

KİNDÎ'DE NEFS, BEDEN VE KÖTÜLÜK

NAFS, BODY AND EVIL IN THE WORDS OF KINDÎ

MEHMET MURAT KARAKAYA

DR. ÖĞR. ÜYESİ

ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ DİNİ
İLİMLER FAK.



ABSTRACT

The nafs, which has an important position and value within the order of beings due to its relation to the body, is inherently intellectual; functionally the realm of entities, which reaches the corporeal beings to the perfection. According to Kindî philosophy it is possible for a person who has a body and a soul can get rid of the negative forces of the body and reaches up its essential perfection through the nafs.

In this manner, the nafs functions as a protective shield against the faculties of desire and anger of the human being and prevent the evil by saving the human from the passions of the body. Because it is not possible to prevent the wishes of the body, which has the faculties of desire and anger, without the function of the soul. This study elaborates on the relation of the nafs to the body and the resultant evil because of this in Kindî philosophy.

Key words: Kindî, Soul, Substance, Desire, Anger, Body, Evil.

ÖZ

Bedenle ilişkisinden dolayı varlık mertebeleri içerisinde önemli bir konuma ve değere sahip olan nefis; özü itibarıyla aklı, işlevi itibarıyla cismanî varlıkları yetkinliğe ulaştıran varlık alanıdır. Kindî felsefesinde, bir bedene ve bir nefse sahip olan insanın bedeninin olumsuz güçlerinden kurtulması ve özsel yetkinliğine ulaşması nefis ile mümkündür. Bu minvalde nefis, insanın arzu ve öfke kuvvelerine karşı koruyucu kalkan vazifesi görmektedir, insanı bedeninin ihtiraslarından kurtarmak suretiyle kötülüğün ortaya çıkmasına mani olmaktadır. Zira nefis olmadan arzu ve öfke kuvvelerine sahip olan bedeninin isteklerine engel olmak mümkün değildir. Bu makale, Kindî felsefesinde nefsin bedenle ilişkisini ve bu ilişkiden kaynaklanan kötülüğün tezahürünü ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Nefs, Cevher, Arzu, Öfke, Beden, Kötülük.

Giriş

İslâm felsefesinin ilk öncüsü olan ve tercüme hareketinin ilk dönemlerinde önemli görevler üstlenen Kindî, tercüme faaliyetlerinin yanı sıra hem kadim felsefî geleneğe katkı sağlayan hem de haleflerine örneklik teşkil eden risaleler kaleme almıştır. Bu risalelerden biri de Kindî'nin nefis konusunu detaylı bir şekilde ele aldığı “*Risale fi'n-Nefs/Nefs Hakkında Risale*”dir. Kindî'nin kendisi her ne kadar bir dayanak göstermiş olmasa da ilk pasajları itibariyle *Esûlûcyâ* bağlamında kaleme alındığını düşündüğümüz risalede, o, nefis ile ilgili kendi özgün düşüncelerini ortaya koyduğu gibi, Aristo, Platon ve Pisagor gibi filozofların nefis ile ilgili genel değerlendirmelerine de geniş yer vermiştir. Yine Kindî'nin “*Fi'n-Nefs Muhtasar Veciz*” risalesi, nefis üzerine antik Yunan filozoflarının görüşleri doğrultusunda kaleme alınmış bir risaledir.

Bu risalelere şöyle bir göz atıldığında, Kindî'nin, ilk etapta İslâm felsefesinde eklektizmi ilk gerçekleştiren ve İslâm felsefesi öncesinde var olan eklektik felsefî geleneği devam ettiren bir filozof olduğu söylenebilir. Zira kendisinin bizzat tercümesinde komisyon başkanlığı yaptığı *Esûlûcyâ*'ya bakıldığı zaman, orada da benzer şekilde Empedokles, Platon ve Pisagor gibi filozofların nefis ile ilgili görüşlerine yer verildiği görülmektedir. Kindî, kendisinden önce var olan bu eklektik geleneği devam ettirmiş; eserlerinde, kendi özgün felsefî düşüncelerinin yanı sıra bu filozofların görüşlerine de yer vermiştir.¹

Belirtmek gerekir ki Kindî'nin, nefis konusunu Pisagor, Platon ve Aristo² gibi filozofların görüş-

¹ *Esûlûcyâ*, Birinci Mimer, Abdurrahman Bedevi, *Eflutin inde'l Arab* içinde, (Kahire: Mektebetü'n Nehdati'l Mısriyye, 1955) 23, 24; Yine nefis'in akli, gadabi ve şehvani şeklinde üç kısma ayrılması, Platon'un *Rebuplic* 439d'de yer aldığı gibi, *Esûlûcyâ*'da da geçmektedir (bk. *Esûlûcyâ*, İkinci Mimer, 42, 43).

² Bu makalede Pisagor ve Platon'un görüşleri üzerinde durulmaktadır.

leri üzerinden ele alması, risalelerinde sadece belli başlı filozofların görüşlerine yer vermesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Risalelerde filozofların açıklamalarına geniş yer verilmesi, bu görüşlerin Kindî'nin bizzat kendisinin kabul ettiği görüşler olarak da değer görmesini sağlamalıdır. Zira Kindî, -kanaatimizce- konuyla ilgili kendisinden önce zaten söylenmiş olan bu sözler üzerine bir görüş serdetmenin gereksiz olduğunu düşünerek filozofların fikriyatına yer vermekle yetinmiş, tekrara girişmemiştir. Dolayısıyla Kindî'nin nefis görüşüne ilişkin bütüncül bir değerlendirme, risalelerde adı geçen filozofların görüşleri üzerinden yapılabilir.

Kindî, nefis ile ilgili filozofların görüşlerini ele alırken, bu görüşleri bir düzen ve tertip içerisinde, külliden cüz'ie giden bir yöntemle ortaya koymuştur. Örneğin, Kindî, nefis'i ilk etapta külli boyutta ele almış, onun ontolojik olarak basit, cevheri itibariyle de ilahi ve ruhani olduğunu beyan etmiştir. Daha sonra Platon üzerinden nefis konusunu değerlendiren Kindî, burada, insan üzerinde etkin olan öfke, arzu ve akli güç ayrımları temelinde "akli nefis'e" vurgu yapmıştır. O, son olarak, Pisagor üzerinden, söz konusu "akli nefis"in kirlenebileceğine ve insan üzerindeki etkisinin zayıflayacağına işaret etmiştir. Bu manada, özellikle "*Risale fi'n-Nefs/Nefs Hakkında Risale*" dikkatlice okunduğunda eserin kendi içerisinde kronolojik yaklaşımla kaleme alındığı görülecektir.

