

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BEHMENYÂR B. MERZÜBÂN'IN NEFS ANLAYIŞI

**AYŞE BETÜL KARAASLAN
2501160175**

**TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER**

İSTANBUL- 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : AYŞE BETÜL KARAASLAN Numarası : 2501160175
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER
Tez Savunma Tarihi : 04.09.2019 Saati : 13:00
Tez Başlığı : "BEHMENYAR B. MERZÜBANIN NEFS ANLAYIŞI"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER		KABUL
2- DOÇ. DR. MUSTAKİM ARICI		KABUL
3- DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET ÖZTURAN		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜYESİ İLKER KÖMBE		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ SÜMEYYE PARILDAR		

ÖZ

BEHMENYÂR B. MERZÜBÂN'IN NEFS ANLAYIŞI

AYŞE BETÜL KARAASLAN

Bu çalışmada nefis teorisi Behmenyâr b. Merzübân'nın (ö. 458/1066) görüşleri çerçevesinde analiz edildi. İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) gözde öğrencilerinden biri olan Behmenyâr, İbn Sînâ felsefesinin sonraki kuşaklara aktarımı hususunda önemli bir role sahiptir. Behmenyâr'ın bu önemi, özelde İbn Sînâ felsefesinin genelde ise Meşşâî felsefenin etkisiyle kaleme aldığı eserlerinden anlaşılır.

İslam felsefesinin temel problemlerinden biri olan nefis teorisi, felsefî bilimlerin farklı alanlarına uzanır. Nefs, canlıların hareketlerinin ilkesi olması bakımından fizik, insanın soyut varlıklarla kurduğu ilişkisi bakımından metafizik bilimi içerisinde incelenir. Bu çalışmada ise Behmenyâr'ın nefis anlayışı hem fizik hem de metafizik bilimi bağlamında ele alındı. Behmenyâr'ın nefis öğretisinin daha iyi analiz edilmesi için hocası İbn Sînâ'nın nefis öğretisi ile benzerlik ve farklılıkları ortaya koyuldu. Bunun yanı sıra Behmenyâr'ın hem Meşşâî filozoflardan hem de Antik Yunan filozoflarından etkilendiği noktalar tespit edildi. Nefs teorisinin temel felsefî bilimlerle olan ilişkisinden ötürü bu çalışma, Behmenyâr'ın daha önce müstakil olarak incelenmemiş ahlak, bilgi vb. felsefî görüşlerinin anlaşılmasına katkı sunar.

Çalışmanın ilk bölümünde nefis, varlığı cihetinden ele alınarak nefsin ispatı, mahiyeti, beden ve mizaç ile olan ilişkisi incelendi. İkinci bölümde ise eylemleri açısından ele alınan nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî güçleri değerlendirildi. Ardından nefsin güçleri arasındaki hiyerarşik yapı ele alındı. Son bölümde ise insanî nefsin ölümsüzlüğü, tenâsüh, mutluluk ve hakiki lezzet konuları incelenerek öte dünya hayatında nefsin durumu değerlendirildi. Netice itibarıyla bu çalışmada Behmenyâr'ın

ay altı âlemdeki nefis türlerine dair görüşlerini bütüncül bir şekilde ortaya koymak amaçlandı.

Anahtar kelimeler: Behmenyâr, Nefs, Nefsin Güçleri, Öte Dünya, Mutluluk



ABSTRACT

BAHMANYĀR B. MARZUBĀN'S VIEWS ON THE SOUL

AYŞE BETÜL KARAASLAN

In this work, the theory of soul was analyzed within the framework of the views of Bahmanyār b. Marzubān (d. 458/1066). Bahmanyār who is the one of the first generation students of Ibn Sīnā (d. 428/1037), has an essential role in transferring Ibn Sīnā's philosophy to the next generations. This importance of Bahmanyār can be understood from the works he has written of Ibn Sīnā's philosophy in particular and peripathetic philosophy in general.

Theory of soul which is the one of the fundamental issues of Islamic philosophy and is examined in different fields of the philosophical sciences. The soul is studied in physics in terms of being the principle of the movements of living things and it is studied in metaphysics in terms of relationship between human being and abstract beings. In this study, Bahmanyār's understanding of the soul is discussed in the context of both physics and metaphysics. In order to analyse Bahmanyār's concept of soul better, the similarities and differences between Bahmanyār's and Ibn Sīnā's views on the soul are revealed. At the same time, it is observed that Bahmanyār was influenced both by peripatetic philosophers and ancient Greek philosophers. Bahmanyār's views on basic philosophical sciences such as ethics and epistemology have not been studied in academic works separately. The analysis of his concept of the soul contributes to a better understanding of his views on these philosophical sciences by the virtue of the relationship between the soul and them.

In the first chapter of this study, the soul was examined in terms of its existence, and its relationship with body. In the second chapter, the vegetative, animalistic and humanitarian powers of the soul which were discussed in terms of their actions, were

explained. Then, the hierarchical structure between the powers of the soul is discussed. In the last chapter, the immortality of human soul, the pleasure, happiness and genuine taste were studied and the state of the soul in the hereafter was evaluated. As a result, it was aimed to put forward the views of Bahmanyār on the soul in the sublunar world in a holistic way.

Keywords: Bahmanyār, Soul, Powers of the soul, Hereafter, Happiness



ÖNSÖZ

Tarih boyunca insan üzerine birbirinden farklı felsefî yaklaşımlar geliştirilmiştir. İnsana dair tasavvurların çeşitliliği ise birçok nefis anlayışını beraberinde getirmiştir. Platon ve Aristoteles'in nefis öğretilerinde görüldüğü üzere sistem filozofları tarafından ele alınan nefis tartışmaları, felsefî disiplin içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu iki filozofun metafizik, bilgi, ahlak ve siyaset ile irtibatlı nefis öğretileri sonraki kuşakları büyük ölçüde etkilemiştir.

İslam filozofları, temel felsefî bilimlerin birçok alanı ile irtibatı sebebiyle merkezi bir öneme sahip olan nefis teorisi hakkında birbirinden farklı görüşler ortaya koymuştur. Bu noktada İbn Sînâ'nın nefis teorisi, özellikle insanî nefis görüşleri onun felsefesinin en mühim taraflarından birini teşkil etmektedir. Bu teori, öğrencisi Behmenyâr'da da merkezi bir konumda yer almaktadır. Fakat Behmenyâr'ın felsefî görüşleri, akademik çalışmalarda yeterli ilgiyi görmediği için bu iddia, kapalılığını korumaktadır. Bu sebeple çalışmanın temel konusu Behmenyâr'ın nefis anlayışı olarak belirlenmiş ve onun ay altı âlemdeki nefis türlerine dair görüşlerini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

Nefsin ispatı, mahiyeti, beden ve mizaç ile olan ilişkisi onun varlığı açısından ele alınmasını sağlayan temel yapı taşlarındandır. Bundan dolayı tezin birinci bölümünde Behmenyâr'ın nefis anlayışı, varlığı ve bedenle etkileşimi açısından incelenmiştir. Ardından varlığı ispatlanan nefsin eylemleri ele alınmıştır. Burada nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî güçleri incelenmiştir. İnsanî nefsin akıl gücü ise onu diğer tüm canlılardan ayıran güç olması hasebiyle ayrıcalıklıdır. Bu hususta İbn Sînâ felsefesinin özgünlüğünün bir ürünü olan akıllar teorisi, Behmenyâr'ın görüşleri çerçevesinde tahlil edilmiştir. Son olarak ise insanî nefsin ölümden sonraki durumu ele alınmıştır. Netice itibarıyla bu tezde ay altı âlemdeki nefis türleri, varlığa gelişinden ölüm sonrasına uzanan bir bütünlük içerisinde değerlendirilmiştir.

Bu tezin birçok değerli hocamın katkısı ve yakın çevremın destekleriyle tamamlandığını belirtmek isterim. Tez sürecinin en başından itibaren yapıcı eleştirilerini

ve yol göstericiliğini esirgemeyen, çalışmamın her safhasını büyük bir titizlikle okuyan ve bu dikkatinden oldukça istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e teşekkür ederim. Metnimin ilk müsveddelerini okuma zahmetini gösteren Arş. Gör. Zeynelabidin Hüseyini'ye, konuya dair fikir ve tecrübelerini benimle paylaşan Doç. Dr. Mustakim Arıcı'ya, kaynak temini noktasında yardımcı olan İSAM Kütüphanesi çalışanı kıymetli Ekrem Arslan'a, süreç içerisinde karşılaştığım bazı zorlukları aşmamda destek olan Zeynep Şüheda Başaran ve Sevinç Akay'a çok teşekkür ederim.

Bu çalışma boyunca çetrefilli metinlerin içerisinden çıkabilmemde ciddi etkisi olan, bize Arapçayı öğretene ve yaşatan Mehmet Yağcı hocama müteşekkirim. Son olarak ilim yolunda devam edebilmem için maddi-manevi desteklerini esirgemeyerek büyük fedakârlıklar gösteren annem Nuran Karaaslan ve aileme bilhassa teşekkürlerimi sunarım.

Ayşe Betül Karaaslan

İstanbul, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	III
ABSTRACT.....	V
ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XI
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK AÇISINDAN NEFS VE NEFSİN BEDEN İLE ETKİLEŞİMİ

1. NEFS TEORİSİNİN VARLIKSAL BOYUTU	7
1.1 Nefsin İspatı.....	8
1.2 Nefsin Mahiyeti	17
2. NEFSİN BEDEN İLE ETKİLEŞİMİ	22
2.1 Nefs-Beden İlişkisi	22
2.2 Nefs-Mizaç İlişkisi.....	29

İKİNCİ BÖLÜM

NEFSİN GÜÇLERİ

1. BİTKİSEL NEFSİN GÜÇLERİ	40
2. HAYVANÎ NEFSİN GÜÇLERİ	43
2.1. Hareket Gücü	44
2.2. İdrak Gücü	48
2.2.1. Dış İdrak Güçleri	49
2.2.2. İç İdrak Güçleri	56
3. İNSANÎ NEFSİN GÜÇLERİ	65
3.1. Eyleme Gücü.....	66
3.2. Bilme Gücü	69
4. NEFSİN GÜÇLERİ ARASINDAKİ HİYERARŞİK YAPI.....	74

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSANÎ NEFSİN ÖLÜMDEN SONRAKİ DURUMU

1. İNSANÎ NEFSİN BEKÂSİ	77
2. TENÂSÜH SORUNU.....	86
3. HAKİKİ LEZZET VE MUTLULUK.....	90
SONUÇ	102
BİBLİYOGRAFYA	109

KISALTMALAR LİSTESİ

- a.g.e.** : Adı geçen eser
a.mlf. : Aynı müellif
b. : bin, ibn
bkz. : Bakınız
bs. : Baskı
C. : Cilt
çev. : Çeviren
der. : Derleyen
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed. : Editör
h.ş. : Hicrî şemsî
haz. : Hazırlayan
İFAV : Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı
İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
Ktp. : Kütüphanesi
m.ö. : Milattan Önce
M.Ü. : Marmara Üniversitesi
nşr. : Neşreden
ö. : Ölümü
s. : Sayfa
s.y. : Sayı
thk. : Tahkik eden
TDVY : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
TTK : Türk Tarih Kurumu
Yay. : Yayınları/Yayıncılık
y.y. : Yayımcı yok

GİRİŞ

1. Tezin Mahiyeti ve Önemi

İslam felsefesi kaynakları içerisinde fizik bilimi altında yer alan nefis teorisi hem fizik hem de metafizik biliminde incelenir. İnsanî nefsin varlığının ispatlanması, onun ay üstü âlem ile ilişkisi, öte dünya hayatı vb. meseleler metafizik biliminin konusuyken nefsin mahiyeti gereği zorunlu olarak cisimle belirli bir ilişki kurması, ay altı âlemdeki nefis türlerinin gerçekleştirdiği eylemler gibi konular ise fizik biliminin alanıdır. Nefis teorisi, geniş içeriği ve temel felsefi bilimlerin birçok alanı ile irtibatı sebebiyle İslam filozofları tarafından oldukça önemli bir konuma yerleştirilmiştir. Filozoflar, bu teori etrafında birbirinden farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. İslam felsefesinde İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) nefis öğretisi özgünlüğü ile farklı bir yerde durur. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr b. Merzûbân'nın (ö. 458/1066) nefis anlayışı ile ay altı âlemdeki nefis türlerinin varlığa gelişinden ölüm ötesi hayata kadarki tüm süreci bütüncül bir şekilde analiz edilecektir.

Uzun süre İbn Sînâ'nın ders halkalarında bulunan Behmenyâr, İbn Sînâ geleneğinin sonraki kuşaklara aktarımında yadsınamaz bir öneme sahiptir. İbn Sînâ ile Behmenyâr ve İbn Zeyle (ö. 440/1048) arasında geçen felsefi konuşmalardan ve İbn Sînâ'ya yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan **el-Mübâhasât** isimli eser, Behmenyâr'ın hocasından ders aldığı sürede kaydettiği notlarından ise **et-Talîkât** isimli eser meydana gelmiştir. İbn Sînâ külliyyatına yaptığı bu katkının yanı sıra Behmenyâr'ın İbn Sînâ felsefesinin özeti mahiyetindeki **et-Tahsîl** isimli ansiklopedik eseri, İbn Sînâ felsefesinin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol oynamış ve birçok filozofun kaynak olarak kullandığı bir eser olmuştur. Bu, aynı zamanda İbn Sînâ geleneği içerisinde Behmenyâr'ın nasıl bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Aynı şekilde

Behmenyâr, hocası İbn Sînâ'dan tevarüs ettiği felsefî birikimi öğrencilerine iletmesiyle bu faaliyet kuşaktan kuşağa aktarılan bir geleneğe dönüşerek devam etmiştir.¹

Behmenyâr'ın felsefî görüşlerinin incelenmesi İbn Sînâ geleneğinin daha iyi anlaşılması için son derece önemli bir gerekliliktir. Fakat Behmenyâr'ın felsefî görüşlerinin yeterli ölçüde müstakil çalışmalara konu olmadığı tespit edilmiştir. Bu çalışmanın amacı ise İbn Sînâ felsefesinin özgün yönlerinden biri olan nefis teorisinin, öğrencisi Behmenyâr tarafından nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaktır. Böylece Behmenyâr'ın felsefî görüşlerinin tespit edilmesi hususunda önemli bir boşluğun doldurulması hedeflenmektedir.

2. Tezin Metodu ve Sınırları

Behmenyâr'ın nefis anlayışına dair görüşlerini analiz ederken, onun istifade ettiği felsefî kaynakları doğru bir şekilde ortaya koymak için, bu çalışma içerisinde “karşılaştırma yöntemi” kullanılacaktır. Behmenyâr'ın nefis anlayışının öncelikle hocası İbn Sînâ'nın nefis öğretisi ile karşılaştırılması esas alınmıştır. Böylece Behmenyâr'ın İbn Sînâ'nın nefis öğretisi içerisinde ele aldığı meselelerden hangilerine yer verdiği, hangilerini dışarıda bıraktığı tespit edilecek ve İbn Sînâ'nın bu birikimini Behmenyâr'ın kendi eserlerinde nasıl bir değerlendirmeye tâbi tuttuğu belirlenecektir. Elbette Behmenyâr'ın, hocası İbn Sînâ haricinde görüşlerinden istifade ettiği kendinden önceki filozofların fikirlerine de ilgili bölümlerde yer verilecektir. Alana dair bu boşluğun doldurulması ise İbn Sînâ geleneğinin aktarımında ilk kuşağı temsil eden öğrencisi Behmenyâr'ın rolünün daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için Behmenyâr'ın ansiklopedik tarzda ele aldığı İbn Sînâ felsefesinin özeti niteliğindeki **et-Tahsîl** eseri merkeze alınmış ve ayrıca risalelerine de yer verilerek nefis anlayışı incelenmiştir. Bu sebeple kritik noktaların daha iyi anlaşılması için bizzat Behmenyâr'ın

¹ Mustakim Arıcı, “İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi**, 2010/1, C. XV, sy. 28, s. 14-18.

eserlerinden pasajlar alıntılanarak bu kısımlar etrafında filozofun meseleyi nasıl değerlendirdiği analiz edilmiştir.

Behmenyâr, İbn Sînâ'nın yanı sıra Kindî (ö. 252/866 [?]) ve Fârâbî'nin (ö. 339/950) görüşlerinden yararlanmış, Aristoteles'in (m.ö. 384-322) nefis öğretisinden etkilenmiştir. Behmenyâr'ın nefis tasavvurunu ortaya koymak amacıyla kaleme alınan bu çalışma içerisinde onun etkilendiği bu filozoflara da ilgili bölümlerde yer verilecektir. Bunun doğal bir sonucu olarak Behmenyâr'ın nefis anlayışının selefleriyle ortak ve farklı yönleri ortaya konacaktır.

Bu çalışmada ilk olarak nefsin varlığı, mahiyeti, bedenle ve mizaçla olan ilişkisi değerlendirilecektir. Nefsin tanımı, hudûsu, cevherliği gibi onun varlığının ispatı ile alakalı bu konular sonraki bölümlerde ele alınacak olan nefsin eylemleri ve öte dünya hayatındaki durumu ile ilişkilidir. Böylece öğretinin çoğunlukla metafizik boyutunu temsil eden ilk bölümde nefis, varlığı açısından değerlendirilecektir. Ardından varlığı ispatlanan nefsin eylemleri hususuna odaklanılacak ve nefis öğretisi ekseriyetle fizik bilimi içerisinde değerlendirilecektir. Burada canlılığın ilkesi olan nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî güçlerine yer verilecektir. Bu güçler aşağıdan yukarıya bir hiyerarşik düzen içerisinde ele alınacaktır. Buradan hareketle Behmenyâr'ın bitkisel nefsin gerçekleştirdiği en temel yaşamsal fonksiyonlardan insanî nefsin gerçekleştirdiği en ulvi güç olan akıl gücüne geçişi nasıl sağladığı gösterilecektir. Bu bağlamda bitkisel ve hayvanî nefsin güçlerine yer verdikten sonra insanî nefsin güçlerini değerlendirerek insanı diğer canlılardan ayıran özelliklerinin daha iyi anlaşılması sağlanacaktır. Bu itibarla insani nefsin ay altı âlemdeki nefis hiyerarşisinin en üst mertebesinde yer almasına onun sahip olduğu akıl gücünün sebep olduğu bilinmelidir. Akıl gücü ise eylemlerini, bilme gücü ve eyleme gücü olmak üzere iki şekilde gerçekleştirmektedir. Bu çalışma içerisinde aklın bilme ve eyleme gücünün açıklanmasıyla insanın bilgi ve ahlak arasında kurduğu ilişki ortaya konulacaktır.

Son olarak Behmenyâr'ın ölüm sonrası insanî nefsi nasıl değerlendirdiği üzerinde durulacaktır. Bu sebeple nefsin ölümsüzlüğü, ruh göçünün imkansızlığı, lezzet ve elem kavramları ile insanın mutluluğu elde edebilmesi konuları işlenecektir. Nefsin

ölümsüzlüğü ve tenâsühün iptali tartışmaları, çalışmanın ilk bölümünde yer verilen nefsin tanımı ve beden ile olan ilişkisiyle yakından irtibatlıdır. Bu ise nefis teorisinin bütüncüllüğü ve tutarlılığı hakkında ipucu vermektedir.

Behmanyar'ın nefis anlayışını incelemeyi amaçlayan bu çalışma, ay altı âlemdeki nefis türleri ile sınırlandırılmıştır. Çünkü Meşşâî filozofların kozmoloji anlayışını şekillendiren sudûr teorisi içerisinde Tanrı ile maddî âlem arasındaki ilişki, gayri maddî olan ayırık akıllar ve nefisler üzerinden kurulmaktadır.² Bu ilişkinin nasıl gerçekleştiği ise müstakil bir çalışma içerisinde incelenmelidir. Nefis teorisini hem ay üstü âlem hem de ay altı âlem olmak üzere tüm yönleriyle ele almak, yüksek lisans tezinin kapsamını aşacağından bu çalışmada sudûrcu evren anlayışı içerisinde ay üstü âlemdeki akıllar ve nefisler konunun dışında bırakılarak Behmenyâr'ın ay altı âlemdeki bitkisel, hayvanî ve insanî nefsin güçlerini nasıl değerlendirdiği analiz edilecektir.

Tezin kapsamına dair yukarıda zikredilen hususlardan anlaşıldığı üzere bu tez içerisinde, ontoloji, epistemoloji ve eskatoloji alanlarıyla ilişkili olan nefis teorisi ortaya konulmaya çalışılacaktır. İslam felsefesi içerisinde geniş bir muhtevaya sahip nefis teorisini tüm yönleriyle ele almak ise bu çalışmanın kapsamını aşacaktır. Antik Yunan düşüncesinden tevarüs eden ve özellikle İbn Sînâ tarafından geliştirilen nefis teorisi çerçevesinde bu çalışmanın birincil hedefi Behmenyâr'ın ay altı âlemdeki nefis türleri hakkındaki görüşlerini ortaya çıkarmaktır.

3. Literatür Değerlendirmesi

Behmenyâr'ın ay altı âlemdeki nefis türleri hakkındaki görüşlerinin daha önce tez düzeyinde çalışılmadığı tespit edilmiştir. Türkçe ve yabancı kaynaklar tarandığında doğrudan bu konu hakkında bir çalışmayla karşılaşılması bu tezin ortaya çıkması için bir gereklilik olmuştur. Bu noktada Meryem Sebtî **“The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmanyâr's Kitâb al-Tahsîl”** adlı makalesinde, ontolojik açıdan

² Mehmet Zahit Tiryaki, **İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile-Müfekkire ve Vehim**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2015, s. 4.

nefs ile beden arasındaki ilişkiyi Behmenyâr'ın **et-Tahsîl** eseri bağlamında ele almıştır. Bu makalesinde Sebtî, sadece varlığı açısından nefis ile beden arasındaki ilişkiyi değerlendirmiştir.

Behmenyâr'ın felsefesi ile alakalı Mustakim Arıcı tarafından yapılan **“İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi”** isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Arıcı bu tezinde Behmenyâr'ın hayatı hakkında titiz bir çalışma yapmış ve filozofun felsefî görüşlerini genel itibarıyla ortaya koymuştur. Ayrıca Arıcı'nın **“İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru”** isimli makalesi de bu tez içerisinde istifade edilen önemli kaynaklardan biridir. Behmenyâr hakkında kaleme alınan bazı eserlerin³ ve yukarıda zikredilen çalışmalar haricinde doğrudan onun nefis görüşü hakkında kapsamlı bir çalışmanın bulunmadığı görülmüştür.

Behmenyâr, nefis teorisi çerçevesinde kendisine ulaşan felsefî birikimi değerlendirmekte, bu bağlamda nefsin varlığının ispatı gibi bazı meseleleri merkeze alırken nübüvvet gibi bazı mevzulara da yer vermemektedir. Bu çalışmada Behmenyâr'ın nefis teorisi çerçevesinde ileri sürdüğü görüşlerin ve konuya dahil etmediği hususların tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

Tezin temel kaynakları Behmenyâr'ın **et-Tahsîl** eseri ve bunun yanı sıra **Makâle fî ârâi'l-meşşâ'în fî umûri'n-nefsi ve kuvâhâ, Risale fî meratibi'l-mevcûdât ve Risâle fî mevzû'î'l-ilm el-ma'rûf bi-Mâ ba'de't-tabî'a** isimli risaleleridir. Behmenyâr'ın eserlerine ek olarak onun beslendiği kaynağın daha iyi anlaşılması için İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs, en-Necât, Ahvâlü'n-nefs, el-Mebde' ve'l-meâd** gibi eserleri bu çalışma içerisinde kullanılan temel klasik kaynaklardır.

Öte yandan Behmenyâr'ın nefis anlayışı üzerine müstakil bir çalışmanın olmaması ve İbn Sînâ'nın nefis öğretisinden etkilenmesi sebebiyle İbn Sînâ'nın nefis

³ Bu kaynaklardan bazıları şu şekildedir: H. Z. Ülken, **İslam Felsefesi Tarihi**, İstanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1957, s. 302-313; a.mlf., **İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri**, İstanbul, Cem Yayınevi, 1993, s. 132-135; Adil Bağirov, “Behmenyâr”, **Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi** içinde, Proje Yürütücüsü Sadık Tural, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001, C. II, s. 204; Zakir Memmedov, **Behmenyâr'ın Felsefesi**, Bakü, Elm Neşriyatı, 1983; a. mlf. **Azerbaycan Felsefe Tarihi**, Bakü, Şarq-Garb Yayınevi, 2006, s. 76-106.

teorisi üzerine kaleme alınan ikincil kaynaklardan yararlanılmıştır. Bu noktada Ali Durusoy'un **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Ömer Mahir Alper'in **İbn Sînâ**, Bilal Kuşpınar'ın **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi** kitapları ve bunlara ilaveten Mehmet Dağ'ın "**İbn Sînâ'nın Psikolojisi**" makalesi ile M. Zahit Tiryaki'nin **İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile-Müfekkire ve Vehim** isimli doktora tezinden oldukça istifade edilmiştir.

Behmenyâr'ın geniş hacimli eseri **et-Tahsil** üzerine akademik ilginin yeterince gösterildiği söylenemez. Daha çok onun varlık görüşü hakkında ele alınan birkaç çalışma dışında sair felsefî görüşlerine dair müstakil çalışmalar bulunmamaktadır. Bu durumun neticesinde Behmenyâr'ın felsefî tasavvurunun anlaşılması belirli bir zorluk arz etmekte ve tezin ay altındaki nefis türleriyle sınırlandırılmasına sebep olmaktadır. İlk çalışma olmasından ötürü birtakım eksikleri barındırabilecek olan bu tezin, Behmenyâr'ın nefis görüşünün açığa çıkması ve diğer felsefî görüşlerinin müstakil başlıklar altında çalışılması için mütevazı bir katkı sağlaması umulmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK AÇISINDAN NEFS VE NEFSİN BEDEN İLE ETKİLEŞİMİ

Bu bölümde nefis, önce varlığı açısından değerlendirilecek; sonra da etkileşime geçtiği varlıklar açısından ele alınacaktır. Nefsin varlığı ve etkileşimi açısından sınıflandırılması ise canlıların nefis ve bedenden oluşan düalist yapısından kaynaklanmaktadır. Varlığı açısından incelenen nefis, nefis olması bakımından ele alınır ve bu sayede onun salt varlık sahasındaki konumu gösterilir. Nefsin varlığı ve mahiyeti şeklinde tasnifi, bu bölümün birinci alt başlığını oluşturmaktadır. Ardından nefsin sûret olma yönüyle madde kategorisindeki beden ve bedende bulunan mizaç ile ilişkisi değerlendirilecektir. Bu sebeple nefis-beden ve nefis-mizaç ilişkisi şeklinde tasnif edilen ve sûretin madde ile etkileşiminden meydana gelen bu iki mesele, bölümün ikinci alt başlığını oluşturmaktadır.

Bu bölümde nefsin ispatı, mahiyeti, bir bedenle birlikteliği ve mizaç ile etkileşimi konularında yapılacak açıklamalar, sonraki bölümlerde ele alınacak nefsin güçleri, öte dünyadaki akıbeti, mutluluğu gibi konuların anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır.

1. Nefs Teorisinin Varlıksal Boyutu

Behmenyâr b. Merzübân, nefsi ilk olarak varlığı cihetinden ele alarak meselenin metafizik temelinden başlar. Filozofun söz konusu tercihi ile İbn Sînâ'nın nefsin varlığını temellendirme yöntemine mutabık kaldığı gözlemlenir. Çünkü İbn Sînâ, önce nefsin varlığını ispat edeceğini, akabinde ispat edilen bu varlığın ne olduğu hakkında

konusacağını söylemektedir.⁴ Bir şeyin varlığının ispatlanmasının ardından mahiyetinin incelenmesi ise Meşşâî filozoflar tarafından benimsenmiş bir yöntemdir.⁵

İbn Sînâ'ya göre bir şeyi varlığı cihetinden incelemek, o şeyin bilgisini sunmak demektir. Bu sebeple onun ifade ettiği şekliyle bilgi ikiye ayrılır: (i) Şeyin varlığının bilgisi, (ii) varlığı ispatlanan şeyin ne olduğunun bilgisi.⁶ Bu tasnif ile İbn Sînâ'nın metafizik bir sistem olarak kurduğu varlık-mahiyet ayrımını nefis teorisine uyguladığı görülmektedir.⁷ Ona göre nefsin varlığı ve mahiyeti hakkında inceleme yapılması iki ayrı konu olup ilkinin ikincisini öncelemesi gerekmektedir.⁸ Aynı şekilde Behmenyâr da hocasının bu ayrımını esas alarak öncelikle bir şeyin varlığının ispatına dayalı bilgi yöntemini tercih etmekte ve meseleye nefsin ispatı ile giriş yapmaktadır. Ardından o, varlığı ispatlanan şeyin ne olduğu hakkında konuşarak nefsin mahiyetini açıklamaktadır. Bu sebeple çalışmanın bu bölümünde “nefsin ispatı” ve “nefsin mahiyeti” konuları değerlendirilerek iki yöntem ile nefsin bilgisine ulaşmak hedeflenmektedir.

1.1 Nefsin İspatı

Bu başlık altında öncelikle nefsin ispatının tarihten günümüze uzanışı, bu ispatın gerekliliği ve nefis teorisi içerisinde diğer konulara nazaran öncelik teşkil etmesinin nedeni üzerinde durulacaktır. Ardından Behmenyâr'ın nefsi mümkün varlıklar içerisinde konumlandırmasının ve doğa bilimlerinin altında değerlendirmesinin sebepleri açıklanacaktır. Daha sonra filozofun, nefsin varlığını ispat etme hususunda kullandığı deliller ele alınacaktır.

⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, C. II, nşr. G. C. Anawati & Sa'îd Zâhid, Kahire, 1975, s. 5; a.mlf., *Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, Ahvâlü'n-nefs* içinde, nşr. Ahmed Fûad el-Ehvânî, İsâ el- Bâbî el-Halebî, Kahire, Dârü İhyâ'i'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1952, s. 5.

⁵ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, Klasik Yay., 2004, s. 155.

⁶ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, M.Ü. İFAV Yay., 2012, s. 43.

⁷ Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 272.

⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 150; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 43-44.

Nefsin ispatı, onun varlığına dair bir bilgi olup asırlardır filozofların üzerine tartıştığı önemli problemlerden biridir. Nefsin ispatı ve nasıl anlaşıldığına ilişkin görüşlere, İslam düşüncesinin yanı sıra Antik Yunan düşüncesinde de genişçe yer verilmiştir.⁹ Çünkü felsefî sistem içerisinde nefsin ispatı, Tanrı, âlem, insan, ahlak, öte dünya gibi konularla irtibatlıdır.

Nefs teorisi hakkında yaptığı özgün açıklamalarından ve Behmenyâr'ın kendisine olan bağlılığından ötürü, İbn Sînâ'nın nefsin ispatı konusuna verdiği önem üzerinde durulmalıdır. O, metafizik yapabilmenin en önemli şartını nefsin ispat edilmesine bağladığı¹⁰ ve bu ispatı, burhanî temellere dayandırmayı önemli gördüğü için bu konu üzerinde durmaktadır.¹¹ İbn Sînâ'nın burhanî temellendirmeye verdiği önem, aynı şekilde Behmenyâr tarafından da önemsenmektedir.¹²

Ayrıca Behmenyâr, hocası İbn Sînâ'yı takip edip Aristoteles'ten farklılaşarak nefsi, bitki ve hayvanlardan önce incelemektedir.¹³ Bunun sebebi nefsin sûret olması itibarıyla herhangi bir şeye dair bilginin en iyi şekilde o şeyin sûreti açısından bilinebileceğinden kaynaklanmaktadır. Nefs, bitki ve hayvanların sûreti olduğu için ilk olarak onun incelenmesi gerekmektedir.

Nefsin ispatı ile alakalı delillere geçmeden önce onun mümkün varlıklar kategorisinde değerlendirilme sebebi açıklanmalıdır. Çünkü Behmenyâr, zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayrılan varlıklar¹⁴ içerisinde nefsi, mümkün varlıklar kategorisinde değerlendirir. Ona göre nasıl ki zorunlu varlığın özellikleri bilinebiliyorsa aynı şekilde mümkün varlığın özellikleri de bilinebilmektedir.¹⁵ Fakat bilinebilirlik açısından bu iki varlık kategorisi arasındaki şu fark gözetilmelidir: Zorunlu varlığın

⁹ İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", **DİA**, C. XXII, Ankara, TDV, 2018, s. 148; Antik Yunan düşüncesindeki görüşler hakkında detaylı bir bilgi için bkz. Aristoteles, **Ruh Üzerine**, I, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yay., 2018, s. 31-85.

¹⁰ Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, s. 83.

¹¹ Zeynelabidin Hüseyini, **Esîrüddin Ebherî'nin Nefs Anlayışı**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2016, s. 14.

¹² Behmenyâr b. Merzûbân, **et-Tahsîl**, nşr. Murtazâ Mutahharî, Müessesesi-i İntişârât-ı Danişgâh-i Tahrân, Tahrân, h.ş. 1375, m. 1996, s. 724.

¹³ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 723-739.

¹⁴ Behmenyâr'ın doğa bilimleri içerisinde ele aldığı varlık sınıflandırması için bkz. Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 835-836.

¹⁵ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 723.

bilgisine herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan akıl ile ulaşılırken¹⁶ mümkün varlığın bilgisine duyular vasıtasıyla ulaşılır.¹⁷

Mümkün varlıklar arasında değerlendirilen nefis, varlığı cihetinden metafiziğin konusu olmakla beraber eylemleri cihetinden fiziğin konusudur. İbn Sînâ'nın nefis öğretisine tatbik ettiği varlık-mahiyet ayrımından hareketle nefsin varlığının ispatlanması, metafizik ilminin konusuyken mahiyeti gereği zorunlu olarak cisimle belirli bir ilişki kurması, fiziğin konusudur.¹⁸ Böylece nefsin ispatı hem metafiziğin hem de fiziğin konusu olup ilimler tasnifi içerisinde fizik biliminin altında konumlanmaktadır. Bunun sebebi ise oluş-bozuluş, madde-sûret, bilkuvve-bilfiil, cevher-araz gibi kökleri fiziğe uzanan kavramların, nefis başlığı altında yoğun bir şekilde kullanılmasından kaynaklanır. Konu içerisinde kullanılan bu kavramlar, doğa bilimlerinden ödünç alınmasına karşın nefsi açıklama sürecinde yeniden tanımlanmış, daha geniş ya da dar anlamlarda kullanılmıştır. Bu konu hakkında İslâm filozofları arasındaki farklar ise çoğunlukla nefsi yeniden tanımlama sürecinde ortaya çıkmıştır.¹⁹

Behmenyâr, hareketin ilkesi olması bakımından nefsi, doğa bilimleri içerisinde inceler. Bu tercihini ise şu şekilde temellendirir:

“Nefs ve tabiat, cevher olmaları bakımından değerlendirilmeyen fakat eylemlerin ilkeleri olmaları bakımından değerlendirilen iki isimdir. Bu ikisinin hangi kategoride olduğunu araştırdığımızda mukavvim [cevher] değil de sanki zâtî bir araz olduklarını araştırırız. Bunun için bu ilkeler [nefis ve tabiat] üzerine inceleme yapma doğa bilimlerinin konusundandır. Çünkü [hareketin ilkesi olması bakımından onun] madde ve hareket ile olan ilişkisini inceleriz.”²⁰

¹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati, S. Zâhid, Süleyman Dünya, Muhammed Yusûf Musa, Kahire, 1960, C. I, s. 21.

¹⁷ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 723.

¹⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 43-44.

¹⁹ Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yay., 2017, s. 573.

²⁰ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 724; Nefis ve tabiat kavramlarının kullanımı hakkında ayrıca bkz. Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 480.

Behmenyâr, nefis ve tabiat kavramlarını, eylemlere ilke olmaları bakımından değerlendirir. Ona göre, cisimlerde meydana gelen birbirinden farklı eylemler, mutlak cisim tarafından gerçekleştirilemez. Bu eylemlerin gerçekleşme sebebi, cisimselliğe eklenen nefis veya tabiattır.²¹

Nefis ve tabiatı eylemlere ilke olmaları bakımından ele almak ise bu ikisinin hareket ile olan ilişkisini incelemeyi gerektirir. Bu sebeple o, hareket hakkında açıklama yapmayı uygun görür ve hareketin ilkesini şu şekilde sınıflandırır: (i) İlkesi tabiat olan hareket, (ii) ilkesi felekî nefis olan hareket, (iii) ilkesi bu ikisi olmayan hareket, nefsin hareketi.²² Hareket dairesel ve doğrusal olmak üzere iki türlü gerçekleşir. Dairesel hareket ay üstü âleme özgüdür. Bu sebeple ay üstü âlemde bulunan felekî nefisler gök cisimlerinin hareketinin ilkesi olup dairesel hareket ederler. Ay altı âlemde gerçekleşen, ilkesi tabiat veya nefis olan hareketler ise doğrusaldır. Doğrusal hareket ise hareketin yönü itibariyle farklılık gösterir. Çünkü bu hareket, tek yönlü ve çok yönlü olmak üzere ikiye ayrılır. Tek yönlü hareket, zorunlu olarak yönlerden birine doğru giden tabii cisimlere özgü ve irade dışı olan doğal bir harekettir. Bu sebeple tabiat, ateşin yanması, taşın düşmesi gibi hareketlerin ilkesidir. Çok yönlü hareket ise iradesiz veya iradeye bağlı olarak gerçekleşir. Eğer bu hareket iradesiz olarak gerçekleşiyorsa ilkesi bitkisel nefstir. Yahut iradeye bağlı bir şekilde kendiliğinden bir mekânda yer değiştirme şeklinde gerçekleşiyorsa ilkesi hayvanî nefstir.²³ Netice itibariyle fizik biliminde incelenmeye özgü tabii şeyler ancak madde ve harekete nispeti olan şeylerdir. Bu sebeple nefis, maddî bedene ve bedensel hareketlere nispeti açısından fizik bilimi kapsamında incelenmektedir. Fakat maddeden mücerred nefis hakkında konuşmak artık metafiziğin konusu olduğu için fizik bilimi bağlamında incelenmesine gerek kalmamaktadır.

Yukarıdaki pasajdan hareketle Behmenyâr'ın nefsin “ilke” olmasını cisim üzerinden açıkladığı anlaşılır. Ona göre cisimler, bileşik yapıda oldukları için kendi eylemlerinin ilkesi olamayacaktır. Çünkü bileşik yapıda olan her cismin terkiibini

²¹ Behmenyâr, **Makale fi ârâi'l-meşâ'in fi umûri'n-nefsi ve kuvâhâ**, Nafiz Paşa Ktp., 1350, 55b.

²² Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 723-724.

