

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İBN SİNA'NIN RUH İLE İLGİLİ KASİDESİ VE YORUMLARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATİH AYDIN

İSTANBUL, 2006

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI  
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İBN SİNA'NIN RUH İLE İLGİLİ KASİDESİ VE YORUMLARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FATİH AYDIN

DANIŞMAN: PROF. DR. BEKİR KARLIĞA

İSTANBUL, 2006

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR.....</b>	<b>III</b>
<b>GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>1. İBN SİNA ÖNCESİ RUH TASAVVURU.....</b>	<b>9</b>
<b>2. İBN SİNA’NIN RUH HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ .....</b>	<b>19</b>
2. 1 Nefsin Varlığının İspatı: .....	21
2. 2 Nefsin cevher oluşu .....	25
2. 3 Nefs-i nâtıkanın varlığı, mâhiyeti ve kuvveleri.....	27
2.3.1 Amelî Akıl: .....	28
2.3.2 Nazarî Akıl:.....	29
2. 4 Nefis – Beden İlişkisi .....	40
2. 5 Nefsin Mutluluğu .....	55
2. 6 Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu.....	60
<b>3. RUH KASİDESİ .....</b>	<b>69</b>
3. 1 KASİDENİN YAZMA NÜSHALARI:.....	70
Nüshaların tanıtımı; .....	70

3. 2 RUH KASİDESİ ÜZERİNE YAZILMIŞ ŞERH, HAŞİYE, TAHMİS VE TERCÜMELER .....	72
3. 3 NEŞİRLER .....	77
3. 4 TAHKİK METODU: .....	77
<b>SONUÇ .....</b>	<b>80</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>84</b>
<b>eI-KASİDETÜ'L-AYNİYYE'NİN TAHKİK Lİ METNİ .....</b>	<b>89</b>

## KISALTMALAR

a. mlf.	:	Aynı müellif
a. mkl.	:	Aynı makâle
b.	:	Bin, ibn
bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
DİA	:	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
drl.	:	Derleyen
E.Ü.E.F.	:	Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
haz.	:	Hazırlayan
İ.A.	:	İslam Ansiklopedisi
İ.Ü.	:	İstanbul Üniversitesi
inc.	:	İnceleme
Ktp.	:	Kütüphane, Kütüphanesi
krş.	:	Karşılaştırınız
M.	:	Miladî
M.Ü.İ.F.	:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr.	:	Neşreden
ö.	:	Ölümü
s.	:	Sayfa
sy.	:	Sayı
T.T.K.	:	Türk Tarih Kurumu
thk.	:	Tahkik
trc.	:	Tercüme eden
ts.	:	Tarihsiz
vd.	:	Ve devamı
vr.	:	Varak
Yay.	:	Yayınevi, Yayınları
yy.	:	Yüzyıl

## GİRİŞ

İnsanoğlunun var oluşundan itibaren, düşünen her bir varlığın hayatta ilk sorguladığı problemler, yaratılışa ve ontolojiye dair olmuştur. Bu problemlerin başında ruhun varlığı, mâhiyeti, nereden geldiği ve akıbetinin ne olacağı gibi insanın varlığını anlamlandırmasına yönelik konular gelmektedir. Nitekim ilk felsefî problemlere baktığımızda bu gerçeği açıkça görmemiz mümkündür.

Filozofların ontolojik problemleri ele alışında çeşitli üslupları kullandıklarını görmekteyiz. Bu üsluplardan biri de düşüncelerin sembol ve allegori yolu ile ifade edilmesidir. Bunun ilk örneklerini Eflâtun'da görmekteyiz. Filozofun mağara, at, kuş gibi allegorileri felsefe tarihinde önem arz etmektedir. Aynı zamanda allegorilerle öykü yazma geleneği de antik Yunan'da başladığını kaynaklardan öğrenmekteyiz. Huneyn bin İshak'ın Yunanca'dan Arapça'ya çevirdiği Salaman ve Absal öyküsünün, bu türün ilk örneklerini oluşturduğu sanılmaktadır.<sup>1</sup>

İbn Sînâ'nın ise İslam düşünürleri arasında felsefî ve sembolik öykü yazma geleneğini başlatan ilk filozof olduğunu söyleyebiliriz.<sup>2</sup> Filozofun, sayıları yüzü aşan eserlerinin arasında çeşitli felsefî öyküleri de bulunmaktadır. Bu eserlerin başlıcaları Hayy bin Yakzân, Risaletü't-tayr, Salaman ve Absal'dır. Çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden Ruh Kasidesi de tamamen sembolik öğelerle kurgulanmış bir kasidedir.

---

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, **İbn Sînâ, İbn Tufeyl; Hayy b. Yakzân**, İstanbul 2004, s. 17.

<sup>2</sup> Yaltkaya, a.e., s. 17 - 18.

Gururlu ve nazlı bir güvercinin çok yükseklerden harâbe, ıssız ve susuz bir çöle inmiş olması, önceleri buraya alışamayıp daha sonra ünsiyet kurması, önceden bulunduğu yerde vermiş olduğu sözünde duramaması, son olarak geldiği âleme geri dönmek istemesi, bu durumun ise sık örgülü ağlara takıldığından dolayı oldukça zor olması kullanılan sembolik ifadelerden bazılarıdır. Bütün bu semboller aslında İbn Sînâ'nın ruhun beden çölüne düşmesi ve bedenî bir takım bağların ona; geldiği âlemi unutturmasına neden olduğunu göstermektedir.

Filozofun kullandığı bu sembolleri tarihin daha eski sayfalarında görmek mümkündür. Örneğin ruhun bir güvercine benzetilmesi bize Eflâtun'un, Phaidros'unda, insan ruhunun geniş kanatlı bir kuş şeklinde İdealar Âlemi'ne yükselip duyuşal tabakayı delerek, güneş ile karşılaşmasını hatırlatmaktadır. Filozof, mağara örneğinde ve Phaidros'taki kuş sembolünde, aydınlık-karanlık, varlık-yokluk, bilgi-bilgisizlik, değer-değersizlik konularını aydınlığa önem vererek birbirine bağlıyor. Varlık, bilgi, değer üçlüsü aydınlık; yokluk, bilgisizlik ve değer yokluğu karanlık idi. Ona göre asıl varlık iyi ideası güneş gibi, hem duyuşlar evrenindeki gölge varlıklara nazaran asıl varlıklar olan idealara varlıklarını veriyor, hem de onları aydınlatıyor, yani bilgisini edindirtiyordu. İnsan güneşin doğrudan doğruya giremediği bir mağarada yani beden mağarasında yaşıyordu. Güneşe kavuşmak için insanın kendisini mağaraya bağlayan bağlardan koparması ve güneşi doğrudan görmesi gerekiyordu. Aynı şekilde Etena da sevgili eşini kurtarmak için, Tanrılar katına bir kuş ile yükselmiş idi, ama Tanrılar ona ezeli hayatı tattıramamışlardı, yani, Tanrılar onu yanlarında alıkoymamışlar, geldiği yer olan yer yüzüne iade etmişlerdi.<sup>3</sup>

Mitolojilerde ve eski dinlerde ise kuş sembolü birbirinden çok farklı inanç ve fonksiyonların karşılığında kullanılmıştır. Yakınoğu medeniyetlerinde şehir, saray veya tapınak girişlerini korumak amacıyla yarı kartal yarı aslan şeklinde mitolojik bir kuş olan grifon yerleştirilirdi. Aynı medeniyet havzasında kartal, kudreti ve hâkimiyeti; güvercin ise saflığı ve ruhu sembolize ediyordu. Kuş cinsine mensup karga ve baykuş

---

<sup>3</sup> Mübahat Türker-Küyel, "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler", **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, Aydın Sayılı (*haz.*), T.T.K. Yay., Ankara 1984, s. 782.

da önemli semboller arasında idi. Baykuş, Grekler’de ilahî bilginin tanrıçası olan Pelas Athena’nın ve Roma’daki Minerva’nın kutsal hayvanıdır. Çin’de turnalar, uzak mesafelere uçabilme kabiliyetleri ve uçuş sırasındaki düzenlilikleri dolayısıyla hasret ve iletişimin, aralarındaki hiyerarşik yapıyı sürekli korudukları için de baba ile oğul arasındaki iletişimin sembolü olarak görülmüştür. İslamiyet öncesi eski göçebe kültürlerine ait bir kalıntı olarak, turnaların Türkler’in folklorik inançlarında özel bir anlama sahip olduğu bilinmektedir. Şaman konumundaki insanların öteki âleme geçmek için başvurdukları dans türlerinden biri de, sihirli uçuş’tur. Ve kuşa dönüşmeyi temsil eder. Hem totem hem de gök tanrının bir sembolü olan kartalın da önemli bir yere sahip olduğu bu inanç sisteminde, söz konusu hayvanların göç esnasında kabilenin gideceği yeri gösteren rehber görevini üstlendiklerine inanılmaktadır. Meselâ Macarlar arasında Turul adını alan kuş, Macar milletini kuran Arpad’a yol göstermiştir, aynı kuşa Tuğrul adıyla Orta Asya Türkleri arasında da rastlanmaktadır.<sup>4</sup> İran geleneğinde Simurg isimli kuş da insanların meskun buldukları yerlerden uzaklarda yaşayan kanatları ile filleri kaldıracak kadar heybetli ve güçlü olan, Zâl ve Rustem’in iyilik yapan koruyucu meleği olarak nitelendirilmektedir.<sup>5</sup> Kuzey’e ait efsanelerde Siegfried gibi ejderhaları yenen kahramanların kuşların dilini zahmetsizce anlamaktadırlar. Burada ejderhaya karşı kazanılan zafer bir nevî ölümsüzlüğü temsil etmektedir. Ölümsüzlüğün elde edilmesi de özü itibariyle insanî mertebenin merkezi ile tekrar bütünleşme sonucunu doğurmaktadır.<sup>6</sup> Görüldüğü üzere, bir çok kültürde kuş türleri varlığın yüksek mertebelerini temsil etmekte ve ilahî bilgi ile iletişimi sağlayan bir sembol olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla kuş sembolü kültürlerde yücelik ve melekîlik vasıfları ile nitelenmektedir.

Kuş sembolünün canlı örneklerini Kur’an’da da görmek mümkündür.

“Süleyman Davud’a varis oldu ve dedi ki: Ey insanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize her şeyden verildi...”<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> Kürşat Demirci, “Hayvan”, **DİA**, **XX**, s. 81 - 85.

<sup>5</sup> V.F. Büchner, “Simurg”, **İ. A.**, **X**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988, s. 654.

<sup>6</sup> Rene Guenon, “Kuşların Dili”, İsmail Taşpınar (trc), **M.Ü.İ.F. Dergisi**, sy. 23, s. 77.

<sup>7</sup> Neml Suresi, 27/16.

“Görmez misin ki, göklerde ve yerde bulunanlarla dizi dizi kanat çırpıp uçan kuşların Allah'ı tesbih ettiklerini? Her biri kendi tesbihini ve duâsını bilmiştir. Allah, onların yapmakta olduklarını hakkıyla bilir.”<sup>8</sup>

Bu ve buna benzer çeşitli örnekler<sup>9</sup> aslında dinî literatürde de kuşlara atfedilen değerlerin – yukarıda geçtiği üzere- melekîlik veya yüce mertebelere ulaşacak bilginin elde edilmesi anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Buraya kadar anlatılanlar İbn Sînâ'nın eserlerinde sıkça kullanılan kuş sembolünün tarihî arkaplanını bir nebze de olsa gösterebilmenin çabasıydı. O zamanın kültürel ve felsefî çevresinde kuş sembolüne yüklenen anlamın bu şekilde olduğunu görmekteyiz. İbn Sînâ'nın eserlerinde kuş sembolüne yüklenen anlam, bulunduğu ortamın tarihî ve felsefî geleneğini te'yd eder niteliktedir. Filozofun sembolik eserlerinden biri olan Risaletü't-Tayr'da ki kuş sembolünde canlı bir şekilde hakikat arayışında, kafesle sembolize edilen duyu tuzaklarının arkasından giden Nefs'in kaderini tasvir eder. Bir grup avcı tarafından tuzağa düşürülmüş ve bir kafese kapatılmış tutsak bir kuş sürüsü gibi insan nefsleri kadere razı olmazlar, kurtulmaya çalışırlar. Ne var ki onların pek azının tırnaklarını saran zincir halkaları ile kaçıp kurtulma şansları vardır. Diğerleri geride bırakılır, ama nihayetinde arkadaşlarıncı kurtarılır. Birlikte sekiz katlı Tanrı Dağı'nın tepesindeki selâmeti aramaya koyulurlar. Yedinci kata ulaştıklarında dinlenmek için yeşil çayırlar ve çağlayan dereler arasında konaklarlar. Hemen sonra yeni bir özlemle canlanırlar ve sekizinci kata çıkarlar, orada güzellikte, tatlılıkta ve nezakette benzerlerini daha önce hiç görmedikleri bir kuş türü bulurlar. Çok geçmeden onlarla aralarındaki dostluk bağları öylesine güçlenir ki mihmandarlar ancak şimdi huzurunda dertlerini sergileyecekleri büyük Kral'ın şehrine konuklarını götürmekten oldukça memnundurlar. Fakat, hemen onların gözleri Kral'ın ışık saçan yüzüne takılır ve meftun olurlar. Onlar dertlerini sayarken Büyük Kral sempati ile dinler ve onlara hürriyetlerinin tamamen iade edileceğine söz verir, onlara selamle gitmelerini buyurur. Böylece onlar, zevkleri üstün mutluluk veren bu güzel görüşün çok

---

<sup>8</sup> Nur Suresi 24/41.

<sup>9</sup> Kuşlarla ilgili diğer ayetler için bkz. Kur'an-ı Kerim, Mülk, 67/19; Enbiya, 21/79; Sebe, 34/10; Sâd, 38/18-19; Neml, 27/17; Neml, 27/20; Bakara, 2/260; Al-i İmran, 3/49; Yusuf, 12/36; Yusuf, 12/41; Nahl, 16/79; Hacc, 22/31; Vakıa, 56/17-21; En'am, 6/38; Fil, 105/3.

canlı izlenimleriyle ve kendinden çıktıkları “kader ovası”nda bir daha tam huzurlu olamayacaklarını düşünerek giderler.<sup>10</sup> Burada Eflâton’un mağara ve yedi katlı aşk merdivenini görmek mümkündür.

Kuş sembolü ile vasıflanan insan ruhu filozofun diğer sembolik eserlerinde de yer almaktadır. Nefsiyle birlikte var olan insan, Salaman ve Absal’da çeşitli remizlerle anlatılmaktadır. Burada; “Salaman” insanı temsil eden bir remz, Absal ise, insanın irfan derecesini temsil eden bir remzdir.

Sembolik eserlerden bir diğeri de Hayy b. Yakzân’dır. Bu eserde nefsin maddî dünya dışındaki maksatları mecaz olarak resmedilir. Mistik bir seyyah olarak tanıtılan Hayy babasından kendisine intikal eden gizli bir hikmeti meydana çıkarır. Bu hikmetin aslı dünyaya bağlı nefse bedenın çirkin zevklerinden geçmesi ve bakışını güzelliğın ve göz kamaştıran parlaklığın onu görmesine engel olan ışığın nihaî kaynağına çevirmesi için bir çağrıdır. Onun güzelliğı güzelliğini örten perde olmuştur ve ancak batarken tam olarak görülebilen güneş gibi bu azamette parlarken ancak donuk bir surette idrak edilebilir.

Ruh kasidesinde ise filozof; ruhun bedene ulvî bir âlemden gelişini, ruhun beden ile ilişkisini, ruhun beden kafesinde gerçeklerin bilgisine ulaşamamasını, ayrılık vakti gelip çatığında ise ruhun ünsiyet ettiğı bedenden ayrılışının kendisine epey zor geldiğı tasvir etmektedir.

Aslında bütün bu allegorik öykülere bakıldığında ortak bir nokta dikkati çekmektedir. Ruhun beden ile ilişkisi. Bu konu ilk felsefî tartışmalardan günümüze kadar bütün filozofların değindikleri temel problemlerden biri olmuştur. Bu bağlamda filozofların cevabını aradığı temel sorular da şu şekildedir. Ruh ve beden kavramları neyi ifade etmektedir? Ruhun bedene göre konumu nedir? Ruh-beden bir midir? Yoksa ayrı varlıkları mı bulunmaktadır? Ruhun bedenle birleşmesi ve ayrılığı nasıl gerçekleşmektedir? Bu ve buna benzer soruları filozofumuz teorik eserlerinde uzun uzadıya tartışmıştır. Gerek bahsi geçen kasidede, gerekse diğer allegorik öykülerde

---

<sup>10</sup> Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, Kasım Turhan (trc.), Birleşik Yay., İstanbul 2000, s. 202.

konuyu mistik bir üslupla ele almıştır. Mistik üslubundan hareketle filozofun sufi bir yönünün olduğunu söyleyenler de azımsanacak kadar az değildir.<sup>11</sup>

Ancak filozofun düşünce sistemini anlayabilmek için filozofun sisteminin temel taşlarını olan ontolojiden epistemolojiye, kozmolojiden tabiata kadar bütün bir felsefesini irdelemek gerekmektedir. Bu anlamda filozofun bütün bir felsefesinin temeli olarak nitelendirilen varlık ve sudûr nazariyelerini kısaca izah yerinde olacaktır.

İbn Sînâ'ya göre, varlık basamaklarının birincisi, varlığın kaynağı olan Tanrı'nın varlığı basamağıdır. İlk varlık O'nun varlığıdır. Tanrı'dan ilk olarak maddeden aşkın akılların birincisi olan "ilk akıl" çıkmıştır. Bundan "ikinci akıl" ve "ikinci akıl" dan "üçüncü akıl", dördüncü, beşinci ve bu şekilde akılların sonuncusu olan, "dokuzuncu akıl" çıkmış, dokuzda birler basamağı sona erdiği gibi, bu "dokuzuncu akıl" da da akıllar sona ermiştir. Bunların ilki olan "ilk akıl", Tanrı'ya göre ikinci basamakta ise de, varlıklara göre ilk basamaktadır. Çünkü Tanrı varlıklardan ayrıdır, varlıklardan hiçbir nesnenin nitelikleri ile nitelendirilemez. Bu dokuz akıldan sonra bunların aracılığı ile, öğeler evreninin işlerini yürütmekle görevlendirilen bir "onuncu akıl" gelir. Bu "onuncu akıl" dan sonra akıl basamakları sone erer, nefis basamakları başlar. Nefis de akıllar gibi cisim ve cisimsel değildir. Ama cisme bitişik olur. Cisme bitişik olmasından kendisine karanlık gelmiştir. Bu nedenle insan akıl nuruyla aydınlanmadıkça, kendi nefisini göremez. Karanlıkta kalan kimsenin ne kendisini, ne çevresini görmesi gibi, nefis de kendi özünü, akli ve aşkın biçimleri (suret, form) aklın ışığıyla görür. Bu nefislerin dokuzu gökler evrenindedir.<sup>12</sup>

Sudûr nazariyesi'ni bu şekilde ele alan İbn Sînâ'nın bu nazariyesinin Yeni Eflâtunculuğu hatırlattığı mâlumdur. Ancak filozofun bu nazariyeye İslamî bir form kazandırdığı ve bununla da felsefî ve dinî perspektif arasında bir sentez yaptığı söylenilebilir. Hakikatte İbn Sînâ'dan farklı olarak İslam âlimleri ruh konusunu pek

---

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bkz. Mübahat Türkel-Küyel, "İbn Sînâ ve Mistik denen görüşler", s. 785.

<sup>12</sup> Yalıtıkaya, *a.e.*, s.12.

fazla medar-ı bahs yapmamışlardır. Ama genel olarak şu hususlarda birleştikleri görülür:

- a) Ruh insanın hakikî varlığı ve varlığının temel unsurudur.
- b) İnsan ruhu nuranî, latif ve Rabbanî bir cevherdir.
- c) Ruh cisim değildir. Onda eriyip bozulma, parçalanma, eksilme olamaz. O sadece hareket verir ve yön tayin eder.
- d) Ruh madde içinde maddeden ayrı bir varlıktır.<sup>13</sup>

Yalnız İslam âlimlerinin temelde iki yol izledikleri söylenebilir. Bunlardan biri, Selefîyye'nin yolu ki, "Sana Ruh'tan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbinim emrindedir ve size onunla ilgili ilimden az bir şey verilmiştir"<sup>14</sup> âyetine istinaden insan bilgisinin eksik olduğundan dolayı ruh hakkında konuşmanın doğru olmayacağı kanaatindedirler.

İkinci yol Müteahhirûn'un yolu ki onlara göre "insanları ve cinleri ancak bana ibadet etmeleri için yarattım."<sup>15</sup> âyetindeki "liyağbudûni- bana ibadet etsinler diye" lafzını "liyağrifunû- beni bilsinler, tanısınlar" şeklinde tefsir ederek her ledünnî mesele gibi ruhtan da söz etmeye dinî bir izin bulunduğu hükmetmiş ve bu hususta fikir beyan etmekte ve derin incelemelerde bulunmakta hiçbir mahzur görmemişlerdir.

İslam düşünürleri ruh hakkında çeşitli fırkalara ayrılmışlardır. Ama temel konularda İslamî perspektifin dışına çıkmamışlardır. Örneğin ruhun kıdemi ve hudûsu meselesinde zenâdîka dışındaki bütün fırkalar ruhun hâdis olduğunda birleşmişlerdir. Müslüman düşünürler ruhun inkarı ve ispatı konusunda fikir ayrılığına düşmemekle birlikte asıl ihtilaf noktaları insanın yalnız ruhtan mı, hem beden ve hem ruhtan mı ibaret olduğu noktasındadır.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> A. Vahit İmamoğlu, "Ruh – Beden İlişkisi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XII., s. 345

<sup>14</sup> İsrâ 17/ 85.

<sup>15</sup> Zariyât, 51/ 56.

<sup>16</sup> M. Şemsettin Günaltay, **Felsefe-i Ula İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri**, İnsan Yay., İstanbul 1994, s. 220-221.

Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde ilk olarak filozoftan önceki dönemlerdeki ruh anlayışlarının ne şekilde olduğunu sunmaya çalışacağız. Nitekim, felsefi düşüncenin birikimsel olduğunu dikkate aldığımızda İbn Sina'nın ruh düşüncesini anlayabilmek biraz da kendisinden önceki filozofların ruh görüşlerini anlamaya bağlı olduğu kanaatindeyiz.

İkinci bölümde İbn Sina'nın ruh kasidesini, teorik eserlerindeki ruh görüşleri ile izah etmeye çalışacağız. Bu bölümde kasidedeki ruh anlayışının filozofun teorik eserleri ile örtüşen ve örtüşmeyen yerlerini tesbit edeceğiz.

Üçüncü bölümde ise, el-Kasidetü'l-Ayniyye ismiyle meşhur olan ruh kasidesinin kütüphane yazmaları neşirlerini gösterip, "el-Kasidetü'l-Ayniyye" eserinin tahkik çalışmasını yapacağız.

## 1. İBN SİNA ÖNCESİ RUH TASAVVURU

Felsefî problemler arasında ilk sıralarda yer alan “ruh” probleminin düşünürümüzden önceki dönemlerde nasıl ele alındığını incelemek, tartışılan sahaları bilmek elbette ki düşünürümüzün ruh telakkisinin anlaşılmasına büyük ölçüde katkı sağlar. Bu nedenle, felsefenin beşiği olan Antik Yunan filozoflarından itibaren düşünürümüze gelene kadar ruh probleminin serencamını kısa da olsa vermekte fayda mülahaza ediyoruz.

İlk çağ filozoflarının ruh konusundaki görüşlerini başlıca üç kategoride toplamak mümkündür.

Birincisi; İnsan ruhunu maddî bir cevher olarak kabul edenler: Bunlardan Thales ruhu cesedi canlandıran kuvvet niteliğinde telakki etmekle beraber bunu su gibi maddî bir şey saymıştır.<sup>17</sup> Anaximenes insan ruhunun “hava”<sup>18</sup>, Herakleitos “ateş”<sup>19</sup> olduğu görüşündedir. Empedokles ise insan ruhunun dört unsurun birleşiminden meydana geldiğini ruhun dört unsurun “mizac ve ahengi” olduğunu söyler.<sup>20</sup> İnsan ruhu ve âlemin ruhunu bir ve aynı kabul eden Anaxagoras’a göre insan ruhu son derece ince bir cisimdir.<sup>21</sup> Demokritos ise ruhun nefes alıp vermekle bedene giren yuvarlak ve düz atomlar olduğunu söyler. İnsanın birisi akıllı, diğeri akılsız olmak üzere iki ruhu vardır. Ona göre ölüm, ruhun yok olması değil, atomların bedeni terk etmesidir.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> Günaltay, *a.e.*, s. 182.

<sup>18</sup> Aristoteles, **De Anima**, Zeki Özcan (trc.), Alfa Yay. İstanbul 2001, s. 23.

<sup>19</sup> Aristoteles, *a.e.*, s. 21.

<sup>20</sup> Aristoteles, *a.e.*, s. 18.

<sup>21</sup> Aristoteles, *a.e.*, s. 17.

<sup>22</sup> Aristoteles, *a.e.*, s. 14.

İkincisi, ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul edenler: Bunların başında: Pythagorasçılar, Sokrates ve Eflâtun gelir. Pythagorasçılara göre, âlem ruhunun bir parçası olan insan ruhu ölümsüzdür. Ruh, bedende tutsaktır, onun ölümlü bedenden kurtulması, felsefe, musiki ve geometri eğitimi sayesinde ahlâkî arınmasını gerçekleştirmekle mümkündür. Ahlâkî arınmasını gerçekleştirip İlahî âleme yükselmeyi hak etmiş ruh, tenasüh görüşlerinin gereği olarak başka bir bedene geçmektedir.<sup>23</sup> Pythagorasçılar insan ruhunu, tanrısal nitelikli olan Küllî ruh veya elemin ruhundan bir kıvılcım ve bir parça olarak düşünmektedirler. Onlara göre bu ruh, madde cinsinden bir cevher değil, soyut nitelikli bir varlıktır.<sup>24</sup>

Sokrates ise, ruhu her türlü maddî düşünceden uzak manevî bir varlık olarak görmüş ve her şeyi yaratan ve koruyan bir Tanrı'nın varlığını kabul etmiştir. Ona göre, Tanrı'nın varlığı apaçıktır ve O'nun varlığı eserleriyle bilinir. Ruhun mahiyeti de Tanrı'nın mahiyeti gibidir. Tanrı her şeyi kuşatan hikmet, varlığın ruhu küllî akıldır. İnsanın bedeni maddî unsurlardan bir parça olduğu gibi, insanın ruhu da bu genel ruhtan bir parçadır. Ruh, soyut bir cevher olması itibarıyla Tanrı'ya benzemektedir. Tanrı, nasıl gözle görünmediği halde âlemi idare ediyorsa, ruh da tıpkı onun gibi görünmediği halde bedeni idare etmektedir. Beden dağılıp yok olduktan sonra da ruh varlığını sürdürecektir.<sup>25</sup>

Eflâtun ise, insan ruhunun idealar âleminden bedene düşmüş olan İlahî bir cevher olduğunu kabul etmiştir. Ona göre ruh, ezeli ve ebedî olan idealar âlemi ile sonlu ve geçici olan eşya âlemi arasında bulunur. Ruh, İlahî bir kaynaktan çıkmıştır. Bedenden önce var olduğu gibi, beden dağılmasından sonra da ölümsüzdür. Vücuda hayat veren ruhtur. Ruh salt hayattır. Ölüm ise, ruhun vücuttan çıkması demektir. Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra da doğası gereği yaşamaya devam eder. Ruh fâni olsaydı

---

<sup>23</sup> Aristoteles, **Metafizik**, Ahmet Arslan (trc.); E.Ü.E.F. Yay., İzmir 1985, s.103.

<sup>24</sup> Aristoteles, *a.e.*, s. 16.

<sup>25</sup> Günaltay, *a.e.*, s. 188.

ölümden sonra vücut gibi dağılır ve çürürdü. Oysa ruh çözülmez. Nitelik olarak basit ve daima aynî bir şeydir. Şu halde bedenden ayrıldıktan sonra da yine bir hayat kalır.<sup>26</sup>

Eflâtun, ruhun üç çeşit gücünün bulunduğunu söyler. Bunlar akıl, irade ve zorlayıcı isteklerdir. İrade, hem iç güdülerden, hem de akıldan ayrı bir güçtür. Bu üç güçten istekler ruhu kandırarak işkenceye düşürür. Ancak, ruhun bu aşağı güçleri karşısında akıl devreye girer ve iradenin yardımıyla iç güdülere hâkim olur. Bu düşüncelerini Eflâtun “Phaidros” diyalogunda, biri beyaz, öteki yağız iki atın çektiği bir arabayı kullanan sürücü sembolü ile canlandırmıştır. Burada sürücünün kendisi, arabayı güden olarak akılı karşılar; beyaz at asıl isteğe, yağız at da maddî isteğe karşılıktır. İşte ruhun yağız atla sembolleşen yönü, arabayı hep aşağılara sürüklemek istediği için, Tanrısal dünyada ruhu ideaları görmekten alıkoymuş, onun yeryüzüne inerek bir bedenle birleşmesine, böylece ruhla bedenden kurulmuş insanın meydana gelmesine yol açmıştır.<sup>27</sup>

Eflâtun, ruh üzerinde ileri sürdüğü bu mistik spekülasyonların yanı sıra, empirik psikoloji ile ilgili olan bazı esaslı psikolojik olguları da bulmuştur. Eflâtun, birbirinden tamamen ayrı olan bu iki düşünce tarzını, yani spekülatif ve mistik düşüncelerle, empirik psikoloji ile ilgili görüşleri, uyumlu bir şekilde birleştirmeyi de bilmiştir.

