

EBU'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ DÜŞÜNCESİNDE RUH TASAVVURU

Cengiz ALACA*

ÖZET

Felsefenin tartışmalı ana meselelerinden biri olan ruh konusu Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (m. 1068-1152) öğretilerinde de önemli bir yere sahiptir. Ona göre aracısız bir şekilde "ben" olarak idrak edilen ruh, canlılardaki algı, bilgi, şuur ve iradenin tek kaynağı olup, fonksiyonlarını bedenle gerçekleştirir. Meşşâî geleneğin konuyla ilgili argümanlarını eleştiren Bağdâdî'ye göre ruh bedenden önce herhangi bir varlığa sahip değildir ancak beden ölümünden sonra varlığını devam ettirerek derecesine göre mutluluk veya elem içinde yaşayacağı uhrevî bir makama geçecektir.

Anahtar Kelimeler: Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, Psikoloji, Ruh, Nefis, Beden, Ölümsüzlük.

The Thought of Soul in In Abu'l-Barakât al-Baghdâdî's Thought Abstract

Issue of soul, which is one of the controversial central subjects of philosophy, occupies an important place among the teachings of Abu'l-Barakât al-Baghdâdî (1068-1152). According to him, the soul, which is comprehended as "the unmediated self", is the sole source of perception, knowledge, consciousness and will of living beings (human beings) and realizes its functions through the body. Baghdâdî, who criticizes the arguments of the Peripatetic tradition, contends that the soul has no existence without the body; however, it continues to exist after the death of the body and passes into the ethereal realm where it will live in happiness or sorrow depending on the degree of perfection it has attained.

Keywords: Abu'l-Barakât al-Baghdâdî, Psychology, Soul, Self, Body, Immortality.

1. Giriş

Anlama ve anlamlandırma yetkinliğiyle temayüz eden insanoğlunun doğal olarak kendi varlığını ve menşeyini arayış gayreti içinde olageldiği düşünülecek olursa fikriyatında ve tartışmalarında ruh meselesinin daima yer aldığını söyleyebiliriz. Nitekim tarihin kaydettiği, coğrafyanın tanıttığı bütün

* SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Öğrencisi, cengiz.alaca@gmail.com

beşerî cemiyetler arasında ruhla alâkalı gerek bilim dışı iptidai bir anlayış, gerekse bilimsel bir kanaat beslememiş olanı yoktur.¹

Ruh, duyu verileriyle algılanabilen bir şey olmasa da, soyut gerçekliğini doğrudan/dolaysız tecrübe ettiğimiz hayati prensiptir. Ruh hakkında ortaya konan tartışmalar ve farklı görüşler felsefe tarihinde önemli ayrışmalara neden olmuş, kabaca bir tasnifle materyalist düşünce akımlarının karşısında idealist ve spiritüalist düşünce akımlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.² Bu hususta agnostik tavır sergileyenler olsa da düşünürlerin çoğu ruh hakkında fikir beyan etmiş, şu veya bu şekilde bir nazariye geliştirmiştir. Bunlardan biri on ikinci yüzyıl İslam filozoflarından Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'dir.

Kaynaklarda “Hibetullah b. Melkâ”, “Hibetullah Ali b. Melkâ”, “Hibetullah b. Ali b. Melkâ” şeklinde küçük farklılıklarla anılan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (m. 1068-1152), Musevî iken İslam dinini benimsemiş ünlü bir filozof olmanın yanında fizik ve tıp alanında da uzmanlaşmış bir şahsiyettir.³ Onun ruh tasavvurunu ele aldığımız bu çalışmamızda ruhun tanımı, mahiyeti, bedenle olan ilişkisi ve ölümden sonraki durumu ile ilgili görüşlerini sergilemeye çalışacağız.

2. Ruh Kavramı ve Ruhun Tanımı

Arapça kökenli olan ruh kelimesi sözlükte, “rüzgâr, nefes, soluk, sevinç, can, rahat, ferahlama, hareket veren enerji, koku” gibi anlamlara gelir.⁴ Farklı dillerde ruha verilen ismin, etimolojik olarak hava, rüzgâr ve soluk anlamlarına gelen sözcüklerle ilişkili olduğu görülmektedir.⁵ İslam literatüründe kimi zaman nefis ve akıl kelimeleriyle de ifade edilmiştir. Özellikle felsefe alanında, ruh sözü konusu olduğu zaman düşünürler ifadelerinde genellikle nefis kelimesini kullanmışlardır. Zira nefis kelimesi, ruhun bedenle olan münasebetinden dolayı ortaya çıkmış olan biyolojik, fizyolojik ve psikolojik bütün aktiviteleri kapsayan, “ben”liği de içine alan bir kavramdır. “Akıl”ın ise daha çok ruhun mahiyetine ve özüne ilişkin değerlendirmelerde tercih edildiği görülür.⁶

¹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä: İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341, s. 177.

² Genel olarak belirtmek gerekirse, Platon'dan başlayıp, Modern dönemde Descartes'la devam eden dualist çizgiye karşın Demokritos'tan başlayıp, La Mettrie ile devam eden materyalist çizginin, içinde bulunduğumuz yüzyılda da etkisini sürdürdüğü görülür. Bu iki çizginin dışında farklı bir damar olarak değerlendirilen Aristoteles'in doktrininde ruh, canlılığın yaşamasını, algılamasını ve düşünmesini sağlayan, beden temelli ilkedir. Filozofa göre ruh maddi bir cevher olmamakla birlikte yine de maddede mündemiç bir ilkedir.

³ Mustafa Çağrı, “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, TDV Yayınları, 1994, C. X, s. 300 (sonraki dipnotlarda “DİA” olarak yazılacaktır).

⁴ İbn Manzûr, “ruh” (rvh) md., *Lisânü'l-Arabi'l-muhît*, C. II, Beyrut, Daru Sader, 1994, s.455 vd.; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Beyrut, Daru'l-marife, ts. s. 183.

⁵ M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülä: İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul, 1341, s. 179-180; İlhan Kutluer, “Ruh”, *DİA*, İstanbul, 2008, c. 35, s. 193.