Bu makalenin sınırlılığı, Kindî'nin nefis, beden ve insan üzerinde etkin olan öfke ve şehvi güçler gibi olumsuz kuvveler ekseninde kötülük konusunu ele almak olduğundan konu ile ilgili önem arz eden hususlar üzerine yoğunlaşmış, örneğin nefis'in bedeninin ölümünden sonra ulaştığı konum vb. diğer hususiyetlerine değinilmemiştir. Bu nedenle, Kindî'nin hem kendi özgün yaklaşımları hem de diğer filozoflar üzerinden yaptığı açıklamalar kronolojik çerçevede ele alınmıştır. Makalede, Kindî'nin sadece nefis'e dair risalelerine değinilmemiştir. Bunların yanı sıra onun "*Beş Cevher*" ve "*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*" gibi risalelerinden de yararlanılmıştır. Bu kapsamda, Kindî'nin nefis, beden ve kötülük ile ilgili yaklaşımları üç başlık altında değerlendirmeye tabi tutulmuş; bu başlıklar altında irdelenen konular dört başlık altında mukayese edilmiştir. Son olarak Kindî'nin "*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*" risalesi üzerinden akli ve duysal istekler konusuna değinilmiştir.

I. Kindî'nin Nefis ile İlgili Kendi Özgün Değerlendirmeleri

Kindî açısından başta vurgulanması gereken en önemli husus, nefis'in; basit, şerefli ve yetkin olması itibariyle cevherinin Yüce Yaratıcı'dan gelmesidir. Bu yönüyle nefis, cisimden bağımsız olduğu gibi ilahi ve ruhani özelliklere sahiptir.³

³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 243;

İmdi derim ki: Nefis, basit, şerefli ve yetKindir; değerli büyüktür. Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi, onun cevheri de şanı yüce Yaratıcı'dan gelmektedir. Yapısının şerefli olduğundan ve bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere (tıba') sahip bulunuşundan anlaşıldığı üzere bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilahi ve ruhanidir. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik ederek çok kötü işler yapmaya sevk eder; fakat bu nefis ona karşı koyar ve öfkenin yapmak istediğine engel olur veya tıpkı süvarilerin sert başlı atı dizginle zaptettiği gibi, o da insanın kin ve intikam duygusuna kapılmasını önler.⁴

Kindî'nin nefis ile ilgili özgün düşüncelerini ortaya koyduğunu düşündüğümüz bu pasajda, nefis'in şerefli, yetkin (kemal), cisimden ayrı ve ona zıt bir varlık olduğuna vurgu yapılmıştır. Burada, nefis üzerinden bedenın ilahi ve ruhani olmayan özelliğine dolaylı olarak işaret edilmesi, Kindî felsefesinde bedenın ontolojik boyutta nefis'ten aşağı ve olumsuz niteliklere haiz bir varlık olduğunu göstermektedir. Bu zaviyeden bakıldığında, Kindî'ye göre, insan üzerinde etkili olan iki güç vardır: Bunlardan biri küllî boyutuyla nefis, diğeri cüz'î boyutuyla bedendir. Nefis'in rolü, bedenın beden olması itibarıyla insan üzerinde arzu⁵ ve öfke güçleriyle egemenliğini engellemek, bu güçler vasıtasıyla insanın ulaşacağı kötülöklere mani olmaktır. Yine buradan dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır ki insanı olumsuz arzulara, öfkeye, kin ve intikama sürükleyen nefis değildir, bedendir. Bu da, öfke gücünün (kuvve-i gadabıyye), nefis'in bir parçası, kısmı yahut cüz'ü olmadığını, tam aksine, onu harekete geçiren bedenın bir parçası, kısmı yahut cüz'ü olduğunu göstermektedir. Nitekim öfke gücünün bu pasaj ekseninde nefis ile bir ilişkisi olmadığına göre, kuvve-i gadabıyye, kadim gelenekten bu yana bilinenin aksine farklı bir boyuta evrilmiştir. Bu kuvve, buradaki karşılığı ile nefis'in kısımlarından bir kısım olarak değer bulmamakta, tam tersine bedene nispet edilmektedir. Zira metinde geçen, *“Bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere (tıba') sahip bulunuşundan anlaşıldığı üzere bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilahi ve ruhanidir.”* ifadesinden de anlaşıldığı üzere, öfke ve arzu güçleri beden ile ilişkilendirilmiştir, nefis ile değil. Nefis'in bu güçlerle ontolojik zıtlığının bulunması, bu güçlerin nefis düzeyinde kuvve olmadık-

Esûlücyâ'da da nefis'in cismani olmayan bedenden ayrıklı aklı varlık olduğuna yönelik benzer ifadeler yer almaktadır (bk. *Esûlücyâ*, İkinci Mimer, 38, 39). Kindî'nin *Tarıfler Üzerine* risâlesinde ise nefis, Aristotelyen çerçevede; “Canlılık yeteneğı bulunan ve organı olan tabii bir cismin tamamlanmış hali” olarak tarıf edilmiştir (bkz. Kindî, *Felsefi Risâleler*, 185).

⁴ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 243.

⁵ Arzu gücü risâlede “el kuvvetü’ş-şehvaniyye” olarak geçmektedir.

larını, sadece beden dolayısıyla ortaya çıktıklarını göstermektedir. Zira öfke ve arzu güçleri bedenle beraber ortaya çıkan ve bedenin varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olanakları sağlayan kuvvetlerdir. Yani bu güçler, nefste bulunmakla birlikte bedenle ortaya çıkmakta ve bedenle yok olmaktadır.⁶ Bu yönüyle insanın kötülüğe eğilimi nefis düzeyinde değil, nefsin bedenle ilişkisinde duysal güçlerin etkisiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Kindî nezdinde insanı kötülüğe sevk eden esas unsur, bedendir; nefis değildir.⁷ Bunu bir formülasyona tabi tutarak ifade etmek istediğimizde, nefis'i, "ilahi ve ruhani olan" dolayısıyla "iyiye sevk eden"; bedeni de "ilahi ve ruhani olmayan" dolayısıyla "kötülüğe sevk eden" varlık şeklinde resmetmemiz mümkündür. O halde, öfke gücü temelinde ve kötülük ekseninde nefis ile beden iyilik noktasında ontolojik açıdan birbirinden ayrı varlık alanlarına tekabül etmektedir. Bu yönüyle nefis ve beden arasında bir irtibat bulunmamaktadır.

