

ESİRÜDDİN EBHERÎ FELSEFESİNDE İNSANÎ NEFS*

Zeynelabidin HÜSEYİNİ**

Öz

Bu makalede felsefî ilimlerin tedris edilmesinde önemli bir katkısı olan, *Hidâyetü'l-Hikme* ve *İsagûcî* gibi eserleriyle haklı bir şöhrete kavuşan Esîrüddin Ebherî'nin (ö.663/1265[?]) insanî nefse ilişkin görüşlerini analiz etmeyi amaçlamaktayız. Bu bağlamda insanî nefsin varlığı, mâhiyeti, tanımı, bedenle olan ilişkisi, nefsin hâdis olması ve tenâsüh konusu arasındaki ilişki ile insanın yetkinleşmesi yoğunlaşacağımız konular olacaktır. Felsefî görüşleri ihmal edilen Ebherî'nin insanî nefse ilişkin görüşlerini incelemek, felsefe tasavvurunun temelini oluşturan nefis teorisini bilmek adına önem taşır. Zira ahlak, epistemoloji ve metafizik gibi temel felsefî ilimlerin birbirleriyle olan ilişkisini anlamada nefis teorisi merkezi bir yer işgal eder.

Anahtar Kelimeler: Esîrüddin Ebherî, İnsan, Aklî Nefs, Kıdem ve Hudûs.

THE RATIONAL SOUL IN ATHİR AL-DİN AL-ABHARĪ'S PHILOSOPHY

Abstract

This work aims at examining Athîr al-Dîn al-Abharî's views on rational soul. Reputed by his works *Hidâyat al-hikmah* and *Isagoge*, al-Abharî has played a significant role in the development of philosophical sciences. This article focuses on al-Abharî's ideas about the soul, as it appears in his encyclopedic philosophical works, such as the existence of the soul, its definition and essence as well as its relation with the body and the soul with regards to its temporality or non-temporality. Al-Abharî's philosophical approach is usually neglected but it is very significant in terms of understanding his soul theory. Al-Abharî's soul theory has a central place in understanding the relationship between philosophical sciences such as ethic, epistemology, and metaphysic.

Keywords: Athîr al-Dîn Al-Abharî, Human, Rational Soul, Temporality or Non-Temporality.

Giriş: Ebherî'nin İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Önemi

İslam felsefe mirasını salt meşşâilîğe indirgemeyi ve Gazzâlî'nin (ö.505/1111) meşşâilîğe yönelik eleştirileriyle birlikte artık felsefî düşüncenin kötürümleştirdiğini

Makale gönderim tarihi: 08.06.2017, kabul tarihi: 02.11.2017
Doi: 10.26791/sarkiat.319964

*Makale *Esîrüddîn Ebherî'nin Nefs Anlayışı* adlı yüksek lisans tezimizden derlenerek yazılmıştır. Felsefe tasavvurumun şekillenmesinde emeği olan Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER hocama teşekkür ederim.

** Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zeynelabidinebheri@gmail.com.

iddia etmek, klişe olmuş bir bakış açısidir. Hiç şüphesiz İbn Sînâ (ö.428/1037) sonrası felsefî çalışmaların son zamanlarda büyük bir ivme kazanmasıyla ortaya konulan sonuçlar, bilimsel olarak bu iddiayı çürütmüştür. Ancak teorik olarak mezkûr bakış açısının miladını doldurması, pratik olarak İbn Sînâ sonrası çalışmalarının iyi bir seviyede olduğu anlamına gelmemektedir.¹ Ebherî'nin² eserlerinin çoğunun hâlâ yazma halinde olması ve İslam felsefesi araştırmalarında klasik dönem sonrasının gözardı edilmesi, Ebherî felsefesine yönelik araştırmaların ihmal edilmesine yol açmıştır.

Felsefî ilimlerin birçok dalında eserler kaleme alan Ebherî, mantık ilminde *eş-Şeyhu'l-müteahhirîn* lakabıyla bilinir.³ O, mantık ilminde haklı bir şöhrete kavuşmanın yanında İbn Sînâcı felsefenin sonraki yüzyıllarda takip edilebilir olmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Zira Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* eseri İbn Sînâ'nın ansiklopedik mahiyetteki eserlerinin bir özeti gibidir. İbn Sina felsefesi klasik skolastik şeklini Ebherî'nin sonraki yüzyıllarda üzerine çokça şerh yazılan bu kapsamlı ders kitabında bulmuştur.⁴ Nitekim *Hidâyetü'l-hikme* üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin ciddi bir yekûn tutması⁵ İslam düşüncesinin başat bir ismi olduğunu göstermesi açısından somut bir delil oluşturur.

Ebherî, döneminin en önemli bilginlerinden Kemaleddîn b. Yunus'un (ö. 639 /1242) talebeliğini yapmış⁶ ve Kutbüddîn el-Mısrî'den (ö. 618/1221) İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eserini okumuştur.⁷ Ayrıca Ebherî'nin Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) doğrudan öğrencisi değil de yaş itibariyle Râzî'nin ikinci kuşak takipçileri arasında olduğu söylenebilir.⁸ Ebherî'nin; Rükneddin el-Amîdî⁹ (ö.

¹Ömer Mahir Alper, "VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri içinde*, YBÜ Yay, Ankara 2014, s. 24.

²Ebherî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Sarıoğlu & Abdulmecid Nusayr, "Esirüddin Ebherî", *Mevsû'atü a'lâmi'l-ulemî ve'l-üdebâi'l-Arab ve'l-müslimin içinde*, C. I, Dârü'l-Cil, Beyrut 2005, s. 187-202; Bingöl, Abdülkuddüs: "Ebherî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, XII, 75-76.

³Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği*, Klasik Yay, İstanbul 2015, s. 339.

⁴Cevdet Kılıç, "İbn Sînâcı Bir Filozof: Esirüddin el-Ebherî ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri içinde*, YBÜ Yay, Ankara 2014, s. 425-440; Abdullah Yormaz, "Muhelif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidayetü'l-Hikme", *Divan İlmi Araştırmalar*, sy. 18, s.175-192.

⁵Ebherî'nin Hidayetü'l-Hikme adlı eserine yapılan şerh ve haşiyelerin geniş bir dökümü için bkz. Abdullah Yormaz, *Mevlânâzâde'nin Hidayetü'Hikme Şerhi: Tahkik ve Tahlil*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul 2010, "Basılmamış Doktora Tezi", s. 9-21.

⁶İbn Hallikân, Ebherî'nin Erbildeki Bedriyye Medresesinde Kemaleddin b. Yunus'tan ilim tedarik ettiğini ve ona adeta müddiklik yaptığını aktarır. İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-A'yan ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, C. V, Darü Sadr, Beyrut 1978, s. 313; Ramazan Şeşen, "İbn Yunus, Kemaleddin" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, XX, s. 452-453.

⁷İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etubbâ*, nşr. Nizâr Rıza, Beyrut 1965, s. 462.

⁸Mustakim Arıcı, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolu", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 26, s. 14.

⁹Ebherî, *el-Kavâdihu'l-cedeliyye*, thk. Şerife Bint Ali B. Süleyman, Riyad 2004, s. 62; Ebherî'nin Amîdî'ye karşı övgü dolu sözleri için bkz. Zekeriyâ Kazvîni, *Asârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, Dâru Sadır, Beyrut trh., s. 536; Amîdî'nin hayatı için bkz. Ahmet Özel, "Rükneddin Amîdî",

615/1218), Zeyneddin el-Keşşî¹⁰ (ö.?) gibi önemli isimlere eleştirilerinin olması, Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) onun önemli bir eserine şerh yazması¹¹ ve kendi aralarındaki yazışmaları¹² ile Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtîbî¹³ (ö. 675/1277), İbn Hallikân¹⁴ (ö. 681/1282) Zekeriyâ Kazvîni¹⁵ (ö.682/1283), Şemsüddin Mahmud b. Muhammed el-İsfahânî¹⁶ (ö. 688/1289) gibi önemli simâların hocalığını yapması, etkisinin sürekliliğini sağlaması açısından önemi haizdir.

Ebherî'nin kendisinden önceki İslam filozoflarının görüşlerinden yararlandığı ve kendisine tevarüs eden ilmi birikimden beslendiği görülür. Özellikle İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Sühreverdî (ö. 587/1191) gibi önemli filozofların görüşlerini kaynak olarak kabul ettiğini görürüz. Ebherî'nin Râzî'nin felsefî görüşlerinin etkisinde kalan ilk kuşak arasında olduğu ve İbn Sînâcı felsefenin kendisinden sonra etkinliğinin yaygınlaşmasında merkezi bir yerde durduğu muhakkaktır.

İslam felsefesinin farklı ekollerinin önemli kurucu düşünürlerinden sonra gelmesine rağmen eserleri ve yetiştirdiği öğrencileriyle haklı bir şöhrete kavuşan Ebherî'nin felsefî görüşlerinin akademik çalışmalara çok az konu olduğu söylenebilir. İşte böyle bir ihmal edilmişliğin bir nebze olsa ortadan kalkmasına matuf olan bu çalışma, onun insanî nefse dair görüşlerini tesbit edip analiz etmeyi amaçlamaktadır. Daha çok mantıkçı kimliğiyle bilinen Ebherî'nin¹⁷ istisnalar

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, III, s. 56-57.

¹⁰Keşşî'nin hayatı hakkında pek bilgi sahibi değiliz. Ancak onun Ebherî'nin çağdaşı olduğu söylenebilir. Kendisine atfedilen önemli bir felsefî ansiklopedik eser mevcuttur. Zeynüddin el-Keşşî, *Hadâiku'l-hakâik*, Köprülü Kütüphanesi. Fazıl Ahmet Paşa, no 864.

¹¹Nasîrüddin Tûsî, Ta'dilu'l-mi'yâr li-Nakd-i Tenzilu'l-efkâr, *Mantık ve Mebahis-i Elfâz: mecmu'a-i mutûn ve makâlât-î tahkiki içinde*, ed. Mehdi Muhakkiki & Toshihiko Izutsu, Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahrân, Tahrân 1974, s. 139-248.

¹²Nasîrüddin Tûsî, "Risâle-i Hâce Tûsî be Esîrüddin Ebherî", *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nasîriyye içinde*, haz. Abdullah Nuranî, Tahrân, h.ş. 1383, s. 273-276; Nasîreddin Tûsî, *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, Fecr Yay. Ankara 2015, s. 403-407.

¹³Ebherî'nin Kâtîbî'nin bilinen tek hocası olduğu zikredilir. Ebherî'nin birçok risâlesinde, Kazvîni'nin eseri istinsâh ettiğine ilişkin kırâat kayıtları mevcuttur. Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibi Örneği*, s. 43-46.

¹⁴İbn Hallikân, Ebherî'den Erbil Dârü'l-Hadisî'nde ilm-i hilâf dersleri almıştır. Abdulkerim Özaydın, "İbn Hallikân" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, XX, s. 17-19.

¹⁵Ünlü coğrafyacı Zekeriyâ Kazvîni (ö.682/1283) Ebherî'nin bilinen en önemli öğrencilerinden biridir. Musul'da iken kendisinden hendese ilmini öğrendiğine dair kayıtlar vardır. Ahmet Haitham al-Rahim, *The Creation of Philosophical Tradition: Biography and the Reception of Avicenna's Philosophy from the 11 th to the 14th Centuries AD.*, Yale University, 2009, s. 117.

¹⁶Ferhat Koca, "İsfahânî, Muhammed b. Mahmud", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, XXII, s. 510-511.

¹⁷Ebherî'nin daha çok mantığa dair görüşlerinin incelendiği, metafizik ve doğa bilimlerine ilişkin görüşlerinin ise daha ziyade başlangıç düzeyinde olduğu söylenebilir; Kamil Kömürcü, *Esîrüddin el-Ebherî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara Yayınevi Yay, Ankara 2010; a.mlf., *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi: Ebherî Örneği*, Ankara Yayınevi Yay., Ankara 2010; Cevdet Kılıç, "Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ'daki Kaynakları", *Felsefe Dünyası*, 2006/2, sy. 44, s. 86-132; a.mlf., "Ebherî'nin Hidayetü'l-Hikme'sinde Tabiat Felsefesinin Temel Kavramları", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2008, sy.31, s. 61-98.

hariç genel olarak felsefî özel olarak ise metafizik görüşlerine dair herhangi bir çalışmanın olmayışı, insanî nefse dair görüşlerini analiz etmeyi gerektirmektedir. Çünkü Ebherî'nin insanî nefse dair görüşlerini tespit etmek, ahlak, epistemoloji ve metafizik gibi temel felsefî ilimlerin birbirleriyle olan ilişkisini, dolayısıyla bir nebze felsefe tasavvurunu görebilmek adına önem taşır.