⁶ bkz. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, “Ruh”, “Nefs” ve “Akıl” maddeleri, Ankara, Elis Yayınları, 2011, s. 495, 447, 22; Ayrıca Fârâbî düşüncesinde akıl, ruh ve nefis kavramları için bkz. Fârâbî, *Kitâbu Makâlâti'r-*

Ruh meselesi İslam düşüncesinin ana ekollerinde (kelam, felsefe, tasavvuf) kendi düşünce yöntemleri ve tarzları itibarıyla muhtelif yaklaşımlar sergilenerek incelenmiş, ruhun mahiyeti, bedenle ilişkisi ve eskatolojik durumu hakkında farklı değerlendirme ve sonuçlara ulaşılmıştır. Öyle görünüyor ki aynı ekol içerisinde yer alan düşünürler arasında bile birtakım fikir ayrılıkları söz konusu olabilmektedir. Ancak, ruha dair şu değerlendirmelerin İslam düşüncesinde ortak bir kanaat olarak paylaşıldığını belirtmek mümkündür: Ruh, canlılara hayat veren özdür; idrak etme, anlama ve bilme gibi entelektüel yetkinliklerin kaynaklandığı unsurdur; ezeli olmayıp başlangıcı vardır, fakat ebedî kalmak için yaratılmıştır.

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, nefis konusunda kendi tanımına hazırlık amacıyla daha önce ifade edilmiş “organik cismin ilk tabii yetkinliği” veya “bedeni hareket ettiren gayr-i cismani cevher” şeklindeki muhtelif tanımları isim zikretmeden tenkit eder. Ona göre bu tanımlar nefsi tam olarak belirlemede yetersiz kalmaktadır.⁷ Hatırlanacağı üzere Platon (m.ö. 427-347), ruhu beden hareketlerini sağlayan gayr-i cismani basit bir cevher, ölümsüz bir ilke olarak tanımlamıştı.⁸ Aristoteles'te (m.ö. 384-322) ise ruhun tanımı “tabii organik cismin ilk yetkinliği” şeklinde dile getirilmiştir.⁹ “İlk yetkinlik” Aristoteles'in doktrininde kendisiyle türün belirlenip tamamlandığı formu ifade eder ve bu tabir Meşşâî filozoflar tarafından da kabul görmüştür. Nefsin “ben”den bağımsız değerlendirilemeyeceğini düşünen Ebu'l-Berekât bu tanımların, nefsi benin dışında sadece maddi yahut soyut bir nesne gibi gösterdiğini düşünmektedir. Filozofumuzun kendi tanımı ve açıklamaları şöyledir: “Nefis, bedene hulûl eden ve kendisinden bilgi, şuur ve irade ile farklı türden eylem ve fonksiyonların bedende ve bedenle sadır olduğu gayr-ı maddi bir güçtür. Zatiyla fail olan bu benlik gücü tabiatta gördüğümüz fiziki güç ve hareketlerden tamamen başka olup kendisiyle birlikte beden türesel yetkinliğini sağlar.”¹⁰

Şu halde filozofumuz, nefsi bedenden mücerret, manevi ve bölünmez bir yapıda görmektedir. Ancak, nefsin, fillerini bedenle gerçekleştirmek durumunda olduğu için bedenden ayrılamayacağını düşünen Ebu'l-Berekât nefsi bedende bulunan bir “hal” olarak tasavvur etmektedir ki, böylece onun bu dünyadaki canlıların nefislerini diğer semavi-ruhani varlıklardan yani ayırık akıllar olarak kategorize edilen varlıklardan ayırt etmiş olduğunu söyleyebiliriz. Nefis konusunu kitabının "Tabiiyyat" bölümüne dahil ederek incelemiş olması bu bakımdan dikkat çekicidir.¹¹

rafia fi usûli ilmi't'tabîa, nşr. Necati Lugal, Aydın Sayılı, *Belleten* içinde, Türk Tarih Kurumu yay., C. XV, Sayı: 57, Ocak 1951, s. 83-93.

⁷ Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, *el-Kitabu'l-Muteber fi'l-hikme*, C. II, Haydarabad, Dairetü'l-Maarif el-Osmaniyye, 1358 (h), s. 299-300 (Bu eser müteakip dipnotlarda “*el-Muteber*” adıyla yazılacaktır).

⁸ Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, MEB yay., 1997, 245 b-c, s. 49-50; Platon, *Yasalar*, trc. Candan Şentuna - Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı yay., 1998, c. 2, s. 127 (892a), 133 (896 a), 134 (897 a).

⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (*Peri Paykhes, de Anima*), trc. Zeki Özcan, Ankara, Birleşik Yay., 2011, 412b-5.

¹⁰ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 303-304.

¹¹ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s.304.

3. Ruhun Mahiyeti ve Bedenle İlişkisi

Aristoteles'in, cismani bedeni esas unsur kabul edip, ruhu da suret/form niteliğinde bir yetkinlik olarak bedene bağlama eğilimini doğru bulmayan Bağdâdi'ye göre nefis, asıl tezahürünü veya tecellisini ben bilincinde gördüğümüz, bedende ama bedenden bağımsız bir güç unsuru (*kuvvetun haletün fi'l-beden*), mücerret bir yapıdır. Düşünürümüzün açıklamaları şöyledir: "Kuşkusuz, kuvvetten kastımız cisim olmayan öznedir. Zira cisim cisimliğiyle fail olmaz, bilakis içindeki kuvvet ile fail olur. Kuvvet ise fiilin ilkesidir, yani fiil kuvvetten sadır olur. O halde asıl fail kuvvetin kendisidir."¹² Nitekim söz konusu filozoflar tarafından nefis organik cismin ilk yetkinliği olarak ifade edildiği gibi bedeni harekete geçiren gayr-i cismani bir cevher olarak da tanımlanmıştır.¹³ Ancak onun bedenle olan ilişkisi bir araz-mahal ilişkisi gibi değildir. Zira nefis, cesetten ayrılması halinde bile var olma imkânına sahiptir. Ebu'l-Berekât açısından, nefis hakkında dile getirilmiş olan düşünce ve tartışmalara bakılırsa insanın bir nefsi olduğu kahir ekseriyet tarafından kabul edilmiş, ancak onun cevher mi, araz mı, cismani mi, gayr-i cismani mi olduğu hakkında ortak ve kesin bir kanaate sahip olunamamıştır. Bağdâdi'ye göre önceki düşünürler, nefsi sadece bedeni hareket ettiren bir unsur olarak tanımlıyorlardı. Nefsin mahiyetine dair gerekli bilgi ve delillere vakıf olamadıklarından nefsi tanımlama ve adlandırma da yetersiz kalmışlardı. Bunun için nefse dair daha ileri bilgilerin burhani delillerle açığa çıkması ve nefis kavramının bütün yönleriyle belirlenmesi gerekmekte idi.¹⁴ Filozofumuzun Meşşâilerden ayrıldığı ve İbn Sinâ (m. 980-1037) özelinde eleştirdiği hususlar da vardır. Fakat bunlar daha ziyade nefsin türler konusunda yer aldığı için o bölümde ele alınacaktır.