Nitekim Kindî, yukarıdaki pasajın devamında bu hususu desteklemekte, Bu durum, insanın öfke gücünün, öfkeye engel olan nefisten başka olduğunun açık bir delilidir. Çünkü engel olan, hiç şüphesiz engel olunandan başkadır. Ayrıca bir şey kendisine zıt olamaz.⁸

ifadesinde öfke gücü ile nefis'in arasını ontolojik olarak bütünüyle ayırmaktadır. Burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Öfke gücü veya insanı kötülüğe sevk eden diğer başka güçler ile nefis arasında hiçbir irtibat yok mudur? Evet, Kindî'nin yukarıdaki ifadeleri ekseninde baktığımızda, kötülüğe sevk eden söz konusu güçler ile nefis arasında bir irtibat yoktur. Zira söz konusu güçler ile nefis birbirine zıttır. Kindî'ye göre, zıtların -kısmen de olsa- bir arada bulunması mümkün olmadığından öfke gücü veya insanı kötülüğe sevk eden herhangi bir olumsuz gücün ontolojik mahiyette beden ile ilişkili olan nefis'ten ayrı farklı bir güç olduğu aşikârdır. Burada, geçmiş felsefi geleneklerin izinde, "*Kindî'ye göre, bedenin etkisinde kalan ve insanı kötülüğe sevk eden akli keyfiyet kazanmamış irrasyonel nefis veya nefisler vardır.*" şeklinde bir yargıya ulaşmamızın imkânı yoktur.⁹ Dolayısıyla nefis, bütün yönleriyle kötünden ve kötülüklerden beridir, uzaktır.

⁶ Ümrân Kayaalp, "Kindî'nin Nefs Algısı ve Ahlak Anlayışındaki Yeri" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 40, 41.

⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 243.

⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 243.

⁹ Bu konuda Platon, Plutarch ve Numenius gibi filozofların nefis ile ilgili görüşlerine bakılabilir (Platon, *Laws*: 896d-e; Plutarch, *Moralia Volume V, (Isis and Osiris)*, Translate by Frank Cole Babbitt (Harvard: Harvard University Press, 1999), 119: 370f; Kenneth Sylvan Guthrie, *Numenius: The Father of Neo-Platonism* (London: Comparative Literature Press, 1917), 187.

Kindî'ye göre, bedenın etkisinde olan güçler, insanı kötölüğe sevk etmede her halükârda birbirine eşit değildir; onların arasında belirgin farklılıklar vardır. Başka bir deyişle, bedenın etkisinde olan güçler, her zaman kötölüğe sevk etmeyebilir veya bu güçler her zaman kötölük üretmeyebilir. Örneğin; öfke gücü Kindî nezdinde insanı her daim kötölüğe sevk ederken, arzu gücü¹⁰ zaman zaman şehvi istekte bulunmakta; böyle bir istekte bulunduğu zaman da yine nefis tarafından kendisine mani olunmaktadır.¹¹ Kindî, öfke gücünde olduğu gibi bu konuda da nefis ile arzu gücünün arasındaki ayırmış, arzu gücünün şehvi istekte bulunmasının, “*Yine bu durum, ikisinden her birinin diğerinden başka olduğunun bir delilidir.*”¹² ifadesiyle bu gücün nefis ile ontolojik bir irtibatının olmadığına ve nefis ile arzu gücü arasında zıtlık bulunduğuna vurgu yapmıştır.

Burada yine şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Arzu gücü zaman zaman şehvi istekte bulunuyor ise bu durum, onun her zaman şehvi istekte bulunmadığını, bazı zamanlarda iyi şeyleri de arzu ettiğini göstermektedir. O halde, arzu gücü, bedenın etkisinde olan bir güç olarak iyiyi arzu ettiğinde, bedenın bir unsuru olarak mı arzulamaktadır yoksa nefis'in bir unsuru olarak mı? Bu soruyu Kindî'nin arzu gücünün olumsuz istekleriyle ilgili olarak söylediği, “*Bu durum, ikisinden her birinin diğerinden başka olduğunun bir delilidir.*” sözü üzerinden değerlendirdiğimizde, arzu gücü ile nefis ontolojik açıdan başka varlık alanlarına ait olduklarına göre, bu güç, iyiyi istemiş olsa dahi nefis'in bir unsuru olamaz. Zira bu pasaj bağlamında baktığımızda, arzu gücünün iyiyi istemesiyle nefis arasında bir ilişkisellik yoktur. Onlardan her biri farklı varlık katmalarına aittir. Bunu böyle anlamak mümkündür. Eğer böyle ise, bedenın etkisinde olan arzu gücünün bazı zamanlarda iyiyi istemesi, -başka bir açıdan- bedenın her zaman kötölüğe sevk eden bir varlık olmadığına işaret etmektedir. O halde, Kindî'ye göre, “*Beden, salt kötölük üreten bir varlık değildir.*” dememiz mümkündür. Bu, konunun bir vechesidir.

II. Kindî'nin Nefis ile İlgili Platon Üzerinden Yaptığı Değerlendirmeler

Kindî'nin nefis ile ilgili pasajları bu minvalde olsa da yine aynı risalenin devamında başka filozoflar üzerinden onun farklı yaklaşımlar sergilediği görülmektedir. Kindî, nefis ve diğer olumsuz güçler hakkında Platon üzerinden yaptığı izahatta güçleri üç gruba ayırmaktadır.

Daha sonra Eflatun insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, anlattığımız akli gücünü de meleğe benzete-

¹⁰ Şehvani kuvve.

¹¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 243, 244.

¹² Kindî, *Felsefî Risâleler*, 244.

rek der ki: Bir kimsenin şehvet gücü kendisine üstün gelerek gayesi ve bütün çabası şehvetini tatmine etmek olursa, o kimse domuza benzer; öfke gücü üstün gelen ise köpeğe benzer; kime ki akli nefis gücü üstün gelir, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse o kimse, şanı yüce Yaratıcı'ya yakın benzerlikte faziletli bir insan olur.¹³

Kindî'nin, güçleri ayrıntılarıyla ortaya koyduğu bu pasajda, o, ilk pasajdan farklı olarak ilk cümlede, “nefs” yerine “akli güç” tabirini kullanmıştır. Bu çerçevede Kindî, birinci cümlede, “akli güç”, öfke ve şehvet gücüyle birlikte güçlerden bir “güç” olarak ele alırken ve bu cümle bağlamında “akli gücün” nispeti kapalı iken, ikinci cümlede, “*Kime ki akli nefis gücü üstün gelir.*” ifadesinde “akli güç” nefis’e nispet edilmiştir. İlk cümledeki benzetmelere bakıldığında, domuz ve köpeğin Duyulur Kozmos’a, meleğin ise Akli Kozmos’a ait olması, Kindî'nin bu cümlede “akli güç” nefis ile ilişkilendirdiğine yorulabilir; zira melek, ilahi ve ruhani bir varlıktır. Bu benzetmede, şayet Duyulur Kozmos’tan bir örnekleme yapılmış olsaydı, o zaman Kindî'nin ilk cümledeki “akli güç”ten bedene ait bir kuvveden bahsettiğini söylememiz mümkün olabilirdi. Böyle olmadığına göre, ilk cümledeki “akli güç” ile ikinci cümledeki “akli nefis gücü” aynı anlama gelen farklı ifadelerdir ve her ikisi de bu gücün nefis’e yönelik bir güç olduğuna vurgu yapmaktadır. O zaman, “akli güç” nefis ile ilişkili iken, “akli güç” dışındaki öfke ve şehvet güçleri nefis ile değil beden ile ilişkilidir. Ancak pasajda, bu kuvvelerin “insandaki kuvveler” şeklinde bir bütün olarak ele alındığı göz önünde bulundurulduğunda, öfke ve şehvî kuvvelerini de “akli güç”ün bağlı olduğu nefis ile ilişkilendirmek mümkündür. Zira aşağıda görüleceği üzere Pisagor üzerinden yapılan açıklamalarda “akli nefis”in kirlenmesine veya paslanmasına vurgu yapılması, bu hususu desteklemektedir. Bu da konunun bir başka veçhesidir.