İnsan nedir? İnsanı diğer varlıklardan ayırt edip biricikliğini sağlayan özelliği var mı? İnsan, nefis ve bedenden oluşan bütünlük sahibi bir varlık olarak mı görülecek yoksa nefsin merkezi konumuna karşılık bedeninin edilgen olduğu bir ilişki mi söz konusudur? İnsan, sonradan mı yoksa ezelden beri mi varlığını kazanmıştır? Bilen ve idrak eden bir varlık olarak insanın yetkinleşebileceği son bir sınırdan söz edilebilir mi? İşte mezkûr soru ve sorunlar, İslam felsefesinin bir çok dalını birbiriyle ilişkili bir hale getiren nefis teorisinin üzerinde yoğunlaştığı temel problemlerdir. Bu çalışmada, zikrettiğimiz sorular bağlamında Ebherî'nin insanî nefse dair görüşlerinin açığa çıkarılması hedeflenmektedir. Ayrıca İbn Sînâ felsefesinde yetkin bir hale bürünen nefis teorisine ilişkin sistematığı ciddi bir şekilde özümseyen Ebherî'nin selefine yönelik eleştirilerinin belirginleştirilmesi amaçlanmaktadır.

1. Ontolojik Açıdan İnsanî Nefsin Varlığı

Nefsin varlığının ispatı, nefsin mâhiyeti ve güçlerine nazaran ele alınması gereken ilk konudur. Çünkü yöntem olarak nefsin varlığının aklî ve burhanî delillerle ispatlanmasından sonra nefsin mâhiyeti, yetileri gibi diğer ardıl konular ele alınır.¹⁸ Nitekim İbn Sînâ, nefsin varlığının kesin bir şekilde ispat edilmesinden sonra nefsin mâhiyeti ve güçleri gibi konuların ele alınması gerektiğini açık bir şekilde belirtmiştir.¹⁹ İbn Sînâ'ya göre nefsin varlığının ispat edilmesi ile mâhiyeti hakkında konuşmak iki ayrı konu olup, ilkinin ikincisine öncelik teşkil etmesi gerekir.

Ebherî, nefsin varlığının ispat edilmesinde tıpkı İbn Sînâ gibi hem iç gözleme dayanarak kişinin kendi bilinci üzerine düşünmesi hem de dış gözlemlerle insanın fiil ve hareketlerinin kendiliğinden gerçekleşmeyip bir kaynağı olması gerektiği delillerine değinir. O, insanın benliği üzerine düşünerek nefsin varlığının bilgisine ve ispatına ulaşmanın mümkün olduğunu belirtir. Nitekim *el-Metâli*' adlı eserindeki şu sözleri buna işaret etmektedir:

"[...] Bil ki sen uyku, uyanıklık, sarhoşluk ve bilinç durumlarında dahi kendi zâtından berî olmadın. Şayet zâtının, ansızın kemâl üzerine yaratılmış olmasını ve duyularını hiçbir şekilde ne kendin için ne de başka şey üzerinde kullanamadığını farz edersen; kendi varlığın hariç, her şeyden gafil kalırsın. Böylece cisimler ve edinmediğin arazların, bunlardan azade bir biçimde akleden zâtının varlığı üzerinde bir etkisi kalmamaktadır.

¹⁸Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemme'de Bilgi Teorisi*, Ayışığı Yay., İstanbul 2004, s. 39.

¹⁹İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati & Sa'îd Zâyid, Kahire 1975. s. 4; a.mlf., *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, Ahvâlü'n-nefs* içinde, nşr. Ahmed Fûad el-Ehvânî, İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1952, s. 150.

Kendi varlığına dair bilgin, zorunlu olarak cismanî olmamış olmaktadır ve nefis, özel kılınmış zâtını bizâtihi idrak etmektedir. [...].”²⁰

Ebherî, bu ifadelerle göre nefsin doğrudan kendi varlığını idrak ederek varlığının bilgisine ulaşmasının mümkün olduğunu vurgulamaktadır. İnsanın bilinçli olup olmaması fark etmeksizin sağlıklı ve hasta olduğu bütün durumlarda bile kendi benliğine ilişkin bilgiden mahrum kalması söz konusu değildir. Ebherî'nin insanın kendini bilmesi hakkındaki görüşleri, İbn Sînâ'nın uçan adam metaforunu hatırlatmaktadır.²¹ Buna göre kendi varlık bilincimize dair bilimiz dış gözleme dayandırılmaksızın elde edilebilir.

Ebherî, nefsin varlığını ispat etmede, insanın varlığı üzerine düşünmesinin yanı sıra dış gözlem sonucunda cisimlerin fiillerinin ve hareketlerinin bir dayanağı olması gerektiği fikrinden hareket etmektedir. Nitekim *Unvânu'l-hâkk*'daki ifadeleri nefsin varlığını, kendine mahsus fiillerinden hareketle ispatlama amacını içerir:

“Cisimlerden meydana gelen fiiller, cisimselliklerinden veya cisimselliklerinden başka bir durumdan dolaydır. İlk seçenek, bütün cisimlerin fiillerinin ortaya çıkmada eşit olması gibi bir sonuç doğuracağından muhaldir. Ardbitişen olan [bütün fiillerin ortaya çıkmada eşit olmasının imkânsızlığı], önbitişen olan, [cisimlerin fiillerinin, cisimselliklerinden dolayı olmasını] da imkânsızlaştırır. Öyleyse cisimlerden ortaya çıkan fiillerin [kaynağının], değişimin ilkesi şeklinde resmedilen bir güç olması [gerekir]. Cisimlerden ortaya çıkan fiiller, irade ve idrake dayanarak ortaya çıkıp çıkmama açısından ayrılır. İrade ve idrak olmadan ortaya çıkan fiiler, basit varlıklarda [unsurlar] olduğu gibi tek bir yöne, bitkilerin farklı bölgelerinde artmayı gerektiren fiillerin olması gibi farklı yönlere doğru olabilir. Aynı zamanda birincisinde [irade ve idrake dayanarak] ortaya çıkan fiiller felekî hareketlerde olduğu gibi tek bir yöne, hayvanlarda olduğu gibi farklı yönlere [doğru] olur. [...] İrade ve idrake dayanarak kendisinden fiil ortaya çıkan güce nefis denilir.”²²

Ebherî'den aktardığımız yukarıdaki pasaj, irade ve idrak sahibi cisimlerin fiillerinin ilkesi olarak görülen nefsin varlığını dış gözlemlerle ispat etme adına önem taşır. İnsanı nefsin, irade ve idrak sahibi olması bakımından basit unsurlardan, farklı yönlere doğru hareket ettirebilme özelliğinden dolayı ise felekî nefslere ayırt edici bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Buna göre irade ve idrake dayanmayan fiiller, basit varlıklardan ortaya çıkan fiiller gibi tek bir yöne ve bitkilerde olduğu gibi muhtelif yönlere doğru olabilir. İrade ve idrake dayanan fiiller ise felekî hareketler gibi tek bir yöne doğru olabildiği gibi, hayvanlarda ortaya çıkan fiiller gibi muhtelif yönlere doğru olabilir. İdrak ve irade sahibi olmayan cisimlerden ortaya çıkan fiillerin kaynağı doğal güçler iken, cisimlerden fiil ortaya çıkıyorsa bunun ilkesi nefstir. Cisimlerden ortaya çıkan fiillerin kaynağının, harekete ve idrake sahip olup olmamasına göre nefsin varlığının ispat

²⁰Ebherî, *el-Metâli*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa no 1618, vr. 101a.

²¹İbn Sînâ, *eş-Şifâ et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 13; Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler içinde*, Ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yay., İstanbul 2013, s. 259.

²²Ebherî, *Unvânu'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi no 3134, vr. 31b.

edildiği görülür. O halde insanî nefsin diğer nefis türlerinden ayırt edici yönü, akli iradeden neşet eden çok yönlü hareket etme kabiliyetine sahip olmasıdır.

İbn Sînâ, dış dünyadaki cisimlerden ortaya çıkan farklı fiillerin kaynağının cismanî bir varlık olamayacağı fikrinden hareketle nefsin varlığını ispatlamaya çalışır. Buna göre nedenlinin varlığı ile nedenin varlığından bahsedebildiğimiz gibi nefsten kaynaklanan fiil ve hareketler ile nefsin varlığını ispat edebilmemiz mümkündür.²³ Dolayısıyla Ebherî'nin nefsin varlığını cisimlerin sahip olduğu güç ve fiillerinden hareket ederek ispat etme yönteminde İbn Sînâ'nın düşüncelerinin bariz bir etkisi vardır. Ancak İbn Sînâ gibi farklı ve ayrıntılı delillerle nefsin varlığının ispat edilmesine yer vermeyen Ebherî, üzerinde duracağımız gibi nefsin soyut bir cevher olması gerektiği tezini asıl olarak temellendirmeye çalışmaktadır. Buna göre onun için asıl tartışma noktası, nefsin varlığının ispat edilmesi olmayıp nefsin nasıl bir cevher olduğudur. O halde Ebherî'nin nefsin varlığının akli delillerle ispat edilmesini bir problem olarak görmediğini, nefsin varlığını bedihî kabul ettiğini söyleyebiliriz.

2. İnsanî Nefsin Tanımı

Ebherî, nefsin “*organik doğal cismin ilk yetkinliği*”²⁴ şeklindeki meşhur tanımına yer verir. Nefsin bu şekilde tanımlanması, her ne kadar İbn Sînâ ile özdeşleşmiş olsa da kökleri Aristoteles'e dayanır. Aristoteles, nefsin tanımının mümkün merteye en kuşatıcı bir şekilde yapılması gerektiğini belirtir.²⁵ Bundan dolayı tanımdaki kayıtların neleri içerip içermediği önem arz eder. Ebherî'ye göre tanımdaki *ilk yetkinlik* sözü; türün bilfiil varlığını kazanmasını ifade edip, ilim örneğinde olduğu gibi ikincil yetkinliklerin, *doğal cisim*; yapay cisimlerin ve soyut varlıkların yetkinliklerinin, *organik (âli)* sözü ise unsurlar ve madenî bileşiklerin tanımın dışında kalmasına yol açar. Çünkü her ne kadar maden ve unsurlar, ilk yetkinliğe sahip olan doğal cisimler olsa da fiillerini ve ikincil yetkinliklerini âletler aracılığıyla yapmamaktadır. Bundan dolayı tanımdaki organik kaydı, madenlerin ve türsel unsurların sûretleri gibi fiillerini âletler aracılığıyla yapmayan her şeyin tanım dışında kalmasını sağlamaktadır.²⁶

Ebherî, bitki, hayvan ve insan nefslerinin her birisinin sahip oldukları özel güçlere göre tanımlarını zikrederek birbirlerinden farklılık teşkil eden özelliklerini ön plana çıkarmaktadır. Farklı nefis türlerinin yetkinleşme derecesinin sahip oldukları güçlerle eşdeğer olduğunu söyleyebiliriz. *Organik doğal cismin ilk yetkinliği olma*, bütün nefis türlerinin ortak tanımı olmakla birlikte, her bir türün kendine mahsus özelliklerle birbirlerinden ayrılabilmesi söz konusudur. Buna göre bitkisel nefis, “*beslenme, büyüme ve üreme açısından organik doğal cismin ilk*

²³İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 5; Cemil Salibâ, “Nazâriyyetü'n-Nefs 'inde, İbn Sînâ”, *Min Eflâtun ilâ İbn Sînâ içinde*, Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1983, s. 105.

²⁴Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa no 1618, vr. 24a; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i-Şurây-i Millî no 2752, s. 357; a.mlf., *Merâsîdül-makâsîd*, Ragıb Paşa no 824, vr. 208b.

²⁵Aristoteles, *Kitabü'n-Nefs*, çev. Ahmed Fûad el-Ahvânî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Ârabî, Kahire 1949, s. 41.

²⁶Ebherî, *Merâsîdül-makâsîd*, vr. 208b; a.mlf., *Beyânü'l-esrâr*, vr. 24a.

yetkinliği”²⁷ hayvanî nefis ise “iradeyle hareket etme ve tikelleri idrak etme açısından organik doğal cismin ilk yetkinliği”²⁸ şeklinde tanımlanır. Ebherî, *el-Metâli* eserinde hayvanî nefsin sahip olduğu güçlerin hareket etme ve duyumsama olduğunu belirtir.²⁹ Böylece canlıyı cansızdan ayırt eden en önemli özelliklerin hareket ve duyumsama olduğu vurgulanmıştır. Nitekim Aristoteles, kendisinden önceki filozofların çoğunun, hareket ve duyumsama yetileri sayesinde nefsin ayırt edicilik vasfını kazandığı görüşünde olduklarını bize aktarır.³⁰ Öyleyse insanî nefsin faslını açıklığa kavuşturmamız gerekir.