Ebu'l-Berekât'ın psikoloji anlayışında nefis, insanın hakikatini, hüviyetini, zatını ve inniyetini ifade eden bir unsurdur.¹⁵ Nitekim "ben" diyen bir kişi uzuvlardan müteşekkil bedenini değil, daha özde yer alan, bildiğimiz üç boyut cinsinden eni, boyu ve derinliği olmayan, tamamen mücerret nefisini kastetmektedir. Bağdâdi'ye göre, insanın kendini, benliğini bilmesi nefisini bilmesi demektir ve vasıtasız idrak edilen bu bilgi başka herhangi bir şeyin bilgisinden önce gelir. Dolayısıyla insanın nefsi hakkındaki ilk bilgisi esasen nefsin tanımı içerisine koyamayacağımız derecede evvelî, bedihî, yakinî, salt öznel bilgi niteliğindedir. Zira insan kendisini doğrudan-aracısız bir sezgiyle bilir. Filozofumuza göre insanın zamanla gördüğü, işittiği, çeşitli vasıtalarla elde ettiği bütün bilgileri tamamen yok olsa ve hatta tüm algı melekeleri devreden çıksa bile kendine ait bilinci uyanık kalır, var olmaya devam eder. "Ben" bilinci ve varlık asla birbirinden ayrılamaz.¹⁶ Ebu'l-Berekât'ın bu düşünceleri İbn Sinâ'nın "uçan adam" ya da "boşluktaki adam" metaforunu akla getirmektedir.¹⁷ İnsanın değişmeden kalan benliğini, zatını hiçbir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılamasından hareketle İbn Sinâ bu metaforu hem bedenden mücerret-müstakil

¹² a.g.e., C. II, s.303-304.

¹³ a.g.e., C. II, 299, 304.

¹⁴ a.g.e., C. II, s. 300.

¹⁵ a.g.e., C. II, s.303. İnniyye, insanın varoluşsal ben'ine işaret eden bir terimdir.

¹⁶ a.g.e., C. II, s.306.

¹⁷ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay., 2014, s. 139; a.mlf., *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, ("Felsefe ve Ölüm Ötesi" içinde, ss. 1-46), nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik yay., 2013, s. 27-28.

bir nefsin varlığını, hem de ölüm nedeniyle bedeninin bozulup yok olmasına karşı nefsin baki kalacağını gösteren psikolojik delil olarak sunmaktadır. Buna göre insanın hakikati ve hüviyeti nefis-i nâtıkadır.

İnsan, ortaya koyduğu her eylemde ben bilincini taşır ve onun bu hali herhangi bir amilin sonucu değildir.¹⁸ Algımızın ve bilgimizin kesinlikle ilk temellerini teşkil eden benlik şuuru Bağdâdî'nin nefis konusundaki hareket noktasıdır. “Ben”i “varlık” unsurundan ayırmayan filozofumuz, metafizik öğretilerinde varlığın nesnelere (vücudun mevcutla) münasebeti üzerinde durmuş, “var olan”dan öte varlığı dolaysız biçimiyle anlamaya ve yorumlamaya çalışmıştır. Bağdâdî'ye göre idrak edilme “vücut”a (varlığa/varoluşa) dâhil olmayıp idrak edenden dolayı “mevcut” bir şeyde ortaya çıkar; yani algılanır olmak vücudun zati bir şartı değildir. Buna göre varlık algılanmadan da var olabilir. Fakat insan bir mevcudun varlığını ancak onu kavrayarak idrak edebileceğinden, vücut idrakın zati şartıdır, idrak etmek için varlık gereklidir.¹⁹ Yani Ebü'l-Berekat "vücûd" ile "mevcûd" kavramlarını farklı anlamlarda kullanmış, zihnin bütün dış tecrübelerden önce açık seçik kavradığı mutlak varlığı vücûd, duyularla idrak edilen harici varlığı da mevcûd olarak tanımlamıştır. Dış dünyadaki bir nesne daha önceden düşüncede var olan bazı kategorilerle algılanabilir. Halbuki varlığı (vücudu) kategorik bir yaklaşımla kavrayamayız. İnsan kendisinde fitri olarak bulunan ‘ben’lik şuuru ile ‘var olduğunu’ anlar, böylece varlık kavramına sahip olur. Artık insan idrak ettiği şeyleri doğal olarak bu ilk varlık kavramıyla tanımlar. İdrak olunan diğer şeyler ve ortaya çıkan diğer bütün kavramlar, varlıktan ve varlık kavramından sonra geldikleri için ben ve varlık tanımlanamaz.²⁰ Sözelimi, “algılanan şey varlıktır” diye yapılan bir tanımlama doğru olduğu halde, “varlık algılanan şeydir” şeklinde bir tanımlama yapamayız. Filozofumuz, insanın kendi “ben”i ve varlık hakkındaki bilgilerinin –hatta bunlara zamanı da ekler, çünkü ona göre zaman hareketin değil varlığın ölçüsüdür (miktarı’l-vücut)- zihnin hiçbir tecrübi ve mantiki çıkarıma başvurmaksızın doğrudan doğruya fitri olarak kavradığı kesin ve apaçık bilgiler olduğu görüşünde ısrar eder. Bunlar insanda ben olarak tezahür eden nefsin kendi metafizik yapısı üzerinde doğrudan ve bizzat tecrübe ettiği gerçeklik olup diğer (nominal) bilgi türlerinden farklıdır.²¹

Ebu'l-Berekât, nefsin ruhani bir cevher olduğu konusunda Meşşâî ekolden farklı düşünmez, fakat buna dair öne sürülen delil ve argümanlarda onlardan ayrılır. O, Meşşâîlerin bu mesele hakkında gösterdikleri burhani kanıtları İbn Sînâ üzerinden tenkit eder. Bağdâdî açısından bu kanıtlar nefsin bedenden ayrı cevherî ve ruhani bir varlık oluşunu ispat etmede yetersizdir. Sözelimi, İbn Sînâ'ya göre cismani kuvvetlerin kaynağı olan bedene bir arıza, hastalık isabet etse bedenden sadır olan fiiller de zarar görür, ancak akıl kuvveti zarar görmez. Halbuki Bağdâdî bedeninin hastalanmasıyla akli kuvvetin de zarar gördüğüne inanır. Ona göre insanın cismen hasta olduğu durumlarda izlenim, görüş, akıl yürütme, tefekkür, rüya gibi eylemlerin de zaafa uğradığı

¹⁸ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. III, s.62-63.

¹⁹ a.g.e., C. III, s.20-21.

²⁰ a.g.e., C. II, s.306; Shlomo Pines, “Studies in Abu'l-Barakat al-Bagdadi's Poetics and Metaphysics”, *Studies in Philosophy*, Jerusalem 1960, 149.