²³ Yaşar Aydın, **İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü**, İstanbul, İFAV Yay., 1997, s. 69-71.

gerçekleştiren bir fâilinin bulunması gerekir. İlk olarak eylemlerin ilkesinin cisim olduğu zannedilse de bu doğru değildir. Nitekim ilke sahibi cismin olmasının sebebi, onun eylemleridir.²⁴ Cismin meydana gelmesine sebep olan her bir eylemin sahip olduğu bir ilke vardır. Tüm bu ilkeler ise nefis ilkesine dayanmaktadır.²⁵

Nefsin varlığı ve onun cisimsel bir yapıda olmadığı, canlıların eylemlerinden ve hareketlerinden yola çıkarak dış gözlem yoluyla ispat edildiği gibi insanî nefsin benlik idrakini beden olmaksızın kavrayabilmesinden yola çıkarak iç gözlem yoluyla da ispat edilir.²⁶ Nefsin varlığının dış gözlem yolu ile ispat edilmesi, sonuçtan sebebe giderek ulaşılan vasıtalı bir yöntemdir. Onun iç gözlem yolu ile ispat edilmesi ise kişinin doğrudan sebebin varlığı üzerine düşünerek bilincine vardığı vasıtasız bir yöntemdir.²⁷ Ayrıca dış gözlem yolu ile nefsin ispat edilmesi yöntemi, Aristotelesçi bir yaklaşım olup salt İbn Sînâcî bir delillendirme değildir. Çünkü İbn Sînâ, bir şeyin varlığını ispatlarken, o şeyin sonuçlarından veya etkilerinden hareket etmek yerine bizzat o şeyin kendisine yönelip onu tahlil ederek ortaya koyma taraftarıdır. Ona göre, bu tür bir ispatlama yöntemi daha sağlıklıdır ve ispatlanana ulaşmada daha kestirme bir yoldur. Zira İbn Sînâ **eş-Şifâ**’ eserinde nefsin cisimsel olmadığını zikrettikten²⁸ sonra kendi görüşünü²⁹ verirken **el-İşârat ve’t-tenbîhât** eserinde, başka görüşlere değinmeksizin sadece kendi görüşünü³⁰ aktarmaktadır. İbn Sînâ’nın geliştirdiği yöntem, sonuçtan nedene ulaşmak değil bizzat nedenin üzerine yönelerek onun varlığını ispatlamaktır.³¹ Bu sebeple dış gözlem yolu ile nefsin ispatı Aristotelesçi bir yöntem iken iç gözlem yolu ile nefsin ispatı İbn Sînâ felsefesine özgü bir yöntemdir.

Behmenyâr ise nefsi ilk olarak eylemleri açısında ele alarak onu dış gözlem yolu ile şu şekilde ispat etmektedir:

²⁴ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 724-725.

²⁵ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 821.

²⁶ Tasnif için bkz. Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 44-77.

²⁷ Mehmet Dağ, “İbn Sînâ’nın Psikolojisi”, **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı**, der. Aydın Sayılı, Ankara, TTK, 1984, s. 408.

²⁸ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 5, 224-225.

²⁹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 13, 225.

³⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve’t- tenbîhât**, çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yay., 2015, s. 107-108;

³¹ Hidayet Peker, **İbn Sînâ’nın Epistemolojisi**, Bursa, Arasta Yay., 2000, s. 13.

“Unsurlar ve karışımlardan oluşan bileşik cisimler görürüz. [Bu cisimler] duyumsar, iradeli olarak hareket eder, beslenir, büyür ve kendisinden çözülen şeylerin yerine bir değişiklik ister. Bu, o varlıkların cisimselliğinden kaynaklanmamaktadır. [Eylemlerin gerçekleşmesine sebep olan] cismin zatında bulunan cisimsel özelliğinden başka bir şeyin olması gerekir ki biz bu şeyi nefis diye isimlendiririz.”³²

Behmenyâr canlıların eylem ve hareketlerini gözlemleyerek bunlara cismânî bir varlığın kaynaklık edemeyeceğini ifade eder. Bu görüşü aynı şekilde İbn Sînâ da belirtmektedir.³³ Fakat İbn Sînâ, bu ispat yöntemi ile nefsin, cevherliği değil eylemlerin ilkesi olduğu üzerinde durulduğunu ısrarla vurgulamaktadır.³⁴ Çünkü o, nefsin cevherliğinin, maddeye ve harekete bitişerek bedeni yöneten nefsten ayrı olduğunu düşünür.³⁵ İbn Sînâ ve Behmenyâr’ın nefsi, canlıların hariçte gerçekleştirdiği eylem ve hareketlerinden yola çıkarak ispatladığı bu yöntem, Aristoteles’in nefis öğretisinden tevarüs etmiştir.³⁶

Yukarıdaki pasajda bileşik cisimler şeklinde ifade edilen canlı varlıklar üzerinden nefsin varlığı temellendirilerek canlı varlıklarla cansız varlıklar arasında bir ayrım yapılır. Buna göre, beslenme, büyüme gibi eylemlerin, canlılara özgü olduğu anlaşılır. Canlı bedeninin, cansız varlıklardan farklı olarak bu eylemleri gerçekleştirebilmesi için, kendi bedeni haricinde bir nedeninin olması gerekir. Çünkü zikredilen eylemler bedenden kaynaklansaydı cansız varlıkların da aynı eylemleri gerçekleştirmesi gerekecekti. Fakat cansız varlıklar, canlılar gibi hareket etmemektedir. Öyleyse canlı ile cansız varlığı ayıran ve canlılara has eylemlerin gerçekleşmesini sağlayan canlı bedeni

³² Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 725.

³³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve’t- tenbîhât**, s. 109.

³⁴ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabîyyat: en-Nefs**, s. 5.

³⁵ Mehmet Zahit Tiryaki, **İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile-Müfekkire ve Vehim**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2015, s. 35.

³⁶ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, II, s. 87-88.

haricinde bir nedenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.³⁷ Bu neden ise Behmenyâr tarafından da belirtildiği üzere nefstir.

Behmenyâr'ın nefsin varlığını ispat ederken önem verdiği bir diğer husus, cisimlerde gerçekteşen eylemlerin cismin parçalarından kaynaklanmamasıdır. Çünkü parça, bütün olmadan eylemini gerçekteştiremezken çoğunlukla bir parçanın eksilmesi bütünü eylemini devam ettirmesine engel olmamaktadır. Buradan hareketle Behmenyâr, canlıların büyüme, beslenme gibi varlıksal özelliklerinin, büyümenin veya beslenmenin olduğu tüm cüzlerde tek tek gerçekteşmediğini söylemektedir. Tıpkı görmenin gözün tüm parçalarında gerçekteşmediği gibi büyüme de beden tüm parçalarında gerçekteşmeyip bütünüde gerçekteşmektedir.³⁸ Bu ifadeler neticesinde bir parçanın olmaması halinde bütünü diğer parçalarla işlevini yerine getirebilmesi sonucuna ulaşılır. Burada filozofun belirttiği parça-bütün ilişkisi, Aristoteles'in açıklamalarıyla benzerlik gösterir. Aristoteles, parça-bütün ilişkisini açık bir şekilde nefs-beden ilişkisi ile bağlantılı olarak ele almaktadır. Ona göre bütünü beden olarak isimlendirilmesini, yani organik doğal cisme bu ismin verilmesini sağlayan şey nefstir. Nefsi olmayan bir beden, eylemlerini gerçekteştiremediği için yaşama gücüne sahip olmayan adeta ölü bir beden olacaktır. Aristoteles söz konusu parça-bütün ilişkisini, gözün parçaları ve görme ilişkisiyle bağdaştırmaktadır. Buna göre göz, görmenin maddesi olmaktadır. Yani gözün canlı olduğu kabul edilirse onun nefsi görmek olacaktır. Çünkü görme olmadan gözün işlevinden bahsedilemediği gibi nefs olmadan beden eylemlerinden de bahsedilemeyecektir.³⁹

Netice itibarıyla Behmenyâr, canlıların dış dünyadaki hareketinden yola çıkarak onların eylemlerinin cisimselliklerinden başka bir sebep ile gerçekteştirdiğini ve bu sebebin de nefs diye isimlendirilen ilke olduğunu belirtir.⁴⁰ Böylece nefsi, cismin eylemlerine sebep olan gayri cismânî bir ilke olarak değerlendirmektedir.

³⁷ Ömer Mahir Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2004, s. 41.

³⁸ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 725.

³⁹ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 91.

⁴⁰ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 726.

Behmenyâr, ikinci olarak insanın benlik şuurundan yola çıkarak iç gözlem yoluyla insanî nefsi ispat etmektedir. Bu ispat yöntemi aklî bir delil olduğu için insanî nefse özgüdür. İbn Sînâ'nın geliştirdiği bu yöntem, eserden müessire gitmeksizin sadece eser üzerine yoğunlaşarak onun varlığını ispatlamaya dayanır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, bir şeyin varlığı ispatlanırken bizzat o şeyin kendisine yönelerek tahlil edilmesi en kesin ve kestirme bir yöntemdir. Böylece akıl sahibi kimseler kendi varlıklarının bilincinde oldukları bilgisine yakînen ulaşır.⁴¹

Yukarıda zikredilen bu yöntem, aynı şekilde Behmenyâr tarafından da kullanılmaktadır. O, bu yöntem ile sadece eserden hareket ederek onun varlığını ispat etmeyi amaçlamaktadır. Buna göre Behmenyâr, yalnızca nefsin varlığı üzerinde düşünerek onu, iç gözlem yolu ile şu şekilde ispat etmektedir:

“İnsanın kazanım (iktisâb) yoluyla kendi varlığının bilincinde olması imkansızdır. Kendi varlığının bilincinde olmasını sağlayan dış duylardan herhangi biri olmasa dahi kişi zatını idrak eder. İnsanın, organlarının bilinmemesi halinde bile var olduğunu bilmesi buna delil olarak getirilir. Varlığı bilinen ve bilinmeyen aynı şey değildir. Bundan dolayı şuurunda olunanın kalb, beyin veya herhangi bir organ olmadığı bilinir. İnsan zatının bir organ olduğu varsayılrsa bu durumda onun kendi varlığına ilişkin şuru ve organa ilişkin şuru tek bir şey olacaktır. Fakat bir şeyin aynı anda hem şuurunda olunması hem de olunmaması düşünülemez. Zira vakia da böyle değildir. Nitekim kalbimin, beynimin ve yararlandığım ilmimin var olduğunu, kendimin ben olduğuma dair bilgimden değil, ancak işiterek ve tecrübe ederek biliyorum.”⁴²

Burada Behmenyâr, bilginin ya duylar vasıtasıyla ya da bedîhî olarak elde edileceğini ifade etmiştir. Ona göre kişinin var olduğunu bilmesini sağlayan şey, herhangi bir organ değildir. Bu varlık bilinci, insan için öyle bedîhî bir şeydir ki kişi organlarını bilmeseyse bile kendi varlığını bilir. Onun bu ifadeleri, hocasının duylarla

⁴¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyat: en-Nefs*, s. 13, 226-227; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 51; Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, s. 13.

⁴² Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 734-735.

gelen hiçbir bilginin elde edilmediği bir ortamda dahi nefsin kendi varlığını bilebileceği görüşünü akla getirmektedir. İbn Sînâ bu görüşünü “boşlukta uçan adam” metaforuyla açıklamakta; böylece nefsin varlığını, bedenden bağımsız bir şekilde ispat ederek onun soyut bir cevher olduğunu ortaya koymaktadır.⁴³ Yukarıdaki pasajda görüldüğü üzere Behmenyâr, açık bir şekilde bu metaforu zikretmemekte fakat hocasının nefsin kendi varlığının bilincinde olma imkanını anlattığı pasajlarına benzer görüşler ortaya koymaktadır. Böylece o, nefsi, varlığının bedîhî olarak bilinmesinden hareketle ispat etmektedir.

Behmenyâr, varlığı bilenen ile bilinmeyenin farklılığını vurgulayarak varlığını ispat ettiği ben idrakini, ispat edilmeyen uzuvlardan ve cisminden ayırmaktadır. İbn Sînâ’nın ifade ettiği herhangi bir organın eksikliği durumunda bilinçte bir eksikliğin meydana gelmemesi durumu bu görüşü desteklemektedir. Çünkü organların bilincinde olmak kendilik bilincinden sonra gelmektedir.⁴⁴ Nitekim Behmenyâr’a göre insan, “doğası gereği” kendi varlığının bilincindedir.⁴⁵ Kişi bu bilinç haline duyular vasıtasıyla ulaşamamakta; onu sadece duyulardan soyut olarak aklî idrak düzeyinde kavrayabilmektedir. Bu sebeple insan, organları hakkında bir bilgiye sahip olmazken bile kendi varlık bilincine sahiptir.⁴⁶ Yahut organ bazen yok olup değişse dahi birlik şeklinde bilincinde olunan varlık, yine zâtî bir birlik içinde bilincine varılmış olarak kalmaktadır.⁴⁷ Öyleyse varlığı ispatlanan nefis, kendisini vasıtasız idrak edebilmekte ve bedenine aksine ömür boyu aynı kalabilmektedir.⁴⁸

Ben idraki teorisi, yukarıdaki pasajda da ifade edildiği üzere Behmenyâr için önemli bir yeri haizdir. O, insanî nefsin ben idrakinin tembih yolu ile ispat edildiğini

⁴³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 13, 225-227; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 107-108; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 52-61; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul, İsam Yay., 2014, s. 95.

⁴⁴ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 61-62.

⁴⁵ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 733.

⁴⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 226-227, Muhittin Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), s. 81.

⁴⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişârât-ı Bîdâr, h. 1413, s. 370.

⁴⁸ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 734.

belirtmektedir.⁴⁹ Bu, kişinin yeni bir bilgiye ulaşmadığı, aksine kendisinin sahip olduğu bilgiye karşı uyarıldığı bir yoldur. Bu tür bilgileri zihin doğrudan kavrayıp bilir. Çünkü bunlar, duyularla algılanamayan varlıklarla ilgilidir.⁵⁰ Filozof benlik şuurunun tembih yolu ile izahını, nefsi, gayri cismânî bir cevher olarak görmesinden dolayı tercih etmiştir. Zira duyularla algılanamayan ben idraki, duyusal idrakin üstünde konumlanan aklî idrak ile gerçekleşir. Böylece tembih yolu ile bilinen benliğin, cisimden yahut cisimsellikten uzak, gayri cismânî ve sadece insana özgü olan akıl gücü tarafından meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Netice itibariyle bu başlık altında nefsin varlığı gerek eylem ve hareketlerinden gerek benlik bilincinden yola çıkarak ispata dayalı bilgi yöntemi ile izah edilmiştir. Böylece, başlangıçta ifade edildiği üzere, İbn Sînâ tarafından tasnif edilen bilgi türlerinden ilki, öğrencisi Behmenyâr'ın görüşleri çerçevesinde ortaya konmuştur. Şimdi de bir diğer bilgi türü olarak nefsin ne olduğu üzerinde durulacak ve onun mahiyetinin bilgisine yer verilecektir.

1.2 Nefsin Mahiyeti

Meşşâî filozoflar tarafından yöntem haline getirildiği üzere bir şeyin varlığının ispatlanmasının akabinde onun tanımı ve ne olduğu hakkında konuşulmalıdır. Bu sebeple bu başlık altında varlığı ispatlanan nefsin mahiyeti üzerinde durulacaktır. Nefs, İbn Sînâ ve selefleri tarafından Aristoteles'in tanımladığı gibi **“tabii organik cismin ilk yetkinliği”** şeklinde tanımlanmıştır.⁵¹ Aynı şekilde Behmenyâr da bu tanımı zikretmekte fakat onun tercih ettiği kavramlar, Kindî ve Fârâbî'nin kullandığı kavramlardan kısmen farklılaşıp İbn Sînâ'nın ifadeleriyle benzerlik göstermektedir. Böylece o, nefsin **“hayat**

⁴⁹ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 734.

⁵⁰ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 51; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, s. X.

⁵¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 89; Çeviri esnasında tercih edilen Arapça kavramların takibi için bkz. Aristoteles, *Kitabü'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fûad el- Ahvânî, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1949, s. 30; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 6; Kindî, *Tarifler Üzerine, Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2015, s. 251; Fârâbî, *Mesâ'ilü müteferrika, Resâilü Fârâbî* içinde, Haydarâbâd 1344, s. 18-19.

sahibi tabii organik cismin ilk yetkinliği” şeklinde tanımlandığını ifade ederek yaygın tanımını zikretmektedir.⁵² Burada filozofların nefsi, tür olarak var olmayı ifade eden yetkinlik şeklinde tanımlama hususunda ittifak ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim nefsin yetkinlik olarak tanımlanması gerek Aristoteles’in nefis öğretisinde gerek Meşşâî filozofların eserlerinde önemle üzerinde durulmuştur. Aristoteles’ten tevarüs eden bu tanım bitkisel, hayvanî ve insanî nefsleri kapsamasına karşın türünü kazanan canlıların eylemler gerçekleştireceği ikinci yetkinlikleri, soyut yetkinlikleri, yapay cisimleri ve fiillerini aletsiz yapan unsur ve madenlerin sûretlerini kapsamamaktadır.⁵³

Behmenyâr’ın, hocasının nefsin mahiyeti hakkındaki görüşlerine mutabık kaldığı ve ayrıştığı noktaları göstermek adına İbn Sînâ’nın nefsi nasıl tanımladığı üzerinde durmak uygun olacaktır. İbn Sînâ, Fârâbî gibi⁵⁴ nefis için yetkinlik, sûret ve güç tanımlarını kullanmaktadır. Buna göre İbn Sînâ nefsi, duysal ve aklî sûretleri kabul edip fiiller meydana getirmesi açısından güç, maddeye yerleşip kendilerinde bitki ve hayvan gibi maddî bir cevherin oluşması açısından sûret ve kendisi sayesinde meydana gelip varlık açısından üst ve alt basamakta bulunan türlerin belirginlik kazandığı cinse nispeti açısından yetkinlik şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁵

İbn Sînâ, bu tanımlar içerisinde en kuşatıcı tanım olarak yetkinliği tercih ederek seleflerinden farklı bir yorum getirmiştir.⁵⁶ Onun bu tercihi, yetkinlik tanımının kapsayıcılığı ve işlevselliğinin yanı sıra insanî nefsi soyut bir cevher olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü sûret ve güç tanımları madde ile bağlantılı tanımlar olduğu için varlık açısından maddeden bağımsız olan yetkinlikleri kapsamamaktadır. Nitekim insanî nefis, maddeden ayrı bir şekilde var olabilen bir yetkinliktir. Bu durumda nefis için yetkinlik tanımının kullanılması diğerklerine göre daha kuşatıcı olmaktadır.⁵⁷ Bu noktada Behmenyâr’ın takip ettiği çizgiyi görebilmek adına

⁵² Behmenyâr, **et-Tahsîl**, Ragıp Paşa 880, 160b.

⁵³ Ömer Türker, “Nefis: İslam Düşüncesi”, **DİA**, C. XXXII, İstanbul, TDV, 2006, s. 529.

⁵⁴ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, **DİA**, C. XII, İstanbul, TDV, 1995, s. 151.

⁵⁵ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 6; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 45; Peker, **İbn Sînâ’nın Epistemolojisi**, s. 18-21.

⁵⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 7.

⁵⁷ Dağ, “İbn Sînâ’nın Psikolojisi”, **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağani**, s. 335; Peker, **İbn Sînâ’nın Epistemolojisi**, s. 22.

İbn Sînâ'nın yanı sıra Aristoteles'in nefis tanımı da önemlidir. Aristoteles, sûret ile yetkinlik arasında yakın bir ilişki kurmakta ve yetkinliği sûretten ayırmamaktadır. Bu sebeple nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul etmemektedir.⁵⁸

Behmenyâr, nefsi yetkinlik şeklinde tanımlamakta fakat sûrete nazaran yetkinlik kavramını tercih ettiğini veya nefsin nasıl bir yetkinlik olduğunu belirten ifadelere yer vermemektedir. O, İbn Sînâ'nın özellikle insanî nefsi diğer nefis türlerinden ayırt etmek için geniş açıklamalara yer verdiği yetkinlik kavramını, hocası gibi detaylı bir şekilde ele almamaktadır. Fakat filozof, nefsin madde olmaksızın yetkinleşemeyeceğini vurgulamakta ve bunu şu şekilde izah etmektedir:

“Nefsin, kendi yetkinliğini elde etmek ve cevherini tamamlamak için kendi varlığı dışındaki akledilirleri kabul etme istidatı vardır. Nefsin yetkinliği kabul etme istidatı, maddede gerçekleşir. Çünkü nefis, hâdistir ve hâdis olan maddeye bağlıdır.”⁵⁹

Behmenyâr'ın burada ifade ettiği yetkinlik, nefsin madde ile birlikteliği sonucu meydana gelen birinci yetkinliktir. Nefsin bu şekilde tanımlanması, canlı türünün bilfiil varlık kazanmasının nefis ile gerçekleşmesinden kaynaklanır.⁶⁰ Buna göre nefis, eylemlerin ilkesi olması açısından bizzat kendi varlığı için birinci yetkinlik olarak isimlendirilirken bilfiil varlık kazanan türden çıkan eylemlerin ilkesi olması bakımından ise ikinci yetkinlik olarak isimlendirilir. İkinci yetkinlik ile nefis, kendisi tarafından belirginlik kazanarak varlığa çıkan türü, güç halinde barındırır.⁶¹ Burada izah edildiği üzere nefis, madde olmaksızın birinci yetkinliğini gerçekleştirememektedir. Bu durum varlık açısında maddeye bağlı olmasından ötürü nefsin de tıpkı madde gibi, hâdis olduğunu göstermektedir.⁶²

⁵⁸ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, II, s. 87-88.

⁵⁹ Behmenyâr, **Risâle fi mevzû'î'l-'ilm el-ma'rûf bi-Mâ ba'de't-tabî'a**, nşr. Salomon Poper, **Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus Avicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch** içinde, Leipzig, 1851, s. 16.

⁶⁰ Alper, **İbn Sînâ**, s. 87.

⁶¹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 6-10.

⁶² Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 824.

Behmenyâr'ın nefsin mahiyeti hakkında vurguladığı diğer bir husus ise onun cevherliğiyle alakalı yaptığı açıklamalarıdır. O, nefsin cevher olduğunu ispatlamak için uçan adam metaforunu değil, İbn Sînâcî cisimsel sûretler teorisini kullanır.⁶³ Nitekim İbn Sînâ nefsi, canlı cisimle birlikteliği sonucunda ortaya çıkan etkinliklerinden hareketle tanımlamaktadır.⁶⁴ Behmenyâr ise İbn Sînâ'nın canlı bedenlerindeki ilkelerin birliğini ve önemini sağlayan ilke görüşünden etkilenmiştir. Bu yönüyle o, cisimsel sûretler teorisi üzerine yoğunlaşmaktadır.⁶⁵

Cisimsel sûretlerin, Meşşâî filozofların kozmoloji anlayışını şekillendiren sudûr teorisi içerisinde açıklanması mümkündür. Bu anlayışa göre âlem, ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrılır. Akıllardan oluşan ay üstü âlem oluş ve bozuluşa tâbi olmayıp mükemmel düzeydedir. Ay altı âlem ise oluş ve bozuluşa tâbi olduğu için burada mükemmel olma yolunda bir gayret söz konusudur.⁶⁶ Akılların sonuncusu olan faal aklın ay altı âlemdeki varlıklara tesiri, maddenin kabiliyetine bağlı olarak gerçekleşen sûret değişimleri sebebiyledir. Ay altı âlemdeki cismin varlığı ise, maddenin farklı sûretleri alabilmesiyle genelden özele doğru giden hiyerarşik bir düzen içerisinde. Bu durumda ay altı âlemdeki şeyler, eni, boyu ve derinliği olması hasebiyle üç boyutlu olup cisim diye isimlendirilir. Bir nesnenin cisimsel sûrete sahip olması bu anlama gelmektedir.⁶⁷

İbn Sînâ nefsi yetkinlik, sûret ve güç olması açısından ayrı ayrı tanımlarken Behmenyâr, bu şekilde bir tanımlamaya yer vermemektedir. İbn Sînâ'ya göre nefis, madde ile ilişkisi bağlamında sûret olarak değerlendirilir.⁶⁸ Sûret ise bulunduğu şeyi güç halinden fiil alanına çıkaran bir cevherdir. Bu yönüyle madde, gerçekliğini daima surî gerçeklik ile dışa vurmakta, sûret ise bu maddeye dayanak olmaktadır. İki cevher olan henüz güç halindeki madde ile fiil halindeki sûretin birleşmesiyle cisim diye

⁶³ Meryem Sebtî, "The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmanyâr's Kitâb al-Tahsîl", **The Muslim World**, Vol. 102 (July/October 2012), s. 528.

⁶⁴ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 25-26, 30, 207; Peker, **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, s. 18.

⁶⁵ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 331-350.

⁶⁶ Sudûr teorisi ile alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Alper, **İbn Sînâ**, s. 95-99.

⁶⁷ Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İsam Yay., 2010, s. 21.

⁶⁸ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 6.

isimlendirilen üçüncü bir cevher ortaya çıkmaktadır.⁶⁹ Madde ve sûretten müteşekkil bir cismin meydana gelmesini sağlayan bilkuvve maddî sebep ve bilfiil surî sebep ise cismin varlığına dâhil olduğu için onun mahiyeti gibidir.⁷⁰ Behmenyâr'a göre her cismin mukavvimi olan tabii bir sûret vardır. Cismin mukavvimi, yani cismi o yapan asıl şey ise nefis cevheridir.⁷¹ Çünkü nefis, cismin meydana gelmesi için gerekli bir unsur olan maddenin kendisine dayandığı bir cevherdir.⁷² Ayrıca ona göre sûret bilfiil var olduğu gibi nefis de bilfiil vardır.⁷³

Sûret ve maddenin birlikteliği ile cismin meydana gelmesi ise iki farklı cevherin birleşmesiyle yeni bir cevherin ortaya çıkabileceğinin bir göstergesidir. Bu noktada madde cisimsel bir yapıda iken insanî nefis soyut bir yapıdadır. Behmenyâr'ın belirttiği şekliyle nefsin ayrık (mufarık) bir cevher olması⁷⁴ onun maddeden mücerret bir yapıda olduğunu göstermektedir. Behmenyâr, ayrık olan insanî nefsin soyut bir cevher olduğuna dair şu delilleri zikreder:

(i) Nefste var olan tümel akledilirlerin maddeden mücerret olması nefsin gayri cismânî bir yapıda olduğunu gösterir. Eğer bu akledilirler, cisimsel bir yapıda olsaydı cisim gibi belirli bir şekil, konum ve miktara sahip olması gerekecekti. Fakat bu, tümelliğe aykırı bir durumdur. Bu sebeple nefis, cisimden ayrı, soyut bir cevherdir.⁷⁵

(ii) Nefsin zatını idrak etmesi onun soyut bir cevher olduğunun delilidir. Eğer nefis, aleti olan bedende mevcut olsaydı bu durumda beden ile birlikte zatını idrak edememesi gerekirdi. Fakat nefis, beden olmaksızın zatını idrak eden soyut bir cevherdir.⁷⁶

(iii) Nefis, zıtları birlikte idrak etmektedir. Zıtları birlikte idrak eden nefis ise, cisimden mücerret bir varlıktır. Çünkü cisim, iki zıddı bir arada barındıramaz. Mesela

⁶⁹ Mahmut Kaya, "Sûret", *DİA*, C. XXXVII, İstanbul, TDV, 2009, s. 539-540.

⁷⁰ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 94.

⁷¹ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 727.

⁷² Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 737

⁷³ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 822

⁷⁴ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 727.

⁷⁵ Behmenyâr, *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât*, nşr. Salomon Poper, *Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus Avicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch* içinde, s. 26.

⁷⁶ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 26.

bir nesnenin rengi ya siyahtır ya beyaz. Fakat bu nesnenin aynı anda hem siyah hem beyaz olması imkansızdır. Bu sebeple nefis, cismanî olmayan soyut bir cevherdir.⁷⁷

Netice itibariyle Behmenyâr, nefsi yetkinlik şeklinde tanımlamaktadır. Fakat nefsin bu tanımı onun cevherliği ile alakalı bir bilgi vermemektedir. Bu sebeple o, nefsin cevherliğini ortaya koyduğu cisimsel sûret teorisine önem vermektedir. Bu yönüyle nefis, maddenin kendisiyle birlikteliği sonucu ona gerçeklik kazandıran bir cevherdir. Ayrıca Behmenyâr'ın insanî nefsin soyut bir cevher olduğu yönünde zikrettiği deliller, onun nasıl bir yapıda olduğunun anlaşılması için önemlidir. Nefsin tanımı ve mahiyeti hakkında zikredilen bu bilgiler ile nefsin nasıl bir varlık olduğu ortaya konmuştur. Şimdi onun maddî bir cevher olan beden ve bedeninin bir parçası olan mizaç ile ilişkisi ele alınacaktır.

2. Nefsin Beden ile Etkileşimi

Burada nefsin salt varlık düzeyinden madde ile ilişkilendirilen varlık düzeyine geçişi ele alınacaktır. Nefis, sûret olması cihetinden maddeye ilişmektedir. Bunun bir sonucu olarak onun, beden ve mizaç ile etkileşimi meydana gelmektedir. Bu başlık altında önce nefis ile beden arasındaki ilişki temellendirilecek; sonra da bedeninin maddî bir parçası olan mizacın konumu ve nefis ile ilişkisi ele alınacaktır.

2.1 Nefs-Beden İlişkisi

Nefs-beden ilişkisinin nasıl bir ilişki olduğunun açıklanması, canlı türlerinin hem meydana geliş süreci hem de ölümden sonraki durumlarını araştıran eskatoloji ile alakalı bir konudur. Bitki, hayvan ve insan bedenleri nefis ile canlılık kazanan varlıklardır. Fakat diğer canlı türlerinden farklı olarak insan, akıl sahibi bir varlıktır. Bu yönüyle insanî nefis, soyut bir varlık olarak kabul edilmektedir. Soyut bir varlık olan nefis ile cisimsel bir

⁷⁷ Behmenyâr, *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât*, s. 26; İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş, Ankara, TDVY, 2011, s. 48-49.

varlık olan beden arasındaki ilişki, teşkil ettiği önem ve gerekliliğinin yanı sıra anlaşılması çetrefil bir yapıya sahiptir.

Nefs ile beden arasındaki ilişki, bu iki cevherin birlikte varlık kazanması ile başlar. Bu noktada Behmenyâr nefsin bedenle birlikte hudûsu görüşünü savunur. Bu görüşe göre, bedendeki mizacın mutedillik seviyesine göre her beden faal akıldan kendine uygun bir nefsi hak eder.⁷⁸ Bu durum bir nefsin yalnızca bir bedene ilişerek var olması şeklinde gerçekleşir.⁷⁹ Bu sebeple bir nefis, rastgele bir beden ile birleşmez. Behmenyâr'ın her bedenin yalnız bir nefis ile birleşmesi fikrini savunarak hocası İbn Sînâ ile aynı düşündüğü⁸⁰ fakat bu tezin son bölümünde ele alınacağı üzere, Platon'un (m.ö. 427-347) tenâsüh fikrini kabul etmediği anlaşılır. Çünkü Platon, nefsin kadîm olduğu görüşünü savunur.⁸¹ Oysa Behmenyâr nefsin bedenle birlikte hudûsu görüşünü kabul eder ve ölümden sonra nefsin başka bir bedene girmesi anlamına gelen tenâsühü reddeder.

Nefsin bedenle hudûsu, onun varlığını ve biricikliğini kazanmasında önemli bir etkidir. Çünkü her bir nefis, bedenin maddî yapısı olan mizacına bağlı olarak kendine ait biricik beden ile varlık kazanır. Bu ise nefsin bedene yerleşmesi anlamında değil, onu yönetmesi anlamındadır.⁸² Çünkü nefis, bir bedende varlık kazanarak o beden üzerinde tasarrufta bulunan ve onu yöneten bir yapıdadır.⁸³ Böylece bedeni yöneten bu nefis, eylemlerini kendine ait olan belirli bir bedende açığa çıkarmaktadır.

Nefsin bedene bitişmesi, bedendeki organlar vasıtasıyla olur. Nefsin bedende ilk iliştiği organ ise kalptir. Bir tek nefsin bir kalp ile ilişkiye girmesiyle o beden, artık nefis sahibidir ve canlılık kazanmıştır. Böylece bir bedende bir nefis bulunur.⁸⁴ Behmenyâr'ın ifadelerine benzer bir şekilde İbn Sînâ da nefsin bir aleti olan bedende ilk oluşan uzvun kalp olduğunu söyler. Böylece biri soyut, diğeri maddî olan nefis ile beden arasındaki bağlantıyı, aracı bir yapı olan kalp sağlar. Bu durumda kalp, nefse ait olan güçlere

⁷⁸ Alper, **İbn Sînâ**, s. 86.

⁷⁹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 506, 826.

⁸⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyat: en-Nefs**, s. 207.

⁸¹ Platon, **Timaïos**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 51-55.

⁸² Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 825.

⁸³ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 826.

⁸⁴ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 827; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 106.

kaynaklık eder. Bu güçler kalp vasıtasıyla öncelikle beyine geçer ve oradan da bedenin tüm organlarında ortaya çıkar. Beden ile nefsin güçleri arasındaki ilişki ise latif bir cisim olan ruh sebebiyle meydana gelir.⁸⁵

Behmenyâr, hocası İbn Sînâ gibi, nefsin cisimle ilişkisinden ötürü cisim hakkında bazı görüşler belirtir.⁸⁶ Buna göre cisim, güç halindeki beden ile fiil halindeki nefis olmak üzere iki şeyden oluşur. Bu durumda beden, canlı cismin bilkuvve dayanağı (mukavvim) iken nefis, onun bilfiil dayanağıdır. Canlı fiillerinin ilkesi ise sûret olan nefstir fakat nefis, maddî bir sûret değildir. Beden ise madde yerine geçer. Böylece canlı cisimleri, sûret olan nefis ile madde olan bedenin birleşmesi ile varlık kazanır.⁸⁷

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle nefis-beden ilişkisinin mahiyeti değerlendirilecektir. Bu noktada Behmenyâr, nefis ve beden arasında farazi bir ilişkinin değil gerçek bir ilişkinin söz konusu olduğunu söyler. Yani bu ilişki, kurgusal olmayıp gerçekliğe dayalı bir ilişkidir. Nefis ve bedenin ittihâdı, ittisâl şeklinde olmayıp madde ve sûretin bileşikliği gibi farklı parçaların toplamından oluşan yekpare bir bütündür. Böylece nefsin bedene ilişmesi ile gerçekleşen ittihâd sonucunda ne nefis ne de beden kendi özünden bir şey kaybeder.⁸⁸

Behmenyâr, farklı iki cevher olan nefis ile bedenin birlikteliğini, madde (heyula) ve sûretin birleşerek yeni bir terkip ile bir cisim oluşturmamasından hareketle temellendirir. Bu anlayışa göre canlı türleri vâhibü's-suver'in sûret vermesiyle varlık kazanır. Çünkü bu iki yapının hazır bulunması onların varlık kazanmaları için yeterli bir sebep değildir. Burada sûret aracılığıyla varlık veren asıl neden "vâhibü's- suver" yani faal akıldır.⁸⁹

Nefis ile beden arasındaki ilişki, canlılar arasındaki hiyerarşiye bağlı olarak nefsin her bir canlı türünde ortaya çıkan güçlerine göre farklılık gösterir. Zira bitkilerde bitkisel nefis ile bitki bedeni arasında, hayvanlarda hayvanî nefis ile hayvan bedeni arasında ve

⁸⁵ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 826-827, 800; İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyat: en-Nefs**, s. 232-233.

⁸⁶ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 725-726, 480.

⁸⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyat: en-Nefs**, s. 5-6; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 44-45.

⁸⁸ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 726-727.

⁸⁹ İbn Sînâ, **et-Talîkât**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kum, Mektebetü'l- İ'lâmî'l-İslâmî, 1984, s. 40-41; Mehmet Sami Baga, **İbn Sînâ Sonrası İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-'Ayn ve Şerhleri Çerçevesinde**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2018, s. 192.

insanlarda insanî nefis ile insan bedeni arasında gerçekleşen bir ilişki söz konusudur. Böylece bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insanî nefis olmak üzere, nefsin üç türü ortaya çıkar. Buna göre, bitkilerde bitkisel nefsin güçleri bulunur. Hayvanlarda ise bitkisel nefsin özelliklerinin yanı sıra hayvanî nefsin güçleri vardır. Çünkü bu nefis türü, bitkisel nefis türünün özelliklerini de kapsamaktadır. İnsanî nefse gelince o, bu iki nefis türünü de kuşattığı için türüne özgü eylemlerinin yanı sıra bitkisel ve hayvanî nefsin özelliklerini de barındırır.⁹⁰

Behmenyâr, insanî ve hayvanî nefislerin bitkisel nefse sahip olmasının, kendilerinde ilave bir nefsin bulunduğu şeklinde anlaşılmaması gerektiğine dikkat çeker. Yani insanî nefsin, diğer iki nefis türünün özelliklerine sahip olması, onda üç farklı nefsin de ayrı ayrı bulunduğu anlamına gelmez. Behmenyâr bu durumu, insanda bulunan bitkisel nefis ile hurma ağacında bulunan bitkisel nefsi ve insanda bulunan hayvanî nefis ile atta bulunan hayvanî nefsi karşılaştırarak izah eder. Hurma ağacında bulunan bitkisel nefsin özellikleri, o canlının özü itibariyle bu nefse sahip olmasından kaynaklanır. Fakat insanda görülen bitkisel nefsin güçleri, insanî nefsin bitkisel nefsi kuşatan yönünden kaynaklanır. Eğer böyle olmasaydı insanın bitkisel bir cisim olması gerekirdi. Aynı şekilde kişinin bedeninde görülen hayvanî nefsin güçleri, insanda bulunan hayvanî nefis ile mesela atta bulunan hayvanî nefsin aynı olması anlamına gelmez. Burada da insanî nefsin, hayvanî nefsi kuşatıcılığından kaynaklı olarak insanda bu özellikler görülür. Oysa at, özü itibariyle hayvanî nefse sahiptir.⁹¹ Bu açıklamalardan anlaşılabacağı üzere Behmenyâr, tek bir bedenin tek bir nefsi bulunduğu görüşünü kabul etmektedir. Nasıl ki bir bitki bedeni tek bir nefse sahip ise, bir hayvan bedeni de bitkisel nefsin özelliklerini barındıran tek bir nefse sahiptir. Aynı şekilde insan bedeni bu üç nefis türünün güçlerini barındırmakla beraber tek bir nefse sahiptir.⁹²

Behmenyâr'a göre nefis, bedende açığa çıkan güçleri için ilkedir. Bu durumda bitkisel, hayvanî ve insanî nefsin güçleri tek bir ilke olan nefse hizmet eder. Bedende

⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyat: en-Nefs*, s. 24-25; Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 49-50.

⁹¹ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 738.

⁹² Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 50.

gerçekleşen eylemler doğrudan nefis tarafından yapılmış gibi ifade edilir. Fakat bu eylemlere nefsin güçlerinin sebep olduğu bilinir. Mesela yazı yazma eylemi için kişi “yazdım” der. Oysa yazmak, elin eylemidir. Fakat eylemi gerçekleştiren organın zikredilmemesinin sebebi, bizzat nefsin, bedende gerçekleşen eylemlere ilke olmasından kaynaklanır. Çünkü Behmenyâr’ın ifade ettiği şekliyle beden, nefis içindir, yani ona hizmet eder.⁹³ Aynı şekilde nefsin tüm güçleri de tek bir ilke olan nefse hizmet eder. Netice itibariyle nefis, özü itibariyle tek olmakla beraber güçlerindeki farklılaşma neticesinde birçok fiilini gerçekleştirir.⁹⁴

Buraya kadar nefis ve beden arasında bulunan sıkı ilişkinin sebebi açıklanmıştır. Bu ilişki her bedenine kendine özgü, biricik nefsi çekip aldığı ve böylece nefsin, güçlerinin taalluk edeceği cevheri bularak potansiyelini açığa çıkarabildiği bir ilişkidir. Bu ise nefsin, bedene ilişmeksizin varlık kazanamamasından dolayıdır. Nitekim onun bedenle birlikte varlık kazanmasıyla artık eylemleri o bedende açığa çıkmaktadır. Fakat nefsin bu yönüyle bedene ihtiyaç duyması, onun kendi başına bir cevher olmasına engel değildir.⁹⁵ Bu sebeplerle nefis ile beden arasında gerçekleşen sıkı ilişkinin mahiyetinin açıklanmasının akabinde bu ikilinin ayrılığı konusu izah edilmelidir. Bunun anlaşılması için soyut bir cevher olan insanî nefis ile, maddî bir cevher olan beden arasındaki ilişkinin nasıl meydana geldiği incelenmelidir.

