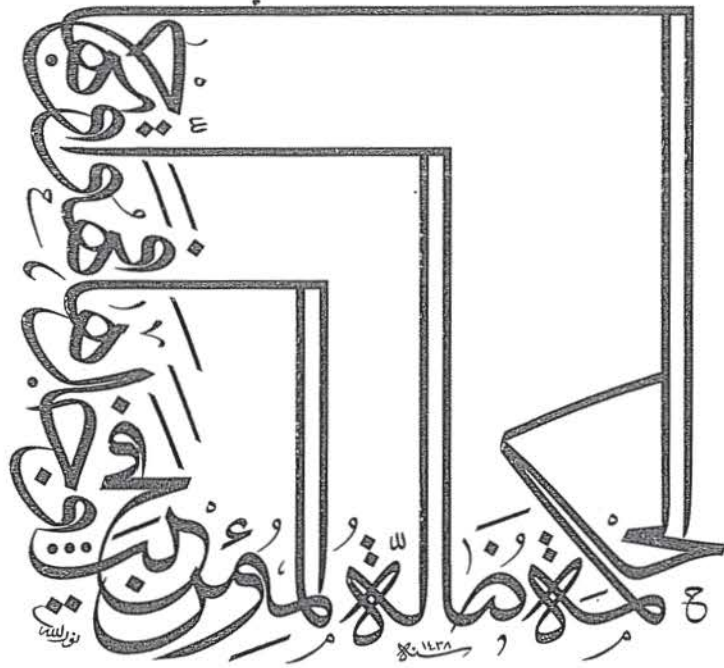
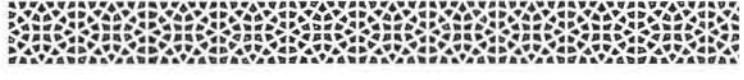


NAZARİYYAT

İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi

Cilt / Volume: 3 • Sayı / Issue: 1 • Ekim / October 2016





İbn Kemmûne'nin *el-Kelimâtü'l-Vecîze*'sinde Nefs

Y. Tzvi Langermann*

Tercüme: Mehmet Zahit Tiryaki**

Öz: On üçüncü yüzyıl sonlarında yaşamış Yahudi bir filozof olan İbn Kemmûne'nin insan nefesine ve özellikle de nefsin ebediliğine yönelik saplantı derecesinde özel bir ilgisi vardı. Onun *el-Kelimâtü'l-vecîze* adlı kısa ahlaki-felsefi risalesinin dörtte biri psikolojiye ayrılmıştır. Bu yazıda risalenin bu kısmını oluşturan beş fasıldan ilkinin açıklamalı bir tercümesini sunacağım.

Anahtar Kelimeler: İbn Kemmûne, İbn Sinâ, nefis, ilmü'n-nefs.

Abstract: Ibn Kammûna, a late thirteenth-century Jewish philosopher, had a special interest, bordering on an obsession, in the human soul, especially as regards its eternal endurance. One-quarter of his short ethical-philosophical treatise, the *Kalimât waijza*, is given over to 'ilm al-nafs. In this paper, I present an annotated translation of the second of the five chapters that make up that section of the treatise.

Keywords: Ibn Kammûna; Ibn Sinâ; soul; 'ilm al-nafs.

* Prof. Dr., Bar-Ilan Üniversitesi, Arap Dili Bölümü.

İletişim: tzvilangermann@yahoo.com

** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Birinci Kısım: Giriş

Sa'd b. Mansûr İbn Kemmûne (ö. 683/1284) hayatının büyük bir kısmını Bağdat civarında geçirmiş Yahudi bir düşünür ve filozoftu.¹ Dönemindeki pek çok düşünür gibi onun yazıları da İbn Sînâ etkisi gösterir. İbn Sînâ gibi (fakat bence daha yoğun bir şekilde ve muhtemelen farklı sebeplerle) İbn Kemmûne de insani nefse özellikle de insani nefsin ölümden sonraki hayatıyla fazlasıyla ilgilidir. Yine İbn Sînâ gibi İbn Kemmûne de benlik bilincini bilginin en kesin ögesi ve sonraki bilgilerin kazanılması için kullanışlı ve başlangıç noktası olan bir şey olarak dikkate almıştır. Fakat İbn Kemmûne'nin eseri hiçbir şekilde meşhur öncülünün çalışmasına bir öykünme değildir. O, İbn Sînâ'nın görmediği, özellikle Moses Maimonides ve Judah Halevi gibi Yahudiler ile Hristiyanların yazılarından ve İbn Sînâ'nın önemli tenkitçisi Fahreddin er-Râzî'nin metinleri gibi pek çok kaynaktan derin bir şekilde etkilenmiştir. Moshe Perlmann bunların hepsini, daha da ötesinde İbn Kemmûne'nin üç tek tanrılı inanca yönelik incelemesinde bunları kullandığını göstermiştir.² Ayrıca İbn Kemmûne, Şehâbüddin es-Sühreverdî tarafından kurulduğu söylenen ve çoğu durumda olduğu gibi eleştirdiği okul olmakla birlikte kendisine çok şey borçlu olduğu İbn Sînâcı felsefeye alternatif olarak sunulan İşrâkî okulun ilk taraftarıydı.³ Fakat o aynı zamanda kendi döneminin önde gelen entelektüellerinden ve İbn Sînâ'nın sadık bir savunucusu olan Nasîrüddin et-Tûsî'den de haberdardı.⁴

Son olarak dikkate değer düşünürlerin çoğu ya da tamamı gibi İbn Kemmûne'nin de çeşitli etkilerin bir taklidinden ibaret olmadığı yeterince vurgulanamamıştır. Onun bazı yazılarının başkalarının yazdıklarına yakın alıntılardan ya da

1. Biyografi ve İbn Kemmûne'nin yazılarının açıklamalı kataloğu için bkz. Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna* (Leiden-Boston: Brill, 2006); İbn Kemmûne'nin Halep'te de zaman geçirdiği ihtimaline ve bunun kendisinin entelektüel biyografisi açısından önemine dair bkz. Y. Tzvi Langermann, "Ibn Kammûna at Aleppo", *Journal of the Royal Asiatic Society* 17 (2007): 1-19.
2. Moshe Perlmann, *Ibn Kammûna's Examination of the Three Faiths* (Berkeley: University of California Press, 1971), 1-5. İbn Kemmûne'nin İslâm kelamıyla ilişkisi Sabine Schmidtke ve Reza Pourjavady (ed.), *Critical Remarks by Najm Al-Din al-Kâtibi on the Kitab al-Maalim by Fakhr al-Din al-Râzî, together with the Commentaries by Izz al-Dawla Ibn Kammûna*'de (Tahran, 2007) yayınlanan şerh ile daha ileri düzeyde gösterilmiştir.
3. Bununla birlikte İbn Kemmûne'nin üzerine şerh yazdığı metnin, *Telvihât*'ın, Sühreverdî'nin belli başlı metinlerinden en Aristotelesçisi olduğuna işaret edelim. İbn Kemmûne'nin bu gelenek içindeki yeri ve yazmalar ile edisyonların detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Jaap Lameer, "Ibn Kammûna's Commentary on Suhrawardi's Talvihât", *Journal of Islamic Manuscripts* 3 (2012): 154-184.
4. Bu iki isim arasındaki ilişki Pourjavady ve Schmidtke tarafından tartışıldı ve yayınlandı: *A Jewish Philosopher*, 118-121, 209-220.

onların özetlerinden oluştuğu doğru olmakla birlikte;⁵ İbn Kemmüne, İbn Sînâcı gelenek içinde sıklıkla eleştirel, bağımsız bir yaklaşım sergiler. Bu yazının konusu açısından en önemli şey, İbn Kemmüne'nin nefsin bedenden önceki varoluşu meselesinde İbn Sînâ'dan ayrılması, nefsin bedenden önce var olduğu doktrinine bağlı kalarak bunu nefsin yok olmayacağına yönelik kendi düşüncesi açısından önemli bulmasıdır. Oysa İbn Sînâ bu görüşü reddetmişti. Lukas Mühlethaler, İbn Kemmüne'nin İbn Sînâ'nın meşhur "uçan adam delili"ni nasıl geliştirdiğini ortaya koymuştur.⁶ Genel olarak İbn Kemmüne'nin yazıları, belirli ölçüde orijinallik ve eleştirel kavrayış kadar, İbn Sînâ'ya olan büyük borcu açısından son derece İbn Sînâcı dinî ve felsefi literatürün farklı yapısına yönelik kendi incelemesini de sergiler.

İbn Kemmüne'nin yazınsal üretimi Pourjavady ve Schmidtke tarafından tüm ayrıntılarıyla araştırılmıştır. Onların çalışması sadece biyo-bibliyografik malumat olmayıp aynı zamanda edisyon kritikleri ve buna bağlı olarak basılmamış metinleri de içermektedir. Bunlardan en önemlisi iki ahlaki-dinî risaledir ki, bunun daha önce İbn Kemmüne'nin özel olarak ilgilendiği bir alan olduğu bilinmemektedir. Bu yazı bu ikisinden daha uzun olanına, *el-Kelimâtü'l-vecîze müştemile alâ nüketin latîfetin fi'l-ilm ve'l-amel'e* odaklanmaktadır. Bu risale, muhtemelen Moğol saltanatıyla iyi ilişkileri olan Şemseddin el-Kazvî'nin isteği üzerine İsfahan ve civarının valisi olan Bahaeddin el-Cüveynî adına yazılmıştır. Bu ilginç risalenin muhtevasına henüz ciddi bir şekilde önem verilmemiştir.⁷ Dördüncü ve beşinci bölüm, yönetimin nasıl olması gerektiğiyle ilgili olarak çoğunlukla "nasihatname" diye adlandırılan türden bazı tavsiyeleri içermektedir. Fakat risalenin asıl kısmı, büyük oranda Gazzâlî'den alınmış fazla miktarda ahlak ilavesi içermekle birlikte İbn Kemmüne'nin metafizik ve psikolojisine yakından bağlı kalır.

el-Kelimâtü'l-vecîze eşit hacimdeki bilgi (ilim) ve eylem (amel) kısımlarına ayrılmıştır. Bu ayırım, tasavvufu da içermekle birlikte hiçbir şekilde onunla sınırlandırılmayacak kadar İslâm ahlakında oldukça yaygındır. İbn Kemmüne'nin risalesi, filozofların anlamlı bir eylemin bilgi üzerinde temellenmesi gerektiği şeklindeki

5 Özellikle Heidrun Eichner'in dikkatli analizine bkz. "The Chapter 'On Existence and Non-existence' of Ibn Kemmüne's *al-Jadid fi'l-hikma*: Trends and Sources in an Author's Shaping the Exegetical Tradition of al-Suhrawardi's Ontology", *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann (Turhout: Brepols Publishers, 2009), 143-177.

