece onunla ilişkisini sürdürmektedir. Ancak, İbn Sînâ'nın

47 Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 65.

48 Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, 261.

49 Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, 263.

50 İbn Sînâ, “Nefs”, 178, akt. Dimitriti Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, trc. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2010), 36.

nefs teorisine göre, insanî nefsin bedeninin ölümünden sonra yok olup olmayacağına dair üç yorum vardır:

1. Aklî nefis, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmediğine bakılmaksızın, beden öldükten sonra da varlığını sürdürür.
2. İnsanî nefsin teorik yönü, bedeninin ölümünden sonra da kalacaktır ancak pratik akıl yok olacaktır.
3. İnsanî nefis, sadece ölümsüzlüğü gaye olarak kullandığında bedenden ayrılabilir.

Bu yorumları değerlendirecek olursak; ikinci yorumda insanî nefsin ontolojik olarak iki parçadan oluştuğu düşüncesinin olduğunu görmekteyiz. Ancak, İbn Sînâ'nın yaptığı teorik ve pratik akıl ayrımı ontolojik bir ayrım değil, işlevsel bir ayrımdır. Bu sebeple, aklın bölünebilen bir yapıya sahip olduğu düşüncesi ile hareket ederek sadece teorik aklın ölümsüzlüğünü iddia etmek yanlış olacaktır. İbn Sînâ'nın ölümsüzlük atfettiği cevher, aklî nefstir; teorik ve pratik akıl ise, nefis teorisinin sadece epistemolojik yönleridir. Aklî nefis ontolojik olarak değil, epistemolojik olarak bölünebilir bir yapıya sahiptir. Üçüncü yorum ise, Platon'un ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki iddiasıdır. Platon'a göre, beden idealarının bilgisine ulaşma yolunda ruhun önündeki en büyük engeldir. İnsan ruhunun ölümsüzlüğü, ancak ideaların bilgisine ulaşmakla mümkün olur ki; bu da bedeninin etkilerinden tamamen sıyrılmayı gerektirir. Dolayısıyla, ancak bedensel hazzardan kurtulma çabasında olan ruhlar ölümsüzlüğe kavuşabilirler. İbn Sînâ'da ise beden, nefis için bir engel değil; aksine nefsin varlığa gelmesi ve aklî nefsin kendini gerçekleştirebilmesi için bir araçtır. Tümelin bilgisine teorik akıl vasıtasıyla ulaşılabilir ve aklın bu yönünün bedenle bağlantısı yoktur. Bu sebeple, nefsin ölümsüzlüğünün Platonik bir yorumla gaye olarak görülmesi doğru olmayacaktır. Sonuç olarak, "Aklî nefis, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmediğine bakılmaksızın, beden öldükten sonra da varlığını sürdürür." yorumu İbn Sînâ'nın nefis teorisine en uygun yaklaşım olarak görülmektedir.

## 5. İBN SÎNÂ'NIN NEFS TEORİSİNİN ZİHİN FELSEFESİNDEKİ İZLERİ

İbn Sînâ'nın nefis teorisi genel hatlarıyla incelenmeye çalışıldıktan sonra, bu teorinin modern zihin felsefesinde birtakım yansımaları sahip olabileceği fikri ışığında bir değerlendirme yapılması gereksiz olmayacaktır. Zira İbn Sînâ'nın aklî nefis kavramı ile modern felsefedeki "zihin" kavramı büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır. Zihin felsefesinin temelleri de zaten Platon'un ruh-beden düalizmine dayandırılmaktadır. En genel ifadeyle, zihin felsefesinin zihnin ve zihinsel olanın doğasını açıklama amacı taşıyan bir felsefe dalı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zihin meselesi, ruhun varlığı problemi bağlamında, Antik Çağ'dan beri felsefenin