Nefis-beden ilişkisinin, illet-malul ilişkisi olmadığını söyleyen İbn Sînâ’ya göre bunun sebebi, nefis ile beden birliktedir. Nitekim bir nefsin bir bedene ilişmesiyle madde olan beden nefis ilkesi ile bir araya gelerek canlılık kazanır. Fakat nefis ile beden birliktedir hâdis oldukları için bu ikili arasında birinin diğerini önceliği bir ilişki söz konusu değildir. Bu durumda İbn Sînâ’ya göre beden, nefsten önce hâdis olmadığı için onun ileti de olamaz.⁹⁶ Behmenyâr, nefis ve beden arasındaki ilişkiyi illet-malul ilişkisi açısından değerlendirmez. Fakat o, bu ilişkiyi “müreccih sebep” kavramıyla açıklar. Buna göre madde, şu an açıklanacak yönü itibariyle nefsin

⁹³ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 736.

⁹⁴ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabîyyat: en-Nefs**, s. 33-34.

⁹⁵ İbn Sînâ, **Ahvâlü’n-nefs**, s. 100.

⁹⁶ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 100.

varlığının illeti olabilir. Bu noktada Behmenyâr ilk olarak insanî nefsin varlığının maddede bulunmadığını, yani onun maddî bir varlık olmadığını ifade eder. Ona göre, önce madde vardır; daha sonra hadis olan nefis, bu maddeye taalluk etmiştir. Bu durum nefsin önceden maddede mevcut olmadığını gösterir. Madde nefsin var olması için müreccih bir sebeptir. Müreccih sebep ise varlığı ve yokluğu eşit mesabede olan mümkün varlıkların, taraflardan birine yönelmesini sağlar. Sadece bu yönüyle madde, nefsin var olması için bir illetir.⁹⁷ Netice itibariyle madde, yalnızca nefsin meydana gelmesi (hudûs) için aracı bir yapıdır.⁹⁸

Nefsin hudûsu için maddenin onun illeti olması, Behmenyâr'ın her türün illetinin o tür dışında bir etken sebebiyle olması gerektiği görüşünü hatırlatır. Buna göre bir türün tür olması ya güneş gibi türün kendisinden kaynaklanır ya da insan gibi başka bir sebebe tâbi olmasından kaynaklanır. Eğer bir varlık, bu iki durumdan biriyle türselliğini kazanmamışsa bizatihi Vâcibü'l-Vücûd olur.⁹⁹ Bu durumda her türün illeti kendi haricinde bir etken sebebiyledir.

Yukarıda açıklanan insanî nefsin madde ile ilişkisi, onun maddî olan bedeni nasıl aşabileceğinin izahına zemin sağlar. Artık nefsin sadece hudûse gelmek için ihtiyaç duyduğu maddeden¹⁰⁰ (beden) ayrılığı söz konusudur. Bu insanî nefse özgü bir durumdur. Çünkü insanî nefis, özü itibariyle soyut bir cevher olduğu için bedenden ayrılır. Nefsin bedene ihtiyaç duyması ise bedenin aletlerini kullanarak yetkinliğini elde edip mutluluğa ulaşabilmesi sebebiyledir.¹⁰¹ O, soyut varlıklar olan akıllar ile ilişki kurar ve böylece bedeni aşarak daha ulvi olana ulaşır. Bu yönüyle nefis, bir binek olarak gördüğü bedeni, gideceği yere vardıktan sonra terk eder. Nefis için beden, kendisini varacağı yere ulaştıran bir binek olduğundan o yere varmasıyla artık nefis, bedeni aşarak akıllar seviyesine ulaşır. Böylece insanî nefis, akıl gücü sayesinde maddeden

⁹⁷ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 484.

⁹⁸ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 484, 824, 829-830.

⁹⁹ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 739.

¹⁰⁰ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 485.

¹⁰¹ Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi**, s. 47-48.

soyutlanarak faal akıl ile ittisâl eder.¹⁰² Netice itibariyle insanî nefsin bedeni aşarak akıllar ile irtibat kurması onun soyut bir cevher olduğunun delilidir.

İnsanî nefsin maddî bir cevher olan bedenden ayrı bir yapıda olduğunun diğer bir delili ise yaşlılık ile birlikte bedenin zayıflamasına karşın nefsin akıl gücünün kuvvetlenmesidir. Behmenyâr'a göre nefsin bu özelliği, onun bedenden ayrı, soyut bir cevher olduğunun delilidir.¹⁰³ Bu delil, aynı şekilde İbn Sînâ tarafından da kullanılmıştır. İbn Sînâ'ya göre kırk yaşından sonra bedensel yetiler zayıflarken aklî yetiler daha da güçlenmektedir. İnsanın yaşlılığıyla beraber bedeni zayıflamaya ve çözülmeye başlar. Fakat bazı hastalıklardan dolayı nefsin, akıl gücünü terk edip duyulara yönelmesi, nefis cevherinde bir değişikliğin meydana geldiğini göstermez. Bu sadece kişinin hastalık engelinden dolayı akıl gücünün yetilerini kullanamaması ile alakalı bir durumdur. Bu durum akıl gücünün zayıfladığını da göstermez. Çünkü hastalığın ortadan kalkmasıyla akıl gücü tekrardan yetkinleşir.¹⁰⁴

Netice itibariyle soyut bir cevher olan nefsin, maddî bir cevher olan bedene ilişmesi ile canlı türleri varlık kazanır. Canlı cisimleri birbirinden farklı bu iki cevherin birleşmesi ile bir bütün olarak var olur. Fakat nefsin bedendeki varlığı, onun soyut cevherliğini etkilemez. Çünkü insanî nefis sadece başlangıçta varlık kazanmak için madde olan bedene ihtiyaç duyar. Nefis, maddî bir cevher olan bedeni kendisini varacağı yere ulaştıran bir vasıta olarak gördüğü için o yere gelince bedeni terk eder. Nefsin soyut bir yapıda olması buna imkân sağlar. İnsanî nefsin maddeden bağımsız bir cevher olması canlı türleri içerisinde insan bedeninin en ılımlı mizaca sahip olduğunu gösterir. Bu durumda bedenin mizacının bozulması olan ölüm ile birlikte bitkisel ve hayvanî nefis yok olurken insanî nefis bâki kalır.¹⁰⁵

Nefis-beden ilişkisinin beraberinde bedenin bir yapısı olan mizaç ile nefis irtibatının izah edilmesi gerekir. Çünkü mizaç hem nefsin beden ile hudûsünde hem de

¹⁰² İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyat: en-Nefs*, nşr. Fazlurrahman, London, Oxford University Press, 1959, s. 222-223; Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütahayyile-Müfekkire ve Vehim*, s. 67.

¹⁰³ Behmenyâr, *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât*, s. 27; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 810.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 93-94; a.mlf., *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, s. 15; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 77.

¹⁰⁵ Alper, *İbn Sînâ*, s. 87.

bedenden ayrılmasında önemli bir unsurdur. Bu sebeple nefis teorisi içerisinde nefis ile mizaç arasındaki ilişkinin anlaşılması bir gerekliliktir. Zira bu ilişki hem nefis ile bedenin bir araya gelmesinde hem de bedenin fesâdıyla nefsin maddeden mücerret akıllar seviyesine ulaşmasında önemi bir yeri haizdir.

2.2 Nefs-Mizaç İlişkisi

Bu başlık altında ilk olarak mizaç teorisinin felsefî gelenek içerisindeki önemine değinilecek, ardından onu oluşturan etkenler tanıtılacaktır. Daha sonra mizaç tanımına yer verilerek Behmenyâr'ın mizaç görüşleri değerlendirilecektir.

Düşünce tarihi içerisinde mizaç, tıp, psikoloji, ahlâk gibi farklı felsefî disiplinlerin konusu olmuştur. Burada, tezin sınırlılıkları gereği, onun yalnızca nefis ile ilişkisi dikkate alınacaktır. Genel manasıyla mizaç, dört unsur ve dört niteliğin birbiri ile etkileşime girmesi sonucu meydana gelen yapının ismidir.¹⁰⁶ Dört unsur, felsefî gelenekte anâsır-ı erbaa diye isimlendirilen toprak, su, hava ve ateştir. Oluş ve bozuluşa tâbi olan ay altı âlemdeki varlıklar, bu dört unsurun farklı karışımları sonucu meydana gelir.¹⁰⁷ Dört nitelik ise sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlıktır. Bu nitelikler ile ahlât-ı erbaa diye isimlendirilen kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan dört sıvı, İslam dünyasında mizaç teorilerinin geliştirilmesine yol açmıştır.¹⁰⁸ Netice itibarıyla felsefî disiplin içerisinde önemli bir yere sahip mizacı oluşturan yapı taşları unsurlar, nitelikler ve karışımlardır.

Behmenyâr'ın, hocasının mizaç düşüncelerini takip etmesi hasebiyle İbn Sînâ'nın mizacı nasıl tanımladığına değinmek uygun olacaktır. İbn Sînâ mizacı, **birbirine bitişik cisimlerdeki zıt niteliklerin, karşılıklı etkileşiminden meydana gelen bir nitelik**¹⁰⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca ona göre mizaç, unsurun doğal halinde değişikliğe

¹⁰⁶ İbrahim Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi”, **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri** içerisinde, Ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s. 128.

¹⁰⁷ H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, **DİA**, C. III, İstanbul, TDV, 1991, s. 149.

¹⁰⁸ Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, **DİA**, C. II, İstanbul, TDV, 1989, s. 24.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: es-Semâ'u't-tabî'i**, C. I, nşr. Saîd Zâ'id, Kahire, 1983, s. 36; a.mlf., **el-Kânûn fi't-tıbb**, çev. Esin Kâhya, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017, C. I, s. 11.

sebeup olmaktadır.¹¹⁰ Bu durumda yukarıdaki tanımda zikredildiği üzere mizacın değişime sebep olması için gereken şartlar şu şekildedir: (i) Unsurların yan yan bulunması, (ii) bunların zıt niteliklere sahip olması, (iii) son olarak bu unsurların karşılıklı etkileşime girmesi. Çünkü mizaç, etkileşimler sonucu varlık kazanan bir keyfiyettir.¹¹¹

Behmenyâr'a göre nefis ile mizaç arasındaki ilişki, nefsin beden ile ilişkisinin başlangıcına yani Vâhibü's-suver'in canlı bedenlerine sûret vermesine dayanmaktadır. Nitekim mizacın bedeni hazır hale getirmesiyle, o bedene kendine özgü nefsi verilir. Bu durumda nefsi taşıyan mizaç, ne zaman uygun kıvama gelirse o vakit nefis, belirli bir bedene ilişmektedir. Bu durum aynı zamanda mizaç keyfiyetinin hâdis bir keyfiyet olduğunu da göstermektedir. Zira o, nefis ve beden gibi Vâhibü's-suver'in varlık vermesiyle meydana gelmektedir.¹¹²

Mizaç, varlık sahasına geliş sürecinde nefsi etkilediği gibi canlı türünün meydana gelmesinin akabinde de onu etkilemeye devam eder. Burada etkilenen, nefsin güçleridir. Çünkü nefsin güç ve fiillerinin şiddeti ve zayıflığı bedenin mizacına göre değişiklik göstermektedir. Tüm nefsler eşit sayı ve türde güce sahipken bu güçlerin bilfiil olma dereceleri anlamındaki yetenekleri (isti'dâd) farklılık göstermektedir. Bu farklılığı belirleyen ise türün sahip olduğu mizacıdır.¹¹³

Behmenyâr, mizaç ile alakalı görüşlerini ekseriyetle onun ne olmadığını temellendirerek anlatır. Buna göre o, bitki, hayvan ve insan türünün, mizaca tâbi olamayacağını söyler. Canlı bedenleri mizaca tâbi olsaydı bunun sonucu olarak karışımlardaki cüzlerin dayanağı mizaç olacağı için tüm canlı türlerinin şekillerinin aynı olması gerekirdi.¹¹⁴ Fakat böyle bir durum söz konusu değildir. Canlılara birtakım nitelikler veren mizaç, onlara dayanak olmadığı gibi, kendisinin bir sebebe dayanmasıyla cisimlerin cüzlerinde farklılıklar meydana gelir. Çünkü mizacın cevher

¹¹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. II, s. 337.

¹¹¹ Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* içerisinde, s. 127.

¹¹² Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 693.

¹¹³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 113.

¹¹⁴ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 729.

olan nefse dayanıp varlık kazanmasıyla zıt niteliklerin karşılıklı etkileşimi sonucunda canlı cüzlerinde farklılıklar gözlemlenir. Cüzlerdeki farklılık bütünün farklılığına sebep olur ve bunun neticesinde canlı çeşitliliği meydana gelir. Bu gerekçelerden ötürü canlı şekillerinin mizaca tâbi olmadığı, bilakis tüm bunların nefse tâbi olduğu anlaşılır. Aynı şekilde yapı itibariyle nefsin, mizaçtan farklı olduğu¹¹⁵ sonucuna da ulaşılır.

Behmenyâr, nefs-mizaç ilişkisi bağlamında birleştirici ilkenin beden veya cisimsel bir karışım, yani mizaç olamayacağını öne çıkarır. O, tüm fiziksel eylemleri birleştiren bu yapının, mizaç olmadığını belirtir.¹¹⁶ Filozof bu görüşünü, beden-mizaç karışımları, basit ilaç-macunlar karşılaştırması üzerinden açıklar. Ona göre, canlı bedenleriyle karışımlar arasındaki ilişki, macunlarla basit ilaçlar arasındaki ilişki gibi değildir. Çünkü macunlarla basit ilaçlar arasındaki ilişki söz konusu olduğunda cisimsel bir özellikten bahsedilemez. Ayrıca bu ilişkinin etkisindeki cisimlerde eylemler iki türlü meydana gelir: Ya bir parçanın eylemi bütünün eylemi gibi kabul edilip nitelikler onun tamamında açığa çıkar; ya da bütünün eylemiyle parçanın eylemi azlık, çokluk, eksiklik ve fazlalık açısından değişim gösterir. Aslında bütünde meydana gelen eylemin parça için bir şey ifade etmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Bütün, parçalardan müteşekkil olduğundan parçada meydana gelen bir eylem aynı zamanda bütünde de meydana gelir. Öyleyse bütünün eyleminden söz edilmesi halinde, bu durum zorunlu olarak parçanın eylemini içerisinde barındırır.¹¹⁷ Netice itibariyle cisimsel bir özelliğe sahip olmayan karışımlarda birleştirici öge mizaç olamaz.

Yukarıdaki paragrafta bahsedilen unsurların birleşimi ile meydana gelen cisim, tektir. Bu ise ya bir niteliğin tekliği ya da bir eylemin tekliği olabilir iken cisimselliğin tekliği olamaz. Çünkü niteliğin veya eylemin gerçekleşmesi için evvela cismin varlığından söz edilmelidir. Cisim, nitelikle aynı yapıda değildir. Bu sebeple yapı itibariyle bu ikisi bir araya gelmez. Ayrıca bu ikili arasında öncelik sonralık ilişkisi bulunur. Zira cevherlerden oluşan cisim bulunmaksızın niteliklerin varlığından

¹¹⁵ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 425.

¹¹⁶ Sebtî, “The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmanyâr’s *Kitâb al-Tahsîl*”, s. 532.

¹¹⁷ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 728.

bahsedilemez. Cisim var olduktan sonra nitelikler bu cisme arız olarak varlık kazanır. Bu durumda nitelik, cisimsellikten sonra gelir.¹¹⁸

Netice itibariyle Behmenyâr niteliği, cevherin kendisine dayanak olmasıyla varlık kazanan cisme tâbi bir araz olarak tanımlamaktadır. Bunun tersi olarak cisimselliğin niteliğe tâbi olduğu düşünülseydi bu durum, cevher-araz dengesinin değişmesine sebep olacaktı. Çünkü araz, cevheri ayakta tutan ve onun varlığını sürdüren bir unsur haline gelerek cevherin varlık sebebi (illet) olacaktır. Fakat böyle bir ihtimalin gerçekleşmesi mümkün değildir. Öyleyse cismin niteliğe tâbi olamayacağı anlaşılır. Niteliklerin karşılıklı etkileşimi sonucunda ortaya çıkan mizaç ise nefis cevherinin kendisine illet ve dayanak olduğu bir arazdır.¹¹⁹

Nefs ile mizaç arasındaki farklardan biri, mizaçta artma ve azalma gibi özelliklerin meydana gelmesine karşın nefis veya nefsin güçlerinde bunların meydana gelmemesidir. Çünkü mizaç, karışım oranlarının değişiklik göstermesiyle farklılaşırken nefis veya nefsin güçlerinde böyle bir değişiklik yoktur.¹²⁰

Behmenyâr, nefsin güçlerinde meydana gelen değişikliklere kaynaklık teşkil eden sâbit cevherin, mizacın niteliği, değişen cisim veya başka bir şey olmadığını söylemektedir. Çünkü mizaç, niteliklerin etkileşimi ile değişkenlik gösterebildiği için sâbit olamaz. Cisim ise kendi kendini hareket ettiren bir ilke olmadığından onun belirlenmesine sebep olacak sâbit bir ilkeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu durumda hareket etmeyen hareket ettirici sâbit ilkenin, mizacın niteliği veya cisim olmayıp nefis olduğu sonucuna ulaşılır.¹²¹ Nitekim İbn Sînâ'ya göre nefsin ilke olması, cisim için sûret olması yönüyledir. Fakat burada cisim ile ilişkisi bağlamında sûret olan nefsin, maddî değil gayri maddî bir sûret olduğu göz ardı edilmemelidir.¹²² Gayri maddî bir sûret olan nefis, mizacı hareket ettiren sâbit bir ilkedir.

Ayrıca İbn Sînâ, nefis ile mizaç ilişkisinin sûret ile madde ilişkisi gibi olmadığını vurgular. Ona göre bu ilişki, nefsin akletme gücü ile alakalı olmayıp onun beden

¹¹⁸ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 728.

¹¹⁹ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 728.

¹²⁰ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 729.

¹²¹ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 729-730.

¹²² İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 6.

üzerindeki etkisiyle sınırlıdır. Çünkü akletme bizzat nefis cevheriyle gerçekleşmektedir. Zira nefis, zâtı gereği aklettiği için beden gibi maddî bir etkene ihtiyaç duymamaktadır.¹²³ Bu durumda nefsin bedende bulunuşu, onun bedeni yönetmesiyle alakalı olup eylemlerini bir bedende açığa çıkarmasını sağlar. Bu husus, son bölümde ele alınacağı üzere, bedenden ayrılan nefsin ölümsüzlüğü konusunda önem teşkil eder.

Behmenyâr'ın yukarıdaki görüşlerinden anlaşıldığı üzere nefsin mizaca indirgenemeyeceğinin en önemli göstergesinden biri değişim-sâbite dengesidir. Buna göre değişim, ancak nefse âriz olabilir. Bu sebeple değişebilen mizaç, nefse arızdır. Ayrıca bir yerde değişim varsa orada sâbitlikten söz edilemez. Fakat sürekliliğin sağlanabilmesi açısından bu değişim haricinde, değişime kaynaklık eden sâbit bir ilke gereklidir. Burada mizaç değişkenine karşın nefis sâbitesi söz konusudur. Nefis-mizaç ilişkisi bir pergel gibi düşünülse pergelin sâbit ayağı nefis iken, bu sâbiteye dayanarak hareket edebilen ayağının mizaç olduğu söylenebilir.

Yukarıda değerlendirilen mizaç değişimi, oluş ve bozuluş gibi anlaşılmamalıdır. Çünkü oluş ve bozuluşta, unsurlardan birinin diğerine baskın gelerek onu kendi cevherine dönüştürmesi söz konusudur. Bu durum, baskın olanın türü için oluş, baskın gelinen için bozuluş şeklinde gerçekleşir. Yahut mizaç değişiminden kaynaklı olarak unsurlardan biri diğerine baskın gelecek şekilde onun cevherini dönüştürmez. Fakat fiil ve infiali sâbitleyecek bir noktaya kadar onun niteliğini dönüştürür. Böylece ortaya çıkan yeni niteliğe mizaç denir.¹²⁴ Netice itibariyle mizaç değişimi, oluş-bozuluş neticesinde ortaya çıkan değişimden farklılık arz eder. Çünkü mizaç değişimi ile, etkileşime geçen zıt nitelikler ortadan kaybolmamaktadır. Yani nitelikler karışma esnasında korunmuş fakat yeni niteliğin ortaya çıkması ile bulunuş açısından değişime uğramıştır. Buna göre zıt nitelikler eşit bir seviyeye gelene kadar birbirini etkiler. Sonuç olarak kendileri bilkuvve hale çekilerek yeni bir nitelik ortaya çıkarırlar. Böylece nitelikler, bilfiilliklerini kaybederek bilkuvve hale gelir. Bunların karışımından oluşan

¹²³ İbn Sînâ, **Adhaviyye fi'l-meâd**, thk. Hasan Âsi, Beyrut, el-Müessesetü'l-câmiyye li'd-dirâsât, 1987, s. 123-124.

¹²⁴ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 692-693; İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: el-Kevn ve'l-fesâd**, C. II, nşr. Mahmud Kâsım, Kahire, 2. bs., 2012, s. 126-127.

yeni nitelik ise bilfiillik kazanır.¹²⁵ Bu niteliklerin bulunuş açısından değişmemeleri ile kastedilen ise, varlıklarını bilkuvve olarak sürdürmeleridir. Behmenyâr, mizaç değişimini ve bu noktada nefis ile mizaç arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

“Tüm unsurlar nefis sûretini kabul etmek için hazır hale gelir. Bu hazır hale geliş tek bir nitelik olan mizaç sebebiyle tek [bir unsur] şeklinde olur. [Böylece sûreti kabul ediş] her bir unsurun sûreti tek tek kabul etmesi şeklinde gerçekleşmez. Oluşan bütünde -yani bileşik cisim- unsurların her biri [bilfiil iken] bilkuvve hale çekilir. Durum böyle ise bu sûretler dayanaktır ve bu maddelerin dayanağı olan bir cevher bulunur.”¹²⁶

Behmenyâr’ın yukarıdaki öz ifadesinden anlaşıldığı üzere nefis sûretini kabul etme sürecinde aracı bir rol üstlenen mizaç, unsurların karışımı neticesinde oluşan terkinin, sûreti kabul etmesi için hazırlık safhasını teşkil etmektedir. Unsurların belirli bir seviyeye ulaşmasıyla mizaç sayesinde yeni bir madde meydana gelir. Artık bu madde, bilfiillik kazanmışken unsurlar onun içerisinde bilkuvve olarak bulunur.

Behmenyâr’ın hocasının düşünceleriyle benzerlik gösteren mizaç ile alakalı açıklamaları Aristotelesçi mizaç öğretisinin takibi mahiyetindedir. Aristoteles’e göre mizaç, değişimin bir örneği olan büyüme gibi bir niteliğin kaybedilip diğerinin kazanılması olmadığı gibi oluşun bir örneği olan yanma gibi bir sûretin kaybedilip diğerinin kazanılması da değildir. Yine o, yetkinleşmenin bir örneği olan hareket gibi bir niteliğin kaybedilmeksizin diğerinin kazanılması da değildir. Ona göre mizaç sırasında niteliklerin bilfiillikten bilkuvve hale çekilişi, onlarda meydana gelen bir farklılaşmadır. Fakat bu durum ne değişim ne oluş-bozuluş ne de yetkinliktir.¹²⁷

Ayrıca Behmenyâr, nefsin karışımlarda (ahlat) bilfiil mevcut olmadığını da belirtir. Çünkü bu durum, cevher olan nefsin araz olmasını gerektirecektir. Bunun bir

¹²⁵ İ. Halil Üçer, “İbn Sînâ’nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-Fesâd, VI’nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, s.105.

¹²⁶ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 737.

¹²⁷ Üçer, “İbn Sînâ’nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-Fesâd, VI’nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, s. 104-105.

sonucu olarak mesela insan yahut ağacın cisimsel özelliklerinden söz edilemeyecek bir durum olacaktır. Bu, tıpkı on tane birden oluşan bilfiil on sayısının içerisinde bilkuvve diğer dokuz sayıyı da barındırmasına benzer. Zira on sayısı bilfiil tek bir sayı iken bilkuvve on tane bir sayısından oluşmuştur. Öyleyse nefis, karışımların var olabilmesi için onlara dayanak olan bir cevherdir. Fakat bu ikili arasındaki ilişkinin bilfiil olduğu varsayılırsa, nefsin cisme dayanak olma özelliği ortadan kalkar. Bu durumda bir cisimde birden çok varlık, bilkuvve olarak varlığını sürdürebileceği bir dayanak bulamaz. Buna göre on sayısı sadece bilfiil on sayısı iken bilkuvve dokuz sayısı olmaktan çıkar. Böylece cisimlerin potansiyelliklerinden söz edilemez. Netice itibariyle nefsin bilfiil olarak karışımlarda bulunmadığı ve bu ilişkisinin bilkuvve olduğu sonucuna ulaşılır.¹²⁸

Nefsin mizaç olmadığının bir diğer önemli göstergesi ise değişim ile aralarında sıkı bir bağ bulunan harekettir. Canlı bedenlerinde nicelik ve nitelik yönünden onları yetkinlik seviyesine ulaştıracak bir hareket ettiricinin varlığına ihtiyaç duyulur. Cisim, kendi kendini hareket ettirebilen bir ilke değildir. Hareket ettirici ilke ise hareket etmeksizin harekete kaynaklık etmektedir. Öyleyse hareket ettirici bu sâbit, nefis diye isimlendirilen ilkedir.¹²⁹ Behmenyâr, nefsin sâbit olup değişken olmadığını özellikle vurgulamakta ve böylece onu mizaçtan ayırmayı amaçlamaktadır.

Canlıların hareketine nefsin beslenme gücü kaynaklık eder. Çünkü canlı mizaçları, onların beslenme şekilleriyle alakalı olarak değişir. İbn Sînâ'ya göre bir kişinin mizacının değiştirilmesi istendiğinde, o kişiye bedeninin zıddı besinler verilir.¹³⁰ Böylece beslenme gücü, yiyecek ve içecekler yoluyla değişim aracı olmaktadır. Bu durumda canlılardaki değişime, bedenün uzuvları, mizaç veya unsurlar arasındaki ilişki sebep olmamaktadır.

Nefsin mizaç olmadığının değişim ve hareket dışında bir diğer önemli göstergesi ise dönüşümdür. Behmenyâr sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk niteliklerinin dokunma duyusu ile hissedilmesinin dokunan uzvun mizacında gerçekleşen dönüşüm ile mümkün olduğunu ifade eder. Buradan hareketle o, dönüşen mizacın nasıl idrak eden bir

¹²⁸ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 727.

¹²⁹ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 730.

¹³⁰ Aksu, "İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi", **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, s. 132.

özne olabileceği sorusunu yönelterek aslında idrak edenin mizaç olamayacağı sonucuna ulaşır.¹³¹ Netice itibariyle idrak eden özne, mizaç dönüşümünden sonra dönüşüme uğramaksızın varlığını sürdüren nefstir.

Bileşik yapıda olan her cismin terkihi gerçekleştiren bir fâilinin bulunma gerekliliği kaidesi hatırlanırsa toprak, su, hava ve ateş unsurlarının birleştirici bir fâile ihtiyaç duyduğu ortaya çıkar. Bu unsurları birleştirme görevine ise nefis yahut nefsin güçlerinden olan beslenme gücü kaynaklık eder. Beslenme gücü, dağınık haldeki unsurların birleşmesine ve mizaç niteliklerinin hareketine neden olur. Çünkü canlı bedenlerinde unsurların birleşmesi, zıt niteliklerin karşılıklı etkileşimi vb. mizaç ile alakalı durumlar onların beslenmesine bağlı olarak değişim gösterir. Nefis veya beslenme gücü tarafından gerçekleştirilen birleştirme eylemi sayesinde bedenin bozuk mizacı sağlıklı mizaca dönüşür. Zira bozuk mizaç, bizatihi sıhhat bulamaz. Ayrıca etkileşimler sonucu kendisinde birtakım değişiklikler gerçekleşen bir mizaç, başka bir mizaç ile etkileşime girmezse o mizacın kendisinde bir bozukluk olmaz.¹³² Çünkü başlangıçta belirtildiği üzere mizaç, etkileşimler sonucu varlık kazanan bir yapıdadır. Bu sebeple mizacın kendisinde bizatihi herhangi bir değişim meydana gelmez.

Behmenyâr, insanın duyularıyla herhangi bir bağı kalmasa dahi kendi zâtını idrak edebilme bilgisinden hareketle, idrak edenin mizaç olamayacağı sonucuna ulaşır. Çünkü etkileşime geçeceği bir varlık olmaksızın mizacın varlık kazanması düşünülemez. Yani mizaç, etkileyen ve bu durumdan etkilenen olmaksızın idrak edemez. Nitekim insanın yaratılıştan itibaren süregelen ben idraki, değişmeyen tek şeydir. Kişide bedensel birtakım engeller veya eksiklikler olsa dahi o, var olduğunun bilincindedir. Oysa bunun aksine mizaç, doğrudan yahut dolaylı etkilerle değişiklik gösterir. Öyleyse nefsin ispatı başlığında izah edildiği üzere kişinin benlik bilincine sahip olması, kendisinde bulunan nefsin varlığı sebebiyledir. Bu bilinç ise mizaç olamaz.¹³³

Nefsin varlığı, mizaç keyfiyeti ile bilinemez. Çünkü, nefsin ispatı ile alakalı delillerin ele alındığı bölüm hatırlanacak olursa, nefis-mizaç ilişkisi nefsin varlığı

¹³¹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 731.

¹³² Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 732.

¹³³ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 733.

hususunda bir delil değildir. Fakat bununla birlikte nefsin türünü, kendisini taşıyan cismin mizacı belirler. Yani nefs, türün mizacına tâbidir. Behmenyâr buradaki nefs-mizaç ilişkisini hava-ateş ilişkisi üzerinden açıklar. Ona göre hava, dışarıda sıcak halde bulunan bir cisim sebebiyle ateşe dönüşür. Daha sonra ateşin sûreti, onun sıcaklığının illeti olur.¹³⁴ Bu durum, nefs-mizaç ilişkisine uyarlanacak olursa nefs, mizacın mutedillik seviyesine bağlı olarak bedende açığa çıkar. Daha sonra nefsin sûreti, mizacın illeti olur. Mizacın mutedillik derecesi ise nefsin çeşitliliğine sebep olur.

Nefs, cisimsel mizacın mutedillik derecesiyle doğru orantılı olarak yükselir. Cisimsel mizacın mutedilliği ne ölçüde ise nefs de o ölçüde özelliklere sahip olur. Bu durumda bitki, hayvan ve insan bedeninde bulunan mizacın mutedillik seviyesine göre nefs türleri oluşur.¹³⁵ İnsan bedeni, en mutedil mizaca sahiptir. Bu sebeple yalnız insanda nefs, bağımsız bir cevher olma özelliği gösterir.¹³⁶ İbn Sînâ'nın mizacın mutedilliği şeklindeki ifadesine benzer bir şekilde Behmenyâr, “belirli bir mizaç sıfatı” ifadesini kullanır. Behmenyâr, bu düşüncesini şu şekilde açıklamaktadır:

“İnsanî nefse konu olan maddenin [beden] hayvanî ve bitkisel nefis türlerinin özelliklerini taşımaya hazır hale gelmesi ve bu sayede insanî nefis eylemlerinin tamamlanması için belirli bir mizaç sıfatına sahip olması gerekir.”¹³⁷

Behmenyâr, bu durumu tahta kapı misaliyle açıklar. Bir tahta kapı düşünüldüğünde burada kapı olmayı sağlayan maddenin, belirli bir sığata sahip olması gerekir. Fakat bu şart, tek başına yeterli değildir. Onun kapılık sûretini kazanmasıyla artık “tahta bir kapı” meydana gelir. Çünkü madde, sûret kazanarak tamamlanır.¹³⁸ Maddenin sûreti kabul etmesi için engelleri ortadan kaldıran ve gerekli şartları sağlayan

¹³⁴ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 743.

¹³⁵ Alper, *İbn Sînâ*, s. 87; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 50.

¹³⁶ Durusoy, “İbn Sînâ: Felsefesi”, *DİA*, C. XX, İstanbul, TDV, 1999., s. 325.

¹³⁷ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 733.

¹³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, C. I, s. 73.

şey ise mizaçtır. Bu durumda mizaç, bedenin nefs sûretini kazanma sürecinde gerekli olan maddî bir sıfattır.¹³⁹

Nefse konu olan madde, türün eylemlerini yerine getirmesi için belirli bir mizaç sıfatına sahip olmalıdır. Zira türe özgü fiil ve yetkinliklerin gerçekleşmesi için maddede bunu kabul edecek istidadın olması gerekir. Bu istidatı ortaya çıkaran şey ise mizaçtır.¹⁴⁰ Behmenyâr bunu şu şekilde ifade eder:

“Nefs, mizacın fâili olması hasebiyle cevherdir. İnsan ve diğer canlıların türünü mizacı belirler. Daha sonra canlı türünde, tıpkı bir şeyin konuda [mevzu] bulunması gibi, nefis bulunur.”¹⁴¹

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Behmenyâr, mizacın canlı türünü belirlediğini ve nefsin de mizaç karışımının fâili bir cevher olduğunu açıklar. Nefs, mizacı hareket ettiren, onun fâili bir cevherdir. Eğer böyle olmasaydı insan veya başka bir tür, mizacı sebebiyle türsel yetkinliğini kazanamayacaktı. Nitekim nefs, asıl hareket ettirici olup canlıların canlılığını sürdürebilmelerinin sebebidir. Mesela tohum bitki olma yetkinliğini kazanmak için dışarıdan gelen bir hareket ettirici zoruyla yahut tohum maddesinin kendisiyle hareket etmez. Aksine tohumda var olan nefs, onun hareketine kaynaklık ederek türünün özelliklerini kazanmasına ve netice itibarıyla yetkinleşmesine sebep olur. Tüm canlılar, tohum misalinde olduğu gibi zatında var olan nefs sayesinde yetkinleşir. Zira herhangi bir cisim, canlı türünün yetkinleşmesine sebep olamadığı gibi bir araya gelmiş unsurların birleşmesine veya ayrışmasına da sebep olamaz. Çünkü unsurların bir araya gelmesiyle artık tek bir maddeden söz edilir. Şayet bu tamamlanmış maddede bir değişiklik meydana gelecekse buna, unsurlar haricinde bir etken sebep olur. Bu etken ise nefstir.¹⁴²

¹³⁹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 733-734.

¹⁴⁰ Üçer, “İbn Sînâ’nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-Fesâd, VI’nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, s. 100.

¹⁴¹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 736.

¹⁴² Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 736.

Netice itibariyle bedende bulunan mizaç, zıt niteliklerin karşılıklı etkileşimi sonucunda ortaya çıkan bir maddedir. Onun değişim-dönüşüm gibi eylemleri, nefis sûretinin kendisine kaynaklık etmesiyle mümkün olmaktadır. Bedende açığa çıkan mizaç farklılıkları, nefsin beslenme gücü vasıtasıyla gerçekleşir. Nefs ile mizaç arasındaki ilişki, değişime uğramayan sâbit bir cevher ile niteliklerin etkileşimiyle değişime uğrayan ve böylece türsel özelliklerin ortaya çıkmasını sağlayan madde arasındaki ilişkidir.

İKİNCİ BÖLÜM

NEFSİN GÜÇLERİ

Canlı türleri, bulundukları varlık düzeylerine göre belirli bir nefse sahip olur. Nefs ve bedenden oluşan bu canlılar hakkında bilgi sahibi olmak için, bu iki yapı arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekir. Bu ilişki, nefsin eylemlerini bedende açığa çıkarmasından kaynaklanır. Nefs bunu sahip olduğu güçleri sayesinde gerçekleştirir. Bu durumda canlı türleri içerisinde en basit yapıda olan bitkiler, nefsin en alt gücü olan bitkisel nefsin güçlerine sahiptir. Onlardan bir üstte ise hayvan türünün sahip olduğu hayvanî nefsin güçleri bulunur. Canlı türleri arasında en üstün olan insan, nefsin en üst gücü olan insanî nefsin güçlerini gerçekleştirir. Böylece canlılar arasında aşağıdan yukarıya bir sıralama ile nefsin güçleri meydana gelir.

Bu başlık altında ilk olarak bitkisel nefsin güçleri, ardından hayvanî nefsin güçleri ve son olarak insanî nefsin güçleri ele alınacaktır. Ardından yukarıda da kısmen ifade edildiği gibi nefsin güçleri arasındaki “hizmet” hiyerarşisinin nasıl olduğu ve neden böyle bir yapıya gerek duyulduğu üzerinde durulacaktır.

1. Bitkisel Nefsin Güçleri

Bitkisel nefsin, beslenme, büyüme ve üreme güçleri tüm canlı türlerinde ortak olarak bulunan temel canlılık özelliklerindendir. Bu sebeple nefs türleri sıralamasında ilk olarak ele alınır. Bu başlık altında bitkisel nefsin güçleri, Behmenyâr tarafından takip edilen sıraya göre incelenecektir. Bu sebeple ilk olarak **beslenme gücü** değerlendirilecektir. Behmenyâr’a göre beslenme gücünün görevi, bedene alınan gıdayı bedenden eksilen maddelerin yerine geçmesi için uygun hale getirmek üzere dönüştürmektir. Fakat besin bir kerede beslenen canlının doğasına uygun hale gelmez. Kademeli olarak gerçekleşen bu süreçte, ilk olarak beslenen canlının niteliğinde

değişiklik meydana gelir. Bu ise besini alan canlı doğasındaki dönüşüm için bir hazırlıktır. Nitekim canlı bedenine alınan gıdalar, o canlıda birtakım değişiklikler meydana getirir. Beslenme gücünden kaynaklı bu değişiklikler, gıdanın uygun bir şekilde dönüşmesiyle olur. Öyleyse gıda, burada bahsedilen dönüşüm için bir gerekliliktir. Fakat bedenın gıdaya olan ihtiyacı, sadece ondan eksilen maddelerin yerine geçmesi değil, aynı zamanda bedeni beslemek içindir.¹⁴³ Böylece beslenme gücü ile canlı bedeni gelişmeye, büyümeye ve üremeye hazır hale gelir.¹⁴⁴

Nefs güçleri içerisinde her gücün altında konumlanan ve o güce hizmet eden yardımcı güçler bulunmaktadır. Burada beslenme gücü tarafından gerçekleştirilen besinlerin aşamalı olarak dönüşmesi için ona hizmet eden yardımcı güç, sindirim (el-hâzıma) gücüdür. Sindirim gücü, hayvan bedenindeki besini eriterek nitelik bakımından bedenın doğasına uygun hale getirir. Uygun hale gelen bu besinler, kana ve sıvılara karışır.¹⁴⁵ Behmenyâr burada beslenme gücüne hizmet eden sindirim gücünün bitkisel nefse sahip canlılarda değil, hayvanî nefse sahip canlılarda bulunduğuna dikkat çeker. Fakat onun zikretmediği ve İbn Sînâ'nın ifade ettiğine göre besinin bu şekilde kana karışarak organlara ulaşmasıyla tüm organlar, mizacına uygun besini alır. Böylece besin, bedende eksilen maddelerin yerini dolduracak şekilde bedenın organlarına dağılır.¹⁴⁶

Beslenme gücünün gayesi, canlılığın devamını sağlamaktır. Diğer bitkisel nefis güçlerinden farklı olarak¹⁴⁷ bu gücün ortadan kalkması, bedenın hayatî fonksiyonlarının son bulmasına sebep olur. Çünkü bu güç, dış dünyadan aldığı ve bilkuvve bedenın organları olan besinleri, bilfiil hale getirir ve böylece canlılığın devamını sağlar.¹⁴⁸ Bu noktada Behmenyâr, beslenme gücünün eylemini gerçekleştirmemesini ölüme sebep olan etkenlerden biri olarak değerlendirir. Buna göre, eğer canlı bedeninde bulunan cisimsel yapıdaki beslenme gücü ve onun eylemi son bulursa, ölüm gerçekleşir. Şayet beslenme gücü yok olursa bitki ve hayvan türleri de yok olacağı için bu güç, ferdin

¹⁴³ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 741.