6 Lukas Mühlethaler, "Ibn Kammüne (ö. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna's *İshârât* and al-Suhrawardi's *Talwihât*", *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann (Turhout: Brepols Publishers, 2009), 179-203.

7 Şimdilik sadece Pourjavady ve Schmidtke'nin kitabındaki birkaç dağınık nota ve benim *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'de İbn Kemmüne'ye dair maddemdeki birkaç paragrafa işaret edilebilir: <http://plato.stanford.edu/entries/ibn-Kammüne/>

görüşleriyle paralel bir şekilde bilgiyi ilk sıraya koyarak her ikisine de eşit miktarda yer verir. Birinci kısmın, birisi filozoflar tarafından tercih edilen isimlerden biri olan ve metinde *müdebbiru'l-âlem* (alemin yöneticisi) olarak atıf yapılan Tanrı'dan bahseden; diğeri insan nefsinin inceleyen iki bölümü vardır. İkinci kısmın da aynı şekilde, birisi kişinin kendisine yönelik ahlaki yükümlülükleriyle, diğeri kişinin başkalarıyla ilişkileriyle ilgili iki bölümü bulunmaktadır. Dört bölümden her biri de görece kısa beş bölüme ayrılmıştır ki, yazım tarzındaki bu uyum İbn Kemmûne'nin yazılarının karakteristik bir özelliğidir.

el-Kelimâtü'l-vecîze'nin seçkin ve tanımlayıcı özelliklerinden biri de onun çok sofistike bir metin olması, İbrahîmî dinlere özgü samimi, felsefi dindarlığın metnin merkezinde bulunması ve İbn Kemmûne'nin kendi açıklamaları doğrultusunda ilgilendiği çeşitli konuların sunumunu yönlendirmesidir. "İbrahîmî" ifadesi şüphesiz anakronizmdir. Bana göre, İbn Kemmûne maharetli ve bilinçli bir şekilde risaleyi efendisine bütünüyle İslâmî gözükecek bir şekilde yazmış olsa da, metin aynı zamanda felsefi eğilimli bir Hristiyan ya da Yahudi'ye de eşit derecede hitap etmektedir. Bu, antik ve ortaçağ İslâm dönemindeki düşünürler tarafından ifade edilen felsefi dindarlık tarzı olup çeşitli akademik yayınlarda ustalıkla tasvir edilmiştir.⁸

Yine de ben bunu "İbrahîmî felsefi dindarlık" olarak adlandırmayı tercih ediyorum. Çünkü İbn Kemmûne felsefeyi dinî bir hayat tarzına ve özellikle de İbrahîmî geleneklere yönelik önemli ve belirli atıflarla uzlaştırır; fakat bunu herhangi bir geleneğe yönelik bir eğilimi açığa vurmaksızın yapar. Burada bunun nasıl yapıldığına dair bazı örnekler vardır. Başlangıç olarak, okuyucu (bu türden risalelerdeki geleneksel hitap tarzında olduğu gibi üçüncü şahıs kullanılarak) herhangi bir mezhebe bağlı olmayan, rehberlik arayan kimseye atıf yapan *müsterşid* (doğru rehberlik alan), *müsterfid* (destek arayan) ya da *tâlibü'n-necât ve'l-kemâl* (kurtuluş ve yetkinlik arayan) gibi terimlerle tanımlanır. Benzer şekilde İbn Kemmûne metinde bir ya da iki kez kullanılan (Müslümanlar kadar Yahudi ve Hristiyanlarca da kabul edilen ilahî bir isim olan) Allah'tan ziyade el-Evvel (İlk) ya da el-Vâcib (Zorunlu) gibi Tanrı'nın felsefi yan anlamlarını kullanır. Ahlakî emirler, "Size yasaklanmış herhangi bir yiyecek ya da içeceğin midenize girmesine izin vermeyin" örneğinde olduğu gibi her bireyin kendi geleneği doğrultusunda yorumlayabileceği şekilde formüle edilir. "O,

8 En yakın bir örnek olarak bkz. Mohammad Azadpur, *Reason Unbound: On Spiritual Practices in Islamic Peripatetic Philosophy* (Albany: Suny Press, 2011), Nader Al-Bizri, B. Mou ve S. Pessin'in yorumlarına ve Azadpur'un *Comparative Philosophy* 3.2 (2012)'deki cevabına bakınız. Azadpur, Pierre Hadot'un *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995) başlıklı ufuk açıcı kitabına olan borçluluğunu ifade eder. Azadpur'un ezeli hikmet kavrayışına tekrar kulak verdiğini düşünecek birisi haklıdır! Azadpur, al-Bizri'ye cevabında "Başka bir deyişle, polemik olarak söylemek gerekirse benim bakış açımına göre felsefe ezeliydir" der. Ben Azadpur'un tutumunu fazlasıyla onaylıyor ve bütün felsefi tutumların toplumsal olarak belirlendiğini iddia eden karşıt iddiayı reddediyorum.

evveldir, âhirdir, zahirdir, bâtındır" (Kuran 57: 3; İşaya 48: 12, Esinleme 1: 8) ya da "Allah korkusu hikmetin başıdır" (Mezmurlar 111: 10; zayıf bir hadis) gibi nadir alıntılar İbrahimi kutsal metinlerin hepsine uyar. İbn Kemmüne, *Tenkîh*'inde üç İbrahimi dinin hepsi tarafından da kutsal kabul edilen metinleri yakından incelemiştir. Dolayısıyla buradan onun bu özel pasajlardan yaptığı seçimin oldukça bilinçli olduğu sonucuna varabiliriz. Son ve en etkili bir örnek olarak, geleneksel dinlerle filozoflar arasında temel inançlarla ilişkili geniş bir uzlaşımın mevcut olduğuna dair özellikle baş kısımlara yakın yerde bulunan şu pasaj gibi çok sayıda açık ifade vardır:

Akli inançların (*el-akâidü'l-akliyye*) ustaları kadar geleneksel dinlerin (*ed-diyânâtü'n-nakliyye*) ustaları da kurtuluş ve ebedi saadetin Tanrı ile ahiret gününe inanmaya ve iyi şeyler yapmaya bağlı olduğu noktasında hemfikirdirler.⁹

Risalenin yazıldığı zaman –Pourjavady ve Schmidtke risalenin yazım tarihinin 1279'dan önce olduğunu düşünürler– Moğollar henüz Müslüman olmamışlardı.¹⁰ Üst kademedeki yöneticiler herhangi bir dine inanmasa da resmi memurlar diğer inançlardandı. Kalabalık ve güçlü Hristiyan azınlığın pek çok üyesi, yarım yüz yıllık itaatın ardından sonunda kendilerini Müslüman boyunduruğundan kurtardıklarını hissetmişlerdi; onlara kalırsa Müslüman çoğunluk başkaları tarafından yönetilen bir konumda bulunmaya alışık değildi ve bu durumdan zerre kadar hoşlanmıyordu.¹¹ Yahudiler de mahkemeye nüfuz edecek konumları elde edebilmişlerdi. Şiddet sıra dışı bir şey değildi; nitekim İbn Kemmüne'nin kendisi de 1284'te *Tenkîh*'inin öfkelenirdiği kızgın bir kimsenin şiddetinin kurbanı olmuştu.¹²

Bunu akılda tutarak İbn Kemmüne'nin *el-Kelimâtü'l-vecize'sinin* son bölümünde Müslüman bir yetkiliye verdiği şu çarpıcı tavsiyelere bakalım:

9 Pourjavady ve Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, 142. Arapçadan yapılan bütün tercüme bana aittir. Hemen hemen aynı bir ifade *el-Cedid fi'l-hikme'nin* girişinde de bulunmaktadır.

10 Pourjavady ve Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, 95-96.

11 Yakın dönemdeki bilim adamları Ermeni kaynakların Hristiyanların Moğollarla olan anlaşmazlığını yansıttığına işaret ederler; bilfiil Moğol idaresi altında yaşayan Hristiyanların bakışını yansıtan Süryani kaynaklar da Hristiyanların dini bir azınlık olmaktan beklenebilecek titizliği tecrübe etmeye devam ettiklerini gösterir. Bkz. David Bundy, "The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols", *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, ed. John Victor Tolan (New York: Garland Publications, 1996), 33-55. Bu atıf için Salam Rassi'ye teşekkür ederim.

12 Moğolların dini politikaları hakkında çok şey yazıldı; ben bu paragrafta yaptığım yorumların şimdiki uzlaşım içinde de pekâlâ bulunduğu inaniyorum. Daha ileri okumalar için bkz. Peter Jackson, "The Mongols and the Faith of the Conquered", *Mongols, Turks, and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*, ed. Reuven Amitai ve Michal Biran (Leiden-Boston: Brill, 2005), 245-278; Christopher P. Atwood, "Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century", *International History Review* 26 (2010): 237-256 ve daha geniş bir perspektif için bkz. Anatoly M. Khazanov, "Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building", *Comparative Studies in Society and History* 3 (1993): 461-479. İbn Kemmüne'nin kendi hayatından bir kesit için bkz. Pourjavady ve Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, 16-17.