başlıca tartışma konularından birisi olsa da meselenin kökenlerinin sistematik olarak incelenip, felsefe içerisinde ayrı bir disiplin hâline gelmesi, çok da uzak bir geçmişe dayanmamaktadır. Ruh kelimesinin bu araştırma alanı dâhilinde kullanımı XX. yüzyıldan itibaren yaygınlığını yitirmiştir. Bunun gerekçelendirmesi ise; ölümsüz bir ruh inancının yerleşikliğinden dolayı ölümlü bir ruhtan söz etmenin çelişki doğurduğu düşünülmesi ve bazı inançlarda ruha maddi bir şeymiş gibi yaklaşılması olarak yapılmaktadır. Bunun yerine “ne ruhun maddiliğini ne de ölümsüzlüğünü çağrıştıran ve bizim, akıllı yaratıkları öteki tüm canlılardan ayırmamıza imkân veren bir terim” olarak “zihin” sözcüğünün kullanımı daha uygun olarak kabul edilmektedir.<sup>51</sup> Kullanılan terimlerin farklılığı dışında zihin felsefesinin sahip olduğu genel amaç ile İbn Sînâ'nın nefis teorisini sahip olduğu amaç arasında büyük farklılıklar gözükmemektedir. Her iki durumda da zihnin doğası ve işleyişi hakkında bilgi üretme çabası söz konusudur.

Zihin felsefesinin uzun yıllar hâkimi olan ve günümüzde de halen çok sayıda savunucusu bulunan temel akımlarından birisi düalizmdir. Düalist yaklaşım birbirinden farklı birkaç kuramı kapsasa da bu kuramların ortak tezi, “bilinçli zekânın özsel doğasının fiziksel olmayan bir şeye; fizik, nörofizyoloji ve bilgisayar bilimi gibi bilimlerin kavrayış alanının ebediyen ötesinde kalacak bir şeye bağlı olduğu” fikridir.<sup>52</sup> Düalizm aslında bir anlamda zihin felsefesinin başlangıcıdır denebilir, çünkü bu yaklaşımın ortaya koyduğu tanımların bizatihi kendileri zihin-beden problemine yol açmaktadır. Zihinsel olanın fiziksel olandan tamamen farklı bir şey olduğu varsayımı, bu ikisi arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği sorununa yol açmış ve bu sorunun akabinde diğer zihin felsefesi yaklaşımları ortaya çıkmıştır.

Düalizm birçok dinî inanca temel oluşturmakla birlikte, birçok dinde yer alan ölümsüz ruh inancı da düalizm ile uyum içerisindedir. Düalizm ve dinî inançlar arasındaki bu paralellik, düalizmin baskın bir akım olarak uzun yıllar boyu pozisyonunu korumasında oldukça etkili olmuştur. Düalizmi güçlü kılan etmenlerden bir diğeri de iç gözleme dayalı bilgiye ve onun yanılmazlığına olan inancımızdır. Duygu ve inançlarımıza iç gözlem yolu ile ulaşabileceğimiz fikri, bizi hep zihinsel durumların varlığına ikna edici bir husus olmuştur. Ayrıca telepati ve telekinezi gibi fizik ve psikolojinin sınırları dâhilinde açıklanamayan parapsikolojik fenomenler de çoğu zaman düalizmi desteklemek için ileri sürülmüştür.<sup>53</sup>

İbn Sînâ'nın nefis teorisinin içerisine dâhil edilebileceğini düşündüğümüz düalist yaklaşım, töz düalizmidir. Bu yaklaşımın temel tezi, insanın fiziksel olmayan ruh ve fiziksel beden olmak üzere iki ayrı tözün birleşiminden oluşmasıdır. Bilinç ve

51 Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi*, trc. Turan Koç (İstanbul: İz Yayınları, 2005), 16.

52 Paul Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, trc. Ekrem Berkay Ersöz (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 12.

53 Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, 23.

deneyimlere sahip olan insan, bedenle değil, ruhla özdeştir.<sup>54</sup> Dünya yaşamı boyunca ruh ve beden birbirine bağlıdır ve beraber var olmaya devam ederek birbirlerini etkilerler. Bu etkileşim karşılıklı olarak ölüm anına kadar gerçekleşir. Beden ölümler beraber canlılığını yitirse de ruh bedenden bağımsız olarak var olmaya devam eder. Bu görüşe göre fiziksel ölüm bizim sonumuz değildir, çünkü bu dünyadaki yaşamımız sona erdikten sonra başka bir durumda sadece saf bilinç olarak yaşamaya devam ederiz.<sup>55</sup> Töz, bağımsız bir şekilde, mantıksal olarak tek başına var olabilen anlamına gelmekte ve mantıksal bir varlığı simgelemektedir. Bu sebeple, bu görüş töz düalizmi olarak adlandırılmaktadır.