²¹ Cengiz Alaca, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Metafizik Düşünceleri* (basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 30.

görülmektedir.²² Ancak, Ebu'l-Berekât'ın getirdiği bu argümanın da eleştiriye konu olabileceğini söylemeliyiz. Çünkü bedenın hasta olduğu her durumda akıl kuvvetinin, bahsi geçen bu eylemleri bakımından olumsuz yönde etkilendiğini söylemek mümkün değildir. Nice hasta insan, sağlıklı akranlarına nazaran görme ve düşünme yetilerinde daha güçlü olabilmektedir.²³ Bağdâdî'nin şiddetle karşı çıktığı diğer bir delil de yine buna benzer. İbn Sînâ'ya göre, ihtiyarlıkta bedeni kuvvetler zaafa uğradığı halde akıl kuvvetinin aynı şekilde devam etmesi nefsin mücerret oluşunu gösterir. Ebu'l-Berekât bütün bedeni kuvvetlerin yaşlanma nedeniyle zayıflamalarının söz konusu olmadığını, bazıları zayıflasa da bazılarının kuvvetlendiğini, bazılarının aynı seviyede devam ettiğini ileri sürer. Hatta, görme engellilerde işitme ve hafızanın daha güçlü olması gibi, bir kuvvetin zaafı başka bir kuvvetin güçlenmesine yol açabilmektedir.²⁴

Öyle görünüyor ki, İbn Sînâ'nın bu tür delilleri arasında Ebu'l-Berekât'ın önemsedığı tek delil şudur: Nefs-i nâtka eğer cismanî kuvvet olsaydı makullerin mahalli de cisim olurdu ve bu takdirde karşıtların ve zıtların bir arada bulunmaları mümkün olmazdı. Zira, karşıt ve zıt olan şeyler aynı konumda bir araya gelemezler. Halbuki nefis bunları bir araya toplar, birbirleriyle mukayese eder ve onlar hakkında değerlendirmede bulunur. Dolayısıyla bu, nefsin ruhaniyeti için iyi bir delildir.²⁵ Ayrıca Bağdâdî, bedenın ulaşamayacağı ve asla kapsayamayacağı ölçü ve boyutlardaki sözelimi gökyüzü gibi makro unsurları nefsin idrak edebildiğini örnek vererek, onun bedenden farklı, müstakil, mücerret, ruhani bir cevher olduğunu ispat eder.²⁶

4. Ruhun Hudûsu

Manevi bir cevher olması yönüyle metafizik âlemlerle irtibatlandırılan nefis, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye göre ezeli olmadığı gibi, onun, fiziki bedeninden önce herhangi bir varlığı da söz konusu değildir. Nefisler bedenleriyle birlikte yaratılan hâdis varlıklardır.

Düşünürümüz nefsin hudûsu konusunda da Meşşâî ekolün görüşlerini benimsediği halde özellikle İbn Sînâ'nın buna dair öne sürdüğü delilleri tahlil eder ve onlara eleştiri getirmekten geri durmaz. Çünkü ona göre bu argüman, önerme ve deliller ikna ve ispatta kesinlik taşımaz. İbn Sînâ nefislerin bedenlerden önce olamayacağını şu şekilde ispatlamaya çalışmıştır: Eğer nefislerin bedenlerden önce var olduğu kabul edilirse bu durumda nefisler bedenlere ya tek bir varlık halinde veya çoğalarak girerler. Nefislerin sayı itibarıyla tek olması mümkün değildir. Çünkü, bu takdirde nefis bedenlere dahil olduğunda ya farklı kişiler için aynı nefis söz konusu olur ki böyle olmadığı apaçık ortadadır, bu varsayımın aksini ispata bile gerek yoktur; ya da nefis bölünmeye uğrayarak farklı bedenlere ilişir ki hacmi ve miktarı olmayan bir şeyin bölünmesinden bahsedilemez. Öte yandan nefislerin çoğalarak bedenlere girmesi de imkansızdır. Zira çoğalmanın ilkesi maddedir, nefis ise manevi bir cevherdir. Şu halde İbn Sînâ'ya göre tür itibarıyla tek olan nefis, bedenlerle

²² Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s.359.

²³ Cemal Recep Seyyidî, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ve felsefetihü'l-ilâhiyye*, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1996, s. 183.

²⁴ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 361.

²⁵ a.g.e., C. II, s. 360.

²⁶ a.g.e., C. II, s. 365.

birlikte varlığa gelir, bireysellik kazanır ve sayıca çoğalmış olur.²⁷ Söz konusu argümanların mantığından da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ'nın bu çıkarımı nefsin tür ve mahiyet olarak bir olduğu düşüncesi üzerine kurulmuştur. Esasen Bağdâdî'nin itirazı aşağıda ('Nefsin Türleri' bölümünde) açıklanacağı üzere bu temele yöneliktir ve ona göre, bu temel üzerine inşa edilen önermeler de kesinlikten uzaktır. Kendileri delile ve doğrulanmaya muhtaç olan bu önermeler üzerinden hüküm verilemez.²⁸

Bağdâdî, İbn Sina'nın yaklaşımları içinde Aristocu izahı benimseyerek nefsin bedenden önce bir varlığa sahip olmadığı hakkında, nefisteki idrak yetkinliğine dayanan fitri bir argümanı, daha isabetli bulur. İdrak ve hafıza yeteneği bizzat nefse ait olduğuna göre bedenlenmeden önce nefsin herhangi bir biçimde varlığı bulunsaydı o vaziyetine dair birtakım şeyleri hatırlaması icap ederdi. Aksine hiç kimsenin ne algısal olarak suretleri, ne de akli olarak mana ve kavramları hatırladığı vaki değildir. Demek ki, insanların bu dünya hayatından önce nefislerinin başka bir hayatı, varlığı yoktur ve zihnimiz fitratı gereği apriori tarzda bizatihi açık olan bu gerçeğin bilincine sahiptir. Bu, aynı zamanda reenkarnasyon inancının da gerçek bir yönü bulunmadığını gösterir.²⁹

5. Ruhun Türleri

Nefisten kaynaklanan aktif güçlerin canlı dediğimiz varlıklarda farklı tür ve şekillerde bulunmalarından dolayı antik felsefe döneminden beri nefisler nebati, hayvani ve insani olmak üzere üç kategoride ele alınmıştır. Buna göre nebati nefis bütün canlılarda ortak bulunan beslenme, büyüme ve üreme fonksiyonlarıyla sınırlı bir yetkinlik durumudur. Hayvani nefiste o fonksiyonlara ilaveten birtakım algı ve hareket güçleri bulunur. Bütün bu niteliklere de sahip olan insan nefsi ise irade ve akıl gücüyle temayüz ederek yetkinlik hiyerarşisinde zirveye oturur. Bu yüzden ona "düşünen nefis" (*en'nefsü'n-nâtika*) adı verilmektedir.³⁰