¹⁴⁴ Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, s. 55.

¹⁴⁵ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 741.

¹⁴⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 114.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyat: en-Nefs*, s. 46.

¹⁴⁸ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yay., 2017, s. 580.

özünü koruyan bir güçtür.¹⁴⁹ Netice itibariyle beslenme gücünün görevini yerine getirmemesi, bedenin canlılığının sona ermesinin bir göstergesidir.

Büyüme gücüne gelince, onun görevi, bedenın ihtiyaç duyan organı için besini almak ve bunu oraya ulaştırmaktır. Böylece besinin ulaştığı organda, diğer bir organa göre daha fazla artma olacak ve büyüme gerçekleşecektir.¹⁵⁰ Bunun sebebi ise bedenın ilk oluşumunda bazı organların büyük, bazılarının küçük olmasıdır. Fakat daha sonra büyük olan organların küçülmesi, küçük olan organların ise büyümesi gerekir.¹⁵¹ Bu dengeyi sağlayan yani hangi organın ne kadar besine ihtiyacı olduğunu ayarlayan güç, nefsin büyüme gücüdür. Bu durumda büyüme gücünün görevi, beslenme gücünün hazır hale getirdiği besini gerekli organa dengeli bir şekilde dağıtmaktır.

Büyüme gücünün beslenme gücüyle olan ilişkisi, üzerinde durulması gereken diğer bir husustur. Görevleri bakımından beslenme gücü, türün canlılığının devamını sağlarken büyüme gücü onun olgunlaşmasını sağlar.¹⁵² Ayrıca beslenme gücü, besinleri bedenın organları için uygun hale getirir; büyüme gücü ise hangi organın hangi besine ne kadar ihtiyacı olduğunu ayarlayarak bu besinleri dağıtır. Fakat bu iki güç arasında İbn Sînâ tarafından belirtilen bir fark vardır. Ona göre, büyüme gücünün işlevi bedenın gelişimini tamamlamasına kadar devam eder. Beden gelişimini tamamladığı zaman artık bu gücün görevi son bulur. Oysa beslenme gücünün işlevi, yukarıda da belirtildiği gibi, canlı yaşamını sürdürdüğü sürece devam eder.¹⁵³

Netice itibariyle büyüme gücü, bir üst güç tarafından kendisi için uygun hale getirilen besini dağıtma görevini yerine getirir. Bu ise onun ferdin oluşumunu tamamlayan bir güç olduğunu gösterir.¹⁵⁴

Bitkisel nefis güçlerinin sonuncusu **üremedir**. Üreme gücünün görevi, bedenın veya tohumun oluşmasını sağlamaktır. Bunun yanı sıra o, bedene yapısını, şeklini, kendisine ait cüzlerini, güçlerinin sûretlerini ve sayılar, şekiller, sertlik ve yumuşaklık

¹⁴⁹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 741.

¹⁵⁰ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 742.

¹⁵¹ Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, s. 115.

¹⁵² Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 743.

¹⁵³ İbn Sînâ, **es-Şifâ' et Tabîyyat: en-Nefs**, s. 46-47.

¹⁵⁴ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 743.

gibi özelliklerini vermekle görevlidir.¹⁵⁵ Oluşum aşamasındaki canlının, bu özelliklere sahip olması türe özgü sûretini aldığı ve şahsiyetinin teşekkül ettiğini gösterir.¹⁵⁶

Nihai olarak etki ettiği canlı türü içerisinde bir canlının meydana gelmesine sebep olan üreme gücü, türün devamını sağlayan bir güçtür.¹⁵⁷ Bu durumda bitkisel nefsin güçleri arasında beslenme ve büyüme gücü, canlıların ferdiyeti ile alakalı iken üreme gücü, onların türselliği ile alakalıdır.

Behmenyâr, birinin diğerine hizmet ettiği bitkisel nefsin güçlerini bir hiyerarşi içerisinde ele alır. Bu hiyerarşi içerisinde tüm canlı türlerinin sahip olduğu bitkisel nefis, canlı bedenlerinde eylemlerini açığa çıkarır. O, nefis türleri arasında en aşağıda konumlanan bitkisel nefis güçlerini şu şekilde belirtir:

“Hayvanî nefse hizmet eden bitkisel nefsin güçleri içerisinde ilki üreme gücüdür. Üreme gücü, büyüme gücüne hizmet eder. Bu iki güç birlikte beslenme gücüne hizmet eder.”¹⁵⁸

2. Hayvanî Nefsin Güçleri

Bitkilere oranla hayvanlar daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Çünkü onlar, daha fazla elementin birleşmesiyle oluşan canlılardır. Hayvan türü, bitkisel nefsin güçlerinin yanı sıra hayvanî nefsin güçlerini de taşımaktadır. Bu sebeple hayvanlarda açığa çıkan eylemler bitkilere nazaran daha fazladır. Hayvanî nefis, canlılar hiyerarşisinde bitkisel nefsten sonra ve insanî nefsten önce konumlanması sebebiyle orta nefis diye isimlendirilmektedir.¹⁵⁹ Çünkü bu nefsin ne bitkisel nefis gibi kısıtlı eylemleri vardır ne

¹⁵⁵ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 742.

¹⁵⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 115.

¹⁵⁷ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 743.

¹⁵⁸ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 820.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, hayvanî nefis için “el-İ’tidâl” kelimesini kullanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-ğaraki fi bahri'd-dalâlat*, thk. Muhammed Takî Dânişpezu, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1985, s. 196; Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 33.

de insanî nefis gibi ulvî bir yapısı vardır. Yani hayvanî nefis, bu iki nefis kategorisi arasında konumlanan bir nefis türüdür.

Behmenyâr hayvanî nefsin güçlerini açıklarken ilk olarak idrak güçleriyle başlamakta; ardından hareket güçlerini ele almaktadır. Bu tercihi, iradeye bağlı hareketin idrake dayanması sebebiyledir. Yani hareketin en temel ilkesi idrak olduğu için idrak güçleri, hareket güçlerinden önce işlenmektedir. Fakat tezin bu başlığında hareket güçleri ele alındıktan sonra idrak güçlerine geçilecektir. Çünkü burada Behmenyâr'ın tüm nefis güçlerini tasnif ettiği bölümde kullandığı yöntem esas alınmıştır. Filozof bitkisel, hayvanî ve insanî nefsin güçlerini açıkladıktan sonra bir fasılda bunları tasnif etmektedir. Bu fasılda hayvanî nefsin öncelikle hareket güçlerini; ardından idrak güçlerini sıralaması dikkat çekicidir.¹⁶⁰ Bunun nedeni, Behmenyâr'ın konuların anlaşılması için kolaydan zora doğru bir yöntem tercih etmesi olabilir. Çünkü hareket güçleriyle karşılaştırıldığında idrak güçlerinin, uzun ve detaylı olmasıyla birlikte konuları da zorludur.

Behmenyâr hayvanî nefsi, hareket ve idrak olmak üzere iki ana güce ayırmaktadır. Bu sebeple ilk olarak hayvanî nefsin hareket güçleri ele alınacak; ardından idrak güçleri değerlendirilecektir.

2.1. Hareket Gücü

Hareket gücü temelde **bâ'is güç** ve **fâil güç** olmak üzere ikiye ayrılır. Bâ'is güç, hareket için gerekli “iradeyi doğuran” güçtür. Hareket için gerekli iradeyi doğuran bu güç, şevkiyye gücü ve nuzûiyye/icmâiyye gücü olmak üzere ikiye ayrılır. Şevkiyye gücü de kendi içerisinde şehvet ve öfke şeklinde iki güce ayrılır. Bâ'is güç altında konumlanan nuzûiyye ve şevkiyye güçleri arasında şöyle bir fark vardır: Şevkiyye gücü, sadece iradeyi doğurmak için isteğe sebep olurken nuzû'yye gücü, istenilen şey

¹⁶⁰ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 818-821; Ayrıca Behmenyâr'dan farklı olarak hocası İbn Sînâ, nefsanî güçleri ele almadan önce tüm bu güçleri tasnif etmektedir. İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, s. 32-41.

hakkında kesin irade göstererek eylemi yapan gücün harekete geçmesini sağlar.¹⁶¹ Eylemi gerçekleştiren güç olan fâil güç ise sinir ve kaslar dolayısıyla organları hareket ettiren güçtür.¹⁶²

Behmenyâr, hareket güçlerini ele aldığı bölümde, konu hakkında genel hatlarıyla bilgi vermektedir. O, İbn Sînâ'nın **Kitâbü'n-Nefs** isimli eserindeki ilgili bölüme paralel görüşler¹⁶³ serdettiği gibi hocasının görüşlerini özetlemiş ve ayrıntılı bilgi için İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ'** eserine bakılmasına işaret etmiştir.¹⁶⁴

Behmenyâr'ın ele aldığı şekliyle, hareket gücü bağlamında istek ve irade arasındaki ilişkinin incelenmesi gerekir. Nitekim bâ'is gücün işlevleri olan bu iki güç, fâil gücün hareketi gerçekleştirmesine zemin hazırlar. Buna göre hayvanlarda nefsin bir şeye karşı istek (iştîyak) duyduğu bir güç bulunur. Bu güç olmadığı takdirde canlı nefsinde istek de olmaz. Tüm güçler için durum böyledir. Bu noktada isteğin ilkesi ise idraktır. Harekete yönelme sürecinde idrakten sonra bilgi, bilginin ardından ise istek gelir.¹⁶⁵ Fakat istek, idrakten farklıdır. Birçok insanın aynı şeyleri hissedip aynı şeyleri istememesi bu farklılığın bir göstergesidir.¹⁶⁶ Burada istek sonucu iradeli hareket ile eyleme yöneliş söz konusudur. Bu noktada fâil güç devreye girerek eylemi gerçekleştirir. Böylece hayvanî nefse sahip canlılarda hareket meydana gelir.

Fârâbî'ye göre istek gücü, duyuşal güçlere hizmet ederek duyuların ortaya çıktığı aşamada da kendini gösterir. Onun tarafından ifade edildiği şekliyle istek gücü (el-kuvvet'ün-nuzî'iyye), iradenin meydana gelmesine sebep olan güçtür.¹⁶⁷ Çünkü bu güç, eylemlerin açığa çıkmasında teşvik edicidir. İrade ise idrak edilen şeye istek ile yönelme şeklinde tanımlanmaktadır. İstek gücü, duyuşal güçlere hizmet ederek duyuların ortaya

¹⁶¹ Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 206.

¹⁶² Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 805, 818.

¹⁶³ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 172-178.

¹⁶⁴ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 805.

¹⁶⁵ Alper, **İbn Sînâ**, s. 90-91.

¹⁶⁶ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 804.

¹⁶⁷ Fârâbî, **Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, nşr. Albert Nasri Nâdir, Beyrut, Dâr'ul-meşrik, 1986, s. 89.

çıktığı aşamada açığa çıkararak bedenin ilgili organlarına dağılmış yardımcı kuvvetler aracılığıyla işlevini yerine getirir.¹⁶⁸

İnsanlarda ve hayvanlarda eylemin ortaya çıkmasına kaynaklık eden istek, güçsüz bir şekilde olabileceği gibi, istenilen şey hakkında kesin irade anlamına gelen icmâ' şeklinde de olabilir. İstek ve icmâ' gücünün yeri, kalptedir. Kesin irade anlamına gelen icmâ' iyye veya nuzî' iyye gücüne, hayvanî nefsin güçlerinden hayal ve mütehayyile gücünün yanı sıra, insanî nefsin akıl gücü de sahiptir. Eğer nefis bir konuya istek duyarsa insanî nefse özgü bir güç olan müfekkire gücünün eylemi, bu icmâ' gücüne uyarak nefsin istediği konu hakkında kesin irade gösterir.¹⁶⁹ Behmenyâr'ın bu ifadeleri yukarıda Fârâbî tarafından da belirtilmişti. Buna göre, istek gücü diğer güçlere hizmet eder ve böylece o güce bağlı eylemlerin gerçekleşmesi için açığa çıkar.

İstek gücü (el-kuvvetü's-şevkiyye), şehvet gücü ve öfke gücü olmak üzere ikiye ayrılır. Şehvet gücü, lezzetli şeyleri isteyen güçtür. Öfke gücü ise zararlı şeylerden uzaklaşmayı ve onlara karşı üstün gelme yönünde nefsin bedeni hareket ettirmesini isteyen güçtür. Nefsin, eylemlerini güçleri aracılığıyla açığa çıkardığı bilindiğine göre, öfke ve şehvet gücünün hangi fiillere kaynaklık ettiğinin belirtilmesi gerekir. Bu durumda korku, keder, hüzn halleri öfke gücünün arazlarıdır. Nefsin hallerinden olan bu haller, öfke gücünden kaynaklanır. Nefsin aklî veya hayalî bir tasavvura uymasıyla bu arazlar meydana gelir. Aynı şekilde hırs, aç gözlülük, şehvet düşkünlüğü gibi hallerin şehvet gücünün arazları olduğunu söyleyen Behmenyâr, bunlar hakkında detaylı bilgi vermemektedir.¹⁷⁰

Öfke gücünün arazlarından olan keder ve korku, ilk olarak nefste ardından bedende ortaya çıkan etkilenmelerdir. Buna korku duyan canlının nefsânî etkilenme sonucu beden ısısının yükselmesi örnek verilebilir. Fakat bedende ortaya çıkan bu değişikliğe, bizzat korku fiili sebep olmamaktadır. Buradaki değişikliğin sebebi, korku

¹⁶⁸ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, s. 163.

¹⁶⁹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 804.

¹⁷⁰ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 805; Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, s. 172-174.

filinin tâbi olduğu nefis cevheridir.¹⁷¹ Çünkü İbn Sînâ tarafından ifade edildiği üzere nefis, beden mizacında değişiklikler meydana getirir.¹⁷²

Behmenyâr hareket gücü aracılığıyla nefsin, beden ve cisimler üzerinde sebep olduğu değişiklikleri inceler. Ona göre öfke ve şehvet güçlerinin fiilleri, beden ile birlikte var oldukları için nefse bitişen arazlardır. Bu sebeple bedenle birlikte var olan bu arazlar, beden mizacını değiştirirler. Behmenyâr, bu güçlerin sahip olduğu yeteneklerin, yani öfke ve şehvet yeteneklerinin mizaca bağlı olduğunu söyler. Bunun neticesinde bazı insanların mizacı yaratılıştan gelen (seciyye) öfkelenme; bazılarının da korkaklık yeteneğine sahiptir.¹⁷³

Yukarıda zikredilen bu haller nefsin bedenle birlikte bulunmasından dolayı ortaya çıkmaktadır. Behmenyâr, İbn Sînâ gibi¹⁷⁴ beden ile birlikte var oldukları için nefse bitişen halleri üç bölüme ayırır: (i) Bedenin nefis sahibi olmasından ötürü bedene ait olan uyku ve uyanıklık gibi haller. Bu haller, bedene ait olmakla beraber onun bir nefse sahip olmasından kaynaklanır. (ii) Bedenle birlikte bulunmasından ötürü nefse ait olan şehvet ve öfke gibi haller. Bunlar, bedenle birlikte var olmuş olsalar da nefsin hallerindendir. (iii) Nefis ve bedende eşit seviyede olan haller. Bunlar ise vurma gibi beden mizacının değişmesiyle birlikte, fiilin gerçekleşmesi sonucu nefsin acı duyma hali gibi hem nefis hem bedende eşit seviyede meydana gelen hallerdir.¹⁷⁵

Nefsin hareket güçleri hakkında yukarıdaki bilgiler neticesinde bir hareketin gerçekleşmesi için gereken temel ilkeler zikredilmelidir. İbn Sînâ tarafından sıralanan bu ilkeleri, Behmenyâr da takip etmektedir. Buna göre hareketin gerçekleşmesi için gerekli olan üç temel ilke şu şekildedir: (i) İdrak sonucu oluşan bilgi. Bu, hareketin uzak ilkesidir. (ii) İrade güçleri (şehvet, öfke ve icmâî güçler) ki bu güçler, idrak neticesinde gelen istek şeklinde değerlendirilir. (iii) Kaslarda ve sinirlerde bulunan ve hareketi yapan güç (fail güç) ki, bu güç hareketin yakın ilkesidir.¹⁷⁶

¹⁷¹ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 806.

¹⁷² İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 174.

¹⁷³ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 805.

¹⁷⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 175-176.

¹⁷⁵ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 805-806.

¹⁷⁶ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 818; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 33; Alper, *İbn Sînâ*, s. 91.

Buraya kadar Behmenyâr'ın ele aldığı şekliyle hayvanî nefsin hareket gücü değerlendirilmiştir. Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere Behmenyâr, hareket güçleri hakkındaki görüşleriyle genel olarak hocasına mutabık kalmıştır. Bu bölüm içerisinde Behmenyâr son olarak, feleklerden başlayarak hayvan bedeninin öte dünya durumuna kadar kısa bir açıklama yapar. Ona göre, ay altı âlemde meydana gelen tüm durumlar, kendilerine hiçbir şey karışmamış olan felekî tasavvurlar sayesinde olur. Yani ay altı âlemdeki olaylara, ay üstü âlemdeki varlıklar sebep olmaktadır. Onun bu açıklamaları oldukça dikkat çekicidir. Çünkü İbn Sînâ, hareket güçlerini açıkladıktan sonra bâ'is gücün nübüvvet ile bağlantısını ele alırken Behmenyâr, bu konuya değinmemektedir. Bununla birlikte o, ay üstü âlemin ay altı âleme etkisi, hayvanî nefsin güçleri, bu güçlerin meydana gelişi ve akıbeti gibi hususları ele almaktadır.¹⁷⁷

2.2. İdrak Gücü

Behmenyâr'a göre hayvanî nefsin sahip olduğu idrak güçleri, dış idrak güçleri ve iç idrak güçleri olmak üzere ikiye ayrılır. Burada akıl devre dışı olduğu için bu idrak güçleri, insan ve hayvanda ortaktır. Fakat insanî nefs, sahip olduğu aklî idrak gücüyle hayvanî nefsten daha yüksek derecededir. Bu sebeple ay altı âlemdeki nefs türleri içerisinde insanî nefs, yetkinlik açısından en yetkin nefs türüdür. Ayrıca o, mahiyet açısından da hayvanî nefsten ayrılır. İleride ele alınacağı üzere insanî nefs, aklî idrak sebebiyle cisimden bağımsız, soyut bir cevher olma özelliğine sahiptir. Fakat bu konuya geçmeden önce, hayvanî nefsin güçlerinden dış ve iç idrak güçleri değerlendirilmelidir. Çünkü bu idrak güçleri, aklî idrakin, yani bilgi elde etmenin zeminini oluşturur.¹⁷⁸

Behmenyâr, beş duyu organı diye bilinen dış idrak güçlerini değerlendirdikten sonra beş iç duyudan oluşan iç idrak güçlerini değerlendirir. Bu nedenle burada önce dış duyular ele alınacak; sonra da iç duyular değerlendirilecektir.

¹⁷⁷ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 806; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 177-178; Mustakim Arıcı, *"İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi"*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005, s. 129-130.

¹⁷⁸ Hayati Hökelekli, "İdrak", *DİA*, C. XXI, İstanbul, TDV, 2000, s. 477.

2. 2. 1. Dış İdrak Güçleri

Behmenyâr tarafından ele alınan dış duyular dokunma, tad alma, koklama, duyma ve görme olmak üzere beş tanedir. Dış duyular sayesinde hayvanî nefse sahip canlılar, yararlı şeylere yönelip zararlı şeylerden kaçınabilmektedir. Bu sebeple Behmenyâr, tıpkı İbn Sînâ gibi beş duyu için onların nefsin ilk gözcüleri olduğunu söyler. Hayvanî nefs sahibi bir canlıyı canlı yapan ilk duyu, **dokunmadır**. Bu duyu, yararlı şeylere yönelmek ve zararlılardan kaçınmak için en önemli duyudur. Ayrıca o, yararlı olana ulaşmaya ve zararlı olandan kaçınmaya sebep olan hareket gücü için bir gerekliliktir.¹⁷⁹ İbn Sînâ'ya göre, bitkisel nefis için beslenme gücü ne kadar önemliyse hayvanî nefis için de dokunma gücü o kadar önemlidir.¹⁸⁰

Dokunma duyusunun doğrudan hissettiği nitelikler, sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, düzlük-pürüzlülük ve ağırlık-hafifliktir. Sıcaklık-soğukluk nitelikleri, kendilerini etkileyen bir alet gerekmeksizin duyumsanır. Fakat sertlik-yumuşaklık gibi nitelikler ise yukarıda zikredilen sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, düzlük-pürüzlülük ve ağırlık-hafiflik niteliklerine bağlı olarak duyumsanır. Ayrıca bedenin maddî bir yapısı olan mizacı da dokunma duyusunun duyumsadığı bu niteliklerden oluşmaktadır. Bu sebeple canlı dokunma duyusunu kaybederse bu nitelikler de duyumsanamayacağı için beden bozulmaya (fesâd) uğrar.¹⁸¹ Şayet hayvanî nefis sahibi canlılar, kendileri için en önemli duyu olan dokunma duyusunu kaybederse canlılığını da kaybeder. Aristoteles'e dayanan bu düşünceye göre dokunma duyusu olmaksızın yaşamak mümkün değildir.¹⁸²

Yukarıda zikredilen dokunma duyusunun algıladığı sıcaklık-soğukluk, yaşlılık-kuruluk, sertlik yumuşaklık ve düzlük-pürüzlülük niteliklerini İbn Sînâ, duyu organı tarafından algılanan dört ayrı nitelik olarak kabul ederek dış duyu güçlerini sekize

¹⁷⁹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 747.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 58.

¹⁸¹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 747.

¹⁸² Aristoteles, **Ruh Üzerine**, II, s. 221-223.

çıkartır.¹⁸³ Fakat Behmenyâr, İbn Sînâ gibi bir sayı vermeyip dokunma duyusunun çok fazla gücü olduğunu söylemekle yetinir.¹⁸⁴ Ayrıca o, dokunma duyusunun yukarıda zikredilen nitelikleri algıladığı gibi onlar arasındaki zıtlıkları da algıladığını ekler.¹⁸⁵

Behmenyâr, dokunma duyusunun bedendeki yaralanmaları (teferrûka'l-ittisâl) hisseden duyu olduğuna dikkat çeker. İbn Sînâ tarafından da kullanılan teferrûka'l-ittisâl ve bunun gibi bedenin mizacına aykırı olan tüm durumlar, dokunma duyusu tarafından hissedilir. Fakat beden için asıl olan sağlıklı mizacın yok olup hasta mizacın ortaya çıkma durumu istisnadır. Bu hasta mizaç, aslî mizacın yerine geçerse dokunma duyusu onu hissedemez.¹⁸⁶

Dokunma duyusu dokunulan nesneyi sinirler ile algıladığı ve böylece derinin bundan etkilendiği bir güçtür. Fakat bu duyunun organı sinirler değil, sinir özelliğine sahip, etlerdir. Sinirler, dokunma neticesinde oluşan duyumu, ete ileten iletkenlerdir. Bedeni saran deri ise dokunma yoluyla nitelikleri hisseder.¹⁸⁷ Dokunma duyusu, diğer duyu güçlerinden farklı olarak tüm bedene yayılan bir güç olduğu için, bedenin tamamının dokunarak duyumsama özelliği vardır. Böylece bedenin uzuvlarına bir zarar gelirse dokunma gücü sayesinde nefis bunu bilir ve bedeni, zarar veren nesneden uzaklaştırarak korur. Şayet bedenin tamamı değil de bir kısmı duyumsasaydı, nefis, sadece o kısmı bileceğinden duyumsanamayan kısımları koruyamayacaktı. Bu sebeple dokunma duyusu tüm bedende hissedilen bir güçtür.¹⁸⁸

Dokunma duyusu nesnelerin niteliklerini dokunma organıyla algılar. Onun bu nitelikleri duyumsaması, bedenin mizacının mutedillliği ile alakalıdır. Yani nitelikler, mizacın mutedillik seviyesine bağlı olarak hissedilir. Bu duyu gücüne sahip canlılar

¹⁸³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 323; Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 34; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 121; Dağ "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, s. 344.

¹⁸⁴ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 750.

¹⁸⁵ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 748, 750.

¹⁸⁶ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 738; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 60-61.

¹⁸⁷ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 748-749.

¹⁸⁸ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 750; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 61-62; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 119.

arasında en mutedil mizaçlı olan canlı ise insandır. Bu sebeple dokunma duyusu en duyarlı olan canlı da insandır.¹⁸⁹

Tad alma duyusu, dokunma duyusundan sonra yaşamı sürdürmek için gerekli olan ikinci duyudur. Bu duyu, dokunma duyusunda olduğu gibi maddelere doğrudan temas ederek onları algılar. Fakat sadece belirli bir maddeye, yani besine temas etmek yeterli değildir. Tad alma, besinin dile temas etmesiyle tükürük bezlerinden salgılanan tükürük ile gerçekleşir.¹⁹⁰ Behmenyâr'a göre sağlıklı tad alma tükürük bezinin salgıladığı tükürüğün tatsız olmasına bağlıdır. Bu salgı ne kadar tatsız olursa tad alma duyusu o kadar güçlü olur. Bunun tersi ise bu duyu gücünün sağlıklı olmadığına ve tadın iyi bir şekilde algılanamadığına işarettir.¹⁹¹ Behmenyâr'ın bu görüşleri, İbn Sînâ'nın tad alma duyusu üzerine söyledikleriyle örtüşmektedir.¹⁹²

Koklama duyusu ise tad alma duyusunu destekleyen bir güçtür. Çünkü bu duyu gücü, canlının kendisi için uygun besini tanıyabilmesini sağlar. Bu iki duyu gücündeki ortak amaç ise uygun besini tanımaktır.¹⁹³

Behmenyâr, insanın çok fazla kokuyu koklama imkânı olduğunu söyler. Çünkü insan, nesneleri ovalayarak gizli kokuları açığa çıkarabilir. Bunun yanı sıra insanların koklama duyuları, hayvanlarınkı kadar güçlü değildir. İbn Sînâ'nın yanı sıra Aristoteles'in de ifade ettiği insandaki bu güçsüzlüğün¹⁹⁴ sebebi, onun kokulara dair resminin (sûret) zayıf olmasından kaynaklanır.¹⁹⁵ Hayvana nazaran insanın kokulara karşı duyarlılığı, gözü zayıf birisinin uzaktaki bir şeyi görmesine benzer. Bu nedenle kokular, insan tabiatına uygunsa hoş, uygun değilse hoş olmayan koku diye isimlendirilir. Oysa hayvanların koku alma duyusu o kadar güçlüdür ki koku almak için

¹⁸⁹ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 750-751.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 34; a.mlf., *en-Necât*, s. 322.

¹⁹¹ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 752.

¹⁹² İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 64-65; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 122; Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, s. 346.

¹⁹³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 123.

¹⁹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, 139-143; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 65.

¹⁹⁵ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 753.

insan gibi kokuyu burunlarına çekmeleri gerekmez. Kokular onlara hava vasıtasıyla kolayca ulaşır.¹⁹⁶

Koku alma, havanın kokuyu, koklama organına ulaştırmasıyla gerçekleşir. Öyleyse koklama duyusunun aracı, havadır. Koklanan nesne koklama organına uzaksa koku algısı zayıf, yakınsa koku algısı güçlü olur.¹⁹⁷ Bu duyu sayesinde canlı güzel ve kötü kokuyu ayırt edip kendisine uygun kokuyu seçer.¹⁹⁸

İşitme duyusuna gelince Behmenyâr, onun hakkında konuşmak için öncelikle sesin ve yankının ne olduğunu açıklamak gerektiğini söyler. Onun işitme duyusu hakkında söyledikleri Aristoteles ve İbn Sînâ'nın görüşleriyle uyumludur.¹⁹⁹ Buna göre ses, kendi başına var olan ve varlığı sabit kalan bir şey değildir. O, sonradan var olan, çarpma ve parçalanma sonucu meydana gelen bir şeydir. Fakat bu iki eylem yani çarpma ve parçalanma her zaman sesin oluşmasına sebep olmaz. Bunun için havada güçlü bir hareketin sert bir şekilde meydana gelmesi gerekir. Burada çarpma veya parçalanma eyleminin kendisi, ses değildir. Çünkü bu eylemler gözle görülerek algılanır.²⁰⁰

Aynı şekilde ses, hareket ile duyumsanan bir şey de değildir. Çünkü ses, çarpma ve parçalanma ile açığa çıkan harekete ilişkin bir arazdır. Bu durumda hava veya su dalgalarının kulağa ulaşmasıyla ses işitilir. Burada Behmenyâr, kulağın yapısını anlatarak sesin nasıl işitildiğini açıklar. Ona göre kulağın içinde hava dolu bir boşluk vardır. Bu boşluktaki havanın, dışarıdan gelen havayla temas etmesiyle titreşim açığa çıkar. Böylece ses meydana gelir. Yani ses, işitme duyusunun titreşen hava ile teması sonucu ortaya çıkar. Kulak kanalında bulunan, bu hava ile dolu boşluğun arkasında, sesi işiten sinirlerle sarılı bir duvar vardır. Ses, bu sinirlerde ortaya çıkar. İşitme ise bu sinirlerin sesi duymasıyla gerçekleşen bir güçtür.²⁰¹ Yani bu duyu, çarpan ve çarpılan iki

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 66.

¹⁹⁷ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 753.

¹⁹⁸ Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 35.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 70-76; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, s. 131-135.

²⁰⁰ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 753-754.

²⁰¹ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 754.

nesne arasında sıkışmış olan havanın titreşmesiyle kendisine iletilen şeyin sûretini algılayan bir güçtür.²⁰²

Ayrıca yukarıda zikredildiği gibi ses kulağa gelerek duyulmasa dahi o, dış dünyada potansiyel olarak bulunur. Sesin hariçteki bu varlığı onun geldiği “yön” itibariyledir. Eğer ses sadece kulağın içerisinde gerçekleşseydi sesin nereden geldiği belirlenemezdi. Bu sebeple onun varlığı kuvve halinde dışarıda da bulunur. Sesin geldiği yönün bilinme sebebinin ses değil de yankı olduğu düşüncesi de doğru değildir. Çünkü Behmenyâr’a göre yankı da duyulan ses ile birlikte algılanır. Öyleyse geriye bir ihtimal kalır. Bu ise sesin potansiyel olarak dış dünyada bulunduğuudur.²⁰³

Burada Behmenyâr, yankının nasıl oluştuğunu da açıklar. Buna göre yankı, sesi oluşturan hava titreşimlerinin sert bir yere çarpmasıyla meydana gelir. Bu yankı sonucu kırılan hava titreşimleri, aynı sesi tekrardan verir. Her sesin bir yankısı vardır fakat sesin duyulma mesafesi kısa ise ses ve yankı beraber işitildiği için yankı ayrıca işitilmez. Mesela sesin kendisi ve yankısı birlikte işitilen kapalı mekânlarda ses, açık yerlerdeki nazaran daha güçlü duyulur.²⁰⁴ Netice itibariyle işitme, biri çarpan diğeri çarpılan durumundaki iki nesnenin birbiriyle teması sonucu ortaya çıkan hava titreşimlerinin idrak edilmesiyle oluşur.

Dış duyu güçlerinin sonuncusu olan **görme duyusu** hakkında Behmenyâr, oldukça geniş açıklamalara yer verir.²⁰⁵ Özellikle fizik bilimi altında değerlendirdiği nefis bölümünde ele aldığı konular içerisinde hacim olarak en fazla görmeyi işlemesi dikkat çekicidir. Bu noktada İbn Sînâ, **eş-Şifâ**’ eserinin **en-Nefs** kitabında sekiz bölümden oluşan bir makaleyi sadece görme konusuna²⁰⁶ hasrederken Behmenyâr, görme ve aynadan yansıyan ışın hakkındaki görüşlerin geçersiz kılınması şeklinde iki bölüme yer vererek genel olarak hocasının görüşlerini özetlemiştir. Fakat bu iki başlık içerisinde o, İbn Sînâ’nın eserinde yer verdiği üç bölüm hariç kalan bölümlerde işlediği

²⁰² İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 322

²⁰³ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 754-755.

²⁰⁴ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 755-756; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 124-125.

²⁰⁵ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 758-781; Ayrıca filozofun Metafizik bölümünde şua ve ışık hakkında ayrıca açtığı başlık için bkz. Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 686-691.

²⁰⁶ İbn Sînâ, **eş-Şifâ**’ **et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 79-141.

konulara değinir. Ayrıca o, konuyu genel hatlarıyla ele alırken ayrıntılı bilgi için İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ'** eserine müracaat edilmesini söyler.²⁰⁷ Fakat fizik bilimi ile alakalı bu detaylı anlatım ve kullanılan teknik dil, tezin kapsamını aşacağı için burada kısa bir özet ile iktifa edilecektir.

Görme gücünün anlaşılması için saydamlık, ışık ve renk konularının anlaşılması gerektiğini düşünen Behmenyâr, ilk olarak cisimleri görmeye konu olmaları bakımından tasnif eder. Buna göre cismi, arkasındaki nesnenin görüldüğü ve görülmediği cisim olmak üzere ikiye ayırır. Arkasındakini gösteren cisimler, hava gibi saydam (şeffaf) cisimlerdir. Arkasındakini göstermeyen, yani onların görülmesini engelleyen cisimler ise ikiye ayrılır. Bunlar ya güneş gibi başka bir şeyin getirilmesine gerek olmaksızın kendiliğinden arkasındaki cismin görülmesini engelleyen cisimlerdir. Ya da renkli cisimler gibi görülmek için başka bir ışığın (mudî') getirilmesine ihtiyaç duyan cisimlerdir. Renkler ise ancak bir ışık kaynağı tarafından bilfiil olarak ortaya çıkar. Yani bir nesneye ışığın gelmesiyle ondaki renk, bilfiil olarak görülür.²⁰⁸

Behmenyâr, görmenin nasıl gerçekleştiği ile alakalı görüşler içerisinde iki görüşü zikreder. Platon'a ait olduğu bilinen ilk görüşe göre gözden bir ışık hüzmeleri çıkarak görülen şeylerin içerisine yayılır. Bu sayede gözden çıkan ışığın görülebilen nesnelerin üzerine yansımalarıyla, görme gücüne sahip canlılarda görme eylemi gerçekleşir.²⁰⁹ Bu görüşü savunanlara göre, görmenin içten dışa doğru gerçekleştiği anlaşılır. Aristoteles'e ait ikinci görüş ise görmenin, görülebilen nesnenin sûretinin

²⁰⁷ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 764. Behmenyâr, nefsin ispatı, mahiyeti, beden veya mizaç ile ilişkisi konularında İbn Sînâ'nın eserlerinden direkt alıntılar yapmayıp kendi ifade tarzı ile meseleleri ele almıştı. Fakat nefsin güçlerini değerlendirdiği bölümlerde hocasının **eş-Şifâ'** eserindeki üslûbuna sadık kalması ve yer yer bu eseri kaynak göstermesi dikkat çekicidir. Dikkat çeken diğer bir husus ise nefis bölümündeki en uzun fasıl olan görme ile alakalı yedinci fasılda Behmenyâr'ın başlık değişikliği ve bölüm sonuna eklediği özet niteliğindeki paragraf dışında tüm bölümü İbn Sînâ'nın eserinden direkt alıntılanmış olmasıdır. Karşılaştırma için bkz. Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 766-781; İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 114-123.

²⁰⁸ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 758.

²⁰⁹ Platon, **Timaios**, s. 55-58.

saydam cisim aracılığıyla göze iletilmesiyle gerçekleştiğini savunur.²¹⁰ Burada Behmenyâr, ilk görüşü eleştirip yanlışlarken ikinci görüşü kabul eder.²¹¹

Görme gücünün organı olan göz, bir cisim ile karşı karşıya gelince bu cismin görüntüsü gözdeki camsı tabakada yer eder. Her iki gözde bulunan bu görüntü sinirlerdeki taşıyıcı ruh aracılığıyla sinirlerin birleştiği noktaya taşınır. İki gözden taşınan bu iki görüntü, taşıyıcı ruhta tek bir görüntüye dönüşür. Eğer her bir göz tarafından görülen nesne, ruhta tek bir görüntüye dönüşmeseydi yalnızca bir cisim, iki cisim olarak görülürdü. Fakat buradaki birleştirme özelliğiyle canlı, tek bir görüntü görür.²¹²

Nesnelerin sûretleri, gözde bulunan camsı tabakadadır (er-rutûbetü'l-celîdiyye). Görme duyusuna sahip bir canlı, bu cismin sûretini daha sonra da tahayyül edebilir. Bu durum görülen nesneden, gören canlı bedenine bir görüntü alındığını gösterir. Bu sebeple görme fiili, görme gücünün bir uzvu olan gözdeki camsı tabakada son bulmaz. Burada görüntünün sûretinin alınması ve böylece daha sonra da tahayyül edilebilmesi, canlının sahip olduğu nefsi sayesinde. Şayet böyle olmasaydı görme gücünün uzvu olan gözün görüntüyü alması ile aynaya yansıyan görüntü arasında bir fark olmayacaktı. Bu noktada İbn Sînâ, gözdeki camsı tabakada bulunan cismin sûreti ile görüntünün aynaya düşmesinin birbirine benzediğini söyler. Çünkü ona göre aynanın bir nefsi ve bu nefsin sahip olduğu bir görme gücü olsaydı o da kendisindeki sûreti görebilirdi.²¹³ Ayrıca görmek için sûret gerekli iken yeterli değildir. Çünkü sûretin varlığının yanı sıra görme gücünün bir organı olan gözün de duyarlı olması gerekir.²¹⁴

Netice itibarıyla hayvanî nefse sahip canlılar, dış idrak güçleriyle dış dünyadaki cisimleri ve bu cisimlerin sahip olduğu nitelikleri algılar. Bu idrak güçleri, insan ve hayvanın varlığını sürdürmesi için gereklidir. Dış idrak güçleri ile elde edilen bilgiler

²¹⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, s. 123-129; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 34; a.mlf., *en-Necât*, s. 322.