Bu görüşün temel iddiası, Churchland'e göre, "her zihnin fiziksel olmayan seçik bir şey, fiziksel olmayan tözün bölünmez bir paketi, geçici olarak bağlanabileceği herhangi fiziksel bir cisimden bağımsız kimlik taşıyan bir şey"<sup>56</sup> olduğudur. Zihinsel ve fiziksel olan şeyler, birbirlerine tamamen zıt anlamda kullanılır, bir şeyin aynı anda hem zihinsel hem de fiziksel olması, töz düalizmine göre mantıksal bir çelişkidir. Bu yaklaşımda esas olan zihindir ve bedene geçici olarak bağlanmıştır.

Töz düalizmiyle paralel olarak, İbn Sînâ'ya göre de aklî nefis, hiçbir cisimsel yapı arz etmeyen, maddeden ve bedenden tamamen soyutlanmış bir cevherdir. Aklî nefis için beden kendini gerçekleştirdiği bir araçtır ve bu bedene geçici olarak bağlanmıştır. Aklî nefis, töz düalizminde olduğu gibi bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürecektir. İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrı ve gayri cismanî bir yapısı olduğu fikrine, yukarıda ayrıntılı olarak açıklandığı üzere, iç gözlem yoluyla ulaşmaktadır. Töz düalizminin de en büyük dayanak noktası, iç gözlemlerle ulaştığımız bilginin yanılmaz oluşudur. Dolayısıyla, İbn Sînâ'yı zihin felsefesi içerisinde töz düalisti olarak konumlandırmak çelişki doğurmayacaktır.

Birçok düşünür, nefsin kendi varlığını bilmesi ve nefsin varlığının boşlukta düşünmeyle ispatlanması hususlarındaki benzerlikler nedeniyle Uçan Adam istiaresi ile Descartes'in "Düşünüyorum, o halde varım" önermesini karşılaştırma yoluna gitmişlerdir. İbn Sînâ, kendi varlığını ve bedenden bağımsız bir cevherin varlığını ispatlamaya "Kendi nefsinde dön ve iyice düşün!"<sup>57</sup> diyerek başlamaktadır. Descartes'da ise ruhun temeli düşünmedir ve o da kendi ruh teorisini "Düşünüyorum, o halde varım" önermesiyle sonuçlandırmaktadır. Kimi düşünürler Descartes'in *cogito*'sunun kaynaklarının İbn Sînâ'da olduğunu iddia ederken, bazı filozoflar da bu benzerliğin çok yüzeysel olduğunu, Uçan Adam metaforunun içerik ve amacının *cogito*'dan çok farklı olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>58</sup> Düşünmeyi kendi varoluşumuzun temeline yerleştiren Descartes ile nefsin varlığını, bedenden ve çevresel etkilerden tamamen

54 Keith T. Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind* (Cambridge: Polity Press, 2001), 33.

55 Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, 34.

56 Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, 12.

57 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 107.

58 Wisnovsky, "Avicenna and Avicennian Tradition", 103.

soyutlanmış boşlukta bir adam kurgulayarak ve bu adamın yine de kendini bileceğini söyleyerek ispatlamaya girişen İbn Sînâ arasındaki benzerliği yok saymak içeriksel hem de mantıksal bir yanılgıya yol açacaktır. Descartes ile İbn Sînâ karşılaştırılmasında, Descartes'ın Kartezyen düalizminin de bir tür töz düalizmi olduğu fikrini göz önünde bulundurmamak, amacımızı daha açık hale getirecektir.