Yapılması gereken bir şey de, onun daha değerli kimseleri daha az değerli olanlara, güçlüyü zayıfa, özel kimseleri genele, Müslümanı zımmiye tercih etmemesidir. Aksine onun zayıf kimseye diğerinden daha fazla özen göstermesi gerekir. O, halkın, mezhep, din ya da bir şahıs ya da gruba meyil sebebiyle herhangi bir gruba kendilerine eziyet etmeyi amaçlayarak mutaassıp bir şekilde davrandığını görürse zayıf kimseler tarafına meyletsin. Böylece güçlünün onlar üzerine baskın gelmesi ve onlara hiçbir şekilde eziyet etmesi mümkün olmasın. Halkın tasallut etme arzusuna son vermek zorunludur!¹³

Fakat İbn Kemmûne'nin böyle bir risaleyi hazırlamasındaki güdünün ne olabileceği şüphesiz bir tartışma konusudur. Zamanın farklı dinî topluluklarının değişken talihleri dikkate alındığında İbn Kemmûne'nin *el-Kelimâtü'l-vecîze*'de takındığı tutumun politik çıkar tarafından yönlendirildiği pekâlâ iddia edilebilir. Yine de ben İbn Kemmûne'nin felsefeye bağlı kalmak noktasında müşterek olan bütün tek tanrılı din mensuplarınca ortaklaşa benimsenen müşterek değer ve amaçlar hakkında samimi bir açıklama yaptığı görüşünü tercih ediyorum. Onun *Teñkih*'inin açıkça Yahudi yanlısı meyline rağmen benim hissiyatım İbn Kemmûne'nin samimi bir şekilde felsefi zihne sahip bütün tek tanrılı din mensuplarınca paylaşılan ortak bir zeminin bulunduğuna ve bu zeminin sarsılmaz ve geniş olduğuna inandığı şeklindedir.

Bu yazı İbn Kemmûne'nin *el-Kelimâtü'l-vecîze*'sinde gerçekten de önemli bir yeri olan nefsi incelemektedir. Bölümün yarısı bilgiyle ilişkilidir ya da kitabın dörtte biri nefse ayrılmıştır. İbn Kemmûne, bu bölümün beş amacı olduğunu ifade eder:

[i] Gayrimaddi nefsin durumlarından bir kısmını, [ii] özellikle de onun maddeden soyutlanmış bir şekilde tam olarak gerçekleşmesini, [iii] ölümden sonra intikali, [iv] onun yokluğunun imkânsız olması ve [v] mutluluk ile yetkinliğinin niteliği gibi durumları ispatlamak.¹⁴

Bu beş bölüm sırasıyla bu konuları kapsar. İlk bölüm iki önemli noktaya işaret eder: Nefse ilişkin doğru bir düşünce ve nefsin –ya da bu bağlamda “yönetici nefis” denilmesi de tercih edilebilir– beden ve beden in eylemleri üzerinde gerçekleştirdiği ayrıcalıklı kontrol. Nefs “ben” zamirinde ifade edilen şeyin öznesi ya da gücü olarak tanımlanır. Ne zaman “ben bir şey yaptım” desem, “ben” nefse atıf yapar.¹⁵ Tek bir

13 Pourjavady ve Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, 180.

14 Pourjavady ve Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, 151. *Ahvâl* genellikle “durumlar” olarak tercüme edilse ve bu İbn Sînâ'ya nispet edilen bir nefis risalesindeki terimin yaygın çevirisi olsa da (bununla ilişkili olarak bkz. David Reisman, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sînâ's Al-Mubâhathât (the Discussions)*, Leiden-Boston: Brill, 2002 305) bağlam gerçekten de bizim yaptığımız tercümenin İbn Sînâ'ya nispet edilen risale için de daha uygun olabileceğini söylüyor.

15 Şu an itibarıyla Arapça *nefsin* “soul” kadar “self” anlamına da geldiği iyi bilinmektedir fakat önceki paragrafta verilen konular listesinden de yeterince açıktır ki, İbn Kemmûne terimi burada ısrarlı bir

basit nefis bedensel güçler hiyerarşisinin tamamı üzerinde kontrole sahiptir. O aynı zamanda ne yapılması gerektiğine karar vermek için bütün zorunlu bilgileri de alır. İki tür girdi ya da algı (*idrâk*) özellikle belirtilir: Bedensel organlar aracılığıyla getirilen bilgi ve bu şekilde getirilmeyen yönelimler. Bu sonuncusu şehvet, nefret, zevk, acı, irade, kabiliyet ve eylemi de içerir.

İkinci bölümün amacı "nefsin ne bir cisim ne de cisimde yerleşik bir şey olduğunu, nefsin hiçbir dışsal terkîp içermeksizin basit olduğunu ve nefsin bizatihi kaim bir cevher olduğunu göstermek" şeklinde ifade edilmiştir.¹⁶ Aslında İbn Kemmûne bu bölümde zamanının çoğunu nefse ilişkin doğru olmayan kavrayışlar çeşitliliğini reddetmeye harcar. Nefsin var olmamasının imkânsızlığına dair üçüncü bölüm nefsin bozulmayacağına ilişkin argümanları içerir ki, bu İbn Kemmûne için saplantı derecesinde önemli bir meseledir. Dördüncü bölüm, nefsin yetkinleşmesiyle ve özellikle de onun nasıl olup da daha yüksek âlemle irtibata geçip oradan bilgi alabildiğiyle ilgilenir. Aynı zamanda nefsin ya da daha ziyade bazı kabiliyetli nefsin bazı özel nitelikleri ve etkileri de açıklanır. İbn Kemmûne burada peygamberlere, sūfilere ve bazı olağanüstü fiziksel güçlerle doğmuş ya da riyazet yoluyla bu güçleri kazanmış başka kimselere atıf yapar. Beşinci ve son bölüm ise, akli zevk ve acıların duysal olanlardan daha güçlü olduklarını temellendirerek zevk ve acıyı tartışır.

Genel olarak konuşmak gerekirse İbn Kemmûne'nin söz konusu risalede kabul ettiği görüşler onun başka yerlerde ifade ettiği görüşlerden farklılık göstermez. Fakat bu risalenin uyarlaması açık bir şekilde zahidâne ya da dinîdir. Bana göre bu vurgu sonsuz bir benlik bilincine bağlı değişmez bir cevher olarak nefsin metafiziksel kavranışıyla, nefsi, özellikle kendisini dünyevi ilgilerden özgürleştirerek benin gelişimi için uğraşan bir şey, benlik bilincini de nefsin sürekli olarak kendisi hakkında uyarılması gereken geçici iyilikler olarak gören zahidâne bakış açısı arasındaki gerilimleri artırır. Aslında ben bu gerilimin, uçan adam düşünce deneyinin tasvir edildiği pasajı bizim bugün "alarm" olarak adlandırdığımız şekilde *tenbih* olarak isimlendiren İbn Sînâ'da da zaten mevcut olduğunu hissediyorum. Üstelik bu pasaj okuyucuya yönelik "nefsine dön" emri ile başlar.¹⁷ Bunun daha tam bir incelenmesi belki de başka bir zamana bırakılmalıdır.

şekilde nefsi belirtmek için kullanmaktadır. Benlik-bilgisinin ya da benlik-bilincinin İbn Sînâ ve İbn Sînâ sonrası felsefedeki rolü çok temel olup onun hakkında pek çok şey yazılmıştır; bkz. Müehlethaler, "İbn Kammûna on the Argument of the Flying Man", 179-183 ve dipnotlar.

16 Bu pasajın şerhi için aşağıya bakınız.

17 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Süleyman Dünyâ (Kahire, 1992), II, 343. "Uçan adam" hakkında bkz. Müehlethaler, "İbn Kammûna on the Argument of the Flying Man" ve orada atıf yapılan literatür. Müehlethaler (özellikle M. Marmura gibi) erken dönem bilim adamlarını takip ederek sıklıkla nefsin sürekli benlik bilincinden bahseder, üstelik bu not için iyi metinsel dayanaklar da vardır. Fakat İbn Sînâ'nın, felsefesinin sūfi yönünü sunduğu çalışmasında benlik bilincinin sürekli ve doğal olarak hoşlandığı bir durum değil, kendisi için sürekli olarak uğraşılması gereken bir şey olduğunu unutmuş olabileceği bana makul gelmiyor.

İkinci Kısım: Metin ve Şerh

Bu yazının ikinci bölümünde, risalenin ikinci faslının tercümesini ve şerhini sunacağım.¹⁸ Bölümü pek çok pasaj grubuna böleceğim ve kendi notlarımı tam da ortaçağ şerh geleneğinde yapıldığı gibi her bir pasajın hemen ardından vereceğim. Şârih olarak, öncelikli meselem İbn Kemmûne'nin kendisinin ne demek istediğini, işaret etmek istediği noktaları ve bunların kitabın planıyla nasıl tutarlı olduğunu kendim için açıklığa kavuşturmak. Bu çabanın sonuçlarını okuyucuların da kendileri için de bir miktar yardımcı olacağı ümidiyle paylaşıyorum. Sonrasında ise İbn Kemmûne'nin kullanmış olduğu muhtemel kaynakları tespit etme girişiminde bulunacağım.

Tercümede *nefse* atıf yapmak için müennes zamirleri, *mahiyete* ya da *zata* atıf yapmak için ise müzekker formları kullanacağım. Bu, Arapça gramerle de tutarlı olup bizim (gerçekte sadece kişi benliğinin bilincindeyken bir olan) iki şeyi ayırabilmemize de imkân vermektedir.

İkinci Fasil

Başlık: Nefs cisim değildir, bir cisimde (lafzen, “bir cisim içinde”) yerleşik değildir; nefis herhangi bir dışsal terkip olmaksızın basittir ve bizatihi kaim bir cevherdir.

Şerh: Ben, her ne kadar genellikle burada bir isim olması beklense de buradaki kelimeyi durum ya da koşul anlamındaki (h-v-l kökünden olup burada bir isim olan) *hâleden* ziyade, (h-l-l kökünden olup burada sıfat olan) bir şeyin doğasında bulunmak anlamındaki *hâlle* okuyarak başlıkta küçük bir düzeltme yapmayı öneriyorum. İmlayla ilişkili olarak benim düzeltmem şeddinin yazmalarda bulunmasına dayanabilir ki, bu oldukça yaygın yapılan bir şeydir. Düzeltme İbn Kemmûne'nin nefsin bedensel bir parça içine yerleştiği (*hulûl*) şeklindeki teoriyi reddettiği bölüm içindeki tartışmayla da gerekçelendirilebilir.¹⁹ Öte yandan bu bölümün son pasajında *hâle* “durum” anlamında kullanılmış görülmektedir.²⁰

18 Bu bölümün Arapça metni, Pourjavady ve Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, 153-154'de bulunmaktadır.