Düşünürümüz Ebu'l-Berekât, İbn Sînâ'yı takip ederek Meşşâî filozofların da benimsediği bu tasnif geleneğini devam ettirmiştir. Ancak onun hareket noktası ve yaklaşımı diğerlerinden çok farklıdır. İbn Sînâ nebati, hayvani ve insani nefisler arasındaki ayrımı yukarıda değindiğimiz gibi nefse ait güçlerin bahsi geçen gruplardaki dağılımıyla belirler ve buna göre nebati nefsi hayvani nefis için, hayvanî nefsi de insani nefis için cins kabul eder.³¹ Halbuki Bağdâdî bu nefisleri bizzat özleri ve cevheriyetleri bakımından farklı türler olarak değerlendirir. Ona göre bu türler arasındaki sınırları belirleyen asıl kıstas, nefislerdeki şuur halleridir. Zira şuur faktörü Bağdâdî'nin psikoloji doktrininde önemli bir esası teşkil etmektedir. Bitki, hayvan ve insan nefislerinin hepsi de bir nevi şuura sahiptir, ancak her birinin şuuru kendi özü ve gayesi ile sınırlı ve mütemyizdir. Buna göre nebati nefis sadece kendi fonksiyonlarının ve amaçlarının şuurumdadır. Bu nefse oranla hayvani nefis daha çok şuurlu ve daha fazla bilgiye sahiptir. İnsani nefis ise diğer her ikisinden daha fazla şuura

²⁷ a.g.e., C. II, s. 371; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 23.

²⁸ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 376-377.

²⁹ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 377-379; Ferruh Özpilavcı, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Nefs Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, Marmara Ü. Sos. Bil. Enst., 2000, s. 87-88.

³⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II, 413 a, 414 b, 415 a, s. 73-74, 79-81; Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 303, C. III, 214.

³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, en-Nefs, nşr. A. Fuad el-Ehvânî, Kahire, 1949, s. 32.

sahiptir ve onda “şuurun şuur” da vardır ki bu, tam bilgidir. Böylece o, yalnızca nesnelere üzerinden bilgiye vâkıf olmakla kalmaz, bilgiden bilgi üretecek yetkinliğe de sahip olmuş olur ve onun bilgisi katlanarak artar. Şu halde Ebu'l-Berekât nefisler arasında cevherî ve türsel farklılık bulunduğunu düşünmektedir. Her canlı kendi türüne ait özellikleri nefsi sayesinde elde eder. Filozofa göre nebati, hayvani ve insani nefis tabirlerindeki “nefis” kelimesi ortak bir adlandırmadan öte bir şey ifade etmez.³² Yani Bağdâdî, nebati nefsin insan nefsi tarafından kapsandığını veya başka bir ifadeyle insan nefsinde nebati nefsin de bulunduğunu kabul etmez. Eğer böyle olsaydı insanın bedeni içerisinde olup biten bütün beslenme işlemlerinin şuurunda olması icap ederdi.³³

Ebu'l-Berekât insanların zati bakımdan bireysel farklılıklarını idrak derecelerinin farklı oluşuyla açıklar. Dolayısıyla düşünürümüz, canlılardaki nefisleri nebati, hayvani ve insani olarak üç kategoride değerlendirmekten daha öteye giderek insanlarda ortaya çıkan mizaçların, psikolojik vasıf ve yönelimlerin farklı olmasını da nefislere bağlar. Ona göre bu çeşitliliğin ancak çok azı beden kaynaklı olguların değişikliğiyle irtibatlıdır. Böylece o, insani nefislerin de tabiat ve cevheriyet itibarıyla bir şekilde türsel (*nev'*) farklılıklar arz ettiğini düşünür. Yani her nefis zati, hakikati ve öznel haliyle kendine has bir cevherdir; nefisleri tür olarak tek bir kategoride değerlendirmek yanlış olur. Bağdâdî, insan nefislerinin hakikat ve mahiyetlerinde müşterek olup tür bakımından birlik teşkil ettikleri fikrini ispatı olmayan bir iddiadan ibaret sayar.³⁴

Demek oluyor ki filozofumuza göre varlık ilkeleriyle, yetkinleştirici illetleri farklı olduğundan insani nefisler tözleri ve garızaları bakımından farklıdır. Diğer bir açıdan ifade edersek, her bir canlının nefsi, kendine yatkın bedeniyle birlikte o canlının tür olarak yetkinliğini tamamlayan ve onu bu yetkinlik üzere koruyan gayr-i cismani mücerret bir güç unsurudur.

6. Nefsin İdraki

Ebu'l-Berekât'ın psikoloji doktrininde insanın kendini vasıtasız idraki diğer bütün bilgi ve idraklerden önce gelir. İnsanın zatına ilişkin bu mukaddem şuurundan sonra nefsinin yetkinlik kazanması başka şeyleri bilmesiyle gerçekleşir.³⁵

Hatırlanacağı üzere, Meşşâilere göre akıl küllileri idrak eder, hissi cüz'ilerin idraki ise nefsin zahirî ve batınî hissi idrak güçlerinin işidir. Bu çerçevede, idrak eylemini bir şeyin hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesi olarak tanımlayan İbn Sinâ, beş duyu olarak bilinen dış idrak güçlerine mukabil nefsin iç idrak güçlerini *hissi müşterek* (farklı mevzuların algı verilerini birlikte değerlendirmek üzere kendisinde toplayan bir nevi üst algı merkezi), *musavvire* (algıların formel kayıtlarını yapan ve tutan güç), *vehim* (herhangi bir nesneyle ilintili olması gerekmeyen manaları idrak eden güç), *mütefekkiye/mütehayyile* (suretleri ve anlamları birleştirici ve ayrıştırıcı olan bu kuvvetin işlemleri aklın kullanımında gerçekleşiyorsa *mütefekkiye*; vehmin

³² Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 303.

³³ a.g.e., C. II, s. 303.

³⁴ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 303, 383.