III. Kindî'nin Nefs ile İlgili Pisagor Üzerinden Yaptığı Değerlendirmeler

Kindî'nin, öfke ve şehvet güçlerini bedene ait güçler olarak görmesinin ve “akli nefis”i nefis ile özdeşleştirmesinin onun kendisine özgü yaklaşımı olduğu her ne kadar Uysal tarafından belirtilmiş olsa da¹⁴ öfke ve şehvet güçlerinin nefis’in irrasyonel yönüyle ilişkilendirilmemesi, konunun iza-hında Kindî'nin tereddütler yaşadığına yorulabilir. Nitekim onun Pisagor üzerinden yaptığı açıklamalarda nefis’in paslanması ve kirlenmesi örneğini

¹³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 244.

¹⁴ Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Ulu-dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13, sy. 2 (2004): 151.

vermesi ve “akli nefis”i bu örnekle birlikte ele alması, “akli nefis”in aklilik özelliğini kaybettiğine işaret etmektedir:

Pisagor demiş ki: Eğer nefis –bedenle beraberken- şehve arzuları terk eder, kirlere temizlenir, varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırırsa, gerçekten o, parlaklık kazanır ve Yaratıcı’nın nurundan bir suretle (form) birleşir; temizlik sonucunda kazanmış olduğu parlaklık sebebiyle tıpkı maddî nesnelerin görüntüsünün parlayan aynada belirmesi gibi, varlığın bütün sureti ve bilgisi nefiste belirir. İşte nefis de böyledir; çünkü ayna paslı olursa hiçbir şeyin sureti onda asla belirmez; pas giderilince bütün suretler ortaya çıkar. Akli nefis de böyledir, paslı ve kirli ise son derece cahil demektir; dolayısıyla onda bilgi formları ortaya çıkmaz, fakat temizlenip arınınca parlar. O zaman bütünüyle varlığa ait bilgi formları onda belirir. Nefsin safiyeti, kirden temizlenip bilgi kazanmasıyla olur; onun varlığı bilmesi, temiz ve parlak oluşuna bağlıdır.¹⁵

Bu pasajda, Kindî’nin farklı bir aşamaya geçtiği, Pisagor üzerinden tahir olan “akli nefis”in aklilik özelliğini kaybetmeden kirlenebileceğine vurgu yaptığı görülmektedir. Burada, “akli nefis”in paslı ve kirli olması hasebiyle cehaletle vasıflanması, cehaletin kötü bir durum olduğu göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu “akli nefis”in diğer olumsuz güçler gibi insanı kötülüğe sürükleyen bir güç olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Zira bilgi formlarının ve varlığa ait bilginin ortaya çıkmasında etmen olan “akli nefis”in safiyetini kaybetmesinden dolayı insanın bilgi formlarına ve varlığa ait bilgiye ulaşamaması, bu hususu teyit etmektedir. Bu durumda Kindî zaviyesinden bakıldığında, bilgi formlarına ve varlığa ait bilgiye ulaşamayan insanın kötülüğe meyilli bir varlık olacağı öngörülebilir. Bu da konunun başka bir veçhesidir.

IV. Her Üç Değerlendirme Arasındaki Mukayese

Buraya kadar Kindî’nin Nefs-Beden-Kötülük ilişkisi çerçevesinde üç farklı yaklaşım sergilediğini görmüş olduk. Buna göre, birinci yaklaşım, Kindî’nin kendi özgün yaklaşımı olan ve ilk pasajda vurgulanan “en-nefs” anlayışıdır. İkinci yaklaşım, Kindî’nin Platon üzerinden kadim geleneğin izinde kuvve-i gadabiyeye, kuvve-i şehvaniyye ve kuvve-i akliyye çerçevesinde vurguladığı “akli nefis” veya “akli güç” yaklaşımıdır. Üçüncü yaklaşım ise, ikinci yaklaşımda vurgulanan “akli nefis”in kirlenmesi hadisesidir. Şimdi bu üç yaklaşım üzerinden dört farklı mukayese yapmamız mümkündür.

¹⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 245.

Birinci Mukayese: Sondan başlarsak, “akli nefs”, Kindî’nin Pisagor üzerinden yaptığı açıklamalar itibariyle değerlendirildiğinde, Platon üzerinden yapılan açıklamalardaki olumlu ve arındırıcı özelliğini kaybetmekte, bu nefs’in ontolojik boyutta olmasa da kötülüğe sevk etmesi açısından onun diğer olumsuz güçlerden bir farkı bulunmamaktadır. Zira Platon üzerinden yapılan açıklamalarda, “akli nefs”, öfke ve şehvet güçlerinin insan üzerinde yaptığı tahribatları ortadan kaldırmaya ontolojik mahiyette güç yetirirken veya insanda “akli güç” egemen olduğunda, öfke ve şehvet güçlerinin zaafa uğrayıp insanın varlığın hakikatının bilgisine ulaşması ve Yaratıcı’ya yakın benzerlikte faziletli bir insan olması gerçekleşirken, bu açıklamalarda, yani Platon üzerinden yapılan izahatta, “akli nefs” kuvvesinin kirliliğine hiç vurgu yapılmamaktadır. Hatta, Kindî’nin Platon üzerinden yaptığı bir başka açıklamaya göre, bu dünyada yeme içme ve şehvi arzular üzerinden yaşama amaçlarını belirleyen insanların “akli nefsleri”nin değerli şeyleri bilmesine ve Yüce Yaratıcı’ya benzemesine imkan yoktur.¹⁶ Bu durumda insan, şehvi arzuları amaç edinse dahi “akli nefs” şehvi arzuları yaşama amacı olarak belirleyen insandan uzak bir şekilde kendi tahir alanında hiç bozulmadan temiz olarak kalmakta, fakat şehvi arzuları amaç edinen insana engelleyici bir katkıda bulunmaya güç yetirememektedir. Dolayısıyla Platon üzerinden yapılan açıklamalarda “akli nefs” hakkında yapılan açıklamalar ile Kindî’nin ilk pasajlarında “nefs” üzerinden yaptığı açıklamalar birbirleriyle uyum arz etmektedir. Nitekim Kindî, ilk pasajda, nefs’in tahir olduğuna, öfke gücü ile şehvi istekte bulunan arzu gücünün taleplerine engel olduğuna vurgu yapmaktadır.