Üçüncüsü ise, ruhu maddî bir cevher olmamakla birlikte yine maddede içkin bir ilke olarak kabul eden Aristoteles’in görüşüdür. Aristoteles ruh ile ilgili araştırmalarını bütün organik dünyaya yaymıştır. Ona göre bütün hayatî olaylar ruhun idaresinde cereyan ederler. Çünkü organik hayatı maddî olan tabiattan ayıran esas etken ruhtur. Ruh, Aristoteles felsefesinde “entelekheia” adını alır.<sup>28</sup>

Aristoteles, ruhu üç dereceye ayırmıştır. Ruhî hayattaki her alt basamak, kendinden sonraki derece için bir madde durumundadır. Ruhun en alt derecesi bütün bitki, hayvan ve insanlarda ortak olarak bulunan nebatî ruhtur. Nebatî ruh, sadece

---

<sup>26</sup> Günaltay, *a.e.*, s. 192.

<sup>27</sup> Eflâton, **Phaidros**, Hamdi Akverdi (trc.), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, s. 51 vd.

<sup>28</sup> Aristoteles, *De Anima*, s. 16.

beslenir, büyür ve neslini devam ettirir.<sup>29</sup> Ruhun ikinci derecesi olan hayvanî ruh, nebatî ruhun sahip olduğu nitelikleri kendisinde bulundurmakla beraber, algılama ve hareket etme kabiliyetine de sahiptir.<sup>30</sup> Ruhun üçüncü ve en yüksek derecesini, insanî ruh teşkil eder. Nebatî ve hayvanî ruhlara, bu ruhun ortaya çıkması için birer malzeme durumundadırlar. Yalnız, insanda bulunan, insanî ruhun başlıca özelliği akıldır.<sup>31</sup> İnsanı bitki ve hayvanlardan ayıran en önemli özellik de onun davranışlarını akli sayesinde belli bir amaca göre yapma kabiliyetinde oluşudur.

Burada hayvanî ruh, nebatî ruha, insanî ruh da hayvanî ruha hâkimdir. Hayvanî ruh bedene bağlı olarak, onunla birlikte ortaya çıkıp ve yine bedenle birlikte yok olduğu halde, insanî ruhun en önemli özelliği olan akıl, bedenden bağımsız ve sonsuzdur. Hayvanî ruha hâkim olan iç güdüye karşılık, insan ruhunda irade hâkim durumdadır. Yine hayvanî ruhtaki belirsiz ve karışık hatıralar, insan ruhunda şuurlu ve kavramlı bilgiye çevrilmiştir. İnsanî ruh kavramlı bilgiye sahip olmakla diğer ruhlardan ayrılır.<sup>32</sup>

Aristo sistemine göre vücutta ne kadar görev varsa o kadar da yetenek vardır. Meselâ, insandaki göz başlı başına canlı bir kişiliktir. Bunun ruhu da görmek özelliğidir. Görme özelliği gözün cevheri ve suretidir. Görmek göz için ne ise ruh da ceset için odur. Ruhun bedenden ayrı bir varlığı vardır. Ama, suret yani “kemâl-i evvel” olmak itibarıyla bedenden ayrılmaz. Birinci entelekyaya hayatın yapıcı kaynağı olduğu gibi, diğer ruhlara yeteneklerinde birlik ve bağımlılıklarını sağlar. İnsan cesede bir maya ile bir suretten yani beden denilen bir kalıpla, ruh denilen bir muharrikten ibarettir. Suretsiz madde belirsiz bir şey, bir tür vehmî kavramdır. Maddesiz suret de soyut düşünceden ibaret olduğundan gerçek varlığı yoktur. Bu sebeple de kişinin ruhu ebedî değildir. Ölümle ceset nasıl dağılıyorsa ruh da öylece fâni olur. Ama cinslerin ruhu bâkidir. Çünkü bir kişi ölünce onun kişiliğini doğuran sureti yani ruhu fâni olur. Ama insanlığın ruhu ebedidir. Kişilerin ruhları aynen bâki kalamazlarsa da ölen kişilerin

---

<sup>29</sup> Aristoteles, *a.e.*, s. 88.

<sup>30</sup> Aristoteles, *De Anima*, s. 83 vd.

<sup>31</sup> Aristoteles, *a.e.*, s. 74 vd.

<sup>32</sup> Aristoteles, *a.e.*, s. 82 vd.

yerine başka kişiler kâim olmakta devam edeceğinden insan cinsine has olan ruh da devam eder gider.<sup>33</sup>

Hellenistik felsefe içinde yer alan Stoacı ve Yeni Eflâtuncu ruh görüşünü de İlk çağ düşüncesi içinde değerlendirebiliriz. Stoacılığın kurucusu Zenon'a göre; insan ve evrenin iki kaynağı vardır. Biri edilgen olan; madde ve ceset; diğeri faal ve diri olan "Allah" ve insan ruhudur. Tabiat, karşı gelinmesi mümkün olmayan bir takım kanunlara tâbidir. Bu kanunlar önünde kâinat, zorunlu olarak hareket eden muazzam bir otomattır. İnsan ruhu, hayat ateşinden, varlıkların genel kaynağından bir kıvılcımdır. Isı gibi bir varlıktan diğerine geçerek, sonunda genel kaynağa geri dönerek onda kaybolur.<sup>34</sup> Epikür ise ruhu maddî bir şey saydığından doğal olarak ona bedenden önce ve sonra bir varlığa isnat etmemiştir. Şehristanî bu hususta şunları yazmıştır. "Epikür'e göre her şey bozular. Öldükten sonra hesap, yazgı, mükafat ve ceza yoktur. Ölümle birlikte her şey yok olur. İnsan bu âleme salıverilmiş başıboş bir hayvan gibidir. Bu evrende insanların başına gelen tüm haller eylem ve hareketlerinin sonucudur. Eğer insan hayır yapmışsa sevinir ve mutluluk duyar. Şer işlerse hüzünlenir ve sıkıntı çeker."<sup>35</sup>

Hellenistik devrin en önemli felsefî ekollerinden birisi de Yeni Eflâtunculuk'tur. Bu ekolün en önemli temsilcisi ise, Plotinos'tur.

Plotinos, dünyayı düşünülür ve duyulur olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, duyulur dünyayı, düşünülür dünyanın bir kopyası olarak görür. Öte yandan, her şeyi bir hiyerarşiye göre birbiri üstüne yerleştirir. Böylece maddî dünyadan en üst varlığa uzanan bir basamaklar düzeni belirler. Plotinos, ilk varlık ile madde arasındaki bu hiyerarşik düzenin oluşumunu "inen diyalektik" ve "çıkan diyalektik" olmak üzere iki akılcı metotla izah etmektedir. Bunlardan birincisi, daha yüksek olandan daha aşağı olanın sudûr etmesi; ikincisi ise, ruhun kendisiyle İlahî kaynağa yeniden ulaşacağı bir

---

<sup>33</sup> Günaltay, *a.e.*, s. 208-209.

<sup>34</sup> Günaltay, *a.e.*, s. 212.

<sup>35</sup> Günaltay, *a.e.*, s. 211.

geri dönüş hareketidir. “İnen diyalektik”, birlikten çokluğa doğru bir harekettir. Oysa “çıkan diyalektik”, çokluktan birliğe doğru bir yükseliş hareketidir.<sup>36</sup>

Plotinos’un sisteminin zirvesinde, her şeyin başlangıcı ve kökeni olan “Bir” durmaktadır. “Bir”, ilk cevher ya da ilk dayanaktır. Bir’in kendisinde herhangi bir suje-obje ayrılığından söz edilemez. Plotinos Bir’i taşan, ama bu taşmada azalmayan bir ırmak; veya ışık gönderen, ancak bu ışığını yaymada azalmayan güneş diye adlandırıyor. Bir başka deyişle o, Bir’in açılımını bir cismin aynada yansması ve bu yansmada kendi cevherinden hiçbir şey kaybetmemesine benzetiyor.<sup>37</sup>

Plotinos, âlemin Bir’den nasıl meydana geldiğini sudûr nazariyesi ile çözmeye çalışmıştır. Ona göre, Bir’den ilk olarak akıl, ondan da küllî ruh sudûr etmiştir. Bunlar soyut varlıklardır. Küllî ruhun altında cisim, onun altında da tanrısal güçle ilgisi olmayan madde bulunur. Küllî ruh veya âlemin ruhu soyut varlıkların sonucusudur. Duyulabilir âlem ile ilahî âlem arasındaki bağlantı küllî ruh ile kurulur. Âlemin ruhu, soyut âlem ile duyulabilir âlem arasında orta halka durumundadır.<sup>38</sup>

Plotinos, âlemin ruhunun dışında ferdî ruhları da kabul etmektedir. Ferdî ruhlar âlem ruhundan ayrılmış parçalardır. Ona göre, ferdî ruhların âlemin ruhuna nisbeti, tıpkı dalların ağaca olan nisbeti gibidir.<sup>39</sup> Ferdî ruhlar girdikleri bedeni bir araç olarak kullanmaktadırlar. Ruh, bedeni şekillendirir ve ona hayat verir. Nitekim, ruh, bedeni terk ettiği zaman, beden de hayat kuvvetini kaybeder ve dağılır. Beden, yan yana olan bir takım parçalardan meydana gelmiştir. Buna karşılık ruh, bir birliktir, bütündür. Beden, ancak ruh tarafından canlandırıldığı müddetçe bir birlik olabilir ve yaşayabilir. Beden ölümlüdür, buna karşılık, ruh ölümsüzdür ve kendiliğinden bir birliktir.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Plotinos, **Enneadlar**, Zeki Özcan (trc.), Asa kitabevi, Bursa 1996, s. 75 - 76.

<sup>37</sup> Plotinos, *a.e.*, s.21-22.

<sup>38</sup> Plotinos, *a.e.*, s. 37.

<sup>39</sup> Plotinos, *a.e.*, s. 38.

<sup>40</sup> Plotinos, *a.e.*, s. 80, 114.

İslam filozoflarının ruh görüşüne gelince; metafizik konularda Yunan felsefesinin umdeleri ile İslam dininin esaslarını uzlaştırma amacı güttüklerini görüşlerinden anlamaktayız. Felsefe ile din arasında çatışma noktası bırakmama gayreti içinde olduklarını ise eserlerinde görmekteyiz. Bununla birlikte İbn Sînâ'ya gelene hiçbir filozofun da sistematik bir yaklaşım içinde olduğunu göremiyoruz.

İlk dönem İslam filozoflarından Kindî'nin ruh görüşü eklektiktir. O, felsefî yazılarında hem Aristotelesçi<sup>41</sup> hem de Pythagoras ve Eflâtuncu ruh tanımına yer verir.<sup>42</sup> Kindî'ye göre Eflâtun ve Aristoteles'in ruh görüşü arasında bir aykırılık yoktur.<sup>43</sup> Ruhun güçleri ve akıl konusunda Kindî Aristoteles'in düşüncesine bağlı kalır.<sup>44</sup>

Aslında Kindî'ye göre ruh, değeri büyük olan basit ve yetkin bir özdür. Işık nasıl güneşten çıkarsa, onun cevheri de Allah'tan gelir. Ona göre, “öfke gücü” insana zaman zaman etki eder. Ruh bedeni ve öfke gücünü, atlının atı idare ettiği gibi idare eder. İstek gücü de bazen insanı etkiler. Fakat ruh, zihin gücü ile onu idare eder. Ruh bedeni bıraktıktan sonra ayrı cevher halinde devam eder.<sup>45</sup>

Kindî, ruh problemini “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine” adlı bir yazısında da ele almış ve filozofların ruhun basit bir cevher olduğu görüşlerine karşılık gerçek ruhun iki gücünün olduğunu kabul etmiştir. Bunlardan biri duyular, diğeri ise akledilir güçtür. Bu güçlerin tabiatları bilinirse, uyku ve rüyanın da tabiatları bilinebilir.<sup>46</sup> Kindî'ye göre uyuyan bir kimse fiil halinde olan, fakat duyumları olmayan uykudaki bir canlıdır. Rüya ise, düşüncenin ruh tarafından kullanılması ve bu sırada duyuların

---

<sup>41</sup> Kindî, **Felsefî Risaleler**, Mahmut Kaya (trc. inc.), İz Yay., İstanbul 1994, s. 58.

<sup>42</sup> Kindî, *a.e.*, s. 131 – 133.

<sup>43</sup> Kindî, *a.e.*, s. 135 – 136.

<sup>44</sup> Kindî, *a.e.*, s. 149 vd.

<sup>45</sup> Kindî, *a.e.*, s. 131 – 132.

<sup>46</sup> Kindî, *a.e.*, s. 139 - 140.

ortadan kalkmasıdır. Duyular ruhta kişiye ait şekiller, akledilirler de kişi üstü şekiller, yani türler ve cinsler halinde devam ederler.<sup>47</sup>

Ebu Bekir Zekeriya Râzi, ahlâk görüşünü nefis görüşü üzerine bina eder. Ona göre, nefis beden karşısında üstün bir yere sahiptir. Razi'ye göre insan nefsi biri "akıl" diğeri "heva" olmak üzere iki temel gücü vardır. Bu iki güç ise birbirinin karşıtıdır. Râzi'de "heva" nefsin süflî duygularını karşılamaktadır. Ona göre doğru olan tutum da her zaman akıl tercih edilip, hevadan uzaklaşılmasını ister. Razi, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ve ölümden sonra bâki kaldığını kabul etmektedir. Bu anlamda Eflâtun'un nefis görüşüne yakın durduğu söylenilebilir.

İhvân-ı Safâ risalelerinde nefis görüşü, Kindî'de olduğu gibi eklektiktir.<sup>48</sup> İhvân-ı Safâ nefsin varlığı, bedenden ayrı bir cevher olduğu ve bedene metafizik âlemden geldiği konusunda Eflâtun'cu görüşleri benimserler. Ayrıca Plotinus'un "bir, Akıl ve küllî nefis" görüşünü de kabul eden İhvân-ı Safâ, cüz'î olan insan nefsinin küllî nefsin veya âlem nefsinin bir gücü olduğunu söylemektedir. İnsan nefsi bedenden ayrıldıktan sonra, ahlâkî arınmasını gerçekleştirmişse küllî nefse katılır, değilse cismanî âlem içinde kalır. İhvân'ın nefsleri sınıflandırmasında ise; üst derecedeki alttakinin güçlerine sahip olacak şekilde nefisler en aşağı nebatî neftsen başlayarak en üstteki nebevî nefse kadar yükselir. İhvân'a göre insan ruhunun mükemmellik derecesinde ilerleme istidadı vardır. Buna göre onlar, hayvan ruhlarından insan ruhlarına geçilebildiğini kabul ederler. Onlara göre manevî insan ruhu devamlıdır ve bunu ispat için onlar kendilerini bilmekten ibaret olan delil, ruhun arzusuna üzerine dayanan delil olmak üzere iki delil gösterirler. İhvân'a göre kötü ruhlar ölümden sonra yeryüzünde avare dolaşırlar ve daima bedenlerini veya başka bedenleri tekrar bulmak isterler.<sup>49</sup> Dolayısıyla İhvân bir anlamda tenasühü kabul ettiğini söyleyebiliriz.

---

<sup>47</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler.*, s. 144.

<sup>48</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul 1993, s. 26.

<sup>49</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 1957.

Fârâbî'ye göre nefis, güç halindeki tabii organik cismin ilk yetkinliği'dir. Bununla birlikte o, nefsin bedenin bir sureti olduğunu da söyler. Burada nefse güç, yetkinlik ve suret olmak üzere üç nitelik izafe edildiği görülmektedir. Bu husus şöyle bir örnekle açıklanabilir: bir buğday tanesi organik bir cisim olduğu için güç halinde canlı sayılmaktadır. Bu tane uygun bir ortama bırakıldığı zaman çimlenmek üzere kabuğunu çatlatır. Bu olayda tanenin sahip olduğu güç fiil haline gelerek kabuğu çatlatmış ve tane önceki durumuna nispetle gelişerek bir yetkinlik kazanmıştır ki buna ilk yetkinlik denmektedir. Daha sonra bu aktivite devam ederek tohum kendi suretinde başka taneler meydana getirir. Buna göre her canlı türüne sahip olduğu görünümü veren onun nefsidir.

Fârâbî nefsin basit bir cevher oluşunu, onu maddeden bağımsız olan kavramları algılayışından, bu işi herhangi bir organa gerek duymadan yapışından ve nihayet zıtları bir hamlede birlikte kavrayışından yola çıkarak kanıtlamakta, maddî olan bir şeyin bu aktiviteyi göstermesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Bundan sonra filozof Eflâtuncu bir anlayışla nefsi nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısma ayırarak inceler. Bunlardan ilki bütün canlılarda ortak olarak bulunan beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir. Hayvanî nefiste bunlara hareket ve algı güçleri de katılır. Bu kategorideki varlıkların hareketinin başlıca iki kaynağı vardır: Hoşa gidene elde etme doğrultusunda hayvanı tahrik eden istek gücü ile sevilmeyen, zararlı ve korkulu şeylerden uzaklaşmayı sağlayan öfke gücü. Algı gücü de iki kaynaktan beslenmektedir. Bunlar beş duyu ile hayal (mütehayyile), vehim, düşünme ve hatırlama şeklindeki psikolojik güçlerden oluşmaktadır. Bu konuda Fârâbî'nin ortak duyu ile hayal güçleri arasında kesin bir ayırım yapmadığı dikkat çekmektedir.<sup>50</sup> Fârâbî'ye göre, nefsin en gelişmiş kısmı olan insan nefsi, nazarî akıl gücü ile Faal Akıl'la ittisal kurabilir. Böylece nefis, nazarî akıl gücüyle aldığı bilgileri mütehayyile gücüne, bu güç de amelî akıl gücüne verir.<sup>51</sup> Nazarî akıl gücüyle kazanılan bilgi, filozofun "müstefâd akıl" kavramıyla ifade etmiş olduğu "vahyî" bilgidir.<sup>52</sup> Fârâbî'ye göre nefis manevî bir

---

<sup>50</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbî", **DİA**, **XII**, s. 152.

<sup>51</sup> Fârâbî, **Fusulü'l-Medenî**, Hanifi Özcan (trc.), İzmir 1987, s. 41.

<sup>52</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 29.

cevher olduğuna ve akıl da onun en gelişmiş fonksiyonu sayıldığına göre ister g halinde ister fiil, isterse müstefâd seviyesinde bulunsun akla bulunan her nefsin ölümsüz olması gerekmektedir.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Mahmut Kaya, “Fârâbî”, **DA**, **XII**, s. 156.

## 2. İBN SİNÂ'NIN RUH HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

İbn Sînâ nefse dair düşüncelerini eserlerinin bir çoğunda işlemiştir. Eserlerinden anladığımız kadarıyla “nefs” veya “ruh”<sup>54</sup> kavramı fizikten metafiziğe, etikten epistemolojiye kadar bir çok sahayı ilgilendirmektedir. Filozofun bu konudaki eserlerinin sayısı otuza yaklaşmıştır. Bu eserlerden El-Kanun fi't-Tıbb adlı eserinde tecrübî bir nefis psikolojisi, Necat, İşârât, Şifa ve nefisle ilgili diğer risalelerinde rasyonalist bir nefis psikolojisi yapmaktadır.<sup>55</sup> Hayy b. Yakzân, Makâmâtü'l-Ârifin, Risâletü't-tayr ve el-Kasidetü'l-Ayniyye gibi mistik üslupla yazmış olduğu eserlerinde, nefsin varlığı, mahiyeti sembolik dille ve metafizik yönlerden ele alınmaktadır.

Araştırmamızın konusu olmasından dolayı el-Kasidetü'l-Ayniyye ismiyle meşhur olan eser çerçevesinde İbn Sînâ'nın “ruh”a ait görüşlerini değerlendireceğiz. İbn Sînâ düşüncesinde ruhun veya nefsin varlığı ve mahiyeti ile ilgili bilgiler sunmak çalışmanın anlaşılır olması açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla çalışmada ilk olarak; filozofun teorik eserlerinde nefsin ispatı, mahiyeti, tarif ve tasvirinin nasıl yapıldığını izah edeceğiz. Bundan sonra kasidenin her beytinin anlamını verip, beyitlerde geçen ibarelerin neye işaret ettiğini belirterek, bu ibarelerin filozofumuzun teorik eserlerinde izdüşümlerini arayacağız.

### 1. Beyit:

*“Kül rengi bir güvercin, izzet sahibi ve kendisine uymayan her türlü sıfattan uzak olarak en yüce bir yerden sana indi.”*

---

<sup>54</sup> İbn Sînâ nefisle ruhu birbirinden ayırır. Ona göre, ruh, bedenî ve nefsi kuvvetlerin ilk bineği olup ruhanî ve latif bir cisimdir. Ancak Aristo'nun etkisinde kalarak yapılmış bu ayırım yanında, İbn Sînâ zaman zaman, nefis kuvvetlerini ruha verip yaptığı ayrımı ortadan kaldırır. Buna göre İbn Sînâ'nın değerlendirmelerinde ruh, bazen görme idrakinin yeri, bazen psiko-fizik kuvvetlerin ilk bineği bazen de düşünen ruhtur.

<sup>55</sup> Hayrani Altıntaş, **İbn Sînâ Metafiziği**, Kültür Bakanlığı Kaynak Eserler, Ankara 1997, s. 123.

Hemen hemen bütün şârihlere göre; yüce ve yüksek âlemden kastedilen ruhanî âlemdir.<sup>56</sup> “Kül rengi güvercin” sembolüyle beşer türünün en yüce vasıflı kabiliyeti olan “Nefs-i nâtıka-i insaniye” yani insan nefsi kastedilmektedir.<sup>57</sup> Güvercin, bu beyitte bütün türlerin en yüksek mertebedeki nefsi, duygu, nutuk ve tefekkür kabiliyetlerini temsil etmektedir.<sup>58</sup>

Filozofumuz ilk beyitte; insan ruhunun ulvî bir âlemden aşağı bir âleme düşüşünden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu beyitte ruhun bedene nereden ve nasıl geldiğinin cevabını bulmaktayız. “Ulvi âlem” ifadesinden kastedilen şey cismi olan ve yer kaplayan bir mekan değildir. Bilakis burası nefislerin kendisinden feyz aldığı şerefli ve kutsal bir makamdır.<sup>59</sup> Şârihlerin bir kısmına göre, güvercinin “kül rengi” ile vasıflanması; hızlı uçmasına ve renginden dolayı görünmez oluşuna bağlanmaktadır. Bu vasıflardan dolayı insanın ruhunun da güvercine benzediği düşünülmektedir.<sup>60</sup>

Beyitte; nefsin bedenden ayrı bir varlığının olduğu, mâhiyetinin farklılığı daha da önemlisi insanî nefsin başka bir âlemden geldiği vurgusu yapılmaktadır. Beyitte üzerinde durulan bu özelliklere geçmeden önce değerlendirmelerimize altyapı olması açısından filozofun diğer eserlerinde nefsin varlığının ispatı ve mahiyetinin izahının nasıl olduğunu inceleyelim.

---

<sup>56</sup> Münâvî, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Kahire 1900, s. 28; Şerefeddin, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Süleymaniye Ktp., Carullah Efendi Koleksiyonu, 2074 vr. 9b; Şeyhülislam Feyzullah Efendi, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Hamidiye Koleksiyonu 389, vr. 60b.

<sup>57</sup> Münâvî, s. 28; Abdulvacid b. Kütahi, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Koleksiyonu 799, vr. 302a; Şerefeddin, vr. 9b; Şeyhülislam Feyzullah Efendi, vr. 60b; Köprülüzade Abdullah Paşa, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, vr. 63a; Abdülcevad el-Havanci, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Süleymaniye Ktp., Laleli Koleksiyonu 3763, vr. 21b; Bistâmî, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Kasideczade Koleksiyonu 697, vr. 41b.

<sup>58</sup> Celal Saraç, **İbn Sînâ'nın Ruh Hakkındaki görüşleri**, Ege Üniversitesi Fen Fakültesi, İzmir 1990, s. 8.

<sup>59</sup> Münâvî, s. 29.

<sup>60</sup> Münâvî, s. 31; Abdulvacid b. Kütahi, vr. 302a; Şerefeddin, vr. 9b; Şeyhülislam Feyzullah Efendi, vr. 60b.

## 2.1 Nefsin Varlığının İspatı:

İbn Sînâ'ya göre; “nefs” konusunda yapılması gereken ilk iş; onun varlığının ispatlanmasıdır. Ardından da nefsin varlığına bağlı olan şeylerin ispatının izleyeceğini belirtmektedir.<sup>61</sup> Ona göre nefsin varlığının ispatı iki şekilde olmaktadır. Birincisi eserden hareketle ispatı, ikincisi ise böyle bir akıl yürütmeye gerek kalmaksızın, doğrudan doğruya insanın kendi nefsi hakkındaki bilinci ile ispatıdır.<sup>62</sup> Birinci metot bağlamında; düşünürümüze göre; “biz dış âlemde duyularla algılayan, iradesi dolayısıyla hareket edebilen, hatta beslenen, büyüyen ve benzerlerini doğuran cisimler görürüz. Onlar bu tür fiillere cisim olmalarından ötürü sahip değildir. Bu durumda onların kendi özlerinde cisim olmalarından başka, ilkelerin bulunması söz konusudur. İşte bu, fiillerin kendisinden çıktığı şeye ve kısaca iradeye bağlı çeşitli fiillerin kendisinden çıkmasının ilkesi olan her şeye biz “nefs” adını veririz.<sup>63</sup> Buna göre; İbn Sînâ düşüncesinde, canlıların gerçekleştirdikleri fiillerin varlığı nefsin varlığına bir işarettir.

İbn Sînâ, nefsin varlığının ispatı konusunda izlediği ikinci metotta ise; nefsin bedenden ayrı bir tabiatı olduğu noktasından hareket etmektedir. Buna göre filozof; sağlam akla sahip olan bir kimsenin nefsin varlığından kuşku duymayacağını ve nefsi doğrudan doğruya hiçbir vasıtaya gerek kalmaksızın kavrayacağını ifade etmiştir. Bu görüşünü ise şu örnekle izah etmektedir:

“Aramızdan birinin Allah tarafından doğuşundan itibaren, olgun yaşta yaratılmış olduğunu varsayalım. Onun yüzü dış dünyadan hiçbir şeyi görmeyecek şekilde perdeli olsun. Toprak üzerinde yer değiştirmesin, havada boşlukta bulunsun. Bu havanın kendisine yapacağı basıncı duymaması için, organları hiçbir yere dokunmasın ve ona hiçbir duyu vermemesi için ayrılmış olsun. Böyle bir insan gerçekten varolduğunu anlayacaktır; bununla birlikte ne dış organlarının, ne de iç organlarının, ne beyininin, ne de kendinde bulunan hayatî unsurların varolduğunu söyleyecektir. Bununla birlikte genişliği, uzunluğu ve derinliği olmayan bir varlık olarak var

---

<sup>61</sup> İbn Sînâ; **Avicenna's De Anima**; Fazlurrahman (nşr.); Oxford University Press 1959, s. 4.