Descartes'a göre;

Ben dediğimiz şey ruhsal bir tözdür ve fikirler barındırır kendinde, fikirler barındırmakla dış dünya bilgiler üzerinde etkindir, daha doğrusu bilgide her zaman ağırlığını koyar. Bu ben, bu ruh, bu ruhsal töz bedenden ayrı bir şeydir, bedenle birleşmiş olsa da bedenden ayrı bir şeydir. Beden ve ruh ayrımı ruhsal dünyanın cisimler dünyasından ayrılması sonucunu getirir.<sup>59</sup>

Descartes zihin ve bedeninin birbirinden bağımsız ve tamamen farklı iki töz olduğunu söylerken, bunu zihin ve bedeninin farklı özellikleri üzerinden temellendirmektedir. Zihin ve bedeninin en büyük farklılığının bedeninin bölünebilir bir nitelik taşımasına rağmen, zihnin bütüncül olarak bölünemez bir yapıda olduğunu belirtir.<sup>60</sup> Ayrıca, zihnin tüm bedenden değil ama beyinden etkilendiğini ve beynin de zihni etkilediğini açıkça ifade eder.<sup>61</sup> Zihin ve beynin etkileşime girdiği yerin de beynin orta bölümünde bulunan pineal gland olduğunu söyleyerek, fiziksel olmayan zihin ile fiziksel bedeninin etkileşiminin nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışır.<sup>62</sup>

Descartes'a göre yalnızca ruh, zihinsel özelliklere sahiptir. Bedende meydana gelen tüm süreçler bilimsel, mekanik terimlerle ifade edilebilir ve bu yüzden yaşayan varlıklara canlılık veren şey noktasında Descartes'ın Platon'a zıt olarak fiziksel bir açıklaması vardır.<sup>63</sup> Platon'da yaşamın kaynağı ruh olarak ele alınırken, yaşayan varlıklara canlılığını veren de ruhtur. Descartes'ta ise, canlılık kimyasal ve fiziksel süreçlerle açıklanır ve bedene bağlıdır. İşte bu nokta Descartes ve Platon düalizminin ayrıldığı yerdir. Buradan hareketle, Descartes'ta, Platon'un iddia ettiği gibi beden ve ruh ayrıldığı için ölmez, ancak beden çalışmayı durdurduğu için, ruh bedenden ayrılır denebilir.<sup>64</sup> Burada dikkate alınması gereken husus, Platon ve Descartes düalizimleri arasındaki farkın aslında temel olarak onların insan doğasına yaklaşımlarından kaynaklandığıdır. Platon'da insan sadece saf bir zihin, Descartes'a göre ise insan sadece düşünen bir varlık değil, zihin ve bedeninin birleşimidir. Descartes

59 Rene Descartes, *Meditationes De Prime Philosophia*, 88; Afşar Timuçin, *Descartes Felsefesine Giriş* (İstanbul: Bulut Yay., 1999), 85-86.

60 Rene Descartes, "Meditations on First Philosophy", 86; *Descartes Selected Philosophical Writings*, trc. John Cottingham v.dğr. (USA: Cambridge University Press, 2007), 120.

61 Descartes, "Meditations on First Philosophy", 120-121.

62 Rene Descartes, "Passions of the Soul", 352; *Descartes Selected Philosophical Writings*, trc. John Cottingham v.dğr. (USA: Cambridge University Press, 2007), 120.

63 Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, 43.

64 Maslin, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, 44.

felsefesine bütüncül bir bakış açısıyla yaklaştığımızda, onun her ne kadar ruhu bedenden tamamen bağımsız olarak tanımlasa da Platoncu bir bakış açısıyla insana saf ruh olarak değil de bu ruhun bedende vücut bulduğunu kabul ederek yaklaştığını görürüz. Fakat bunları aynı anda hem iki farklı töz hem de tek bir şey olarak görmek, Descartes'ın da söylediği gibi saçmalığını kabul etmeden mümkün değildir. Zihin ve beden bu birleşimi, ancak günlük deneyimlerimizle ve duyularla açıkça elde edilebilir. Descartes'a göre duyular, doğanın bilimsel kavrayışında güvenilir olmasa da zihin-beden bütünlüğünü algılamamızda güvenilirirdir.<sup>65</sup>