Ebherî, insanî nefis tabirini karşılamak için kimi zaman *insanî nefis*, bazen de *aklı nefis* (*en-nefsü'n-nâtika*) tabirini tercih eder. Onun, insanın nutkiyet özelliğini ön plana çıkarmak için aklî nefis tabirini kullanması, insanın diğer nefis türlerinden ayrılan faslını ön plana çıkarmak içindir. Ebherî, insanî nefsi, “kavram ve önermesel [bilgileri] idrak etme ve kendine mahsus fikirler doğrultusunda bedeni tikel fiiller yapmaya hareket ettiren bir güç”³¹ şeklinde tanımlamaktadır. O, ayırt edici özelliğini vurgulamak için “insanın tümel durumları idrak etmesi bakımından organik doğal cismin ilk yetkinliği olması”³² şeklinde de insanî nefsi tanımlar. Böylece insanın, tümel bilgiyi idrak edebilen bir varlık olduğu, görüş çıkarsamasında bulunup fikirle seçme ve eylem yapma özelliğinin olduğu dile getirilmiştir.³³ O halde Ebherî’ye göre tümelleri, kavram ve önermeleri idrak etme, çıkarımda bulunabilme ve bedeni tikel fiiller yapmaya yönelik hareket ettirme açısından organik doğal cismin ilk yetkinliği olan insanî nefis, bitkisel ve hayvanî nefsin sahip olduğu beslenme, büyüme, üreme, iradeyle hareket etme ve duyumsama özelliklerine ek olarak sahip olduğu ayırt edici güçlerle yersel nefisler arasındaki en mükemmel türdür.

3. İnsanî Nefsin Mâhiyeti

Ebherî, insanî nefsin cismanî olup olmadığı konusunda ihtilafa düşüldüğünü³⁴ belirtir. Buna göre insanî nefsin, cismanî veya soyut bir cevher olduğu şeklinde iki ana görüş bulunmaktadır. İlk görüşü savunan çoğu kelamcı, insan nefsinin belirli bir bedenden ibaret olup lâtif olan cismanî bir mâhiyete sahip olduğu kanaatindedir. Nefsin soyut bir cevher olduğunu metafizikçi filozoflar ve sufiler

²⁷Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, Ragıb Paşa no. 824, vr. 90b; a.mlf., *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi no. 925, vr. 53b; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme, nşr. Abdullah Yormaz*, “*Hidâyetü'l-hikme'nin Tahkikli Neşri*”, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 34, s. 197.

²⁸Ebherî, *Esirüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik Adli Eseri*, thk. ve inceleme Hüseyin Sarıoğlu, Çantay Yay., İstanbul 2001. s. 476; a.mlf., *Tenzîlu'l-efkâr*, vr. 92a; a. mlf., *Zübdetü'l-esrâr*, vr. 54a-b; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa no.1618, vr. 146a; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 198.

²⁹Ebherî, *el-Metâli*, vr. 99a.

³⁰Aristoteles, *Kitabü'n-Nefs*, s. 15.

³¹Ebherî, *Telhisü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa no. 1618, vr. 65b; a.mlf., *el-Metâli*, vr. 100a.

³²Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 209a; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 200; a.mlf., *Zübdetü'l-esrâr*, vr. 60b-61a.

³³Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr* vr. 93b; a.mlf., *Unvânü'l-hâkk*, vr. 33b-34a; a.mlf., *Beyânü'l-esrâr*, vr. 27a; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 148a.

³⁴Ebherî, *Risâle fî ilmi'l-keîlâm*, thk. Muhammed Ekrem Ebû Ğuş, Dâru'n-nûr, Amman, 2012, s. 119.

ile Mutezile ve Şîa mezhebine mensup bazı isimler savunmaktadır.³⁵ Ebherî, aynı zamanda Gazzâlî'nin nefsin soyut bir cevher olduğu görüşünü savunduğunu özellikle belirtir.³⁶ İlk görüşü savunanlar, insanî nefis ile beden arasında keskin bir ayrılığa vurgu yapmayıp insanın birliğine dikkat çekerken, insanî nefsin soyut bir cevher olduğunu kabul edenler, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu vurgulamışlardır.

İbn Sînâ, insanî nefsin soyut bir varlık olduğunu, hayvanî ve bitkisel nefsin ise cismanî bir varlık olduklarını kabul eder. Nitekim İbn Sînâ'nın insanî nefsi, diğer nefis türlerinden ayrıcalıklı bir konumda değerlendirmesi, Aristoteles'ten ayrılan en önemli özgün taraflarından biridir.³⁷ Ebherî, insanî nefis dışındaki hayvanî nefislerin soyut veya cismanî bir cevher olup olmamaları hakkında kesin bir şekilde bilgi sahibi olmadığını ve onların mâhiyetlerini tahkik üzere idrak etmenin beşer gücünü aşacağını belirtir. Dolayısıyla o, nefsin mâhiyetine ilişkin açıklamalarını salt insanî nefis ile sınırlandırmıştır. Nitekim Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik* eserindeki “*insan dışındaki diğer canlıların nefislerinin, soyut veya cismanî olup olmadıkları burhana [dayalı bir şekilde bilinmediği için] açık değildir*”³⁸ ifadesi, insanî nefis dışındaki türlerin soyut veya cismanî bir mâhiyetlerinin olup olmadığı hakkında bir hüküm vermediğini gösterir. Ebherî, nefsin soyut bir cevher olması gerektiğine ilişkin delillere istisnasız bütün eserlerinde yer verir. Şimdi alt başlıklar halinde Ebherî nezdinde insanî nefsin neden cismanî bir cevher olamayacağını ele alalım.

(i) Ebherî, nefsin nokta ve birlik gibi basit bilgileri akledebilmesi ve basit varlıkları idrak eden her bir varlığın soyut olması gerektiği öncüllerinden hareket ederek nefsin soyut bir varlık olduğu sonucuna ulaşır.³⁹ Ona göre akli gücün basit bilgilerin mahalli olması, nefsin soyut bir varlık olmasının temelini oluşturur. Nefsin elde ettiği bilgilerin basit olması durumunda, nefsin soyut bir varlık olduğunu ispat etmek kolaydır. Ancak nefsin sahip olduğu bilgiler, bileşik (mürekkep) bilgilerden de oluşabilir. Aynı zamanda bileşik bilgilerin basit bilgilerden oluşması, bunların basit bilgiler olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir. Bilgilerin basit olması ise bölünmeye imkân tanımadığından, bu bilgilerin mahalli olan akıl gücünün de bölünmeye maruz kalmayan soyut bir cevher olması gerekir. Akıl gücünün soyut bir cevher olarak kabul edilmemesi, konum (vaz') sahibi olmasını gerektirir. Böyle bir durumda basit bilgilerin mahalli olan insanî nefsin, bölünmeye maruz kalması söz konusu olur. Basit bilgilerin bölünme kabul etmemesine rağmen, mahalli olan insanî nefsin bölünmeye maruz kalması çelişkilidir.⁴⁰ Ayrıca Ebherî'ye göre bizde var olduğunu bildiğimiz *hayvanlık* ve *insanlık* gibi tümel sûretler bölünme kabul eden

³⁵Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. A. Hicâzî es-Sekâ, C. VII, Dârü'l Kitâbi'l-Arabi, Beyrut 1987, s. 35-38.

³⁶Ebherî, *Risâle fî ilmî'l-keâm*, s. 119-124.

³⁷Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, s. 260.

³⁸Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 476. Benzer ifadeler için bkz. Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 178a.

³⁹Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 161a; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 317; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, s. 298; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 126b.

⁴⁰Ebherî, *Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, vr. 56a.

bir konuda yer alırsa, konunun bölünmesiyle onların da bölünmesi gerekir.⁴¹ Akıl gücünün cismanî bir cevher olması, hem kendisinin hem de sahip olduğu basit bilgilerin bölünebilmesine neden olur. Bilgilerimizin bölünmeyen bir yapıya sahip olması, onların mahalli olan nefsin de aynı kategoride yer almasını, yani aklî nefsin de bölünmeyen soyut bir cevher olmasını gerektirir.⁴²

(ii) Ebherî'ye göre nefsin cismanî bir varlık olmadığını gösteren ikinci delil, nefste var olan tümel akledilirlerin maddeden mücerret olmasıdır. Çünkü tümel akledilirler (*el-ma'kûlâtü'l-külliyeh*) cismanî olursa, belirli bir konum ve miktara sahip olması gibi tümelliğine hâlel getiren imkânsız sonuçlar ortaya çıkar.⁴³ Böyle bir durumda nefis, maddi işlenlerden soyutlanmamış olur.⁴⁴ Ebherî, tümel akledilirler kavramı yerine tümel kavramlar⁴⁵ (*et-tasavvurâtü'l-külliyeh*) ve tümel mâhiyetler (*el-mâhiyâtü'l-külliyeh*) ibaresini de tercih ederek nefsin soyut bir cevher olması gerektiğini ispat etmeye çalışır. Ona göre tümel mâhiyetlerin insan zihninin dışında bulunmasının imkânsız olması, mesken tutacağı bir yer olarak nefste var olmasını gerektirir. Tümel mâhiyetlerin cisimde var olmaları durumunda, bölünmelerine yol açacağına değinmiştik. Aklî yetinin sahip olduğumuz mâhiyetleri ve tümelleri akledebilmesi, bunların mahalli olan aklî nefsin de cismanî olmamasını gerektirir. Aklî nefsin cismanî bir varlık olması durumunda, kendine has konum ve ölçüsünün olması gerekir. Böyle bir durumda ise kendine has arazların, büyüklük ve küçüklük gibi farklı fertlere örtüşmesi mümkün olmayacaktır ve mâhiyetin belirli bir konum ve ölçüyle birlikte olması neticesinde tümelliğine hâlel gelecektir.⁴⁶

Birinci ve ikinci delilin kalkış noktaları, aklî bilginin mâhiyetinin basit olmasına dayandığı için benzerlik taşımaktadır. Buna göre aklî nefsin, tümel bilgilere sahip olması yadsınamayacak bir gerçekliktir. Tümel bilginin, maddenin ve cisimliliğin bütün işlenlerinden uzak bir şekilde var olması gerekir. İnsanın sahip olduğu tümel bilgi ve mâhiyetlerin, aklî nefis dışında haricî bir mekânının olduğu söylenemez. Bundan dolayı aklî nefsin, tümel bilgileri idrak edebilecek ve bu bilgilerin kendisinde mesken tutabileceği bir yapıya sahip olması gerektiğinden soyut bir cevher olması gerekir.

(iii) Ebherî, nefsin soyut bir cevher olduğunu ispat etmek için üçüncü delil olarak, aklî yetinin mutlak varlığı idrak edebilen bir yapıya sahip olmasını dile getirir. Buna göre aklî yetinin mutlak varlığı akledebilmesi, soyut bir cevher olmasını gerektirir.⁴⁷ Aksi takdirde aklî yetinin konum sahibi olup cismanî bir cevher olarak kabul edilmesi, mutlak varlığın farklı parçalara bölünmesini gerektirir. Böyle bir durumda ise farklı kısımlara bölünen mutlak varlığın her bir parçası,

⁴¹Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, vr. 34b.

⁴²Ebherî, *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 66a; a.mlf., *el-Metâli'*, vr. 100b.

⁴³Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dili'l-esrâr*, vr.56a-56b.

⁴⁴Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahriri'd-dekâik*, s. 317; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, s. 298.

⁴⁵Ebherî, *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 66a; a.mlf., *el-Metâli'*, vr.100b; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 126b.

⁴⁶Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*,vr. 160b-161a.

⁴⁷Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr. 27b; a.mlf., *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 66a-b; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 126b.

kendine özgü varlıklara bölünecektir. Böylece mutlak varlık, kendine özgü varlıklardan oluşmuş olacaktır. Bu, tikel olan kendine özgü her bir parçanın varlığının, tümel varlığın mâhiyetinde yer alması anlamına gelir. Şayet bu tikel varlıklardan bazısı veya hepsi yok olsa, yokluğun varlık tarafından ortaya çıkması gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır ki bu kabul edilemez bir durumdur.⁴⁸ Dolayısıyla mutlak varlığı parçalamadan idrak eden aklî nefsin, soyut bir cevher olması gerekir.

(iv) Ebherî'ye göre insanî nefis, siyah ve beyaz mefhûmunu beraber aklederek birbirlerine zıt olduklarını bilir. Aklî yetinin cisim veya cismanî bir varlık olarak kabul edilmesi halinde, tek bir cisimde, siyah ve beyaz gibi iki zıttın bir arada olması gerekir. Böyle bir neticenin yanlışlığı aşikârdır.⁴⁹ Çünkü siyah ve beyazın zıt olup bir araya gelmelerinin mümkün olmadığına hükmederiz. Bundan dolayı aklî yetinin, soyut bir varlık olması gerekir.⁵⁰

(v) Ebherî, nefsin cismanî bir varlık olmadığını ispat etmek için herhangi bir organda içkin olup beden bir parçası olmaması gerektiğini belirtir. Nefsin beden bir parçası olması durumunda, iki durum içerisinde olması kaçınılmazdır. Bu iki durum, aklî nefsimizin sürekli akletmesi veya hiç akletmemesidir. Çünkü aklî nefis, beden bir parçasında bulunursa, bu parçanın sûreti, ya akletme eylemi için yeter sebep teşkil eder ya da etmez. Şayet bu parça akletmek için yeterli olursa, nefsin sürekli bu parçayı akletmesi gerekecektir. Böylece nefsin, parçayla akletme işlevini yerine getirmesinden ötürü cismanî bir varlık olması gerekecektir. Nefsin akletmesi için bu parçanın sûreti yeterli olmadığına ise başka bir sûretin meydana gelmesi söz konusu olacaktır. Bu, tek bir maddede iki sûretin birleşmesini gerektirdiğinden ve ikisinden birini diğerinden ayırt etmek mümkün olmadığından yanlıştır.⁵¹ Başka bir sûretin meydana gelmemesi halinde ise nefsin, beden o parçasından tamamen habersiz kalması gibi imkânsız bir sonuç ortaya çıkacaktır.⁵² Ayrıca aklî nefis beden bir parçasında yer aldığıda bedeni yönetmemesi gibi bir sonucun ortaya çıkması kaçınılmazdır.⁵³ Öyleyse nefis, bedende içkin olmayan soyut bir cevherdir.