<sup>62</sup> Mehmet Dağ, “İbn Sînâ'nın Psikolojisi”, **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, Aydın Sayılı (haz.), TTK Yayınları, Ankara 1984, s. 320.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, **Avicenna's De Anima**, s.4; a.mlf., **el-İşârât ve't-Tenbihât**, Tabiiyât, Süleyman Dünya (nşr.), Kahire ts., s. 316 vd.

olduğunu anlayabilecektir. Hatta bu anda onun için bir el veya herhangi bir organ hayal etmenin mümkün olduğunu varsaysak, o, bunun kendi organlarından biri olduğunu idrak edemeyecektir. Bundan dolayı insan; kendisi olarak varlığını ispatladığı bu şey, insanların organlarının olup olmadığını bilmeksizin gene onun tarafından tanınabilmesidir. Bu örnekle İbn Sînâ varlığını saptadığı özünün, varlığını saptamadığı bedeninden başka bir şey olduğunu ortaya koymuştur<sup>64</sup> Böylece bütün cismanî organlardan ve duyumlamalardan yoksun bir insanın yaratıldığını düşünmekle organları ve dış âlem hakkında hiçbir şey bilmese de, kendi nefsinin varlığını bir tek şey olarak bileceği kanıtlanmış olmaktadır.<sup>65</sup>

İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-Tenbihât isimli eserinde de nefsin varlığını insanın vasıtasız bilinç halinden şu şekilde bahsetmektedir:

“Nefsine dön ve düşün. Herhangi bir şeyi sağlıklı bir düşünce süzgecinden geçirebilecek kadar sağlıklı isen ve hatta bunun dışında daha başka bir takım durumlara sahipsen, acaba kendi özünün varlığı hakkında bilinçsiz olabilir ve kendi nefsinin varlığını reddedebilir misin? Ben böyle bir şeyin derin görüşlü bir kimse için doğru olabileceğini sanmıyorum. Daha da önemlisi, uyuyanın uykusu, sarhoşun sarhoşluğu sırasında, kendi özlerinin kendilerinden uzaklaşması söz konusu değildir. Nitekim sen kendi özünün, ilk yaratıldığı anda, sağlam bir akıl ve yapı ile yaratıldığını düşünecek ve onun bu durum ve yapıda iken, kendi parçalarını görmediğini ve uzuvlarının birbirine dokunmadığını, bir an için boşlukta birbirinden ayrı ve asılı olarak durduğunu varsayacak olursan, hiçbir şeyin bilincinde olmadığını halde, kendi özünün varlığının bilincinde olduğunu kavrarsın.”<sup>66</sup>

Aslına bakılırsa insanı kendi varlığının bilincine götüren tek şey akıl gücüdür. Nitekim insanın dış ve iç idrak güçlerinden birisiyle kendi varlığının bilincine ulaşamaz. İnsanın dış uzuvlarından birisi bedeninden ayrılrsa bile, o yine kendi varlığının bilincindedir.<sup>67</sup> İbn Sînâ'ya göre uykuda veya uyanık iken dikkatimizi ancak akla ve düşünceye ilişkin şeylere yönelttiğimiz ve bu şeylerle meşgul olduğumuz takdirde, kendi nefsimizin bilinci ile ilgili olarak ilk izlenimleri elde etmiş oluruz, bazen bu da kendi nefsimizin bilincine varmamız için yeterli olmayabilir. Filozof, konuya şu şekilde açıklık getirmektedir: Nefsin varlığını ve onun bir cisim olmadığını araştırınca, görürüz ki, biz, böyle bir şey hakkında tamamiyle bilgisiz değiliz; yalnızca onun farkına varmamaktayız. Nitekim bir şeyin bilgisi -çoğunlukla çok yakında bulunduğu halde-

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 16.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 255.

<sup>66</sup> İbn Sînâ *el-İşârât, II*, s. 319 - 324.

<sup>67</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 17.

farkına varmadığımız için onu, bilinmeyen sınıfına sokarız ve uzaklarda aramaya kalkarız. Bu yakın bilgi bazen de bir uyarı niteliği taşır, fakat ona pek dikkat etmediğimizden, kendisinden uzaklaşmış oluruz.<sup>68</sup>

İbn Sînâ bu şekilde nefsin varlığını hem dış gözlem yoluyla, hem de iç gözlem yoluyla ispat etmekte<sup>69</sup> yalnız bilinç olmaksızın bahsi geçen yolların yeterli olmadığını ifade etmektedir.

Nefsin varlığını bu şekilde ispattan sonra; filozofumuz nefsin tanımını ele alarak eski filozofların nefis hakkındaki görüşlerine yer vermektedir. İbn Sînâ'ya göre -eski filozofların bazılarının iddia ettiği gibi- nefis, ne ateş, ne hareket, ne sükun, ne hayat, ne kan, ne dört temel ilkenin birleşmesi, ne de bir ilahdır.<sup>70</sup> Bu görüşleri uzun uzadıya tartıştıktan sonra neticede; onların nefis hakkındaki tanımları ve buna dayalı olarak geliştirdikleri kuramları, nefsin ne olduğunu yeterince açıklığa kavuşturmadığı gibi; onları, nefsi, cismanî olarak görme alışkanlıklarından da kurtaramadığı kanaatine varmaktadır. Eskilerin bütün girişimleri, nefsi dış âlemdeki belirtileri olan bir takım nitelikleri ile tanımlamaktadır. Bu nitelikler ise, onun en başta hareket ve idrak ilkesi olmasıdır. Ancak bunlar, bize yalnızca onun varlığı hakkında bilgi verebilir. Ne olduğunu yani tanımını göstermez. Nitekim hareket eden bir şeyin hareket ettiricisinin bulunduğunu bilmek, bu hareket ettiricinin özünün ne olduğunu bilmek demek değildir. O halde nefsin ne olduğunu araştırmak gerekir.<sup>71</sup>

İbn Sînâ'ya göre; nefsin, kendilerinde bulunduğunu düşündüğümüz şeyler, cisimlerdir. Bu cisimler, bitkiler ve canlılar olarak kendilerinde bulunan nefsin varlığı sayesinde yetkinlik kazandıkları için, nefis onların varlığının bir parçasını oluşturmaktadır. Bir şeyin varlığının parçaları ise iki farklı sınıf içinde düşünülebilir.

#### A) Bir şeyin fiil halinde olmasını sağlayan parçası

---

<sup>68</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 257.

<sup>69</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 34 vd.

<sup>70</sup> Geniş Bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*; s. 17 - 27.

<sup>71</sup> Dağ, *a.mkl.*, s. 333.

B) Bir şeyin kuvve halinde bulunmasını sağlayan parçası.

Bunlardan birincisi suret, ikincisi ise, beden ya da cisimdir. Nefs, cisim sınıfına girmez. Çünkü cismin bir şeyin kuvve halinde bulunmasını sağlayan parçasıdır ve bu niteliğiyle hayvan ve bitkinin, hayvan ve bitki olarak yetkinliğini sağlamaz. O halde nefis, bitki ve hayvanın fiil halinde bitki ve hayvan olmasını sağlayan türden bir yetkinliktir; hayvan ve bitkinin parçasıdır. Bu nedenle biz ona maddede bulunması ve birlikte bitkisel ve hayvansal cevheri oluşturması dolayısıyla suret, eksik ve belirsiz olan cinse kendi türsel ayrımını eklemek suretiyle onun “yetkinliğini” sağladığı için de “yetkinlik” diyebiliriz.

Nefse iki anlamda “kuvve” adını vermek de mümkündür. Biri kendisinden belirli fiillerin çıkması münasebetiyle, diğeri ise duyulur ve akledilir suretler alması münasebetiyle. İbn Sînâ nefsi suret, yetkinlik ve yeti olması açısından tanımlamakla birlikte bunlar arasından yetkinliği nefsin tanımı için daha uygun bulmaktadır. Ona göre nefse suret adı verilebilir; ancak bu, gerçekte onun maddenin sureti ya da maddede bulunan suret olması anlamında olmayıp, özleri madde ve suretten oluşmuş bileşik türlerin basit ayrımı (fasl) olması anlamındadır. Söz gelimi kaptan geminin yetkinliği olduğu halde, onun sureti değildir.<sup>72</sup>

İbn Sînâ’ya göre iki tür yetkinlik vardır.

A) Kendisiyle türün fiilen yetkin olduğu “yetkinlik” ki İbn Sînâ buna ilk yetkinlik adını vermektedir. Örnek olarak da kılıcın suretini gösteriyor.

B) Türün varlığına bağlı olan yetkinlik ki İbn Sînâ buna da ikinci yetkinlik diyor ve örnek olarak kılıcın kesmesini, insanın ayırım gücünü, inceleme, duyumlama ve hareketini gösteriyor.<sup>73</sup>

İbn Sînâ’ya göre, türün fiilen tür olması için, onun fiilen sahip olduğu şeylerin gerçekleşmesine gerek yoktur; bu şeylerin ilkesi türde fiilen var olunca, onların bu ilke

---

<sup>72</sup> Dağ, *a.mkl.*, s. 333 – 334.

<sup>73</sup> İbn Sînâ, *Avicenna’s De Anima*, s. 7 - 8.

tarafından gerçekleştirilme olasılığı her zaman söz konusu olacağı için, ister bitki, ister hayvan, isterse insan olsun tür fiilen tür durumuna gelir. Bu durumda nefis ilk yetkinliktir.<sup>74</sup> Nefsin ilk yetkinlik olduğunu anladıktan sonra nefsin bir şeyin yetkinliği olması gerekmektedir. Bu şey ise cisimdir. Yalnız nefis her tabii cismin ilk yetkinliği değildir. Bu noktada filozof nefsi, hayatî faaliyetlerini yerine getirmek üzere kullandığı organlar aracılığı ile kendisinden ikinci yetkinliklerin çıktığı tabii cismin yetkinliği olarak tanımlamaktadır.<sup>75</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ burada bitkisel, hayvanî ve insanî nefsten bahsetmektedir. Bu anlamda nefsî kuvvetler için canlı cismin tüm fiil ve hareketlerinin başlangıcı olduğunu söyleyebiliriz.

## 2.2 Nefsin cevher oluşu

İbn Sînâ; varlıkları iki sınıfa ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, özüyle var olan, kendi başına var olan anlamında kâim bi'z-zât; ikincisi ise başkasıyla var olan anlamında kâim bi-gayrihi. Bunlardan birincisi, cevher adını; ikincisi ise araz adını almaktadır. Nefsin ise bir cevher olması için cevherin tanımına uygun olarak, kendi özüyle var olması gerekir. İbn Sînâ'ya göre, özellikle insan nefsinin kendi özüyle var olan bir şey olduğunda kuşku yoktur.<sup>76</sup> Çünkü biz, her türlü maddî ve duysal ilişkiden yoksun olarak vasıtasız bir bilince sahibiz.<sup>77</sup> Ona göre nefislerin beraber buldukları bedenler, nebatîden insanî bedene doğru bir “mu'tedillik” derecesi gösterirler. Burada en mu'tedil olan ve semavî cisme benzeyen beden insan bedenidir. Dolayısıyla yalnızca insan bedeni, Faal Akıl'dan hayat veren ve ona benzeyen bir cevheri kabul edebilir. Bu demektir ki bedeninin mizacının bozulmasıyla yalnızca insanî nefis bâki kalmakta, öteki nefisler ise yok olmaktadır.<sup>78</sup> Netice itibariyle insanî nefis, asla bedeninin tabiatı olacak tarzda ve maddî suret anlamında bir cevher değildir.<sup>79</sup>

---

<sup>74</sup> Dağ, *a.mkl.*, s. 336.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s.12 – 13.

<sup>76</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 27.

<sup>77</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 16.

<sup>78</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 27 – 28.

<sup>79</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 38 vd.

İbn Sînâ nefsin fiillerini de üç sınıfa ayırmaktadır:

1. Bitkisel Nefs: İbn Sînâ'ya göre bitkisel nefsin üç kuvvesi bulunmaktadır.

Bunlar:

- a) Beslenme Kuvvesi (el-gâziyye)
- b) Büyüme Kuvvesi (en-nâmiyye)
- c) Üreme Kuvvesi (el-müvellide)

2. Hayvansal nefis: İkiye ayrılmaktadır:

- a) Hareket Kuvvesi(Muharrike): Bu kuvvede kendi arasında hareketi yönetmesi ve etkin faile olması bakımından ikiye ayrılmaktadır.
- b) İdrak Kuvvesi (Müdrike): İkiye ayrılmaktadır.
  - b1) Dış idrak kuvvesi: Bunlar dokunma, tad alma, koklama, işitme ve görme olmak üzere beş duyudan oluşmaktadır.
  - b2) İç İdrak kuvvesi: Bunlar da beş sınıfa ayrılmaktadır: Ortak Duyu (hiss-i müşterek), Musavvire ve Hayal Kuvvesi, Hayal gücü, Kuruntu kuvvesi (el-vehmiyye), Bellek ve Anımsama Kuvvesi<sup>80</sup>

3. İnsanî Nefs: İkiye Ayrılmaktadır.

- a) Kuvve-i Âlime
- b) Kuvve-i Âmile

İbn Sînâ nefis çeşitlerini Kitâbü'n-nefs'te uzun uzadıya anlatmaktadır. Bitkisel ve hayvanî nefsi açıkladıktan sonra Beşinci makeden itibaren de insanî nefsin tanımı ve kuvvelerini anlatmaktadır. Biz de konumuzla yakından ilgisi olmasından dolayı insanî

---

<sup>80</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 38 vd.

nefs üzerinde fazlaca duracağız. Nitekim kasidenin ilk beytinde güvercinle kastedilen şey insanî nefsin kendisidir.

### 2. 3 Nefs-i nâtıkanın varlığı, mâhiyeti ve kuvveleri

İnsanda bitkisel ve hayvanî nefsin yetileri bulunmakla beraber nâtık nefis adı da verilen insan nefsi, insanda bir türsel ayırım, ayırt edici bir nitelik olarak bulunmaktadır. İnsanın bu ayırt edici niteliğinden dolayı hayvanlarda bulunmayıp kendisine özgü bir takım fiilleri vardır. İbn Sînâ bu fiilleri belirlemek üzere önce; insanın tek başına yaşayamacağı ve öteki insanlarla işbirliği yapması gerektiği üzerinde durmaktadır.<sup>81</sup> Ona göre, insanın varlığını sürdürmesi için tabiatta var olan nesnelere kendisine yararlı duruma getirmek ve iyi bir yaşam elde etmek için işlemesi gerekir. İnsan, toprağı işleyerek besinini; kumaşı belli bir biçimde dikerek giyimini sağlar. Bu durumda insanın varlığını sürdürmesi için gerekli olan şeylerin başından çiftçilik ve öteki sanatlar gelir. Yalnız kendisine gerekli olan bütün şeyleri elde etmesi mümkün olmadığından bu konularda başkalarının işbirliğine muhtaçtır.<sup>82</sup> İbn Sînâ'ya göre insanların sanatlara sahip olmasından daha önemli olan bir başka özelliği de; aralarında belirledikleri, kendilerinden çeşitli bileşimlerin meydana geldiği, harflere bölünebilen seslerle anlaşılabilirliğine sahip olmalarıdır.<sup>83</sup> Buraya kadar saydıklarımızı insanın etkin özellikleri diye nitelendirebiliriz. İbn Sînâ'ya göre bu etkin özelliklerinin yanında insanın bir takım edilgin özelliklerinden de bahseder. Bu fiillere örnek olarak insanın az rastlanan şeyleri algılayınca şaşırması, gülmesi, ağlaması, utanması ve korkması vb. durumlarıdır.<sup>84</sup> Hayvanların ise insanlarla ortaklaşa sahip oldukları davranışlar onların yaratılışında bulunmakta ve tanrısal bir esinlenmenin sonucunda olmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre insan nefsinin biri ötekine yardımcı olan iki kuvvesi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, insanın, başka hiçbir canlıda bulunmayan en önemli özelliği olan maddeden bütünüyle soyutlanmış tümel aklî kavramları oluşturmak ve

---

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 202.

<sup>82</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 203.

<sup>83</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 204.

<sup>84</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 205, 206.

akılla bilinen kavram ve önermelerden bilinmeyenlerin bilgisine ulaştıran<sup>85</sup> kuvvedir ki buna nazarî akıl (el-kuvvet-i âlime) denilmektedir. İkincisi ise uygulamaya ilişkindir. İbn Sînâ bu akla da amelî akıl (el-kuvvet-i âmile) adını vermektedir.<sup>86</sup> Bunlardan her birine de isim ortaklığından dolayı akıl (intellect) demektir.<sup>87</sup> İnsan bu iki kuvvet sayesinde yönetmek zorunda olduğu kendinden daha aşağıdaki hayvanî âlemle ilişkili olduğu gibi, boyun eğmek zorunda olduğu kendinden daha üstteki yüce kaynaklarla da ilişkilidir.<sup>88</sup>

### 2.3.1 Amelî Akıl:

İbn Sînâ'nın nefis görüşünde insan aklının uygulamaya yönelik bu kuvvesi, tikel fiilleri yerine getirmeye yönelen bir hareket ilkesidir. Bu kuvve bir yandan hayvanî istek kuvvesiyle, bir yandan hayal gücü ve kuruntu kuvvesiyle bir yandan da kendi özüyle ilişkisi açısından ele alınabilir.<sup>89</sup> Birinci durumda amelî akıl, istek kuvvesinde insana özgü utanma, gülme, ağlama vb. gibi çabucak ortaya çıkan etkinlik ve edilginliklere yatkın bir takım durumların belirmesine yol açar; ikinci durumda hayal gücü ve kuruntu kuvvesini kullanarak âlemde var olan şeylerle ilgili bir takım planlar yapar ve sanatların ortaya çıkmasını sağlar. Üçüncü durumda ise, nazarî akılla işbirliği yaparak, yaygın ve genellikle kabul edilen ve doğrudan doğruya fiillere ilişkin olan fakat salt aklın ilk (a priori) öncüllerinden ayrılan görüşlerin ve öncüllerin oluşmasını sağlar. Bu üçüncü durumda amelî kuvvede oluşturulan görüşler ve öncüller kanıtlandıkları takdirde, onlar da aklî öncüller sınıfına girmiş olur.<sup>90</sup> Bundan anlaşıldığı kadarıyla; İbn Sînâ'ya göre amelî akıl, nazarî aklın kurallarına göre bedenine öteki kuvvelerine egemen olur, böylece kendisi onlara boyun eğmeyip, onlar kendisine boyun eğmiş olur.<sup>91</sup> Bedensel kuvvelerin egemen olması durumunda, bu kuvvede bedenden ve

---

<sup>85</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 206.

<sup>86</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 207.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, **En-Necât**, II, Abdurrahman Umeyra (nşr.), Beyrut 1992, s. 10.

<sup>88</sup> Günaltay, *a.e.*, s. 246.

<sup>89</sup> Dağ, *a.mkl.*, s. 373.

<sup>90</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 47.

<sup>91</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 46.

doğal nesnelere kaynaklanan edilginlikler gelişir ve ahlâk-ı reziliye'ye dönüşür. Amelî akıl egemen olduğunda ise onda ahlâk-ı faziliyye'ye dönüşür.<sup>92</sup>

Amelî akıl insanın bedenî yönüyle ilgilenmekte ve bu yüzden de nazarî akıldan daha aşağı bir seviyede kalmaktadır. Hayvanî kuvvelerden şevk kuvvesini, maddî nesnelere ve özellikle cüz'îler arasında kendisine faydalı olanları seçmeye teşvik eder.

### 2.3.2 Nazarî Akıl:

Bu akıl, insan nefsi adı verilen aynı cevherin iki yönünden yukarıya, üst âleme yönelik olanıdır. Nazarî akıl gücü; bizzat nefsin kendi varlığı için gerekli olan bir güçtür. Bu akıl biçim ve ma'kullerle ilgilenerek onları elde etmeye çalışır.<sup>93</sup> Nefse küllî şeylerin mâhiyetini küllî olarak kazandırır. Ancak nefsin kendi yetkinliğini kazanması ve metafizik âlemin bilgisine yükselebilmesi için fizik âleme ait bilgilere, dolayısıyla bedene gerek duyulur. İnsanın tamamen soyut olan küllî hakikatleri kavraması ve önermeler yaparak bilinenlerden bilinmeyenlerin bilgisini çıkarması, onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğidir.<sup>94</sup>

İbn Sînâ'ya göre akıl gücü, aklî suretleri idraki açısından üç dereceye sahiptir. Bunlar bil-kuvve, bi'l-meleke, bi'l-fiil ve müstefâd terimleriyle ifade edilmektedir.

Bi'l-kuvve akıl, nefsin mutlak bilme yeteneğidir. Nefsin bu yeteneği istisnasız insan türünün bütün bireylerinde bulunmaktadır.<sup>95</sup> Bu akla her türlü sureti bilebilecek bir yetenek olmasından dolayı maddî akıl denildiği gibi<sup>96</sup> ilk maddeye benzemesinden dolayı da "heyûlânî akıl" denilmektedir. Bu akıl, insan türünün bütün fertlerinde mutlak surette bulunur, ama güç yönünden farklı dereceldedir. Maddî akla örnek olarak İbn

---

<sup>92</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 46-47; a.mlf., *en-Necat*, s. 10 - 11.

<sup>93</sup> İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 333; krş. Bilal Kuşpınar, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul, 1995, s. 50.

<sup>94</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 126 vd.

<sup>95</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 48-49.

<sup>96</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 141.

Sînâ ateşi verir. Ateş kuvve halinde soğuk bir şeydir, ama “yanmaya kuvvesi var” denildiğinde ise, farklıdır.<sup>97</sup>

Aklî idrakin ikinci derecesi bi'l-meleke akıldır. Nazarî akıl bu dereceye; maddesel akıl yani bi'l-kuvve halinde olan akıl ikinci akledilirlerin kaynağı ve aleti olan ilk akledilirleri elde ettiğinde ulaşır. Bu devrede akıl soyut biçimlerde “mümkün kuvve” halinde bulunur. Öncekine nazaran fiiliyata yakın olmakla birlikte henüz tam fiil halinde değildir. Bu düzeydeki aklın kendisinde genel olarak kabul edilmiş öncülleri taşıdığı için, onun küllî biçimleri kavramaya ve tasavvur etmeye güç ve melekesi vardır. Örneğin ateşin yanma kuvvesi vardır denildiğinde artık onun ilk kuvve durumu, yani soğukluğu ortadan kalkmış bulunmaktadır.<sup>98</sup> İbn Sînâ bu akledilirlerden “bütün parçadan büyüktür” “aynı şeye eşit şeyler birbirine eşittir” gibi hiçbir aracıya gerek kalmadan doğrudan doğruya elde edilen temel öncülleri anlıyor. Bu öncüllerin elde edilmesinde ne bir öğrenime gerek vardır. Ne de bu tür bir önermeyi elde eden kişinin şu ya da bu zamanda ondan yoksun olabileceğinin bilincinde olması söz konusudur. Nazarî aklın bu derecesine meleke halinde akıl denilmekle birlikte bir önceki akıl derecesi olan maddesel akla oranla fiil halindeki akıl adı da verilebilir.<sup>99</sup>

Aklî idrakin üçüncü derecesi bi'l-fiil ve müstefâd akıl derecesidir. İbn Sînâ “fi İsbati'n-Nübüvve” isimli risalesinde bi'l-fiil akıldan hiç söz etmemekle birlikte “el-Mebde ve'l-Meâd” isimli eserinde ise onu bundan sonra gelecek olan müstefâd akılla birleştirmiştir. Fakat eş-Şifâ ve en-Necât'ın “nefse” ait bölümleriyle, diğer bir takım küçük risalelerinde ise onları dörde taksim etmiş ve her birini kesin çizgilerle ayırmaya çalışmıştır.<sup>100</sup>

Aklî idrakin bu derecesinde nefis, bi'l-meleke akıl dediğimiz gerçeği öğrenme gücüyle mantık, fizik ve metafizik ile ilgili bütün bilgileri kazanır. Nazarî akıl bu seviyeye, ilk akledilir biçimlerin hemen arkasından ikinci akledilir biçimleri elde ettiği

---

<sup>97</sup> İbn Sînâ, **Nübüvât**, s.43; krş. Kuşpınar, *a.e.*, s. 55.

<sup>98</sup> Kuşpınar, *a.e.*, s. 56.

<sup>99</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s.49.

<sup>100</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 51.

zaman ulaşır. Bu biçimleri dilediğinde fiilen düşünür. Herhangi bir bilgi edinme işlemine ihtiyaç duymadan istediği anda bu biçimleri düşünebildiği için buna “fiil halinde akıl” adı verilir. Ancak kendisinden öncekine nazaran fiil, sonrakine nispetle hâlâ kuvve halindedir.<sup>101</sup>

Bundan sonra ise “bi’l-fiil akıl” Faal Akıl’la ittisal kurarak varlığın bütün alanlarına dair bilgiyi nefse kazandıran güç olur. İttisal sonucu kazanılan bu bilgiler ve nefsin bu bilgilerle kazanmış olduğu yetkinlik “müstefâd akıl”dır. Nefs, akıl gücünün bu seviyesinde hiç değilse gayr-ı maddî cevherleri kavrayabilir, kendisini bilir ve kendini bildiği gibi başka şeyleri de bildiğini bilebilir. İsteddiği zaman Faal Akıl’la ittisale geçerek aklî suretleri tasavvur edebilir. İbn Sînâ’ya göre; bi’l-fiil ve müstefâd akıl aklî idrakin en son aşaması olduğu için, bu dereceye ulaşmak nefis için bir gayedir. İnsanî nefis, kendisini ve mücerret cevherleri kavrayabileceği bir seviye demek olan “bi’l-fiil ve müstefâd akıl” seviyesine yükselince varlığın ilk ilkeleri olarak bilinen Gök akılları ve Gök Nefslerine benzer.

Buna göre bi’l-kuvve akıl nefsin “bilebilme yeteneği” bi’l-meleke akıl, hangi konuda olursa olsun nefsin bilebilmesi için “yöntem ve donanımı” kazanmış hali, bi’l-fiil ve müstefâd akıl ise nefsin varlığın bütün alanlarıyla ilgili bilgileri düşünce veya sezgi yoluyla önceden sahip olduğu yöntem ve donanımı kullanarak kazanmasıdır.<sup>102</sup>

İbn Sînâ’nın akıllar teorisinde önemli bir yere sahip olan ve akıllara kuvvet veren ise Faal Akıl’dır. Aslında İbn Sînâ’nın Faal Akıl’ı genelde felsefî sistemini özellikle ise bilgi teorisini kozmolojisine bağlayan bir akıldır.<sup>103</sup> İlk ve zorunlu varlık, Tanrı’nın kendisini düşünmesi sonucu sudûr eden müfârik akıllar silsilesinin onuncusu ve dünyaya en yakın olanı ve bu sebeple de madde dünyasını madde ötesi âleme bağlayan yegâne bağ durumunda olan Faal Akıl’dır. Faal Akıl’ın nazarî aklın kuvvelerini fiiliyata geçirme işlevinden başka iki önemli fonksiyonu vardır. Her şeyden önce bu akıl ay altı dünyasındaki maddenin sebebidir. İkincisi, bütün canlı varlıkların nefisleri de dahil

---

<sup>101</sup> Kuşpınar, *a.e.*, s. 56-57.

<sup>102</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 144 - 145.

<sup>103</sup> Kuşpınar, *a.e.*, s. 59.

olmak üzere maddede görünen biçimlerin sebebidir. Üçüncüsü ise kuvve halindeki insan aklını kemâle geçiren etkendir. Birinci durumda, dünyadaki bütün tabî nesnelere biçimlerini almaya hazır bulunan kuvve halindeki ilk madde, diğer semavî gezegenlerin hareketleri yardımıyla Faal Akıl'dan sudûr eder. İkincisinde kendisinde şekilleri bir bütün olarak ihtivâ eden ve bu şekilleri veren bir akıldır.

İbn Sînâ Faal Akıl konusunda şunları söylemektedir:

“İnsandaki nazarî akıl da mahiyeti nur dağıtmak olan bir cevherin ışığı vasıtasıyla kuvveden fiile geçer. Bu, bir şeyin bizzat kendisinin fiile geçmesi şeklinde değil, onu fiilyata koyan başka bir şeydir. Cevherin kuvve halindeki akla bahsettiği fiil, akledilir biçimlerdir. O halde akledilir biçimleri ve imgeleri ona veren bir şey mevcuttur. Bu şeyin kendisi hiç şüphesiz akledilir biçimlerdir. Bu yüzden de zâtı sırf akıldır. Şayet kuvve halinde bir akıl olsaydı böyle sonsuza kadar giderdi. Bu ise muhaldir. Bu silsilenin zâtı, akıl olan ve kuvve halindeki bütün akılları fiilî akıllara döndürecek bir şeyde, son bulması gerekir. Bu şeyin kendisi, diğer akılları kuvveden fiile geçirecek yeterli bir sebeptir. Böylece o, fiile geçen kuvve halindeki akıllara oranla Faal Akıl adını alır, aynı maddesel aklın buna oranla edilgen akıl adını aldığı gibi. Veya hayalin yine buna nispetle ikinci edilgen akıl adını aldığı gibi.”<sup>104</sup>

İbn Sînâ'ya göre insan ruhu bi'l-kuvve âkıldır; bi'l-kuvve olan insan ruhu, kendisini bi'l-kuvve halden bi'l-fiil hale geçiren yani ona “Mâkul Suretler” veren “bi'l-fiil akıl” ile bi'l-fiil akıl haline geçer. Bi'l-fiil akılda maddeden ayrılmış olan “Makul suretler”in ilkeleri bulunur.<sup>105</sup> Bu durumda insanın bi'l-kuvve akıl olan ruhu karanlıkta bakan ama, görmeyen bir göze, “Bi'l-fiil Akıl” ise o, karanlıkta görmeyen ama, bi'l-fiil görecek hale getirilen göze ışığını verip onu bi'l-fiil gören göz haline getiren güneşe benzer.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Kuşpınar, *a.e.*, s. 61.