²¹¹ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 759-761.

²¹² Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 763; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 132-133; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 127-128.

²¹³ İbn Sînâ, *Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye*, s. 161-162; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 127.

²¹⁴ Aydın Sayılı, "İbn Sînâ'da Işık, Görme ve Gökkuşağı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, s. 227.

daha sonra iç idrak güçlerine aktarılır. Böylece bilgi elde etme sürecinde bir üst aşamaya geçilir.

2. 2. 2. İç İdrak Güçleri

İç idrak güçleri nefis ile beden arasında önemli bir aracıdır. Dış duyu güçlerinin elde ettiği veriler, bu güçler tarafından değerlendirilir.²¹⁵ İç idrak güçleri dış duyulara göre nesneleri maddelerinden ve maddesel ilintilerinden soyutlama noktasında daha üst düzeydedir. Yani bu güçler, yukarıda zikredilen bitkisel nefsin güçleri ile hayvanî nefsin dış idrak güçlerine göre maddeden ve dış dünyadan daha az etkilenir.²¹⁶

Behmenyâr, hayvanî nefsin iç idrak güçlerine geçmeden önce beş duyu tarafından idrak edilen ortak nitelikleri (el-mahsûsü'l-müşterek) değerlendirir. Ona göre dış idrak güçlerinden her bir duyu, cismi kendine özgü niteliğiyle idrak ettiği gibi büyüklük, küçüklük, sayı, hareketlilik, durağanlık, yakınlık, uzaklık vb. nitelikleriyle de idrak eder. Fakat bu nitelikleri idrak etme noktasında beş duyu, birbirinden farklılık gösterir. Bazı duyular bu niteliklerin tamamını idrak ederken bazıları bir kısmını idrak eder.²¹⁷

İç idrak güçlerinin ilki olan **ortak duyu gücü** (el-hissü'l-müşterek), beynin ön tarafında bulunur.²¹⁸ Beş duyu tarafından idrak edilen sûretler, bu duyu gücünde toplanır. Behmenyâr, dış duyu güçlerini, dış duyulardan gelen sûretleri toplayıcı özelliğinden dolayı, ortak duyu gücünün süt dişlerine benzetir. Özetle ortak duyu gücü, dış duyuların algıladığı sûretlerin kendisinde toplandığı ve böylece bu sûretlerin tümünün idrak edildiği bir güçtür.

Behmenyâr'a göre nefste bulunan ortak duyu gücü sayesinde, görülen nesne ile dokunulan nesne, birlikte idrak edilebilir. Eğer bu güç olmasaydı nesneler arasında

²¹⁵ Hayati Hökelekli, "Duyu", **DiA**, C. XX, İstanbul, TDV, 1994, s. 10.

²¹⁶ Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, s. 583.

²¹⁷ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 782.

²¹⁸ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 785.

ayrım yapılamayacaktı. Ortak duyu gücünün cisimsel bir varlık²¹⁹ olduğunu söyleyen Behmenyâr, nesneler arasında ayrım yapmayı sağlayan bu gücün, akıl olamayacağını ifade eder.²²⁰ Çünkü aklın, idrak edilen şeyleri toplayan merkezi bir görevi olmadığı için o, bu şeyler arasında ayrım da yapamaz.²²¹ Toplayıcı bir merkez görevinde olan ortak duyu gücü, idrak edilenler arasındaki farklılıkları bilir ve böylece akıl sahibi olmayan hayvanlar da zararlıdan korunmak ve yararlı olana yönelmek için birtakım bilgilere ulaşır. Behmenyâr’a göre hayvanî nefse sahip canlılar, “şekli şöyle olan şey, tatlıdır” gibi bir bilgiye sahip olmasaydı, o şeyi gördüklerinde yemek için ona yönelmezdi. Aynı şekilde kişide “şu beyaz adam şarkıcıdır” şeklinde bir bilgi olmasaydı, o kişi, sesi duyduğunda şarkıcının kim olduğunu tespit edemezdi. Burada sesin duyulmasıyla şahsın tespitinin yapılmasını sağlayan güç, nefsin ortak duyu gücüdür.²²² Netice itibariyle zikredilen bu örnekler, hayvanî nefse sahip canlıların beş duyu ile elde ettikleri duyumların bir merkezde toplandığını ve bu sayede tikelin bilgisine ulaşıldığını gösterir. Bu toplayıcı merkez ise ortak duyu gücüdür.

Behmenyâr, ortak duyu gücünü bazı örnekler üzerinden ispat eder. Ona göre dönen cisimlerin tahayyül edilmesi ile etraftaki her şeyin dönüyormuş gibi görülmesi veya birbirini takip eden yağmur damlalarının düz bir çizgi gibi görülmesi gibi durumlar bu gücün varlığına delildir. Aynı şekilde gözünü yuman bir kişinin görmediği şeyler hakkında bazı görüntüler hayal etmesi veya dışarıdan gelmeyen sesleri işitmesi, ortak duyuda toplanmış duyumlardan kaynaklanır. Behmenyâr’a göre cisimler, beş duyu ile bu şekilde algılanmaz. Bu ise görüntülerin bu şekilde algılanmasına neden olan ortak duyu gücünün var olduğunu yakinen gösterir.²²³ Yani mesela dış dünyada dönen bir cisim yokken bunun tahayyül edilmesiyle sanki cisimlerin dönüyormuş gibi görünmesi ortak duyunun varlığına bir delildir. Aynı şekilde İbn Sînâ da bu durumun, ortak duyuya ait bir organın bulunduğunu ispatladığını söyler. Çünkü ona göre bu değişikliğin sebebi beyin ve beyindeki buharın hareketine bağlıdır. Beyindeki buharın hareket etmesiyle

²¹⁹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 745.

²²⁰ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 783.

²²¹ Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 132.

²²² Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 783-734.

²²³ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 784.

ruhta da hareket meydana gelir ve bu nedenle kişi, dış dünyadaki her şeyi dönüyormuş gibi görür. Böylece İbn Sînâ, ortak duyu gücünde meydana gelen bu değışiklikten hareketle baş dönmesinin sebebini fizyolojik olarak açıklar.²²⁴

Dış duyular yoluyla elde edilen sûretlerin toplandığı bir merkez olan ortak duyu gücü olmasaydı nefis, renkli ve dokunulan şeklinde iki farklı duyu gücüyle ulaşılan birbirinden farklı sûretleri bir arada idrak edecekti. Böylece gördüğü renk ile dokunduğu cismin sûreti arasında bir ayırım yapamayacaktı. Çünkü dış duyularla elde edilen sûretleri bir yerde toplamak ne tek başına gözün ne de diğer duyu organlarının görevidir.

Beş duyu ile elde edilen sûretleri bir arada tutan ortak duyu gücü, aynı zamanda bu sûretler üzerinde bir otoriteye sahiptir. Behmenyâr, ortak duyunun dış duyu güçlerinin üzerinde kurduğu bu otoriteyi kabul eder. Fakat İbn Sînâ gibi onun hâkim bir güç olmasının zorunlu olduğu görüşüne katılmaz. Yani Behmenyâr'a göre ortak duyu gücünün dış duyu güçleri üzerinde otorite kurması zorunlu değildir. Onun İbn Sînâ ile aralarındaki bu farklılığı belirtmesi oldukça önemlidir. Çünkü nefis bölümü içerisinde ilk defa burada “bana göre” ve “ona göre” ifadelerini kullanarak bu konu hakkında hocasından farklı düşündüğünü açık bir şekilde ortaya koyar.²²⁵

Beş duyu organında herhangi bir bozukluk olan bir kişinin gerçekte olmayan görüntüleri görmesi veya sesleri işitmesi, ortak duyu sebebiyledir. Bu durum ortak duyu gücünün dış duyulardan farklı olduğunu gösterir. Çünkü bu kişi, ortak duyu gücünde bulunan sûretleri duyu gücüyle algıladığını zanneder. Bu sebeple mesela gözüyle görmediği bir görüntüyü gördüğüne inanır. Oysa buna ortak duyuda bulunan sûretler sebep olmaktadır. Aynı şekilde uykuda görülen hayaller, yine dış duyu haricinde bir iç duyunun varlığına işaretler. Tüm bunlar ortak duyu gücünün varlığını yakinen göstermektedir.²²⁶

Nefsin her bir gücü gibi ortak duyu gücü de ona hizmet eder ve dış duyu güçlerine karşı nefsin yanılmamasını sağlar. Çünkü dış duyu organlarının algıladıkları

²²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabüyyât: en-Nefs*, s. 146; Dağ, “İbn Sînâ'nın Psikolojisi”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, s. 358.

²²⁵ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 784; Arıcı, “İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi”, s. 126.

²²⁶ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 784.

şeyler nefis ile çelişebilir. Oysa ortak duyu gücünün algıladıklar şeyler nefis ile çelişmez. Bu güç, nesnelerin sûretlerinin toplandığı ve böylece maddeden soyutlamanın gerçekleştiği ilk basamaktır. Bu sebeple ortak duyu gücü yardımıyla nefis, dış duyu güçlerinin elde ettiği sûretleri ve arazları kabul eder. Ortak duyu gücünün sûretleri kabulü ise onun tabiatı gereğidir.²²⁷ Bu durum tikelin idrakinin ortak duyu gücüyle gerçekleştiğini gösterir. Ayrıca Behmenyâr'a göre, ortak duyu gücü, sûretleri yansıtan bir ekran (levha) gibidir.²²⁸ O, ileride ele alınacak olan nefsin mütehayyile gücünün birleştirdiği sûretlerin, ortak duyuya gelip görünür bir hal aldığını ifade eder.²²⁹ Bu sebeple ortak duyu gücü, dış idrak güçlerinden gelen sûretleri toplayan bir merkez olmasının yanı sıra iç idrak güçlerinden gelen sûretleri yansıtan bir ekrandır.

Netice itibarıyla ortak duyu gücünün işlevleri şu şekildedir: (i) Duyulur sûretleri ayırt etmek, (ii) bunları bir arada tutmak, (iii) beş duyuya ihtiyaç duymaksızın hissî idraki gerçekleştirmek.

İç idrak güçlerinin ikincisi olan **tasarlama gücünün** (el- kuvvetü'l-musavvire) yeri, yine beynin ön tarafıdır. Bu güce, **hayal gücü** (el-kuvvetü'l-hayâliyye) de denir.²³⁰ Onun görevi ise ortak duyunun beş duyudan aldığı sûretleri saklamaktır. Bu güç sayesinde, beş duyunun algıladığı nesneler yok olsa dahi onlara ait sûretler saklı kalır. Böylece herhangi bir şeyin tekraren duyumsanması gerekmez. Fakat tasarlama gücü, nefsin nesneleri idrak etmesinde aracı bir rol üstlenmez. Eğer böyle olsaydı, yani nefis tasarlama gücü aracılığıyla nesneleri idrak etseydi, insan saklı tuttuğu tüm sûretleri daima gözünün önünde algılıyor olacaktı.²³¹ Öyleyse tasarlama gücünün görevi, ortak duyudan aldığı sûretleri, daha sonra ele alacağımız mütehayyile gücünün ayırıp birleştirmesi için depolamaktır.²³²

Ayrıca Behmenyâr'a göre ortak duyu ile tasarlama gücünün bulunduğu beynin ön tarafı zedelenirse bu durumdan bu iki güç de etkilenecek ve değişime uğrayacaktır.

²²⁷ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 798.

²²⁸ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 785.

²²⁹ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 798.

²³⁰ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 820.

²³¹ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 785.

²³² Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 820.

O, bu değişimin ortak duyu ile tasarlama gücünün beyinde bulunduğuna bir delil olduğunu söyler.²³³ Buna ilaveten İbn Sînâ, ortak duyu ile tasarlama güçlerinden biri olmazsa diğerinin de görevini yerine getiremeyeceğini ifade eder. Çünkü ortak duyu gücünün sûretleri idrak ettiği esnada, tasarlama gücü de orada bulunarak ortak duyu ile birlikte bu sûretleri idrak etmekte, ardından onları kendisinde depolayıp muhafaza etmektedir.²³⁴

Tasarlama gücünden sonra gelen **mütehayyile ve müfekkire gücü**, zatı ve doğası gereği sûretlerle anlamları birleştirme (terkîb) ve ayrıştırma (tafsil) görevini yerine getirir. Yukarıda zikredildiği üzere sûretler, tasarlama gücünde depolanırken anlamlar, birazdan ele alınacak olan hatırlama gücünde depolanır.²³⁵ Şayet sûretlerin birleştirilmesi ve ayrıştırılmasını sağlayan güç, vehim aracılığıyla gerçekteşirse mütehayyile gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile), akıl güçlerinden biri aracılığıyla gerçekteşirse müfekkire gücü (el-kuvvetü'l-müfekkire) diye isimlendirilir. Behmenyâr'ın müfekkire gücünün akıl aracılığıyla gerçekteştiğini ifade etmesi, bu gücün insanî nefse özgü olduğu anlamına gelir. Çünkü akıl gücüne sahip olan tek canlı insandır. Fakat o, nefsin tabii eylemleri baskın gelirse mütehayyile gücü diye isimlendirildiğini söyleyerek anlam kapalılığına neden olmaktadır. Zira o, bu gücün vehim aracılığıyla gerçekteştiğini söylerken hayvanî nefse özgü olduğunu belirtmemektedir.²³⁶

Behmenyâr yukarıdaki ifadeleriyle mütehayyile gücünün hayvanî nefste gerçekteşip gerçekteşmediğini müphem bırakır. Fakat başka bir yerde müfekkire ve mütehayyile gücünü (el-kuvvetü'l-müfekkiretü'l-mütehayyile) beraber değerlendirerek bu gücün bazen beden mizacına uyduğunu bazen de akıldaki makûlâta uyduğunu ifade eder.²³⁷

²³³ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 785.

²³⁴ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, s. 36; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, s. 134.

²³⁵ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 820; İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, s. 155.

²³⁶ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 786.

²³⁷ Behmenyâr **a.g.e.**, s. 797.

Behmenyâr'a göre mütehayyile gücüne sahip hayvanlar, eylemlerini ilham yani yaratılıştan gelen bir sezgi yoluyla gerçekleştirir. Çünkü bir hayvan cinsinin tümü, bu güce dair herhangi bir eylemi, bir diğeriyle aynı şekilde yerine getirir. Nasıl ki bir örümcek evini bu güç sayesinde belirli bir şekilde yapıyorsa tüm örümcekler de evlerini aynı şekilde yapar. Örümcek gibi diğer hayvanların da bu güce bağlı olarak gerçekleştirdiği eylemler tek tiptir. Yani mütehayyile gücü ile hayvanlar, değişmeyen eylemlerini tek şekil üzerine yapmaya devam ederler. Yalnızca insanda bu güce bağlı eylemler, kişiden kişiye göre farklılık gösterir.²³⁸

Beynin orta boşluğunda bulunan mütehayyile gücü²³⁹ İbn Sînâ'ya göre diğer iç idrak güçleriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Çünkü bu güç bir açıdan tasarlama gücüyle diğer bir açıdan belleme ve hatırlama gücüyle ilişki kurar.²⁴⁰ Bu durumda mütehayyile gücü kaf dağı gibi hariçte bulunmayan nesneleri ve kuzunun kurtla dost olması gibi çıkarılmayan anlamları tahayyül edebilir. Mütehayyile gücünün, ortak duyu aracılığıyla birleştirip ayrıştırdığı sûretleri idrak eden nefis, bu gücün vehim gücü aracılığıyla birleştirip ayrıştırdığı manaları idrak eder.²⁴¹ Bu sebeple Behmenyâr'ın vehim gücü hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye), ilk olarak İbn Sînâ tarafından ortaya konan bir güç olması sebebiyle İbn Sînâ'nın nefis teorisinde önemli bir yeri haizdir.²⁴² Fakat İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) varlığını kabul etmediği²⁴³ nefsin bu gücü, Aristoteles'in nefis öğretisinde de bulunmamaktadır.²⁴⁴

Beynin orta boşluğunun arkasında²⁴⁵ bulunan vehim gücü, dış duyuların idrak ettiği cisimsel sûretler aracılığıyla duyu ile algılanmayan anlamlara ulaşır. Bu güç duyulurlardan elde ettiği anlamlara şu iki yolla ulaşır:

²³⁸ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 799.

²³⁹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 329.

²⁴⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 135.

²⁴¹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 786.

²⁴² Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", **İslâm Düşüncesi Tarihi**, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, C. II, İstanbul, İnsan Yay., 1990, s. 113

²⁴³ Ömer Türker, "Nefis: İslam Düşüncesi", **DİA**, C. XXXII, İstanbul, TDV, 2006, s. 530; Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler**, s. 584.

²⁴⁴ Dağ "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı**, s. 364.

²⁴⁵ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 329.

(i) İlham, yani yaratılıştan gelen sezgiler aracılığıyla anlamlar elde eder. Bu ise yeni doğan bebeğin annesinin memesine yönelmesi, biraz büyüyünce ayağa kalkmaya çalışırken düşmemek için tutunması veya gözüne bir şey gelen kişinin gözünü kapaması gibi canlının tabiatı gereği ortaya çıkan eylemlerdir. Aklî iradeye dayanmayan bu tür ilhamlar, hayvanlarda da bulunur. Bu yüzden daha önce hiç görmediği halde birçok hayvan, aslandan korkar ve kaçır. Hayvanî nefis sahibi canlılardaki bu içgüdüsel eylemlerin sebebi, onların nefsleri ile nefslerinin ilkeleri arasındaki ilişkidir.

(ii) Deneyim, yani tecrübeler yoluyla anlamlar elde edilir. Hayvanlar kendilerine lezzet ya da acı, yarar ya da zarar veren bir cismin sûretini idrak ettikleri gibi, bu manalara sahip olmayan başka bir cismin sûretini de idrak ederler. Bu ise onlarda her iki cismin sûretinin “tasarlama ve mütehayyile gücünde” birlikte yer ettiğini (irtisâm) gösterir. Ayrıca bu iki cismin sûreti arasındaki ilişki ve onların anlamları “belleme ve hatırlama gücü” ile korunur. Cismin sûreti önceden vehim gücünde bulunduğu ve onunla manalara ulaştığı için ikinci cismin sûretinin gelmesiyle birinci cismin manası duyu güçleriyle algılanmasa dahi hatırlanır. Bu ise vehim gücünün önceden bu cismi tecrübe etmesine dayanır. Mesela köpeğin, elinde taş, sopa vb. bir şey bulunan bir kişiden korkmasına vehim gücünün tecrübeyle anlamlar elde edebilme özelliği neden olmuştur.²⁴⁶

Vehim gücüne ait bir diğer özellik ise onun elde ettiği bir anlamı, aynı şekilde bu güç ile elde edilen başka bir anlamla karşılaştırabilmesidir. Fakat bunu sürekli olarak tüm duyulurlar (mahsûsât) ile değil bazı duyulurlar ile yapar.²⁴⁷ Yani bu güç ile canlı, elde ettiği bir anlamı başka bir anlam ile karşılaştırıp yeni bir anlama ulaşabilir.

Behmenyâr’a göre vehim gücü, hayvanlardaki en üst hüküm gücüdür. Fakat insana özgü olan aklî hükmün aksine vehim gücünün verdiği bu hükümler, tikel hükümlerdir.²⁴⁸ Bu güç, hayal gücünün kendisine verdiği duyulur sûretlere göre hükümde bulunduğu için hükümleri de bu sûretlere ilişkindir.²⁴⁹ Bu sebeple vehim gücü,

²⁴⁶ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 801-803.

²⁴⁷ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 802.

²⁴⁸ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 802.

²⁴⁹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 148.

her şey boşlukta sona erer veya doluluk sonsuzdur gibi, sınırlı duyumsamadan kaynaklı olarak, yanlış hükümler de verebilir.²⁵⁰ Ayrıca Behmenyâr, duyulurları idrak eden vehim gücünün, bunu madde aracılığıyla gerçekleştirdiğini söyler. Bu sebeple onun eylemlerinin de maddî olduğunu ve eylemleri maddî olan bir gücün varlığının da maddî olacağını ifade eder.²⁵¹ Buradan hareketle kendisine ulaşan sûretler aracılığıyla yargıda bulunabilen vehim gücünün maddî bir yapıda olduğu anlaşılır.

İç idrak güçlerinin sonuncusu olan **hatırlama gücü** (el-kuvvetü’z-zâkire), vehim gücünün elde ettiği manaları saklayarak bu güce hizmet eder. Behmanyâr’a göre onun bu şekilde isimlendirilmesi, hatırlama hususunda nefsin emrinde olmasından kaynaklanır. Bu güç, vehim gücünün elde ettiği manaları muhafaza eden bir depo görevindedir.²⁵² İbn Sînâ, hatırlama gücünün vehim gücüyle olan ilişkisini, hayal gücünün ortak duyuyla olan ilişkisine benzetir.²⁵³ Nasıl ki ortak duyu gücü elde ettiği sûretleri hayal gücüne verir ve bu sûretler orada muhafaza edilirse vehim gücü de elde ettiği manaları hatırlama gücüne verir ve bu manalar orada muhafaza edilir. Bu durumda hayal gücü, sûretlerin deposuyken hatırlama gücü, manaların deposudur. Ayrıca hatırlama gücünün yeri, beynin arka boşluğudur. Eğer beynin bu bölgesi zedelenirse orada bulunan anlamlar da zarar görecektir.²⁵⁴ Bu güce, hafıza gücü (el-kuvvetü’l-hâfıza) de denir.²⁵⁵

Behmenyâr, hayvanî nefsin hareket ve idrak güçlerini değerlendirdikten sonra bu güçlerin cisimsel bir yapıda olduğu sonucuna ulaşır. Bu ise hayvanî nefsin tüm eylemlerini cisim aracılığıyla gerçekleştirdiği anlamına gelir. Buradan hareketle o, eylemlerini cisim aracılığıyla gerçekleştiren, beden ile teşahhus kazanan ve onunla mevcut olan tüm bu güçlerin, bedenin yok olmasıyla varlığını sürdüremeyeceği neticesine varır.²⁵⁶

²⁵⁰ Kuşpınar, **İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi**, s. 39.

²⁵¹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 803.

²⁵² Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 786.

²⁵³ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 37; a.mlf., **en-Necât**, s. 329.

²⁵⁴ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 786.

²⁵⁵ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 787.

²⁵⁶ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 806.

Son olarak Behmenyâr'ın kısaca değindiği uyku, uyanıklık ve rüyada nefsin durumunu değerlendirmek uygun olacaktır. Ona göre uyanıklık halinde nefis, hareket güçleri ile dış duyu güçlerini iradeli olarak kullanır. Duyu güçlerinin pasif olmasıyla gerçekleşen uyku durumunda ise nefis, dıştan içe doğru yönelir. Uykunun sebebi ise nefsin güçlerini taşıyan ruhun zayıf düşmesiyle kendisine bitkinlik halinin arız olmasıdır. Ayrıca nefis, uyku halinde dış idrak güçlerini kullanmaz.

Behmenyâr, uyku ile gayba ulaşılabilirliğini söyler. Buna göre orta terim sonuca ulaşmak için nasıl hazırlayıcı ise insanda da uyku, gaybı kabul etmek için bir hazırlayıcıdır. Nefsin uykuda gaybı kabul etmeye hazır olması, idrak güçlerinin zayıfladığı için nefse engel olmaması sebebiyledir. Bu durum sahih rüyaların varlığına işaret eder. Böyle rüyalarda, rüya açık olduğu için tabire ihtiyaç duyulmaz.²⁵⁷ Fakat bazı rüyaların anlaşılması için tabir edilmesi gerekir. Bunun sebebi ise uyku esnasında ortak duyu gücünün aktif olmasıdır. Bu gücün etkisi ile nefste bazı sûretler meydana gelir. Bu sebeple uyku halinde ortak duyu gücüyle gelen sûretleri hafıza gücü kaydeder. Mütahayyile gücü ise bu sûreti başka bir sûret olarak alır. Bu sebeple iç idrak güçlerinin etkisiyle uyku esnasında ulaşılan hükümler, rüyanın tabiri esnasında değişir. Fakat uyku esnasında bu güçlerin aktif olmasıyla birlikte rüyaların tabirine ihtiyaç duyulurken her görülenin yorumlanması gerekmez.²⁵⁸ Rüyada iç idrak güçlerinin aktif olması hususunda Behmenyâr, uykuda dış idrak güçlerinin zayıflamasına karşın iç idrak güçlerinin güçlendiğini söyler.²⁵⁹

Rüyalar hususunda dikkat çeken bir husus da sudûrcu evren anlayışını takip eden Behmenyâr'ın rüyada görülenlerin aslında yıldızların nefslerinde var olduğunu söylemesidir. Ona göre gerek rüyada görülen gerek dış dünyada bulunan her şey zaten yıldızların nefsinde vardır.²⁶⁰ Behmenyâr, rüyada görülen şeyler için “yıldızların nefsinde” bulunması ifadesini kullanırken İbn Sînâ, bunların “Bârî'nin ve meleklerin

²⁵⁷ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 798.

²⁵⁸ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 798-799.

²⁵⁹ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 836.

²⁶⁰ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 799.

ilminde” bulunduğunu ifade eder. Buna ilaveten İbn Sînâ, rüyada görülen şeylerin melekût âleminde insanî nefslere feyezân ettiğini belirtir.²⁶¹

Bu başlık içerisinde hayvanî nefsin hareket ve idrak güçleri değerlendirilmiştir. Bu güçlerin insan ve hayvanlar arasındaki farklılığına kısmen işaret edilmiştir. Fakat insanı hayvandan ayıran özelliklerinin daha iyi anlaşılması için, insanî nefsin güçlerinin bilinmesi gerekmektedir. Bu sebeple insanî nefsin güçleri başlığı ile canlılar içerisinde en üstün nefis güçlerine sahip olan insan değerlendirilecektir.

3. İnsanî Nefsin Güçleri

Her nefis türü, yetkinlik bakımından bir alt sırada yer alan nefsin güçlerini barındırır. Bu sebeple ay altı âlemde en yetkin nefis olan insanî nefis, bitkisel ve hayvanî nefsin güçlerine sahiptir. İnsani nefis, bitkisel nefsin beslenme, büyüme ve üreme gücü ile hayvanî nefsin hareket ve idrak güçlerini barındırmakla birlikte sahip olduğu akıl gücü ile bu iki nefis türünden ayrılır. Aristoteles’ten tevarüs eden bu düşünceye göre, insanı diğer canlılardan ayıran, onun düşünen yönü yani akletmesidir.²⁶² Bu sebeple burada insanı insan yapan, insanî nefse özgü aklî güçler değerlendirilecektir.

İnsanın nihaî gayesi olan yetkinliğe ve mutluluğa erişebilme aracı olarak akıl gücü, varlığa dair bütüncül bir bilgiye ulaşabilme imkanını barındırır. Aynı şekilde hayvanî nefsin idrak güçleriyle de birtakım bilgilere ulaşılabilir. Fakat insanî nefsin ulaştığı tümel bilgiler, hayvanî nefis gücüyle elde edilen tikel bilgilerle ilişkilendirilemez.²⁶³ Bu sebeple hayvanî nefsin dış ve iç idrak güçleri ile elde edilen bu bilgiler, tikellere dair olduğu için tam anlamıyla yetkinleşmeyi sağlayamaz.

Behmenyâr’a göre, insanî nefis kendini idrak etmesi cihetiyle canlılık kazanırken başkalarını ve eylemlerini idrak etmesi cihetiyle bedensel ve aklî güçlerini

²⁶¹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 158-159; Arıcı, “İbn Sînâ’nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi”, s. 129.

²⁶² Aristoteles, **Ruh Üzerine**, II, s. 101.

²⁶³ Alper, **İbn Sînâ**, s. 73.

gerçekleştirir.²⁶⁴ Bu sebeple o, insanî nefsin güçlerini bilme ve eyleme olmak üzere ikiye ayırır. Onun bu tasnifi, ilk bölümde insanî nefsi, soyut bir cevher olarak tanımlamasına dayanır. Nitekim insan hem fizik hem de metafizik âlem ile ilişki kurabilen bir canlıdır. O, bedenle birlikteliği sebebiyle fizik âlem ile ilişki kurarken soyut bir cevher olması sebebiyle metafizik âlem ile ilişki kurmaktadır. Bu noktada insanî nefsin kendisiyle tümelin bilgisine ulaştığı bilme gücü, metafizik âlemle ilişkili olduğu için bu ilişkide insan etkilenen konumundadır. İnsanî nefsin kendisiyle tikelin bilgisine ulaştığı eyleme gücü ise fizik âlemle ilişkili olduğu için insan bu ilişkide etki eden konumundadır.²⁶⁵ Meşşâî filozoflar tarafından da benimsenen bu düşünceye göre, bilme gücünün metafizik âlem ile irtibatından bilgi, yani teorik felsefe meydana gelirken eyleme gücünün fizik âlem ile irtibatından pratik felsefe meydana gelir.²⁶⁶ Böylece felsefenin teorik ve pratik şeklindeki tasnifinin kaynağı, insanın fizik ve metafizik âlem ile kurduğu ilişkiye dayanır. Netice itibarıyla insanî nefsin, metafizik âlem ile kurduğu ilişki, bilme veya nazarî akıl gücü ile gerçekleşirken fizik âlem ile kurduğu ilişki, eyleme veya amelî akıl gücü ile gerçekleşir.

Burada ilk olarak insanî nefsin bedeni yöneten gücü olan eyleme gücü değerlendirilecektir. Daha sonra bu gücün de tâbi olduğu ay altı âlemdeki güçler hiyerarşisinin en üstünde konumlanan bilme gücü ele alınacaktır.

3.1. Eyleme Gücü

İnsan bedenini yöneten bir güç olan eyleme gücü sayesinde kişi, belirli eylemler gerçekleştirir. Behmenyâr'a göre insanî nefse ait eyleme gücünün akıl olarak isimlendirilmesinin sebebi, onun maddede değil de nefsin zatında var olmasından (heyet) kaynaklanır. Bu güç, nefs ile beden arasındaki ilişkiyi sağlayarak sadece eylemlerin gerçekleşmesine sebep olur.

²⁶⁴ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 832.

²⁶⁵ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 819.

²⁶⁶ İbn Sinâ, **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, s. 37-39; Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000, s. 175.

Eyleme gücü, nefsin beden ile alakalı birtakım eylemler gerçekleştirmesine sebep olan bir güç olduğu için bu yönüyle o, bitkisel ve hayvanî nefsin güçlerini kapsamaktadır. Behmenyâr, eyleme gücünün, hayvanî nefsin güçlerinden olan nüzûiyye, hayal, vehim güçleri ve insanî nefsin bir gücü olan nazarî akıl ile olan ilişkisini açıklar. Ona göre hayvanî nefis için nüzûiyye gücü ne ise insanî nefis için eyleme gücü odur. Çünkü nüzûiyye gücü hayvan nefsinde iradeye bağlı olarak “istek” oluşturur. Bu istek ile canlı harekete geçer. Zira istek yoksa hareket de yoktur. Aynı şekilde eyleme gücü de insan bedeninin hareket ilkesidir. Eğer bu güç olmazsa insan belirli eylemleri gerçekleştiremez. Behmenyâr bu ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

“Eyleme gücünün kendi olması bakımından [bu güçten kaynaklı olarak] nüzûiyye gücünde, hızlı bir şekilde etkilemeye (fiil) ve etkilenmeye (infi’al) sebep olan utanma, hayâ etme, gülme ve ağlama gibi insana özgü özellikler (hey’et) ortaya çıkar.”²⁶⁷

Eyleme gücünün nüzûiyye gücüyle olan ilişkisinin sonucunda bazı psikolojik hallerin meydana geldiğini belirten filozof, ardından bu gücün hayal ve vehim güçleri ile ilişkisini açıklar. Ona göre: **“Eyleme gücü, olaylarla ilgili düzenin (tedbir) ortaya çıkmasında ve insana özgü sanatların oluşmasında hayal ve vehim gücünü kullanır.”²⁶⁸** Burada Behmenyâr’ın “olaylar” diyerek kastettiği İbn Sînâ’nın açıklamasından anlaşıldığı üzere, oluş ve bozuluş âlemindeki olaylarla ilgili düzenin ortaya çıkmasıdır.²⁶⁹ Yani gerek İbn Sînâ gerek Behmenyâr oluş ve bozuluşa tâbi olan ay altı âlemdeki birtakım düzenleri, eyleme gücünün hayal ve vehim gücü ile ilişkisi bağlamında değerlendirir. Behmenyâr, eyleme gücü ile nazarî akıl arasındaki bağı ise şöyle açıklar:

²⁶⁷ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 790.

²⁶⁸ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 790.

²⁶⁹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 37.

“[Bu iki güç arasındaki ilişki neticesinde] yalan kötüdür, zulüm çirkindir ve iyilik güzeldir gibi yaygın olan görüşler meydana gelir. Eğer bu güç olmasaydı bu tür öncüller geçerli olmazdı.”²⁷⁰

Buna göre eyleme gücü, yukarıda geçen yalanın kötülüğü, zulmün çirkinliği gibi yargıları temelde bilme gücünden alır. Yani o, nazarî akıl gücünün yardımıyla eylemleri, güzel-çirkin, iyi-kötü, yararlı-zararlı olmaları bakımından değerlendirir.²⁷¹ Bu sebeple bu iki akıl gücü arasındaki ilişki son derece önemlidir.

Behmenyâr'ın yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere insanî nefsin beden ile irtibatlı eylemlerini gerçekleştirmesine sebep olan eyleme gücü, diğer birçok güç ile ilişki içerisindedir. Bu noktada eyleme gücünün nüzûiyye gücü ile ilişkisi kişide bazı psikolojik hallere sebep olur. Aynı şekilde kişinin sanatlar oluşturmalarının nedeni yine eyleme gücü ile hayal ve vehim güçleri arasındaki ilişkidir. Toplum tarafından benimsenmiş ahlakî öncüllerin ortaya çıkması ise bu gücün bilme gücü ile irtibatı sonucunda meydana gelir. Netice itibarıyla eyleme gücünün birtakım ruhsal haller, sanatlar ve ahlak gibi önemli unsurların temelini oluşturmaları, onun mahiyeti ve görevleri hakkında bilgi vermektedir.

Ayrıca yukarıda zikredilen yalanın kötülüğü, iyiliğin güzelliği gibi yargıların doğrulanması eyleme gücü ile ahlak arasında sıkı bir ilişki olduğunu gösterir. Buna göre ahlakî öncüller, eyleme gücü tarafından tespit edilmektedir. Fakat eyleme gücünün ay altı âlemdeki birtakım olayları düzenlemesi, bilme gücünün devre dışı kaldığını göstermez. Çünkü eyleme gücü, daima bilme gücünün kontrolündedir. Nitekim Behmenyâr'a göre **“amelî akıl gücü, nazarî akıl gücünün hükmüne uyarak bedenin diğer güçleri üzerinde egemen olur.”²⁷²** O, bu durumu başka bir açıdan ise şu şekilde ifade eder: **“Nefs için en uygun (efdal) olan durum, amelî akıl gücünün, nazarî akıl gücüne bedensel güçlerin hükümleri açısından değil de aklî hükümler açısından**

²⁷⁰ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 790.

²⁷¹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 204.

²⁷² Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 819.

tâbi olurken bedenin diğer güçlerine hâkim olmasıdır.”²⁷³ Netice itibariyle eyleme gücü, bilme gücüne bağlı bir hizmetkâr iken bitkisel ve hayvanî nefsin güçlerine hükmeden bir hükümdar konumundadır.

3.2. Bilme Gücü

Behmenyâr tarafından nazarî güç²⁷⁴ olarak da isimlendirilen bilme gücü, insanî nefsin kendinden üstün varlıklarla irtibat kurabilmesini sağlar. İbn Sînâ, bu güç ile akledilirler (el-ma`kûlat) dair bilgiye ulaşıldığını söyler. Bu sebeple bilgi açısından nazarî akıl gücü, amelî akıl gücüne göre daha üstündür. Bu açıdan nazarî akıl gücü reis konumundadır. O, ay altı âlemde kendinden üstün varlıklara dair bilgi sahibi olabilen tek güçtür. Bu yönüyle nazarî akıl, mutlak akıl kabul edilir. Çünkü amelî akıl, fizik dünyasındaki tikellerle ilişki kurarken nazarî akıl, metafizik dünyadaki soyut varlıklarla ilişki kurmaktadır. Öyleyse nazarî akıl, mutlak akıl manasındadır.²⁷⁵

Nazarî akıl gücü tarafından elde edilen akledilirler, kendileri dışındaki her şeyden soyut olarak mevcuttur. Bu durumda bir şeyin akledilmesi aslında onun, maddeden ve maddî unsurlardan soyutlandığını gösterir. Akledilirler ya dış dünyada (iyân) ya da akılda bulunur. Fakat onun dış dünyada bulunması, idrak edilmesi için yeterli değildir. Bunun için o şeyin maddeden mücerret bir varlığının olması gerekir. Eğer kendisinde cisimsel bir güç bulunursa varlığı aklî olmaz. Behmenyâr buradan hareketle “mutlak bir”in bir cisim ile idrak edilmediğini hatırlatır. Eğer mutlak bir, soyut bir varlık olmayıp cisim ile idrak edilseydi bu durumda parçalarının da olması gerekirdi.²⁷⁶ Bu ise onun birliğine hâlel getiren bir durumdur. Öyleyse akledilir, cisimsel bir varlık olmayıp ondan soyutlanmış aklî bir varlıktır.

Behmenyâr, nefsin bilme gücünü, onun akledilirlerle kurduğu ilişki çerçevesinde ele almaktadır. O, İbn Sînâ’nın bilgi elde etme sürecinde heyûlânî akıl, meleke halindeki

²⁷³ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 807.

²⁷⁴ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 819.

²⁷⁵ Kuşpınar, **İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi**, s. 53.

²⁷⁶ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 809.

akıl, fiil halindeki akıl ve kazanılmış akıl diye sıraladığı aklın aşamaları anlayışını benimsemiştir. Bu anlayışa göre bilme gücünün, bilme yönüyle, heyûlânî akıl aşamasından başlayarak kazanılmış akıl aşamasına geçmesiyle insan türü tamamlanır ve böylece nihaî gaye gerçekleşir.²⁷⁷ Burada Behmenyâr, aklın aşamalarını açıklarken birbirinden farklı yollar izlemektedir. O, aklın bu aşamalarını ilk olarak bilfiil akıl ile kazanılmış akli birleştirerek değerlendirir. Bunu ise şu şekilde ifade eder:

“Akıl ya heyûlânî akıl ya meleke halindeki akıl ya da fiil halindeki akıldır. Fiil halindeki akıl, ikiye ayrılır. Birincisinde akledilir basittir ve basit akledilir diye isimlendirilir. İkincisinde ise akledilir ayrıntılıdır (mufassal) ve ayrıntılı akledilir diye isimlendirilir. Yapı (hey’et) olarak bu iki akledilir, akledilirleri elde etmesi bakımından “fiil halindeki akıl”; akletmesi bakımından ise “kazanılmış akıl” diye isimlendirilir.”²⁷⁸

Yukarıdaki pasajdan anlaşıldığı üzere Behmenyâr, aklî idrak derecelerini heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl ve fiil halindeki akıl olmak üzere üç aşamada değerlendirir. Fiil halindeki akıl ise kendi içerisinde hem fiil halindeki akli hem de kazanılmış akli barındırır. Aynı şekilde İbn Sînâ, **el-Mebde’ ve’l-meâd** adlı eserinde fiil halindeki akıl ile kazanılmış akli aynı yapı içerisinde değerlendirir. O, bu iki akıl derecesini, zat bakımından aynı, itibar bakımından farklı değerlendirildiği için böyle bir tasnif yapar.²⁷⁹ Nitekim zatlari gereği ikisi de fiil halinde akletmektedir. Fakat itibarları gereği fiil halindeki akıl aşamasında kişi, akledilirleri bilfiil olarak düşünmeyip dilediği zaman düşünürken kazanılmış akıl aşamasında kişi, akledilirleri bilfiil olarak düşünmektedir.²⁸⁰ Fakat Behmenyâr, bu iki aşamayı zât ve itibâr bakımında değerlendirdiğine dair bir ifade kullanmamaktadır. Bunun yanı sıra o, bilme sürecinin heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl, fiil halindeki akıl ve kazanılmış akıl derecelerinden

²⁷⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabüyyât: en-Nefs**, s. 40-41; Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne’de Bilgi Teorisi**, s. 71.