19 H-l-l kökünden alınmış teknik terimlerin inceliği hakkında daha fazla bilgi için bkz. Peter Adamson, “Avicenna and his Commentators on Human and Divine Self-Intellection”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin/Boston: De Gruyter, 2012), 97-122, özellikle 101.

20 Aşağıda 6. Pasaj hakkındaki şerhimize bakınız.

Pasaj 1: Bu insani nefis fani bir yapıda [yani beden] olmadığı gibi ne bedeninin bir mizacı ne de bedeninin unsurlarının nisbî bir oranıdır. Her ne kadar insan kendisini yıllardır var olan aynı kişi olarak görse de bu şeyler daima değişmekte ve dağılmaktadır.²¹

Şerh: Bu bölümün çoğu nefis hakkındaki çeşitli yanlış düşüncelerin reddine adanmıştır. İbn Kemmüne'nin, İbn Sînâ'nın (özü itibarıyla Aristotelesçi) bedeninin ilk yetkinliği olarak nefis tanımını başka yazılarında tartışsa da burada tartışmaya açmadığına dikkat edilmelidir. Mesela nefsin bedeninin mizacından başka bir şey olmadığı gibi doğru olmayan bu düşüncelerden bazıları, felsefi ve tıbbi geleneklerden gelmektedir. İbn Kemmüne bunları başka yerlerde de tartışmıştır.²² Gerçekten de nefsin pek çok tanımı ve nitelemesi İbn Kemmüne'nin aşına olduğu geleneklerde bulunmaktadır. İbn Kemmüne önceki bölümde okuyucunun başka yerlerde ulaşabileceği nefis hakkındaki pek çok literatürü dikkate alır. Fakat İbn Kemmüne neden bu kitapta reddetmek için bu özel tanımları tercih etmiştir? Bunlar, düşünceler meydanında gözükken tanımlar çeşitliliğiyle okuyucuyu etkileme amacıyla yapılmış gelişmiş güzel tercihler midir? Yoksa İbn Kemmüne, Bahaeddin'in *el-Kelimât'ta* zikredilen özel düşüncelere aşına olmasını mı ümit etmiştir? Burada politik ya da etik bir ima var mıdır? Bu sorular cevapsız kalır.²³

Bu bölümdeki son not gerçekten de ilgi çekicidir. İbn Sînâci gelenekte gayri-maddi nefis ya da benliğe dair argümanın bir parçası olarak bizim kimliğimizin sabit

- 21 Jari Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 208 ve 43. dn. Yeniden İbn Sînâ: "Sürekli değişim yoluyla benim maddi eylemlerimi ve deneysel içeriğimi değişmeden devam ettiren şey bende bulunan bendir, dar anlamdaki ilk kişisel zamir ifadesi bir ve aynı anlamdaki bütün şeylerde bunların faili ve öznesidir." Kişinin kimliğinin sürekliliği hakkında daha fazla bilgi için benim, 2016'nın sonunda, Günther Mensching ve Alia Mensching-Estakhr, ed., *Die Seele im Mittelalter: Von der Substanz zum funktionalen System* (Würzburg: Königshausen & Neumann)'de yayınlanacak olan şu çalışmaya bkz. "İlm, 'amal, and the stability of the self in a short treatise by Ibn Kammûna (d. 1284)".
- 22 İbn Kemmüne nefsin bedeninin bir mizacı olmadığını temellendiren özel bir monografi de yazmıştır: Bkz. Pourjavady ve Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, 102. İbn Sînâ'nın bir mizaç olarak nefsi reddine dair bkz. Kaukua, *Self-Awareness in Islamic Philosophy*, 47. Daha fazlası için bkz. Müehlethaler, "Ibn Kammûna on the Argument of the Flying Man", 59-64; İbn Kemmüne, *el-Cedîd fî'l-hikme*, ed. Hamid M. el-Kebîsî (Bağdat: Câmîatu Bağdâd, 1403/1982), 409-412.
- 23 Doküman grafik geleneklerde pek çok tanım kısa ve özlü bir şekilde kaydedilmiştir; Arapça literatür için önemli olan Plutarch'a nispet edilen *Placita philosophorum*'dur (ed. H. Daiber, *Die arabische Uebersetzung der Placita Philosophorum*, Saarbruecken 1968). Daha fazla bilgi için bkz. Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abû Sulaymân Al-Sijistânî and His Circle* (Leiden: Brill, 1986), 255-256. İbn Sînâ'nın tartışmalarına dair bkz. Jon McGinnis ve David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources* (Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing, 2007), 175. dn.; Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ): With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), 54-59 ve Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300* (Londra: Warburg Institute, 2000).

ve hayat boyunca değişmez olduğu düşüncesi bulunur.²⁴ Fakat incelediğimiz risalede İbn Kemmüne'nin geliştirdiği dindarlık tarzı, kişiliğin dönüşümüne, özellikle de kendisini maddi dünyaya ait kabul eden bir bireyden, farklı ve aşkın bir gerçeklikle hakiki ilişkisinin farkına varan birine dönüşümüne yönelik bir tavra imada bulunur. Bu dönüşmüş kimlik özellikle benlik bilincine sahip olunduğu esnada görünür olmalıdır ki, bunlar kişinin tam anlamıyla kendisi olduğu anlardır.

Bu durumda bireylerin kimliğinde sabit olan nedir? Bu, ne bedendir ne de beden her hangi bir parçasıdır. Bu, önceki metinde de fazlasıyla açıktır. Bunun (bazı çağdaş düşünürlerin insani kimliğin temelini oluşturan şey olduklarını düşündükleri) karakter özellikleri olmadığı görülmektedir. İbn Kemmüne bazı "biçimlenmelerin" yeni bir örneğe dönüşmüş olabileceğini ileri sürse de, kendisini teorik bir ihtimalden daha fazla bir şey olmayan bir beden ya da organizmanın başka bir beden ya da organizmanın unsurlarını özümsemesi şeklindeki bu görüşe bağlı kılmaya hazır değildir. İbn Kemmüne'nin perspektifinden hafıza en iyi aday olarak gözükmektedir; fakat o bu çalışmada hafıza hakkında hiçbir şey söylemez.

Pasaj 2: Bu bütün [ya da: bileşik, Arapçada *cümle*, yani bütünü itibariyle insan bedeni] olmadığı gibi hayat boyunca bozulup parçalanmayan özel bir organ ya da organlar da değildir. Çünkü bedenin, bir miktar benlik algısı esnasında insanın zatını idrak ettiği durumda kendisinden gafil olacağı hiçbir parçası yoktur. Bir şeyde tek bir durumda hem algılanmış hem de algılanmamış olmak nasıl bir araya gelebilir?

Şerh: Nefsin bedenle özdeş olduğu düşüncesi kelâmda ya da spekülâtif İslâm düşüncesinde bulunur.²⁵ İbn Kemmüne'nin ikinci düşünceye, yani nefsin herhangi

24 İlgili pasajların yakın bir analizi için bkz. Michael E. Marmura, "Ghazali and the Avicennian Proof from Personal Identity for an Immaterial Self", *A Straight Path, Studies in Medieval Philosophy and Culture: Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. Ruth Link-Salinger (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1988), 195-205. Şaşırtıcı bir şekilde İslâm felsefesi tarihçileri, İbn Sinâci geleneği çağdaş tartışmalar, özellikle de Derek Parfit'in ufuk açıcı yazısı "Personal Identity", *The Philosophical Review* 80/1 (1971): 3-27 ışığında henüz değerlendirmediler. Öğrenciler (ve Budizme mensup kimseler) arasında, görünüşe göre Parfit'in bizzat kendisinin bene yönelik reddi ile Budizm arasındaki bir benzerliği ilan etmesinden (sonradan bu iddiasından kısmen vazgeçmiştir) dolayı büyük tartışmalar vardır. Ben büyük oranda Roy W. Perrett'in, "Personal Identity, Minimalism, and Madhyamaka", *Philosophy East and West* 52/3 (2002): 373-385 metninden yararlandım. Yahudi bir perspektiften Parfit'le (ve diğer çağdaşlarla) ilgilendiğini bildiğim tek çalışma Yitzhak Blau'nunkidir: "Body and Soul: Teḥiyat ha-Metim and Gilgulim in Medieval and Modern Philosophy", *The Torah U-Madda Journal* 10 (2001): 1-19. Blau'nun yazısı pek çok Yahudi tarafından kabul edilen nefsin dönüşümü hakkındaki görüşler için hafif bir özür beyanı gibi gözükse de, felsefi tartışma dengelidir. Her ne sebeple ise Kaukua, Parfit'e hiçbir atıf yapmamıştır.

25 Nefsin daha doğrusu insanın bedeniyle özdeş olduğu düşüncesi Eş'ari kelâm okulu tarafından benimsenmiştir. Bkz. Ayman Shihadeh, "Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life, and Spirit", *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012): 433-477.

bir bedensel organ içinde yerleşik olmadığına dair açıklaması, birkaç çift olumsuzluğu kullanan elverişsiz bir açıklamadır. Buradaki argümanı basit bir dilde yeniden düzenleyerek başlamak faydalı olacaktır. Nefs bedeninin özel bir parçasına, mesela bir kemiğe yerleştirilmiş olsaydı bu durumda kişi hayat boyunca olan her ben algısı durumunda o kemiğin farkında olurdu. Fakat açıkça görülmektedir ki durum böyle değildir. Bu yüzden bedeninin hiçbir parçası nefis değildir. °