<sup>105</sup> Mübahat Türker-Küyel, “İbn Sînâ ve Akl-ı Fa'al”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Aydın Sayılı (haz.), T.T.K Yayınları, Ankara 1984, s. 739

<sup>106</sup> İbn Sînâ öncesi filozoflarda da Güneş- ile akıl arasında bağlantı kurma dikkati çeken bir durumdur. Örneğin; Aristoteles “Tanrı, akli, ruhta, bir ışık yaktı” ve “Evrende Güneş ne ise akılda da ruh odur” diyordu. Asklepios ise “Akıl insan ruhunun ışığıdır, tıpkı, Güneş'in dünyanın ışığı olması gibi” diyordu. Corpus Hermeticus'ta “Akıldan yalnız insanların yararlandığı göksel hediye” cümlesi okunmaktadır. Platon ise “İnsan, göğün bitkisi” diyordu. “Ruhların, göğün Doğu kapısından aktığı” kabul ediliyordu. (bkz. Mübahat Türker-Küyel, “İbn Sînâ ve Akl-ı Fa'al”, s. 739)

Ruh için bi'l-kuvve halden bi'l-fiil hale çıkış şu şekilde olmaktadır: İnsan ruhundaki “akliye kuvveti, yine insan ruhunda bulunan muhayyile kuvveti’ndeki cüz’îlere muttali olunca, Faal Akıl’ın ışığı o cüz’îler üzerine vurur, o cüz’îler maddelerinden sıyrılırlar, yani insanı bu Feyezân’ı bu tecelliye kabule hazırlarlar, Faal Akıl’dan ifâze eden Mâkul Suretler, Nefs-i Nâtık da iz bırakırlar. Gerek fikirler, gerekse teemmüller insan ruhunu “feyezân”ı almaya hazırlayan hareketlerdir. O halde Hayalât Bi'l-kuvve Mâkul’dürler. İnsan ruhu Hayâliye Kuvveti’ndeki suretleri mütalaa edince, başka deyimle Faal Akıl’ın nuru onlarla ittisal edince, onlar Faal Akıl’ın ışığından, kendilerinde Mücerred Suretler’in hâsıl olmasına elverişli hal alırlar. İnsan nefsi Bi'l-kuvve Akıl iken, Bi'l-fiil olduğunda eğer Faal Akıl’ı düşünmekle Bi'l-fiil Akıl olmuşsa, yani Faal Akıl, ona yine kendi Faal Akıl’ını düşündürtmüşse, o takdirde insan nefsinin kendisi Müstefâd Akıl’a dönüşür. Faal Akıl’ı düşünen insan nefsi veya “Faal Akıl” ile ittisal eden Bi'l-kuvve Akıl’ın adı Kudsî Akıl’dır. Böylece insan nefsinin en alt basamaktan en üste doğru şu şekilde sıralanır. Bikuvve Akıl, Bilmeleke Akıl, Müstefâd Akıl, Kudsi Akıl. Faal Akıl ile ittisal de insanın en son gayesidir.<sup>107</sup>

Kudsî akıl, vasıtasız eşyayı bilmek mertebesidir ki bazı zâtlara mahsustur. Bu akıl bilmeleke cinsinden olup pek yüksek bir mertebedir, sürat-i intikal demek olan “hads” in son derecesidir. İbn Sînâ kudsî akıl ile tasavvufa geçer ve felsefe ile din arasında samimî bir rabıta kurmak ister.<sup>108</sup>

Filozof el-İşârât’ta akılların yükselme anında kat ettiği bütün devreleri Nur Süresinin 35. ayetinde geçen terimlerle açıklamaya çalışır:

Nefsin kuvveleri arasında, bir başka kuvve daha vardır ki, nefsin cevherini mükemmelleştirmek için onu, fiil halindeki akla çevirmesi gerekir. İlki, onu, akledilirlere doğru yönelterek hazırlayan kuvvedir (istidat kuvvesi) . Bazı insanlar buna heyulanî akıl adı verirler. Bu hücredir. (mişkât). Bunu birinci akledilirlerin meydana gelmesiyle, başka bir kuvve izler. Bu (ikinci) kuvve ile nefis, ikinci akledilirleri elde

---

<sup>107</sup> Mübahat Türker-Küyel; “İbn Sînâ ve Akl-ı Fa’al”, s. 743.

<sup>108</sup> İsmail Hakkı İzmirli, “İbn Sînâ ve Felsefesi”, **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler**, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1937, s. 25.

etmeye hazırlanır. Bunlar ise (yani ikinci akledilirler) ya tefekkürle elde edilir ki, bu zayıf olursa, zeytin ağacıdır. (eş-şeceretü'z-Zeytünütü); ya da sezgi (hads) ile elde edilir ki, öbüründen daha kuvvetli olursa yağdır.

İbn Sînâ evrendeki var oluş düzeni içerisinde aklın konumunu tesbit ederken, bu konuyu sudûr ve feyz nazariyesiyle açıklamaya çalışır. Ona göre; her şey, bir şekilde Tanrı'nın kendi varlığına ait bilgisinden çıkmaktadır. Filozofumuzun tasvir ettiği Tanrı, kendi kendisini bilen ve mâhiyeti ve varlığı aynı olan anlamında zorunlu varlıktır. Bu demektir ki, Tanrı'nın hem varlığı, hem de bilgisi tektir. Öyle ise bu bir tek bilgidir bir tek varlık meydana gelmelidir. Ancak düşünürümüze göre, Tanrı'nın bilgisinden meydana gelen bu oluş, ne onun kendi bilgi, irade ve rızasının dışında tabii bir yoldur ve ne de insanda olduğu gibi bir amaca yöneliktir, o yalnızca Tanrı'nın kendi hakkında bilgisinin gerektirdiği tarzıdır. Tanrı'nın bilgisinin gerektirdiği bu bir tek varlık akıl'dır. Bu da İlk Akıl'dır. İlk Akıl, varlık açısından kendiliğinde mümkün, Tanrı sebebiyle vaciptir. Bilgi açısından ise, bu Akıl'ın birisi Tanrı'ya diğeri kendisine yönelik iki bilgisi vardır. Düşünürümüze göre, Tanrı'nın bilgisinde olduğu gibi bu İlk Akıl'ın her çeşit bilgisine bir tür varlık lazım gelmektedir. Buna göre:

1. İlk Akıl'ın Tanrı'yı bilmesinden ikinci bir Akıl,
2. Kendi varlığını, Tanrı'nın varlığı sebebiyle zorunlu bir varlık olduğunu bilmesinden ilk göğün (Felekü'l-Aksâ) nefsi,
3. Varlığının kendiliğinde mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden, suretini de mündemiç olacak biçimde, ilk göğün maddesi meydana gelir. Bununla birlikte bu oluş süreci İkinci Akıl'ın bilgisine de aynı şekilde lazım gelecek şekilde sonsuzca sürüp gitmez. Bu tarzdaki oluş süreci, başta insanî nefis olmak üzere, kendisinden bu âlemdeki canlı-cansız bütün türlerin feyezân ettiği Faal Akıl'da son bulur. Ancak Faal Akıl'dan feyezân eden türleri yahut suretleri yine ondan feyezân etmiş olan maddenin farklı yetenekleri belirler. Maddeyi, Faal Akıl'dan feyezân eden çeşitli türlerin suretlerini alacak yetkinliğe getiren ise Gök nefislerinin Gök cisimlerini dairevî olarak çeşitli yönlerde doğru hareket ettirmesinden ortaya çıkan ve madde üzerinde müessir olan etkileridir. Gök cisimlerinin Faal Akıl'dan feyezân eden madde üzerindeki etkisi sonucu bu Akıl'dan hava, su, toprak, ateş gibi basit madenler, bitkiler,

hayvanlar ve insanlar gibi mürekkep cisimlerin türlerini belirleyen suretleri feyezân eder. Böylece insan bedeni ve nefsi ile varlık alanına çıkar.<sup>109</sup> Düşünürümüzün sudûr nazariyesinde sözünü ettiği Gök akılları ve Gök nefisleri dinî dilde melekler ile ifade edilen ruhanî varlıklardır. Bunlardan Gök akılları, cisimle hiçbir ilişkiye girmemelerinden ötürü Tanrı'ya daha yakın varlıklardır ve bu itibarla “mukarreb ve kerrûbiyyun”olarak bilinen meleklerdir. Gök nefisleri ise gök cisimlerini hareket ettirip onlarla belli bir ilişkiye girdikleri için “amele ve müvekkel” melekler adını alır.

İbn Sînâ, İlk Akıl ile insanî nefislerin kendisinden feyezân ettiği Gök Akılları'nın en sonuncusu olan Faal Akıl arasında kaç tane akıl bulunduğu başka bir deyişle âlemde kaç tane Akıl bulunduğu konusunda kesin bir görüş belirtmez. O, bazen göklerin hareketler sayısınca ve çok olduğunu, bazen dokuz Göğün bulunduğunu, bazen de Kur'an'daki yedi semayı dikkate alarak yedi göğün mevcut olduğunu söyler.<sup>110</sup>

Nefs-i nâtika'nın nazarî ve amelî akıl gücünü birlikte kullanarak Faal Akıl yardımıyla asıl gayesi olan bi'l-fiil ve müstefâd akıl seviyesine çıkabilmektedir. Nitekim filozof bunu sembolik eserlerinden biri olan Hayy b. Yakzân'da şu şekilde açıklamaktadır.

“Bu yerden geçip bunun ardında bulunan ülkeye ulaşan herkes meleklerin ülkelerinden uzaklaşır. O ülkeler arasında yeryüzüne bağlı olan, yeryüzü meleklerinin oturduğu ülkedir. Bunlar iki bölüktür: Bir bölümü sağ yana oturmuşlar bunlar bilici ve emredici olanlardır. Bunların karşısındaki öteki bölüm de sol yana oturmuşlardır. Bunlar işçiler ve emir alıcılarıdır. Her iki bölüm de bazen insanların ve cinlerin ülkesine doğru aşağıya iner, bazen de göklere çıkarlar. İnsanlar üzerinde görevli oldukları söylenen birisi, insanın sağında birisi de solunda bulunan ve kendilerine “Kirâmü'l-Katibin ve Hafaza” adı verilen bu iki melek de bunlardandır. Sağ tarafta bulunan emr edicilerdendir ve yazdırma işi buna aittir. Sol tarafta bulunan ise işçilerdendir ve yazma işi buna aittir.”<sup>111</sup>

Burada; bedenî kuvvetlerden aklî idrak mertebesine yükselmek, yeryüzü melekleri olan Nefs-i nâtika-yı bulmak ve bilmek, bunun sağ tarafta bulunan bilici ve emredici

---

<sup>109</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 76 – 77.

<sup>110</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 76.

<sup>111</sup> İbn Sînâ-Sühreverdi-A.Gazzali-Necm-i Razi, **İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler**; trc. drl. Derya Örs (trc. drl.), İnsan Yay. İstanbul 1997, s. 62.

ilmî kuvvet ile sol taraftaki emir alıcı ve işleyici amelî kuvvet kastedilmiştir. İnsandaki bu amelî ve ilmî kuvvetler bazen Faal Akıl'dan yardım alarak göğe çıktıkları gibi bazen de bedeni tedbir edenlerce aşağı inmiş olur.

İbn Sînâ kasidenin ilk beytinde ruhun ulvî âlemden süflî âleme indiğine işaret etmektedir. Filozofun diğer eserlerindeki nefis görüşlerinden anladığımız kadarıyla ulvî âlemden kastedilen şey, başımız üzerinde duran gökler, seyyare ve sabit yıldızlar ile akıllar âlemidir. Süflî âlem ise üzerinde yaşadığımız dünyadır.<sup>112</sup> Dolayısıyla ruhun hubûtu (inişi) ulvî âlem olan akıllar âleminden süflî âlem yani nefsin bedenle birleştiği bu dünyaya olmaktadır. Ruhun bedenden önce var oluşu noktasında ise -ileride değinilecek olmakla birlikte- filozofumuz diğer eserlerinde bu görüşü kesin olarak reddetmektedir.<sup>113</sup> Akıllar teorisinde belirtildiği üzere; nefsin faal akılla ittisali bu nefis için kemâl bir noktadır. Aynı zamanda insanî nefis akıllar âleminin bir parçası olmakla birlikte kaynağı ilk akıldır. Buraya kadar sayılanlar dikkate alındığında ise; ruhun ulvî bir âlemden gelmesinden maksadın ruhun faal akıldan sudûru olduğu ortaya çıkmaktadır.

## 2. Beyit

*“Onunla ârifin gözü arasında perde vardır, ârif onu göremez. Fakat o yüzünü açmıştı, yüzünde peçe yoktur.”*

Filozofumuz bu beyitte ruhun varlığının gayet açık olduğunu, yalnız zahirî duyularıyla algılayanların ruhun varlığını algılayamayacaklarını ifade eder.<sup>114</sup> Hatırlanacağı üzere; İbn Sînâ insanın, ruhun varlığının bilgisine haricî âleme bakarak - eserden yola çıkarak ulaşılabilirdiği gibi- ruhun varlığına vasıtasız olarak da ulaşabileceğini söylemiştir. Nitekim burada İbn Sînâ'nın “uçan adam” teorisini hatırlamakta fayda vardır.

---

<sup>112</sup> Mehmet Ali Aynî, “İbn Sînâ'da Tasavvuf“, **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler**, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1937, s. 157.

<sup>113</sup> İbn Sînâ, *En-Necat*, s. 192; a.mlf., **Ahvalü'n-Nefs**, s. 96.

<sup>114</sup> Kütahi, vr. 302b, Şerefeddin, vr. 9b.

İbn Sînâ'ya göre insanî nefsin en belirgin özelliği kendi varlığının bilincinde olmasıdır. İşte “nutuk” ve “akıl” terimleriyle ifade edilen “bilme fiili”nden türetilerek “Nefs-i nâtika” veya “nefsü'l-âkile” olarak tanımlanmakta ve bununla “kendisini ve başkasını bilen nefis” kastedilmektedir. Bu durumda insan bizzât kendi nefsinin varlığını kavrayarak bütün insanların dâhil olduğu insanî mahiyeti kavramış olmaktadır.<sup>115</sup>

İbn Sînâ Kitabü'l Mübâhasât'ta ise; sadece insan nefsinin kendi varlığının bilincinde olabileceğini ifade etmektedir. Bunun sebebi sadece insanda “aklî idrak” in olmasıdır. İnsan dışındaki varlıklarda ise hissî idrak güçleri olup, aklî idrak güçlerinin olmadığını söylemektedir. Bu durumda hayvanlar, kendilerini duyular seviyesinde, sadece cisim olarak bilebilir.<sup>116</sup>

El-İşârât isimli eserde de İbn Sînâ insanın kendi özünü bilmesi konusuna dikkat çeker. Burada şu ifadelere yer verir:

“Acaba sen, her zaman için, kendi özünü ne ile kavrarsın? Kendi özünden kavranılan şey nedir? Bu kavrayan şeyi senin dış duyularından biri olarak mı, yoksa aklını, dış duyularından ayrı bir yeti ve onlara uygun bir şey olarak mı görüyorsun? Eğer o, senin aklın ise ve beş duyudan ayrı, kendisiyle idrak ettiğin bir yeti ise, bir ihtiyacın olduğunu sanmıyorum; çünkü bir aracı bulunmamaktadır. O halde sen kendi özünü bir başka yetiye ve bir aracıya ihtiyaç kalmadan kavrarsın. Böylece geriye senin bu işi hiçbir aracı olmadan duyularınla ya da iç idraklerinle yapman kalmaktadır.”<sup>117</sup>

İbn Sînâ, insan nefsinin kendi özünü duyularıyla ya da iç idrakleriyle kavrayamayacağını ise şöyle açıklar:

“Senden idrak edilen şeyin, gözünle idrak ettiğin sonucuna mı varıyorsun? Hayır, çünkü sen bu deriyi çıkarıp, yerine bir başka şey giyinseydin yine sen, sen olurdu. Acaba senden idrak edilen bu şey, dokunma duyulanla idrak ettiğin bir şey midir? Hayır; çünkü bunun durumu da bir öncekinin durumu gibidir.”<sup>118</sup>

---

<sup>115</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 48.

<sup>116</sup> İbn Sînâ, **Kitabü'l-Mübahasat**, s. 199, 204; krş. Durusoy, *a.e.*, s. 44.

<sup>117</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s.119.

<sup>118</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s.119-120.

Dolayısıyla filozofumuz bu açıklamalarla nefsin duyularla ve iç idrak yetileri ile algılanamayacağını belirtmektedir. Bu da bize göstermektedir ki insan nefsindeki aklı idrak yetisi bütün yetilerin üstünde bir güce sahiptir.

İbn Sînâ'nın nefse dair yazmış olduğu eserlerinde göze çarpan en mühim nokta akıl ile hissin, diğer bir ifade ile mahsûse ile ma'kûlenin birbirinden kesin bir çizgiyle ayrılmasıdır. Filozof eserlerinde aklın kavramlarını yüceltirken hissin biçimlerini ikinci planda tutmuştur. Akıl ile his arasındaki ayırımın temel kaynağı yine onun metafiziğinde geliştirmiş olduğu iki farklı âlem teorisi.

Bilgi nazariyesinde de bu düşüncenin izdüşümünü görmekteyiz. Nitekim idrak teorisinde teorisini nihaî noktada hissî idrak ve aklı idrake indirger. Ona göre, duyunun verdiği her idrak cismanî olup cismin suretini aktarır, akıl ise eşyanın mahiyeti hakkında bilgi verir. Dolayısıyla hissî bilgi içerisinde maddesel ilişkileri ihtiva ederken, aklı bilgi maddeden ve maddî her türlü bilgiden uzak, saf bilgidir.

İbn Sînâ'ya göre duyu ile kavranılan şeylerin hakikî bilgi olmadıklarının nedenlerinden biri onların görünüşte bilgi olmalarıdır. Cismin hakikatinin ötesinde, basit, süflî ve görünen veri sunmalarıdır. Eşyanın hakikatine dair bilgiyi bize tedarik eden şey, İbn Sînâ'nın nazarında sadece ve sadece akıl olup, ya bizzat aklın kendisi ya da kendinden üstün olan Faal Akıl ile münasebeti sonucunda meydana gelir.

Duyu verilerinin bir başka özelliği de yanıtıcı olmalarıdır. İbn Sînâ'nın Beyanü'l-Cevheri'n-Nefis (Kıymetli Cevherin Açıklaması) isimli risalesinde duyu verilerinin yanıtıcılığını şu şekilde vurgulamaktadır.

“... gerçek şu ki, doğru bilgi hisler vasıtasıyla elde edilemez. Bu insanların çoğunun zaaf noktalarıdır. Zira onlar duyunun çeldirici algısı ve vesvesesi sebebiyle, aldanabilirler, hataya düşebilirler. Allah'ım bizi dalaletten korusun, hidayette sabit eylesin”<sup>119</sup>

İbn Sînâ'nın idrak teorisi, idrak edilen şeylerin ve kavramların türleri üzerine kuruludur. Bu teoriye göre bir kavram ya küllî ya da cüz'î olur. Cüz'î de ya suret ya da mana olur. Suret zahirî duyulardan biri ile algılanan, duyumsanabilen bir şeydir. Mana

---

<sup>119</sup> Kuşpınar, *a.e.*, s. 82.

ise duyumsanabilen suretten ayrılan tikel bir şeydir. Külliyyat (tümeller) aklî kuvvetlerle, cüziyyât (tikeller) ise duyularla idrak olunur. Başka bir deyişle, nefis-i nâtık külliyyatı (tümelleri) aletsiz, cüz'iyatı (tikelleri) aletle idrak eder. Tümellerin algılayıcısı akıl olduğu gibi muhafaza edicisi de mebde-i feyyaz'dır. Tikellere gelince bunlardan duyumsanabilen suretlerin algılayıcısı ortak duyu ve koruyucusu da hayal'dir.<sup>120</sup>

İbn Sînâ el-İşârât'ta şöyle diyor:

“İnsanlar varlıkların duyumsanabileceğini ve duyumsanamayanların var olamayacağını sanabilirler. Fakat bu sanının temelsizliğini anlamak için azıcık düşünmek yeterlidir. Gerçekte, genellikle insanın bir hadd-i mücerredî (soyut sınırı), insan teklerinden Ahmet Mehmet, gibi duyumsanabilen iki kişiye uygulanabilir. Bu sınır duyularla ya algılanmıştır ya da algılanmamıştır. Eğer duyularla algılanmış ise, tüm duyumsanabilenler gibi, bunun da kaç, nasıl, nerede, ne konumda... gibi cüz'î arazlardan hiçbir şey yoktur. Demek ki bu kavram duyumsanabilen değil, aksine bütünüyle akledilebilendir. Demek ki ma'kulât (akledilebilenler) vardır. Bütün tümeller de böyledir. Duyular cüz'iyâtı algılar ve zabteder. Nefsî bir fiil ile bu cüz'iyât cüz'î arazlardan soyutlanır. Nefs bunlardan tümelleri (külliyyatı) çıkarsaması (istihraç) ve faal akla bağlaması sayesinde algılar.”<sup>121</sup>

İbn Sînâ nefsi ve buna bağlı olarak nâtık aklı madde dünyasından, âdeta hemen başka âleme gitmek isteyen bir yabancı gibi telakki edip, onu devamlı bedeni dünyaya bağlayan ilişkilerinden uzaklaştırmayı, hakikî özüne döndürmeyi amaçlar. İnsanın olgunluğunun, nefsin olgunluğu ile mümkün olabileceğini savunan İbn Sînâ, onu, algıladığımız dünyanın maddî bağlantılarından koparmaya çalışır. İnsan nefsi kendini mahsusâtтан kurtarıp ma'kulâta ulaştığı sürece mükemmelleşecek ve saadete kavuşacaktır. Bütün bunlar dikkate alındığında filozofumuza göre duyunun verdiği her idrak cismanî olup cismin suretini aktarır, akıl ise eşyanın mâhiyeti hakkında bilgi verir. Dolayısıyla hissî bilgi içerisinde maddesel ilişkileri ihtiva ederken, aklî bilgiden, maddeden ve maddî her türlü münasebetten uzak saf bilgidir.<sup>122</sup>

“Nâtık nefsin idrak ettiği bilinen bir gerçektir. Sonra, onun cevheri, diğer kuvvelerin cevherinden daha efdaldir. Çünkü o, mutlak surette basit ve maddeden tamamen ayrıdır. Maddeye bağlı bir şey,

---

<sup>120</sup> Günaltay, *a.e.*, s. 253.

<sup>121</sup> Günaltay, *a.e.*, s. 254.

<sup>122</sup> Kuşpınar, *a.e.*, s. 80.

madde sebebiyle terkibe ve taksime meyillidir. Sonra onun idraki hâsselerin idrakinden daha efdaldir. Zira nefsin idrakı, yakînî, küllî, zarurî, ebedîdir. Hissin idraki ise; zahirî, cüz'î ve yok olucudur.<sup>123</sup>

Dolayısıyla insanın aklî idrak sayesinde elde ettiği bilgi, duyularla elde edilen bilgidен üstündür. Ruhun varlığının apaçık olduğu halde duyuların yanıltıcılığından dolayı veya zahirî ve maddî gözle bakan kişiler tarafından hakikat tam olarak kavranılamamıştır.

## 2. 4 Nefis – Beden İlişkisi

### 3. Beyit

*“Seninle buluşmak onun için bir hayli zor olmuştur, ancak senden ayrılmak da onun için zordur, ayrılışı üzüntülü olacaktır.”*

### 4. Beyit

*“Güvercin, başlangıçta beğenmedi, ısınamadı; ancak seninle birleştiği zaman buna alıştı, bomboş, ıssız ve susuz bir harabe ile ünsiyet kurdu.”*

### 5. Beyit

*“Bedenle ilişkisi sebebiyle sanırım, nefis ilk bulunduğu yerde verdiği sözleri, yaşadığı âlemdeki hatıraları ve mevkileri unutmuş gibidir.”*

Üçüncü beyitte filozofumuz latîf ve ruhanî bir cevher olan ruhun kendi rızası dışında kesif olan bedenle birleşmesinin kendisine epey zor geldiğini ifade etmekte, ruhun bedenden ölümle ayrılışının da kendisi için üzüntü verici olduğunu belirtmektedir.<sup>124</sup> Dördüncü beyitte; beden, ruh olmaksızın ıssız, susuz, harabe bir çöle benzetilmektedir. Nitekim böyle bir yere önce ruh alışmamıştır ama içli-dışlı olduktan sonra bu duruma alışmıştır.<sup>125</sup> Münâvî, bazı şârihlerin bu beyiti dikkate alarak Nefs-i nâtika'nın kadîm olduğunu ileri sürdüklerini ifade ederek İbn Sînâ'nın Nefs-i nâtika'nın

---

<sup>123</sup> Kuşpınar, *a.e.*, s. 81.

<sup>124</sup> Münâvî, *a.e.*, s.42; Kütahi, vr. 302b.

<sup>125</sup> Münâvî, *a.e.*, s. 56; Kütahi, vr. 303a.

hâdis olduğu görüşlerine zıt olduğunu söylemişlerdir. Münâvî'ye göre ise bu beyit; ruhların yaratılmasının cesetlerin yaratılmasından önce olduğunu ifade etmektedir.<sup>126</sup> Sonraki beyitte ise; ruhun mutlu bir şekilde yaşadığı yurdundan ayrılmakla kalmayıp saflığını ve temizliğini koruyacağına dair Allah'a verdiği sözü ve kutsal âlemini unuttuğundan bahsedilmektedir.

Bedenî ilişkilerin çirkinlik ve kötülüklerine henüz bulaşmamış olan –latîf ve nuranî- ruh bu maddî yaşama alışma eğilimi daha çok, daha yatkın olan bedenle buluşmayı önce hoş karşılamadı; kaynağı olan yüceliklerle sıkı ülfetinden dolayı bu birleşmeye karşı arzulu değildi. Fakat (Hepiniz ininiz...) <sup>127</sup> emrine uymaya mecburdu ve bu emre kerhen uydu. Sonra ise, maddî terkiplerdeki unsurlara bulaştı. Pisliklere yakalandı. Bu unsurlarla karışmaktan dolayı maddî hazlara alıştı. Kendini bu hazlara kaptırdı. Tuzağa düşmüş gibi oldu. Bu tuzaktan da çıkmak ona zor geldi. Uzun bir müddet karanlığa alışmış olan gözlerin birden kuvvetli bir ışığa karşı acı duyacağı, belki kör olacağı, uzun bir süre mahpusiyette tutulmanın birden serbest bırakılması halinde şaşkın olacağı ve korkacağı bilinmektedir. Bunun gibi ruh güvercini de ölüm muamması karşısında dehşete kapılır. Alıştığı kafesi kolay kolay terk edip bırakmak istemez. Fakat buna da bir gün mutlaka hazır olacağını biliyordur.<sup>128</sup>

Ruh bu dünya zevk ve lezzetlerine öylesine alışmıştır ki, artık daha önce ayrıldığı o güzelim, latif çayırılık gibi yücelikler ve güzellikler iklimine olan özlemini bir tarafa bıraktı ve o güzellikleri unuttu. Fakat güvercinin eski âşinalıkları ilme olan ahdini, anlaşmasını, vazifelerini, sorumluluklarını unutmaması kolay da olmadı, kendisiyle bağlanmak zorunda süflî bedenle özdeşleşmeye asla tahammül etmedi. Fakat beden kendisine öyle sıkı sarıldı ki, öylesine sahip çıktı ki, bu yeni güçlü sahip onu nefsanî hevâ ve heves yoluna alıştırdı. Ve bu yeni havanın esareti altına girdi.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> Münâvî, *a.e.*, s.56; Ahmet Hamdi Akseki, "Ruhiyat" 1937, s.216.

<sup>127</sup> Bakara 2/ 38.

<sup>128</sup> Abbas Vasık Efendi, **Kaside-i Ruhiye Tercümesi**, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar Koleksiyonu, vr. 28b vd.; Celal Saraç, *a.e.*, s. 11.

<sup>129</sup> Celal Saraç, *a.e.*, s. 11.