²⁷⁸ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 815.

²⁷⁹ İbn Sînâ, **el-Mebde’ ve’l-meâd**, s. 99.

²⁸⁰ Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne’de Bilgi Teorisi**, s. 137.

geçerek gerçekleştiğini kabul etmektedir. Böylece o, İbn Sînâ'nın insanın aklî nefsinin akledilirlerle dört aşamalı bir ilişki²⁸¹ kurduğu görüşüne bağlı kalmıştır. Behmenyâr yukarıdaki tasnife ek olarak, diğer bir açıdan akılları en üst derecedeki aklî idrak seviyesinden aşağıya doğru sıralamaktadır. Bir önceki sıralamadan farklı olarak burada, fiil halindeki akıl ile meleke halindeki akıl birlikte zikretmektedir. Buna göre:

“Akılda akledilir sûretler hazır halde bulunur, bilfiil olarak düşünülür ve akledilir, bir de akıl, aklettiğini de bilirse, bu “kazanılmış akıl” diye isimlendirilir. Çünkü bu sûretler, akılda kuvve halinden fiil haline yükselmiştir. Akledilirlerin bulunduğu yer ise “fiil halindeki akıl” veya “meleke halindeki akıl” diye isimlendirilir ki meleke halindeki akıl, ilk akledilirlerle (evveliyat) sahiptir. Akıl bundan önceki durumuna ise “heyûlânî akıl” denir.”²⁸²

Behmenyâr bu pasajda hiyerarşik olarak en üstte bulunan kazanılmış akıldan başlayarak onun hakkında bilgi verir. Burada onun sürekli fiil halindeki bulunuşuna değinir. Nitekim bu akıl gücünün kazanılmış akıl diye isimlendirilmesinin sebebi, onun daima fiil halinde olmasından kaynaklanır. Yani bu aşamada akıl, tümelleri bilfiil tasavvur etmektedir. Bunun için kazanılmış akıl diye isimlendirilmiştir.²⁸³ Ardından fiil halindeki akıl ile meleke halindeki akıl gelmekte ve son olarak heyûlânî akıl aşaması bulunmaktadır. Son olarak filozof bu akıl aşamalarını akledilirlerle ilişkisi çerçevesinde değerlendirir. Buna göre akıllar şöyle sıralanmaktadır:

“Bilme gücü, sürekli olarak ayırıklardan (mufârak) etkilenir. Teorik gücün soyut sûretle ilişkisi kuvve halindeyse “heyûlânî akıl” diye isimlendirilir. Eğer [bu gücün sûret ile] ilişkisi, fiile yakın bir kuvve halindeyse ve [bu durumda birinci] akledilirleri elde ederek bununla ikinci akledilirleri elde etmeye hazırsa “meleke halindeki akıl” diye isimlendirilir. Birinci akledilirlerden sonra ikinci akledilir

²⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs*, s. 39-40; Dimitri Gutas, “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yay., 2004, s. 38.

²⁸² Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 816.

²⁸³ Kuşpınar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 57.

sûretleri elde ettiği fakat onları sürekli değil de dilediği zaman hatırına getirdiği bir ilişkiyse “fiil halindeki akıl” diye isimlendirilir. Akledilir sûretlerin kendisinde hazır halde bulunduğu, onları bilfiil düşündüğü, aklettiği ve aklettiğini de bildiği bir ilişkiyse “kazanılmış akıl” diye isimlendirilir. Onunla hayvan cinsi ve insan türü tamamlanır. Bu sebeple güçlerin reisi kazanılmış akıl gücüdür.”²⁸⁴

Behmenyâr, aklî idrak derecelerini üç farklı yerde birbirinden farklı şekillerde tasnif etmiştir. Onun hem bu konu hakkında detaylı bir değerlendirmede bulunmaması hem de takip ettiği farklı sıralama tarzları dikkat çekicidir. O, insanî nefsin bilme gücünün sahip olduğu aklî dereceler ve bunların hangi özelliklere göre birbirinden ayrıldığı üzerinde kısaca durmuştur. Burada dikkat çeken bir diğer husus ise Behmenyâr’ın, kazanılmış akıl seviyesine ulaşan nefsin yetkinleşmesi hususuna değinmemesidir. O, aklın belirli aşamalardan geçerek bilfiil akleder olduğunu açıklarken bununla yetkinleştiği sonucunu değerlendirmez. Sadece nazarî akıl gücü ile yetkinliğe ve bilgiye ulaşıldığını söylemekle yetinir.²⁸⁵ Bunun sebebinin ise birinci bölümde açıklandığı gibi Behmenyâr’ın nefsin tanımını yaparken onun yetkinliği üzerinde durmaması, sadece bir yerde yaygın nefis tanımını zikretmesi ile alakalı olduğu düşünülebilir.

Behmenyâr, İbn Sînâ’da olduğu gibi bilme sürecinde faal akla önemli bir yer verir. Ona göre bilgi elde etme sürecinde tümel bilgiler, Vâhibü’s-suver’den gelmektedir. Behmenyâr’ın bu vurgusu bilgi edinme sürecinde faal aklın etkisinin anlaşılması için önemlidir. Yine de o, bilgi ve yetkinleşmeye giden yolda duylara önem verirken faal aklın etkisini açıkça zikretmemektedir. Ona göre bilgiye ulaşmak için cismin ve cisimsel sûretin varlığı bir fayda sağlamaz.²⁸⁶ Çünkü tümelin bilgisine madde ve maddenin ilintileri sebep olamaz. Yani külliler, akıl tarafından ortaya çıkarılmayıp dışarıdan verilen bilgilerdir.²⁸⁷ Bu noktada İbn Sînâ, insan aklının hayal gücünde bulunan tikel idrakler üzerinde düşünmesi ve böylece aklın hazır hale gelmesiyle faal

²⁸⁴ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 819.

²⁸⁵ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 820.

²⁸⁶ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 792.

²⁸⁷ Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, s. 181.

aklın nurunun onu aydınlattığını söyler. Bu aydınlanma neticesinde külliler kendisine verilir.²⁸⁸ Bu görüşe göre akıl, tümelin bilgisine ancak dışarıdan kendisine gelmesiyle ulaşır. Bu ise insanın bilme ve yetkinleşme aşamalarında faal akıl ile ilişkisini ortaya koyar.²⁸⁹

İbn Sînâ'ya göre faal akıl, kendisi bizâtihi bilfiil olduğu için insanî nefsi, bilkuvve akleden olmaktan bilfiil akleden olmaya yükselten aslî sebeptir.²⁹⁰ O, faal akıl ile insanî nefis arasındaki ilişkiyi, güneşle göz arasındaki ilişkiye benzeterek açıklar. Bu ilişki ise güneşin bilfiil görünür olmayan şeyi, zâtı gereği bilfiil görüp nuruyla bilfiil göstermesi gibidir. Bu durum, insanî nefsin akıl gücüne uyarlandığında akıl gücünün tümel bilgileri elde etmesi ancak faal aklın nurunun kendisini aydınlatmasıyla mümkün olduğu anlaşılır. Böylece akledilirler, insanî nefste intiba eder.²⁹¹ Fakat Behmenyâr, İbn Sînâ'nın akıllar teorisine yer verirken faal aklın etkisini değerlendirmez. Onun, insanî nefsin yetkinleşme ve bilgi elde etme sürecinde faal aklın rolünü, İbn Sînâ gibi, açık bir şekilde ortaya koymadığı görülür.

Son olarak İbn Sînâ'nın geliştirdiği ve Behmenyâr'ın da eserinde yer verdiği “hads” yoluyla bilgiye ulaşma üzerinde durulacaktır. İbn Sînâ'nın bilgi elde etme sürecinde ortaya koyduğu bu yol ile insan, bir çaba göstermeksizin ona ulaşır. Bu bilgilerin kişiye birdenbire gelmesi ise faal aklın varlığının bir delilidir.²⁹² Bu noktada Behmenyâr'ın “hads” kavramına yer vermesi ayrıca önem arz etmektedir. O, meleke halindeki akla yakın heyûlânî akla sahip bir kişinin uzun düşünme (el-fikretü't-tavîlê) ve öğrenme sürecini yerine getirmemesine rağmen “hads” yoluyla akledilirleri idrak edebildiğini söyler.²⁹³ Heyûlânî aklın bu vasfını ise “kudsî” olarak isimlendirir. Buna göre heyûlânî akıl, düşünme veya hayal yönüyle hazırlanmaksızın doğrudan mufarık ile ittisâl eder.²⁹⁴ Ayrıca Behmenyâr, bu vasfa sahip bir kişiyi tanıdığını ve o kişinin de

²⁸⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 208-209.

²⁸⁹ Alper, *İbn Sînâ*, s. 73-74.

²⁹⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 111.

²⁹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, nşr. Fazlurrahman, s. 235-236.

²⁹² İbn Sînâ *eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 219; Gutas, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 100; Alper, *İbn Sînâ*, s. 75-76.

²⁹³ Behmenyâr, *et-Tahsil*, s. 817.

²⁹⁴ Behmenyâr, *Risâle fî merâtibi'l-mevcûdât*, s. 27.

eseri içerisinde atıf yaptığı kitapların yazarı, yani hocası İbn Sînâ olduğunu söyler. Behmenyâr, İbn Sînâ'nın sahip olduğu ilimleri hads yoluyla elde ettiğini: **“Eğer ilimlere bu dereceden ulaşmasaydı böyle bir birikimi bu kadar kısa bir sürede elde etmesi mucize olurdu.”** diyerek desteklemektedir.²⁹⁵ Behmenyâr'ın hads üzerine serrettiği bu açıklamaların bir önemi de İbn Sînâ'nın hayatına dair biyografik bir özellik taşımasıdır.²⁹⁶ Ayrıca onun eserinde yer verdiği bu görüşü, uzun süre İbn Sînâ'nın derslerine katılmış bir öğrencisinin ifade ettiği güvenilir bir kaynak olması açısından da önemlidir.

İbn Sînâ, nefis öğretisi içerisinde nübüvveti hads ile açıklar.²⁹⁷ Çünkü ona göre hads gücü en yüksek derecede olan peygamberler, bu güç sebebiyle birçok bilgiyi kolayca ve çok kısa bir sürede elde eder.²⁹⁸ Fakat Behmenyâr hads gücüne yer vermesine rağmen nübüvvet konusuna değinmemektedir. O, eserinde nefis öğretisi içerisinde nübüvvet, vahiy, ilham vb. konuları ele almayarak İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır.

4. Nefsin Güçleri Arasındaki Hiyerarşik Yapı

Nefsin güçleri bağlamında son olarak Behmenyâr'ın nefis türleri arasında önem verdiği hizmet hiyerarşisi değerlendirilecektir. Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi²⁹⁹ Behmenyâr'ın nefis anlayışında da nefsin güçleri kendi içerisinde bir hiyerarşiye sahiptir. Buna göre bitkisel ve hayvanî nefsin güçleri, insanî nefse hizmet eden, edilgen güçlerdir. Fakat insanî nefsin sahip olduğu akıl gücü, aktif bir güçtür.

²⁹⁵ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 817; Mustakim Arıcı, “İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi**, 2010/1, C. XV, sy. 28, s. 12. Ayrıca Behmenyâr'ın buradaki görüşüne benzer görüş ve ilaveler içeren **el-Mübâhasât** eserinde İbn Zeyle ile İbn Sînâ'ya sordukları soruların ayrıntıları için bkz: Gutas, “İbn Sînâ'nın Hayatı”, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s. 113-127.

²⁹⁶ Gutas, “İbn Sînâ'nın Hayatı”, **İbn Sînâ'nın Mirası**, s.3.

²⁹⁷ Gutas, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, **a.g.e.**, s. 112.

²⁹⁸ Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, s. 194-195; Dağ “İbn Sînâ'nın Psikolojisi”, **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı**, s. 385.

²⁹⁹ Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, s. 177.

Behmenyâr, tasnif bakımından nefsin güçlerinin sayımına geçmeden önce, tasnifin anlamını verir. Ona göre **“tasnif, dayanaklar (mukavvimât) ile değil, arazlar ile [türlerin birbirinden] ayrışması anlamına gelir.”**³⁰⁰ Bu tanımın ardından o, insanî nefsin sahip olduğu tüm güçleri sayar. Daha sonra nefs türleri ve güçleri arasındaki hizmet hiyerarşini ele alır. Yani ilk aşama, nefsin güçlerinin sayımı iken ikinci aşama, bu güçler arasındaki hizmet hiyerarşisidir.

Behmenyâr, nefsin güçlerini, insanî nefs özelinde tasnif eder.³⁰¹ Bu ise önceki konularda zikredildiği üzere insanî nefsin bitkisel ve hayvanî nefs güçlerine sahip olmasından kaynaklanır. Burada tekrara düşmekten kaçınmak için nefsin güçleri bir kez daha sayılmayacak, sadece bu güçler arasındaki hiyerarşik yapı değerlendirilecektir. Bu yapı, nefsin bedende açığa çıkardığı güçlerini anlamak için son derece önemlidir. Çünkü beden bir fabrikaya benzetilecek olursa bu fabrikanın yöneticisi nefs iken işçileri nefsin güçleridir. Nefsin güçleri arasında ise amir-memur ilişkisi vardır. Bu ilişki çerçevesinde Behmenyâr, en alttaki güçten başlayarak en üstteki güce, yani kazanılmış akıl gücüne ulaşır. Bu ise nefsin bilme ve yetkinleşme sürecinde ulaşabileceği en üst konumdur. Bu sebeple Behmenyâr'ın nefs öğretisi içerisindeki nefsin güçleri arasındaki ilişkinin anlaşılması için bu hizmet hiyerarşi son derece önemli bir unsurdur. Nefsin güçleri arasındaki bu hiyerarşik yapı, aynı şekilde İbn Sînâ'nın nefs öğretisi içerisinde de önem arz eder.³⁰²

Behmenyâr, ilk olarak akıllar arasındaki hiyerarşiyi açıklar. Buna göre en üstte bulunan kazanılmış akıl, kendi altında bulunan diğer tüm güçlerin reisidir. Daha sonra meleke halindeki akıl, fiil halindeki akla hizmet ederken heyûlânî akıl, meleke halindeki akla hizmet eder. Nazarî akıl aşamaları olan bu akıllara, amelî akıl hizmet eder. Amelî akla hizmet eden iç idrak güçlerinin en üstünü ise vehim gücüdür. Hafıza ve mütehayyile gücü, vehim gücüne hizmet eder. Mütehayyile gücüne, tasarlama gücü ve hareket güçlerinden şevkiyye gücü hizmet eder. Tasarlama gücüne, ortak duyu gücü

³⁰⁰ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 818.

³⁰¹ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 819-820.

³⁰² İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, s. 32-41; a.mlf., **Ahvâlü'n-nefs**, s. 67-68.

hizmet ederken şevkiyye gücüne arzu ve öfke güçleri hizmet eder. Ortak duyu gücüne ise dış idrak güçleri hizmet eder.

Hayvanî nefsin idrak ve hareket güçleri arasındaki hizmet hiyerarşisini sıraladıktan sonra Behmenyâr, hayvanî nefse hizmet eden bitkisel nefsin güçlerine geçer. Bitkisel nefis güçleri arasındaki bu ilişki, bitkisel nefsin güçleri içerisinde değerlendirildiği için burada zikredilmeyecektir. Netice itibariyle Behmenyâr, yukarıdan aşağıya bir düzen içerisinde insanî nefsin güçlerinden başlayarak hayvanî ve bitkisel nefsin güçlerini, ardından dört nitelikleri ve unsurları sıralayarak maddeye inmekte ve bileşik cismin ardından en son basit cisme ulaşmaktadır. Böylece Behmenyâr, nefsin en üst gücü olan akıl güçleri, daha sonra beden ile ilintili güçleri arasındaki hiyerarşik yapıyı belirtmekte ve nihayetinde maddeye geçerek en temel yapıya kadar inmektedir.³⁰³

Yukarıda zikredilen nefsin güçlerinin belirli bir düzen içerisinde görevini yerine getirmesi, farklı güçlere sahip olan insanî nefsin birliğinin korunmasında önemlidir. Aristoteles'in nefis öğretisi içerisinde yer verdiği ve Fârâbî'nin de ifade ettiğine göre, nefsin güçleri arasında sûret ve maddeye dayalı hiyerarşik bir düzen vardır. Buna göre nefsin bir gücü kendi altındaki gücün sûreti iken kendi üstündeki gücün maddesi olur. Ayrıca üstte olan güç, alttaki gücü idare ettiği gibi altta olan ve yönetilen güç, yönetene boyun eğer.³⁰⁴ Bu noktada Behmenyâr'ın öne çıkardığı hususlar ise reislik ve hizmet kavramlarıdır. Üstte bulunan güç alttaki gücün reisi iken alttaki güç kendinden yukarıdaki güce hizmet etmekle görevlidir.

³⁰³ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 820-821.

³⁰⁴ Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 104.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İNSANÎ NEFSİN ÖLÜMDEN SONRAKİ DURUMU

Bu bölümde bedenden ayrılan nefsin öte dünya hayatındaki durumu, Behmenyâr'ın görüşlerinden hareketle üç başlık altında ele alınacaktır. Behmenyâr, nefsin ölümsüzlüğü, bir bedenden başka bir bedene göç etmesinin imkânı, lezzet ve elemi idrak etmesi ile nefsin yetkinleşmesi ve mutluluk arasındaki ilişki gibi konulara yer vermektedir. Bu sebeple ilk olarak onun insanî nefsin ölümsüzlüğü hususundaki görüşlerine yer verilecek; ardından nefsin ait olduğu bedenin yok olmasıyla o nefsin başka bir bedene geçmesi anlamına gelen tenâsüh hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Son olarak ise insanî nefsin lezzet ve elem duyması ile mutluluğu, ölüm ötesi hayat bağlamında değerlendirilecektir.

1. İnsanî Nefsin Bekâsı

İnsan nefsinin ölümsüzlüğü, nefs ve bedenden müteşekkil insanın ölüm ile birlikte varlığını nasıl sürdüreceği hususunda tartışılan önemli bir problemdir. Felsefe tarihinde öne çıkan nefs ve bedenin ölümüne dair üç farklı görüşten söz edilebilir. Buna göre (i) Sokrates, Platon ve Platinus gibi bedenden ayrılan nefsin ölümsüzlüğünü savunanlar, (ii) materyalistler gibi bedenin ölümüyle nefsin ölümünün bir olduğunu savunanlar, (iii) Galen gibi bu konuda şüpheleri olduğu için çekimser kalanlar bulunmaktadır.³⁰⁵ İlk görüşü savunan Platon'a göre ölüm, nefsin bedenden ayrılması anlamına gelir. O, nefsi basit ve ölümsüz bir yapıda değerlendirdiği **Phaidon** eserinde, bedenin ölümü ile nefsin bedenden ayrılarak varlığını sürdürdüğünü vurgular.³⁰⁶ Ayrıca

³⁰⁵ Hüseyini, "Esîrüddin Ebherî'nin Eskatolojiye Yönelik Görüşleri", **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. IX, S. 20, 2018/2, s. 732.

³⁰⁶ Platon, **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015, s. 52.

onun nefsin ölümsüzlüğü ile alakalı görüşleri, ruh göçü ile bağlantılı olduğu için³⁰⁷ tenâsüh başlığı altında bu görüşlere tekrar değinilecektir. İkinci görüşü savunanlar ise nefs ve bedenden oluşan insanı, tamamen maddî bir yapı olarak değerlendirir. Bu görüşü savunan materyalistler, bedenin yok olmasıyla birlikte nefsin de yok olacağını ileri sürerek nefsin ölümsüz olduğunu kabul etmezler. Son olarak nefsin ölümü veya ölümsüzlüğü hususunda çekimser kalan bir grup bulunur. Netice itibariyle nefsin ölümsüzlüğünü savunanların yanı sıra onun ölümlü olduğunu ileri sürenler veya bu hususta çekimser kalanlar vardır.

Aristoteles'in nefis öğretisinde nefsin ölümsüzlüğü meselesi ise tartışmalı bir konudur. Aristoteles'e göre pasif ve aktif şeklinde iki kısımdan oluşan aklın pasif kısmı ölümlü, aktif kısmı ise ölümsüzdür. Yani etkin akıl ölümsüzken edilgin akıl ölümlüdür.³⁰⁸ Öyleyse ruhun aktiflik derecesi ile ölümsüzlüğü doğru orantılıdır. Yani ruhun aktiflik derecesi arttıkça o ruh, ölümsüzleşir. Bu noktada filozofun ruhun ölümsüzlüğü ile insanlık ruhunu mu yoksa tek tek kişilerin bireyselliğini korumasını mı kastettiği açık değildir.³⁰⁹ Fakat Aristoteles'in nefis öğretilerine göre bireysel ruhun ölümsüz olduğunu ifade etmek uygun değildir. Ona göre nefs ve bedenden oluşan düalist yapıdaki insanın ölümünün, onun hem nefsinin hem de bedeninin yok olması anlamına geldiğini söyleyenler de vardır.³¹⁰ Yine de Aristoteles'in bu konudaki görüşleri ile Platon'un görüşlerinin örtüşmediği açıktır. Aristoteles, bu konu hakkında kapalı bıraktığı bazı noktalara rağmen Platon'da olduğu gibi bir ölümsüzlük anlayışına kesinlikle yer vermez.³¹¹ Çünkü nefis, Platon'a göre bedene canlılığını veren ondan bağımsız, ölümsüz bir varlık iken Aristoteles'e göre canlılığın ilkesi olan bir sûret verici ve hayatı organize eden bir yetkinliktir.³¹²

Behmenyâr'ın ölüm ötesi nefsin durumu ile alakalı görüşlerinin daha iyi anlaşılması için Meşşâî filozofların görüşlerine de kısaca yer vermek uygun olacaktır.

³⁰⁷ Mustafa Kaya, "Platon'da Ruh", *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. XV, sy. 1, 2013, s. 180.

³⁰⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III, s. 193.

³⁰⁹ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, İstanbul, Kayihan Yay., 2009, s. 44-45.

³¹⁰ Cemil Sena Ongun, *İnsan Ruhu Ebedi Midir?*, İstanbul, y.y., 1951, s. 62-63.

³¹¹ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, İz Yay., 1991, s. 37.

³¹² Çapku, *İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, s. 40-45.

Meşşâî filozoflar, nefsin ölümsüz olduğunu savunmakta ve bununla da aklın ölümsüzlüğünü kastetmektedir.³¹³ Buna göre bitkisel ve hayvanî nefsin güçleri ölümlü iken sadece insanî nefsin güçleri ölümsüzdür. Bu sebeple bedenın yok olmasıyla birlikte insanî nefis gibi onun akıl gücü de varlığını sürdürecektir. Öyleyse insanî nefsin ölümsüzlüğü, onu diğer canlılardan ayıran akıl gücü ile gerçekleşmektedir. Kindî, nefsi basit bir cevher olarak değerlendirdiği için onun bu dünyadan ayrılıp asıl yurduna intikâl edeceğini ve ebediyen orada kalacağını savunur.³¹⁴ Fârâbî'ye göre akıl gücüne sahip her bir nefis, ölümsüz olmalıdır. Çünkü maddeden mücerret olan akıl, beden öldükten sonra da varlığını sürdürmeye devam edecektir.³¹⁵

İbn Sînâ ise ahiret hayatının mahiyeti ve nefsin öte dünyadaki durumu hakkında geniş açıklamalara yer verir. O, ahiret inancı hakkında öte dünya hayatını kabul edenler ve etmeyenler şeklinde iki gruptan bahseder. Ahirete inananlar, şu üç görüşü savunarak birbirinden ayrılır: (i) Sadece beden varlığını devam ettirirken nefis yok olur. (ii) Nefs ile beden birleşerek bir birlik oluşturur. (iii) Nefs, bireyselliğini kazandığı beden olmaksızın varlığını sürdürmeye devam eder. Bu görüşleri savunanlar da kendi içerisinde çeşitli gruplara ayrılır. İbn Sînâ'ya göre ahiretin sadece bedenle olacağını savunanların görüşü, doğru olmaktan en uzak olan görüştür. O, burada zikredilen üç görüş hakkında birtakım açıklamalar yaptıktan sonra ahiret hayatının yalnızca nefse, ki bununla insanî nefsi kastetmektedir, ait olduğunu söyler.³¹⁶ Bu noktada belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ'ya göre din dili, felsefe dilinden ayrılır. O, toplumun daha iyi anlayabilmesi için din dilinde bir takım sembolik ifadelere yer verildiğini ifade eder.³¹⁷ Öte yandan bedenî haşrin şeriatten alınıp kabul edildiğini belirtir.³¹⁸

İbn Sînâ, ilk bölümde ele alındığı üzere, nefsin bedenle olan ilişkisi ve manevî bir cevher olmasından hareketle bedenden ayrılan nefsin ölümsüz olduğunu açıklar.

³¹³ Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 173.

³¹⁴ Kindî, **"Nefis Üzerine", Felsefî Risâleler** içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015, s. 390.

³¹⁵ Kaya, "Fârâbî", **DİA**, s. 156. Ayrıca Fârâbî'de ölüm ötesi hayat hakkında detaylı bilgi için bkz. Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Mead Meselesi", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/2, C. 9, sy. 18, s. 125-133.

³¹⁶ İbn Sînâ, **Adhaviyye fi'l-meâd**, s. 91-96, 97-126.

³¹⁷ İbn Sînâ, **a.g.e.**, 97-98, 103, 110-111.

³¹⁸ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-İlâhiyyât, II**, s. 442-443.

Buna göre beden, maddî bir cevher iken nefs, soyut bir cevherdir. Bu sebeple yapısı itibariyle maddeden bağımsız olan nefsin, ondan ayrılarak varlığını sürdürmesinde bir engel yoktur.³¹⁹ İbn Sînâ'ya göre insanî nefste cisimlerden ayrık, aklî bir cevher vardır. Bu cevhere sahip olan nefslere ise ölümsüz olmalıdır. Çünkü bitkisel ve hayvanî nefslere, bedenlerinin ölümüyle birlikte ölürken insanî nefslere, söz konusu aklî cevherle ittisâl ederek ebediyen varlıklarını sürdürür. Bu sebeple beden yok olması insanî nefsin varlığını devam ettirmesi için bir engel değildir.³²⁰ Netice itibariyle İbn Sînâ, Fârâbî gibi nefsin ölümsüzlüğü ile aklî gücün ölümsüz olduğunu savunmaktadır. Meşşâî filozoflar tarafından ifade edildiği üzere öte dünya hayatının aklî olması ise nefsin bedensel güçlere ihtiyaç duymayacağını bir göstergesidir.

Nefsin öte dünyadaki durumu hakkında Behmenyâr, seleflerini takip etmekte ve insanî nefsin ölümsüzlüğü fikrini benimsemektedir. Ona göre **“ölüm halinde bizim için sadece aklî idrak kalır.”**³²¹ Bu durumda insanî nefsin için ölüm, sadece beden yok olmasıdır. Beden yok olurken akıl, ebediyen varlığını devam ettirir. Behmenyâr, beden yok olmasıyla aklî idrakin varlığını sürdüreceğini ifade ederek Meşşâî filozofları takip etmekte ve nefsin ölümsüzlüğü ile aklın ölümsüzlüğünü kastetmektedir. Öyleyse insanî nefsin aklî idrak gücü, ölümsüz bir cevherdir. Behmenyâr insanî nefsi maddeden ayrı bir cevher olarak değerlendirdiği için onun ölümsüzlüğünü de maddeyle ilişkili olmaması açısından açıklar. Çünkü ona göre **“insanî nefse, maddede intibâ' etmez. Ayrık olan (mufarık) ise ölümsüzdür. Bu durumda insanî nefse de ölümsüzdür.”**³²²

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere sahip olduğu akıl gücü sayesinde maddeden ayrılan insanî nefse, bir bozulmaya uğramaksızın varlığını sürdürür. Bu durumda nefsi basit bir cevher olarak değerlendiren Behmenyâr, nefsin bileşik bir yapıda olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin doğru olmadığını belirtir. Çünkü bileşikliğin ortadan kalkması, nefsin varlığının devam etmesine engel değildir. Ayrıca ona göre eğer nefse,

³¹⁹ İbn Sînâ, “Risâle fi'l-kelâm'ale'n-nefsi'n-nâtika”, Ahvâlü'n-nefs içinde, s. 196; a.mlf., “Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâluhâ”, Ahvâlü'n-nefs içinde, s. 186-187.

³²⁰ İbn Sînâ, Mebhas anî'l-kuvâ'n-nefsâniyye, Ahvâlü'n-nefs içinde, s. 176-178.

³²¹ Behmenyâr, Makâle fi ârâi'l-meşşâ'in fi umûri'n-nefsi ve kuvâhâ, Nafiz Paşa Ktp., 1350, 56b.

³²² Behmenyâr, et-Tahsîl, s. 829.

bileşik bir yapıda olsaydı kendi zâtının bilincinde olamayacaktı.³²³ Bu sebeple insanî nefis, ayırık, basit bir cevherdir.

Nefs ile beden arasında bu ikilinin birlikte varlık kazandığı bir ilişki olduğu üzerinde durulmuştu. Fakat eylemlerini bir bedende açığa çıkaran nefsin yetkinleşmesi için beden bir engeldir. Bu sebeple beden engelinin ortadan kalkması, nefsin tam bir yetkinliğe ulaşmasını sağlar. Behmenyâr, nefis için beden engelinin ortadan kalkmasını şu şekilde açıklar:

“Nefs [bedenden] ayrıldıktan sonra bedensel güçler onu meşgul etmez. Böylece nefis, kendi zâtını meşgul eden bedenden kurtulur. Artık “tam bir müşahede” ile zâtını seyreder. Bu durumda nefsin benlik bilincinin bir alet ile olmaksızın zâtı ile gerçekleştiği açığa çıkmıştır.”³²⁴

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere bedenin yok olması ile nefis, bedenden ve bedensel güçlerden kurtulur. Böylece zâtına engel olan beden ortadan kalktığı için o, doğrudan zâtını seyreder. Behmenyâr, bedenden kurtulan nefsin zâtını tam olarak müşahade etmesi vurgusuyla, hiçbir aracı olmaksızın nefsin doğrudan zâtını idrak ettiğini kasteder. Çünkü o, **“nefis, [bedenden] ayrıldıktan sonra kendinin şuurundadır”**³²⁵ diyerek bedenden ayrılan nefsin zâtını idrak ettiğini açıkça ifade eder. Netice itibariyle Behmenyâr, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da zâtının bilincinde olduğunu ve bunu herhangi bir alet olmaksızın bizzât kendi zâtı ile gerçekleştirdiğini savunur. Ayrıca yukarıdaki pasajda geçen tam müşahade vurgusu, bir sonraki başlıkta ele alınacak hakiki lezzet ile irtibatlıdır. Çünkü Behmenyâr’a göre tam lezzet, müşahade ile elde edilir.³²⁶

Aynı şekilde İbn Sînâ da belirli bir aşamadan sonra bedeni, nefis için bir engel olarak görmektedir. Ona göre tüm varlıklar, bir engel olmadıkça kendi doğal yetkinliğine ulaşmak ister. İnsanî nefsin de kendi doğasına uygun gerçek bir yetkinliğe

³²³ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 829.

³²⁴ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 830.

³²⁵ Behmenyâr, *Makale fi ârâi'l-meşâ'in fi umûri'n-nefsi ve kuvâhâ*, Nafiz Paşa Ktp., 1350, 57a.

³²⁶ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 830.

ulaşması, bedenden ayrılmasıyla mümkündür. Bu durumda nefs, bedenden ayrılarak gerçek yetkinliği elde eder. Çünkü artık o, bedenin engellerinden kurtulmuştur. Bu engellerin ortadan kalkmasıyla nefsin doğasına uygun olan yetkinlik arzusu tekrar onda ortaya çıkar.³²⁷ Böylece nefs ve bedenden oluşan düalist yapıdaki insan için ölüm, nefsin gerçek yetkinliğe ulaşmasının kaynağıdır. Bedenden ayrılan nefslerin idrak etmesi ise yetkinlik derecelerine göre farklılık gösterir. Öyleyse yetkinlik derecesine bağlı olarak bilfiil akıl mertebesinde olan nefslere akledilirleri idrak ederken bilmeleke akıl mertebesinde olan nefslere makulatı idrak edemez.³²⁸ Netice itibariyle nefsin güçlerini açığa çıkarmak için ihtiyaç duyduğu beden, belirli bir aşamadan sonra onun için engel olur. Bu hususta Behmenyâr, İbn Sînâ'ya mutâbık kalmıştır. Fakat onun nefsin beden engelini aşmasını yetkinlik olarak değil de tam bir müşahede olarak ifade etmesi dikkat çekicidir.

Behmenyâr, beden yok olduktan sonra nefsin ölümsüzlüğünü korumasını nefs ile beden arasındaki ilişkinin illet-ma'lûl ilişkisi olup olamayacağını tartışarak ele alır. O, bir şeyin yok olmasıyla yok olan her şeyin, o şeye taallukun bir türüyle bağlı olduğunu söyler. Eğer nefs, bedenin yok olmasıyla yok olursa nefs ile beden arasındaki ilişki:

(i) Nefsin varlıkta bedenden sonra geldiği bir ilişki olacaktır. Bu ise bedenin, nefsin varlığının illeti olduğu anlamına gelir. Bu illet ya fâil illet ya da kâbil illet olabilir. Fakat beden, nefsin fâil illeti olamaz. Çünkü cisim olması itibariyle cisim bir şey yapamaz. Aynı şekilde beden, nefsin kâbil illeti de olamaz. Çünkü nefs, bedene yerleşmemiştir (gayri muntabi'). Bu sebeple beden, nefsin fâil veya kâbil illeti değildir.³²⁹

Öte yandan Behmenyâr, cismin nefs için sûrî sebep (illet)³³⁰ olmasının muhal olduğunu söyler. Aristoteles tarafından geliştirilen dört sebep teorisine göre sûrî sebep, bir şeyin başkası değil de kendisi olarak ortaya çıkmasını sağlar. Bu ise maddenin

³²⁷ İbn Sînâ, **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, s. 81.

³²⁸ İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, s. 316.

³²⁹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 829.

³³⁰ Burada İbn Sînâ sûrî veya kemâlî illet diye ifade ederek dört illetten bahsederken Behmenyâr, kemâlî illet ifadesine yer vermemektedir. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, nşr. Fazlurrahman, s. 228; Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 829.

kazandığı şekilde açığa çıkar. Buna göre heykel olmanın gereği olan heykellik formu, onun sûrî sebebidir.³³¹ Behmenyâr, bedenın nefis için böyle bir sebep olamayacağını, onun yalnızca bir açıdan nefis için sebep olacağını ifade eder. Fakat burada Behmenyâr, daha önceden açıkladığı için, bedenın nefse hangi açıdan sebep olduğu hususuna tekrar değinmeyeceğini zikretmekle yetinir.³³² Onun müphem bıraktığı bu sebebin “müreccih sebep” olduğu düşünülmektedir. Çünkü ilk bölümde açıklandığı üzere madde, sadece varlığı ve yokluğu eşit olan mümkün varlıkların, bu ikisinden birine yönelmesini sağlayan bir sebeptir. Bu sebep ise Behmenyâr tarafından müreccih sebep olarak isimlendirilmiştir.³³³

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Behmenyâr’a göre beden, nefsin fâil, kâbil veya sûrî illeti değildir. O, bedenın sadece nefsin hudûsu için bir illet olduğunu söyler.³³⁴ Yani beden, herhangi bir nefsin değil yalnızca kendisine ait biricik nefsin tahsisinin sebebidir. Netice itibarıyla nefsin hudûsu beden ile birlikte gerçekleşirken bu ikisi arasında illet-ma’lûl ilişkisinin olması mümkün değildir. Beden, burada zikredildiğı üzere nefsin bir illeti olmadığı için onun yok olması da nefsin varlığını devam ettirmesi hususunda bir engel değildir. Aynı şekilde İbn Sînâ, nefsin ölümsüzlüğünden hareketle nefis ile beden arasındaki ilişkinin illet-ma’lûl ilişkisi olamayacağını ifade eder. Ona göre nefsin bedenle ilişkisi, malûlün zâtî bir illet ile ilişkisi gibi de değildir.³³⁵

(ii) Nefsin varlıkta bedenden önce geldiğı bir ilişki olacaktır. Bu öncelik (tekaddüm) ise Behmenyâr’a göre zâtî bir önceliktir. Burada sonra gelenin, yani bedenın yok olması, önce gelenin, yani nefsin yok olmasını gerektirmez. Aksine ilk olarak nefis cevherinin yok olması; ardından da onun yok olmasına sebep olan şeyin bedende açığa çıkarak bedenın yok olmasını sağlaması gerekir. Yani nefsin zât bakımından bedenden önce geleceğı bir ilişkiye göre nefsin bozulmasına sebep olan şey, bedenın bozulmasına da sebep olmaktadır. Fakat nefis bozulmaya uğramayan bir cevher olduğu için böyle bir ilişki imkansızdır. Bu durumda nefis ile beden arasında öncelik türünden bir ilişki

³³¹ Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2005, s. 61-67.

³³² Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 829-830.

³³³ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 484.

³³⁴ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 830.

³³⁵ İbn Sînâ, **eş-Şifâ’ et Tabüyyât: en-Nefs**, nşr. Fazlurrahman, s. 228; a.mlf., **Ahvâlü’n-nefs**, s. 99-105.

yoktur.³³⁶ İbn Sînâ, nefs ile beden arasındaki öncelik ilişkisini açıklarken zâtî önceliğe ek olarak zamansal öncelik ilişkisini de değerlendirir. Buna göre nefsin, zamanda bedenden önce meydana gelmesi de imkansızdır.³³⁷ Çünkü nefs ile beden birlikte hâdis olan birbirinden ayrı iki cevherdir. Öyleyse nefs ile beden arasında zâtî veya zamansal olarak öncelik ilişkisinin olması muhaldir.