Nefsin bedeninin özel bir organında, özellikle de başlıca üç organdan (beyin, kalp, karaciğer) birinde (ya da tamamında) yerleşik olduğu, antik dönemde iyi bilinen ve ortaçağ doksografilerinde de tekrarlanan bir düşünceydi. İbn Kemmüne'nin zaman ve mekânına biraz daha yaklaştığımızda, Sühreverdî ile Fahreddin Râzî'nin de –İbn Kemmüne her iki düşünürün de (en azından bazı) yazılarını yakından incelemiştir– nefsin herhangi bir özel organda olamayacağına yönelik argümanlar geliştirdiklerini fark ediyoruz.²⁶ İbn Kemmüne, *el-Cedid fi'l-hikme*'de burada yaptığı gibi nefsin kalpte ya da beyinde olamayacağını, çünkü herhangi bir verili benlik bilinci durumunda kişinin o organların farkında olamayacağını iddia eder.²⁷ Fakat önceki metinde İbn Kemmüne nefse ev sahipliği yapacağı ya da nefse özdeş olacağı varsayılan organın bozulmaz olduğunu; lafzen dağılmanın (*tehal-hul*) ona ilismeyeceğini de söyler. Daha da ötesinde benim okumama göre (aşağıya bakınız) İbn Kemmüne nefsin kalpte ya da beyinde bulunduğu görüşüne yönelik reddini farklı bir ret sunacağı daha sonraki bir pasaja erteler. Bu durumda ben onun burada hem Yahudi hem de Müslüman kaynaklarda bulunup İbranicede *luz*, Arapçada *acbü'z-zeneb* diye adlandırılan, omurgada yer alan ve genellikle kuyruk sokumuyla özdeşleştirilen, bozulabilen ve bedeninin diriliş esnasında kendisinden yeniden diriltileceği bir kemiğin bulunduğu şeklindeki bir geleneğe atıf yaptığını ileri sürüyorum.²⁸ İbn Kemmüne'nin, ortaçağ tıp geleneği tarafından değerli kabul edilen organlardan birinden ziyade omurgaya yönelik tercihi *el-Kelimât*'taki dikka-

26 Roxanne D. Marcotte, "I'rjâ' ilâ Nafsi-ka: Suhrawardî's apperception of the self in light of Avicenna", *Transcendent Philosophy* 1 (2004): 1-22, 4-5. Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'sinde (Beirut 1990, II, 375) bir delil ileri sürer: "Akli güç bir bedende, mesela kalpte ya da beyinde yerleşik olsaydı, bu durumda ya o beden daima akledilebilirdi ya asla akledilemezdi ya da bazen akledilebilir bazen akledilemezdi. Üç görüşün [lafzi olarak taksim] tamamı da yanlıştır..." Fahreddin Râzî'nin akli gücü burada İbn Kemmüne'nin bahsettiği nefse eşittir. Gerçekten de İbn Kemmüne nefsin sadece bir bedende olduğu zaman nefis diye adlandırıldığını, bu şekildeki gibi bir ilişkiden kurtulmuş olduğunda ise akıl olduğunu savunur. Lukas Mühlethaler, "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kemmüne on the Soul's Eternity a Parte Ante", *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012): 597-616, 614.

27 İbn Kemmüne, *el-Cedid fi'l-hikme*, 413.

28 Bu meseleyle ilgili çok az bilimsel literatüre rastladım; tavsiye edilen bir yazı, Leigh N. B. Chipman'inkidir: "Mythic Aspects of the Process of Adam's Creation in Judaism and Islam", *Studia Islamica* 93 (2001), 5-25, 23. Gazzâlî tarafından bahsedilen başka bir ihtimal de orijinal spermin kişinin hayatı boyunca bedende kaldığı şeklindeki düşüncedir. Bkz. Marmura, , "Ghazâlî and the Avicennian Proof", 200.

te değer dinî dönüşümle aynı doğrultudadır. Burada dinî geleneklere, özellikle de iki ya da daha fazla inançta yaygın olan geleneklere diğer yazılarında olduğundan daha fazla kulak verilmiştir.

Pasaj 3: Sen zaten insanın ne zaman mahiyetini idrak etsen, kendisine dair idrakinin kendi mahiyetine bir şey eklemediğini ve ne zaman bu durumda [kendini idrak etme durumunda] olsa, mahiyeti mevcut olduğu müddetçe mahiyetini idrak ettiğini biliyorsun. Bu da insanın [kendisinin farkında olmadığı] herhangi bir durumda olup da mahiyetinden gafil olduğu her zaman mahiyetinden ayrı olmasını, beden ya da bedensel bir şey olsun ya da olmasın bir şeyin insanın mahiyetine dâhil olmamasını gerektirir.

Şerh: Arapça *zâtı nefsten* ayırmak için mahiyet olarak tercüme ettim. Zat aynı zamanda “ben” olarak da tercüme edilebilir. İbn Kemmüne eldeki tüm verilere göre, –hatta nefsin bir beden ya da bedensel güç olduğu şeklindeki teorilerden birisine sıkıca bağlı kalınsa bile– kişinin gerçekten de kendi beninin farkında olmadığı zaman kendisi olmayacağına ısrar eder. Bu, hiçbir şekilde onun nefsin gayrimaddi olduğu şeklindeki inancından geri çekilmesi anlamında olmayıp daha ziyade bu risaledeki ahlaki-dinî mesajın bilimsel kesinliğin önüne geçtiğine dair başka bir işarettir. Bizim sadece kendimizin farkında olduğumuz zaman gerçek bizler olacağımız boyutta benlik bilincine yönelik talep, onun zamanındaki dindarlıkta güçlü bir unsurdur. Sadece kendileri olmamakla birlikte sûfiler, *gaflete*, “farkındalığın yokluğuna”, “uyuşukluğa” ya da yukarıdaki metinde tercüme ettiğimiz şekliyle “kayıtsızlığa” karşı gelmişlerdir.²⁹ *el-Kelimât*’ta kendinin farkında olmaya yönelik ahlaki emir, nefsin doğası hakkındaki felsefi öğretinin önüne geçer. Marcotte, Sühreverdî’ye göre nefsin asla kendisinden gafil olamayacağı gözleminde bulunmuştur.³⁰ İbn Kemmüne de bizim gerçekten de sadece benlerimizin farkında olduğumuz zaman gerçek biz olacağımızı, gerçek anlamda var olacağımızı kabul edecektir.

el-Kelimât’ın ilk bölümünde İbn Kemmüne sadece tek bir tanrının ya da yaratıcının olduğuna dair insanın benlik bilinciyle ilişkili olgulardan alınmış ilk delilini kurgular:

[Tanrı’nın] birliği insan tarafından kanıtlanır, insan kendi zatını idrak ettiğinde ve ona işaret ettiğinde [zihinsel olarak kendine yöneldiğinde] kendi beninde sadece idrak et-

29 İbn Kemmüne’nin de kesinlikle bildiği tek bir örnek vermek gerekirse Maimonides, *Delâletü’l-hâirîn*’in ikinci kısmının onuncu bölümünün sonunda *gafletten* bahseder.

30 Sühreverdî felsefesinin belli başlı ifadesi olan *Hikmetü’l-işrâk*’e özel atıfı Marcotte, “*Irjâ’ ilâ Nafsi-ka*”, 4.

tiği şeyi bulacaktır. Gerçek olsun ya da olmasın [mevcut olan ya da varlığı inkâr edilen] başka her şey bilinmezdir, o kendi benine dışsaldır. İnsan kendi benini kendi benine eklenmiş bir form aracılığıyla idrak etmez [yani, idrak bene eklenmiş bir form değildir; o daha ziyade açık bir bendir]. Gerçekten de bene eklenmiş her form [benin] yöneliminden işaret edilir; ve o [ben] kendi benine "ben" aracılığıyla işaret eder. Onun idraki kendi beninden koparılamaz.³¹

Delilin tamamı daha az ilginçtir. O daha ziyade düalizmin standart bir reddidir: Eğer kendilerini idrak eden iki tanrı kendi benlik algılarında farklılaşırsa bu durumda daha değerli olan beni algılayan tanrıdır; eğer onlar kendilerini idrak ettikleri şeylerde bütünüyle eşit iseler bu durumda onlar bir türün iki üyesidir ve orada aralarını ayıracak bazı dışsal faktörlerin olması gerekir. Daha çarpıcı olan şey, insani ve ilahî benlik bilinçleri arasındaki paralelliktir ki, İbn Kemmûne az önce atf yapılan pasaja bunlardan daha açık olanıyla, yani insani benlik bilinciyle başlar.

el-Kelimâtü'l-vecîze'nin eylemle ilişkili ikinci bölümünde İbn Kemmûne "ruhun ilahî şeyle bir miktar ilişki bafındırdığı"na işaret eder. Bu bölüm, lafzi anlamda kısmen Gazzâlî'den alınmıştır. İbn Kemmûne kendi psikolojisinde hiç rol oynamasına rağmen Gazzâlî'nin terimini, yani *ruhu* aktarır.³² Yine de, nefse ya da ruha atfedilsin yarı-ilahî bir statünün İbn Kemmûne'nin dünya görüşünde önemli olduğu açıktır.

Pasaj 4: Biz zaten [kendi] mahiyetini bilen her şeyin zihnin dışında bulunan içsel bir terkip olmaksızın basit olduğunu görmüştük. Daha da ötesinde onun içinde bazı terkipler bulunduğu düşünülürse bu haricî varlıkta değil [sadece] zihni itibar bakımından olur. İnsani nefsin bu şekilde olması gerekir.

31 Pourjavady ve Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, 148. Muehlethaler'in ("Ibn Kammûna on the Argument of the Flying Man" makalesinde fakat *el-Kelimât*'a atf yapmaksızın) gösterdiği gibi farklılık gösteren bu pasaj, İbn Kemmûne'nin benlik bilinci hakkındaki diğer ifadeleriyle birlikte düşünülmelidir. Peter Adamson'un, "Human and his Commentators on Human and Divine Self-Intellection", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin & Boston: De Gruyter, 2011), 97-122 makalesi de fazlaca ilişkili malzeme içermektedir fakat ben orada İbn Kemmûne'nin burada ileri sürdüğüne benzer herhangi bir argüman bulamadım.

32 Bkz. Pourjavady ve Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, 167 ve Gazzâlî'nin *el-Erba'in fi usûli'd-din*, ed. A. A. Urvânî ve M. B. el-Şakfa (Şam: Dâru'l-Kalem, 1424/2003), 144 ile karşılaştırmız. Aynı iddialar biraz daha fazla bir uzunlukta Gazzâlî'nin *İhyâ'u ulûmi'd-din*'inde "Kitâbu zemmi'l-câh ve'r-riyâ", III, 257. dipnotta da açıklanır. Gazzâlî *ruhu* kullanır, çünkü ruhun ilahî bir şey (*emr-i ilâhî*) olduğu şeklindeki iddiası atf yaptığı Kur'an'daki ayette (17: 85) bulunan bir kelime oyunudur. İbn Kemmûne ise Kur'an'dan yapılan bu alıntıyı terk eder. Ben onun sadece kısaltma adına değil aksine *el-Kelimât*'ı dini bakımdan tarafsız tutma gayretini devam ettirmek adına böyle yaptığını ileri düşünüyorum. Yine de terminolojik sapma onun için sıkıntı değildir.