Bu beyitlerde bâriz bir şekilde ruhun bedenden önce varlığının olduğu görüşü ortaya çıkmaktadır. Ancak filozofumuzun diğer eserlerinde ruh hakkındaki bu tarz sorulara verdiği cevap öz olarak şu şekildedir. Ruh, bedenün iyiliği için, özellikle yaratılmıştır; kendisiyle birleşeceği beden yaratılmadan önce var değildir ve şahsî varlığı da yoktur. Dolayısıyla ruh hâdistir. Böyle olmamış olsaydı onun kişiselleşme ilkesi eksik olurdu<sup>130</sup>

Filozofa göre; insanî nefis, Faal Akıl'dan feyezân eden manevî bir cevher iken, beden gök cisimlerinin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceliğini insan aklının kavrayamayacağı bir şekilde tabii unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cismanî bir cevherdir.<sup>131</sup> Ruh-beden ilişkisi, ruhun bedenden önce veya sonra yaratılışı konularını filozof ihtimalleri de dikkate alarak eserlerinde tartışmıştır. Ona göre ruh ile beden arasındaki münasebet sebeplilik ilişkisi değildir. Çünkü ruh ve bedenden her biri “kendiliğinden” bir cevher olarak kabul olunursa o zaman denklik izafî bir şey olur. Bu halde bunlardan birinin bozulmasından dolayı diğerinin de bozulması gerekmez. Aksine birinin bozulması diğerinin zâtını değil aralarındaki izafet ve nispeti iptal eder. Ruh ile beden arasındaki ilişkinin sonralık ilişkisi ihtimalinde ise; ruh bedenden sonra olduğundan bedenün vücutta ruhun sebebi olması gerekir. Halbuki vücut için “Fâiliyye”, “Kâbiliyye”, “Sûriye”, “Kemâliyye” adlarıyla dört sebep vardır. Bu sebeplerden ruhun sebebi olması gereken bedenün bu sebeplerden hangisine uygun düşeceğini baktığımızda şu sonuçlara ulaşıyoruz. Beden, vücutta ruha gerektirici ve işleyici sebep olamaz. Çünkü cisim, cisim olmak itibarıyla, ancak kuvvetleri ile fiil işler. Cismanî kuvvetler ise ya araz veya maddî suretlerdir. Eğer bedenün illet-i fâile olduğu farz edilirse, madde ile kâim olan bir şeyin kendisiyle kâim olan zâtın varlığına (vücuduna) işaret olması lazım gelir. Bu ise bâtıldır. İkinci olarak beden illet-i kabile de olamaz. Çünkü nefis bir cevherdir. Bir heykel suretinin bakırda intibâî gibi beden de muntâbi değildir. Üçüncü olarak bedenün ruha illet-i sûriyye olması da bâtıldır. Çünkü bedenün ruha illet-i sûriyye olabilecek biçimde ruhun da dâhil olacağı bir terkip etkisiyle, insan nefsinde intibâî

---

<sup>130</sup> Cemil Saliba, **Min Eflatun ila İbn Sînâ**, Şam 1937, s.109.

<sup>131</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 48.

mümkün değildir. Dördüncü olarak bedenın insan nefsinin illet-i kemâliyyesi ve gaiyyesi olması da batıldır. Fakat bunun aksi yani insan nefsinin bedenın illet-i gaiyyesi olması doğru olabilir.<sup>132</sup> Bu durumda nefis ile beden arasındaki münasebet sebeplilik ilişkisi değildir.

Düşünürümüze göre nefisle beden arasında kaynağını Tanrı'dan alan zorunlu bir ilişki vardır. Bundan dolayı ne zaman nefis için organ olabilecek bir bedenın mizacı tamam olsa hemen ona Faal Akıl'dan bir nefis feyezân eder. Nefsi kabul edebilecek hiçbir beden bu kuralın dışında kalmaz.

İbn Sînâ'ya göre nefislerin bedenden önce ferdî varlıklarının bulunması gibi bir şey söz konusu değildir. Onlar ancak bedenle birlikte ferdî birer varlık olup, daha sonra kendi zâtlarında ve bedenlerinde gerçekleşen fiilleri bakımından ayrı birer şahıs haline gelir.<sup>133</sup> Ona göre, eğer insan nefsleri bedenden önce var olsalardı, ya bir, ya da çok olmaları gerekirdi. Onların sayısal bakımdan çok olmaları imkansızdır, çünkü onların bedenlere ilişmeden önce birbirlerinden farklı olmaları ya mâhiyet ve suretlerinden, ya unsur ve maddelerinden, ya her nefsin maddede farklı zamanlarda var olmasından, ya da onların maddelerini bölen nedenlerden ileri gelir. Onların birbirlerinden ayrı olmaları mâhiyetlerinden, ya da suretlerinden ileri gelmez; çünkü onların sureti birdir; hepsi aynı türü oluştururlar. O halde onların ayrılığı, mâhiyetin özellikle kendisine iliştiği bedenden ileri gelmektedir. Bedene ilişmeden önce nefis, salt ve basit bir mahiyet olacağı için, bu durumdaki bir nefsin sayısal bakımdan ötekinden farklı olması düşünülemez. Yine bu durumdaki bir nefsin zaman bakımından ötekinden farklılığı da söz konusu değildir. Farklılık; madde, zaman ve maddeyi ayıran nedenlerden, ilintilerden ileri gelir. Bütün bu şeylerden tamamıyla soyutlanmış olan nefislerin birbirinden farklı olması mümkün değildir. O halde nefislerin, bedenlere ilişmeden önce sayısal bakımdan farklı özlere sahip olmaları söz konusu olamaz.<sup>134</sup> Bir tek tür oluşturan insan nefislerinin, bedene ilişmeden önce, sayısal bakımdan bir tek öze sahip olmaları da

---

<sup>132</sup> Günaltay, *a.e.*, s. 261; Albert Nasri Nadir, **en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn Sînâ**, Beyrut 1986, s. 23.

<sup>133</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 77.

<sup>134</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s.223- 224; krş. Dağ, *a.mkl.*, s. 399.

imkansızdır; çünkü iki beden var olduğunda, bu iki bedende, aynı zamanda iki nefis var olur. Bu durumda ya bu iki nefis bir tek nefsin iki parçasıdır, ya da sayısal bakımdan bir tek nefis iki bedende bulunmaktadır. İki nefsin bir tek nefsin iki parçası olması halinde, büyüklüğü ve hacmi olmayan bir tek şey kuvve halinde bölünebilir olacaktır ki, bu da saçmadır. Sayıca bir tek nefsin iki bedende bulunmasının da imkansızlığı ise açıktır.<sup>135</sup>

Bu açıklamalar bize göstermektedir ki nefsin hiçbir durumda bedenden önce varlığının olması mümkün değildir. Dolayısıyla kendisi tarafından elverişli bir beden var olmasıyla nefis var olmaktadır. Elverişli bir bedenden kastedilen şey ise, nefsin cevherinde, kendisinin var olması için elverişli niteliklere sahip olan bedene yerleşmek, onu kullanmak, yönetmek ve onun tarafından cezbedilmek için doğal bir tutku bulunmaktadır. Bu tutku nefsi özellikle bedene bağlar; bu bedenden farklı olan öteki bedenlere de ilişmekten alıkoyar. Nefis iliştiği bedenle birlikte bireysellik kazanır, nefis bu bedenin nefsi, beden de bu nefsin bedeni olur.<sup>136</sup>

İbn Sînâ, birbirlerine zıt unsurların uyumlu bileşimine mizaç adını vermektedir. Ona göre, aslında bu çeşit unsurlar birbirine zıt olduklarından, tabiatları gereği, birbirlerinden uzaklaşma ve ayrılma eğilimindedirler. Dolayısıyla onları zorla bir araya getiren bir birleştiriciye gerek vardır. Ancak bu unsurlar birleştikten sonra bile, tabiatları gereği, birbirlerinden ayrılmaya ve uzaklaşmaya çabalarlar; çünkü onlar zorla birleştirilmişlerdir. Eğer bu zorlayıcı ortadan kalkarsa, onların birleşmeleri de sona erer ve çözülür. O halde onların bu bileşimi koruyan ve sürdüren bir koruyucularının olması gerekir. İbn Sînâ bu nedenle nefse “bedenin birleştirici ve koruyucusu” demektedir.<sup>137</sup>

Nefsin bedene göre konumu hakkında İbn Sînâ, bedeni nefsin bir organı kabul etmektedir. Bedenin ise ilk teşekkül eden uzvu kalptir. Nefsin bütün güç ve fiilleri, kalb vasıtasıyla bedenin öteki organ ve uzuvlarında ortaya çıkar. Meselâ nefsin idrak ve hareket güçleri kalpten beyne, beyinden sinirlere yayılır, fakat merkez yine kalptir. Zira ona göre, bir tek cevher olan nefsin bir tek uzuvla ilişkiye geçmesi gerekir. Zaten nefis,

---

<sup>135</sup> İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 224.

<sup>136</sup> İbn Sînâ, *a.e.*, s. 226; krş. Dağ, *a.mkl.*, s. 399.

<sup>137</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 321, 324; Dağ, krş. *a.mkl.*, s. 400.

bir kere kalp ile ilişkiye girince beden nefis sahibi olmuş demektir. Keza aynı durum beslenme ve büyüme güçleri için de geçerlidir. Bu güçlerin uzvu karaciğer olmasına rağmen, bunlar kalpten karaciğere feyezân eder ve karaciğerde gerçekleşirler, ancak karaciğer aynı zamanda kalbi de besler.<sup>138</sup>

Risaletü't-Tayr isimli eserinde filozofumuz konuyla ilgili olarak “Ey Hakikat Erleri! Yılanın deri değiştirdiği gibi siz de kabuğunuzdan çıkın. Solucan gibi yumuşak yumuşak yürüyün. İğnesini kuyruğunda taşıyan akrep gibi olun, çünkü şeytan insana ancak arkasından yaklaşarak onu aldatır ve vesvese verir” İfadelerine yer vermektedir.

Burada filozofumuz insanın bedeninin nefisine nispetle, yılanın derisinin yılanın kendisine nispetine benzetir. Nefis, insanın bedeninde bir uzama (hayyiz) sahip değilse de onun kuvveti bu beden üzerinde tasarruf sahibidir. Beden, nefis için, bir ülkeye benzer. Bedenin gerçekliği nefsin gerçekliğinden başka bir şeydir. Nefsin bu bedenden uzaklaşması veya tamamen ayrılması ile kendisine hiçbir helal gelmez. Nitekim yılanın da deri değiştirmekle nefisine bir helal gelmemektedir. Yoksa nefis, bedenden tamamen ayrıldığı zaman bu, nefis ile beden arasındaki ilgi gereğince, nefsin halinin karışması ve ayrılmaya azmetmesi sonucu gerçekleşir.<sup>139</sup>

Hayy b. Yakzân'da ise nefsin bedenle buluşmasının onun İlahî hakikatlerden yoksun kılacağına dair şu ifadeler bulunmaktadır:

“Ondan kendisinin seyahat ettiği gibi seyahat etmek için yol göstermesini, buna hırsı olan ve arzu duyan kişiyi aramanın yolunu aktarmasını istedim. O ihtiyar bana, “Sen ve sana benzeyenler benim gibi seyahat edemezsiniz. Çünkü siz böylesi bir seyahatten alikonulmuşsunuzdur. Güzel talih bu arkadaşlarından ayrılman için sana yardımcı olmadıkça o yolu size kapatmışlardır. Şu anda ise o ayrılışın zamanı değildir. Bir zamanı vardır onun ve sen ondan önce onlardan ayıramazsın. Şimdilik sükunet ve ikametle karışık bir seyahatle yetin. Bazen seyahat et ve bazen arkadaşlarıyla kaynaş. Tam ve ciddî bir istek ve sevinçle seyahat etme arzusuna kapıldığın her an sana eşlik ve yoldaşlık ederim. Sen de onlardan koparsın. Onları arzularıyla yanlarına gittiğin ve zamanı gelip onlardan tamamen ayrıldığında benden koparsın.”

---

<sup>138</sup> Durusoy, *a.e.*, s. 79.

<sup>139</sup> İbn Sînâ-Sühreverdi-A.Gazzali-Necm-i Razi, s. 140.

Burada ifade edilmek istenen şey, nefsin bedenle bitişik ve iç içe olduğu ve onu yönetmekle meşgul olduğu sürece, gerçek ilmi ve öte dünyanın bilgisini tam olarak elde edemeyeceğidir. Çünkü onun bu dünyada elde ettiği her şey delil, kıyas ve hile yoluyla olmaktadır. Bu ise gerçekliğin gözlenmesi anlamında değildir. Öyleyse nefsi bedeni yönetme görevi kendisinin üzerine düştüğü, beden için var olan ve gerçeğe onun arasında alıkoyucu olan bu perde kalkıp onun yüzü tamamıyla öte dünyanın hallerine çevrildiğinde, Tanrı'yı bilme, melekleri ve öte dünyanın hallerini tanıyıp kavrama konusunda gerçeğe ulaşır. Öyle ki bu konuda hiçbir kuşkuya düşmez ve meleklerin durumuna yakın bir duruma kavuşur.

Nefsimizin seyahat etmesi, “bilgiyi” araması ve “şeylerin gerçekliğini” ele geçirmesi demektir. İnsan söz ettiğimiz gibi olduğu, halleri söz konusu hal üzere bulunduğu sürece kimi zaman ilimleri kavramakla uğraşarak bu dünyanın hallerinden kopar, bu takdirde öte dünyanın kimi halleri kendisine malum olur. Bazen de bedeni yönetmek ve onu yola koymakla meşgul olur. O ihtiyarın “Sen benim ettiğim gibi seyahat edemezsin” demesi “Sen bu beden kalıbından ayrılmadıkça şeylerin gerçekliğini benim bildiğim gibi bilemezsin yani bun yollar sana kapalıdır” demektir.<sup>140</sup>

## 6. Beyit

*“Öyle ki, kendi merkezinin “mim”inden kopup inişin “he” si ile buluşuverdi.”*

## 7. Beyit

*“Böylece sakîl’in “S”si onunla ilişkiye geçince önemli yerler ile ören yerler arasında kalıvermiştir.”*

## 8. Beyit

*“Saflığını koruyacağına dair verdiği sözü hatırladıkça gözlerinden akan yaşlar hiç durmuyordu.”*

---

<sup>140</sup> İbn Sînâ-Sühreverdi-A.Gazzali-Necm-i Razi, s. 36 - 37

Altıncı beyitte filozof nefsin, yaşadığı ulvî âlemden bayağı sayılan madde âlemine inerek taşlı kumlu arazi gibi verimsiz olarak nitelediği bedenle buluşmasını anlatmaktadır.<sup>141</sup> Bu beyitte merkezin “م”inden kastedilen şey, şârihlerin bir kısmına göre; “âlem-i ruhaniye”dir.<sup>142</sup> Bazı şerhlerde ruhun indiği beden verimsiz ve taşlık bir arazi olarak nitelendirilmiştir. Bunun sebebi ise; ruhun bedenle buluşması neticesinde ruh için kemâlât sayılan şeyleri elde etmeyi bedenın engellediğinden kaynaklanmaktadır.<sup>143</sup> Münâvî’nin beyanına göre ise hubûtta maksat heyûla âlemidir. Mim’den maksat ise mebd-i evvel’dir.<sup>144</sup> Kütahî ise; hubût’un “و”sini âlem-i his; “م” in merkezini oradan geldiğimiz ve oraya döneceğimiz akıllar âlemi olarak nitelemiştir.<sup>145</sup>

Yedinci beyitte ise; “sakîl”ın “ث”si keyfiyet bakımından yoğun ve ağır olan bedene işaret etmektedir.<sup>146</sup> Bedenin latif ve hafif olan ruhla ilişkiye geçince önemli ve değerli olan kendi anayurdu ile yani İlahî ve manevî varlıklar ile değersiz beden arasında kalıp bocalamaya başladığı bu beyitte anlatılmak istenmiştir. Nitekim ruh bedenle ittisal ettiğinde ulvî âlemden kendisine verilmiş olan kuvveleri kullanamayarak ulaşması gereken kemâlâta ulaşamaz.<sup>147</sup> Maraşlı Mustafa Kamil eserinde bu beyit için şunları söylemiştir.

“Ruh karargâh-ı asliyesi bulunan âlem-i ulviyeden infisal ederek âlem-i hissiye ittisal ettiğinde müteallekat-ı bedeniyyeden olan kalb ile ruh-u hayvanî kendine taalluk etti. O halde tedbir ciheti ile kalpte tasarruf cihetiyle bedende icra-yı hüküm etmeye başladı.”

Buradan da hareketle İbn Sînâ’nın bu beyiti ile meşhur olan ruh görüşünün uyuşmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla onun bu kasideyi ya ihtida ettikten sonra yazdığı veya kasidenin ona ait olmadığını ileri sürmüştür.<sup>148</sup>

---

<sup>141</sup> Münâvî, *a.e.*, s. 63

<sup>142</sup> Şerefeddin, vr. 10a; Bistâmî, vr. 49a.

<sup>143</sup> Bistâmî, vr. 49b.

<sup>144</sup> Münâvî, *a.e.*, s. 64 - 65

<sup>145</sup> Kütahî, vr. 303a

<sup>146</sup> Münâvî, *a.e.*, s. 67.

<sup>147</sup> Münâvî, *a.e.*, s. 67.

<sup>148</sup> Maraşlı Mustafa Kamil, **Tercüme-i Kaside-i Ruhiye**, s. 8.

Sekizinci beyite göre; ruhun madde ile ilişkiye geçtikten sonra saflığını yitirip kirlenmişti. Bundan dolayı ruh temiz kalacağına dair verdiği sözleri hatırladıkça utancından gözyaşı döküp ağlıyordu.”<sup>149</sup>

Daha önce ifade ettiğimiz üzere İbn Sînâ’ya göre insan için en yüce kemâl noktası Faal akıl’la ittisaldır. İnsanın bu noktaya ulaşması için bir takım bedenî haz ve zevklerden vazgeçmesi gerekmektedir. Bu anlamda insan ruhunun kuvve-i âmîle ve âlime dışında gazap ve şehvet güçlerine boyun eğmemesi gerekmektedir. İnsan nefsi kendisinde var olan gazap ve şehvet güçlerini ifrat ve tefrit yönüyle harekete geçirdiğinde asıl gayesi olan Faal Akıl’la ittisali gerçekleştirememektedir. Saf ve temiz olma sözüne gelince, insan bedenî zevklerini ruhun kuvvelerinin önüne geçirdiğinde saflığını yitirmiş olmaktadır. Bundan dolayı da kaside de belirtildiği üzere verdiği sözü tutmadığından dolayı ağlamaktadır.

Bununla birlikte, filozofun ahd risalesinde, ahde dair bilgileri de bulmaktayız. Onun ahd ismini verdiği bu program hayatta tatbik ve takip etmek istediği düsturları gösteriyor. Filozofun bu düsturlara uymakla erişmek istediği gaye, kendi nefsinin maddeden mücerret akıl âlemlerinden birine yükseltmek, ve ona ilim ve hikmet cihetinden kemâli kazandırmaktır. Filozof bu ahdinde ne gibi şartlara riayet edeceğini şöyle anlatıyor:

Maddî nefislere mahsus insanı utandıracak çirkin sıfatların bulaşmasından kendisini muhafaza edecektir. Çünkü o çirkin sıfatlar nefse bulaşmış ve oradan atılmamış bulunursa, bu nefis bedeni terk ettiği vakit, o çirkin sıfatlar nefsi bedende imiş gibi üzerinde kalır. Halbuki nefsin kendisi karışık ve lekeli değildir. Yanı başında bulunan çirkin sıfatlarla arkadaşlık etmesi onu kirlendirir. Bu sebeple nefsin onlara boyun eğmesi değil, bilakis onlara hâkim ve galip olması lazımdır. Bu ahdi yapan adam and eder ki nefsin arkadaşlarına kat’iyyen boyun eğmeyecek, onlardan bir hareket ve infial kabul eylemeyecektir.

---

<sup>149</sup> Münâvî, *a.e.*, s. 75; Maraşlı Mustafa Kamil, *a.e.*, s. 8.

Devam edeceği bir riyazet, bu riyazet güç olsa dahi, ve nefsin arkadaşlık edeceği bazı imtinalar bunlar dahi her ne kadar ağır ve müşkül olsalar bile, ne bu riyazet ve ne bu imtinalar onun nefsinde değiştirmeyecektir.

Nefsin pak cevherine muhalif olan gazap, şehvet, tama', hırs veya havf gereği olan her hangi bir harekete meydan vermeyecek ve derhal onu fesih, nesih ve imha edecektir.

Ahd eden kendisine layık olmayan şeyleri tahayyül etmemeli ve istememeli ki nihayet yalnız vacip ve sevap olan şeyleri düşünmek nefse bir heyet-i rasiha olsun. Ahd eden kavlen ve tahayyülen yalanı terk edecektir. Öyle ki nihayet nefsinde bir doğruluk hâsıl olsun da o sayede rüyası zan ve fikri hep doğru olsun. İnsanlara hayır yapmak, halka menfaat ulaştırmak, hayırlı kimseleri candan sevmek, kötülükleri doğrultmak, onları fenalıktan men etmek sevgisi ona vicdanî bir emr-i tabî olsun. Ölümün kendi yanında ve nazarında büyük bir tehlike sayılmaması için bir çare bulacaktır. Bunun için nefse döneceği yeri sık sık hatırlatmak ve fesadı kalpten korkutmak lazımdır ki bu fesat orada âdet olup kalmayın.

Lezzetler hususunda, muahit bunları tabiatı ıslah etmek, şahsı veya nev'i idame eylemek maksadıyla tadacaktır. Yani o lezzetleri tadarken bunları o maksatla yaptığını gönlünde tutacak. Çünkü bu lezzetleri tadarken Nefs-i nâtıkasına mutavaat etmezse o lezzetlere şehvanî kuvvetleri sâik ve Nefs-i nâtıkası şehvetine tâbi olmuş olur. Binaenaleyh o muahit tabiatı ıslah ve nesli idame etmek gibi özürleri nefsi nâtıkasına arz eylesin. Ve bundan başka bazı lezzetlerin tarz ve heyeti onun nefsinde bir emr-i tabii-i zâti olmamasına bir çare bulsun. İçilecek şeyler hususunda muahit bunları boş vakit geçirmek için değil teşeffi, tedavi ve takavvi için içecektir. Dinleyecek şeylere yani musikiye gelince muahit bunları felsefe ve hikmetin icap ettiği vech üzere devam ettirecektir. Bundan maksat, cevheri nefsi kuvvetlendirmek ve kuvve-i bâtnasının hepsini teyit eylemektir, yoksa bu umur-u şehvaniyenin merbut olduğu şeyler değildir.

Her fırka ile onların âdetleri ve kâidelerine göre geçinecektir. Şeriatın kurallarına tazimde ve ibadetlerinde kusur etmeyecektir. Yaşadığı müddetçe, gelen gidenlerle muaşeretten hâli kaldıkça nefsinde tezyine çalışacak ve Melik-i Evvel'in kudret ve

azametini düşünecek, nefsinin halkın tozundan süpürecek, fakat bunu halka sezdirmeyecektir. İşte muahit, bu yolda yürümek ve bu diyanetle mütedeyyin olmak üzere Allah'a karşı söz vermiştir.<sup>150</sup>

Hayy b. Yakzân'da da saflığın bozulması şu şekilde ifade edilmiştir.

“Bazen iki boynuzlu şeytanlar sefere çıkarak sizin ülkenize gelir, insanlara ulaşır ve onlarla konuşarak kalplerinin içine girerler. Bu iki boynuzdan yürüyücü olan ve yırtıcılara benzeyeni insanların kulağı üzerinde durarak, o insana az bir eziyet gelecek olsa, onu yerinden oynatır, öldürmek, uzuvları kesmek, incitmek ve dövmek gibi kötü işleri süsleyip ona beğendirir. Yüreğinde kin besletir, zulmetmeye, yok etmeye teşvik eder. O iki boynuzdan öteki de insanı sürekli olarak, kendisinin çirkin işlerini güzel göstermeye, yakışsız şeylere karşı onu hırslandırmaya, onu kötülöklere istekli kılmaya çalışır. Bu konuda inatçıdır. İnsanı o yöne çekinceye dek ısrar eder durur.

Yine bu uçucu boynuz, insanı, bir şeyi görmedikçe onu yalan saymaya zorlar, yaratılmışlara tapınmayı ona güzel göstermeye çalışır, bu dünyadan başka dünya olmadığı, iyilik ve kötülüğün cezası bulunmadığı ve bu dünyayı yaratan olmadığı gibi konuları onun gönlüne ekmeye çalışır.

Bu iki boynuzlu şeytanlardan bir bölüğü, yeryüzü meleklerinin bayındır kıldığı bir ülkenin ötesinde bulunan başka bir ülkenin sınırlarının yakınında bulunurlar. Burada bulunanlar meleklerin yol göstericiliği ile doğru yolu bulmuşlar, kötü şeytanların yolsuzluğunu kendilerinden uzaklaştırmışlar, meleklerin ve ruhanilerin yolunu tutmuşlardır.”

Yürüyen ve uçan boynuzlar ile insandaki gazap, şehvet, muhayyile gibi kuvvetler kastedilmiştir ki nefsinin tehzib ve ahlâkını düzelten insanlar gazap ve şehvet duygularına boyun eğmekten kendilerini almış oldukları gibi kendilerindeki muhayyile gibi kuvvetleri de aklın hükümlerine tâbi kılarak aklî cevherlere benzemiş ve bunların vasıflarını kazanmış olurlar ve bunlarda gazap ve şehvet kuvvetleri her ne kadar akıl ile

---

<sup>150</sup> İbn Sînâ, “Risâletü'l-Ahd”, **Mecmûatü'r-Resâil**, Muhyiddin Sabri el-Kürdî (thk.), Kürdistanü'l-İlmiyye Matbaası, ts., s. 205- 209; Mehmet Ali Aynî, *a.mkl.*, s. 157.

bir yerde bulunmamakta iseler de böyle nefsini tehzib etmiş olan kimsenin aklına bunun bir ziyarı olmaz. Bunların göze görünmedikleri ve bu kuvvetlerin meydanda olmamaları olduğu gibi arzular ile dolu olmamaları dahi gazap ve şehvet kuvvetlerindeki menfaati celp ve zararları def' hâssalarıdır.<sup>151</sup>

Buradaki ifadeler insan nefsinin bedene hiç muhtaç olmadığı anlamına gelmez. Bedene muhtaç olmama, nefsin kendine özgü yetkinliği bütünüyle kazanması demektir ki, böyle bir şey dünyada mümkün olmaz. Ancak şu da bir gerçektir ki nefs, yetkinlik yolunda ilerledikçe beden, İbn Sînâ'nın mistik eserlerinin deyimiyle, ona "yük" olur. Bu derece yetkinlik kazanmış bir nefs, artık fiil durumuna geçmiş, hakikatin bilgisini yansıtan bir ayna haline gelmiştir. Daha önce de işaret edildiği gibi, aklın bu düzeye çıkmasında Faal Akıl'ın yardımı önemli bir yer tutar. Ancak onun yardımı sayesinde insan akli yetkinlik yolunda ilerleyebilir. Faal Akıl böyle bir yardımı yapabilecek durumdadır. Çünkü o, asla maddeye bulaşmamıştır. Zaten eğer o da başlangıçta maddî olsaydı, onu da harekete getirecek maddî olmayan bir gücün varlığı gerekli olacaktı.<sup>152</sup>

## 9. Beyit

*"Güvercin, dört rüzgarın muhtelif yönlerden eserek karmakarışık ettikleri yurttan bulunan tek tük eserler üzerinde fasılasız dertli dertli öter."*

Filozofumuzun burada dört rüzgardan kastettiği şey doğu, batı, güney ve kuzeyden esen rüzgarlardır. Bundan maksat ise, insanın bedenine taalluk eden dört unsurdur. Bu da sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluştur. Bunların etkisiyle ruh bedende bulunmaktan üzüntü duymaktadır.<sup>153</sup>

Filozofumuz anâsır-ı erbaa teorisini, başta Şifa'nın Kitabü'l-Kevn ve'l-Fesad bölümü olmak üzere çeşitli eserlerinde ele almıştır. Kendisinden önceki filozofların çokça tartıştığı bu konuyu İbn Sînâ, onların görüşlerinin bâtil olduğunu ispat ederek

---

<sup>151</sup> İbn Sînâ-Sühreverdi-A.Gazzali-Necm-i Razi, s. 76.

<sup>152</sup> Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Aydın Sayılı (haz.), T.T.K. Yay., Ankara 1984, s. 437.

<sup>153</sup> Münâvî, s. 83; Kütahî, vr. 304a; Şerefeddin, vr. 10a; Şeyhülislam Feyzullah Efendi, vr. 61b; Abdülcevad el-Havancı, 24b; Bistâmî, vr. 52b; Maraşlı Mustafa Kamil, s. 9

kendisi izah etmiştir.<sup>154</sup> Onun teorisine göre, unsurlar dört tane olup, bunlar toprak, su, hava ve ateştir.

Toprak açıkça görüldüğü üzere kuru ve basit bir cisimdir. Bunun karışımından kuru bir cisim oluşur. Su, açıkça görüldüğü üzere soğuk ve nemlidir ve onun içine karıştığı öteki cisim de soğuk ve nemli olur. Hava; açıkça görüldüğü üzere basit ve nemli, ateş de açıkça basit ve sıcaktır. Toprağın galip olduğu bütün cisimler soğuktur. Çünkü toprağın tabiatında soğukluk vardır. Şayet toprak kendi tabiatı üzerine bırakılarak güneşin ısısı veya başka bir şey ile temas etmesi önlenilse, toprağa dokunulduğunda soğuk olduğu görülür. Fakat kendi dışındaki yabancı bir nedenin etkisiyle ısınır.