(vi) Ebherî'ye göre nefsin âletle akletmesi durumunda, âlet ve yeti için bir yorgunluğun ve zayıflığın olmaması gerekir. Halbuki beden, kırk yaşından sonra eksikliğe ve zayıflığa maruz kalırken, nefsin akıl gücünün yetkinleşmesi söz konusudur. Bedenin aksine nefsin daha da yetkinleşmesi, cismanî bir varlık olmadığını gösterir.⁵⁴

Ebherî'nin, mezkûr deliller ışığında insanî nefsin soyut bir cevher olması gerektiği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. Metot olarak insanî nefsin, cisimsel bir

⁴⁸Ebherî, *Tenzilu'l-efkâr fi ta'dili'l-esrâr*, vr. 56b; a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 161a.

⁴⁹ Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, vr. 35a; a.mlf., *Beyânü'l-esrâr*, vr. 28a.

⁵⁰Ebherî, *Tenzilu'l-efkâr fi ta'dili'l-esrâr*, vr. 56b; a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 161a-b.

⁵¹Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr. 28a; a.mlf., *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 66b; a.mlf., *el-Metâli'*, vr. 101a; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 127a.

⁵²Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 161b; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, s. 318; a.mlf., *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, vr. 35a; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fi ibâneti'l-esrâr*, s. 299.

⁵³Ebherî, *Tenzilu'l-efkâr fi ta'dili'l-esrâr*, vr. 56b.

⁵⁴Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, vr. 64b-65a;

cevher olarak kabulünün hangi imkânsız sonuçlara yol açacağından hareket eden Ebherî, nefsin cismanî bir cevher olduğunu ispat eden delilleri hiç tartışmamaktadır. Onun nefsin soyut bir cevher olması gerektiği tezini yoğun bir şekilde ele almasına rağmen, mezkûr delillere ilişkin herhangi bir eleştiriye yer vermemesi dikkat çekicidir.

4. İnsanı Nefsin Kıdemi ve Hudûsu Sorunu

Nefs ve beden arasındaki ilişkinin zaman boyutundaki başlangıcı sorunu, en temel felsefî problemlerden biridir. Nefsin bedenle birlikte var olduğu veya varlığının bir bedene bağlı olmaksızın ezeli olduğu şeklinde iki ana görüşün bulunduğu söylenebilir. Aristoteles ve İbn Sînâ gibi filozoflar ve mütekellimîn, nefsin hâdis olmasını kabul ederken, Platon ve bazı mistik düşünürler ise nefsin ezeli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Gazzâlî, Râgıb el-İsfehâni (ö. 502/1107?) ve Seyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) gibi önemli düşünürler de nefsin bedenle birlikte varlığa geldiğini kabul etmişlerdir.⁵⁵ Râzî'ye göre nefsin ezeli olması gerektiğini savunanlar, nefsin hâdis olması durumunda ebedî olamayacağı ve nefsin varlık kazanması için maddeye ihtiyaç duymasının imkânsızlığı delillerine dayanırlar.⁵⁶ Çünkü her hâdis varlığın, yok olmaya maruz kalması kaçınılmazdır. Buna mukabil İslam düşünürlerinin çoğunluğu felsefî ve dini gerekçelerden dolayı nefsin bedenle birlikte hâdis olduğu görüşünü kabul etmişlerdir.

Nefsin bedenle birlikte mi yoksa bedenin varlığına dayanmaksızın ezelden beri mi var olduğu probleminde, nefsin bir bedene veya birden çok bedene ilişmesinin mümkün olup olmadığı sorusu önem taşımaktadır. Ebherî, meşşâî öğretinin nefsin bedenle birlikte hudûsunu savunmak için tek bir bedeni yönettiğine dair delilini tartışmaya açmaktadır. Buna göre nefsin tek bir bedeni yönettiği bilgisinden hareketle tek bir bedene iki nefsin ilişmesinin imkânsız görülmesi, herkesin özel zâtını ve varlığını bilmesinden kaynaklanır. Ancak Ebherî'ye göre herkesin özel zâtını bilmesi, bedeni yöneten tek bir nefsin olduğu bilgisini zorunlu bir şekilde gerektirmez.⁵⁷ Zira her nefsin tek bir bedeni yönettiği bilgisi, en azından apaçık değildir. Ebherî'nin nefsin tek bir bedeni yönettiğine ilişkin çekincesini belirtip bu görüşü zayıf bulmasının sebebi, ileride değineceğimiz üzere tenâsühün iptalini, nefsin bedenle birlikte hudûsuna dayandırılmasını eleştirmesinden kaynaklanır.

Ebherî, Aristoteles'in insan nefsinin bedenin hâdis olmasıyla birlikte var olduğu görüşünde olduğunu belirtir. Buna göre insanî nefsin, bedenden önce var olması durumunda, bir ve çok olma seçeneklerinden birinden hâli kalması düşünülemez. Artbitişen (*tâlî*) olan bu iki seçeneğin geçersizliği, önbitişen (*mukaddem*) olan nefsin kadîm bir varlık olması gerektiği görüşünü iptal etmektedir. Çünkü nefsin bedenlerden önce bir olup, bedeni yönetme anında çoğalması, bölünme

⁵⁵Ömer Türker, “Nefis: İslam Düşüncesi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, s. 530.

⁵⁶Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*, nşr. M. M. El-Bağdâdî, C. II, Darü'l-Kitâb'l-Arabî, Beyrut, 1990, s. 400.

⁵⁷Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik*, s. 367; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fi ibâneti'l-esrâr*, s. 320.

ve ayrışmaya sahip olduğunu gösterir. Bu, nefslerin imkânsız bir durum olan cismanî bir varlık olmasını gerektirir. Nefslerin bedenle ilişkisinden sonra bir olarak kalması durumunda ise bir insanın aklettiği şeyin, herkes tarafından da akledilmesi gerekecektir. Bu ikinci ihtimal de yanlıştır. Diğer bir ihtimal olan nefslerin bedenlerden önce çok olması da kabul edilemez. Çünkü nefsler çok olursa, fertleri arasındaki farklılık; (i) ya mâhiyet ve işlenleri ile olur. Bu ihtimal, nefslerin, türsel olarak ortak olmalarından ötürü muhaldır, (ii) ya hâricî bir fiille olur ki bu, herhangi bir belirleyici olmaksızın var olup ayırt edilmesi mümkün olmadığından imkânsızdır, (iii) ya nefsin bedenlerle birleşmesi neticesinde, nefsler arasında bir farklılık olacaktır. Bu ihtimal ise bedenlerin, hâdis olmasından önce bir varlığı söz konusu olmadığından imkânsızdır.⁵⁸

Görüldüğü üzere nefsin hâdis olması gerektiğini kabul edenlerin takip ettiği yöntem, doğrudan delil getirmek yerine hulfî kıyasla nefsin, bedenden önce varlığını mümkün kılabilen bütün ihtimallerin vukuunu imkânsız görmeleridir. Soyut bir varlık olan nefsin, mana ve türsel olarak bir olması ile basit bir varlığın bölünememesinden hareketle nefsin bedenle birlikte hâdis bir varlık olduğu iddia edilmiştir. Dolayısıyla nefslerin mâhiyetinin bir olması, birbirlerinden farklılık arz etmelerinin bedenle birlikte gerçekleşeceğini gösterir. Bedenden önce nefslerin varlığı kabul edildiği takdirde, aralarında farklılığın olması mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı her nefsin ferdiyetini kazanması beden ile aynı zamanda hudûsa gelmesine bağlıdır.

Ebherî, nefsin bedenle birlikte hudûsunu savunanların getirdiği delillere ciddi itirazlar getirmektedir. Özellikle nefslerin, bedene ilişmeden önce çok olması takdirinde birbirleri arasında farklılığın olamayacağı tezine karşı çıkmaktadır. O, mâhiyetlerin türsel olarak aynı olmasına dayandırılan bu tezi reddetmek için mâhiyetlerin türsel ve mana olarak bir olduğu fikrini eleştirir. Çünkü nefsin türsel olarak birliğinin kabul edilmemesi, nefsin bedenle birlikte hudûsu fikrinin eleştirilmesine ve hatta reddedilmesine imkân tanımaktadır. Ebherî'ye göre nefsin bedenle beraber hudûsunu, mâhiyetlerin bir olmasına bağlamak doğru değildir. O, *Telhîsü'l-hakâik*'deki “nefslerin farklı türlere [sahip olması] caizdir. Her biri [nefs] mâhiyetinin tamamıyla diğerinden ayrılır.”⁵⁹ ifadesiyle mâhiyetlerin birliğini peşinen kabul etme gibi bir tavırdan kaçınmaktadır.

Ebherî'nin nefsin hudûsunu savunan delilleri burhanî olmadığı için çok açık bir şekilde eleştirdiği, özellikle nefsin mâhiyetinin birliğini savunan İbn Sînâcî yaklaşımı benimsemediği söylenebilir. Onun, nefsin bedenle birlikte hudûsuna ilişkin delillere getirdiği itirazlar ve aşağıda belirteceğimiz üzere nefsin kıdemini savunanların herhangi bir delil getirmediğini belirtmesi, açık bir şekilde nefsin bedenle birlikte hudûsu veya kıdemi görüşünden birini savunduğunu iddia etmemizi zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı onun bu konuda net bir tavır almadığı görüşü bize daha yakın gelmektedir. Nitekim Ebherî, *el-Metâli* ' eserinde çok açık bir şekilde nefsin hudûs ve kıdemine ilişkin net bir görüşe meyledemeyeceğimizi

⁵⁸Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, vr.35a-b; Ebherî'nin dile getirdiği benzer görüşler için bkz. Ebherî, *Merâsüdü'l-makâsıd*, vr.174b-175a.

⁵⁹Ebherî, *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 67a.

şöyle ifade etmektedir: “Nefsin kîdemini ispat edenler, nefslerin kîdemini gerektirecek burhanî bir delile sahip değillerdir. [Bu durumda] nefsin hudûsu ve kîdemî [konusunda] tevakkuf meydana gelmiştir.”⁶⁰

Ebherî'nin nefsin kadîm veya hâdis olması seçeneklerinden birisini savunduğunu kesin bir delille ortaya koymak ulaştığımız veriler ışığında mümkün görünmemektedir. Ancak nefsin kîdemini savunanların da herhangi bir delillerinin olmadığını söyleyen Ebherî, sorunun bu kısmına çok fazla değinmemektedir. O, nefsin hudûsunu kabul edenlerin delillerinin kesinlik taşımaması ve nefsin kîdemini ispat eden bir delilin olmamasından dolayı bu konuda kesin deliller eşliğinde bir görüşü savunmanın zorluğunu ön plana çıkarmıştır. Ebherî, ne İbn Sînâ gibi kesin bir şekilde nefsin bedenle birlikte hudûsunu ne de Platon gibi kesin bir şekilde nefsin kadîm olduğunu savunan bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Onun İbn Sînâcı delilleri güçlü ve burhanî görmemesinden hareketle, nefsin bedenle birlikte hudûsunu reddettiği sonucunu çıkarmak elbette yanlış olacaktır. Ancak onun bu konuda net bir görüşe sahip olmanın zorluğuna dikkat çekmesi, tevakkuf ederek konuyu tartışmaya açık bıraktığını göstermektedir.