³⁵ a.g.e., C. II, s. 306.

kullanımı sırasında gerçekleşiyorsa *mütehayyile* adını alır) ve *zakire* (bellek alanı veya gücü) olarak tasnif etmişti.³⁶

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî nefsin idrak güçleriyle ilgili bu görüşleri aktarır ve açıklar.³⁷ Kendisi ise bu görüşlere katılmaz. Ona göre, idrak ameliyesinde çeşitli güçlerin devreye girdiği iddiası nefsin birliği, basitliği yahut ben'in bölünmezliği ilkesine aykırılık arz eder. Cüz'ileri de küllîleri de idrak eden, nefistir; duyuşal suretler de akli tasavvurlar da zahirî veya batını başka bir yerde değil, nefsin zatındadır. Nitekim her birimiz gören, işiten, bilen, düşünen, hatırlayan, arzulayan, reddeden gücün bizzat kendimiz olduğunu ve bu kendi özümüzün, bütün bu fiillerinde hiçbir bölünme kabul etmediğini doğrudan ve kesintisiz bir şuurla biliriz. Bir nesneyi farklı halleriyle algılayan yalnızca 'ben' dediğimiz nefsimiz olmasaydı iki idrak arasındaki farkı algılayamazdık.³⁸

Bağdâdî, duyu idraklerinin ayrı ayrı nefisî güç olarak değerlendirilmesini tenkit eder. Ona göre tüm idrak eylemlerinin tek gerçek öznesi yalnızca nefistir. Nefsin muhtelif mevzulara yönelik farklı güçleri yoktur. O, bedenî aletleri kullansa da doğrudan idrak eder. Esasen, aracı durumundaki aletler veya işlem vasıtaları, kendilerini algılayıcı ve idrak edici birer özne kılacak en ufak bir güce sahip değildir. Örneğin göz nefsin idrak fonksiyonunda kullandığı aletten başka bir şey değildir. Hakeza, kulak aletiyle duyan bir nefisî güçten söz edilemez. Suretleri, sesleri vs. bütün mahsusatı idrak eden, bölünmez ilke niteliğiyle bizatihi nefistir.³⁹ Düşünürümüz aynı şekilde iç idrak güçlerinin de tasnif edilmesine tamamen karşı çıkar. Onun psikoloji öğretilerinde nefsin, basit bir cevherî ilke biçimindeki varlık yapısıyla "ben" olarak tezahür ettiğini yeri geldikçe vurgulamıştık. O, "ben"i ve "nefs"i asla birbirinden ayırmaz; bunları iki ayrı gerçeklik alanı olarak görmez. Dolayısıyla ona göre nefis, varlığında ve özünde hiçbir bölünme kabul etmeyen bir tabiattır. "Kuşkusuz hepimiz muhtelif gibi görünen bu güçlerin bizzat nefsimizin kendisi olduğunu açık ve kesin bir şuurla bilmekteyiz."⁴⁰ diyen Bağdâdî, nefse nispet edilen iç idrakleri (havâss-ı bâtine) belirli bir sayıda çeşitlendirip her bir idrak için ayrı bir güç tahsis etmeye kalkmanın rasyonel açıdan anlamsız olduğunu düşünür.

Ebu'l-Berekât, Meşşâî filozofların nefsin idrak güçlerine dair bu yaklaşımlarının arka planında '*Birden ancak bir sudûr eder*' şeklinde ifade edilen metafizik ilkenin yattığını düşünmektedir. Filozofumuz açısından bakılırsa onlar bu ilkeye bağlı kalmak için bir ve basit olan nefisle muhtelif idrak mevzuları arasında aracı idrak güçleri ihdas etmişlerdir. Nefsin güçleri söz konusu olduğunda eserlerinin, yani fiillerinin de tek olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. Halbuki, buna göre bir nefisten tek bir nefisî güç, tek olan nefisî güçten de tek bir fiilin çıkması gerekirdi. Şu halde argüman olarak düşünülen mezkur ilke ile nefsin güçleri nazariyesi birbirine muhalif olup, biri doğruysa diğeri yanlıştır. Bağdâdî'ye göre çeşitli eser ve fiiller herhangi bir aracı kuvvete gerek duyulmaksızın bizatihi nefisten sadır olur. Onun doktrininde nefsin çeşitli güçleri yoktur; tek, tam ve bölünmez bir gerçeklik olan nefis ve onun idrak aletleri vardır. Zira, kişideki fail güç baki ve süreklidir. Kesintisiz zati şuur

³⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 142, 144-145.

³⁷ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 306-310.

³⁸ a.g.e., C. II, s. 403, 397.

³⁹ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 310-311, 331-332.

⁴⁰ a.g.e., C. II, s. 318.

bunun açık göstergesidir.⁴¹ İdrake konu olan unsurlar duyusal suretler ve akli suretler diye ayrılrsa da bütün gerçeklikleri ve tasavvurları idrak eden özne, insanın ben olarak hissettiği zati şuurdur ki onun da kaynağı ve aslı tek ve bölünmez nefistir.⁴²

Zati şuur temeline dayanan Ebu'l-Berekât, akıl ile nefsi ayrı görmez. Başka bir ifadeyle, akıl, Meşşâî filozofların kategorize ettiği türden bir kuvvet değildir. İnsandaki canlılığın kaynağı olan “ben”, bedenlerdeki tasarrufu ve faaliyetleri bakımından nefis adını alırken, duyularla algılanmayan şeyleri küllî surette idrak etmesi yönüyle de akıl adını alır. Bu, sadece bir isimlendirmedir.⁴³ Zira akıl fail değil, bilakis fiildir; yani, ilmî ve amelî tasarruflarda nefisten sadır olan fiildir.⁴⁴ Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere Bağdâdî, felsefî öğretilerde genel olarak gördüğümüz “teorik” ve “pratik akıl” ayrımını da kabul etmez.⁴⁵

Ancak, bir taraftan da Bağdâdî, akılla ilgili şu açıklamaları yapar: Akıl öyle bir mefulde faildir ki, bu meful failin ta kendisidir. Yani, akleden özne, akletmesini de akleder. Şu halde âkil ile makul birdir. Akletme fiili de bu ikisinden ayrı tutulamayacağına göre o, aynı zamanda âkil, akıl ve makul olur. Aklın cevher mi, araz mı olduğuna, dimağda mı yoksa kalpte mi bulunduğu dair tartışmalar onun bu durumundan ileri gelmektedir.⁴⁶ Düşünürümüze göre Kur'an'da geçen “Nur üstüne nur” (Nur, 24/35) ifadesi, aklın bu halini anlatır. Yine “Birbiri üstüne geçmiş karanlıklarda kalan insan”⁴⁷ temsilini ‘cahil bilmez, bilmediğini de bilmez’ şeklinde yorumlayan Ebu'l-Berekât, doğuştan cevher olarak gelen garizî aklın ayette belirtilen ilk nur olduğuna kanidir. Allah'ın bu lütfuna mazhar olan bahtiyar kişi bunun üstüne iktisabi akli yani ikinci nuru elde ederek mesut olur. Ancak, kendisine garizî akıl verilmeyen kimse, ikinci akli kazanma imkanından mahrum olduğu için bedbaht kalır. Filozofun nazariyesinde akıl, Allah'a yakın olmayı belirleyen son derece önemli bir unsur olarak gözükmüyor.⁴⁸

Kuşkusuz Ebu'l-Berekât'ın bu değerlendirmeleri (Tanrı-âlem münasebetine dair görüşleri de dikkate alındığında)⁴⁹, onun tasavvuf ehline

⁴¹ a.g.e., C. II, s.210-214, 314-315; Mustafa Çağrırcı, “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî”, *DİA*, C. X, s. 304.