Hava; kendi tabiatı üzere bırakılarak buharların karışımı nedeniyle soğuması önlenirse, yoğuşturulmuş olan sıcaklık gider ve su tabiatına dönüşür ki o zaman sıcak olur. Su da fazla ısıtılıp sıcak hava derecesine getirildiğinde havaya dönüşür. Ateş ise diğer şekilleri kolayca kabul etmez. O kendine özgü ve kuru tabiata sahiptir. İbn Sînâ'ya göre unsurların dört tane olmasından başka bir ihtimal yoktur. Nitekim ibretle bakan bir kişi, toprakta meydana çıkan bitki ve canlıların toprak, su ve havadan yararlandıklarını görür. Olgunlaştırıcı unsurun birleşmesiyle onun varlığı tamamlanır. Toprak kendisinden oluşan nesneye şekillenme ve yaratılış kazanma gibi şeylerde tutunma ve korunma temin eder. Su ise o varlığa kolayca şekil alma ve yaratılış imkanı sağlar. Su cevheri akışkan iken toprakla karışmasından sonra tutunup kalır. Toprak da su ile karıştığı için dağılmayıp tutunur. Hava ve ateş ise bu ikisinin unsur olma niteliğini kırıp karışma dengesini temin eder. Hava, genişleme sağlayarak ince deliklerin ve mesamatın oluşmasına imkan sağlar. Ateş ise nesnelere pişirip olgunlaştırır, birleştirir.<sup>155</sup>

İnsanın aklı, bileşimleri dört sıvıyı ve onların zıt özelliklerini meydana getiren dört unsurun karışmış olan bir bedene bağlıdır. Diğer yandan akledilirleri akletmedeleri devamlı ve mükemmel bir surette olan semavî felekler ise bu şekilde meydana

---

<sup>154</sup> Geniş bilgi için bkz. Bekir Karlığa, "İslam Tabiat Felsefesinde Unsurlar Teorisi", **İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar**, İstanbul 1995, s. 166-168

<sup>155</sup> Karlığa, *a.mkl.*, s. 169.

gelmedikleri gibi, bu tür zıtlıklar da barındırmamaktadır. Dolayısıyla, bu zıtlıklarla olan ilişki ve bunun neticesinde insan bedenlerinin oluşumundaki dengesizlik, Faal Akıl'dan ilahî feyzi almasına engel olmaktadır. Bu nedendir ki denge haline en yakın olan mizaç, bu feyzi almak için en hazırlıklı kişidir. Mizaçları nasıl dengeli hale gelirse gelsin insanlar zıtlıklarla olan ilişkileri sebebiyle kusur ve eksikliklerden tam anlamıyla azade değildir. Aklî nefis insan bedeniyle ilişki halinde olduğu müddetçe kimse tam olarak bütün akledilirleri mükemmel bir şekilde akletmeye veya ilahî feyzi almaya hazır hale gelemeyebilir. Ancak yine de çalışma ve erdemli davranış yoluyla, ilahî feyzi almaya engel olan bu zıtlıkların bulunmadığı dengeli bir mizaca ulaşmak için tüm gücünü harcamak suretiyle ona yaklaşabilir.<sup>156</sup> Dolayısıyla bu âlemde dengeli bir mizaca ulaşmak oldukça zor olmakta, ancak insan akledilirleri mükemmel ve sürekli bir surette akletmesi ölüm ile mümkün olmaktadır.

## 10. Beyit

*“N’eylersin ki sık örgülü ağ ve bazı eksiklikler güvercinin mutluluk veren o geniş zirveye yükselmesine engel olmuştur.”*

Bu beyitte nefsin bedenle olan münasebeti kuşun avcı tuzağı ile olan münasebetine benzetilmiştir. Nefis için bir ağ ve kafes durumunda olan bedenin madde ile olan ilişkilerinden kaynaklanan bazı eksiklikler, onun kemâlin geniş zirvesine yükselmesine engel olmaktadır.<sup>157</sup>

Bu beyitle ilgili olarak Risaletü't-Tayr'da geçen ifadeler oldukça dikkat çekicidir.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, Klasik Yay. İstanbul 2004, M.Cüneyt Kaya (trc.), s.37

<sup>157</sup> Şerefeddin, vr. 10b

<sup>158</sup> Risaletü't-Tayr ile bu kaside muhteva itibariyle birbirine benzemektedir. Nitekim bu benzerlikler bazı noktalarda kasidenin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Bu anlamda risalenin özetini vermek kasidenin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Şöyle ki: “Nefsi avlamak için bir kuş ortaya çıktı.” Yani bu, kemâle ermek için ma’kulleri algılamada elde etmek istediği bir şeydir. “Tuzakları kurdurlar” yani nefisle beden arasında bağlar kurdurlar. “Avcı gizlendi”, yani sebepleri hazırlayan gizlendi. “ben bir kuş sürüsünün arasındaydım” yani onların nefsi birer kuştur ve ben de onların arasında bu sığara sahiptim. “bizi çağırdılar aşağıdan, orada nimetler ve rahatlık gördük” yani mizacımız ve kabiliyetimiz ortaya çıktı. “bunu hayırdan başka bir şeye yormadık” yani canımızın kabiliyetli hale

---

gelmesi için bu nefsin lazım olduğunu anladık. “Aşağı inmekte acele ettik” yani o mizaç ve kabiliyet âtil kalmasın diye vâhibü’s-suver tarafından derhal nefis var edildi. “Birdenbire tuzağa yakalandık” yani bedenle nefis arasında bağlar ve ilgiler oluştu. “Zincirler boynumuza geçti, tuzaklar boynumuza ve kanatlarımıza dolandı” yani bu bağlar sağlamlaştı. “Kurtulmak için debelendikçe işimiz daha da zorlaştı”, yani nefisle beden arasındaki yakınlık arttıkça aralarındaki bağ iyice pekişti. “gerçekten de kendimizi helak olmaya teslim ettik, herkes kendi payına düşen dertle meşguldü”; yani demek ki böyle olacaktı dedik ve yapıcı kuvvetimizi bedenimizi yönetmeye yönlendirdik. Bu sırada nefsin tek kuvveti bu yapıcı kuvvet olduğundan onun kemâlinin ma’kulleri algılamakta olduğunu anladık. Bu algılama kapısı onun yüzüne kapatıldığından sıkıntı ve üzüntü içindeydi. “Bir ara kendi halimizi ve isteklerimizi unutmuştuk.” Yani o kuvveti işlemeze hale getirince unuttuk gittik, nefsimizin bedenle dostluğu yüzünden bu yönetmekten başka bir iş yapamayacağımızdan gâfil olduk.

“Bir gün kafesimden dışarı bakarken bir grup kuşun kanatlarını ve başlarını kafesten dışarı çıkarmış uçmakta olduklarını gördüm.” Yani yapıcı kuvvetlerin pek az kısmı bedeni yönetmekle meşgul olan büyük bilgilerden bir grup gördüm. Fırsatını bulmuş, bilici kuvveti bedenden ayrılma feyziyle sağlamlaştırmışlardı. “Tuzaktaki zincirlerin izleri ayaklarında görünüyordu” yani nefislerinin bedene iltifatı ne onları ilimleri elde etmekten ve algılamaktan alıkoyacak durumdaydı, ne de nefisleri bedenle olan bağları gereğince bütün ma’kulleri eksiksiz ve kusursuz şekilde elde edecek haldeydi. Yani nefsin bedenle ilgisi, nefsin o ayrılışla kemâle doğru feyizleri alması için gereken ma’kulleri algılamasını engelleyecek düzeydeydi. “Bu topluluğu bu halde görünce aklıma unutmuş olduğum kendi hâlim geldi. Alışmış olduğum şey bana dar gelmeye ve sıkıntı vermeye başladı” yani insanın kemâlinin, bedeni yönetmekte değil ma’kulleri almakta olduğunu anlayınca, bu sıkıntılardan kurtulmak istedim, bilici kuvvet nefsi çalışmaz hâle getirdiği için üzüntüye kapıldım. “Kafesten yanıma gelin de sözümü tamamlayayım diye seslendim onlara” yani onlardan yardım ve imdat istedim. “Benden kaçtılar”, Yani benim kötü ahlakımın kendilerine geçmesini istemediler. Onların dünya ehline ve kendilerine yararsız bir şekilde önemli işlerinden alıkoyacak bir kimseye iltifatları yoktu. “Sözümü tamamlamak için onlara yeminler ettim.” Yani şevkimi ve kabiliyetimi onlara bildirince bana güvendiler. “Biz de senin tutulduğun şu belaya müptela olmuştuk dediler” yani senin bedenle olan şu bağların, bilici kuvvetinin bedenî kuvvetlerle çekişmesi ve çatışması bizde de vardı. “Kurtulmak için kendi kendime gayret ettim” yani bedenî kuvvetlerin istilasından kurtuldum. Nefsin bedenî işlere bağımlı oluşundan ve aradaki tuzak bağlarının çokluğundan kurtuldum. “beni de kurtarın dedim” biz bunu nasıl yapalım, aynı derde müptela olduğumuz ortada; hastalığı kendinden uzaklaştırmayan tabip başkasını nasıl iyileştirsin.” dediler.

“Bunun üzerine kendi gayretimle oradan çıktım” yani bu merteye daha çok gayret ve iktisapla elde edilir. Herkes kendi gayretinden fayda bulur. “Bana önünde şehirler ve menziller var. Bunların ne olduğunu bilmedikçe ve aşmadıkça mutluluğa ulaşamazsın dediler”. Hâce bunlarla unsurları, mürekkepleri ve gökleri kastetmiştir. “İki dağ arasında sulak yeşil bir vadi vardır” demekle dört unsuru, doğma, doğurma, gelişme ve büyümenin niteliğini ve unsurlara imtizaçtan önce âriz olan hareketleri, bitki, maden ve hayvanlar âleminin durumlarını kastetmiştir. Bunlardan bazıları zikrettiğimiz gibi, aşağı ilimler denilen tabî ilimlerdir. Dağları tanıma ve oraları aşma konusu ise matematik ilminden ve âlemin cüzleri ve şekilleri, göklerin boyutları, halleri, hareketleri ve sayılarıyla ilgilenen tabiat ilminden ibarettir. Bunların sayıları ve sıraları bellidir. Ay Göğü, Utarit göğü, Zühre göğü, Güneş göğü, Merih göğü, Müşteri göğü, Zühal göğü, Sabiteler göğü. Sabiteler göğünün burçları sayısı aynı olup olmadığı tartışmalıdır. Ancak bu dönem göklerden hangilerinin yıldızlardan oldukları konusuna Hâce girmemiştir. Ancak bir nisbete göre dokuzuncu gök olarak kabul edilen sekizinci gök (yani dağ) Burçlar göğüdür.

“Burada biraz dirlensek olmaz mı?” demeleri, maddeden manaya, manadan maddeye doğru geçişte meydana gelen gevşeklikten ibarettir. “Acele edin” demesi, maddeyle ilgili şeylerin tanınmasında nefis hakikatini kemâlini elde eder ve bu yüzden düşmanlardan, yani cismanî işlerden ve maddî bağlardan tamamen kurtulur demektir. “Dokuzuncu göğün kuşları” dedikleri, göklerin nefis-i nâtıklarıdır. “Bizim derdimize ortak olup teselli ettiler ve bu dağın ötesinde bir şehir olduğuna işaret ettiler” demesinden maksat yüksek ilimlerdir. (İbn Sînâ-Sühreverdi-A.Gazzali-Necm-i Razi, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, drl. Derya Örs, s. 184-187)

“Canlı ve diri kalmak için zehir için. Ebedî hayata kavuşmak için bu dünyadan ayrılmayı arzulayın. Kuşlar gibi uçun. Hiçbir yeri yuva edinmeyin. Çünkü kuşlar en çok yuvalarında ve tuzaklarda avlanırlar. Kolunuz kanadınız yoksa ilmin inceliklerini almak için çaba harcayın da onun aracılığı ile kol kanat edinin, çünkü en iyi gözcüler uçabilenlerdir.”

Burada zehir içmekten maksat; kaynaktan feyiz almaktır. Feyzin gerçekleşmesi ise kişinin bağlardan kopmasına bağlıdır. Bu geçici lezzetlerle yetinen kimsede şeytanî güçler harekete geçer. Bu kuvvetler insanı geri kalan faydalardan alıkoyunca, insan bugün ve yarın belasına alışmış bir kuş gibi avlanmış olur. Kuşun cemâli ve kemâli uçmakta olduğu gibi, nefsin kemâli ve cemali de feyz almakta ve ma’kulleri gerektiği gibi tasavvur etmektedir.<sup>159</sup>

## 2. 5 Nefsin Mutluluğu

Filozofumuz bu beyitte nefsin mutluluğuna değinmiş ve bu mutluluğunun gerçekleşmesine engel bir takım güçler olduğu belirtmiştir. İbn Sînâ, diğer eserlerinde mutluluğun tarifini yapmaktadır. Bu konuda filozof ilk olarak, şu temel sorulara cevap bulmaya çalışır: Mutluluk nedir? O, yalnız ruhanî midir? Yoksa hem ruhanî hem de cismanî midir? Nihâî mutluluk nasıl ve ne zaman kazanılır? Mutluluk konusunda din ve felsefenin söyleyeceği şeyler nelerdir? Görüldüğü üzere bu sorular felsefeden psikolojiye, psikolojiden metafiziğe bütün alanları ilgilendirmektedir. Biz sadece konumuzla ilgili olan kısmı yani nefsin mutluluğunu ele almaya çalışacağız. Bunu da iki temel başlık altında toplamak yerinde olur. Biri, nefsin bu dünyadaki mutluluğu nasıl olmaktadır? Diğeri, nefsin öteki âlemde mutluluğu nasıl olmaktadır?

Hatırlanacağı üzere; İbn Sînâ’ya göre insan nefsinin iki gücü vardı. Bunlardan biri kuvve-i âlime diye ifade edilen bilici güç, diğeri ise kuvve-i âmile şeklinde ifade edilen yapıcı güçtür. Birincisi özellikle soyut düşüncelerle ilgili olup ma’kulât yani akledilirler dünyasına hitap etmekte, ikinci ise bedene yöneliktir.

İbn Sînâ bu iki gücü de dikkate alarak hikmeti de ikiye ayırmaktadır. Nazarî ve amelî. Ona göre hikmet “insanî gücün yettiği ölçüde nazarî ve amelî hakikatlerin

---

<sup>159</sup> İbn Sînâ-Sühreverdi-A.Gazzali-Necm-i Razi, s.171

tasavvur ve tasdik edilmesi sureti ile nefsin yetkinlik kazanması”dır. Siyaset, ahlâk, ev-yönetimi vs. gibi hususlar amelî hikmetin sınıfına girmektedir. Bu durumda amelî hikmet sadece bir araçtan ibarettir. Nazarî hikmetin gerçekleşmesi ise, başlangıçta bir yatkınlıktan ibaret olan düşünme gücünün, başka bir deyimle “maddî (heyûlanî)” aklın, “fiil” durumuna geçebilmesine bağlıdır. Dolayısıyla insanın fiil durumuna çıkması insan bilgisinin ve yetkinliğinin artması ile mümkün olmaktadır. Filozofumuza göre, işte bu iki hikmetin tamamlanması ile insan en yüce iyilik olan mutluluğu kazanmaktadır.<sup>160</sup>

Aklın heyûlânî düzeyden müstefâd akıl düzeyine çıkması insanın temel gayesi olduğu bilinmektedir. İşte insanın müstefâd akıl düzeyine çıkabilmesi hiçbir zaman heyulanî düzeyde bulunmamış ve sürekli olarak fiil halinde bulunmuş bir varlık olan Faal Akıl ile mümkün olmaktadır. Bu aklın yardımıyla derece derece yükselen insan akı, her türlü yetkinliği kazanır böylece akıllar dünyasının şerefli bir üyesi haline gelir. Sonunda insan akı Faal Akıl’la birleşir. İttisal adı verilen bu birleşme gerçek anlamda saadetin elde edilmesidir.<sup>161</sup> Aynı şekilde insan bu dünyada Faal Akıl’la ünsiyet ederse, cismanî ve şehevanî engellerden kurtulmuş olur. Fakat insan hayatta buldukça Faal Akıl’la tam ittisal hasıl olmaz. Zira beden o ittisale engel olur. Ancak ölüm gelince bu engel ortadan kalkar. Ve perde ortadan kalkar. Ondan sonra ittisal devam eder. Zira nefis ölmez, bâkidir. Faal Akıl da ebediyen bâkidir, ve onun tarafından feyzi mebzuldür. Ölüm sebebiyle nefsin kuvve-i cismiye ve hayaliyesi kalmayarak yalnız cevheri bâki olacağından o feyizden doğrudan doğruya ve manisiz mütelezziz olur ki bu lezzetin büyüklüğü tavsif edilmez. Zira bu lezzet hisseden ve hasıl olan lezzet gibi yorucu ve nihayet bıktırıcı değil aklî ve tamamen ilmî lezzetlerdir.

İnsanî nefsin hazzı, hissî ve hayvanî cinsten olan her türlü hazdan hem nitelik hem de nicelik bakımından daha değerli ve daha şerefli. Bu değeri belirleyen şey, idrak etmekteki yetkinlik ve idrak edilenin mükemmelliğidir. Zira bir şeyin idrak edilişi ne denli gerçek olur, derinliğine ne kadar inilir ve idrak edilen nesne ne kadar üstün olursa, idrak gücünün onu sevmesi ve ondan haz duyması da o kadar yüksek olur. Bu açıdan

---

<sup>160</sup> Aydın, *a.mkl.*, s. 437

<sup>161</sup> Aydın, *a.mkl.*, s. 437-438

akıl gücünün kendi yetkinliğini idraki “bi’l-fiil, en güvenilir, en üstün, en devamlı, en mükemmel, yakinî, zarurî, ebedî sevinç verici, küllî, şiddetli, latîf ve ulvîdir. İdrakine konu olanlar ise Tanrı ile Ruhanî, latîf ve ebedî varlıklar, kısaca aklın kendi âlemidir. Diğer güçlerin idraki ise zahirî, cüz’î, kaybolucu, sınırlı ve sayıca azdır; onların idrakine konu olanlar da saflıktan uzak, cismanî ve kesif varlıklardır. İşte eğer yetkinleşmişse, nâtık nefsin hazzı, yetkinleşmemişse de elemi çok büyük olduğundan onun haz ve elemeleri diğerlerinininkiyle kıyaslanamaz. Zira yetkinleşmiş bir insanî nefis, mufârik aklî suret, bir tür melekî cevher olacağından melekî cevherlere özgü olan haz ve iyinin, hayvanî cevherlere özgü haz ve iyi ile kıyaslanması mümkün değildir.<sup>162</sup>

İbn Sînâ’ya göre sadece hissî hazlarla, aklî hazlar arasında fark yoktur; hissî hazlar da kendi içlerinde değer ve tercih bakımından farklılık göstermektedir.<sup>163</sup>

İbn Sînâ’ya göre insanî nefis, mufarik aklî bir suret olmasına rağmen hala aklî hazzı alamıyor, ona karşı bir istek duyamıyor ve ona yönelemiyorsa bu durum nefsin vehim, gazap ve şehvet gibi bedende gerçekleşen hazlara daha çok ilgi duymasındandır. Çünkü nâtık nefsin gücü azalırsa, diğerlerinin güçleri artmakta ve eğer onların istekleri nâtık nefsi kuşatmışsa, nâtık nefis kendine özgü hazzın bilincine varamamaktadır. Sonuç olarak nefsin kendine özgü hazlara karşı istek duymaması ve onun bilincine varamamasının sebebi, beden değil nefsin kendisidir.<sup>164</sup>

Nefsin ölümden sonraki mutluluğu elde etmesine gelince, filozofa göre nâtık nefis, nazarî ve amelî yönüyle kendine özgü yetkinliğini elde eder diğer güçlere de kazanmaları gereken karakterleri ve huyları kazandırır ve ölümden sonra mutlu olma yeteneği artacaktır. Zira nefsin fizik ötesi âleme ilişkin bilgisi ne kadar güçlü olursa hissî hazlardan uzaklaşması ve kendi âlemine yönelmesi de o kadar çok olmaktadır. Buna bağlı olarak dünya ile ilişkisini tam olarak kesememiş ve ondan kurtulmuş olsa da nefis, araştırmasına konu olan bilgisini ve kendi âlemine, yüce mutluluk âlemine

---

<sup>162</sup> İbn Sînâ, **Risâletü’l-Adhaviyye fiEmri’l-Mead**, nşr, Hasan Âsi, Beyrut 1987, s. 128 - 129, 149; Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, İz Yay.; İstanbul 2001, s. 138.

<sup>163</sup> Bircan, *a.e.*, s. 139.

<sup>164</sup> İbn Sînâ, *Risâletü’l-Adhaviyye*, s. 149 - 151; krş. Bircan, *a.e.*, s.143.

yönelişini artırdığı ölçüde onda mutluluğuna karşı bir şevk ve aşk doğmakta, bunun dışındaki şeylere ilgisi azalmaktadır.<sup>165</sup>

İbn Sînâ'ya göre nefis, bedende olduğu sürece kendi özünün bilincinde olmakla birlikte, özünün dışındaki şeyleri hissetmekten uzak durmamaktadır. Bu nedenle insanın yetkinliğinden dolayı haz duyması ve eksikliğinden dolayı eleme düçâr olması ölümden sonra olmaktadır.<sup>166</sup>

İbn Sînâ'ya göre, insan nefsi kesin olarak bozulmayı ve yok olmayı kabul etmemektedir. O bedenden ayrıldıktan sonra zorunlu olarak a) Dinlenme (müsterih) b) Elem içinde olma (müteellim) c) Haz içinde olma (mütelezziz) şeklindeki üç halden birinde bulunur. Dinlenme halindeki nefis için hoşnut veya hüznü iki durum söz konusu olabilir. Hüznü olmak rahatın zıttı olduğundan onun için hüznü olma durumundan bahsedilemez. Öyleyse o hoşnuttur. Hoşnutluk bir çeşit iyi ve haz olduğuna göre, istirahat halindeki nefis, demek ki haz duyandır. Bu durumda bedenden ayrıldıktan sonra nefis ya haz ya da elem duyar. Ebedî haz mutluluk ve ebedî elem ise mutsuzluktur. Buna göre ölümden sonra nefis ya mutlu ya da mutsuzdur. Üçüncü bir hal söz konusu değildir. İşte meâd budur.<sup>167</sup>

Başka bir yerde ise filozof insan nefisini mutluluk açısından şu şekilde tasnif eder.

A) Yetkin ve arınmış nefisler (kâmil ve münezzeh nefisler): Bu gruba girenler hem nazarî hem de amelî yetkinliğe sahip olup onlar için yüce bir mutluluk vardır.

B) Yetkin (kâmil) olmakla beraber arınmış (münezzeh) olmayan nefisler: Bu nefisler, bedenden ayrıldıktan sonra şiddetli bir acı içinde yaşayacaklardır. Onlar nazarî yetkinliğe sahip oldukları için mutluluğun ne olduğunu bilmelerine rağmen, kötü yatkinlikleri, huyları ve filleri yüzünden onu kazanamazlar.

---

<sup>165</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât IV*, s. 32; krş. Bircan, *a.e.*, s. 143

<sup>166</sup> İbn Sînâ, *Kitabü'l-Mübâhasât*, s. 172; krş. Bircan, s. 145

<sup>167</sup> İbn Sînâ, *Risâletü'l-Adhaviyye* s.143-144; krş. Bircan, s. 385

C) Nazarî yetkinliğe sahip olmamakla beraber ahlâken iyi olan (nâkıs ve münezze) nefisler. Bunlar yüce mutluluğa erişemeyecek, ancak Tanrı'nın rahmetinden bir rahatlığa ereceklerdir.

D) Her iki yetkinlikten de yoksun olan nefisler: Bunlar, şiddetli bir azaba uğrayacaklardır; çünkü bedenden ayrılan her nefis, bedenî zevklere alışmış olacağından onlarsız edemeyecektir.<sup>168</sup>

Bu lezzet ve saadetin derecesi neye tabidir?

Bu lezzet ve saadet insanın ilminin derecesine ve ahlâkının temizliğine tabidir. Yani ilmi yüksek ve ahlâkı düzgün ve temiz olan insanların saadeti tamam olur. Şu halde bir adamın ilmi çok, fakat ahlâkı çirkin olursa, ölümden sonra hemen mes'ud olamaz, bilakis bir müddet azap çeker. Yalnız bu azap devam etmez. O adam bir müddet sonra yine şerefi ilmi sayesinde elemlerden kurtularak mes'ud olur. Binaenaleyh mutlak saadete mazhar olmak, yani cennete girmek için fazileti ilmiye ve fazileti ameliyeyi insanın nefsinde cemetmesi şarttır.

Filozofumuz, iyi, doğru ve güzel arasındaki ittisali ve bunların birleşmesinden doğan saadeti, kendine mahsus orijinal bir anlayışla göstermektedir: Ona göre beşerî nefis için en yüksek gaye, onun Faal Akıl ile birleşmesidir. Bu gayeye erişmek için nazarî çabalamalar yapmak, maddeye hâkim olmak, nefsi tasfiye etmek lâzımdır. Sonra aklî nefis de aklî bir âlem haline gelmek sayesinde tekemmül edebilir. Şu âlemde aklî nizam ve iyilik birleşir. Bu birleşme dolayısıyla insan, toptan aklî âleme benzeyen bir aklî âlem haline gelmiş olur ve bu suretle tam güzeli, tam hayrı, tam zaferi bulur. Şu âlemin ve cisimlerin içindeki kötülükler, insanın bu yüksek mazhariyeti duymasına engel oluyor. İnsan kötü ihtiraslardan kurtulursa o mahiyet hakkında az çok fikir edinmiş olur. Şu âlemden ancak öteki âleme bağlanmak suretiyle kurtulmak mümkündür. Hakikî saadet de budur: bu saadet ancak ahlâkî hayatı, kemâle erişirmek suretiyle ele geçirilebilir.

---

<sup>168</sup> İbn Sînâ, *Risâletü'l Adhaviyye*, s. 121; a.mlf., *Ahvalu'n-Nefs*, s. 138; a.mlf., *en-Necat*, s. 291; krş. Aydın, *a.mkl.*, s. 451.

## 2.6 Nefsin Ölümden Sonraki Durumu

### 11. Beyit

*“Nihayet bedenden ayrılıp asıl vatana yolculuk zamanı gelip çatmış, o geniş uzaya doğru göç yola koyulmuştur.”*

### 12. Beyit

*“Güvercin geride kimsenin değer vermediği ve toprak olmak üzere bıraktığı her şeyden ayrılmıştır.”*

### 13. Beyit

*“Güvercin o andan itibaren şakımaya başlar daha önce uykulu gözlerle göremediği şeyleri görür.”*

Son üç beyitte ölümün gelmesiyle ruhun bedenden ayrılışı tasvir edilmektedir. 11. beyitte ruhun misafireten geldiği bedenden ayrılık vaktine ve kendisinin aslî vatanına gideceği anlatılmaktadır. Köprülüzade'ye göre bu beyitte ruh dünyadan âlem-i ruhanî'ye doğru yola çıkmıştır.<sup>169</sup> 12. beyitte ise ruhun kendisi olmadan hiçbir değer ifade etmediği bedenden ayrılışı tasvir edilmiştir. Kütahi'nin beyanına göre; bu ayrılış ruhun eczaları ve kuvveleri ile bedenle ayrılışı anlamına gelmektedir.<sup>170</sup> Abdülcevad'ın beyanına göre ise; nefsin bedenle buluşması kendi isteği ile olmadığı gibi bedenden ayrılışı da kendi isteği ile olmamıştır.<sup>171</sup> 13. beyitte güvercinden kastedilen insan ruhu âlem-i ulvîden gelmiş madde âlemine inmişti. Ruhun bedenle buluşması onun hakikate vakıf olması önünde bir engeldi. Dolayısıyla ruhun uykulu gözlerle göremiyor oluşu aslında insan ruhunun bedenle buluşması dolayısıyla hakikati idrak edemeyişini ifade etmektedir.<sup>172</sup> Aynı zamanda bedeninin de ruh olmadan hiçbir değeri olmadığı da vurgulanmaktadır. Bu beyite göre ölümlerle birlikte insanın ruhu maddenin tutsağı

---

<sup>169</sup> Şeyhülislam Feyzullah Efendi, vr. 61b-62a.

<sup>170</sup> Kütahi; vr. 304b.

<sup>171</sup> Havanci, vr. 25a.

<sup>172</sup> Münâvî, a.e., s. 87; Müellif meçhul, **Şerhu Kaside-i Ayniye**, Bayazıt Devlet Ktp., 7900, vr. 24a.

olmaktan kurtulmuştur. Dolayısıyla ruh bedenle birlikte iken uykuya dalmış olup bu uykudan ölümle birlikte uyanıp, hakikatleri görmeye başlamıştır.

İbn Sînâ'ya göre, durumu ne olursa olsun nefis, ölümden sonra varlığını devam ettirecektir. Nitekim ölüm sadece bedene ârız olmaktadır. Eğer ki beden yok olması ile nefis de yok olsa idi, o varlığının her mertebesinde bedene bağımlı olacaktı. Dolayısıyla nefis bu durumda cevher olma özelliğini kaybedecekti.