Descartes ve Platon'un ruh anlayışlarının ayrıldığı noktayı tespit etmek Descartes ve İbn Sînâ felsefelerinin benzer noktalarını tespit etmek açısından önemlidir. İbn Sînâ'nın nefis teorisi açık bir şekilde nefis ve beden farklı tözler olduklarını vurgularken, ruh ve nefis arasında da bir ayrım yapar. Daha önce de belirtildiği üzere ruh bedene canlılığını veren, cisimsel bir yapı arz etmektedir. Dolayısıyla, İbn Sînâ canlılığı nefse atfetmeyerek fiziksel ve kimyasal süreçler ile açıklamaya çalışmış ve buna bağlı olarak mizaç teorisini sunmuştur. Descartes da çok benzer şekilde insanı düşünen bir varlık olarak tanımlamasına rağmen canlılığı "ruh" kavramı ile değil fiziksel süreçler ile tanımlamaya çalışmıştır. Descartes'ın "ruh" kavramının, İbn Sînâ'daki nefis kavramına karşılık geldiği de dikkate alındığında, iki filozofun "canlılık" üzerine düşüncelerinin paralel olduğunu söylemek hata yaratmayacaktır.

Yine İbn Sînâ'nın nefsin bedenle birleştiğinde bir cevher olduğu görüşü ile Descartes'ın ruh ve bedeni hem iki ayrı töz, hem de aynı şeyin farklı parçaları olarak gördüğü düalizmi büyük ölçüde benzerlikler taşımaktadır. Descartes'ın düalizmi de İbn Sînâ'nın nefis teorisi gibi, ruhun varoluşunu bedenle bir araya gelmesine bağlamaktadır. Bununla beraber hem İbn Sînâ hem de Descartes ruh ve bedeni ayrılabilir, farklı tözler olarak da kabul etmektedirler. Her ikisi de ruhun bedenden ayrılabilir olduğunu düşünme yeteneğine atfetmektedirler. İki filozofun nefis anlayışları arasındaki bu benzerlikler inkâr edilirse, modern zihin felsefesinin başlangıç noktası olarak kabul edilen Descartes karşısında, ondan beş yüz yıl önce bu düşüncenin temellerini kuran İbn Sînâ'ya haksızlık edilmiş olacağını söylemek abartılı olmayacaktır.<sup>66</sup>

65 Lilli Alanen, "Reconsidering Descartes's Notion of Mind-Body Union", *Synthese* 106 (1996): 5.

66 Ayrıca İbn Sînâ ve Descartes felsefelerinin epistemolojik bağlamda karşılaştırılmalı analizi için bk. Şeniz Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması I", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013): 97-129 ve Şeniz Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması II", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013): 25-53.

## SONUÇ

İlk Çağ'dan itibaren tartışıla gelen bir problematik olan ruh-beden ilişkisi, Descartes ile birlikte modern felsefede zihin-beden ilişkisi problemine evrilmiş ve müstakil bir alan olarak zihin felsefesinin kurucu ögesi olarak rol almıştır. Platon'un ruh-beden düalizmi, ruhun ezeli olduğu fikriyle töz düalizminden farklılaşırken, Aristoteles'in ruhun ölümsüzlüğü meselesi üzerinde uzlaşmaya varılmamış fikirleri onun töz düalisti olarak adlandırılmasına engel olmaktadır. İbn Sînâ'nın felsefesi içerisinde kilit bir göreve sahip olan nefis teorisi ise hem Platon hem de Aristoteles felsefeleri ile karşılaştırıldığında daha açık ve seçik bir kurguya sahiptir. Ruhun ezeliği konusunda Platon'dan farklılaşan İbn Sînâ, nefsin tanımı ve türleri konusunda da Aristotelesçi bir yaklaşım sergilemektedir.

İbn Sînâ'nın nefis teorisinin, nefis ve bedeni birbirinden bağımsız iki ayrı töz olarak kabul eden, bedenin canlılığını biyolojik ve kimyasal süreçlerle açıklayan, aklı nefsin dışında kalan tüm nefis türlerini bedenle bağlantılı olarak açıklayan, nefsin ölümsüzlüğünü savunan sistematik bir zihin felsefesi olarak okunması İbn Sînâ ve Descartes felsefeleri arasındaki benzerliklerin açığa çıkarılması bağlamında elzemdir.