⁴² Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 403.

⁴³ a.g.e., C. III, s. 152-153; bkz. A. Kamil Cihan, “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Görüşü”, *Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 28, Yıl: 2010, (ss. 1-17), s. 7, 8.

⁴⁴ A. Kamil Cihan, “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Görüşü”, *Erciyes Ü. Sos.Bil.Ens.Dergisi*, S. 28, s. s. 9.

⁴⁵ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. III, s. 150.

⁴⁶ A. Kamil Cihan, “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Görüşü”, *Erciyes Ü. Sos.Bil.Ens.Dergisi*, S. 28, s. 10-11.

⁴⁷ Nur, 24/40.

⁴⁸ A. Kamil Cihan, “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Görüşü”, *Erciyes Ü. Sos.Bil.Ens.Dergisi*, S. 28, s. 11.

⁴⁹ Felsefenin en çetin meselelerinden Tanrı-âlem münasebetinde Ebu'l-Berekat, yarat(ıl)manın doğrudan ya da dolaylı olması arasında fark görmeksizin şu prensibi esas kabul eder: icat, varlıkta yaratma eylemine iştirak eden aracı illetler yoluyla olmayıp, her mevcut, Allah'tan onun zatıyla-fiiliyle sadır olmuştur. (*el-Muteber*, II, s. 102). Zira, her fail illettir, ancak her illet, fail değildir. (*el-Muteber*, III, s. 48). Meşşâîlerin sudur doktrinine karşı dile getirilmiş görünen bu ilkeye göre bizzat yaratan Tanrı'nın kudreti sürekli bir

benzer bir konumda yer aldığı izlenimini vermekte ve açıkçası meselelere izah getirirken işrâkî bir yaklaşım içerisinde bulunduğunu göstermektedir.⁵⁰ Bağdâdî'nin, konusu geçse bile antik filozofların adlarını zikretmezken daha sonra Sühreverdî (m. 1154-1191) tarafından İşrak felsefesinde merkezî bir konuma yerleştirilecek olan Platon'un adını "büyük filozof" diye sityayişle belirtmesi yine bu açıdan oldukça manidar bulunmuştur.⁵¹

7. Ruhun Eskatolojik Durumu

İnsanın karşılaşacağı ahiret hayatı Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî düşüncesinde de nefsin ölümsüzlüğü temeline dayandırılmıştır diyebiliriz. Meşşâilerde olduğu gibi Bağdâdî'ye göre de bedenle birlikte yaratılmış olan gayri cismani nefis, bedenın ölmesiyle ölmez, varlığını ebedî olarak devam ettirir. Onun bedenden ayrılması fiillerini ataletle uğratmaz.⁵² Çünkü ruhun yapısı bedenın tabiatına katıyen benzemez. Ruh bedene ihtiyaç duymayacak nitelikte, yetkinliği kendinden, bizzat aktif, gayr-i cismani bir cevherdir. Bedenin devreden çıkması halinde bile ruhun idrak fonksiyonları kaybolmaz. Kesif mürekkep bir cisim olarak yaratılmış bedenın aksine basit mücerret bir yapıya sahip olan ruh baki kalacaktır. Cisimler birbirinden ayrılmayan ve zıtlarına maruz kalabilen parçalardan oluşur. Halbuki nefisler basit yapılı cevherler olduğu için onların fesada uğramasına sebep olacak zıtları yoktur. Tamamen muğayir olduğu bedenın ölümü nefsin varlığına zarar vermez, hatta bedenden ayrılmak suretiyle gerçek bir cevher olduğunu, maddeye bağımlı olmama yetkinliği bulunduğunu tam anlamıyla fark eder. Ruh cesedin boyunduruğundan kurtulduktan sonra varlık, ölümsüzlük ve ebedilik hakikatini apaçık idrak eder. Bağdâdî bu hususa dair beyanlarında "ruhun bedenden kurtulma lezzetini tatması" (*lezzetü'l-halas*) gibi tabirlere yer verir.⁵³

Ebu'l-Berekât'ın nefsin ebediliği konusundaki birinci delili bilgi konusu ile alakalıdır. Bilindiği gibi insan nefsi diğer bütün hayvani ve nebati canlıların nefislerinden akıl yönüyle ayrılır. O, ilim, irade ve marifetle donatılmıştır; açık olandan gizliye, yakından uzağa, geçmişten geleceğe, öncekinden sonrakine, sebep-sonuç ve iltizam bağına göre akli istidlal yoluyla sürekli bilgi elde edebilme yetkinliğine sahiptir. Filozofa göre bu fonksiyonlardan her biri cüz'î, duyusal algılar için kullanılan bedenî aletlere ihtiyaç duymaksızın nefsi-natıkada gerçekleşir. O halde bedeni devre dışı bırakan bu eylemler bedenın ölümünden etkilenmeyecektir. Nitekim uyku durumunda bu tecrübeyi yaşamaktayız.⁵⁴

Akli düşünce ile varılan sonuçları çoğu kez doğrudan hadsî delillerle desteklemeyi kendine yöntem edinmiş olan Ebu'l-Berekât, insandaki ebedilik

oluşum içindedir ve her şeye nüfuz eder. Bu fikrin gerisinde, varlığı mahiyetiyle aynı olduğundan gerçekte kendisi için hem 'vücut' hem de 'mevcud' terimlerini birlikte ve aynı anlamda kullanabileceğimiz yegane varlık olan Tanrı'nın vahdaniyetine dair Bağdâdî'nin hassasiyeti yatmaktadır diyebiliriz. (*el-Muteber*, III, s. 59).

⁵⁰ bkz. Muhammed Celal Şeref, *Allahü ve'l-âlem ve'l-insan fi fikri'l-İslâmi*, Beyrut, 1980, s. 88.

⁵¹ A. Kamil Cihan, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Görüşü", *Erciyes Ü. Sos.Bil.Ens.Dergisi*, S. 28, s. 13.

⁵² Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. III, s. 212.

⁵³ a.g.e., C. II, s. 440-441.