Ebherî'nin nefsin kîdemi ve hudûsu konusunda tevakkuf etmesinin doğal bir sonucu olarak tenâsüh konusunda da çekimser kaldığı söylenebilir. Ebherî, nefsin hâdis olmasından hareketle tenâsühün iptal edilme yönteminin kabul edilemeyeceğini dile getirir. Zira Ebherî, *Unvânü'l-hâkk*'da “tenâsühün iptalini, nefsin hâdis olması üzerine dayandırmanın mümkün olmadığını”⁶¹ açık bir şekilde ifade eder. Ebherî'nin tenâsühün reddedilmesi için nefsin hâdis olduğu ilkesinden hareket edilmesini eleştirmesi, tenâsühün varlığını kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Ebherî'nin “nefsin hâdis olması üzerine şüphe vâkî olunca, tenâsühün iptaline bir delil (burhan) inşa edilemedi. Böylece tevakkuf meydana geldi”⁶² ifadesi, tenâsühü kabul eden kimselerin de bunu ispatlamak için hiçbir delile sahip olmadığını gösterir. Nefsin hâdis olması için getirilen delillerin kesinlik taşımaması, tenâsühün iptalinin burhan üzerine temellendirilememesine yol açar. Böylece onun, tenâsühün iptali konusunda da tevakkufa meylettği söylenebilir. O, tenâsühün burhanî delillere dayanılarak iptal edilememesi ve tenâsühü savunanların da bu konuda delillerinin olmayışından dolayı konuyu tartışmaya açık bırakmıştır.

5. İnsanı Nefsin Bedenle İlişkisi

Nefs ve beden arasındaki ilişkinin mâhiyetini bilmek, nefsin varlığının ispat edilmesi, mâhiyeti ve tanımlanmasından daha zor bir konu olsa gerektir. Çünkü nefs ile beden arasında cevher olmaları açısından bir ortaklık varsa da, nefsin aklî, bedenın ise cismanî bir cevher olması, aralarında köklü bir ayrımın varlığını gösterir. Nefs ile beden arasındaki bu köklü ayrıma rağmen, niçin bir araya geldikleri, birlikteliklerinin keyfiyeti ve bu ilişkinin âkıbetinin ne olacağı gibi sorular insan merakını her zaman celbetmiştir.

⁶⁰Ebherî, *el-Metâli*’, vr. 101a. Benzer ifadeler için bkz. Ebherî, *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 67a; a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 218b.

⁶¹Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânu's-sıdk*, vr. 35b.

⁶²Ebherî, *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 67b; a.mlf., *Metâli*’, vr. 101b.

Ebherî, “*bedenden azade olan aklî yetinin, bedene ihtiyacı vardır; yoksa aklî yeti bedenle ilişki kurmazdı*”⁶³ ifadesiyle nefsin ayırt edici gücü olan aklî yetisinin bedenle olan birlikteliğinin bir ihtiyaçtan kaynaklandığını dile getirir. O, nefsin en önemli gücü olan aklın yetkinliği için bedenın varlığını gerekli görmüştür. Zira nefsin beden aracılığıyla yetkinliğe ulaşamaması durumunda bedenle ilişki kurmasının bir anlamı olmayacaktır. Bundan dolayı o, nefsin bedene karşı bir muhtaçlık içerisinde olduğu kanaatinde dir.

Ebherî, nefsin fiilini gerçekleştirmek için bedenle ilişki kurduğunu belirtir. Ancak nefsin bedene muhtaç olduğu için onunla ilişki kurması, nefis ile beden arasında neden-nedenli ilişkisi olduğu şeklindeki bir sonuca bizi götürmemelidir. Ebherî, nefsin cismin illeti olmayıp ona bir şekilde ihtiyaç duymasını, nedenin asıl olarak nedenliye ihtiyaç duymaması ilkesine dayanarak açıklamaktadır. Ebherî’ye göre şayet nefis, beden için illet olsaydı ona karşı bir ihtiyaç içerisinde olmazdı.⁶⁴ Nefsin cisme ihtiyaç duyması, yukarıda belirttiğimiz gibi aralarında neden-nedenli ilişkisi olduğunu göstermez. Nedenin nedenliye ihtiyaç duymaması ilkesini göz önünde bulunduran Ebherî, böylece nefis ile beden arasında zâtî bir ilişkinin olmadığını da belirtmiş olmaktadır.

Ebherî, her ne kadar cevherleri itibariyle bir farklılık olsa da nefis ile beden arasında arzu (*şevkiyye*) ilişkisi olduğunu belirtir. Nefis, fiillerini kabul edebilecek özel mizâca sahip olan beden sayesinde ferdiyetini ve biricikliğini kazanmıştır. Nefsin beden üzerindeki etkisi, bedenın de bu ilişkiyi kabul edecek donanım ve yapıya sahip olmasına bağlıdır. Ebherî, beden tarafından nefse geçen bir heyet ile nefsin ferdiyetini kazandığını belirtmektedir.⁶⁵ Nefsin, sahip olduğu heyet ile diğer nefslerden ayrışarak biricikliğini kazandığı vurgulanır. Böylece haricî dünyada nefslerin birbirlerinden ayrışmasını, bedenle sahip olunan heyet sağlar.

Ebherî, nefsin ilk başta akledilir sûretlere sahip olmadığını, ancak bunları edinebilme potansiyelinin olduğunu belirtir. Nefsin, tikel nesnelere dair meşguliyetinin çoğalması, hâfıza yetisindeki anlamlar ve hayâlî suretler üzerine tasarrufuyla, ayrıık ilkeden akledilirlerin sûretini almaya elverişli bir duruma gelebilmesi söz konusudur.⁶⁶ Ebherî’nin bu açıklamaları nefis ve beden arasında niçin bir birlikteliğin olduğu sorusunu cevaplamamıza imkân vermektedir. Buna göre ilk yaratılışta bütün edinimlerden mahrum olan nefis, bedenın sahip olduğu güç ve âletleri yönetip kullanmasıyla yetkinleşebilme imkânı kazanmaktadır. Ebherî, nefsin varlığının başlangıcında ve bu dünyadaki koşullara uygun bir şekilde pratik hayatını sürdürebilmesinde bedeni bir âlet mesabesinde görmektedir.⁶⁷

Nefis ve beden arasındaki ilişkiden kaynaklı temel sorunlardan birisi, soyut bir varlık olan nefsin bedeni ve organlarını nasıl yönettiğidir. Nefsin, doğrudan beden üzerinde yönetme ve tasarrufta bulunmasının imkânsızlığından dolayı nefis ile

⁶³Ebherî, *Tenzilu’l-efkâr fî ta’dili’l-esrâr*, vr. 56b.

⁶⁴Ebherî, *Tenzilu’l-efkâr fî ta’dili’l-esrâr*, vr. 57a.

⁶⁵Ebherî, *Beyânü’l-esrâr*, vr. 28b-29a.

⁶⁶Ebherî, *Unvânü’l-hâkk ve burhânu’s-sıdk*, vr.34a.

⁶⁷Ebherî, *Merâsîdü’l-makâsıd*, vr 175a; a.mlf., *Beyânü’l-esrâr*, vr. 29a.

beden arasında etki ve etkilenmeyi sağlayacak bir aracı yapının varlığı gereklidir. Böylece nefsin, bu aracı yapı sayesinde, fiillerini gerçekleştirme zemini ortaya çıkar. Ebherî, kalpte bulunan *hayvanî ruh* sayesinde nefsin bedeni yöneterek fiillerini icrâ edebileceği kanısındadır. Aksi takdirde nefsin, bedeni kontrol altında tutup hâkimiyet sağlaması mümkün değildir. Hayvanî yetilerin idrak ve hareket güçlerinden her birinin birer ruhları olduğunu ve bunların kaynağının da kalp olduğunu söylemektedir. Hiç şüphesiz, hayvandaki bütün güçlerin kaynağının kalp olarak görülmesi, nefsin sahip olduğu bütün yetilere rağmen birliğini vurgulamak içindir. Ruhun, bulunduğu yere göre farklı isimler alması, nefsin birliğine hânel getiren bir durum olarak anlaşılmalıdır. Ebherî, ruhu kan, balgam, sevdâ ve safrâ denilen dört karışımın incelmelerinden meydana gelen bir cisim olarak tanımlamaktadır. O, organların ise bu dört karışımın yoğunluğundan meydana geldiğini söyler.⁶⁸

Sonuç olarak diyebiliriz ki Ebherî, nefis teorisinin en çetrefilli meselesini oluşturan nefis ve beden arasındaki ilişkiyi, insanın yetkinleşmesi bakımından ele almıştır. Beden, insanın yetkinleşmesine vesile olduğu sürece bu ilişki anlamını korurken, nefsin beden kontrolüne girmesi durumunda, bedenle kurulan ilişkinin gayesinden sapmalar ortaya çıkacaktır.

6. İnsanı Nefsin Güçleri ve Yetkinleşmesi

Ebherî'ye göre insanî nefsi diğer nefis türlerinden ayırt eden yönü, bilme (*kuvve-i nazariyye*) ve eyleme (*kuvve-i amelîyye*) gücüne sahip olmasıdır. O, insanın ayırt edici iki özelliğinin işlevlerinin farklı olmasından dolayı insanî nefsin iki ayrı gücünün olduğunu belirtir ki insanî nefsin sahip olduğu iki ayrı gücü şu sözlerle dile getirmektedir: “*Aklî nefse kavram ve önermesel [bilginin] idrak edilmesi bakımından bilme [nazari] gücü, bilinçli fiiller yapma doğrultusunda bedeni hareket ettirmesi bakımından ise eyleme [amelî] gücü denilir.*”⁶⁹

Ebherî, nefsin birliğinden taviz vermeksizin itibarların ve fiillerin farklılık arz etmesinden dolayı insanî nefsi bilme ve eyleme gücü şeklinde ikili bir taksime tabi tutmuştur. İnsanın akıl gücü sayesinde metafizik âlemle olan iletişimini sağlamayı bilme gücü, beden yönendirilmesi ve yönetimi gibi daha alt düzeydeki bir sorumluluğunu da eyleme gücü üstlenmiştir. Nitekim o, *Beyânü'l-esrâr* adlı eserinde açık bir şekilde insanî nefsin kutsî âleme bakan bir gücü ile duyu ve fizik âleme ilişkin bir yönünün olduğunu belirtir.⁷⁰ Ebherî, insanî nefsin bilme ve eyleme şeklindeki tasnifine yer vererek kendisinden önceki Meşşâî geleneği takip etmiştir. Buna göre eyleme gücü, beden yönetilmesini sağladığı için daha çok etki eden bir konumda iken, bilme gücü ise metafizik âlemle olan irtibatı gerçekleştirdiğinden daha çok etkilenen bir pozisyondadır.

İnsanı nefsin iki ayrı güce sahip olması, her iki gücün idrak ettiği konuların farklılığından kaynaklanır. Ebherî, bilme gücünün kavram ve önermesel bilgi gibi tümele ilişkin durumların idrak edilmesinde, eyleme gücünün ise beden için

⁶⁸Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr. 27a; a.mlf., *el-Metâli*, vr. 100a; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 148a.

⁶⁹Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, 209a.

⁷⁰Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr. 40a.

fiillerinin yönlendirilmesi ve hareket ettirilmesinde aktif bir role sahip olduğunu vurgular.⁷¹ İnsan nefsinin sahip olduğu her bir gücün idrak ettiği nesnelere farklılığı bu tarz ikili bir ayırımın yapılmasına yol açmıştır. Nitekim İbn Sînâ, insanî nefsin bilme gücünün konusunu, tümele ilişkin şeyler ile doğruluğun ve yanlışlığın tespit edilmesi olarak zikreder. Ona göre eyleme gücü ise insanın fiillerini kontrol etme ve ahlakî temel yargıların tespitinde etkin olur. Zaten bilme gücünün genel olarak idrake ve eyleme gücünün ise hareket ettirmeye yönelik olması, sahip oldukları güç ve ilgi alanlarının ne olduğuna dair bize ipucu vermektedir.⁷² Ebherî asıl olarak bilme gücü ve aşamaları üzerine yoğunlaştığı için öncelikle eyleme gücünün rolüne değindikten sonra bilme gücünün mâhiyetini irdelleyeceğiz.

6.1. Eyleme Gücü

Ebherî, insanî nefsin sahip olduğu güçlerden birisinin eyleme gücü (*kuvve-i ameliyye*) olduğunu belirtir. O, eyleme gücünü *Zübdetü'l-esrâr*'da “İnsan bedenini, kendi düşüncelerine özgü bir doğrultuda, tercihe dayalı [reviyye] tikel fiilleri yapmaya hareket ettirmesidir.”⁷³ şeklinde tanımlamaktadır. Ebherî, eyleme gücünün tanımına ilişkin başka eserlerinde ise *reviyye* yerine *fikir* kelimesini ön plana çıkarır.⁷⁴ Bilinçli tercih ve fikre dayalı bir şekilde beden yönetilmesi görevini eyleme gücüne veren Ebherî, tikel eylemlerin de aynı zamanda belli bir amaç ve düşünceye dayalı olduğunu ön plana çıkarmış olmaktadır. Ebherî, eyleme gücünün rolünü, “*insanî nefsin bedeni hareket ettirmesi ve çiftçilik, kuyumculuk, terzilik, demircilik gibi insana mahsus zanâatların çıkarsamasını [istinbat] sağlayan gücüdür*”⁷⁵ sözleriyle açıklar.