Şerh: İbn Kemmûne nefsin basit olduğunu ve bunun “zaten görmüş olduğumuz” bir şey olduğunu ifade eder. *el-Kelimâtü'l-vecize*'de bu özel iddiaya dair herhangi bir delil getirilmemiştir; fakat İbn Kemmûne'nin daha kısa olan ahlak risalesi *Risâle fi isbâti'l-mebde*'de bir delil sunulmuştur.³³ Aslında aynı delil *el-Kelimât*'ın üçüncü bölümünün birinci kısmında Zorunlu Varlık'ın basitliği için getirilmişti. (Nefsin) varlığı için olan delil şu şekildedir: Parçanın bilgisi bütünü bilgisini önceler. Bu durumda kendi mahiyetini bilen her ne olursa mahiyetini öncelikle parçasından bilir. Şu hâlde kim bir şeyi bilirse aynı zamanda onu bildiğini de bilir; bu kural birisinin kendi mahiyetini bilmesi şeklindeki bilgiye de uygulanır. Eğer nefs mürekkep olsaydı bu onun kendi mahiyetinin parçasını bilmeden önce kendi mahiyetini bildiği sonucunu gerektirirdi ki, parçaya dair bilgi onun (bir bütün olarak) kendi mahiyetini bilmesinden önce sağlama alınabilirdi. Bu kuşkudan kurtulmanın tek yolu nefsin parçalarının olmadığını kabul etmektir. Bunun aksine nefis basittir ve onun kendilik bilgisi kendi mahiyetine dair bilgidir.

İbn Sînâ da nefsin basit olduğundan bahsetmiş, fakat hiçbir delil sunmamıştı; üstelik Peter Adamson'un da gösterdiği gibi o bu noktada bütünüyle tutarlı da değildi.³⁴ Gerçekten de, nefsin basitliği bu kadar kolay bir mesele olmayıp İbn Sînâ'nın bu tutumu öğrencileri ve takipçileri nezdinde çok fazla eleştiriye konu olmuştur. Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikayye*'de aşağıdaki şekilde sunduğu bu meseleye birkaç sayfa ayırır:

Bu, [nefsin gayrimaddiliğine dair], Şeyh'in [İbn Sînâ] *Kitâbü'l-Mübâhasât*'da dayandığı ve bunun bu konuda sahip olduğu en iyi delil olduğunu iddia ettiği delildir. Fakat sonradan bu delile karşı pek çok itiraz yöneltilmişler ve Şeyh de onlara cevap vermiştir. Fakat sorular ve cevaplar dağınıktır. Ben onları düzenledim ve burada güzel bir tertip ile sunuyorum. Bu durumda deriz ki: Bizim kendi mahiyetlerimizi (*zatlarımızı*) akletmemiz mümkündür. Bir zatı akleden her kimse o zatın mahiyetine de sahiptir. O hâlde biz de zatımızın mahiyetine sahibiz. Bu durumda *zatlarımızı* akletmemiz ya *zatımızla özdeş (müsavi, lafzen "eşit")*, *zatımızda meydana gelen başka bir suretten dolayıdır* ya da *zatımızın bizatihi kendisinin zatımız için bulunuyor olmasından dolayıdır*. İlk [seçenek] yanlıştır; çünkü o iki benzer şeyin bir arada bulunmasına götürür; bu yüzden ikinci

33 Pourjavady ve Schmidtke, *A Jewish Philosopher*, 187. Tercümenin bana ait olduğunu bir kez daha belirtirim. Benim tercümem ve bu risaleye dair analizim, *Writing in Light: Illuminationist Texts and Textual Studies in Honor of the Late Hossein Ziai*'de (ed. John Walbridge, Ali Gheissari, Ahmed Alwishah) yayınlanacak. İbn Kemmûne başka bir yerde de nefsin basit olduğu önermesini nefsin ezeli varlığını ispatlamak için kullanır. Bkz. Müehlethaler, "Revising Avicenna's Ontology", 610.

34 Peter Adamson, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis (Leiden: Brill, 2004), 87-111, 95'de. Bu şüpheden kurtulma adına İbn Sînâ "basitlik dereceleri"ni dikkate almıştır; bkz. Adamson, "Non-Discursive Thought, dipnot 20.

[seçenek] [doğru olarak] belirginlik kazanmıştır.³⁵ Bu durumda zati, zati için meydana gelen her şey bizatihi kaimdir. [Buradaki anahtar terimin, *kâim bi-zâtihî*'nin tanımına dikkat ediniz: Kendi zatına kendi içinde sahip olan, bizatihi bulunan bir şey]. Bu durumda akli güç bizatihi kaimdir. Hiçbir cisim ya da cismani şey ise bizatihi kaim değildir. O hâlde akli güç cisim olmadığı gibi cismani bir şey de değildir.³⁶

Öyle görünüyor ki İbn Kemmûne nefsin basit olduğuna dair iddianın güçlüklerinin farkındaydı, ki bu güçlükler Tanrı'nın basit olduğu şeklindeki teolojik iddiaya da eşit miktarda uyar gözükmektedir. İbn Kemmûne zihinsel düşünümün ya da felsefi analizin nefsin mürekkep olduğunu düşünmeye götürebileceğini kabul eder (gerçekten Adamson'un da gözlemediği gibi bileşik bir kıyası kullanan istidlali akıl yürütme bu sonucu iddia eder) fakat yine de bu terkinbin sadece "zihinsel düşünüm bağlamında" olduğunu, gerçekte nefsin basit olduğunu ifade eder.

Aşağıdaki pasajda İbn Kemmûne kendisinin bildiği nefisle ilgili başka bazı düşünceleri de reddeder, ki bunların tümü nefsin bedende yerleşik ya da akan bir şey olduğu şeklindeki görüşlerdir. Muhtemelen nefsin basitliğini bozduklarından dolayı onların reddedilmesi bölümde bu bağlamda gelir.

Pasaj 5: Nefs bir cisim olamayacağı gibi yayılma yoluyla bedene hulûl etmiş [bir şey] de değildir. Böyle olsaydı bitişmeyle parçalara ayrılırdı. Bölünme yoluyla bitişik parçalara (*teczie ittissâliyye*, lafzen: "bitişik parçalanma") ayrıldığı durumda da parçalara ayrılmayan melekeler hiçbir şekilde nefste meydana gelmez; aksine bilgi, zeka, cesaret, korkaklık, dikkatsizlik gibi artıp eksilen melekeler nefis için söz konusu olurdu. Ancak bunlar ve benzerleri nefis için meydana gelseydi, kendisine hulûl eden şeyin bölünmesiyle nefis de bölünür ve bitişik parçalara [yine lafzen, "bitişik parçalanma", bu tekrar Arapça deyimnin özelliğidir] ayrılmış olurdu, bu ise varsayılan şeyin aksinedir.

35 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II, 366. Râzî ilk seçeneğe ("benzer şeylerin bir arada bulunması") yönelik reddini gerekçelendirmek için burada iktisatlı davranma ilkesine mi başvurmaktadır? Sühreverdî'nin -Marcotte'un atf yaptığı- argümanı ile karşılaştırın: "Onun mahiyetine dair bilgi bir suret aracılığıyla alınmış olsaydı mahiyetin bireysel varlığının sureti kendinden ziyade başkası olurdu. Bu durumda ise bene dair algı ve bilgi sadece mahiyetin temsilinin algısı anlamına gelirdi." (Marcotte, "Irjâ' ilâ Nafsi-ka", 10-11). Marcotte'un Aristoteles'in Sühreverdî'ye eğer nefis kendi mahiyetini idrak etmek için başka bir varlığı gerektirseydi bunun teselsüle götüreceğini ilham ettiği rüyayı tartıştığı yerle karşılaştırınız (Marcotte, "Irjâ' ilâ Nafsi-ka", 15). İbn Kemmûne de burada analiz ettiğimiz paragrafın son bölümünde biraz benzer bir iddiayı dile getirmiştir.

36 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II, 366. İbn Sinâ'ya yönelik çeşitli itirazlara ve şeyhin cevaplarına dair tartışma altı sayfa kadar daha devam eder. David Reisman'ın *The Making of the Avicennan Tradition* adlı eseri biyografik ve bibliyografik veriyle doludur. *el-Mübâhasât*'ta kaydedilen karşılıklı değerlendirmelerin felsefi bir analizi için bkz. Marcotte, Marcotte, "Irjâ' ilâ Nafsi-ka".