Netice itibariyle Behmenyâr, nefs ile beden arasında öncelik ve sonralık bakımından olabilecek tüm ilişki (taalluk) türlerini geçersiz kılmıştır. Bu durumda nefs ile beden arasında beden yok olmasıyla nefsin de yok olmasını gerektiren bir ilişki söz konusu değildir. Dolayısıyla nefsin varlıkta bedenle bir ilişkisinin olmadığı, aksine onun varlıktaki ilişkisinin değişip dönüşmeyen ve bozulmayan başka ilkelerle olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanî nefs, kendi başına kâim bir cevher olarak tanımlanmıştı. Bu sebeple nefs ile beden arasındaki ilişki, izafî bir ilişkidir. İbn Sînâ'ya göre bu ilişkinin bir neticesi olarak beden yok olması nefsin de yok olmasını gerektirmez. Çünkü izafet üzerine kurulan bir ilişki, son derece zayıf bir ilişkidir. Bu, bir şey üzerinde yönetme gücüne sahip olan birisine, o şeyin yokluğunun zarar vermemesi gibidir. Nefs de bedeni yöneten bir güç olduğu için beden bozulması, nefsin bozulmasını gerektirmez.³³⁸

Beden bozulurken nefsin varlığını sürdürmesi hususunda dikkat çeken bir nokta da Behmenyâr'ın ifade şeklidir. O, nefsin ölümsüz olduğunu söylerken beden bozulacağını³³⁹ vurgular. Yani filozofun beden varlığını devam ettirmemesini, onun ölümü (mevt) şeklinde değil de bozulması (fesâd) şeklinde ifade etmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte o, nefsin varlığını sürdürmesini ise onun bozulmaması ve ölümsüzlüğü olmak üzere iki şekilde de ifade eder.

Behmenyâr'ın ölümsüz olan nefs ile bozulmaya uğrayan beden arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiği ise açıklanması gereken önemli bir husustur. Ona göre beden,

³³⁶ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 830; Nefs ile beden arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi bağlamında nefsin ölümsüzlüğü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, nşr. Fazlurrahman, s. 227-231; a.mlf., **Ahvâlü'n-nefs**, s. 99-105; Tiryaki, **İbn Sînâ Felsefesinde Müttehâyile-Müfekkire ve Vehim**, s. 32-33.

³³⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîyyât: en-Nefs**, nşr. Fazlurrahman, s. 230.

³³⁸ İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-nefs**, s. 100-101.

³³⁹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 829.

nefsin kendi zâtını idrak etmesi hususunda bir engeldir. Bu engelin ortadan kalkmasıyla nefis, varlığını sürdürmeye devam edecektir. Çünkü nefis ve beden arasında beden bozulmasıyla nefsin de son bulacağı bir ilişki yoktur. O, bu görüşünü şu şekilde açıklar:

“Bedenin bozulması (fesâd), mizaç veya terkip değişikliği sebebiyledir. Zât bakımından o ikisi [nefs ve beden] varlıkta eşit olmaz. Şayet [nefs ve beden, zât bakımında varlıkta eşit] olsaydı nefis değil, beden cevher olacaktı. Fakat o ikisi [nefs ve beden birbirine] zıddır. Öyleyse ikisi arasında beden bozulmasıyla nefsin de bozulmasını gerektiren bir ilişkisi geçersizdir.”³⁴⁰

Burada Behmenyâr’ın cevher ifadesini, nefsin soyut bir cevher olmasına atfen vurguladığı anlaşılmaktadır. Bu ise insanî nefse özgü bir durum iken beden bozulması için söz konusu değildir. Çünkü beden bozulması soyut bir cevher olmayıp maddî bir cevher olduğu bilinmektedir. Ayrıca beden, mizaç veya terkip değişikliğiyle bozulmaya uğrar. Fakat nefis için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple beden yok olması nefsin yokluğunu gerektirmez.

Ayrıca Behmenyâr, maddeden ayrı olan insanî nefslerin tabiatı gereği bozulmaya uğramayacağını savunur. Buna göre maddeden ayrı olma ya insanî nefisler gibi madde ile bir açıdan irtibatlı olan ya da etkin (faal) akıllar gibi madde ile hiçbir irtibatı olmayan varlıklar için geçerlidir. Bu varlıklar maddeden mücerret olduğu için bozulmaz. Çünkü Behmenyâr’a göre tabiatı gereği bozulmaya uğrayan her şeyin bozulmasına kendisinde bulunan bir “güç” sebep olur. Bozulmaya uğramayan şeylerde ise sonsuzluk “fiili” vardır. Güç ise fiil değildir. Öyleyse burada güç ve fiil hali olmak üzere iki durum söz konusudur.³⁴¹ Filozofun bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere bozulan bir varlık, tabiatı gereği bozulmayı güç halinde barındırdığı ve sonsuzluk fiili kendisinde bulunmadığı için bozulmaya uğrar. Öyleyse tabiatı gereği bozulmaya uğrayan beden için bozulma durumu güç halinde bulunur.

³⁴⁰ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 830.

³⁴¹ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 563-564.

Netice itibariyle insanî nefsi diğer nefis türlerinden ayıran akıl gücü onun ölümsüz olmasını gerektirir. Çünkü akıl, maddeden soyutlanmış bir cevherdir. Bu sebeple maddî olan beden yok olsa dahi insanî nefis varlığını sürdürür. İnsanî nefsin bireyselliğini kazanmasında önemli olan beden, onun varlığını devam ettirmesinde bir engel değildir. Çünkü bedenle olan ilişkisi gereği insanî nefis, beden yok olmasıyla bir engelden kurtulmuştur. Bunun neticesinde herhangi bir aracı olmaksızın o, kendi zâtını müşahade etmektedir. Ayrıca bedenden ayrılan nefis, soyut varlıklar âlemine intikal etmektedir. Bu durumda nefis ile beden arasında bedenin yok olmasıyla nefsin de yok olmasını gerektiren bir ilişki söz konusu değildir.

2. Tenâsüh Sorunu

Tenâsüh, ölümden sonra nefsin başka bir bedene intikal ederek yeniden dünyaya gelmesi düşüncesidir. Bu düşünceye göre nefis, sürekli bir bedenden başka bir bedene geçtiği için ölümsüz kabul edilir.³⁴² Tenâsüh öğretisinin birçok boyutu vardır. İslam filozoflarının savunduğu ölümsüzlük anlayışına benzerliği açısından tenâsüh, bedenin yok olmasına rağmen insanın asıl özünü oluşturan nefsin, ebediyen varlığını sürdürmesi anlamına gelmektedir. Fakat bu öğretiyi savunanların ölüm ile birlikte kişinin bir önceki hayatına göre kendisinden daha yukarıda veya aşağıda bulunan varlıkların bedenlerine göç etme inancından dolayı³⁴³ İslam filozoflarının kabul etmediği bir öğretilerdir. Tenâsüh öğretisi çerçevesinde Behmenyâr'ın görüşlerinin arka planının anlaşılması için ilk olarak kısaca Antik Yunan ve Meşşâî filozofların görüşlerine değinilecek ardından onun konu hakkındaki düşüncelerine yer verilecektir.

Felsefî gelenek içerisinde Platon, nefslerin ölümsüz olduğunu ve bu dünyaya başka bedenlerde birçok kez geldiğini savunur.³⁴⁴ Ona göre ölümle bedenden ayrılan nefsin tekrar bir canlı bedenine hayat vermesi, onun bir önceki hayatında yaşadıklarına

³⁴² Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, s. 137-138.

³⁴³ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, 4. bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2000, s. 807.

³⁴⁴ Platon, **Phaidon**, s. 60-61.

bağlıdır. Böylece insanlar, bu dünyada işledikleri iyi veya kötü fiillerin karşılıklarını görür. Platon bu şekilde ahlâkî bir kaygı ile tenâsüh öğretisini savunmaktadır.³⁴⁵ Fakat tenâsüh görüşünün Platon'a atfedilmemesi gerektiğini söyleyen İbn Sînâ, onun sembolik bir dil kullandığını belirtir. Ona göre Platon, bedensel güçlerle gerçekleştirilen heyetlerin bedenden ayrılan nefste kalacağına işaret etmektedir. Fakat bu sembolik manayı idrak edemeyenler, onun tenâsühü kabul ettiğini savunur.³⁴⁶ İbn Sînâ'nın ifade ettiği heyetler ile iyi ve kötü huyları kastettiği düşünülmektedir. Buna göre kötü huylar (ahlâk-ı rezîle) diye isimlendirilen nefsin bedensel güçlere boyun eğmesine yönelik heyetler olduğu gibi, erdemli huylar (ahlâk-ı fazîle) diye isimlendirilen nefsin bedensel güçlere boyun eğmemesi ve böylece ona hâkim olmasına yönelik heyetler de bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre nefsin bir bedende iyi ve kötü huylar gerçekleştirmesiyle ortaya çıkan ahlâkın bedensel güçlere nispet edilmesi mümkündür.³⁴⁷

Nefsin bir bedenden başka bir bedene sonsuz bir şekilde geçtiğini savunan bu ölümsüzlük anlayışı, İslam filozofları tarafından kabul edilen ölümsüzlük anlayışı ile örtüşmemektedir. Nitekim nefsin ölümsüzlüğünü savunan Meşşâî filozoflar, tenâsüh fikrini kabul etmezler. Bu ise onların yapısı itibariyle insanî nefsi farklı değerlendirmelerinin yanı sıra İslam dinine olan bağlılıklarının bir sonucudur.³⁴⁸

Meşşâî filozoflar içerisinde Fârâbî, her bedenın bir nefsinin bulunduğunu savunarak tenâsüh öğretisini reddeder. Bu sebeple Platon'un iddia ettiği gibi nefsin bedenden önce var olduğunu ve tenâsühü kabul edenler gibi nefsin bir bedenden başka bir bedene göç ettiğini kabul etmez.³⁴⁹ Aynı şekilde tenâsüh fikrini kabul etmeyen İbn Sînâ ise bu itirazını çeşitli açılardan temellendirir. Ona göre nefsin bir bedene intikal etmesi ya önceden kendisine nefsin ilişmediği bir bedende ya da kendisine ilişkin bir nefis bulunduğu halde başka bir nefsin de iliştiği bir bedende olur. Fakat bu iki durumun gerçekleşmesi de mümkün değildir. Çünkü bir bedenın mizacı mutedil seviyeye ulaşınca

³⁴⁵ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi II: Sofistlerden Platon'a**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yay., 2006, s. 375-376.

³⁴⁶ İbn Sînâ, **el-Adhaviyye fi'l-me'âd**, s. 125.

³⁴⁷ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabiyyât: en-Nefs**, s. 28; a.mlf., **en-Necât**, s. 331.

³⁴⁸ Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s.171.

³⁴⁹ Fârâbî, **Uyûnu'l-mesâ'il, el-Mecmû'** içinde, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1907, s. 143.

kendisine uygun olan biricik nefis o bedene verildiği için beden, nefis almaya hak kazanmış ve nefis almaya hak kazanmamış şeklinde ayrılamaz. Yani nefis olmaksızın bedenden de söz edilemez. Öyleyse bir bedene yalnızca bir nefis ilişir. Bu biricikliğin bir gereği olarak bir bedene başka bir nefis ilişemez. Bu sebeple kendisine nefis ilişmeyen bir beden olamayacağı gibi bir bedende iki nefis birden de olamaz. Netice itibariyle İbn Sînâ, bir nefsin yalnızca bir bedene ilişebileceğini savunmakta ve tenâsüh fikrini reddetmektedir.³⁵⁰

Öte yandan İbn Sînâ, tenâsühün imkansızlığını insanın benlik şuurundan ve dolayısıyla bireyselliğinden hareketle açıklar. Ona göre bir kişi, daha önceki dünyada var olan nefsinin varlığının bilincinde değildir. Eğer böyle bir durum mümkün olsaydı her bir beden için bir nefis gerektiği bilgisinden hareketle yeniden dünyaya gelen nefis, yeni bir beden için yeni bir nefsi olurdu. Yani bedenler gibi nefisler de yenilenmiş olurdu. Bu ise nefsin bireyselliği açısından imkansızdır.³⁵¹

İnsanın benlik bilincinden hareketle bir bedene ait olan nefsin beden yok olmasıyla başka bir bedene geçemeyeceğini savunan İbn Sînâ'yı Behmenyâr da takip etmektedir. Behmenyâr'a göre her canlı (hayvan), kendi zâtında var olan beden üzerinde tasarrufta bulunup onu yöneten bir nefsin şuurundadır. Dolayısıyla eğer beden ile irtibata geçen o bedene ait nefsten başka bir nefis söz konusu olursa canlı, bu yeni nefsin bilincinde olamayacaktır. Bu ise bedene sonradan gelen nefsin, o beden ile bir ilişki kuramayacağı anlamına gelmektedir. Çünkü bu yeni nefsin şuurunda olunamama durumu nefis ile beden arasında bir ilişki kurulmasına da engeldir. Netice itibariyle canlı, bu yeni nefsin bilincinde olmadığı için bedeninin de bu nefis ile bir ilişkisi olamayacaktır.³⁵² Behmenyâr, burada insan vurgusunu göz ardı edip hayvan kelimesini tercih etmiştir. Fakat birinci bölümde ele alındığı üzere benlik şuru sadece insanî nefse özgü bir durumdur.

³⁵⁰ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 386-387; a.mlf., **İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't- tenbîhât**, s. 179.

³⁵¹ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, s. 207; a.mlf. **Ahvâlü'n-nefs**, s. 106-107; Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı**, s. 403-404.

³⁵² Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 826.

Ayrıca bedenle birlikte meydana gelen nefslerin bireyselliklerini ve çokluklarını nasıl devam ettireceği noktasında İbn Sînâ bazı açıklamalar yapar. İbn Sînâ'ya göre bedenden ayrılan nefsler, artık bireysel zâtlar olarak mevcut olacaktır. Burada filozofun vurguladığı “bireysellik” son derece önemlidir. Çünkü o, nefsin bireyselliği görüşünü temellendirerek tenâsüh öğretisine karşı çıkar. Bunu ise insan ferdinin kendine özgü bir nefsinin olduğunu savunarak dile getirir. Ona göre bedenle birlikte ortaya çıkan o bedene özgü her bir nefs, ait olduğu beden ile birlikte bireysellik kazanır. Bu durumda nefsler, bedenlerle birlikte varlık kazanmaktadır. Bunun sebebi ise nefslerin mahiyetlerinin aynı olmasıdır. Mahiyetleri aynı olan nefsler, bedenler sayesinde birbirinden ayrıldığı için beden, nefsin varlığını ve biricikliğini kazanmasında son derece önemlidir.³⁵³ Fakat bedenin yok olmasıyla bu nefsin, ebedi olarak varlığını devam ettirdiği bilinmektedir. Dolayısıyla nefsâni olan ölüm ötesi hayat için söz konusu nefsin başka bir bedenle birleşerek tekrar bu dünyaya gönderilmesi, beden ile birlikte varlık kazanan nefsin bireyselliği açısından mümkün değildir. İbn Sînâ'nın buradaki bireysellik vurgusu, nefsin hudûsunda özel bir yeri olan beden devre dışı kalmasıyla her bir insanî nefsin nasıl birbirinden ayrıldığı sorununu aşmak için de önemli bir adımdır. Ayrıca İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu bireysellik, dinin söz konusu ettiği dirilişin ve hesaba çekilişin özü itibarıyla bireysel olması açısından da son derece önemlidir.³⁵⁴

İbn Sînâ'nın beden yok olmasıyla nefsin bir başka bedene geçemeyeceğini temellendirdiği nefsin bireyselliği (teşahhus) görüşüne, Behmenyâr da önem vermiştir. Behmenyâr, bu noktadan hareketle nefsin bir bedenden başka bir bedene intikalinin mümkün olmadığını açıklar. Ona göre nefs ile beden birlikte varlık kazandığı için nefsin bir bedenden başka bir bedene göç etmesi mümkün değildir. Çünkü nefsin hudûsu ve çoğalması (tekessür) madde sebebiyledir. Madde, nefsin var olması ve çoğalması için bir illettir. Bu ise nefslerin bedenler ile varlık kazanması ve her bir nefs için bir beden olması anlamına gelir. Eğer nefsin bedenle hudûsu rastgele olsaydı bir nefs, beden maddî yapısı olan mizacın mutedillik seviyesine göre kendine uygun bedene ilişemezdi.

³⁵³ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 100.

³⁵⁴ Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, s. 588.

Bu durumda mizacın mutedillik seviyesine bağı olmaksızın nefsin var olmasıyla birlikte beden de var olurdu. Fakat her beden, maddî yapıdaki mizaç unsurunun varlığıyla birlikte nefsin varlığını da kazanır. Kimi bedenlerin nefsi hak etmesi kiminin de etmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Burada izah edilen nefs-beden ilişkisi bağlamında bedenden ayrılan bir nefsin başka bir bedene intikal ettiği varsayılsa tek bir beden için iki veya daha fazla nefsin varlığı söz konusu olacaktır. Fakat her bir bedene, kendine ait biricik nefsi iliştiği için Behmenyâr, **insanî nefsin bir bedenden başka bir bedene göç etmesinin mümkün olmadığını** savunur.³⁵⁵

Ayrıca Behmenyâr, **bütün nefslerin tek bir zât olmasının doğru olmadığını** belirtir.³⁵⁶ Bu görüş ise yukarıda zikredilen nefsin bireyselliği hususuna dayanır. Netice itibariyle her bir tekil nefsin tekil bir beden ile arasındaki yakın ilişki gereği, beden yok olmasıyla nefsin başka bir bedene göç etmesi mümkün değildir.

Behmenyâr'ın tenâsüh hakkındaki açıklamalarından anlaşıldığı üzere o, nefsin bir bedenden başka bir bedene intikal edemeyeceği görüşünü savunur. Bu görüşünü ise o, nefs ve beden hudûsu gereği bir bedene ait nefsin başka bir bedene intikal edemeyeceği ve nefslerin zâtları dolayısıyla birbirinden ayrı oldukları gerekçeleriyle temellendirmektedir.

3. Hakiki Lezzet ve Mutluluk

Burada nefsin ölümsüzlüğü ve bir bedenden başka bir bedene göç edemeyeceği bilgilerinden hareketle kendisini meşgul eden beden engeli ortadan kalkan nefsin bundan sonraki durumu değerlendirilecektir. Nefsin bedenden ayrılması, onun soyut varlık âlemine geçişinin bir göstergesidir. Behmenyâr'a göre maddeden mücerret bu nefslar, tam lezzeti duyumsayabilmektedir. Nefsin tam bir lezzet duyumsaması ise akıl gücü ile gerçekleşmektedir. Buna göre:

³⁵⁵ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 825.

³⁵⁶ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 824.

“Nefsin benlik bilincinin bir alet sebebiyle olmadığı zikredilmişti. Tam lezzet ise müşâhede ile olur. Tam lezzet durumunda [nefsin] kendisiyle kalan gücü, akıl gücüdür.”³⁵⁷

Behmenyâr burada alet ile bedeni kastetmektedir. Nitekim bedenin nefsin aleti olmaya uygun bir yapıda olduğu bilinmektedir. Öyleyse kişinin ben idraki, bedenden uzak nefis tarafından gerçekleşir. Bu idrak, nefsin maddeden mücerret bir şekilde lezzetleri müşâhede etmesidir. Ebediyen varlığını sürdüren akıl gücü ise nefis ile birlikte idrak etmekte ve tam olarak lezzet almaktadır.

Bedenden ayrılan insanî nefis, lezzeti tam olarak duyumsadığı gibi elemini de duyumsamaktadır. Bu, yine aklî idrak gücü ile gerçekleşmektedir. Nitekim Behmenyâr’a göre lezzet ve elemin meydana gelebilmesi için idrak gücünün aktif olması bir gerekliliktir. Çünkü bu ikisi salt yetkinleşme sebebi olmayıp idrak edilir hallerdir. İnsanın idrak edememesi durumunda ise o kişi için lezzet ve elemin varlığından da söz edilemez. Behmenyâr, lezzet ve elemin idrak gücü tarafından nasıl duyumsandığını şu şekilde zikretmektedir:

“Her bir idrak, rahatlık ve elem barındırır. Bu ise [bizzat] idrak gücünün rahatlık ve elem [in kendisi] olmasına benzer. İdrak gücü, [kendi tabiatına] uygun olan şeyin (mülâim) idrakinde “lezzet”, uygun olmayan şeyin idrakinde ise “elem” duyar.”³⁵⁸

Burada Behmenyâr, lezzet ve elem kavramlarını nefsin idrak güçleri ile bağlantılı olarak değerlendirir. Nefsin ölümden sonraki durumuyla ilişkisi bağlamında bu iki kavramı anlayabilmek için onun idrak güçleriyle ilişkisine bakılmalıdır. Bu durumda idrak gücü kendisine lezzet veren şeyi idrak ederek yetkinleşirken o şeyi idrak etmeyerek eksilir veya yetkinliğini kaybeder. Bu noktada İbn Sînâ idrak gücünün “bilfiil” mevcut olması gerektiğini vurgular. Ona göre idrak bilfiil ise lezzet ve elem

³⁵⁷ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 830-831.

³⁵⁸ Behmenyâr, *Makâle fî ârâi’l-meşşâ’in fî umûri’n-nefsi ve kuvâhâ*, Nafiz Paşa Ktp., 1350, 56a-56b.

duyulur. İdrak gücünün bilfiil lezzet duyması onun mutluluğu, elem duyması ise mutsuzluğu anlamına gelir.³⁵⁹ Aynı şekilde idrak gücüne lezzet veren ve onun yetkinleşmesine sebep olan şey, iyilik iken onun eksilmesine sebep olan şey ise kötülüktür.³⁶⁰ Netice itibariyle lezzet ve elem kavramları bağlamında, idrak gücü ile onun idrakine konu olan (müdreğ) şey arasındaki ilişki, mutluluk ve yetkinlik ile mutsuzluk ve eksiklik gibi çeşitli açılardan açıklanır.³⁶¹

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere lezzet ve elemin meydana gelmesi için idrak gücünün eylemlerini gerçekleştirmesi şarttır. İnsanî nefis için idrak gücü eylemlerini yerine getirmezse lezzet veya elem duyumsanamaz. Bedenden ayrılan nefsin lezzet veya elemi idrak etmesi ise aklî idrak gücüne aittir. İbn Sînâ, akıl gücüyle idrak edilen lezzet ve elemeler ile duyu gücüyle idrak edilen lezzet ve elemeleri karşılaştırır. Ona göre nefis, bedenle olduğu sürece duyuşal lezzet ve elemeleri kolayca tecrübe eder. Fakat insanî nefsin aklî lezzet ve elemeleri idrak etmesi kolay değildir. Bu zorluk ise aklî lezzeti inkâr etmeyi veya onun sadece duyuşal olduğu yanılgısına kapılmayı gerektirmez. Burada duyuşal ve aklî idrak güçlerinin lezzeti ve elemi algılaması arasında farklılıklar vardır. Bu sebeple aklî idrak gücü ile lezzetin idrak edilmesi daha zordur. Bununla birlikte duyuşal idrak güçlerinin lezzetleri kendi içerisinde de farklılık gösterir. İbn Sînâ'ya göre iç duyularla elde edilen lezzetler, dış duyularla elde edilen lezzetlerden üstündür. Bu durum akıl sahibi insanlarda olduğu gibi eğitimli hayvanlarda da geçerlidir.³⁶²

Öte yandan Behmenyâr, lezzeti kendi tabiatına uygun olan şeyin (mülâim) idraki olarak belirtirken kimilerinin bunu kendi tabiatından çıkmak olarak değerlendirdiğini ve böylece hataya düştüklerini söyler.³⁶³ Ardından lezzeti, gücün yüksekliği ve eksikliği, idrak miktarı ve idrak edilen şey açısından değerlendirir. O, ilk olarak idrak eden her bir güç tam olursa lezzetin de tam olarak alındığını ifade eder. Öyleyse lezzeti idrak eden güç ile idrak miktarı arasında doğru orantı vardır. İkinci olarak ise lezzet, idrak edenin

³⁵⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, II, s. 369-370.

³⁶⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't- tenbihât*, s. 174.

³⁶¹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 231.

³⁶² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't- tenbihât*, s. 111-112.

³⁶³ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 560.

Mutlak Kemâl'e yakınlığına göre³⁶⁴ yetkin olması bakımından değişir. İdrak eden, Mutlak Kemâl'e ne kadar yakınsa o kadar yetkin olmakta ve kuvvetli bir şekilde lezzet almaktadır. Bu noktada Behmenyâr, duyuşal lezzetlerin elde edilmesi ile Vâcibü'l-Vücûd'ü idrak edebilen ölümsüz aklın lezzetleri elde etmesinin mukayese edilemeyecek kadar birbirinden farklı olduğunu vurgular.³⁶⁵

Duyuşal lezzetler ile aklî lezzetler arasındaki farkı açıkladıktan sonra Behmenyâr, bedensel ve aklî güçlerin idrak etmesi arasındaki farkı da açıklar. Ona göre bedensel güçler, bir şeyi tam olarak idrak ederse zayıflayıp bozulur. Behmenyâr, bunu güneş örneğiyle açıklar. Göz, güneşi çok güçlü bir şekilde idrak ettiği takdirde zayıflayacak ve bozulacaktır. Bu durum sadece duyulurlar için geçerlidir. Nitekim aklî güçlerin, akledilirleri idrak etme derecesi arttıkça daha da güçlenmesi söz konusudur.³⁶⁶ Netice itibarıyla Behmenyâr, bedensel güçlerin duyulurları idrak etme derecesi arttıkça zayıfladığını fakat aklî güçlerin akledilirleri idrak etme derecesi arttıkça daha da güçlendiğini ifade etmektedir.

Behmenyâr, bedeni, insanî nefsin tam idrak etmesini engelleyen bir yapı olarak değerlendirir. Ona göre akıl gücüne sahip bu nefis, beden ile ilişkisini kestiği zaman tam bir soyutlama gerçekleşmiş olur. Böylece nefsin idrak etme süreci tamamlanır. Behmenyâr, bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

“Eğer bedeni [nefsden] ayırırsak zâtlarımızı idrak etme [sürecimiz] tamama erer. Çünkü biz zâtlarımızı bedensel ilişkiler [var olduğu sürece tam olarak] idrak edemiyor ancak onunla karışık bir şekilde idrak ediyoruz. [Beden ile gerçekleşen bu ilişkinin sona ermesiyle] aklettiklerimiz [madde ve maddesel tüm unsurlardan tam olarak] soyutlanmış bir şekilde tamamlanır.”³⁶⁷

Öyleyse nefis, beden ile ilişkisine son vererek soyutlama sürecini tamamlar. Çünkü Behmenyâr'a göre insanî nefis, bedensel güçlerle meşgul olduğu sürece akletme

³⁶⁴ Behmenyâr, *Makale fi ârâi'l-meşâ'in fi umûri'n-nefsi ve kuvâhâ*, Nafiz Paşa Ktp., 1350, 56b.

³⁶⁵ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 561.

³⁶⁶ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 561.

³⁶⁷ Behmenyâr, *a.g.e.*, s. 833.

eylemi, hayal ve ona yakın şeylerle gerçekleşir. Bu durumda hayal gücü, akıl gücünü hâkimiyeti altına almaktadır. Böylece nefis, tam bir soyutlama yapamadığı için tam olarak akletme eylemini de gerçekleştirememektedir.³⁶⁸ Fakat nefsin beden ile ilişkisinin son bulmasıyla artık madde ve maddesel hiçbir ilinti nefse arız olmayacaktır. Bu durumun neticesini ise Behmenyâr şu şekilde ifade etmektedir:

“Eğer nefis ile beden arasındaki ilişki sona erer ve [madde ve maddesel ilintilerden kaynaklı] karışıklık ortadan kalkarsa [doğrudan akıl gücü ile idrak edilen] akledilirler (ma’kûlat) ve zâtî şuûr müşahede edilir. Bu ise nefsin akli dirilik (hayve) ile nihaî tam ve en uygun bir şekilde lezzet almasıdır.”³⁶⁹

Birbirinin devamı niteliğinde olan bu iki pasajdan hareketle Behmenyâr’ın nefsin kendi varlığını idrak etmesini bir tür mutluluk olarak değerlendirdiği anlaşılır. İnsanı nefsin hakiki lezzete yani mutluluğa ulaşması için beden ile ilişkisine son vermesi gerekir. Bedenden ayrılan bu nefsin tam lezzet elde etmesi ise var olanların hakikatini kavramasına sebep olan bilgiye ulaşmasıyla mümkündür. Dolayısıyla varlıkların hakikatlerine dair bilgiye sahip olmak tam anlamıyla lezzetin gerçekleşmesi demektir. Nefsin akıl gücü ise tabiatı gereği ayırık akıllardan akledilir sûretleri kabul etme özelliğine sahiptir.

Behmenyâr, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bir daha onunla birleşmesine sebep olacak arazları elde edemeyeceğini vurgular. Çünkü filozofun yukarıdaki açıklamalarından da anlaşıldığı üzere nefis, bu arazlar nedeniyle zâtını eksik bir şekilde idrak eder. Yapı olarak nefis, bedensel arazlardan kurtularak akledilirleri kabul etmek için tam olarak hazır haldedir. Bu hazır olma hali (istidat) ise nefslerin bireyselleşmesi (teşahhus) bakımından farklılık gösterir. Öyleyse her bir nefis, kendisinde bulunan

³⁶⁸ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 833; a.mlf., **Makale fî arâi’l-meşşâ’in fî umûri’n-nefsi ve kuvâhâ**, Nafiz Paşa Ktp., 1350, 56b.

³⁶⁹ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 833.

akledilirlerin sûretleri ile İlk Varlık'ın sûretini elde etme istidatına göre birbirinden ayrılır.³⁷⁰

Ayrıca Behmenyâr, bedenden ayrılan insanî nefslerin idrak etmesi ile Bârî'nin idrak etmesini birbirinden ayırır. Ona göre Bârî'nin zâtındaki bir şeyi idrak etmek, bizzat O'nun idrak etmesi gibi olamaz.³⁷¹ Yani akledilirleri kabul etmeye hazır olan nefsler, idrak etme açısından güçlenip Bârî'nin zâtını dahi idrak etseler bu, Bârî Teâlâ'nın idrak etmesinden farklıdır. Nitekim insanî nefsin idrak etmesinin, O'nun idrak etmesi gibi olması mümkün değildir.

Behmenyâr, insanî nefsin akledilirleri kabul etmek için hazır halde bulunmasını nefsin yetkinleşmesi bağlamında kısaca değerlendirir. Ona göre insanî nefis, zâtının ayırık akılları idrak etmesine bağlı olarak yetkinleşir. Dolayısıyla her bir nefis, kendisine ait olan zâtından başka türlü bir lezzet alır.³⁷² Yani yetkinleşme derecelerine göre nefslerin aldıkları lezzetler birbirinden farklıdır. Netice itibariyle bedenden mücerret olarak var olan insanî nefisler, tam bir idrak gerçekleştirmekte ve tam olarak lezzet almaktadır. Böylece insanî nefisler, birazdan ele alınacağı üzere, yetkinleşmektedir.³⁷³

İbn Sînâ'nın nefis öğretisinde bedenden ayrılan nefislerin yetkinleşmesi son derece önemli bir konudur. Ona göre yetkinlik ile mutluluk arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü özü gereği yetkinleşen nefis, mutluluğa ulaşır.³⁷⁴ İbn Sînâ, nefsin mutluluğuna ilişkin aşamaların belirlenmesinde insanî nefse ait aklın, bilme ve eyleme güçleri bakımından yetkinleşip yetkinleşmeme durumunu dikkate alır. Behmenyâr ise tam bir lezzet ile mutluluğa ulaşan nefislerin yetkinleşmesi hususunda detaylı bir bilgi vermemektedir. O, insanî nefsin yetkinleşme sürecini aklın bilme ve eyleme güçleri bağlamında değerlendirmemektedir. Oysa İbn Sînâ, bu iki akıl gücüne ait yetkinlikleri, nazari yetkinlikler ve ameli yetkinlikler olmak üzere iki farklı kategoriye ayırarak incelemektedir.³⁷⁵ Akıl gücünün kuvve halinden fiil haline çıkması, onun yetkinliği

³⁷⁰ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 834.

³⁷¹ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 833-834.

³⁷² Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 834.

³⁷³ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 834.

³⁷⁴ İbn Sînâ, “**Risâle fi'l-kelam'ale'n-nefsi'n-nâtika**”, **Ahvâlü'n-nefs** içinde, s. 196.

³⁷⁵ İbn Sînâ, **eş-Şifâ' el-İlâhiyyât**, II, s. 425-432.

manasındadır. Buna göre, insanî nefsin güçleri ile alakalı bölümde ele alındığı üzere, aklın bilme gücünün yetkinleşmesi, bilfiil ve müstefad akıl seviyelerine çıkmasıdır. Bu akıl gücünün yetkinleşmesiyle nefis, kendisine ait iyiliği ve mutluluğu bilir. İnsanî nefsin duyusal lezzetlerden uzaklaşıp metafizik âleme ilişkin bilgisinin artmasıyla onda ölümden sonraki mutluluğu elde etmek için bir istek ve aşk meydana gelir. Bu istek ve aşk ise nefsi, duyusal lezzetlere yönelmekten alıkoyar.³⁷⁶ Öyleyse bilme gücü bakımından insanî nefis, en doğru şekilde bilerek yetkinleşir. Aklın eyleme gücünün yetkinleşmesi ise nefsin dengeli davranma alışkanlığını (meleketü't-tavassut) kazanmasıyla doğru orantılıdır.³⁷⁷ İbn Sînâ bu melekeyi, farklı durumlarda sürekli ortaya bulma imkanını sunan bir “orta meleke” olarak değerlendirir.³⁷⁸

Gerçek manada dengeli olmak ise ifrât ve tefrit noktalarından uzak kalmakla mümkündür. Yani nefis, tavassut melekesi ile duyusal lezzetlere karşı son derece ilgili olmadığı gibi tamamen ilgisiz de değildir. Ayrıca bu meleke insanî nefis için geçerli olduğu gibi hayvanî nefis için de geçerlidir. Fakat hayvanî nefsin tavassut melekesinin kuvve halinden fiil haline çıkması insanî nefsin yetkinleşmesine engel iken tam tersi durum bu nefsin yetkinleşmesini sağlar.³⁷⁹ Bu sebeple nefis, eyleme gücüne bağlı faziletleri ancak tavassut melekesine, yani dengeli davranma alışkanlığını kazanmasına bağlı olarak elde eder.³⁸⁰ Netice itibariyle bilme ve eyleme güçlerine sahip insanî nefsin metafizik âlem ile kurduğu ilişki bakımından bilme gücü yetkinleşirken tavassut melekesini bilfiil kullanması bakımından ise eyleme gücü yetkinleşir. Eyleme gücünden kaynaklı olarak nefsin mutluluk ve bedbahtlık seviyesi bedensel güçlerden soyutlanmasına göre değişiklik gösterir.

İbn Sînâ'ya göre yetkinleşme faal aklın yardım etmesiyle mümkündür. İnsanî nefsin sahip olduğu akıl gücü, faal aklın yardımıyla aşama aşama yükselerek akıllar

³⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Îlâhiyyât*, II, s. 429.

³⁷⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 429-430; a.mlf., *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 110.

³⁷⁸ Tiryaki, *İbn Sînâ Felsefesinde Mütahhayyile-Müfekkire ve Vehim*, s. 456.

³⁷⁹ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul, İsam Yay., 2010, s. 112.

³⁸⁰ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 249.

âlemine ulaşır.³⁸¹ Akıl gücünün faal akıl ile “ittisâl” etmesi neticesinde ise hakiki manada mutluluk (saâde) gerçekleşir. İbn Sînâ faal aklın önemli iki görevi olduğunu açıklar. Buna göre faal akıl, sürekli olarak fiil halinde olduğu için Vâhibü’s-suver’dır. Aynı şekilde o, insan aklını aydınlatarak aklı, maddeden mücerret varlıkları tasavvur etme derecesine çıkarır. Böylece insanî nefsin mutluluğu gerçekleşir. Öyleyse sûret verici olan faal akıl, mutluluğun da kaynağıdır.³⁸²

Ayrıca yetkinleşme derecesine göre birbirinden farklılık gösteren insanî nefslere içerisinde en yüce yetkinlik elde edenler, beden yükü kendilerinden düşmüş olan arınmış ariflerdir. Onlar, nefslerini meşgul eden beden engelinden kurtularak mutluluk âlemine yönelirler. Böylece bu nefslere, en yüksek yetkinlik ile hayat bulur ve en yüce lezzeti elde ederler.³⁸³

Netice itibarıyla nefsin, faal akılla hiçbir engel bulunmayan bir “ittisâl” gerçekleştirebilmesi onun mutluluğunun kaynağıdır. Burada ifade edilen herhangi bir engelin bulunmama şartı önemlidir. Çünkü bir engelin varlığı ya ittisâl için gerekli olan istidat eksikliğinden veya herhangi başka bir engelden dolayıdır. Fakat insanî nefsin, kendi başlarına zorunlu olarak herhangi bir engel meydana getirmeyen faal akıllar ile birleşmesi neticesinde mükemmel ittisâl gerçekleşir.³⁸⁴ Böylece faal akılla ittisâl eden insanî nefsin akıl gücü, faal aklın etkisine benzer bir noktaya ulaşır.³⁸⁵ Behmenyâr’ın nefis öğretisinde faal akıl ile ittisâl konusu, İbn Sînâ’nın vurguladığı kadar belirgin değildir. Fakat o, insanî nefsin faal akıllar seviyesine gelerek yetkinleştiğini kabul etmektedir.³⁸⁶

İbn Sînâ bedende ortaya çıkan hallerin nefsi gerçek mutluluktan alıkoyduğunu ifade eder.³⁸⁷ Buna göre bedenin karakterlerinden tamamen kendini arındırıp aklî idrakin

³⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ’ et Tabîyyât: en-Nefs*, s. 39-41; a.mlf., *Uyûn’ul-hikme*, s. 43.

³⁸² Mehmet Aydın, “İbn Sînâ’nın Mutluluk (Es-Sa’âde) Anlayışı”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, s. 437.

³⁸³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve’t-tenbîhât*, s. 178.

³⁸⁴ İbn Sînâ, “*Risâle fî Mâhiyat Al-‘İşk*”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, çev. M. T. Küyel, s. 744.

³⁸⁵ Eyüp Şahin, “İbn Sînâ’da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri II* içinde, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 2009, s. 38-39.

³⁸⁶ Behmenyâr, *et-Tahsîl*, s. 836.

³⁸⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fî’l-me’âd*, s. 42.

önemine vakıf olan bir nefis ile bedenın arzu ve isteklerine boyun eğmiş bir nefsin ölüm sonrası yaşayacağı mutluluk aynı olmayacaktır. Nitekim bedenlerinden ayrılan insanî nefisler, mutluluk ve mutsuzluklarına göre değerlendirilir. Bu durumda insanî nefisler: (i) İlim ve amel bakımından yetkin olan nefisler, (ii) ilim ve amel bakımından yetkin olmayan nefisler, (iii) ilim ve amelden birinde yetkin diğesinde eksik olan nefisler olmak üzere üç kısma ayrılır.³⁸⁸

Nefsin yetkinleşme sürecinde faal aklın etkisi, mutluluk ve insanî nefislerin öte dünya hayatındaki dereceleri hakkında İbn Sînâ'nın görüşlerine kısaca yer verildikten sonra Behmenyâr'ın hakiki lezzet ve mutluluk hakkındaki diğ görüşlerini değerlendirmek uygun olacaktır. Behmenyâr, "hayat" (hayve) kavramından hareketle lezzet elde etmiş nefislerin ölümsüzlüğü ve öte dünya mutluluğu hakkında konuşur. Çünkü o, tam bir lezzet elde etmenin nefsin ölümsüz olan akıl gücü ile gerçekleştiğini ifade eder. Buradan hareketle o, hayat kavramı hakkındaki görüşlerini zikreder. Ona göre insanî nefisler hayat sahibidir. Hayat sahibi olmak ise kendisinde canlılık fiillerinin meydana gelmesi bakımından bir şeyin oluşmasıdır. Bu şeyler ise ya başka bir şeyin kendisini geçmesi gereken ya da başka bir şeyin kendisini geçmemesi gereken olmak üzere ikiye ayrılır. Burada birinci kategori ile ölümlü cisimler kastedilirken ikinci kategori ile cisim olmayan varlıklar kastedilir. Cisim olmayan birçok varlık, kendisinde bulunan hayat sıfatıyla varlığını sürdürür. Bunlar ise ilk mevcut, akıllar ve nefislerdir.³⁸⁹

Behmenyâr, hayat sahibi olmanın bir şeyin canlı (hayy) olması anlamına gelmediğini vurgular. Onun burada bir varlığın hayat sahibi olmasının bitki ve hayvan türünün canlılığı gibi anlaşılmaması gerektiğine dikkat çektiği düşünülmektedir. Çünkü Behmenyâr'a göre insanî nefsin hayat sahibi olması ancak zâtını idrak etmesi bakımındandır. İnsanî nefsin zâtını idrak etmesi dışında idrak ettikleri üzerinde ise aklî gücün yanı sıra bedensel güçlerin etkisi vardır. Bedenin yok olmasıyla ortadan kalkan bedensel güçlerin eksikliği hayat sahibi olma sıfatında da bir eksiklik meydana

³⁸⁸ İbn Sînâ, "Risâle fi ma'rifeti'n-nefs'n-nâtika ve ahvâluhâ", Ahvâlü'n-nefs içinde, s. 187.