Ebherî'nin eyleme gücünün tanımına ilişkin ifadeleri, İbn Sînâ'nın eyleme gücüne ilişkin cümleleriyle büyük bir benzerlik taşımaktadır.⁷⁶ Bu tanımdaki kayıtlar, eyleme gücünün esas görevinin bilgi edinmek olmayıp, beden hareketlerinin kontrol altına alınması olduğu sonucunu verir. Zaten insanın yetkinleşmesi ve mutluluğa erişebilmesinde bilgi edinmek yeterli olmuş olsaydı, buna ek olarak yapılması gereken davranışların eyleme gücü tarafından belirlenmesi gibi bir sürece gerek kalmazdı. Bedenin hareketlerinin tikel fiillerle sınırlı olması, fiillerinin kapsam ağının ay altı âlemlerle ilişkili olduğunu gösterir. Bedenin gerçekleştirdiği fiillerin düşünme ve iradeye bağlı olması ise bedenin doğal işleyişinden kaynaklanan fiillerinin, eyleme gücünün kontrolü altında olmadığını gösterir. İnsanın bir hedef doğrultusunda bedeni hareket ettirmesi ise eyleme

⁷¹Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, vr. 34a.

⁷²İbn Sînâ *El-Mebde' ve'l-meâd*, nşr. Abdullah Nûrânî, Institute of Islamic Studies&McGill University, Tahran 1984, s. 96; M. Cüneyt Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, C. XIV, sy. 27, s. 61.

⁷³Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, vr.61a; Benzer ifadelerin kullanıldığı diğer eserlerdeki tanımlar için bkz. Ebherî, *Telhîsü'l-hakâik*, vr.65b; a.mlf., *el-Metâli* 'vr 100a.

⁷⁴Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr 27a; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, vr 148a; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, vr s. 358; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 201.

⁷⁵Ebherî, *Tenzilü'l-efkâr fî ta'dili'l-esrâr*, vr 93b-94a.

⁷⁶İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 37.

gücünün kontrol ettiği fiillerinin gelişi güzel olmayıp iyi ve güzelin elde edilmesi şeklindeki bir amaca mebnî olduklarını göstermektedir.⁷⁷

Ebherî, eyleme gücünün işlevlerine dair bilgiler de vermektedir. Buna göre onun toplamda eyleme gücünün üç işlevi üzerine odaklandığını söyleyebiliriz. O, eyleme gücünün işlevlerini şu şekilde açıklamaktadır:

“[...] Eyleme gücünün kendi olmaklığı bakımından şevkiyye gücünde [fi'l-kuvveti'-şevkiyye] süratli [bir şekilde] etkide bulunması [fiil] ve etkilenmesine [infi'al] yol açan gülme, ağlama, utanma ve hayâ etme gibi insana mahsus heyetler meydana gelir. Eyleme gücü, insana mahsus zanâatları ortaya çıkarmada mütehayyile ve vehim güçlerini kullanır. Eyleme gücünden yalanın çirkinliği ve adaletin güzelliği gibi övülen görüşler ortaya çıkar.”⁷⁸

Ebherî, eyleme gücünün iradeyi doğuran gücün bir alt kolu olan şevkiyye gücüyle ilişkisi neticesinde hızlı bir şekilde etkide bulunması ve etkilenmesine yol açan gülme, ağlama, utanma ve hayâ etme gibi psikolojik haller ortaya çıktığını ifade eder. Eyleme gücünün bir diğer önemli rolü, mütehayyile ve vehim güçleriyle olan ilişkisi sonucunda insanın faydasına uygun olan mesleklerin ortaya çıkmasıdır. Son olarak eyleme gücünün, yalan ve zulmün kötülüğü gibi ahlakî öncülleri belirlediğini belirten Ebherî, ahlak alanının temel öncüllerinin eyleme gücüyle ilişkisini vurgulamaktadır. Ahlakî eylemlerin yapısı gereği eyleme gücü ile ilişkili olması, bilme gücünün tamamen âtil olduğu ve etki edici bir özelliği olmadığı şeklinde de anlaşılmalıdır. Çünkü eyleme gücü, tikel fiiller ile ilişkili olmasına rağmen bilme gücünün denetimi altında telakki edilmiştir. Ancak Ebherî'nin eyleme gücü ile ahlak alanı arasındaki ilişki üzerinde mezkûr temel cümleler dışında pek fazla durmadığı söylenebilir.

Eyleme gücünün tamamen tikel olay ve olgularla ilişkili olması, tümel bilginin idrakini ve metafizik âlemlerle olan ilişkiyi sağlayan bilme gücüne daha detaylı bir şekilde bakmamızı gerektirmektedir. Ebherî'nin de temerküz noktasını eyleme gücünden ziyade bilme gücü ve onun aşamaları oluşturmuştur. Öyleyse bilme gücünün tanımı, hangi özelliklere ve amaca sahip olduğunun açıklanması gerekmektedir.

6.2. Bilme Gücü

Ebherî, insanî nefsin sahip olduğu güçlerden birisinin bilme gücü (*kuvve-i nazariyye*) olduğunu belirtir ve insanın tümel bilgileri idrak edebilmesini bu gücün varlığına bağlamaktadır. O, bilme gücünü, “*aklî nefsin tümelleri idrak etmesi ve bunların birbirlerine olan ilişkisini [nispet] kurabilmesi*”⁷⁹ şeklinde tanımlar. Ebherî, bilme gücünün, tümellerin bilgisinin idrak edilmesinin yanı sıra sahip olunan bu bilgiler arasında olumlu veya olumsuz yargılarda bulunabilme özelliğinin de olduğunu belirtir.⁸⁰ İnsanî nefsin tümel bilgileri elde etmede

⁷⁷Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 62.

⁷⁸ Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr. 27a. Aynı pasaj Ebherî tarafından başka eserlerinde de aynen geçmektedir. Ebherî, *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 148a ;a.mlf., *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, vr. 34a.

⁷⁹Ebherî, *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 48a.

⁸⁰Ebherî, *Tenzilu'l-efkâr fî ta'dili'l-esrâr*, vr. 93b.

kavram ve önermelerin bilgisinin önemini çizen Ebherî, bazı eserlerinde ise bilme gücünün tanımını, “*aklî nefsin kavram ve önermeleri idrak etmesi*”⁸¹ şeklinde yapmaktadır.

Ebherî'nin tümellerin bilgisinin idrakini bilme gücüne dayandırması, insanî nefsin metafizik âleme bakan bir yönünün olduğunu göstermesi adına önem taşır. Dolayısıyla insanın bilme gücü olmadan metafizik bilgiye erişebilmesi mümkün değildir. Çünkü tümel bilgiye ulaşmanın yolu, bilme gücüne sahip olmaya bağlıdır. Zaten bilme gücünün sahip olduğu bilgilerin tümel olması, eyleme gücünün sahip olduğu tikel idraklerden ayrılan en önemli özelliğidir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre bilme gücünün bedenî güçlerden bağımsız bir şekilde, ulvî alanla ilişki kurması, metafizik bilgileri idrak edebilecek bir yapısının olduğunu belirtir. Buna göre bilme gücü, semâvî akıldaki aklî sûretlerle irtibat kurabilmede, tümel sûretler ile birincil ve ikincil akledilirleri edinmede aktif bir rol oynar.⁸² Ebherî, bilme gücünün tümel bilgiler elde ettikçe yetkinleşebileceği kanaatinde.

6.2.1. İnsanî Nefsin Epistemolojik Gücü Olan Aklın Aşamaları

İnsanın tümel sûretleri ve bilgileri elde ederken dört aşamadan geçtiği İbn Sînâ ile beraber yaygınlık kazanan bir bakış açıdır. Gutas'ın vurguladığı gibi aklî nefsin, akledilirlerle dört farklı ilişkisinin olması, insanî nefsin birliğine bir halel getirmemektedir. Çünkü ilk akıl aşaması olan heyûlânî akıldan müstefâd akıl aşamasına varıncaya kadar insanın kendi varlığının özü aynı kalmaktadır. İnsanın yetkinleşme süreci içerisinde esas esprinin akledilirlerin farklılığı olduğu hususu gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü insanî nefsin varlık âlemi ile olan ilişkisi, ömrü boyunca aynı şekilde kalmamaktadır. Zaman içerisinde insanî nefsin yetkinleşme hızının farklılığına göre, akledilirleri edinme gücü artmaktadır.⁸³ Bundan dolayı her bir akıl aşaması, nefsin halleri olarak değerlendirilmektedir. İnsan, akledilirleri elde ederek farklı mertebelere erişir.

Ebherî, İbn Sînâ gibi insanî nefsin en önemli eylemi olan akletmenin, dört farklı mertebeye ayrıldığını ve bunlardan ilkinin heyûlânî akıl aşaması olduğunu belirtir.⁸⁴ Dolayısıyla Ebherî'nin görüşleri, akıllar teorisinin dörtlü aşamasına yer vermesi bakımından İbn Sînâ'nın görüşleriyle benzerlik arz eder. Ebherî, “*bilme gücünün, bütün akledilirlerden hâli [kaldığı] duruma heyûlânî akıl*”⁸⁵ demektedir. Burada vurgulanan ana nokta, insanî nefsin meydana geldiği ilk durumda bütün akledilirlerden mahrum olmasıdır. Ebherî'ye göre her ne kadar insanî nefis, bu aşamada her türlü bilgiden ve akledilirlerden mahrumsa da daha üst bir mertebeye çıkabilme *istî'dâdına* sahiptir.⁸⁶ O, akletme eyleminin olmamasına rağmen bu

⁸¹Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, vr. 61a; a.mlf., *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 65b; a.mlf., *el-Metâli'*, vr. 100a; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, s. 358; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 201.

⁸²İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 39.

⁸³Dimitri Gutas, “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği”, *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, çev. M. Cüneyt Kaya, 2. bs., Klasik Yay., İstanbul 2010, s. 38.

⁸⁴ Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, vr. 61b.

⁸⁵Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr. 27b; a.mlf. *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 148b; a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 209a; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, s. 358; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 335.

⁸⁶Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, vr. 34a; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 201.

aşamaya akıl denilmesinin çelişki arz etmediği kanaatindedir. Çünkü ona göre heyûlânî aklın bil kuvve akletme şeklinde tanımlanabilmesi, idrak etmeye yönelik bir meyletme gücünün olduğunu göstermektedir.⁸⁷ Ebherî, bazen heyûlânî akıl sade (*sâzec*) çocuğun ilk istî'dâdi şeklinde tanımlayarak⁸⁸ zihni boş olan çocuğun bütün akledilirlerden mahrum olduğu duruma benzetmektedir. Dolayısıyla insanın bilme sürecinin en baştaki halini ifade eden heyûlânî akıl aşamasının dikkat çeken özelliği, insanın bütün akledilirlerden mahrum olmasına karşılık akledilirleri edinebilme yetkinliğine sahip olmasıdır.

Ebherî, akıllar teorisinin ikinci aşaması olan bilmeleke akli, “*bilme gücünün ilk akledilirleri elde edip, nazarî [bilgileri] kazanmak için hazır olması durumuna bilmeleke akıl adı verilir*”⁸⁹ şeklinde tanımlar. O, insanî nefsin bilmeleke akıl aşamasında sahip olduğu *bedihî* bilgilerden hareket ederek nazarî bilgilere ulaşabilme kudretine sahip olduğunu⁹⁰ ve birincil akledilirlerden ikincil akledilirlerle ulaşabilme özelliğinin de olduğunu altını çizmektedir.⁹¹ Buna göre insanî nefsin bilmeleke akıl seviyesinde sahip olduğu *bedihî* bilgiler, nazarî bilgilere ve ikincil akledilirlerle gidebilme gücünün kazanılmasını sağlar. Ebherî'nin, tıpkı heyûlânî akıl aşamasında olduğu gibi bilmeleke akıl seviyesinde de insanî nefsin kazanılmış akledilirleri idrak edebilecek bir istî'dâda sahip olduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir.⁹² Böylece insanî nefsin ilk iki aşamada bil kuvvelik durumunun devam ettiği anlaşılmaktadır.

Ebherî, bilmeleke akıl aşamasından sonra insanî nefsin ulaştığı bilfiil akli, “*bilme gücünün nazarî akledilirleri elde edip [idrak edip] kendisinde saklı kalmakla birlikte dilediği zaman kendisinde yer edinmiş meleke sayesinde [bu akledilirleri] kullanabilmesi*”⁹³ şeklinde tanımlar. Ebherî, bilfiil akıl aşamasında bilme gücünün sahip olduğu akledilirleri dilediği zaman kullanabileceğini ve onları yeniden kazanmak için bir çaba içerisinde olmasına gerek duymadığını özellikle vurgulamaktadır.⁹⁴ O, heyûlânî ve bilmeleke akıl aşamasında olduğu gibi bilfiil akıl aşamasını da istî'dâd kelimesiyle ifade eder.⁹⁵

Ebherî, insanî nefsin bilme gücünün ulaştığı dördüncü merteye olan müstefâd akli, “*bilme gücünün, nefsten kaybolmaksızın nazarî [bilgileri] akledip, [bu*

⁸⁷Ebherî, *Tenzilu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, vr. 63a.