Şerh: İbn Kemmûne görünüşte zaten nefsi maddi ya da yarı maddi bir varlık olarak açıklayan bütün yanlış teorilerden vazgeçmişti. Peki neden burada bu meseleyi yeniden gündeme getirmektedir? Ayrıca neden ahlaki melekelerin kazanılması bağlamında bunu yapmaktadır? İlk olarak ben burada bedende çeşitli bölgelere, beden boyunca yayılan bir şey aracılığıyla birbirine bağlanan kısımlara yerleşen bir nefis anlayışının saldırı altında olduğu düşüncesini gözlemliyorum. Her ne kadar İbn Kemmûne detayları ihmal etse de bu, beden boyunca yayılan, nefsin kısımlarını birbiriyle ve aynı zamanda bedenle ilişkilendiren ruhun (*pneuma, spirit*) dâhil olduğu Platoncu-Galenci üçlü nefsi hatırlatır.³⁷ Bunu söyledikten sonra İbn Kemmûne'nin *hulûl* düşüncesinin üstesinden gelmeye çalıştığı ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin analizini yakından takip ettiği başka bir yere işaret etmemiz gerekir.³⁸ Fakat, Ebü'l-Berekât, İbn Kemmûne'nin burada yaptığı gibi kazanılan erdem ya da karakter melekelerinin birliği açısından bir argüman geliştirmez. Aynı argüman, yani erdemlerin birlikte bulunan somut parçalardan oluşmamış olduğu argümanı *el-Cedid fi'l-hikme*'de de dile getirilmiş, fakat İbn Kemmûne orada hulûlden bahsetmemiştir.³⁹ İbn Kemmûne, nefis hakkındaki monografisinde ise nefsin birliğine dair bilginin bölünmezliğine dayanan detaylı argümanlar ileri sürer, fakat diğer melekelerle ilgilenmez.⁴⁰

Eklenen detay, yani hulûlün beden boyunca yayılma olduğu düşüncesi benim belirleyebildiğim kadarıyla sadece burada dile getirilmiştir. Şimdi İbn Kemmûne'nin bu pasajda ilk kez kullandığı, görünüşe göre tamlama şeklinde birlikte kullanılan bu iki terime, *hulûlû sereyân* ifadesine daha yakından bakalım. Bunlardan ilki olan *hulûl*, kullanılageldiği üzere İslâmî bağlamda ilahî olanın İsa'da hulûlüne yönelik Hristiyan doktrinini tasvir etmekle ve aynı zamanda şehit sûfi Hallâc'ın ilahî olanla irtibat durumunun tasviriyle yüklü bir terimdir.⁴¹ *Hulûl* aynı zamanda gerçekten de

37 Platoncu-Galenci teorinin İbn Sinâ açısından problematik doğası ile ilişkili olarak bkz. Robert E. Hall, "Intellect, Body, and Soul in Ibn Sinâ: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis (Leiden: Brill, 2004), 89-148; Hall şunu gözlemler: "Psikolojide birbirine karşıt Aristotelesçi ve Galenci gelenekleri birleştirme noktasında en önemli mesele, Platon'un Galen tarafından da uyarlanan ve ileri düzeyde tatmin edici olmayan bölünmüş nefsinden kurtulmaktır. Nefsin/kişinin Platoncu üçlü bölünmesi neredeyse her bir bireyde birbiriyle mücadele eden üç nefsin bulunduğu iddiası olup genel teorik psikoloji için korkunç bir durumdur." (Hall, "Intellect, Body, and Soul", 73)

38 Lukas Muehlethaler, "Ibn Kammuna (D. 683/1284) on the Eternity of the Human Soul: The Three Treatises on the Soul and Related Texts" (Doktora tezi, Yale University, 2010), 65.

39 İbn Kammûna, *el-Cedid fi'l-hikme*, ed. Hamid M. el-Kabisi (Bağdat: Câmîatu Bağdâd, 1403/1982), 413.

40 Muehlethaler, "Ibn Kammuna (D. 683/1284) on the Eternity of the Human Soul", 179 dn.

41 Hulûl kavramı hakkında bkz. Louis Massignon ve Georges C. Anawati, "Hulûl", *EI²*. Daha ileri detaylar Massignon'un ustahlığı *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj: martyr mystique de l'Islam, exécuté*

İbn Kemmûne'nin, *el-Cedîd fi'l-hikme*'sinden yukarıda atıf yapılan pasajda yaptığı gibi nefsin özel bir organdaki yerleşikliğini tasvir etmek için de kullanılmıştır.⁴²

Sereyân ise onuncu yüzyıl Sâbî bilim adamı ve filozofu Sâbit b. Kurre'ye nispet edilen nefis teorisinde rol oynar. Sabit, daha özel olarak ruhun beden boyunca akışından (*sereyân*) söz eder; ruh, nefis ile beden arasındaki ilişkiden (ittisal, aynı terimi İbn Kemmûne'de kullanır) sorumludur.⁴³ Bu iki t̄erim, Nasîrüddin et-Tûsî tarafından da ölümden sonra nefsin bekasına dair yazdığı kısa risalede bir arada kullanılır. Tûsî ilk olarak *hulûl* ve *sereyânı*, bir şeyin diğerinde resmolunmasının, ilki, bir noktanın bir çizgide resmolunması gibi statik; ikincisi, bir formun aynada yansımaları gibi dinamik iki tarzı olarak tanımlar. Bu ikisi arasındaki karşıtlık şöyle vurgulanır: "Nokta çizginin uzunluğu boyunca akmaz..."⁴⁴ Yine de daha sonra nefsin bölünmeyi kabul etmediği kanıtlandığında –ki hemen hemen aynı mesele tartışma konusu olan pasajda İbn Kemmûne tarafından da dile getirilmiştir– bu ikisi yeniden birleştirilir:

Akışkan şeyin hulûl etmesi tarzında bölünmeye elverişli olan bir şeyde resmolunan her şey bölümüne göre kısımlara ayrılır. Her cisim vaz'î bir bölünmeyi kabul eder. Dolayısıyla nefis ne bir bedendir ne de akarak bedene hulûl etmiş bir güçtür.⁴⁵

Önceki paragrafta atıf yapılan pasaj bizim burada yorumladığımız şeye çok yakındır. Fakat önemli bir fark vardır: Bizim metnimizde İbn Kemmûne ahlak psikolojisi açısından saldırmaktadır. Bu itibarla onun eleştirisi, nefsin Platoncu bölümlenmesinin problemlerine dair daha erken tartışmaları ahlak düzleminde yeniden hatırlatır. Bu türden eleştiriler Kevin Corrigan tarafından çalışılan Pontuslu Evagrius ile Niassalı Gregory'nin yazılarında da bulunur. İbn Kemmûne ile dördüncü yüz-

à Bagdad le 26 mars 922'sinde (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1922) *hulûl* kelimesi altındaki çeşitli yerlerde bulunmaktadır. Terimin Arapça ve İbranicedeki kullanımına ilişkin zengin bir inceleme için bkz. Diana Lobel, "A Dwelling Place for the Shekhinah", *The Jewish Quarterly Review* 90/1-2 (1999): 103-125.

42 Benzer bir argüman on yedinci yüzyıl düşünürlerinden, sıkı bir şekilde ortaçağ gelenekleri içinde kalan Abdürrezâk b. Ali el-Lâhîcî'nin yazılarında da bulunmaktadır. Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi Tecridi'l-kelâm*'ında hulûlün inkârı nefsin maddiliğinin ve onun tek bir bedensel organ içinde yerleşmiş olduğunun reddedilmesinin bir parçasıdır ki, her iki düşünce de zaten reddedilmektedir: "Nefs bedene hulûl etmiş değildir. Nefs maddî olsaydı bedeninin bir parçasına hulûl ederdi ki bu da ya kalp ya beden olurdu. Bu ise onun ya daima (yerleştiği parçayı) akletmesini ya da akletmemesini gerektirirdi. Bunlardan ikincisi yanlıştır, çünkü nefis zaman zaman hem kalbi hem de beyni akleder." Aralık 2012'de ziyaret edilen <http://tohid.ir/ar/index/book?bookID=199&page=1>'de erişilebilir olan mükemmel, açıklamalı baskudan alınmıştır.

43 Bu meseleye dair ayrıntılı bir tartışma için bkz. Y. Tzvi Langermann, "Naturalization of Science in Ibn Qayyim al-Ğawziyyah's *Kitâb al-Rûh*", *Oriente Moderne* 90/1 (2010): 211-228, özellikle 221-223.

44 Nasîrüddin et-Tûsî, *Bekâu'n-nefs ba'de fenâi'l-cesed* (Kahire, 2004), 40.

45 et-Tûsî, *Bekâu'n-nefs*, 47-48.

yılın bu iki kilise babası arasında hiçbir metinsel irtibata işaret edemeyecek olsam da onların tartışmaları yine de faydalıdır, çünkü onlar zahidâne bir dindarlığa bağlılıklarının bir parçası olarak Platoncu psikolojiyle boğuşmuşlardır. Bu durumda onların tartışmaları fenomenolojik olarak da, İbn Kemmûne'nin tam olarak zahitçe olmasa da kesinlikle okuyucuyu dünyevi uğraşlardan uzaklaşmaya çağırarak dini tondaki risalesiyle uyumludur. Mesela Evagrius *Praktikos*'unda erdemlerin sadece güçlenip zayıflamadığını, fakat nefsin farklı kısımlarıyla ilişkilendirildiğinde yeni kimlikler kazandığını yazar:

Hikmet ustalarımıza göre akli nefis üç kısım olduğu için, erdem akli kısımda ortaya çıktığı zaman basiret, anlayış ve hikmet olarak adlandırılır; şehvi kısımda ortaya çıktığı zaman iffet, aşk ve sakinme olarak adlandırılır; gazabi kısımda ortaya çıktığı zaman ise cesaret ya da sebat olarak adlandırılır; bütün bir nefse yayıldığı zaman ise adalet olarak adlandırılır...⁴⁶

Bu tam olarak her ne kadar gerçekte erdemlerin güçlenip zayıflayabilmesi itibarıyla Evagrius'la hemfikir olmasa da İbn Kemmûne'nin bahsettiği meseledir. Nefs bedeninin farklı kısımlarında bulunsaydı, erdemler de aynı şekilde bölünür ve muhtemelen her bir yerde yeni kimlikler kazanırdı.

Pasaj 6: Nefs gayrimaddi olsun ya da olmasın bir şeydeki bir durum [ya da koşul] değildir. Böyle olsaydı o bizatihi kaim bir şey ya da bizatihi kaim bir şeyde son bulan [ona geri götürülebilen] bir şey olabilirdi. Bu durumda o şey, kendisinde bazı arazlar bulunması açısından fiillerin kendileri aracılığıyla olduğu araza değil de kendisine nispet edildiği bir şeydir. Görmüyor musun ki, “nefsin kudret ya da irade ile yaptığı” söylenir de, “irade ve kudretin nefis ile yaptığı” söylenmez. Bu basiret sahibi herkes için açık bir şeydir.