Bu bağlamda, ilk pasaj ile Platon üzerinden yapılan açıklamalar çerçevesinden bakıldığında, nefs’in ontolojik mahiyette bedenden ve bedenin olumsuz güçlerinden bütünüyle ayrı ve nefs’in bedenden ayrık bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kindî’nin “Beş Cevher” risalesinde nefs üzerine yaptığı değerlendirmelerde, genel görüşünün bu minvalde olduğu görülmektedir.¹⁷ Bu risalede, Kindî, şeyleri; cismani, ilahi ve nefsanî varlıklar olarak üç katmanda ele almaktadır. Bunlardan cevheriyyat diye isimlendirilen cismani varlıklar heyûladan ayrılmazken, ilahi olanların heyûla ile ittisali asla mümkün görünmemektedir.

Kindî’ye göre, madde ile beraber bulunmakla birlikte ondan ayrı bir varlık katmanı daha vardır ki o varlık katmanı nefsanî varlık alanıdır. Nefsanî varlık alanı, kendi zâtı itibariyle mürekkep olmamakla birlikte özelliği itibariyle mürekkep varlık alanlarıyla ilişkilidir.¹⁸ Bu çerçevede nefs, mürek-

¹⁶ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 244.

¹⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 279.

¹⁸ Kindî, “*Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz*” risâlesinde Platon’a atfen yaptığı açıklamada, nefs’in, cisimle birleştiğini ve cimler üzerindeki fonksiyonunu cisim vasıtasıyla

kep varlık olmaması yönünden basittir, ilahidir ve ruhani alana aittir. Ancak nefsin mürekkep varlık alanı olan cismani varlıklarla ilişkili olması sebebiyle onun aşağıya bakan başka bir yönü daha vardır. Bu çerçevede nefis, kendisinde letafet özelliği bulunmayan kesif varlık alanı (Fizik) ile kendisinde kesafet özelliği bulunmayan latif varlık alanında (Metafizik) bir konuma Allah tarafından yerleştirilmiştir. Bunun sebebi, nefis'in fizik alandan metafizik alana geçişte “aracı” bir konumunun olmasıdır. Kindî'ye göre, nefis'in böyle bir konumu olmasaydı, latif olanın kesif olana itibarla bilinmesi mümkün olmazdı.¹⁹

Kindî'nin Pisagor üzerinde yaptığı açıklamalara tekrar dönersek, bu pasajda yer alan ifadeler itibariyle öfke ve şehvî güçleri insan üzerinde etkili olsa dahi “akli nefis” kendi tahir alanında temiz olarak kalmamakta, paslanıp kirlenmektedir. Dolayısıyla nefis, Kindî'nin ilk pasajlarında vurguladığı tahir özelliğini kaybetmektedir. Her ne kadar açıklama literal boyutuyla böyle anlamaya elverişli olsa da pasajlara bütün olarak bakıldığında, Pisagor üzerinden yapılan açıklamalarda kirlendiği ve paslandığı söylenen “nefis”in Kindî'nin kendi özgün açıklamalarını içeren ilk pasajda belirttiği külli boyutuyla “en-nefis” olmadığı, tam aksine, Platon üzerinden yapılan açıklamalarda vurgulanan “akli güç” veya “akli nefis” olarak ifade edilen ve insanda cüz'i boyutuyla kuvve olarak bulunan “nefis” olduğu görülmektedir. Bu nedenle Pisagor üzerinden yapılan açıklamalar itibariyle -ilk etapta- Kindî'nin ilk pasajı ve Platon üzerinden yaptığı izahat muvacehesinde konuşmak mümkün değildir.

Zira Kindî'nin Pisagor üzerinden yaptığı açıklamalarda, “akli nefis”, bütün tabii arındırıcı özelliğini yitirmekte, bedenın etkisinde kalan bir varlık olarak neredeyse ontolojik statüsünü kaybeder vaziyette görünmektedir. Böylece nefis'in konumu diğer olumsuz güçlerle benzer bir katmanda değerlendirilmeye müsait hale gelmektedir. Nitekim ilk iki pasaja göre nefis; öfke ve arzu güçleri üzerinden bedenın isteklerine mani olurken, son pasajda, “akli nefis”ın kirlenmesine ve paslanmasına sebep olan beden onun hakikatin bilgisine ulaşmasına mani olmaktadır. Buna göre, her iki pasajdaki “mani olanların” pozisyonu yer değiştirmektedir. İlk iki pasajda nefis'in özellikle de “akli nefis”ın beden üzerinde egemenliği söz konusu iken, son pasajda, tam aksine bedenın nefis üzerinde egemenliğine -dolaylı da olsa- vurgu yapılmaktadır. Zira son pasaj ekseninde değerlendirildiğinde, “akli nefis”ın, Platon ekseninde yapılan açıklamaların aksine doğrudan ve tabii

sağladığını söylemektedir. Ancak bu, nefis cisme benzer ve onunla cirme girer ve çıkar, anlamında değildir (Kindî, *Felsefî Risâleler*, 249). Kindî'ye göre -Platon'a referansla- cirm, maddi cevherleri; cisim, felek gibi varlıkları ifade etmektedir (bk. aynı yer).

¹⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 279, 280.

haliyle varlığın bilgisine ve hakikatin derinliklerine ulaşması mümkün değildir. Onun, hakikatin derinliklerine, varlığın bilgisine ve bilgi formlarına ulaşması, yani cehaletten kurtulması, evvela kendini kirleten unsurlardan temizlenmesini ve arınmasını gerekli kılmaktadır.