İbn Sînâ nefsin beden ile beraber hâdis olmasında Aristo gibi düşünüp Eflâtun'dan ayrılmakla beraber nefsin bedenden ayrıldıktan sonra nefsin vahdet halini muhafaza ederek, mütemayiz vücut olarak kalacağını açıkça ifade eder. Bundan maksadı da Eflâtun ve Yeni Eflâtuncuların inandıkları “tenasüh”ü reddetmek içindir.<sup>173</sup>

İbn Sînâ'ya göre beden ruhun illet-i zâtiyesi değildir. Belki beden ruhun bir aleti, içinde yaşamaya sâlih bir memleketidir. Binaenaleyh beden ölümüne mahkum olması ile ruh ölmez. Beden fanî olduktan sonra ruh müşahhasatıyla yine bakî ve ebedîdir. Esasen Nefs-i nâtikanın ebediyeti cism olmayıp mücerret olmasının bir zorunlu bir neticesidir. Madem ki nefis cisim ve cisimde muntabı olmayıp bir cevher-i mücerrettir. Bedenin fâni olmasının ruha tesiri yoktur.

İbn Sînâ'ya göre; beden ölmesi ile ruh ölmeyip ebedî kalışını şu şekilde delillendirmektedir. Bir şeyin bozulması ile diğer şeyin de bozulması için ikincisinin evvelki şeye ya vücutta tesâvi, ya taahhur, veyahut tekaddüm suretlerinden biri ile taalluku olmak icap eder, ruhun bedene taalluku vücutta tesavi suretiyle ve zâtî olursa bu takdirde ruh ile bedenden her birerleri diğerine zât itibariyle muzaaftır. Binaenaleyh beden ile nefis iki şey değil tek bir cevher demektir. Halbuki beden ile nefsin ayrı ayrı birer cevher oldukları sabittir. Eğer vücutta tesavi suretiyle olan bu taalluk zatî olmayıp da bir emr-i arizî ve izafiden dolayı olursa birinin fesadından diğerinin de zatının fesadı lazım gelmeyip sadece izafî ve arizî olan şeyin butlan ve fesadı lazım gelir. Aralarındaki nisbet ve izafet batıl olur. Ruh ile beden arasındaki taalluk vücutta birinin diğerinden

---

<sup>173</sup> Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sînâ'nın Ruhiyatı”, **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler**, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1937, s. 151.

sonra olması gibi taalluku taahhur olduğunu farzederek bedenın vücutta ruha illet olması lazım gelir. Daha önce de ifade edildiği gibi, bir şeyin diğerine illet olması dört suret ile olabilir. Beden ruhun ya illet-i fâiliyesi, ya illet-i kâbiliyesi, ya illet-i Suriye veyahut illet-i kemâliyesi olmak icap eder. Beden ruhun illet-i fâiliyesi değildir. Çünkü cisim, cisim olmak haysiyetiyle, her şeyi vücuda getiremez. Onun fâil olması ancak kuvvetleri iledir. Eğer cisim bizatihi fail olsaydı her cismin aynı suretle fail olması lazım gelirdi. Cismanî kuvvetlere gelince, bunlar ya arazdır, yahut suver-i âdiyedir. Madde ile kâim bulunan arazın veya suretlerin binefsihi kâim olan zatın ve cevher-i mutlakın (Nefs-i Nâtıkanın) vücuduna illet olması bâtil ve muhaldir.

Beden ruhun illet-i kâbiliyesi de olamaz. Çünkü ruhun hiçbir cihetle bedende muntâbı olmadığı burhan ile sabittir.

Beden ruhun illet-i sûriyesi de olamaz. Çünkü bedenın ruha illet-i Suriye olabilecek bir tarzda, ruhun da dahil olacağı bir terkip tesiriyle nefis-i insaniyenin kendisinde intıba etmiş olması mümkün değildir.

Bedenın nefis-i nâtıka için illet-i kemâliye ve gâiye olması da bâtıldır. Bunun aksi, yani insan nefsinin beden için illet-i gaiyye ve kemâliye olması doğru olabilirse de birinci şık muhaldir. Öyle ise ruh ile beden arasındaki taalluk, mâlulun illet-i zâtiyesine taalluku gibi bir taalluk değildir. Beden ruhun illet-i zâtiyesi olamaz; beden ve mizaç ruhun arızî bir illetidir. Ruhun bedene taallukunun taalluk-u takaddüm olması ihtimaline gelince, bu takaddüm ya zamanî, ya zatî olur. Vücudu bedenın vücuduna müteallik olmakla beraber ruhun zaman itibariyle bedenden önce olması imkansızdır. Çünkü zaman itibariyle mukaddem olan bir şeyin vücudu kendisinden sonra olan bir şeye taalluku gerekmez. Takaddümün zatî olup da zamanen mukaddem olmadığını da kabul edemeyiz. Çünkü bu takdirde, zatı itibariyle mukaddem olan vücut, kendisinden sonra olanı bizzarure tevlit ediyor demektir. Zira takaddümün sadece zatî olup da zamanen ayrı olmaması evvelkinin bulunması sonrakini müstelzim demektir. Bu ihtimale göre sonrakinin yokluğunu farzetmek evvelkinin yokluğunu istilzam eder. Bundan çıkacak netice şudur:

Bizzat mütekaddim olan ruha kendi tabiatıyla, mucib-i helak bir sebep arız olmadıkça bedenın kendisine mahsus bir esbabı teessür ile bozulup ölmeyeceği ve bedenın yokluğundan ruhun da yok olması icap etmeyeceğidir. Halbuki biz bedenın kendisine mahsus bir takım sebeplerle bozulduğunu, inhilal ettiğini görüyoruz. Şu halde bu suretle de ruhun bedene taalluku olmadığı tebeyyün ediyor. Binaenaleyh Nefs-i nâtıkanın bedene taalluku saydığımız vecihlerden hiç birisiyle olmayıp ancak tedbir ve tasarruf sureti iledir. Böyle olunca bedenın ölmesiyle ruhun da ölmesi lazım gelmez. Ölüm insanların bedeninedir. Ruhuna değildir. İbn Sînâ bunu ruhun basit bir cevher olması ile ispat etmektedir. Nitekim kasidedeki “Güvercin, dört rüzgarın muhtelif yönlerden eserek karmakarışık ettikleri yurttta bulunan tek tük eserler üzerinde fasılasız dertli dertli öter.” beyiti ile bunu ispat etmektedir.<sup>174</sup>

İbn Sînâ ruhanî meâdı, ölümünden sonra ruhun bütün müşahhasatını muhafaza edecek yaşamakta devam edeceğini çok dahiyane bir surette beyan eder. Ona göre ruh bedenden ayrıldıktan sonra yine ferdî olarak kalacak, ferdiyetini ve şahsiyetini muhafaza edecektir. Filhakika, İbn Sînâ'nın cismanî meâdı inkar ettiği öteden beri meşhurdur. Halbuki İbn Sînâ hakkındaki bu itham kat'iyen doğru değildir. İbn Sînâ Şer'in tâlim ettiği cismanî meâdı hiçbir zaman inkar etmemiştir. Necât'ta o Şöyle demektedir. “Cismanî meâd Őeriat tarafından kabul ve Őeriat yoluyla ispat olunur. Peygamberimizin bize tebliğ eylemiŐ olduğu Őeriatı cismanî olan meâdı, saadet ve Őekaveti bildirmiştir. Meâdın ruhanî kısmı akıl yoluyla ispat olunursa da cismanî kısmı ancak Őeriat tarihiyle ispat olunur. Őeriatı ve hayr-i nübüvveti kabul etmedikçe akıl yoluyla bu ispat edilemez.”<sup>175</sup>

#### 14. Beyit

*“O, yüksek bir dağın tepesinde Őakırmaktadır, çünkü ilim yükselmeyeni aŐađıda olanları yükseltir.”*

---

<sup>174</sup> Ahmet Hamdi Akseki, “Ruhیات”, **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler**, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1937, s. 217 - 218.

<sup>175</sup> Akseki, *a.mkl.*, s. 218.

Bu beyitte ruhun ilk geldiği ulvî âleme yükselişi anlatılmakta, güvercini oraya çıkarmanın ise ilim olduğu ifade edilmektedir. Ruh bedenden ayrıldığında ilk âleminde olduğu gibi mutluluk duymaktadır.<sup>176</sup> Bistâmî'ye göre güvercinin yükseklerde şakıması ruhun bedenle ilişkisinin kesilmesini ve ulvî âlemde mertebe kat ettiğini göstermektedir. Aynı zamanda bu şakıma insanın yüksek rütbelerine işaret etmektedir. Yüksek rütbelere ise Allah-ü Teala'yı tanımak ve bilmektir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "ben insanları ve cinleri yalnız bana ibadet etsinler"<sup>177</sup> diye yarattım ayeti de buna işaret etmektedir.<sup>178</sup>

Hemen hemen bütün şârihlere göre Nefs-i nâtıkanın yüceliklerin zirvesine çıkmasının yolu olan ilimden maksat insanın akl-ı heyulâî'den akl-ı bilmelekeye, oradan akl-ı bi'l-fiile ve oradan da akl-ı müstefâda ulaşmasıdır. Bu ilme ulaşmak ise ruhun bedenle birleşmesi durumunda mümkün olmamaktadır.<sup>179</sup> Gerçi faal akılla ittisal bütün insanların bu madde âleminde asıl gayesidir. Ama bu gayeye yalnız ilimde mesafe kat etmiş olan seçkin kişiler ulaşmaktadır. Faal Akıl ile ittisal kuran bütün ruhlar ise gerçek mutluluğa o zaman ulaşmaktadır. Ölüm ise insanın gerçek mutluluğa ulaşmanın yolu olmaktadır. İlk geldiği ulvî âleme yükselen ruh, bu halden fevkalade zevk duyarak tıpkı yükseklikteki bir güvercin gibi öter. Onu bu yüksekliğe çıkararan ise ilimdir. Yani idrak gücü için varılması gerekli mertebelere götüren ilimdir. Böyle kabul edilirse, nefis, ilkel maddî (heyûlâ) âleminden meleke seviyesine oradan fiilî akıl mertebesine ve nihayet akl-ı müstefâd denilen algılanabilir varlığı idrak edilebilir en yüce akıl seviyesine ulaştırılan vasıtaadır.<sup>180</sup>

## 15. Beyit

*"O güvercin en yüksek âlemden aşağı nasıl inmiştir ve niçin bu aşağı çukurlara düşmüştür?"*

---

<sup>176</sup> Münâvî, *a.e.*, s. 100.

<sup>177</sup> Zariyât, 51/ 56.

<sup>178</sup> Bistâmî, vr. 54a.

<sup>179</sup> Münâvî, *a.e.*, s.100-101; Kütahî, vr. 305a; Bistâmî, vr. 54a-b.

<sup>180</sup> Abbas Vasık Efendi, vr. 47b-48a; Celal Saraç, *a.e.*, s.16.

## 16. Beyit

*“Eğer Allah ruhun kemâl sahibi olmak gibi bir husustan başka bir gaye için indirmişse bu hikmetin ne olduğunu bilen hiç kimse yoktur.”*

## 17. Beyit

*“Eğer onun düşüşü duymadıklarını işitmek için kaçınılmaz bir sonuç idiyse;”*

## 18. Beyit

*“Ve güvercin, iki dünyadaki bütün gizlilikleri öğrenip ana yurduna bilgin olarak dönmek üzere indiyse eğer, açığı bir türlü kapanmamıştır.”*

## 19. Beyit

*“Zaman bu konuda onun yolunu kesiverdi, öyle ki bir daha doğmamak üzere batıp gitti.”*

## 20. Beyit

*“Adeta o bedende parıldayan bir şimşekti, sonra sönüverdi, sanki hiç parıldamamıştı...”*

## 21. Beyit

*“Benim araştırdığım şeyin cevabı ile nimetlendi ve ilim ateşi alevlendi.”*

Filozof öncelikle cevapsız kalan bir soruyu soruyor. Bu soru da ruhun neden mutlu bir hayat sürdüğü âlem-i ulvî'den süflî olan âleme inip bedenle ilişki kurduğu sorusudur.<sup>181</sup> Bir sonraki beyitte eğer ki ruhun dünyaya düşüşü İlahî bir hikmet ile açıklanacaksa, bugüne kadar akıl ve idrak sahibi hiçbir yüksek şahsiyet bunu anlamamıştır. Bir başka ihtimal de ruhun dünyayı ve oradaki varlıkları tanımıyor oluşu ve bu durum onun için bir eksiklik olduğu Allah onun bilgiyle donanmasını ve böylece tam kemâle ermesi için dünyaya inişi kaçınılmaz kılmaktadır. Her ne kadar ruh madde

---

<sup>181</sup> Bistâmî, vr.55a-b.

ve mana âlemlerindeki İlahî sırları öğrendikten sonra tam kemâle ermiş olarak ana yurduna dönmek üzere inmişse de açığı kapatamamış ve istenen olgunluk düzeyine bir türlü ulaşamamıştır. Ruha, kemâle ermesi ve açığı kapatması için verilen süre yetmemiş ve ölüm olayı ile birlikte ruh bir daha dünyaya gelmemek üzere beden ikliminde batıp gitmiştir. Ruhun bedenle ilişkisi ise, çakan şimşeğin bir an ortalığı aydınlatıp sönmesi kadar kısa sürmüştür.

Bu beyitlerde İbn Sînâ tenasüh inancının batıl olduğuna da işaret etmektedir. Ruh bedende parıldayan bir şimşektir ve tekrar bedene dönmek üzere geldiği âleme geri dönmüştür. Tenasüh inancının batıl olduğunu filozof Şifa'da şu şekilde izah etmektedir. "Eğer, her biri kendisine bağlanmış, kendisi için bir ruh isteyen bir çok bedene göç edebilen bir ruh farzetsek, o zaman iki ruh aynı zamanda bir arada bulunur. Dahası, daha önce de dediğimiz gibi, ruh ile beden arasındaki münasebet, ruhun bedende gizli olması şeklinde değil, fakat ruhun bedeninde olacak ve bedeninin onun fiilleriyle etkilenecek şekilde ruhun bedeni idare etmesi manasındadır. Yaşayan her canlı varlık kendini idare ve kontrol eden bir ruhu olduğunun şuurundadır. Eğer canlı varlığın şuurunda olmadığı başka bir ruhu varsa aksi halde böyle bir ruhun bedeniyle ilişkisi nasıl olabilir? Bu, canlı varlık ne kendi şuurunda ne de bedeniyle ilgileniyor demektir; halbuki ilişki bu şekilde olmaz<sup>182</sup>

Abbas Vâsık Efendi Kaside-i Ruhiye şerhinde bu beyitleri şu şekilde tartışmakta ve izah etmektedir.

Ruhun bedenle birleşmesinin sebebini araştıran İbn Sînâ öncelikle şunu soruyor: Bu, İlahî bir hikmetin maslahatı ve tecellisi midir? Değil midir?

Öncelikle bu sebep, ilim yoluyla kemâl mertebelerine doğru yükselmeyi temin eder görüşünü benimseyenlerin görüşü tam doğru sayılmaz. Çünkü bir kere ruhun bedenle ilişkilenebilmesi, ile sadece yüksek bilgiler edinerek yücelmek imkanına kavuşmak içindir denilemez: Çocuk yaşta (gerçek hiçbir bilgi edinmeden) veya şuarsuz bir halde

---

<sup>182</sup> Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, T.D.V. Yay., Ankara 1997, s. 208.

(zihnî tedirginlik halinde) ölenler vardır veya hiçbir bilgiye sahip olamadan, ilim ve irfandan nasibini almayarak yaşayanlar bulunmaktadır.

Bu gibilerin durumunu anlayıp kavramak izah etmek oldukça zordur. O halde, kemâle erişme gerekçesinden başka hikmet ve sebebin varlığını kabul etmek zorunluluğu ile karşı karşıyayız.

b) İşte açıkça tam doğrusunu bulamamakta olduğumuz sorunun cevabı belki şu olabilir.

Bu hikmeti, asıl sebebi, yüksek irfan ehli, yani kendilerine her yüceliğe yönelmek izni verilmiş) veliler ve fazilet sahibi keskin zeka sahibi mümtaz kişiler, hakikî arifler bilebilir, böyle kimseler için gizlilik yoktur.

Bu itibarla, artık, ruhun yükseklerden inerek bedenle ilişki kurması (onunla âdeta özdeşleşmesi) (onu canlandırması) kendi ihtiyar ve tercihi dairesinde değildir veya öyledir gibi yargılarla uğraşmamak, sebep, hikmet aramamak daha isabetlidir.

Çünkü; ruhun ihtiyarî olarak bedenle birleşmesi hiç düşünülmemesi gerektir. Böyle bir ihtiyarî güç bulursa idi, bu ilişki kendi rızasıyla olsaydı, artık bedenden asla ayrılmak istemeyebilirdi. Halbuki ölüm denilen muammanın var oluşu nedeniyle böyle ayrılışlara her gün şahit olmaktadır.

İlişki kurduktan sonra ayrılışın da ihtiyara ve tercihe bağlı bulunduğunu düşünmek de mümkün değildir.

Hele ten hazlarına alıştıktan sonra hiç mümkün değildir. Bu isteksizce katlanılmış bir ayrılıktır. Feryad-ü figanla olmaktadır. Çünkü bir zamanlar kendisine mesken olmuş bulunan ten kafesinin, kendisi ayrılarak uçup gittikten sonra nasıl toprağa atılarak yok olduğunu veya olacağını bilmektedir. Buna da doğrudan rızası vardır denilemez.

c) Ruhun bedenle ilişki kurmasında, böyle bir ilişki için iniş de cebrilik de yoktur; yani bu iniş için zorlanmamıştır. Çünkü böyle olsa idi bedenden ayrılışı olayını da kerhen kabul etmiş görünümünde olmazdı, ayrılmayı mekruh görmemesi gerekirdi. Halbuki, ayrılışı, eski vatana dönüşü, eski yüceliklere tekrar kavuşma şeklinde de anladığımızı biliyoruz.

d) Ruhun –bilemediğimiz sebeplerle- maksada varamadan ten kafesinden ayrılmaktadır. Bu da bedenle ilişki halinde bulunduğu zamanın kısalığından olsa gerektir. Tenle ilişkinin sadece nefsanî hazları tatmak, bundan haberli olmak sebebine dayandığını söylemek mümkündür. Fakat, ne yazık ki zamanın kısalığı bu maksadın hâsıl olmasına yetmemektedir. “Ruh güneşi” çok kısa bir süre parlayabilmektedir. Sadece bir şimşek gibi çakmış, sonra da hiç var olmamış gibi gurûb etmiştir.<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> Abbas Vâsık Efendi, *a.e.*, vr.50b vd.; Celal Saraç, s. 17-18.

### 3. RUH KASİDESİ

Araştırma ve tahkik konumuzu oluşturan el-Kasidetü'l-Ayniyye isimli kasidede İbn Sînâ insanî nefsin bedenle ittisalini ve ondan ayrılışını konu edinmektedir. Ruh kasidesi kaynaklarda çeşitli isimlerle zikredilmektedir. Kasidenin orijinal ismi el-Kasidetü'l-Ayniyye şeklinde olduğu düşünülmektedir. Bu şekilde isimlendirilmesi kasidedeki her beyitin “ع” harfi ile bitişindedir. Kaynakların bir kısmında ise el-Kasidetü'r-Ruhiyye, el-Kasidetü'n-Nefsiyye, el-Kasidetü'r-ruhaniyye şeklinde geçmektedir. Bu isimlendirme ise kasidenin muhtevasından ilham alınarak yapılmıştır. Bu kaside İbn Sînâ'nın nefis hakkında görüşlerinin bulunduğu temel kaynak olmadığı gibi gerek muhteva ve gerekse üslup açısından İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden farklı bir tarzı olduğu muhakkaktır.

Ruh kasidesini İbn Ebi Usaybia(Ö: M.1270) Uyûn'ül-Enba'sında İbn Sînâ'nın eserleri arasında vermektedir. Burada kaside'nin metnini de 19 beyit olarak vermektedir.<sup>184</sup> Keşfü'z-Zünun'da ise kasidenin 30 beyit olduğu ifade edilmekte olup kasidenin metni verilmemiştir. Yalnızca kaside üzerine yapılmış bir çok şerh olduğunu belirtilerek sadece sekiz şerh hakkında bilgi verilmiştir.<sup>185</sup> İbn Hallikan Vefeyâtü'l-Ayan'da kasidenin metnini onaltı beyit olarak vermektedir.<sup>186</sup> Beyhaki'nin Tarihü'l-Hükema'sında kasideden sadece isim olarak bahsedilmektedir.<sup>187</sup>

XX. yüzyılda İbn Sînâ'nın eserleri hakkında yapılan bibliyografik çalışmalarda kasidenin yazma nüshaları ve kaside üzerine yapılan şerhler hakkında bilgiler verilmiştir.<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> İbn Ebi Usaybia, **Uyûn'ül-Enbâ fi Tabakâti'l Etibbâ**, Nizar Rıza (nşr.), Beyrut ts., s. 446.

<sup>185</sup> Kâtip, Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn an esami'l-kütüb ve'l-fünun**, M. Şerefeddin Yaltkaya (tsh.), Kilisli Rifat Bilge (tsh.), Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara 1941, s. 1341.

<sup>186</sup> İbn Hallikan **Vefeyâtü'l-Âyân**, II, İhsan Abbas (thk.), Beyrut

<sup>187</sup> Beyhaki, **Tarihü'l-Hükema**, Dimeşk 1946.

<sup>188</sup> Osman Ergin, **İbn Sînâ Bibliyografyası**, İstanbul 1956, s. 87; G.C. Anawati, **Müellefât-ı İbn Sînâ**, Kahire 1950 s.195; Yahya Mehdevi, **Fihrist-i nüshaha-yı musannefatı İbn Sînâ**, Tahran 1954, Jules L.

Elimizde kasidenin müellif nüshası bulunmamakla birlikte kasidenin yazma nüshaları ve şerhleri fazlaca vardır.

### **3. 1 KASİDENİN YAZMA NÜSHALARI:**

İbn Sînâ'nın ruh kasidesinin bizim ulaşabildiğimiz Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan altı nüshası vardır. Bunun dışında dünyanın çeşitli kütüphanelerinde de nüshaların var olduğunu bibliyografik kaynaklardan öğreniyoruz. Altı nüshadan birincisi Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü 1448 numarada kayıtlı nüshadır. İkincisi Fatih Bölümü 3203 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Üçüncüsü, Carullah Efendi 2061 numarada kayıtlıdır. Dördüncü nüsha Esad Efendi 3766 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Beşinci nüsha, Halet Efendi İlavesi 248 numarada kayıtlıdır. Son nüsha ise Fatih 4093 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bu nüshalar dışında bizzat göremediğimiz yalnız varlığından haberdar olduğumuz dört nüsha bulunmaktadır. Bu nüshalar şunlardır: Üçüncü Ahmed (İstanbul) 3447; Berlin 5346; Manchester 453; Veliyyüddin (İstanbul) 3250.

#### **Nüshaların tanıtımı;**

##### **Hamidiye 1448/8;**

1. el-Kasidetü'l-Ayniyye; İbn Sînâ Hüseyin b. Abdullah el-Buhari; Hamidiye; Demirbaş No: 1448/8

198x109 158x73 mm. Ebadındadır. Talik hat ile yazılmıştır. Vr. 368b-369a metinler çerçevesindedir. Mecmua içerisinde yer almaktadır. 21 beyit olarak alınmıştır.

##### **Fatih 3203/5;**

2. Kasidât el- ayniye fi'n-nefs en-natika li'ş-şeyhü'r-reis Ebi Ali bin Sînâ fi'n-nefsi'n-natikati ve ahvaliha maa havâssiha; İbn Sînâ Hüseyin b. Abdullah el-Buhârî; Demirbaş No: Fatih, 3203 1vr. 23b- 125a.

---

Janssens, **An Annotated Bibliography on İbn Sînâ**, Leuven University Press-1991, Brockelman, **Geshichte der Arabischenliteratur**, I, Leiden 1943.

180, 140, 133x90 mm ebatlarındadır. Mukavva ciltlidir. Talik hat ile yazılmıştır. Vr. 123b- 125a, mecmua içerisinde yer almaktadır. Metin pek fazla okunaklı değildir. Başta veya sonda her hangi bir kayıt bulunmaktadır. Aynı zamanda beyitler şerhedilmiştir. 21 beyit olarak alınmıştır.

### **Esad Efendi 3766/5**

3. Kaside-i Ruhiye; İbn Sînâ Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah; Demirbaş No: 3766/5

233x14 140x73 mm. Ebatlarındadır. Nesih hat ile yazılmıştır. Mecmua içerisinde yer almaktadır. Metin okunaklıdır. 20 beyite yer verilmiştir. Vr. 55a-56a arasında yer almaktadır.

### **Carullah Efendi 2061/32**

4. Kaside-i Ayniye; İbn Sînâ Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah  
Talik kırması hattıyla yazılmıştır. 151a-151b vr. arasında yer almaktadır. Oldukça zor okunmaktadır. Kelimelerin altına haşiye düşülmüştür.

### **Halet Efendi İlavesi 248/6**

5. El-kasidâtü'l- Ayniye; İbn Sînâ Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah  
290x197, 220x93 mm. ebatlarındadır. Mukavva ciltli olup, talik hat ile yazılmıştır.  
vr. 103b-104a

### **Fatih 4093/6**

6. Kasidat er-Ruhaniyye; İbn Sînâ Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah  
190-78, 114-50 mm ebatlarındadır. 146-147 vr. içerisinde yer almaktadır. Meşin ciltli olup nesih hat ile yazılmıştır. Mecmua içerisinde yer almaktadır.

Kasidenin yazma nüshalarının dışında kaside üzerine yapılan çok sayıda şerh, haşiye ve tahmisler de bulunmaktadır. Bunların bulunduğu kütüphaneleri şöyle sıralayabiliriz.

### 3. 2 RUH KASİDESİ ÜZERİNE YAZILMIŞ ŞERH, HAŞİYE, TAHMİS VE TERCÜMELER

Başta İstanbul Kütüphaneleri olmak üzere ruh kasidesi üzerine yapılan bütün değerlendirmeleri tespit etmeye çalıştık. Öncelikle kütüphane kataloglarını tarayıp tespit ettiğimiz ve bizzat görme fırsatı bulduğumuz şerhleri baş kısımları ile verdik. Diğer şerhleri de kataloglar ve bibliyografyalar yardımı ile tespit ettik. Şerhler şu şekildedir:

1. Şerhu Kasidetü'l-Ayniyye; Seyyid Şerefeddin; Bayezid Devlet Ktp., Veliyyüddin Koleksiyonu, 3237; 3242, Bayezid Koleksiyonu, 7900; Süleymaniye Ktp., Carullah Koleksiyonu, 2074, Esad Efendi Koleksiyonu, 3436; Fatih Koleksiyonu, 3064; Kılıç Ali Paşa Koleksiyonu, 1027; Lala İsmail Koleksiyonu, 732; Reisü'l-Küttap Koleksiyonu, 1209.

Baş:

الحمد لله حق حمده . . . و بعد هذه . . . الخ

Sonu:

عنه فنارالعلم ذات تشعشع..... الخ

2. Şerh Kasidetü'l-Ayniyye li İbn Sînâ, Bistamî, Millet Ktp., 4358; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi Koleksiyonu, 780, Kasidecizade Koleksiyonu, 697; Laleli Koleksiyonu, 3707

Baş:

سبحانك يا من أيد أرواح الكاملين . . . الخ

Sonu:

مع انه دلالة الالفاظ الست..... الخ

3. Şerhu Kasideti'l-Ayniyye; Abdulvacid b. Muhammed el-Leysi el-Kütahî; Süleymaniye Ktp, Halet Efendi Koleksiyonu, 799; Yozgat Koleksiyonu, 613

Başı:

الحمد لله الذي أبدع بحكمته النفوس والأرواح . . . الخ

Sonu:

عنه فنارالعلم ذات تشعشع..... الخ

4. Şerh Kaside-i Ayniyye; Sedid-i Sam'anî; Millet Ktp., Ali Emiri Koleksiyonu; 4354, 4342

Başı:

الحمد لله العزيز الجبار العلي القهار . . . الخ

Sonu:

و على ذلك فلا يرد السؤال..... الخ

5. Şerhu Kasideti'l-Ayniyye li İbn Sînâ; Şeyhülislam Feyzullah Efendi; Süleymaniye Ktp., Hamidiye Koleksiyonu, 389

Başı:

هبطت إليك من المكان الارفع ورقاء ذات تعزز و تمنع . . . الخ

Sonu:

هو هذا انعم برد جواب.... الخ

6. Şerhu Kasideti'l-Ayniyye li İbn Sînâ; Köprülüzade Abdullah Paşa; Süleymaniye Ktp., Hamidiye Koleksiyonu, 389

Başı:

قال الشيخ ..... علامة العالم ابو علي..... الخ . . . . .

Sonu:

يعنى ان زمان حجتها منتقص قصير.... الخ

7. Kaside-i Ruhiye (Farsça tercümesi ile); Müellif Bilinmiyor; Hacı Mahmut Efendi Koleksiyonu, 6415

Başı:

بحر حكمتدن الوب..... الخ . . . . .

8. Kaside-i Ruhiye ve tercümesi; Abbas Vasık Efendi, H. 1310, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü; 3084

9. Şerh el- Kasidet el-Ayniyye li İbn Sînâ; Abdülcevad el-Havancî, Süleymaniye, Laleli Koleksiyonu, 3763

Başı:

نعوز بقوة الله و نشرح قول الشيخ..... الخ . . . . .