³⁸⁹ Behmenyâr, et-Tahsîl, s. 830-831.

getirecektir. Bu sebeple hayat sıfatıyla birlikte sadece aklî güçler varlığını sürdürmektedir.³⁹⁰

Behmenyâr ahiret hayatı hakkında (meâd) kısaca bir değerlendirme yapmakla iktifâ eder. O, insanî nefsin bu dünya hayatında sahip olduğu dış ve iç duyu güçlerinin ahirette yok olacağını vurgulamaktadır. Öte dünya hayatında nefsin duyu güçleri yok olurken hayat sahibi akıl gücü daha da güçlenecektir. Ona göre kim ahirette İlk Varlık olan Vâcibü'l-vucûd'un ilminden elde eder, onun inâyeti, ilmi, iradesi, kudreti ve diğer sıfatlarının yanı sıra etkin akıllar gibi bilir, ayrıca âlemin düzeni (nizâm-ı âlem) hakkında bilgi sahibi olur ise kurtuluşa (fevz) ulaşmış, mutluluk ve aklî sonsuzluk nimetini elde etmiştir. Nitekim insanî nefsin bu mertebeye ulaşması diğer tüm idrak ve lezzet hallerini geride bırakır. Bu noktada Behmenyâr, nefis olması bakımında nefis ile nefsin aklî güçleri arasındaki bir farka değinir. Ona göre nefsin vefatı, nefis olması bakımından nefis için bir eksiklik iken duysal ilişkilerden ayrılıp yükselmesi bakımından aklî güçlerin yetkinliğidir.³⁹¹

Behmenyâr, mutluluğu lezzet ve elem durumları bağlamında değerlendirdikten sonra sadece mutluluk (saâde) hakkındaki görüşlerine yer verir. O, **“varlık, mutluluktur”** (el-vücûd hüve's-saâ`de) diyerek doğrudan mutluluğu ele alır. Behmenyâr'a göre varlığın mutluluk olması gibi onun şuurunda olmak da bir mutluluktur. Fakat burada Behmenyâr, varlıklar arasındaki hiyerarşiye dikkat çekerek en üstün varlığın İlk Varlık (el'Vücûdu'l-Evvel) olduğunu söyler. Bu hiyerarşinin en aşağısında bulunan varlıklar ise maddesel (heyûlâ) varlıklar, zamana ve harekete bağlı varlıklar gibi varlıklardır. Mutluluk ise bu varlıklar arasındaki farklılıklara göre derecelenir. ³⁹² Öyleyse mutluluk açısından en üstte İlk Varlık yer alırken en altta ise maddesel, zamana ve harekete bağlı olan varlıklar gibi varlıklar yer almaktadır.

Behmenyâr'a göre hakiki lezzet, aklî lezzettir. O, bu bilgiden hareketle lezzet ile aşk arasındaki ilişkiye yer verir. Ona göre gerçek maşuk ve mutlak yetkin olan, İlk Varlık'tır. İlk Varlık, lezzet alma ile en üstün lezzet ve rahatlığa ulaşır. Bu rahatlık

³⁹⁰ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 831-832.

³⁹¹ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 836.

³⁹² Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 832-833.

durumunda artık hiçbir şekilde eleme yer yoktur. Şayet nefsler, rahata ulaşırsa bundan sonra elem duymazlar. Bu husus ise Behmenyâr'a göre vehme kapı aralamaksızın burhan ile ortadadır. Çünkü Vâcibü'l-vucûd'un zâtının ve rububiyetinin burhanî olması gibi rahata ulaşan nefslerin elemenden uzak olması da burhanîdir.³⁹³

Aklî lezzetin duyuların elde ettiği lezzetten daha kuvvetli olduğu bilinmektedir. Lezzet almada nihaî nokta ise “zât'a olan aşk”tır. Behmenyâr, **zâtımıza âşık olmazsak hiçbir şeyden lezzet almayız** şeklindeki ifadesi ile bunu açıkça belirtmektedir. Öyleyse asıl lezzet, nefsin kendi tabiatına uygun olan şeyi (mülâim) idrak etmesi olduğu için lezzet almanın nihaî sonucu olan mutluluk da insanî nefsin zâtının şuurunda olmasıdır. Böylece gerçek mutluluk elde edilir. Dolayısıyla Behmenyâr'a göre kim bu bilgilere dünya hayatı içerisinde ulaşmazsa maşuğun zâtını idrak etmekten mahrum kalır.³⁹⁴

Behmenyâr, aklî lezzet ile lezzetlenmemiş nefslerin yetkinleşemeyeceği üzerinde durmaktadır. Buna göre akıl, varlığı hakkındaki eksiklikleri en üst derecede bilir. Bu ise nefsin kendi zâtını idrak etmesidir. Yani aklın yetkinleşmesi onun kendi zâtını idrak ettiği ölçüde mümkündür.³⁹⁵ Bu noktada İbn Sînâ nefsin mutluluğunu, zâtının yetkinleşmesine bağlar. Ona göre nefsin zâtını idrak ederek yetkinleşmesi, aklî bir âleme dönüşmesi anlamına gelir.³⁹⁶ Aynı şekilde Behmenyâr'a göre insanî nefsin zâtının yetkinleşmesi, aklın bu zâtı idrak etmesiyle gerçekleşir. Bu ise daha önceden de belirtildiği üzere nefsin soyut bir âleme, yani akıllar âlemine intikal etmesiyle mümkündür.

Son olarak Behmenyâr'ın mutluluk ile kader arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiği ele alınacaktır. O, insanî nefsin mutluluktan ne pay alabileceği üzerinde durarak kaderi, mutluluğun ölçüsü ile ilişkisi bağlamında zikretmektedir. Ona göre insanî nefsin mutluluğu (behçet) ne kadar elde edeceğine dair bir ölçü bilinemez. Fakat mutluluk, müşahedeye tâbidir. Bu durumda müşahedenin oranı azaldıkça mutluluğun oranı da azalır. Behmenyâr mutluluk miktarının tam olarak bilinemeyeceğini söyledikten

³⁹³ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 834-835.

³⁹⁴ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 836.

³⁹⁵ Behmenyâr, **a.g.e.**, s. 835.

³⁹⁶ İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-meâd**, s. 110.

sonra **bu dünya hayatında nefslerin Allah'ı zikretmekle rahata kavuştuğunu** açıklar.³⁹⁷ Ona göre dünyada mutluluğunu elde etmek nefsin yapabildiği ölçüde bedenle ilişkisine ara vermesiyle mümkündür. Behmenyâr, bu dünya hayatında bazı nefslerin marifetullah ile nakşolunduğunu belirtir. Öte yandan o, Allah'ı zikretmeyen nefslerin dünya hayatında da elde edilebilecek bazı nimetlerden nasiplenemeyeceklerini söyler. Behmenyâr, bu dünya hayatındaki sürekli bedenle ilişkili olan nefsler ile bedenle ilişkisine ara verebilen nefsler hakkında saymakla bitmeyen birçok farklı özellik olduğunu ifade ederek bu kadar bilgi vermeyi yeterli görmektedir.³⁹⁸

Netice itibariyle bedenden ayrılan insanî nefsin akıl gücü tam bir müşahede ile lezzet ve elemi idrak etmektedir. Böylece nefslerin mutluluk dereceleri ortaya çıkmaktadır. Behmenyâr, tam bir lezzeti müşahede etmenin mutluluk sebebi olduğunu belirtirken yalnızca mutluluk bakımından mutluluğu da değerlendirmektedir. O, insanî nefsin akıl gücünün öte dünyada yetkinleşmesi hususuna yer verdiği gibi bu dünya hayatında da yetkinleşmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. İnsanî nefis, kendisine engel olan bedensel güçlerin hâkimiyetine girmediği sürece metafizik âlem ile irtibat kurabilmektedir. Son olarak bedenin yok olmasıyla beraber bedensel güçler de yok olacak ve insanî nefsin yalnızca akıl gücü kalacaktır. Ardından faal aklın yardımıyla bu nefis, akıllar âlemine ulaşacaktır. Böylece yetkinleşen insanî nefis, hakiki mutluluğu elde edecektir.

³⁹⁷ Behmenyâr'ın bu ifadesinin Kur'an-ı Kerim'de yer alan bir ayet ile benzerliği için bkz. **er-Ra'd, 13/28**.

³⁹⁸ Behmenyâr, **et-Tahsîl**, s. 835, 837.

SONUÇ

Bu tezde Behmenyâr'ın ay altı âlemdeki nefis türleri hakkındaki görüşleri incelenmiş ve meselenin ontolojik, epistemolojik ve eskatolojik boyutları değerlendirilmiştir. Tezin ilgili bölümlerinde Behmenyâr'ın nefis teorisine dair görüşlerinde, kendinden önceki felsefî birikimden, özellikle hocası İbn Sînâ'nın görüşlerinden etkilendiği noktalar tespit edilmiş ve bu benzerliklere -mukayese yöntemiyle- işaret edilmiştir. Bunun yanı sıra Behmenyâr'ın bazı cüz'i meselelerde hocası İbn Sînâ'dan farklı düşündüğü yahut hocasının ele aldığı bazı meselelere kendi nefis öğretisi içerisinde yer vermeyerek birtakım tercihlerde bulunduğu tespit edilmiştir.

Behmenyâr, İbn Sînâ gibi ilk olarak nefsin varlığını ispat eder; ardından mahiyetini ele alır. Behmenyâr, nefsin varlığını canlıların dış dünyadaki hareketlerinden yola çıkarak ortaya koymayı amaçlar. Böylece o, canlı varlıkları cansız varlıklardan ayıran nefsin, cismin eylemlerine sebep olan gayri cismânî bir ilke olduğunu savunur.

Behmenyâr, İbn Sînâ'nın nefis öğretisinde insanî nefsin varlığının ispatı hususunda uçan adam metaforunu çağrıştıran açıklamalar yapar fakat doğrudan bu metaforu kullanmaz. O, insana özgü olan bu ispat yöntemiyle, sadece insanî nefsin üzerine düşünerek onun varlığının ispat edilebileceğini savunur. Behmenyâr'a göre benlik bilinci, insan için bedîhî olduğu için kişi kalp, beyin vs. organlarını bilmes bile kendi varlığını bilmektedir. Bu ifadeleri ile Behmenyâr, nefsi iç gözlem yolu ile ispat etmeyi amaçlamakta, böylece nefsi hem eylemlerinden hem de benlik bilincinden hareketle iki farklı açıdan ispat etmektedir.

Öte yandan Behmenyâr, nefsin “tabii organik cismin ilk yetkinliği” şeklindeki yaygın tanımına yer verirken nefsin nasıl bir yetkinlik olduğu hususunda geniş açıklamalarda bulunmaz. Bunun yanı sıra o, cisimsel sûretler teorisi üzerine yoğunlaşır. Bu yönüyle nefis, maddenin kendisiyle birlikteliği sonucu ona gerçeklik kazandıran bir cevherdir. Behmenyâr'ın bu yönelimi ise İbn Sînâ'nın canlı bedenlerindeki ilkelerin birliğini ve önemini sağlayan ilke görüşünden etkilendiğini gösterir.

Behmenyâr, insanî nefsin soyut bir cevher olduğunu savunur ve bu görüşünü (i) nefste var olan tümel akledilirlerin maddeden mücerret olması, (ii) nefsin kendi zatını idrak etmesi ve (iii) nefsin zıtlıkları birlikte idrak etmesi delilleri ile destekler. Behmenyâr, insanî nefsin maddeden mücerret olduğunu savunmanın yanı sıra nefis ile beden birliktedir. Ona göre her bir nefis, kendine ait bir bedende varlık kazanır. Beden ile birlikte varlık kazanan bu nefis, beden üzerinde tasarrufta bulunur ve onu yönetir. Behmenyâr, nefis ile beden arasındaki ilişkiyi başka bir açıdan “müreccih sebep” üzerinden açıklar. O, müreccih sebep ifadesiyle maddenin nefsin var olması için bir sebep olmasını kasteder. Nitekim soyut bir yapıda olan insanî nefis, maddî yapıda olan bedene ilâşerek varlık kazanır. Bu durumda maddî yapıda olan bedenin, nefsin var olması için aracı bir rol üstlendiği anlaşılır.

Behmenyâr’a göre nefis ile beden hudûsunda etkili olan diğer bir unsur ise mizaçtır. O, nefsin beden ile hudûsunun “belirli bir mizaç sıfatı” bakımından gerçekleştiğini söyler. Bedenin maddî bir yapısı olan mizacın uygun bir kıvama gelmesiyle beden, kendine ait biricik olan nefis ile birleşir. Bu bölüm içerisinde Behmenyâr’ın nefis-mizaç ilişkisine genişçe yer vermesi dikkat çekicidir. Onun genel itibarıyla bu ilişkiyi, mizacın ne olmadığını ortaya koyarak değerlendirdiği görülür. Nefis ile mizaç arasındaki ilişki, değişime uğramayan sâbit bir cevher ile niteliklerin etkileşimiyle değişime uğrayan ve böylece türsel özelliklerin ortaya çıkmasını sağlayan madde arasındaki ilişkidir. Behmenyâr’ın mizaç hakkındaki görüşleri, büyük ölçüde İbn Sînâ ile paralellik gösterir ve bu açıklamalar Aristotelesçi mizaç öğretisinin izlerini taşır.

Canlı varlıkları cansız varlıklardan ayıran nefis, bitki, hayvan ve insan türünde birbirinden farklı eylemler gerçekleştirir. Buna göre bitkisel nefis beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahipken hayvanî nefis, bu güçler ile birlikte idrak ve hareket güçlerine sahiptir. Bitkisel ve hayvanî nefis güçlerine sahip olan insanî nefsi diğer iki nefis türünden ayıran özelliği ise akıl gücüdür. Behmenyâr, nefsin güçlerini değerlendirirken hiyerarşik olarak aşağıdan yukarıya bir sıralamayı takip eder. Bu sebeple o, ilk olarak tüm nefis türlerinde ortak olarak bulunan bitkisel nefsin güçlerine yer verir. Ardından hayvanî nefis güçlerini ve son olarak insanî nefis güçlerini değerlendirir. Behmenyâr, nefsin güçlerini

ele alırken İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ' en-Nefs** eserinden ciddi alıntılar yapar. Hatta görme gücü ile ilgili bir bölümün tamamını bu eserden iktibas etmiştir. Behmenyâr'ın özellikle nefsin güçlerini ele alırken İbn Sînâ'dan alıntılara yer vermesi ise dikkat çekici bir husustur. O, nefsin güçlerini ele alırken ekseriyetle hocasının görüşlerini özet bir dil kullanarak aktarır ve ayrıntılı bilgi için İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ' en-Nefs** eserine işaret ederek doğrudan bu eseri kaynak göstermekten geri durmaz. Özetle Behmenyâr'ın nefsin ispatı, mahiyeti, beden ve mizaç ile ilişkisi, onun öte dünyadaki durumu, ruh göçü ve mutluluk gibi konularda İbn Sînâ'nın eserlerinden doğrudan alıntılar yapmayıp kendi ifade tarzı ile açıkladığı fakat nefsin güçleri ve eylemleri ile alakalı bölümlerde hocasının **eş-Şifâ' en-Nefs** eserindeki üslûbuna sadık kaldığı ve bazı konularda bu eserden uzun alıntılara yer verdiği tespit edilmiştir.

İbn Sînâ, hayvanî nefsin hareket güçlerini açıkladıktan sonra bâ'is gücün nübüvvet ile bağlantısını ele alırken Behmenyâr'ın nefis teorisi çerçevesinde ne bu konu bağlamında ne de farklı bir düzlemde nübüvvet konusuna yer vermediği tespit edilmiştir. Onun hareket güçlerini değerlendirdikten sonra ay üstü âlemdeki varlıkların, ay altı âlemdeki olaylara sebep olduğu yönünde açıklamalar yapması, bunun yanı sıra nübüvvet teorisini ele almaması dikkat çekicidir.

Behmenyâr, hocası İbn Sînâ gibi ortak duyu gücünün dış duyular üzerinde bir otorite olduğunu söyler. Fakat ilk olarak bu hususta hocasına katılmayarak bu otoritenin zorunlu olmadığını ifade eder. Burada filozofun, “bana göre” ve “ona göre” ifadelerini kullanarak bu konu hakkında hocasından farklı düşündüğünü açık bir şekilde zikretmesi dikkat çeken bir diğer husustur.

Behmenyâr'ın insanî nefis hakkındaki görüşlerine geçmeden önce onun rüya hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir. Bu konuda Behmenyâr, uykunun gaybî bilgiyi kabul etmek için hazırlayıcı bir etken olduğunu söyler. Ona göre uyku ile gaybî bilgiye ulaşılabilir. Ayrıca o, rüyaların yıldızların nefislerinde bulunduğunu ifade eder.

Nefs türleri içerisinde insanî nefis, metafizik âlem ile irtibat kurabilen ve böylece metafizik bilgiler elde edebilen yegâne nefis türüdür. Bunu sahip olduğu akıl gücü ile gerçekleştirir. İnsanî nefsin bilme ve eyleme şeklinde iki gücü vardır. Metafizik âlem ile

irtibat kurabilen, nefsin bilme gücüdür. Bu sebeple bilme gücü, nefs güçleri içerisinde en üstün konumdadır. Eyleme gücü ise bilme gücüne tâbidir. Behmenyâr'a göre bilme gücü, metafizik dünyadaki soyut varlıklarla ilişki kurarken eyleme gücü, fizik dünyasındaki tikellerle ilişki kurar. Bu ise insanın bilişsel yetkinliğinin bilme gücü; ahlâkî yetkinliğinin ise eyleme gücü ile gerçekleştiği gösterir.

Ayrıca burada İbn Sînâ felsefesinin yetkinliğinin bir ürünü olan akıllar teorisi, Behmenyâr'ın görüşleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bu noktada Behmenyâr'ın farklı açılardan dörtlü akıl teorisine yer verdiği görülür. Behmenyâr, heyûlânî akıldan müstefâd akla kadar insanın yetkinleşme sürecini, ilk olarak hiyerarşik açıdan aşağıdan yukarıya bir sıralama ile ele alır. Burada o, aklî idrak derecelerini heyûlânî akıl, meleke halindeki akıl ve fiil halindeki akıl olmak üzere üç aşamada değerlendirir. Fiil halindeki aklı ise kendi içerisinde hem fiil halindeki akıl hem de müstefâd akıl olmak üzere iki yönüyle ele alır. İkinci olarak akıllar aşamasını bir önceki sıralamanın aksine yukarıdan aşağıya bir düzen ile ele alır. Burada müstefâd akıldan sonra fiil halindeki akıl ile meleke halindeki aklı birlikte zikreder. Daha sonra heyûlânî akla yer verir. Son olarak ise aklın dört aşamasını akledilirlerle ilişkisi açısından tasnif eder. Fakat akıllar teorisi hakkında Behmenyâr'ın detaylı bir açıklamaya yer vermeyip aklın bu aşamalarını üç farklı açıdan değerlendirdiği tespit edilmiştir. Ayrıca onun, müstefâd akıl seviyesine ulaşan nefsin yetkinleşmesi hususuna değinmemesi dikkat çekicidir.

Behmenyâr, bilgi elde etme sürecinde tümel bilgilerin Vâhibü's-suver'den geldiğini vurgular. Bununla birlikte o, bilgi ve yetkinleşmeye giden yolda duyulara da önem verir. Fakat Behmenyâr'ın insanî nefsin yetkinleşme ve bilgi elde etme sürecinde faal aklın rolünü, İbn Sînâ gibi, açık bir şekilde ortaya koymadığı tespit edilmiştir.

Behmenyâr, insanî nefsin bilgi elde etme sürecinde önemli bir yere sahip olan “hads” konusuna dikkat çeker. O, heyûlânî akıl mertebesinde bir kişinin uzun düşünme (el-fikretü't-tavîlê) ve öğrenme sürecini yerine getirmemesine rağmen “hads” yoluyla akledilirleri idrak edebileceğini savunur. Burada Behmenyâr, hocası İbn Sînâ'nın hads yoluyla bilgiye ulaştığını açıkça zikretmekten geri durmaz. Bu ifadeler ise öğrencileri nazarında İbn Sînâ'nın etkisinin ve felsefesinin özgünlüğünün anlaşılması noktasında

önemli bir yeri haizdir. Ayrıca İbn Sînâ, felsefesinin özgün yönlerinden biri olan hads yoluyla bilgi elde etmeyi nübüvvet ile ilişkilendirirken Behmenyâr'ın bu bilgi türüne yer verip nübüvvet konusuna değinmemesi de dikkat çeken bir tercihidir. O, nübüvvet, vahiy, ilham gibi konuları, kendi nefis anlayışı içerisinde değerlendirmeyerek İbn Sînâ'dan farklılaşır.

Öte yandan Behmenyâr, nefsin güçleri arasında hiyerarşik bir yapıdan bahseder ve insanî nefis özelinde aşağıdan yukarıya bir sıralama içerisinde bu güçleri tasnif eder. Ona göre nefsin güçleri arasında amir-memur ilişkisi vardır. En üstte bulunan ve diğer güçlerin reisi konumunda bulunan güç, bilme gücüdür. Ardından eyleme gücü gelir. Daha sonra Behmenyâr, sırasıyla diğer güçleri sayarak bilişsel yetkinliğe sebep olan bilme gücünden madde için en temel öge olan dört unsura kadar hiyerarşik bir yapı kurar. Bu yapıya göre bir güç kendinden üstteki gücün memuru iken kendinden sonraki gücün amiri konumundadır. Bu hiyerarşik yapı ise nefsin güçlerinin belirli bir düzen içerisinde görevini yerine getirmesi ve farklı güçlere sahip olan insanî nefsin birliğinin korunması açısından son derece önemlidir.

Nefsin ölümsüzlüğü hususunda İslam düşünürleri arasında fikir ayrılığı yokken asıl farklılaşma bunun nasıl gerçekleşeceği noktasında ortaya çıkar. Öte dünya hayatında insanî nefsin akıl gücü varlığını sürdürürken bedenın bozulacağı fikrini savunan Behmenyâr'ın bu görüşü ile Meşşâî filozofları takip ettiği görülür. Behmenyâr, insanî nefsi maddeden ayrı bir cevher olarak değerlendirdiği için onun ölümsüzlüğünün de maddeyle ilişkili olmadığını savunur. O, bedenden ayrılan nefsin doğrudan zâtını müşahade ve idrak ettiğini söyler. Burada Behmenyâr'ın nefsin beden engelini aşmasını yetkinlik olarak değil de “tam bir müşahade” olarak ifade etmesi ise dikkat çekicidir.

Behmenyâr'a göre nefis ile beden arasında bedenın yok olmasıyla nefsin de yok olmasını gerektiren bir ilişki yoktur. Bunu ise nefis-beden arasında illet-ma'lûl ilişkisinin ve zamansal bir önceliğin söz konusu olmamasından hareketle açıklar. Öte yandan Behmenyâr'ın bedenın varlığını devam ettirmemesini, onun ölümü (mevt) şeklinde değil de bozulması (fesâd) şeklinde ifade ettiği fakat nefsin varlığını sürdürmesini, onun bozulmaması ve ölümsüzlüğü olmak üzere iki şekilde de ifade ettiği tespit edilmiştir.

Behmenyâr, nefsin bireyselliği (teşahhus) düşüncesinden hareketle bedenın yok olmasıyla bir bedenden ayrılan nefsin başka bir bedene geçemeyeceğini iddia eder. Her bir bedene, kendine ait biricik nefsi iliştiğı için Behmenyâr, tenâsühün imkânsız olduğunu vurgular.

Behmenyâr'a göre nefsin ölüm ötesi hayatta lezzet ve elem duyması nefsin idrak güçleriyle ilişkilidir. O, lezzeti idrak eden güç ile idrak miktarı arasında doğru orantı olduğunu savunur. Aynı şekilde Behmenyâr'ın idrak edenin Mutlak Kemâl'e yakınlığı arttıkça yetkinleşeceğini ve ona göre lezzet alacağını savunduğı görülür.

Behmenyâr, bedensel güçlerin duyulurları idrak etme derecesi arttıkça zayıfladığını, fakat aklî güçlerin akledilirleri idrak etme derecesi arttıkça daha da güçlendiğini savunur. Behmenyâr, bedensel güçlerin bir şeyi tam olarak idrak etmesini, gözün güneşi çok güçlü bir şekilde idrak ettiğinde zayıflayıp bozulmasına benzeter. Gözün güneşi idrak etme derecesinin artması onun bozulmasına sebep olduğu gibi duyulurları idrak etme derecesinin artması da bedensel güçlerin fesadına sebep olur. Burada Behmenyâr'ın duyusal lezzetlerin elde edilmesi ile Vâcibü'l-Vücûd'ü idrak edebilen ölümsüz aklın lezzetleri elde etmesinin mukayese edilemeyecek kadar birbirinden farklı olduğu vurgusu ise önemlidir.

Behmenyâr'a göre beden, insanî nefsin tam idrak etmesini ve hakiki lezzete yani mutluluğa ulaşmasını engelleyen bir yapıdadır. Bu sebeple Behmenyâr, nefs-beden ilişkisinin sonlanmasıyla nefsin metafizik âlem ile arasındaki engelin ortadan kalkacağını ve tam bir soyutlamanın gerçekleşeceğini iddia eder. Ayrıca o, her bir nefsin kendisinde bulunan akledilirlerin sûretleri ile İlk Varlık'ın sûretini elde etme istidatına göre birbirinden ayrıldığı vurgusunu yapar.

Behmenyâr'ın nefs anlayışında faal akıl ile ittisâl konusunun İbn Sînâ'nın vurguladığı kadar belirgin olmaması ayrıca dikkat çeken bir husustur. Nitekim İbn Sînâ, mükemmel ittisâlin insanî nefsin, faal akıllar ile birleşmesi neticesinde gerçekleşeceğini vurgularken Behmenyâr, doğrudan bu şekilde görüşler ileri sürmez.

Behmenyâr, öte dünya hayatında kurtuluşa ulaşmayı ise ahirette İlk Varlık olan Vâcibü'l-vucûd'un ilminden elde etmek, onun inâyeti, ilmi, iradesi, kudreti ve diğer

sıfatlarının yanı sıra etkin akıllar gibi bilmek, ayrıca nizâm-ı âlem hakkında bilgi sahibi olmak ile mümkün görür. O, bu bilgilere sahip nefslerin kurtuluşa (fevz) ulaşacağını, mutluluk ve aklî sonsuzluk nimetini elde edeceğini savunur.

Mutluluğu varlık ve varlığın bilincinde olmak şeklinde ifade eden Behmenyâr'ın mutluluk bakımından mutluluğu ele alması dikkat çekicidir. Dikkat çeken diğer bir husus ise aklî lezzetin duyular ile elde edilen lezzetten daha kuvvetli olduğunu söyleyen filozofun lezzet almada nihaî noktanın “zât'a olan aşk” olduğunu savunmasıdır. Ona göre kişi zatına âşık değilse hiçbir şeyden lezzet alamaz. Aynı şekilde o, dünya hayatında bu bilgileri elde edemeyen kişinin maşuğun zâtını idrak etmekten mahrum kalacağını vurgular.

Mutluluğa bu dünya hayatında ulaşmanın da mümkün olduğunu söyleyen Behmenyâr, nefslerin Allah'ı zikretmekle rahata kavuştuğunu öne çıkarır. Nitekim bu dünyada insanî nefsin beden ile ilişkisine ara vermesi, mutluluğa ulaşmasında önemli bir rol oynar. Aynı şekilde o, Allah'ı zikretmeyen nefslerin bu dünyada bazı nimetlerden nasiplenemeyeceğini belirtir ve beden ile ilişkisine ara veren ve vermeyen nefsler arasında saymakla bitmeyen birçok farklılık olduğunu vurgular.

Behmenyâr'ın nefs anlayışından hareketle felsefî tasavvurunun açığa çıkması için bir katkı sunmayı amaçlayan bu çalışma boyunca onun kendinden önceki birikimi tevarüs ettiği görülmüştür. Behmenyâr, genel itibarıyla hocası İbn Sînâ'nın nefis öğretisini benimsemiş fakat cüz'i meselelerde farklı tercihlerde bulunmuştur. Bunun yanı sıra bu çalışma içerisinde Behmenyâr'ın Kindî ve Fârâbî gibi Meşşâî filozofların görüşlerine ilaveten Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarının görüşlerinden etkilendiği noktalar açığa çıkarılmıştır. Netice itibarıyla bu çalışma, Behmenyâr'ın ay altı âlemdeki nefis türleri hakkındaki görüşlerini incelemektedir. Fakat onun mantık, metafizik vb. alanlardaki diğer felsefî görüşlerinin ortaya çıkarılması noktasında eksiklikler devam etmektedir. Behmenyâr'ın nefis anlayışının analiz edildiği bu çalışma ise felsefî tasavvurunun bütünüyle tespit edilmesi için mütevazî bir katkı sunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Aksu, İbrahim: “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlâk İlişkisi”, **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri** içinde, Ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s. 125-154.
- Akyol, Aygün: “Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Mead Meselesi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2010/2, C. 9, sy. 18, s. 125-141.
- Alper, Ömer Mahir: **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne’de Bilgi Teorisi**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2004.
- : **İbn Sînâ**, İstanbul, İsam Yayınları, 2014.
- : **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.
- Arıcı, Mustakim: **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.
- : “İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr’ın Felsefe Tasavvuru”, **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi**, 2010/1, C. 15, sy. 28, s. 1-41.
- : “İbn Sînâ’nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzubân ve Felsefesi”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2005.
- Aristoteles: **Fizik**, çev. Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- : **Ruh Üzerine**, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2018.

- Arkan, Atilla: “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2017, s. 569-598.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi II: Sofistlerden Platon’a**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Aydınlı, Yaşar: **İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü**, İstanbul, İFAV Yayınları, 1997.
- : “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2017, s. 145-181.
- Baga, Mehmet Sami: **İbn Sînâ Sonrası İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü’l-‘Ayn ve Şerhleri Çerçevesinde**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2018.
- Bağırov, Adil: “Behmenyâr”, **Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi** içinde, Proje Yürütücüsü Sadık Tural, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001, s. 204.
- Behmenyâr b. Merzûbân: **et-Tahsîl**, nşr. Murtazâ Mutahharî, Tahran, Müessese-i İntişârât-ı Danişgâh-i Tahran, hş. 1375, m. 1996.
- : **et-Tahsîl**, Ragıp Paşa 880, 160a-183b.
- : **Makâle fî ârâî’l-meşşâ’în fî umûri’n-nefsi ve kuvâhâ**, Nafiz Paşa Ktp., 1350.
- : **Risale fî meratibi’l-mevcûdât**, nşr. Salomon Poper, **Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus Avicenna's**

- Schule: **Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch** içinde, Leipzig, 1851, s. 17-28.
- : **Risâle fi mevzû'î'l-'ilm el-ma'rûf bi-Mâ ba'de't-tabî'a**, nşr. Salomon Poper, **Behmenjâr ben el-Marzubân Der Persische Aristoteliker Aus Avicenna's Schule: Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch** içinde, Leipzig, 1851, s. 2-16.
- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, 4. bs., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2000.
- Çapku, Ahmet: **İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2009.
- Dağ, Mehmet: "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yıl Armağanı**, der. Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1984, s. 319-404.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül: "Ahlât-ı Erbaa", **DİA**, C. II, İstanbul, TDV, 1989, s. 24.
- Durusoy, Ali: **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Fârâbî: **Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, nşr. Albert Nasri Nâdir, Beyrut, Dâr'ul-meşrik, 1986.
- : **Mesâ'ilü müteferrika, Resâilü Fârâbî** içinde, Haydarâbâd, Matbaatü Meclis Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1344, s. 1-24.
- : **Uyûnu'l-mesâ'il, el-Mecmû'** içinde, Kahire, Matbaatü's-Saade, 1907, s. 65-75.

- Fazlur Rahman: “İbn Sînâ”, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, C. II, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, s. 99-125.
- Gutas, Dimitri: “İbn Sînâ: Aklî Nefsin Metafiziği”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004, s. 31-45.
- : “İbn Sînâ’nın Hayatı”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004, s. 1-12.
- : “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, **İbn Sînâ’nın Mirası** içinde, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004, s. 113-147.
- Hökelekli, Hayati: “Duyu”, **DİA**, C. XX, İstanbul, TDV, 1994, s. 8-12.
- : “İdrak”, **DİA**, C. XXI, İstanbul, TDV, 2000, s. 477-478.
- Hüseyini, Zeynelabidin: “Esîrüddin Ebherî’nin Eskatolojiye Yönelik Görüşleri”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. IX, S. 20, 2018/2, s. 1031-1056.
- : **Esîrüddin Ebherî’nin Nefs Anlayışı**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- İbn Sînâ: **Adhaviyye fi’l-meâd**, thk. Hasan Âsi, Beyrut, el-Müessesetü’l-câmiyye li’d-dirâsât, 1987.
- : **Ahvâlü’n-nefs**, nşr. Ahmed Fûad el Ehvânî, İsâ el-Bâbî el-Hâlebî, Kahire, Dârü İhyâ’i’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, 1952.
- : **el-Kânûn fi’t-tıbb**, çev. Esin Kâhya, Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017.

- : **el-Mebde' ve'l-meâd**, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran, İntişârât-ı Müessesese-i Mütâlaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı MacGill, Şube-i Tehran ve Dânişgâh-e Tehran, 1363/1984.
- : **el-Mübâhasât**, nşr. Muhsin Bîdârfer, Kum, İntişârât-ı Bîdâr, 1413.
- : **eş-Şifâ' el-İlâhiyyât**, nşr. G. C. Anawati, S. Zâyid, Süleyman Dünya, Muhammed Yusûf Musa, Kahire, 1960.
- : **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: el-Kevn ve'l-fesâd**, C. II, nşr. Mahmud Kâsım, Kahire, 2. baskı, 2012.
- : **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, nşr. Fazlurrahman (Avicenna's De Anima), London, Oxford University Press, 1959.
- : **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: en-Nefs**, nşr. G. C. Anawati & Sa'îd Zâyid, Kahire, 1975.
- : **eş-Şifâ' et Tabîiyyât: es-Semâ'u't-tabî'i**, C. I, nşr. Saîd Zâyid, Kahire, 1983.
- : **et-Ta'likât**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kum, Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1984.
- : **İşaretler ve Tembihler: el-İşârât ve't- tenbîhât**, çev. Ali Durusoy & Muhittin Macit & Ekrem Demirli, İstanbul, Litera Yayınları, 2015.
- : **en-Necât mine'l-ğaraki fî bahri'd-dalâlât**, thk. Muhammed Takî Dânişpezu, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, 1985.
- : **Mebhas ani'l-kuvâ'n-nefsâniyye, Ahvâlü'n-nefs** içinde, nşr. Ahmed Fûad el-Ehvânî, İsâ el- Bâbî el-Halebî, Kahire, Dârü İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1952.
- : **Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil**, çev. Fatih Toktaş, Ankara, TDVY, 2011.

- : **“Risâle fî'l-kelam'ale'n-nefsi'n-nâtika”**, **Ahvâlü'n-nefs** içinde, nşr. Ahmed Fûad el-Ehvânî, İsâ el- Bâbî el-Halebî, Kahire, Dârü İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1952, s. 179-192.
- : **“Risâle fî Mâhiyat Al-'İşk”**, **İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı** içinde, çev. Mübahat Türker Küyel, der. Aydın Sayılı, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1984, s. 744-747.
- : **Uyûnu'l-hikme**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Darü'l- Kelâm, Beyrut, 1980.
- Karlığa, H. Bekir: **“Anâsır-ı Erbaa”**, **DİA**, C. III, İstanbul, TDV, 1991, s. 149-151.
- Kaya, Mahmut: **“Fârâbî”**, **DİA**, C.12, İstanbul, TDV, 1995, s. 145-162.
- : **“Makûlât”**, **DİA**, C.27, İstanbul, TDV, 2003, s. 460-461.
- : **“Sûret”**, **DİA**, C. XXXVII, İstanbul, TDV, 2009, s. 539-540.
- Kaya, Mustafa: **“Platon'da Ruh”**, **Sosyal Bilimler Dergisi**, C. XV, sy. 1, 2013, s. 171-182.
- Kindî: **“Nefis Üzerine”**, **Felsefî Risâleler** içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, s. 378-391.
- Koç, Turan: **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1991.
- Kuşpınar, İsmail: **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, Ankara, Millî Eğitim Basımevi Yayınları, 2001.
- Kutluer, İlhan: **“İlmü'n-Nefs”**, **DİA**, C. XXII, Ankara, TDV, 2018, s. 149-150.

- Memmedov, Zakir: **Azerbaycan Felsefe Tarihi**, Bakü, Şarq-Garb Yayınevi, 2006.
-----: **Behmenyâr'ın Felsefesi**, Bakü, Elm Neşriyatı, 1983.
- Ongun, Cemil Sena: **İnsan Ruhu Ebedi Midir?**, İstanbul, Yayınevi Yok., 1951.
- Peker, Hidayet: **İbn Sînâ'nın Epistemolojisi**, Bursa, Arasta Yayınları, 2000.
- Platon: **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
-----: **Timaios**, çev. Furkan Akderin, İstanbul, Say Yayınları, 2015.
- Sebti, Meryem: "The Ontological Link Between Body and Soul in Bahmanyâr's Kitâb al-Taḥsîl", **The Muslim World**, Vol. 102, July/October 2012, s. 525-540.
- Şahin, Eyüp: "İbn Sînâ'da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri II** içinde, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009, s. 31-41.
- Tiryaki, M. Zahit: **İbn Sînâ Felsefesinde Mütelayile-Müfekkire ve Vehim**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2015.
- Toktaş, Fatih: **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004.
- Türker, Ömer: **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.

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

Üçer, İbrahim Halil: “İbn Sînâ’nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-Fesâd, VI’nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri** içerisinde, Ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara, Nobel Akademik Yayıncılık, 2016, s. 97-123.

Ülken, Hilmi Ziya: **İslam Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri**, İstanbul, Cem Yayınevi, 1993.

-----: **İslâm Felsefesi Tarihi**, İstanbul, Osman Yalçın Matbaası, 1957.