İkinci Mukayese: Bu yorumların dışında, “*Risale fi’n-Nefs/Nefs Hak-kında Risale*” bağlamında farklı bir değerlendirmeyi şöyle yapmamız mümkündür: Risalenin giriş kısmında Kindî’nin kendi düşüncelerini irat ettiği özgün değerlendirmelerinde nefis; cismani olmayan, basit, cevheri yönüyle ilahi bir varlık olarak bedenın etkisinde olan öfke ve diğer olumsuz güçlere engel olmakta ve bu çerçevede olumsuz güçler ile nefis arasında ontolojik bir bağ bulunmamaktadır. Burada tanımlanan nefis’in basit, ilahi ve ruhani olması ve öfke gücüyle ontolojik bir bağının bulunmaması²⁰ bu nefis’in külli boyutta bir nefis olduğunu göstermektedir. Platon üzerinden yapılan açıklamalarda ise, nefis, “akli nefis” olarak öfke ve şehvet güçleri karşısında rasyonel boyutuyla ön plana çıkmakta, söz konusu “akli nefis” ile olumsuz güçler olan gadabi ve şehvi güçler arasında literal boyutta ontolojik bir yaklaşma görünmektedir. Bu pasaj itibarıyla, kadim felsefi geleneğin izinde insani düzeyde nefis bölünmekte, cüz’leşmekte ve kendi içerisinde kısımlara ayrılmaktadır. Artık, kuvvelerden bir kuvve olan ve melek ile sembolize edilen “akli nefis”, ilahi ve ruhani olanın insandaki yansıması olarak domuz ve köpek ile sembolize edilen ve kişiyi kötülüğe sevk eden şehvi ve gadabi güçlerin olumsuz tutum ve davranışlarına karşı engelleyici bir vazife üstlenmektedir.

Burada, Kindî’nin ilk pasajdaki kendi değerlendirmelerinden farklı olan husus, şehvi ve gadabi kuvvelerinin yani arzu ve öfke güçlerinin bedene değil, insana ait nefis’in bir unsuru olarak vurgulanmasıdır. Dolayısıyla her iki açıklama muvacehesinde, öfke ve şehvet güçleri, -ilk pasajda- bedene nispetleriyle nefis’in irrasyonelliğinden ziyade içinde bulundukları maddi varlığın, yani bedenın irrasyonelliğe sevk eden yönüne işaret ederken, Platon üzerinden yapılan açıklamalarda, bu durum, nefis’e eğilim göstermekte, öfke ve şehvi güçleri bir anlamda nefis’in irrasyonelliğine vurgu yapan bir üslupta ortaya konmaktadır. Buna göre, birinci pasajdaki “nefis” ontolojik açıdan “en-nefis” olarak nefis’in külli olarak bızatihi kendisini ifade ederken, Platon üzerinden yapılan değerlendirmelerde, insan bedeni üzerinde etkili olan olumlu ve olumsuz kuvveler üzerinden nefis’in cüz’ilik boyutu ön plana çıkmaktadır. Pisagor üzerinden yapılan açıklamalarda ise, ilk pasajdaki nefis’in değil, Platon üzerinden yapılan açıklamalardaki cüz’i olan “akli nefis’in” kirlenmesine, dolayısıyla safiyetini kaybetmesine vurgu yapılmaktadır.

²⁰ Daha önce belirtildiği gibi Kindî’ye göre “Engel olan engel olunandan başkadır. Ayrıca bir şey kendisine zıt olamaz.” Kindî, *Felsefi Risâleler*, 243.

Üçüncü Mukayese: Kindî, hem “*Risale fi’n-Nefs/Nefs Hakkında Risale*” hem de diğer risalelerinde “akli nefis”e vurgu yaparken “akli olmayan nefis”e yani irrasyonel nefis’e hiç vurgu yapmamıştır. Bu önemlidir ve dikkat çekicidir. Vurgulandığı gibi, birinci pasajdaki “nefis”, ontolojik açıdan rasyonel olması itibarıyla nefis ile ilişkilidir. Bu nefis’in beden ile bir ilişkisi yoktur.²¹ Çünkü Kindî’ye göre, nefis, külli boyutuyla basittir, yetkindir, cevheri itibarıyla ilahi ve ruhanidir. O, öfke ve arzu güçlerinden bütünüyle farklı bir konumda ve katmanda bulunmaktadır. Dolayısıyla basit, yetkin ve ilahi ve ruhani niteliklerine sahip olan nefis’in, insanın olumsuz tutum ve davranışlarından dolayı “gayr-ı akli” yahut “irrasyonel” olması mümkün değildir. O, aklidir; ancak üzeri kirlenmiş ve pas tutmuştur. Bu kir ve paslardan temizlendiğinde tekrar asli ve akli niteliği ile temayüz edecek, “görünür” hale gelecektir. Zira “akli nefis”, öfke ve şehvi güçlerin kirlenmesiyle bütün tahir özelliğini kaybetmiş ve “görünmez” hale gelmiştir. Ancak bu “görünmezlik”, onu asla irrasyoneliteye dönüşmemiştir. Bu çerçevede, Kindî’nin nefis nazariyesine bütüncül olarak bakıldığında, onda irrasyoneliteye karşılık gelen bir nefis anlayışının olmadığı görülmektedir. Bu bakımdan Kindî’de, “akli nefis”teki “aklilik” bir “sıfat” olmaktan ziyade nefis’in bizatihi kendisini ifade eden bir “isim” mesabesindedir. Çünkü sıfat olması durumunda “akli nefis”in karşılığında “gayr-ı akli” bir nefis’in bulunması gerekirdi. Bu ise, Kindî’nin nefis nazariyesine aykırıdır.

Dolayısıyla Kindî’nin Pisagor üzerinden yaptığı değerlendirmelerde, “akli nefis”in bedeninin etkisinde kalması sebebiyle, bütünüyle tabii, arınmış olması ve arındırıcı özelliğini yitirmesi, -bir bakıma- bizatihi kendisinin tezkiyeye ihtiyaç duyduğuna, güç ve istidat açısından rasyonelitesinin zaafla uğradığına ve üzerinin bedensel güçlerin olumsuz etkileriyle örtüldüğüne işaret etse de bu durum, ontolojik statü açısından onun aklilik boyutuna asla hanel getirmemektedir. Bu nedenle nefis’in basit, değerli, yetkin ve cevheri bakımından ilahi olması itibarıyla külli boyutta kötü veya kötülükle bir ilişkisi bulunmamaktadır. Ancak nefis, bedenle olan temasında, bedeninin etkisinde kalarak öfke ve şehvi güçler gibi olumsuz güçlerin yönlendirmesiyle cüz’i boyutta zarar görmekte, üzeri örtülüp “görünmez” hale gelmektedir. Bu bakımdan Kindî’ye göre, gerçek temizlik, nefis temizliğidir beden temizliği değildir. O halde, nefis ihmal edilmemeli, insana kötülük yaptırarak onu hayvanlaştıran şehvi arzularından uzak durmak suretiyle arındırılmalıdır.²²

Dördüncü Mukayese: Şimdi buradan çıkıp başka bir alana geçmemiz mümkündür. Kindî’ye göre, nefis’i ihmal etmemek gerekiyor ise, yapılması gereken şey, şehvi arzu ve isteklerden uzak durmaktır. Ancak insani dü-

²¹ Zira ismi üzerinde aklilik rasyonelite ile ilişkilidir.