Sonu:

فنازلبحث (العلم) ذات تشعشع..... الخ

10. Şerhu Kasideti'l-Ayniyye li İbn Sînâ; el-Kuhistani, Süleymaniye Ktp., Serez Koleksiyonu, 3824

Başı:

الحمد لله الذي أبدع بقدرته الأرواح . . . الخ

Sonu:

فشبه اتصالها به البرق الخاطف. . . الخ

11. Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ; Cürcani; Süleymaniye Ktp.; Esad Efendi Koleksiyonu, 3677; vr. 5a-6a.

Başı:

الحمد لله.....اما بعد هبطت اليك. . . الخ

Sonu:

فكأنها برق وان كان الثاني.... الخ

12. Şerhu Kasidetü'l-Ayniyye; Yunus b. Ebi Bekr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya Koleksiyonu, 4327; vr. 83b- 87a.

Başı:

هبطت إليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز و تمنع. . . الخ

13. Şerhu Kasideti'l-Ayniyye; el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf; İ.Ü. Merkez Ktp; 4755, 1566, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi Koleksiyonu, 811; Esad Efendi Koleksiyonu, 1234, 1239

Başı:

الحمد لله يليق الروح من امره. . . الخ

Sonu:

فى المضمون الكبير المنسوب الى الحجة الاسلام. . . الخ

14. Şerhu Kasideti'l-Ayniyye, ed-Devvanî, Celaleddin Muhammed b. Esad; Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi Koleksiyonu, 459.

15. Şerhu Kasideti'l-Ayniyyeti'ruhiyye, Kasım Lenk; Süleymaniye Ktp., Ayasofya Koleksiyonu, 1073<sup>189</sup>

Başı:

اما بعد.... حمدالله الامر المربى. . . . الخ

Sonu:

وقدره تعالى ايجاده. . . . الخ

16. Şerhu Kasideti'l-Ayniyyeti'ruhiyye; el-Enberî, Ebu Abdullah Hüseyin; Süleymaniye Ktp., Laleli Koleksiyonu, 3763<sup>190</sup>

Başı:

الحمد لله.... ابداع بقدرة الارواح..... الخ

Sonu:

فشبه اتصالها به البرق الخاطف. . . الخ

17. Tahmisi'l-Kasideti'l-Ayniyye, Mansur el-Mısırî; Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Koleksiyonu, 547

Başı:

الحمد لله المتوحد بعظمته كبريائه. . . الخ

18. Tercüme-i Kaside-i Ayniyye; Bursali Harimî, Millet Ktp., Ali Emirî Koleksiyonu, 4364

---

<sup>189</sup> Osman Ergin, s. 111.

<sup>190</sup> Osman Ergin, s.109.

### 3.3 NEŞİRLER

Kahire’de neşredilen ve daha sonra bu neşre dayanılarak bir çok defa basılan (Tahran 1296, 1303, 1331) eseri Türkçe çevirisi ve şerhiyle birlikte Mustafa Kamil (İstanbul 1307) Fransızca tercümesiyle birlikte Carra de Vaux (Paris 1899 s, 157, 173) yayımlamış, ayrıca en-Nefs (Mantıku’l-Meşrikiyyûn içerisinde, Kum 1984, s.kb-kc) ve Kaside fi’n-nefs (en-Nefsü’l-Beşeriyye inde İbn Sînâ içerisinde Beyrut 1986 s.113, 114) başlığı ile basılmıştır. Kasideyi Arthur Arerry İngilizce’ye (Avicenna on Theology içerisinde, London, 1951 s. 77-78), Y. Kolovsky ve T. Mardonov Tacikçe ve Rusça’ya, açıklaması ve Arapça metniyle birlikte Hayrani Altıntaş Türkçe’ye (Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri içerisinde, s.241-245) çevirmiştir.<sup>191</sup>

### 3.4 TAHKİK METODU:

el-Kasidetü’l-Ayniyye’nin tahkikinde esas alınan nüshalar, farklı zamanlarda yazılmış olup, hiç biri müellif nüshası değildir. Nüshaların her birinde az çok farklılıkların bulunması bunlardan birini tahkik için esas nüsha kabul edilmesine izin vermemiştir. Bundan dolayı biz de nüshalar arasında kağıt özellikleri ve hattını dikkate alarak en eski nüsha olduğunu tahmin ettiğimiz Millet Kütüphanesi Ali Emirî Koleksiyonu 4342 numarada yer alan ve Sedid-i Sam’ânî tarafından yapılan şerhi tercih etmek durumunda kaldık. Diğer nüshalarda var olan farklılıkları da dipnotta belirttik. Tahkik esnasında elimizde bulunan bütün nüshalar karşılaştırmalı olarak okunmuştur ve şerhlerle birlikte belirlediğimiz on ayrı nüshada (eğer ki) farklılık varsa dipnotta belirttik. Tahkik esnasında diğer metinlere de rumuz koyduk. Rumuzlar şu şekildedir.

Millet Kütüphanesi Ali Emirî Koleksiyonu 4342 numaralı şerh esas alınmıştır.

#### **Rumuzlar:**

1. Esad Efendi 3766/5; Kaside-i Ruhiye; İbn Sînâ Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah;

Rumuz: €

---

<sup>191</sup> Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ (Eserleri)”, **DİA**, **XX**, s. 339.

2. Halet Efendi İlavesi 248/6; El-kasidatü'l- Ayniye; İbn Sînâ Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah  
Rumuz: ج
3. Fatih 3203 ; Kasidat el- ayniye fi'n-nefs en-natika li'ş-şeyhü'r-reis Ebi Ali bin Sînâ fi'n-nefsi'n-natikati ve ahvaliha maa havâssiha; İbn Sînâ Hüseyin b. Abdullah el-Buhari  
Rumuz: ف
4. Şerh Kasidetü'l-Ayniyye li İbn Sînâ; Şeyhülislam Feyzullah Efendi; Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, 389  
Rumuz: ح
5. Şerhu Kasideti'l-Ayniyye; el-Münavi ,Zeynüddin Muhammed Abdurrauf; İ.Ü. Merkez Kütüphanesi; 4755, 1566, Süleymaniye Reşid Efendi 811  
Rumuz: م
6. Şerh el- Kasidet el-Ayniyye li İbn Sînâ; Abdülcevad el-Havancî, Süleymaniye; Laleli 3763  
Rumuz: ل
7. Tahmisi'l-Kasideti'l-Ayniyye; Mansur el-Mısrî; Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Bölümü 547  
Rumuz: ب
8. Kaside-i Ruhiye (Farsça tercümesi ile); Müellif Bilinmiyor; Hacı Mahmut Efendi, 6415  
Rumuz: ن
9. Şerh Kasideti'l-Ayniyye; Abdulvacid b. Muhammed el-Leysi el-Kütahî; Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü, 799; Yozgat Bölümü, 613  
Rumuz: ی
10. Şerhu Kasideti İbn Sînâ; Cürcani; Süleymaniye Kütüphanesi; Esad Efendi, 3677

Rumuz: ۛ

Dipnotta nüshalardan birinde veya hepsinde eksik olan kelime veya ibareler aŖađıda belirtildiği Ŗekilde (-) iŖareti ile; fazla olanlar (+) iŖareti ile; metinde belirtilen kelimenin veya ibarenin yerinde diğer nüshalarda bulunan kelimeyi veya ibareyi göstermek için (:) iŖareti kullanılmıŖtır. Bundan sonra da eksik veya fazla olan yahut o kelime veya ibarenin yerinde bulunan kelime veya ibareler yazılmıŖtır.

## SONUÇ

Felsefe tarihinin zirve şahsiyetlerinden biri olan İbn Sînâ'nın, nefse dair eserlerinden her biri onun felsefi sisteminin temel taşlarını oluşturmakta ve bütün bir felsefesini ilgilendirmektedir. Bu bağlamda filozofun sistemini anlayabilmek için çalışmamızın konusunu teşkil eden ruh kasidesinin anlaşılabilirliği ve yorumlanabilirliği ayrı bir önem arz etmektedir. Bundan dolayı, çalışmamızın sınırlarını da dikkate alarak filozofun ruh kasidesi ile bağlantılı olduğunu düşündüğümüz eserleri çerçevesinde kasidenin tahlilini yapmaya çalıştık.

### I.

El-Kasidetü'l-Ayniyye ismiyle meşhur olan ruh kasidesinin tahkiki esnasında dünyadaki pek çok kütüphanede yazmalar olduğunu tespit etmemize rağmen ancak İstanbul kütüphanelerindeki yazmaları bizzat inceleme imkanımız oldu. Ulaştığımız yazmaların, şerhlerin ve haşiyelerin gerek ilk cümlelerinde gerekse sonraki bölümlerinde kasidenin İbn Sînâ'ya ait olduğu ifade edilmekle birlikte tabakât kitapları ve XX. yy. İbn Sînâ bibliyografyaları da kasidenin İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirtmektedir. Buna mukabil, şârihlerin bir kısmının kasidenin İbn Sînâ'ya ait olmadığını, sadece ona nispet edildiğini ifade ettiklerini de görmekteyiz. Bu durumda şerhlerin ekserisi, tabakât kitapları ve son dönem bibliyografyaları dikkate alındığında kasidenin İbn Sina'ya ait olduğunu görüşünün yaygın bir kanaat olduğunu söyleyebiliriz.

Tahkik esnasında İstanbul yazmalarını incelediğimizden dolayı İstanbul'daki yazmalar içerisinde en eskisi olduğunu tahmin ettiğimiz Millet Kütüphanesi Ali Emiri koleksiyonu 4342 numarada kayıtlı olan Sedid-i Sam'ânî'nin kaleme aldığı şerhi dikkate aldık. Diğer şerhlerle yaptığımız karşılaştırmalar neticesinde yazmalar arasında harf-i cer ve edatlar dışında çok ciddi farklılıkların olmadığını ancak birçok yazma ve şerhte beyit sayısının birbirini tutmadığını tespit ettik. Bu farklılıkları da zaten dipnotta belirttik. Sonuç olarak; kasidenin nüshaları arasında bir takım farklılıklar olmasına rağmen günümüze kadar ulaştığını söyleyebiliriz.

## II

Kasideyi muhteva açısından filozofun diğer eserleriyle birlikte değerlendirmeye çalıştık. Bu tahlile göre, saflığı ve sadeliği temsil eden ve güvercin olarak nitelendirilen insan ruhunun yücelerden aşağıya inip bedenle buluşması, başlangıçta bedene alışamayıp, geldiği âleme özlem duyması sonraları ise ülfet ettiği bedenden ayrılmasının kendisi için hayli zor olması, son olarak da geldiği âleme tekrar dönmesi kasidenin temel vurgusu olduğu kanaatine ulaştık. Bu şekilde filozof insan ruhunun serencamını kasidede veciz bir şekilde özetlemiştir.

İbn Sînâ'nın teorik eserlerinde; ruhun varlığı, mahiyeti, kuvveleri, bedenle irtibatı, bedenden önce var oluşu ve bedenden sonra varlığı konuları uzun uzadıya anlatıldığı görülmektedir. Ruhun varlığını ispat noktasında filozof iki yöntemi kullanmaktadır. Bunlardan biri iç tecrübeyle, diğeri ise, eserden hareketle ruhun varlığının ispatlanmasıdır. Bu ispattan sonra filozof, ruhun var oluşunun bedenle birlikte olduğunu, dolayısıyla bedenden önce ruhun varlığının olmadığını ispata çalışmaktadır. Sonrasında insan ruhunun diğeri bir ifadeyle nefis-i nâtıkanın kuvvelerini anlatmaktadır. Bu kuvveler insan ruhunda biri yukarı âlemlerle ittisal kurmak için, diğeri bedenî faaliyetleri yerine getirmek için insanda bulunmaktadır. Yukarı âlemlerle ittisal kuran insan ruhu, kendisi için kemâl sayılan ilim ve hikmeti bu kuvve sayesinde kazanmaktadır. Bi'l-kuvve mertebesinden, bi'l-meleke; bi'l-melekedden, bi'l-fiil ve müstefad akıl mertebesine ulaşarak kemalât basamaklarını bir bir çıkmaktadır. Bu şekilde insan ruhu kendisi için kemâl noktaya ulaşmayı yani Faal Akıl'la ittisali gerçekleştirmiş olmaktadır. Nefsin bedenle buluşması ve onunla ilişkiye girmesi ise, kemâle ermesinin önünde en büyük engeldir. Dolayısıyla nefis bedenle olduğu müddetçe gerçeğin bilgisine ulaşması onun için oldukça zor olacaktır. Ne zaman ki nefis bedenden ayrılır veya bedenın kuvvelerinden kendisini soyutlar; o zaman kendisini yüceltecek olan ulvî bilgi ve donanımlara feyiz suretiyle ulaşır.

## III

Araştırmamız süresince bazı müelliflerin ruh kasidesi ile filozofun teorik eserlerindeki görüşlerinin uyuşmadığını dile getirdikleri dikkatimizi çekti. Eleştirilerin

temelinde ise; kasidedeki ruh anlayışının, bedenden önce ruhun varlığı olduğu izlenimini uyandırması yatmaktadır. Halbuki filozofun teorik eserleri incelendiğinde, ruhun bedenle birlikte var olduğunu kesin bir şekilde görmek mümkündür. Bu noktada filozofun sudûr nazariyesi ve akıllar teorisi konuya açıklık getirmektedir. Filozofa göre; ulvî âlem başımızın üzerinde duran gökler, seyyareler ve akıllar âlemidir. İnsan ruhu ise bu akıllar âleminin bir parçasıdır. Dolayısıyla ruhun ulvî âlemde süflî âleme inmesi akıllar âleminin bir parçası olan ruhun bedenle birleşmesine işaret etmektedir. Nefsin beden çölüne düşmesi filozofun nazarında nefsin bedene göre konumunu açıklar niteliktedir. Nitekim bu düşüncüyü filozofun diğer eserleri tamamlamaktadır. İnsan, Faal Akıl'la ittisal kurduğu nispette bedenî bağlardan kendisini kurtarır ve asıl gayesi olan ulvî âleme ulaşmak için çabalar. Bu ise Faal Akıl'la ittisal yoluyla mümkün olmaktadır.

Kaside ile ilgili olarak dikkati çeken diğer bir itiraz noktası da nefsin bedenle ilişkiye geçtikten sonra önceden vermiş olduğu ahitte duramadığı üzerindedir. Şârihlerin bir kısmına göre bu düşünce, İslamî terminolojideki “bezm-i elest”i hatırlatmaktadır. Halbuki filozofun sisteminde nefsin bedenden önce varlığının olmadığı belirtilmektedir. Bu hususta filozofun ahde dair risalesi konuya açıklık getirmektedir. Buna göre filozof, “elest âlemi”ni kastetmeyip, nefsin maddî şeylerden mücerret kılarak gayesi olan akıllar âlemine ulaşmak için hayatta takip ve tatbik etmek istediği programı belirtmektedir. Dolayısıyla kasidedeki “verilmiş söz” ifadesini “ahd risalesi” açıklamaktadır.

#### IV

Ruh kasidesinde insan ruhunun serencamının sembolik ve veciz bir dille ifade edilmesi kanaatimizce filozofun sistemindeki derinliği göstermektedir. Nitekim bu kasidede, filozofun nefis düşüncesinin billurlaşarak mecazî bir şekilde ifade edildiğini görmekteyiz. Filozofun sembolik eserlerinden hareketle hayatının son dönemlerinde teorik düşüncelerinden cayması, çift felsefesinin olması veya meşrikî hikmeti inşa çabası olduğunu söylemek filozofa haksızlık olur. Nasıl ki bir vücudun uzuvları arasında intizam ve insicam olmadığında herhangi bir uzuv bütün vücudu etkiler, öyle de filozofun felsefî sisteminde intizam ve insicam olmadığında bütün bir felsefesini etkiler. Halbuki filozofumuzun -en azından- nefis düşüncesinde bir intizamsızlığın veya çelişkinin olduğunu söylemek bütün bir felsefesini irdilemeden mümkün olmamaktadır.

Bu durumda İbn Sina'yı sembolik eserler penceresinden okumak yerine filozofun bütün eserlerinin karşılıklı okunması gerektiğini düşünmekteyiz.

## V

Çalışmamız süresince, filozofun kasidedeki ruh görüşü ile teorik eserlerindeki ruh görüşlerini karşılıklı olarak incelediğimizde, ruh kasidesi ile ruha dair diğer eserler arasında herhangi bir tenakuz olmadığı kanaatine ulaştık. Hatta bu kasidenin, filozofun ruh görüşündeki fikirlerinin derinliğini göstermesi açısından önem arzettiğini tesbit ettik. Son söz olarak diyebiliriz ki; filozofun sembolik ifadelerle işlediği bu kasidesi aslında onun teorik eserlerindeki fikirler ile dokunan renkli kumaşın canlı örneğini göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdulvacid b. Kütahi, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Koleksiyonu 799, vr. 302a.
- Abdülcevad el-Havanci, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Koleksiyonu 3763, 21b.
- Akseki, Ahmet Hamdi, “Ruhیات”, **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler**, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1937.
- Alper, Ömer Mahir; “İbn Sînâ (Eserleri)”, **DİA**, **XX**, 337-345.
- Altıntaş, Hayrani, **İbn Sînâ Metafizigi**; Kültür Bakanlığı Kaynak Eserler; Ankara, 1997.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ Düşüncesinde Nefs Teorisi”, **Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu**, İstanbul 1984.
- Aristoteles, **De Anima**, Zeki Özcan (trc.), Alfa Yay., 2001.
- \_\_\_\_\_, **Metafizik**, Ahmet Arslan (trc.), s.103, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 1985.
- Arkasusî, Muhammed Hayr Hasan, **İbn Sînâ ve’n-nefsü’l-insaniyye**, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 1986.
- Aydın, Mehmet, “İbn Sînâ’nın Mutluluk Anlayışı”, **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, Ankara 1984.
- Aynî, Mehmet Ali, “İbn Sînâ’da Tasavvuf”, **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler**, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1937.
- Bayraktar, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, T.D.V. Yay., Ankara 1997.

- Beyhâkî, **Tarihü'l-Hükemâ**, Dımeşk 1946.
- Bircan, Hasan Hüseyin, **İslam Felsefesinde Mutluluk**, İz Yay., İstanbul 2001.
- Bistami, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade Koleksiyonu 697, vr.41b.
- Brockelman, **Geshichte der Arabischen Literatur**, I, Leiden 1943.
- Büchner, V.F., "Simurg", **İslam Ansiklopedisi**, X, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1988.
- Cihan, A. Kamil, **İbn Sînâ ve Gazali'de Bilgi Problemi**, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- Corbin, Henry, **Avicenna and Visionary Recital**, Willard R. Traks (trc.), Spring Publications, Dallas 1978.
- Çağrııcı, Mustafa; **İslam Düşüncesinde Ahlak**, Birleşik Yay., İstanbul 2000.
- Dağ, Mehmet; "İbn Sînâ'nın Psikolojisi" **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, Aydın Sayılı (haz.), T.T.K. Yayınları, Ankara 1984.
- Demirci, Kürşat, "Hayvan", **DİA**, XX.
- Durusoy, Ali, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, M.Ü.İ.F Vakfı Yay., İstanbul, 1993.
- \_\_\_\_\_, "İbn Sînâ (Felsefesi)", **DİA**, XX.
- Eflâtun, **Phaidros**, Hamdi Akverdi (trc.), Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990.
- Ergin, Osman, **İbn Sînâ Bibliyografyası**, İstanbul 1956.
- Fârâbî, **Fusûlü'l-Medenî**, Hanifi Özcan (trc.), İzmir 1987.
- G.C. Anawati, **Müellefât-ı İbn Sînâ**, Dâru'l-ma'ârif, Kahire 1950.
- Goichon, A.M., **İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri**, İsmail Yakıt (trc.), Ötüken Yay., İstanbul 1993.
- Görgün, Tahsin; "İbn Sînâ (Literatür)", **DİA**, XX.
- Guenon, Rene , "Kuşların Dili", İsmail Taşpınar (trc), **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**, sy. 23.

- Gutas, Dimitri; **İbn Sînâ'nın Mirası**, M.Cüneyt Kaya (trc.), Klasik Yay., İstanbul 2004.
- Günaltay, M. Şemsettin, **Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri**, İnsan Yay., İstanbul 1994.
- İbn Ebi Usaybia, **Uyûn'ül-Enbâ fi Tabakâti'l Etibbâ**, Nizar Rıza (nşr.), Beyrut ts.
- İbn Hallikan **Vefeyâtü'l-Âyân**, II, İhsan Abbas (thk.), Beyrut ts.
- İbn Sînâ, İbn Tufeyl, **Hayy bin Yakzân**, trc: M.Şerefeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.
- İbn Sînâ; **De Anima**, Fazlurrahman (nşr.), Oxford University Press 1959.
- \_\_\_\_\_, **el-İşârât ve't-Tenbihât**, Süleyman Dünya (nşr.), I-IV, Dâru'l-Maarif, Kahire ts.
- \_\_\_\_\_, **en-Necât**, II, Abdurrahman Umeyra (nşr.), Beyrut 1992.
- \_\_\_\_\_, **Kitabü'l-Mübahasât**, Muhsin Bidarfer (nşr.), Tahran 1992
- \_\_\_\_\_, **Risâletü'l-Adhaviyye fi Emri'l-Meâd**, Hasan Âsi (nşr.), Beyrut 1987.
- \_\_\_\_\_, "Risâletü'l-Ahd", **Mecmûatü'r-Resâil**, Muhyiddin Sabri el-Kürdî (thk.), Kürdistanü'l-İlmiyye Matbaası, ts.
- \_\_\_\_\_, **Risale fi Mahiyyeti'l-Işk**, Ahmet Ateş (trc.) İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1953.
- İbn Sînâ-Sühreverdi-A.Gazzali-Necm-i Razi, **İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler**, Derya Örs (trc. drl.), İnsan Yay. İstanbul 1997.
- İmamoğlu, A. Vahit, "Ruh – Beden İlişkisi", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XII.
- İzmirli, İsmail Hakkı, "İbn Sînâ ve Felsefesi", **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler**, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1937.
- Jules L. Janssens, **An Annotated Bibliography on İbn Sînâ**, Leuven University Press 1991.
- Karlığa, Bekir; "İbn Sînâ (Etkileri)", **DİA**, XX.

- \_\_\_\_\_, **İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**, Litera Yay., İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, **İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar**, İstanbul 1995.
- Kaya, Mahmut, **İslam Filozoflarından Felsefî metinleri**, Klasik Yay., İstanbul 1995.
- Kindî, **Felsefî Risaleler**, Mahmut Kaya (trc. drl.), İz Yay., İstanbul, 1994.
- Köprülüzade Abdullah Paşa, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu 389, vr. 63a.
- Kuşpınar, Bilal, **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1995.
- Kutluer, İlhan, **İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İz. Yay., İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, İz. Yay., İstanbul 2001.
- \_\_\_\_\_, **Akıl ve İtikad**, İz. Yay., İstanbul 1998.
- Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, Kasım Turhan (trc.), Birleşik Yay., İstanbul 2000.
- Mehdevi, Yahya, **Fihrist-i nüshaha-yı musannefatı İbn Sînâ**, Tahran 1954.
- Münavi, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Kahire 1900.
- Nadir, Albert Nasri, **en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn Sînâ**, Beyrut 1986.
- Plotinos, **Enneadlar**, Zeki Özcan (trc.), Asa Kitabevi, Bursa 1996.
- Peker, Hidayet, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, Arasta yay., Bursa 2000.
- Saliba, Cemil, **Min Eflatun ila İbn Sînâ**, Şam 1937.
- Saraç, Celal, **İbn Sînâ'nın Ruh Hakkındaki görüşleri**, Ege Üniversitesi Fen Fakültesi, İzmir 1990.
- Şerefeddin, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**; Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi Koleksiyonu, 2074 vr. 9b.
- Şeyhülislam Feyzullah Efendi, **Şerhu Kasidet-i İbn Sînâ**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu 389, vr. 60b.
- Taylan, Necip, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., İstanbul 1997.

- Türker-Küyel, Mübahat; “İbn Sînâ ve Akl-ı Fa’al”; **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, Aydın Sayılı (haz.), TTK Yayınları, Ankara 1984.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ ve Mistik denen görüşler” **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı**, Aydın Sayılı (haz.), TTK Yayınları, Ankara 1984.
- Ülken, Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi Tarihi**, İstanbul 1957.
- \_\_\_\_\_, **İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri**, İstanbul 1967.
- \_\_\_\_\_, “İbn Sînâ’nın Ruhiyatı”, **Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler**, Muallim Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1937.
- Vasık, Abbas, **Kaside-i Ruhiye Tercümesi**, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu 3084.
- Yakıt, İsmail, “İbn Sînâ’da İnsan Ruhunun Evrimi ve Modern Biyolojik Düşünceye Katkısı”, **Uluslar arası İbn Sînâ Sempozyumu**, İstanbul 1984.

## **eI-KASİDETÜ'L-AYNİYYE'NİN TAHKİKİLİ METNİ**

- ١ هبطت إليك من المحل<sup>١</sup> الارفع ورفاء ذات تعزز و تمنع
- ٢ محجوبة عن كل مقلة عارف<sup>٢</sup> وهي التي سفرت ولم تبرقع
- ٣ وصلت على كره اليك و ربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع
- ٤ انفت وما انست<sup>٣</sup> فلما واصلت الفت مجاورة الخراب البلقع<sup>٤</sup>
- ٥ واطننا نسيت عهدا بالحمى و منازلنا بفراقها لم تقنع
- ٦ حتى اذا اتصلت بها هبوطها عن<sup>٥</sup> ميم مركزها بذات الاجرع
- ٧ علقت بها ثاء الثقيل فا اصبحت بين المعالم والطلول الخضع
- ٨ تبكى وقد<sup>٦</sup> ذكرت عهدا بالحمى بمدامع تهيمى ولم تتقطع

<sup>١</sup> ح: مكان

<sup>٢</sup> ل: ناظر

<sup>٣</sup> ء: سكنت

<sup>٤</sup> هذه البيت غير موجودة في نسخة "ج"

<sup>٥</sup> ل: فى

<sup>٦</sup> ء ل ج: إذا

- ٩ و تظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الاربع
- ١٠ إذ عاقها الشرك الكثيف و صدها نقص عن الأوج الفسيح المربع
- ١١ حتى إذا قرب المسير عن الحمى و دنا الرحيل إلى الفضاء الاوسع<sup>٧</sup>
- ١٢ و غدت مفارقة لكل مخلف عنها خليف الترب غير مشيع
- ١٣ سجعت<sup>٨</sup> و قد<sup>٩</sup> كشف الغطاء فابصرت ما ليس يدرك<sup>١٠</sup> بالعيون الهجع<sup>١١</sup>
- ١٤ و غدت تغرد فوق ذروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يرفع<sup>١٢</sup>
- ١٥ فلأني شئ أهبطت من شا مخ عال إلى قعر الخضيض الاوضح<sup>١٣</sup>
- ١٦ إن كان أهبطها الإله لحكمة طويت على<sup>١٤</sup> الفذ اللبيب الأروع

<sup>٧</sup> هذه البيت غير موجودة في نسخة "ح"

<sup>٨</sup> ء ج م ل ن ي ر: هجعت؛ ب: اتت

<sup>٩</sup> ح : فقد

<sup>١٠</sup> ب : تبصر

<sup>١١</sup> هذه البيت غير موجودة في نسخة "ل"

<sup>١٢</sup> ح : سام إلى قعر الخضيض الاوضح

<sup>١٣</sup> ؛ هذه البيت غير موجودة في نسخة "ء ج" ؛ ح : والعلم يرفع كل من لم يرفع ؛ ب ل : عال إلى قعر الخضيض الواضح

<sup>١٤</sup> ب : عن

- ١٧ فهبوطها إن كان<sup>١٥</sup> ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع
- ١٨ و تعود<sup>١٦</sup> عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع<sup>١٧</sup>
- ١٩ و هى التى قطع الزمان طريقها حتى لقد<sup>١٨</sup> غربت بغير المطلع
- ٢٠ فكأنها برق تألق الحمى ثم النطوى فكأنه لم يلمع<sup>١٩</sup>
- ٢١ انعم برد جواب ما انا فاحص<sup>٢٠</sup> عنه فنار العلم ذات تشعشع<sup>٢١</sup>

<sup>١٥</sup> م ب : لا شك

<sup>١٦</sup> ن : وتكون

<sup>١٧</sup> هناك تقديم و تأخير في هذه البيت و ما بعدها في نسخة "ب"

<sup>١٨</sup> ج : إذا

<sup>١٩</sup> هذه البيت غير موجودة في نسخة "ى"

<sup>٢٠</sup> ن : فانعم برد جواب لست فاحص

<sup>٢١</sup> هذه البيت غير موجودة في نسخة "م" ؛ ل : فانعم برد جواب ما انا بساءل عنه فنار البحص ذات تشعشع