⁸⁸Ebherî, *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 65b; a.mlf., *el-Metâli*, vr. 100a.

⁸⁹Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, vr. 61b. Yukarıdaki tanımın aynısının tercih edildiği diğer eserleri için bkz. Ebherî, *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 148b; a.mlf., *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 209a; a.mlf., *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, vr. 34a; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, s. 358; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 335.

⁹⁰Ebherî, *Tenzilu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, vr. 63a; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 201.

⁹¹Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr. 27b.

⁹²Ebherî, *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 65b; a.mlf., *el-Metâli*, vr. 100a.

⁹³Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 209a; Ebherî'nin benzer tanımları için bkz. Ebherî, *Tenzilu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, vr. 63a; a.mlf., *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, s. 358; a.mlf., *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 335; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 201.

⁹⁴Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, vr. 61b; a.mlf., *Beyânü'l-esrâr*, vr. 27b; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 148b; a.mlf., *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, vr. 34a.

⁹⁵Ebherî, *Telhîsü'l-hakâik*, vr. 66a; a.mlf., *el-Metâli*, vr. 100a.

akledilirleri] akledibildiğini akletmesi”⁹⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Ebherî, *el-Metâli*’ eserinde müstefâd akıl aşamasına erişildikten sonra insanın elde ettiği akledilirlerin *müşâhede* edilir bir şekilde bilfiil halde olduğunu belirtir.⁹⁷ O, “*müstefâd akıl [aşaması], insanın yetkinliklerinin en son sınırındır*”⁹⁸ sözüyle bilme sürecinin nihai mertebesini bize açıklamaktadır. O halde insanın ulaşabileceği son aşama olması hasebiyle müstefâd akıl, yetkinleşme ve bilme sürecinin zirvesini oluşturur.

Ebherî, *Zübdetü’l-Esrâr*’da müstefâd akıl aşamasını, bilfiil akıldan ayırt edilmesini sağlamak için *tam bilfiil akıl* ifadesini kullanmaktadır. İnsânî nefsin, bu aşamada elde ettiği akledilirlerine ise *müstefâd akıl* denilir.⁹⁹ Ebherî, *Hidâyetü’l-hikme*’de ise nefsin kazanılmış akledilirlere vakıf olunmasını, *mutlak akıl* ifadesiyle belirtmektedir. Yine aynı şekilde akledilirlere müstefâd akıl denildiğini belirtir.¹⁰⁰ Ebherî’nin, *tam* ve *mutlak* kayıtları ile akli nitelendirmesi, aklın tamamen bilfiil hale geldiği ve bütün bilgileri bilfiil olarak bildiği bir aşamaya geçildiğini belirtmeye yönelik özel bir vurgu içerir.

İbn Sînâ, insanî nefsin müstefâd akıl aşamasına ulaşabilmesinin sebebi olarak, sürekli bilfiil halde bulunan kozmolojik akılların sonuncusu olan fa’âl akli görmektedir. Ebherî’nin İbn Sînâcı dörtlü akıl aşamasına yer vermiş olması, İbn Sînâ gibi aklın epistemolojik yetkinlik kaynağının fa’âl akıl olduğunu kabul ettiği anlamına gelir mi? Bu çerçevede insanî nefis ile fa’âl akıl arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulması önemi haizdir.

6.3. İnsanın Bilme Sürecinde Fa’al Aklın Etkisi

İnsanın yetkinleşme ve bilme sürecinde fa’âl aklın etkisinin olması, insanî nefsin bütün akledilirlerden mahrum olduğu ilk baştaki durumundan en yetkin hali olan müstefâd akıl seviyesine, bilfiil bir varlığın etkisi olmaksızın ulaşamayacağı ilkesine dayanmaktadır. Çünkü esas nokta, aklın bilme sürecini, kendiliğinden mi yoksa dış bir etkenin tesiri sonucunda mı gerçekleştirdiğidir. İnsânî nefsin ilk başta her türlü bilgiden mahrum olması, kendisinden etkilenen gücün, sürekli bilfiil halde olmasını gerektirir. Çünkü Aristoteles’e göre bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık, her zaman bir başka bilfiil varlık sayesinde çıkar.¹⁰¹ Dolayısıyla insanî nefsin ilk baştan beri bilfiil bir durumda olmaması, kendi çabasının yanında kendisi bilfiil olan bir başka varlığın etkisine açık olmasını zorunlu kılar.

Ebherî, insanî nefsin bilkuvve halden bilfiil hale geçebilmesinin kendi başına mümkün olmadığını temellendirmeye çalışır. İnsânî nefsin, etki ve etkilenme kısımlarının birbirinden farklılık taşıması ve soyut bir cevher olup cismanî bir

⁹⁶Ebherî, *Tenzîlu’l-efkâr fi ta’dili’l-esrâr*, vr. 63a; Müellifin benzer tanımları için bkz. Ebherî, *Merâsîdü’l-makâsîd*, vr. 209a; a.mlf., *Müntehâ’l-efkâr fi ibâneti’l-esrâr*s. 358; *Beyânü’l-esrâr*, vr. 27b; a.mlf., *Telhîsü’l-hakâik*, vr. 66a; a.mlf., *Zübdetü’l-hakâik*, vr. 148b; a.mlf., *Keşfü’l-hakâik fi tahrîri’l-dekâik*, s. 335.

⁹⁷Ebherî, *el-Metâli*’, vr.100b.

⁹⁸Ebherî, *Unvânü’l-hâkk ve burhânü’s-sıdk*, vr. 34a.

⁹⁹Ebherî, *Zübdetü’l-esrâr*, vr. 61b.

¹⁰⁰Ebherî, *Hidâyetü’l-hikme*, s. 201.

¹⁰¹Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 408.

varlık olmaması, sûretiyle etkide bulunup maddesiyle etkilenme pozisyonu içerisinde olması durumunu ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla insanî nefsi bilkuvve durumdan bilfiil hale getirebilecek bir varlığa (*muhrîc*) gereksinim söz konusudur. Çünkü insanî nefsin kazandığı sûretlerin kaybolması durumunda dahi, yeniden bu sûretleri elde etmeye muhtaç olmaksızın kendisine dönebilmesi mümkündür. İnsânî nefsin kazandığı akledilirlerin cismânî bir güç içerisinde iyice yer edinmesi (*irtisâm*) de mümkün olmadığından, cismanî bir depoya sahip olması imkânsızdır. Dolayısıyla nefsin kendisiyle *ittisâl* edebileceği soyut bir tamamlayıcısının olması gerekir. Ebherî, nefsin kendisiyle *ittisâl* ettiği varlık arasındaki ilişkiyi, Güneşin görme ile olan ilişkisine benzetmektedir. Nasıl ki Güneş olmaksızın görme eyleminin gerçekleşip bilfiil bir duruma gelebilmesi mümkün değilse, aynı şekilde insanî nefsin kendisiyle *ittisâl* kurabileceği, kazandığı sûretlerin deposu olma vazifesi göreceği ve kendisiyle bilfiil hale gelebileceği bir varlık olmaksızın yetkinleşmesi mümkün değildir.¹⁰² Bilkuvve haldeki bir nefsin bilfiil hale geçebilmesinin güneş-görme örneğinde olduğu gibi dış bir gücün etkisiyle olması, Ebherî'nin tümellerin bilgisinin elde edilmesinde ayrı bir sebebin varlığını kabul ettiğini gösterir.

Ebherî'nin insanî nefsin bilkuvve halden bilfiil bir duruma geçebilmesinin kendisinden kaynaklanmadığını meşhur Güneş ve görme arasındaki benzetmeye dayanarak açıklaması, haricî bir faktörün rolünü vurgulamak içindir. Onun özellikle insanî nefsin bilfiil bir duruma geçtiğini belirtirken *ittisâl* kelimesini tercih etmesi de önem taşır. Nitekim fa'âl akilla kurulan ilişkinin *ittihâd* şeklinde cereyan etmediğini çok açık bir şekilde *Keşfü'l-hakâik*'de zikreder:

*"[...] Akletmenin, nefsin akledilirle olan ittihâdıyla meydana geldiğini iddia edenler olmuştur. Bir grup da akletmenin fa'âl akıl denilen soyut bir cevherle ittihâd şeklinde meydana geldiği görüşüne meyletmiştir. İttihâd [fikrinin] yanlışlığını bildiğin üzere o [fa'âl akilla kurulan ittihâd] batıldır."*¹⁰³

Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*'deki ifadeleri, insanî nefsin aklî sûretleri ayrı bir sebepten edinebildiğini göstermesi bakımından önem taşır.

*"İnsanî nefis, yaratılışının başında aklî sûretlerden hâlidir. O, sûretleri kabul edebilir. Aksi takdirde [insanî nefsin] sûretleri alabilmeye kabil olması imkânsız olurdu. İmkânsız [olan bir şeyin] mümkününe dönüşmesi müstahildir. [İnsanî nefsin] sûretleri elde etmesi kendi zâtından dolayı değildir. Aksi takdirde sûretlerden habersiz kalmanın müstahil olması gerekirdi. Bilakis [insanî nefsin sûretleri elde etmesi], ayrı bir sebeptendir. Ayrı bir sebebin feyzinin etkisi, [insanî nefsin] tikellere ilişkin duyumsamasının çokluğuna dayanır."*¹⁰⁴

Ebherî, yukarıdaki pasajda görüldüğü gibi insanî nefsin yetkinleşme sürecinin tamamen tek başına meydana gelen bir süreç olmadığını vurgulamaktadır. O, insanın ilk başta sahip olmadığı aklî sûretleri kazanabilmesinin kendi zâtından değil de ayrı bir sebepten kaynaklanmasını, insanî nefsin bu bilgileri elde etmeye yönelik bir yapısının olmasına bağlamaktadır. Aksi takdirde yani insanî nefsin,

¹⁰²Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr. 28a-28b; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 148b-149a.

¹⁰³Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 334.

¹⁰⁴Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, s. 336.

sûretleri kazanmaya yönelik bir yapısı olmadığı halde sûretleri edinebilmeye elverişli olduğu düşünülemez. Ebherî, insanî nefsin sûretleri bizâtihi elde edebilmesini mümkün görmemektedir. Çünkü insanî nefsin sûretleri kendi başına elde edebilmesi mümkün olsaydı, bu bilgilerin unutulması gibi durumların hiçbir zaman meydana gelmemesi gerekirdi. Halbuki insanî nefsin elde ettiği sûret ve bilgileri unutulması ve onlardan bihaber olması vakidir. Bundan dolayı insanî nefsin sûretleri kazanması, ayrı bir sebebin varlığına dayanmaktadır.

Ebherî, insanî nefsin basit bir varlık olmasından dolayı aklî sûretleri elde etmesinin kendi zâtından kaynaklı olamayacağını vurgular. Çünkü basit bir varlık olan nefsin, hem fail hem de kabil olması düşünülemez olduğundan insanî nefsin ayrı bir sebebe ihtiyaç duyması söz konusudur.¹⁰⁵ Ebherî, ansiklopedik eserlerinin tamamında akıllar teorisinin İbn Sînâ felsefesinde en gelişmiş hali olan dörtlü taksimine yer vermektedir. O, insanın sırf bir potansiyel güce sahip olduğu heyûlânî akıldan akledilirleri bilfiil bildiği müstefâd aşamasına varıncaya kadar insanın tümele dair bilgisinin arttığını kabul etmektedir. Dolayısıyla insanî nefsin ilk baştan bilfiil bir durumda olmaması, kendi çabasının yanında kendisi bilfiil olan bir başka varlığın etkisine açık olmasını zorunlu kılar. Peki insanın yetkinleşmesinin son bir sınırının olduğu söylenebilir mi?

6.4. Yetkinleşmenin Son Sınırı: Kutsî Akıl/Güç

Ebherî, kutsî gücü “*bilmeleke aklın en son sınırını teşkil eden bir güç*”¹⁰⁶ veya “*herhangi bir zorlanma [tekellüf] olmaksızın orta terimleri en hızlı sürede ve en kısa zamanda düzenleyebilen güç*”¹⁰⁷ şeklinde tanımlar. Ebherî, *Beyânü'l-esrâr* eserinde yukarıda belirttiğimiz kutsî güç kavramı yerine *kutsî nefis* kavramını kullanır. O, öncelikle zihin ve fikir kavramlarının tanımını zikrettikten sonra sezginin tanımını zikreder. Buna göre zihin, insanî nefis için düşünceleri kazanmayı sağlayan bir güç iken fikir, zihnin hareketini ifade eder. Sezgi kavramının tanımını bu iki temel anlam çerçevesinde oluşturan Ebherî sezgiyi, düşünme eyleminin niteliği olarak tanımlar. Çünkü böyle bir güce sahip olan kişi, düşünme eyleminde istek ve arzu olmaksızın orta terimleri elde edebilecek bir üst yetkinliğe sahiptir. Zekâyı ise sahip olunan sezgisel gücün şiddeti şeklinde nitelendirir. Ebherî, peygamberlerin, hiçbir öğreticiden yardım almaksızın en hızlı ve kısa sürede, bütün isteklerine erişebilecek derecede sezgisel bilgiye sahip olduklarını belirtir. O, peygamberlerin son derece güçlü bir nefse sahip olmalarını kutsî bir nefse sahip olmalarına dayandırmaktadır.¹⁰⁸

Ebherî, kutsî nefse sahip olan kişiler olarak peygamberleri örnek vererek, sezgisel güçlerinin nicelik ve nitelik bakımından çok yüksek bir seviyede olduğunu dile getirmiş olur. Bundan dolayı peygamberlerin diğer insanlardan ayrılan en önemli özelliği, sezgi güçlerinin çok güçlü olmasından ötürü, insanın ulaşabileceği en yüksek mertebeye doğrudan hiçbir düşünsel çaba göstermeksizin erişebilmeleridir. İşte böyle bir kimsenin sahip olduğu güce, kutsî güç denilir. O

¹⁰⁵Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd*, vr. 170a-b.