²² Kindî, *Felsefî Risâleler*, 245.

zeydeki nefis'in bunu tek başına yerine getirmesi mümkün görünmemektedir. O zaman burada başka bir keyfiyet önem kazanmaktadır. O da, nefis'in, küllileri bilen aklı sürekli fiil halinde olan "ilk akıl"dan almış olması ve müstefad akıl seviyesine ulaşmasıdır. Bu da aklın üçüncü aşaması olan kuvve halinden fiil haline geçmesiyle mümkün olmaktadır.²³ Dolayısıyla nefis'in müstefad akıl seviyesine ulaşmadan küllileri kavraması, buna uygun tutum ve davranış sergilemesi, dolayısıyla onun kötülüklerden arındırılması mümkün görünmemektedir. Nefis'in, kuvve halinde bulunan potansiyelini tek başına harekete geçirmeye gücü yetmediğine göre, o kuvveyi harekete geçiren ve fiil haline getiren bir varlık vardır; o da faal olan "ilk akıl"dır.²⁴ Zira nefis'in varlık olması itibarıyla kuvve halinde bulunan potansiyelini fiil haline geçirmesi, kendi zatı ile olan bir şey değildir. Nefs burada bir başka varlığa ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla "ilk akıl" verici; nefis ise alıcı konumunda bulunmaktadır. Alıcı olan nefsin akletmesi veya bilfiil olması "ilk akıl" sayesinde gerçekleşmektedir.²⁵ O halde, insanın "akli nefis" düzeyinde öfke ve arzu güçleri gibi olumsuz güçlerin üstesinden gelebilmesi ve dolayısıyla nefis'ini arındırabilmesi için aklın kuvve aşaması olan ikinci akıl aşamasından üçüncü ve dördüncü aşamalar olan müstefad ve beyani (zahir) akıl alanlarına geçmesi, dolayısıyla "ilk akıl"la ilişkili olması gerekmektedir. Zira bu akıllar seviyesine ulaşmadan beden etkisinde gerçeklik bulan olumsuzlukların nefis düzeyinde üstesinden gelmek mümkün değildir.

Ancak vurgulamak gerekir ki burada, küllileri bilen aklı "ilk akıl"dan alan nefis'in keyfiyeti ile ilgili husus kapalıdır. Başka bir deyişle, burada, "ilk akıl" ile iletişim halinde olan nefis, külli boyutta olan nefis midir yoksa cüz'i boyutta olan nefis mi? Pasajın geneline bakıldığında, vurgulanan nefis'in cüz'i boyutta nefis olduğu, söz konusu nefis'in kuvve halinde olmasından anlaşılmaktadır. Zira ilk pasaja geri dönersek, Kindî tarafından açık olarak vurgulanmasa da nefis'in beden üzerinde tezahür eden öfke ve intikam gibi olumsuz güçlere engel olması, söz konusu nefis'in keyfiyetinin basit ve cevheri itibarıyla ilahi ve ruhani olmasından, dolayısıyla bu nefis'in

²³ Kindî, Akıl-Nefs ilişkisi üzerinde Aklı dört kategoride ele almaktadır. Birincisi, sürekli fiil halinde olan akıldır. İkincisi, nefis'te güç (kuvve) halinde olan akıldır. Üçüncüsü, nefste güç halinden fiil alanına çıkan [müstefad-kazanılmış] akıldır. Dördüncüsü ise, beyani [veya zahir] denilen akıldır (Kindî, *Felsefî Risâleler*, 259).

²⁴ Kindî bu durumu, İlk Felsefe'ye ait risâlesinin birinci bölümün dördüncü kısmında, "Her şey bir başka şey için kuvve halindedir; onu fiil alanına çıkaran bir başka şeydir. Nefs kuvveden fiile çıkarp fiil halinde olan akıl durumuna getiren yani şeylerin (varlığın) tür ve cinsleriye birleştiren küllilerdir. Külliler nefis ile birleşince nefis akleden olur. Varlığın küllileri nefste kuvveden fiile çıktıklarında ise nefis müstefad akıl olur." şeklinde açıklamaktadır. Kindî, *Felsefî Risâleler*, 177.

²⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 260.

akli âleme dönük külli boyutta nefis olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Kindî'nin burada kastettiği nefis, -kanaatimizce- Platon üzerinden açıklanan ve insani düzeyde “akli güç” olarak ifade edilen ve cüz’i boyutuyla müstefad ve beyani akıl aşamasına yükselen nefis’tir. Bu nefis, “ilk akıl”la ilişkili olduğu müddetçe aklilik özelliğini güçlü bir şekilde devam ettirmektedir. Böylece, nefis, kuvveden fiil haline geçerek hem Platon üzerinden yapılan açıklamalardaki öfke ve şehvi güçlerine galebe çalmakta hem de Pisagor üzerinden yapılan açıklamalardaki kir ve paslardan temizlenmektedir.

V. Kindî’ye Göre Akli ve Duyusal İstekler

Kindî'nin Akıl, nefis, olumsuz güçler ve kötülüğe vurgu yaptığı risalelerden bir diğeri de “*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*”dir. Kindî, bu risalesinde, üzüntüyü yenme üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunmuş; özellikle duyusal ve akli istekler konusunda akli isteklerin önemine vurgu yapan detaylı açıklamalar yapmıştır. Kindî’ye göre,

Hiçbir kimsenin bütün isteklerini elde etmesi mümkün olmadığı gibi sevdiği her şeyi sonuna kadar elde tutması da mümkün değildir. Zira içinde yaşadığımız oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Ancak bizim için zorunlu olarak akıl âleminde bulunan değişmezlik ve süreklilik olabilir. Öyleyse sevdiklerimizi yitirmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyorsak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimizi, elde edeceğimizi ve isteklerimizi oradan beklemeliyiz.²⁶

Bu pasaj ekseninde görülmektedir ki Kindî, değişmezlik ve sürekliliğin olmadığı “oluş ve bozuluş dünyası” ile değişmezlik ve sürekliliğin olduğu “akli âlem” şeklinde ikili âlem anlayışına sahiptir. Bu manada, akli âlem, hakiki âlem olarak içinde taşıdığı öğeler itibarıyla kalıcılığın ve bekanın sembolü iken, oluş ve bozuluşa tabi duyulur âlem, geçiciliğin ve yok oluşun sembolüdür.²⁷ O halde, “ilk akıl” ile ilişkili olan müstefad ve beyani akıl düzeyine erişmiş insanın tutumu, geçici olana değil, kalıcı olana yönelik olmalıdır. Ki kalıcı olan, “akli kavramlar”dan; geçici olan ise, “duyusal istek ve arzular”dan ibarettir. Bu kapsamda, değişime tabi olmayan “akli kavramlar” ile değişime tabi olan “duyusal istekler” arasında insanın tercihini akli kavramlardan yana kullanması, onun tabiatına en uygun olanıdır. Zira duyulur isteklerden kaynaklı olan sorunlar, arzu edilen veya istek du-

²⁶ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 287, 288.