Descartes'in insanı saf bir zihinden ziyade zihin ve bedenin birleşimi olarak tanımlaması ile İbn Sînâ'nın insana yaklaşımı da paralellik göstermektedir. "Hayati faaliyetlerin ifadesi olan eylemleri gerçekleştirebilecek organik doğal cismin ilk yetkinliği" olarak tanımladığı nefsin kendini gerçekleştirme için bedene ihtiyacı vardır. İbn Sînâ'da nefsin varlığı bedenle ve varlığı cisimle ilgili değildir; fakat o bir cevherdir. Nefs, "insanda az çok farklı güçlerle kendini gösteren ve bedende meydana gelen gerekli yetilere göre ortaya çıkan cevheri bir şekildir."<sup>67</sup> İbn Sînâ, nefsin bedenden önceki varlığından söz etmez ve nefse bedenle birlikte varlık atfeder. Nefsin hem ayrı bir cevher oluşu hem de insanın nefis ve bedenin birleşiminden oluşan bir varlık oluşuna dair iddialarıyla İbn Sînâ'nın, Descartes'in insanı iki ayrı töz olan ruh ve bedenin birleşimi olarak tanımlaması üzerindeki izlerinin dikkate alınması gereklidir.

İbn Sînâ ve Descartes'in zihin felsefelerinin karşılaştırılmalarındaki amaç; Descartes felsefesinin İbn Sînâ'nın düşüncelerinden faydalandığını ya da etkilendiğini iddia etmek değil, modern zihin felsefesinin başlangıç noktası olarak görülen ve ilk defa Descartes tarafından sistematik hâle getirildiği kabul edilen zihin-beden probleminin, İbn Sînâ tarafından da benzer bakış açılarıyla tartışıldığını göstermektir. İbn Sînâ'nın kendi felsefi sistemi içerisinde hem ontoloji hem de epistemolojiye kaynak sağlaması ve kendi ahlak felsefesinin temellerini kurması bakımından merkezi bir konuma sahip olan nefis teorisi, daha geniş bir bakış açısıyla, zihin felsefesi içerisinde de bilgisel değeri yüksek bir kuram olarak dikkate değerdir.

67 Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi* (Ankara: Elis Yayınları, 2008), 150.

Töz düalizmi, bilinç ve deneyimlere sahip olan zihin ile nörolojik, kimyasal ve biyolojik süreçlerin işleyişiyle meydana gelen ve fiziksel bir yapıya sahip olan bedenin birbirinden ayrı ama etkileşim içerisinde olan varlıklar olduğunu fikri üzerine inşa edilmiş bir yaklaşımdır. Bu merhalede, İbn Sînâ'nın nefis teorisinin, modern zihin felsefesindeki töz düalizminin öncüsü olduğunun iddia edilmesi yanlış olmayacaktır.

İbn Sînâ'nın nefsin varlığına delil olarak öne sürdüğü uçan adam istiaresi de farklı bir bakış açısından yaklaşıldığında modern zihin felsefesindeki fenomenolojik yaklaşım ile paralel bir yöntem arz etmektedir.<sup>68</sup> Zihinsel olanın fiziksel olandan farklılığını ortaya koymak için tüm zihinsel ve fiziksel içeriklerin paranteze alınması durumunda geriye kalan bir “ben”, “benlik” ya da “bilinç” olduğunu dile getiren fenomenolojik yaklaşım, iç gözlem yoluyla insanın 1. şahıs bakış açısından kendi öznel varlık ve deneyimlerine ulaşabileceğini savunmaktadır. Uçan adam istiaresi de benzer şekilde tüm fiziksel özellikleri paranteze alınmış bir yetişkin tahayyülü ortaya koyar. Bu tahayyülde, uçan adam kendinin her daim farkında olarak, özbilince sahip bir yetişkindir. İki iddia da yöntem minvalinde fenomenolojik yaklaşım başlığı altında birleştirilebilir görünmektedir. Ayrıca ulaştıkları sonuçlar bağlamında da insanın fiziksel özelliklerinin üstünde bir özbilince sahip olduğu fikri altında buluştukları saptanabilmektedir.