¹⁰⁶Ebherî, *Zübdetü'l-esrâr*, vr. 62a; a.mlf., *Hidâyetü'l-hikme*, s. 202.

¹⁰⁷Ebherî, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*, vr. 63b.

¹⁰⁸Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, vr. 28b; Benzer ifadeler için bkz. Ebherî, *Zübdetü'l-hakâik*, vr. 149a.

halde Ebherî, insanî nefsin ulaşabileceği en yüksek mertebe olarak kutsî güce sahip kimseleri görmektedir.¹⁰⁹ Ebherî'nin sezgi gücüne sahip olan kimseler olarak peygamberleri göstermesi, sezgi yoluyla bilgi elde etmenin nadir kimselere nasip olduğuna delalet eder.

Ebherî nübüvvetin imkânını ispatlamada kutsî güç kavramına yer vererek İbn Sînâcî bir çizgide yer almıştır. Zira İbn Sînâ'nın nübüvveti temellendirmede ayırt edici en önemli görüşü kutsî akıl telakkîsidir. O, kutsî akıl kavramını felsefî sistemine alarak nübüvvetin aklî olarak temellendirilmesine gayret göstermiştir.¹¹⁰ Ebherî de İbn Sînâ gibi peygamberin bilişsel yetkinliğinin ayırt edici özelliğini sezgi teorisiyle açıklığa kavuşturmaktadır. Onun peygamberin üstün bir sezgi gücüne sahip olduğunu belirtmesi nübüvvetin imkânını epistemolojik açıdan açıklamayı önemsemesinden kaynaklanır. Buna göre peygamberin insanların en üstünü olması, sezgi gücünün çok yüksek olması demektir.

Sonuç

İbn Sînâcî bir filozof olarak bilinen Ebherî'nin, Râzî gibi İbn Sînâ eleştirmenlerinin etkisinde kalarak insanî nefse dair görüşlerinde kendisine tevarüs eden birikime yönelik eleştirel bir duruş sergilediği söylenebilir. Ancak bu, nefis teorisini sistemleştiren İbn Sînâ gibi bir isimden onun tamamen bigane kaldığı anlamına gelmemektedir. Zira özellikle nefsin varlığının bedihîliği ile soyut bir cevher olduğuna ilişkin getirdiği deliller, nefis ve beden ilişkisi, insanın bilişsel açıdan nasıl yetkinleşebileceği gibi konularda İbn Sînâcî şablona bağlı kaldığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte onun tamamen İbn Sînâcî yorumları benimsediğini söylemek de doğru değildir. Zira onun, nefsin bedenle birlikte hudûsu ve buna dayanarak tenâsühün reddedilmesi, nefsin mâhiyetinin birliği gibi konularda İbn Sînâcî yorumları ciddi bir şekilde eleştirdiği ve zikredilen görüşlere yönelik getirilen delilleri zayıf bulduğu söylenebilir.

Meşşâilerin nefsin bedenle birlikte hâdis olması gerektiğine ilişkin delillerini ikna edici bulmayan Ebherî, bir konuda herhangi bir iddanın doğru olabilmesi için hiçbir şüpheye mahal vermeyecek yakinî delillerin ortaya konulması gerektiği kanaatindedir. O, nefsin hâdis olduğunu savunanların delillerini zayıf görürken, nefsin kîdemîni ileri sürenlerin delillerini ise hiç tartışmaya değer görmemektedir. Ona göre zaten bedenle birlikte nefsin de hâdis olduğu yakinî delillerle ispatlanamamışken, tenâsühün imkansızlığına gerekçe olarak nefsin bedenle birlikte hâdis olduğu tezinin ileri sürülmesi doğru değildir. Ebherî, tenâsühün reddinin veya kabulünün kesin delillerle temellendirilemediğini özellikle vurgular. Ebherî'nin bu tarz eleştirilerinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerinin etkisinde kaldığı görülür. Muhakkik bir filozof olarak Ebherî'nin kendisinin ise nefsin hâdis veya kâdim olması ile tenâsühün reddi veya kabulü seçeneklerinden birinin hangi kesin delillerle savunulabilceğine dair bir açıklama yapmadığını, sadece İbn Sînâcî delillerle net bir tavır takınmanın zorluğuna dikkat çekerek tevaffuk ettiğini söyleyebiliriz.

¹⁰⁹Ebherî, *Unvânü'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*, vr 34b.

¹¹⁰Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı, TTK, Ankara 2014, s. 484.

Sonuç olarak Ebherî, genel olarak İbn Sînâcı nefis teorisinin etkisinde kalmakla birlikte Râzî'nin eleştirel metodundan da etkilenmiştir. Ebherî'nin yeri geldiği zaman her iki filozofa da eleştirilerini dile getirmekten çekinmemesi, yönlemsel olarak benimsediği eleştirel tavrın varlığına ve muhakkık karakterine işaret eder. Ayrıca bazı konularda, insanın yeteri kadar bilgi sahibi olmadığı için hüküm veremeyeceğini belirtip çekimsiz bir duruş sergilemesi de önem taşır. Aynı şekilde o, bütün ekollerin görüşlerini zikrederek delillerinin zayıf noktalarını belirtip burhanî delillerle meselelerin ispat edilmesine ayrı bir ehemmiyet göstermiştir. Ebherî'nin birden çok ansiklopedik felsefî eserler kaleme alarak felsefî konuları delilleriyle ispat etme ve her türlü itirazdan emin olabilecek bir kıvama getirebilme amacı içerisinde olduğu söylenebilir.

Kaynakça

ALPER, Ömer Mahir: *Aklın Hazzı: İbn Kemmine'de Bilgi Teorisi*, Ayışığı Yayınları, İstanbul 2004.

-----, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler içinde*, Ed. M. Cüneyt Kaya, İsam Yay, İstanbul 2013, s. 251-287.

-----, VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri içinde*, YBÜ Yay., Ankara 2014, s. 17-26.

AL-RAHİM, Ahmet, *The Creation of Philosophical Tradadation Biography and the Reception of Avicenna's Philosohpy from the 11 th to the 14th Centuries AD.*, Yale University, 2009.

ARICI, Mustakim, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

-----, "VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 26 (2011), s. 1-37.

ARİSTOTELES: *Kitabü'n-Nefs*, çev. Ahmed Fûad el-Ahvânî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Ârabî, Kahire, 1949.

-----: *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar., İstanbul 1996.

BİNGÖL, Abdülkuddüs, "Ebherî", *DİA*, C.X, İstanbul, TDV, 1994, 75-76.

DAĞ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2014, s. 405-506.

EBHERÎ, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, no.1618,

-----, *Telhîsü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa no.1618

-----, *el-Metâli*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, no.1618.

-----, *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, no.1618

-----, *Unvânu'l-hâkk ve burhânü's-sıdk*: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi no.3134.

-----, *Müntehâ'l-efkâr fî ibâneti'l-esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i- Şûrây-î Millî no.2752.

-----, *Tenzîlu'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr*. Ragıb Paşa, no.824.

-----, *Merâsîdü'l-makâsîd*, Ragıb Paşa, no. 824.

-----, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, thk. ve inceleme, Hüseyin Sarıoğlu, Çantay Kitabevi, İstanbul 1998.

-----, *Zübdetü'l-esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr.925.

-----, *Hidâyetü'l-hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, “*Hidâyetü'l- hikme'nin Tahkikli Neşri*”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 34 (2008/1), s. 145-202.

-----, *Risâle fî ilmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed Ekrem Ebû Ğuş, Dâru'n-nûr, Amman 2012.

-----, *el-Kavâdihu'l-Cedeliyye*, thk. Şerife Bint Ali B. Süleyman, Riyad 2004.

EL-KEŞŞÎ, Zeynüddin, *Hadâiku'l-hakâik*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr.864.

GUTAS, Dimitri, “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 31-45.

İBN EBÎ USAYBÎA, *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etubbâ*, nşr. Nizâr Rıza, Beyrut 1965.

İBN HALLİKAN, *Vefayatü'l-A`yan ve Enbau Ebnai'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas, C. V, Darû Sadr, Beyrut 1978.

İBN SÎNÂ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati-Sa'îd Zâyd, Kahire 1975.

-----, *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, Ahvâlü'n-nefs* içinde, nşr. Ahmed Fûad el-Ehvânî, İsa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1952.

KAYA, M. Cüneyt, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu: İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, 27 (2009), s. 57-91.

KAZVÎNÎ, Zekeriyâ, *Asarü'l-bilad ve ahbarü'l-ibad*, Dâru Sadır, Beyrut,

KILIÇ, Cevdet, “İbn Sînâcı Bir Filozof: Esirüddin el-Ebherî ve Osmanlı Düşüncesine Etkileri”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* içinde, , YBÜ Yay, Ankara, 2014, s. 425-440.

-----, “Ebherî'nin Metafizik Terminolojisinin İbn Sînâ'daki Kaynakları”, *Felsefe Dünyası*, 44 (2006), s. 86-132.

-----, “Ebherî’nin Hidâyetü’l-hikme’sinde Tabiat Felsefesinin Temel Kavramları”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2008, sy.31, s. 61-98.

KÖMÜRCÜ, Kamil, *Esîrüddin el-Ebherî’nin Mantık Anlayışı*, Ankara, Ankara Yayınevi Yayınları, 2010.

-----, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi: Ebherî Örneği*, Ankara, AnkaraYayınevi Yayınları, 2010.

KOCA, Ferhat, “İsfahânî, Muhammed b. Mahmud”, *DİA*, XXII, İstanbul, TDV, 2000, s. 510-511.

ÖZAYDIN, Abdulkerim, “İbn Hallikân” *DİA*, C. XX, İstanbul, TDV, 1999, s. 17-19

ÖZEL, Ahmet, “Rükneddin Amîdî”, *DİA*, C. III, İstanbul, TDV, 1991, s. 56-57.

RÂZÎ, Fahreddin, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fi ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabîiyyât*, nşr. M. M. El-Bağdâdî, C. II, Darü’l-Kitâb’l-Arabî, Beyrut 1990.

-----, *el-Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, thk. A. Hicâzî es-Sekâ, C. VII, Dârü’l Kitâbi’l-Arabi, Beyrut 1987,

SALÎBA, Cemil, “Nazâriyyetü’n-Nefs ‘inde, İbn Sînâ”, *Min Eflâtun ilâ İbn Sînâ içinde*, Beyrut, Darü’l-Endelüs, 1983, s. 102-123.

SARIOĞLU Hüseyin, “Esirüddin Ebherî”, *Mevsuatu a'lami'l-ulema ve'l-üdebai'l-Arab ve'l-Müslimin içinde*, C. I, Dârü’l-Cil, Beyrut, 2005, s. 187-202;

ŞEŞEN, Ramazan, “İbn Yunus, Kemâleddin” *DİA*, C. XX, İstanbul, TDV, 1999, s. 452-453.

TUSÎ Nâsîrüddin, *Ta`dilu’l-Mi`yâr li-Nakd-i Tenzilu’l-Efkâr, Mantık ve Mebahis-i Elfâz: mecmu`a-i mutûn ve makâlât-î tahkiki içinde*, ed. Mehdi

Muhakkiki & Toshihiko Izutsu, Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1974.

-----, *Risâle-i Hâce Tûsî be Esîrüddin Ebherî, Ecvibetü’l-mesâili’n-Nasîriyye*, haz. Abdullah Nuranî, Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlâât-i Ferhengî, Tahran, h.ş. 1383, s. 273-276.

-----, *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, Fecr Yay. Ankara 2015.

TÜRKER, Ömer, “Nefis: İslam Düşüncesi”, *DİA*, C. XXXII, İstanbul, TDV, 2006, s. 529-531.

YORMAZ, Abdullah, *Mevlânâzâde’nin Hidâyetü’Hikme Şerhi: Tahkik veTahlil*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul 2010, “Basılmamış Doktora Tezi”.

-----, “Muhalif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü’l-Hikme”, *Divan İlmi Araştırmalar*, 18 (2005), s. 175-192.