²⁷ Kindî’ye göre oluş ve bozuluş ay feleği altında gerçekleşir. Zira bu varlık alanı; sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluştan oluşan zıt ilkelerin bulunduğu varlık alanıdır. Cisimsel felek alanlarında ise, bu dört unsura ait bir zıtlık alanı olmadığından oluş ve bozuluş duyulur dünya ile sınırlıdır (Kindî, *Felsefi Risâleler*, 216).

yulan şeylerin insanın tabiatıyla uyum olmamasından kaynaklanmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki insan, her ne kadar bedensel bir varlık içinde bulunuyor olsa da Kindî'ye göre, onun tabiatı yahut özü, akli âleme yöneliktir; oradan unsurlar taşımaktadır. Zira insanın tabiatı duyulur âleme yönelik olmuştur olsaydı veya insan geçici olana yönelik istekleriyle duyulur âleme uyum sağlasaydı onun geçici olan istek ve arzularıyla tabiatı arasında bir uyumsuzluk olmaz; her daim mutlu olması da imkân dâhilinde olurdu.²⁸

Ancak Kindî'ye göre, “*Gelip geçici şeyleri arzulayan, edindiği ve sevdiği şeylerin bu türden olmasını isteyen mutsuz, arzusu tam gerçekleşen mutlu*”dur.²⁹ Bu durumda, duyusal varlıklara yönelenler mutsuz; akli varlıklara yönelenler ise mutlu olacaktır. O halde, mutluluğa düşkün, mutsuzluktan da kendimizi korumamız gerekiyorsa, ebedi olan, tedebbür eden ve kişiliğimizin ifadesi olan ruhu güçlendirmek; geçici olan, yönetilen, çürüyüp giden ve tabiatı gereği bozuluşa uğrayan beden isteklerine engel olmak gerekmektedir.³⁰ Buna göre, nefs'in yanında yer alanlar iyi, beden yanında yer alanlar ise kötü'dür.³¹ Zira Kindî nezdinde, değersiz şeyleri kendisine amaç edinen akılsızdır.³² Çünkü akıllı olan, her şeyi yerli yerine koyandır, dolayısıyla iyidir; akıldan yoksun olan ise, şeylerin yerini değiştirir³³, dolayısıyla kötüdür.

Sonuç

Kindî, beden-nefs-kötülük ilişkisinde eklektik bir yaklaşım sergilemiş, Pisagor ve Platon gibi filozoflarını görüşleri üzerinden konuyu değerlendirmeye tabi tutmuştur. Onun “*Risale fi'n-Nefs/Nefs Hakkında Risale*”de nefis ile ilgili değerlendirmelerinin büyük bölümünü her ne kadar antik Yunan filozoflarının görüşleri teşkil etse de Kindî, söz konusu risalenin ilk pasajlarında nefis ile ilgili kendi özgün düşüncelerini ortaya koymuştur.

Kindî'ye göre kötülük, doğrudan nefis üzerinden değil, beden tesirinde kalan nefis üzerinden gerçekleşmektedir. Zira nefs'in asli rolü, beden be-

²⁸ Kindî'ye göre, duyu bakımından hoş giden ve gitmeyen şeyler, insanın tabiatının gereği değildir; bu şeyler, tam aksine adet ve alışkanlıkların ürünüdür. Kindî, *Felsefi Risâleler*, 290.

²⁹ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 288.

³⁰ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 290.

³¹ Kindî'ye göre, ruhuna zarar veren kara cahildir ve tam bir zalimdir (Kindî, *Felsefi Risâleler*, 290).

³² Kindî'ye göre akılsızın konumu diğer hayvanatla eş değerdir (Kindî, *Felsefi Risâleler*, 290).

³³ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 301; Burada akıllı olan ve akıldan yoksun olandan maksat, aklını tabiatına uygun kullananlar ve aklını tabiatına uygun kullanmayanlardır. Dolayısıyla bu ifadelerden kastedilenler bilinen anlamıyla mecnunlar değildir.

den olması itibariyle insan üzerinde arzu ve öfke güçleriyle egemen olmasına engel olmak, bu güçler vasıtasıyla insandan kötülük çıkmasına mani olmaktır. Böyle bir role sahip olan nefsten kötülüğün sadır olması mümkün değildir. Ancak kötülük, nefsin asli rolünü beden üzerinde gerçekleştiremediğinde yahut beden nefis üzerinde galebe çaldığında ortaya çıksa da Kindî'ye göre bu durum, nefsin basitliğine ve temizliğine asla hâlel getirmemektedir. Zira nefsin, bedenin tesirinde kalmasından dolayı güç ve istidat açısından rasyonel keyfiyeti zafiyete uğrasa da yahut bedensel güçlerin üzerini örtmesinden dolayı nefis tezkiyeye ihtiyaç duyacak şekilde kirlense de ontolojik statü açısından onun aklilik boyutunda bir keyfiyet değişikliği olmamaktadır. Bu nedenle nefs'in basit, değerli, yetkin ve cevheri itibariyle ilahî olması bakımından külli boyutta kötü veya kötülükle bir ilişkisi bulunmamaktadır. Ancak nefis, bedenle olan temasında bedenın etkisinde kalarak öfke ve şehvi güçler gibi olumsuz güçlerin yönlendirmesiyle cüz'î boyutta zarar görmekte, üzeri örtölüp görünmez hale gelmektedir.

O halde, nefsi tezkiyeye yönelik olarak yapılması gereken, kevn ve fesat âlemine ait gelip geçici olan şeylerin (bedenin) peşini bırakmak, akli âleme ait kalıcı olan şeyleri (akli kavramları ve nefsi) takip etmektir. Kindî'ye göre, gerçek saadet bu şekilde mümkündür.

Kaynakça

Esûlûcyâ, Bedevî, Abdurrahman. *Eflutin inde'l Arab* içinde, 1-164. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l- Mısriyye, 1955.

Guthrie, Kenneth Sylvan Numenius. *The Father of Neo-Platonism*, London: Comparative Literature Press, 1917.

Kayaalp, Ümrân. "Kindî'nin Nefs Algısı ve Ahlak Anlayışındaki Yeri". Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.

Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Plutarch. *Moralia Volume V*, (İsis and Osiris). Translate by Frank Cole Babbitt. Harvard: Harvard University Press, 1999.

Uysal, Enver. "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13,sy. 2 (2004): 141-156.