Bu çalışmada, töz düalizmi, Descartes ve fenomenolojik yaklaşım özelinde İbn Sînâ'nın nefis teorisinin bir zihin felsefesi girişimi olduğu iddia edilse de daha pek çok açıdan bu teorisinin modern zihin felsefesi ile bağlantısının kurulması mümkündür. Töz düalizmi, nörobiyoloji, beyin görüntüleme sistemleri, bilişsel bilimler gibi alanların gelişimiyle günümüz zihin felsefesinde otoritesini kaybetmiş gibi görünmektedir. Ancak zihnin işleyişi hakkında hâlen çok net bilgilere sahip olmadığımız ve fenomenal deneyimlerimizin fiziksel sebeplerini tespit edemediğimiz göz önüne alınırsa töz düalizmi hâlen geçerliliğini koruyan ve savunulabilir bir yaklaşım olarak varlığını sürdürmektedir. İbn Sînâ'nın nefis teorisi, modern zihin felsefesinin pek çok tartışmasında izi sürülebilecek öngörülü bir kuram olarak değerlendirildiğinde, İslâm felsefesi geleneğinden bulup çıkarılması ve takip edilmesi gereken daha birçok fikrin olabileceğini tahmin etmek zor değildir.

69 Fenomenolojik yöntem için bk. Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Phenomenology*, trc. D. Carr (Evanston: Northwestern University Press, 1970).

## KAYNAKÇA

- Alanen, Lilli. “Reconsidering Descartes’s Notion of Mind-Body Union”. *Synthese Kluwer Academic Publishers* 106 (1996): 3-20.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. Cüneyt Kaya. 252-287. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafizigi*. Ankara: Elis Yayınları, 2008.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Trc. Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Bircan, Hasan Hüseyin. “İbn Sînâ’nın İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi”. *Muhafazakâr Düşünce*. 45/46 (2015): 11-40.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Churchland, Paul. *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. Trc. Ekrem Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Descartes, Rene. “Meditations on First Philosophy”. *Descartes Selected Philosophical Writings*. Trc. John Cottingham v.dğr. USA: Cambridge University Press, 2007.
- Descartes, Rene. “The Passions of the Soul”. *Descartes Selected Philosophical Writings*. trc. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. USA: Cambridge University Press, 2007.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ’nın Mirası*. Trc. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Phenomenology*. Trc. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- İbn Sînâ. “Edviye-i Kalbiye”. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikleri*. Trc. Rifat Bilge. Ankara: TTK Yayınları, 2009.
- İbn Sînâ. “İbni Sînâ’dan Tercemeler”. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. Trc. Rifat Bilge. Ankara: TTK Yayınları, 2009.
- İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. Trc. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

- İbn Sînâ. “en-Nefs”. *eş-Şifâ, et-Tabi‘iyyât 2*. Nşr. G. C. Anawati - Said Zâyid. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeli’l-Kitâb, 1975.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Muhittin Macit v.dğr. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Macit, Muhittin. “Aristoteles ve İbn Sînâda Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”. *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004): 59-83.
- Maslin, Keith T. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Robert Wisnovsky, “Avicenna and Avicennian Tradition”. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. UK: Cambridge University Press, 2005.
- Shaffer, Jerome A. *Zihin Felsefesi*, Trc. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Timuçin, Afşar. *Descartes Felsefesine Giriş*. İstanbul: Bulut Yayınları, 1999.
- Toktaş, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. “İbn Sînâ’nın Yaşamı ve Yapıtları”. *İbn Sînâ-Doğunun Sönmeyen Yıldızı*. Ed. Hüseyin Gazi Topdemir. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Tarihi İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. Trc. İbrahim H. Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Şeniz. “İbn Sînâ ve Descartes’in Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması I”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2013): 97-129.
- Yıldırım, Şeniz. “İbn Sînâ ve Descartes’in Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması II”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013): 25-53.