Şerh: Bu zor bir pasajdır. İbn Kemmûne'nin buradaki kaygılarını anlamak noktasındaki doğrudan meseleler kadar kabul edilen standart metinle ilgili (bunun benim kullandığım baskıya bağlı olduğu da varsayılabilir) gramatik meseleler de vardır. Önceki yolumuza dönmeyi öneriyorum. Son nokta ve kesin delil, normal söylemde, herhangi birisi iradenin nefis aracılığıyla eylemde bulunduğunu değil,

46 Kevin Corrigan, “The Organization of the Soul: Some Overlooked Aspects of Interpretation from Plato to Late Antiquity”, *Reading Ancient texts, Volume II: Aristotle and Neoplatonism*, ed. Suzanne Stern-Gillet ve Kevin Corrigan (Leiden-Boston: Brill, 2007), 103. Corrigan bu erken dönem Hristiyan düşünürlerin bazı iddialarının Aristoteles'e nispet edilen *On Virtues and Vices*'e kadar geri götürülebileceğini görmüştür. Bahsedilen şeyle ilgili daha fazlası için bkz. Kevin Corrigan, *Evagrius and Gregory: Mind, Soul, and Body in the 4th Century* (Farnham ve Burlington: Routledge, 2009), 66-71.

nefsin irade aracılığıyla eylemde bulunduğunu söyler. Bu da burada reddedilen teorinin nefsin gerçekten de iradenin bir durumu (ya da kabiliyeti) olduğunu iddia ettiğini ima etmektedir.

Şimdi başlangıç ifadesine tekrar dönelim: "Nefs gayrimaddi olsun ya da olmasın bir şeydeki bir durum [ya da koşul] değildir." İkinci kısım Arapçada *sevâün kânet mücerreden ev gayra mücerredin* olarak okunur. *Kânet* müennestir ve nefse raci olmalıdır; fakat *mücerred* müzekkerdir ve nefsin kendisinde bir durum olarak mevcut olduğu şeye raci olmalıdır. Ardından gelen cümle müzekker bir özneye sahiptir ki bu şey olmalıdır. Bu yüzden *kânet* ibaresi müzekker formu olan *kâne* şeklinde düzeltilmelidir. Doğru kullanımı veren herhangi bir yazmanın yokluğu bende müstenihlerin İbn Kemmûne'nin buradaki akıl yürütmesini tam olarak takip etmedikleri izlenimi uyandırmaktadır.⁴⁷ Bu muğlak pasajın sonucu şu şekilde olabilir: Nefs kesinlikle gayrimaddidir; fakat onun maddi bir şeyde (yinelemek gerekirse belki kalp ya da beyin) ya da gayrimaddi bir şeyde (son cümlede olduğu gibi irade ya da kabiliyet) bulunan bir durum ya da koşul olduğu düşünülebilir. Bu şekildeki düşüncelerin hepsi reddedilmiştir; çünkü bunlar nefsi gerçek bir fail, yani kişinin eylemlerinden sorumlu bir varlık değil de, bir araz yapabilir. Bu durumda nefs basitçe kendisinde bulunduğu şeyin bir aracı olabilir ki, bu da açıkça yanlıştır. Onun yanlışlığı yaygın insani söylemden de açıktır; hiç kimse "benim iradem nefsimin aracılığıyla eylemde bulundu" demez. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî de özel olarak yaygın söylemin zor düşüncelere dair doğru kavrayışları yansıtabileceğini kabul eder.⁴⁸

Kaynakça

Adamson, Peter. "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, 87-111. Leiden: Brill, 2004.

———, "Avicenna and his Commentators on Human and Divine Self-Intellection", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci, 97-122. Berlin/Boston: De Gruyter, 2012.

Atwood, Chirtopher P. "Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century", *International History Review* 26 (2010): 237-256.

Azadpur, Muhammad. *Reason Unbound: On Spiritual Practices in Islamic Peripatetic Philosophy*. Albany: SUNY, 2011.

al-Bizri, Nader, Bo Mou, Sarah Pessin ve Mohammad Azadpur, "Response to Azadpur, Reason Unbound". *Comparative Philosophy* 3/2 (2013).

47 154. sayfadaki 231. notta Pourjavady ve Schmidtke haklı olarak reddettikleri *fe-kânet* kullanımını sıralarlar ki bu "gayrimaddi olsun ya da olmasın" cümlesinin öznesinin nefis olmasını gerektirir bu ise açıkça yanlıştır.

48 Mesela zaman kavramıyla ilgili durum da böyledir. Bkz. Shlomo Pines, *Nouvelles Etudes sur Awhad al-zaman Abu-l-Barakat Al-Baghdadi* (Paris: Librairie Durlacher, 1955), 32-33 (Collected Works of Shlomo Pines, c. 1'de yeniden yayımlandı).

- Blau, Yitzchak. "Body and Soul: Teḥiyat ha-Metim and Gilgulim in Medieval and Modern Philosophy". *The Torah U-Madda Journal* 10 (2001): 1-19.
- Corrigan, Kevin. "The Organization of the Soul: Some Overlooked Aspects of Interpretation from Plato to Late Antiquity", *Reading Ancient texts, Volume II: Aristotle and Neoplatonism*, ed. Suzanne Stern-Gillet ve Kevin Corrigan, 97-114. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Bundy, David. "The Syriac and Armenian Christian Responses to the Islamification of the Mongols", *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, ed. John Victor Tolan, 33-53. New York: Garland Publications.
- Chipman, Leigh N. B. "Mythic Aspects of the Process of Adam's Creation in Judaism and Islam". *Studia Islamica* 93 (2001), 5-25.
- Daiber, Hans. *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum*. Universität des Saarlandes, 1968.
- Eichner, Heidrun. "The Chapter 'On Existence and Non-existence' of Ibn Kammūna's *al-Jadid fi'l-hikma*: Trends and Sources in an Author's Shaping the Exegetical Tradition of al-Suhrawardi's Ontology", *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann, 143-177. Turhout: Brepols Publishers, 2009.
- Gazzālī. *el-Erba'ın fi usūli'd-din*, ed. A. A. Urvāni ve M. B. el-Şakfa. Şam: Dāru'l-Kalem, 1424/2003.
- Hall, Robert E. "Intellect, Body, and Soul in Ibn Sinā: Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, 89-148. Leiden: Brill, 2004.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. Londra: Warburg Institute, 2000.
- Heath, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sinā): With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- İbn Kammūne. *el-Cedid fi'l-hikme*, ed. Hamid M. el-Kebisī. Bağdat: Cāmiatu Bağdād, 1403/1982.
- İbn Sinā. *el-İşārāt ve't-tenbihāt*, ed. Süleyman Dünyā. Kahire, 1992.
- Jackson, Peter. "The Mongols and the Faith of the Conquered", *Mongols, Turks, and Others: Eurasian Nomads and the Sedentary World*, ed. Reuven Amitai ve Michal Biran, 245-278. Leiden-Boston: Brill, 2005.
- Kaukua, Jari. *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Khazanov, Anatoly M. "Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building". *Comparative Studies in Society and History* 3 (1993): 461-479.
- Kraemer, Joel L. *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān Al-Sijistāni and His Circle*. Leiden: Brill, 1986.
- Lamière, Jaap. "Ibn Kammūna's Commentary on Suhrawardi's Talwihat". *Journal of Islamic Manuscripts* 3 (2012): 154-184.
- Langermann, Y. Tzvi. "Ibn Kammūna at Aleppo", *Journal of the Royal Asiatic Society* 17/1 (2007): 1-19.
- . "Ibn Kammūna". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<<http://plato.stanford.edu/entries/ibn-Kammūna/>>>
- . "Naturalization of Science in Ibn Qayyim al-Ğawziyyah's *Kitāb al-Rūḥ*". *Oriente Moderne* 90/1 (2010), 211-228.
- . "'Ilm, 'amal, and the stability of the self in a short treatise by Ibn Kammūna (d. 1284)", *Die Seele im Mittelalter: Von der Substanz zum funktionalen System*, ed. Günther Mensching ve Alia Mensching-Estakhr. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016 (yayımlanacak).
- Lobel, Diana. "A Dwelling Place for the Shekhinah". *The Jewish Quarterly Review* 90/1-2 (1999): 103-125.
- Marcotte, Roxanne D. "I'rjā' ilā Nafsi-ka: Suhrawardi's apperception of the self in light of Avicenna". *Transcendent Philosophy* 1 (2004): 1-22.

- Marmura, Michael E. "Ghazâli and the Avicennian Proof from Personal Identity for an Immaterial Self", *A Straight Path, Studies in Medieval Philosophy and Culture: Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. Ruth Link-Salinger, 195-205. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1988.
- Massignon, Louis. *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj: martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*. Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1922.
- Massignon, Louis ve Georges C. Anawati. "Ḥulûl", *EF*.
- McGinnis, Jon ve David C. Reisman. *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing, 2007.
- Mühlethaler, Lukas. "İbn Kammûna (ö. 683/1284) on the Argument of the Flying Man in Avicenna's *İshârât* and al-Suhrawardî's *Talwihât*", *Avicenna and his Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, ed. Y. Tzvi Langermann, 179-203. Turhout: Brepols Publishers, 2009.
- . "İbn Kammuna (D. 683/1284) on the Eternity of the Human Soul: The Three Treatises on the Soul and Related Texts". Doktora tezi, Yale University, 2010.
- . "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: İbn Kammûna on the Soul's Eternity *a Parte Ante*". *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012): 597-616, 614.
- Parfit, Derek. "Personal Identity". *The Philosophical Review* 80/1 (1971): 3-27.
- Perlman, Moshe. *İbn Kammûna's Examination of the Three Faiths*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- Perrett, Roy W. "Personal Identity, Minimalism, and Madhyamaka". *Philosophy East and West* 52/3 (2002): 373-385.
- Pines, Shlomo. *Nouvelles Etudes sur Awḥad al-zaman Abu-l-Barakat Al-Baghdâdî*. Paris: Librairie Durlacher, 1955. (yeni baskısı için bkz. *Collected Works of Shlomo Pines*, vol. 1, Jerusalem-Leiden: Magnes-Brill, 1979).
- Pourjavady, Reza ve Sabine Schmidtke. *A Jewish Philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla İbn Kammûna*. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- er-Râzi, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, ed. Muhammed el-Bağdâdî. Beyrut 1990.
- Reisman, David. *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of İbn Sinâ's Al-Mu-bâḥathât (the Discussions)*. Leiden-Boston: Brill, 2002.
- Schmidtke, Sabine ve Reza Pourjavady (ed.). *Critical Remarks by Najm Al-Din al-Kâtibi on the Kitab al-Maalim by Fakhr al-Din al-Râzi, together with the Commentaries by İzz al-Dawla İbn Kammûna*. Tahran, 2007.
- Shihadeh, Ayman. "Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life, and Spirit". *The Muslim World* 102/3-4 (Ekim 2012): 433-477.