⁵⁴ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. III, s. 212.

bilincini nefsin bekasına ve ölümsüzlüğüne delalet eden kuvvetli bir argüman olarak değerlendirir. Buna göre insan fitraten ruhuyla ve bedeniyle kendisinin varlıkta baki olduğunu hisseder. Doğrudan sezgisel bir algı niteliğindeki bu hissi boşa çıkartacak, zayıflatacak hiçbir delil veya argüman bulunamaz. Ölümsüzlük bilgisi insan aklı için bedihî bir postulat, ispatına gerek duyulmayan apaçık bilgilerdendir. Bu anlayış çerçevesinde Bağdâdî nefislerdeki ebediliğin yaratılıştan gelen bir özellik olduğunu savunur ve nefsin ölümsüzlüğünü akıl yetisinin bilfiil bulunmasına bağlayan Fârâbî (m. 870-950) doktrinine karşı üstü kapalı bir eleştiri getirmekten geri durmaz.⁵⁵ Hatırlanacağı üzere Fârâbî'ye göre insan nefsinin bedene bağımlılık derecesi onun kemal ve yetkinlik kazanmasıyla ters orantılıdır. Varoluşta bu zorunlu bağımlılıktan kurtulabilmesi için nefsin ilk yetkinlik eşliğini geçmesi gerekir ki bu eşik ondaki aklın kuvve halinden bilfiil hale çıkmasıdır. Bir insanda açıkça düşünme ve irade melekeleri bulunmuyorsa, Fârâbî onu “cahil” olarak adlandırır, ontolojik bakımdan da “hayvan insan” olarak nitelendirir.⁵⁶ Bu kesimin madde seviyesinde (heyûlânî) kalan akılları, kendilerine bedensel destek olmaksızın yaşama imkânı verecek olan gücü elde etmemiş ve o nefisler, bedenın suretinden daha fazla bir şey olamamıştır.⁵⁷ İşte Fârâbî'nin bu düşüncesine karşı Ebu'l-Berekât şu açıklamayı yapar: “Bir şey bizatihi hem cevher hem de araz olamadığı gibi, araz cevhere cevher de araza dönüşemez. Nasıl olur da cahil nefis, bedenın ölümüyle ölüp yok olan bir araz durumuna dönüşür ve nasıl olur da ilim, araz konumunda bulunan cahil ruhu, varlığı ebedi devam eden bir cevher haline getirir?”⁵⁸

Filozofumuz, ruhun ölümsüzlüğüne dair düşüncesini yine birbirinden ayrılmaz olan benlik ve varlık şuuruyla destekler. Ona göre “var” veya “yok” terimleri vücut kavramı için söz konusu edilemez. Yokluk ile vücut üzerinden değil ancak nesne üzerinden hükümlenabilir. Yani vücut hakkında “o var olur” ya da “var olmaz” şeklinde bir ifade kullanamayız; yokluk vücut kavramından değil mevcut kavramından ortaya çıkmıştır. Yokluğun bizatihi gerçekliği olmadığından yokluğu yalnızca nesne ile doğrulayabiliriz. İşte, insan beninde, dolayısıyla ruhunda mevcuttan ziyade vücut ön plana çıkmakta ve kendini göstermektedir.⁵⁹ Benlik ve ruh diğer nesnelere gibi duyular tarafından algılanmadıkları halde mahiyet ve öz bakımından apriori açıklıkta doğrudan ve bizzat tecrübe ettiğimiz gerçekliktir. Duyuların bir an için tamamıyla ortadan kalkmış olduğu farzolunsa bile yine bu gerçeklikten herhangi bir şeyin eksileceğini yahut yok olacağını zihnimiz kabul etmez.⁶⁰ Şu halde nefsin ölümsüzlüğü Bağdâdî'ye göre fitri bir olgudur.

Ebu'l-Berekât, reenkarnasyon (tenasüh, ruh göçü) inancına karşı çıkar ve bu inancı savunanları eleştirir. Onların bu konudaki görüşlerinin temelsiz ve delilsiz olduğunu, kaba bir varsayımdan öte geçmediğini ileri sürer. Ölüm olayıyla beden bağından kurtulduğunu ve baki kaldığını hisseden ruh nasıl olur da cehaleti ilme tercih etme pahasına bir başka bedene tekrar döner? Yani, ilk bedeniyle ilim ve marifet elde eden, belirli bir yetkinliğe ulaşan ruhun tekrar bir

⁵⁵ a.g.e., C. II, s. 334, 442.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitabu't-Tenbih ala sebili's-saâde*, nşr. Cafer Âl-i Yasin, Beyrut, Dâru'l-Menâhil, 1985, s. 60.

⁵⁷ Fârâbî, *Kitabu's-Siyaset'i-l-medeniyye*, nşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 1964, s. 32-33.

⁵⁸ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, II, s 442.

⁵⁹ a.g.e., C. II, s. 40.

⁶⁰ a.g.e., C. II, s. 39.

bedene gidip de bu yetkinliğini kaybetmeyi göze olması akılla, dolayısıyla nefsin kendisiyle çelişen bir durumdur.⁶¹

Ebu'l-Berekât'ın eskatoloji anlayışında Meşşâilerden ayrıldığı bir diğer konu meadın keyfiyetiyle alakalıdır. O, her ne kadar nefsi bedenden mücerret basit bir cevher olarak kabul etse de, insanın hakikatini ruh-beden bütünlüğü üzerine inşa eder ve geleneksel kelami yaklaşımda gördüğümüz, ahirette bedenlerin de ruhlarla beraber diriltileceği ve haşrolunacağı görüşünü destekler. Ölümden sonra nefislerin tekrar fiziki bedenlerle ba's olunacağını peygamberlerin ve vahyin haber verdiğini vurgulayan Bağdâdî, "halk ve emr sahibi yaratıcı güç bunu dilemişse cismani haşrin imkânsız olmadığını"⁶² ifade eder. Tanrı'nın kudretinden hareketle zihnî imkân ile ontolojik imkânı farklı görmeyen Bağdâdî'nin bu yaklaşımının Gazzali'nin düşünce yöntemine çok benzediğini söyleyebiliriz.

Filozofumuz her insanın ahirette belirli bir derecesi olduğunu ileri sürerek nefisleri üstün ve yetkin olanlarla nakıs olanları mutluluk kavramı bağlamında sınıflandırır. Ona göre ahirette her nefis için dünya hayatında ortaya koyduğu amelleri ölçüsünde kendisine has belirli bir makam söz konusu olacaktır. Tabiatları itibarıyla muhtelif olan nefislerin fazilet ve yetkinlik ya da erdemsizlik ve noksanlık bakımından da elde ettikleri farklı mertebeler ölüm ötesindeki hayatlarında onlar için mutluluk veya eziyet olur. Her biri asli garizelerinin yanısıra kazandıkları ilmî ve amelî hallerine uygun hak ettikleri yere götürülür. Üstün olanların istediği ve sevdiği şeylere ulaşması, kendilerini mutlu eder. Nakıs ve kötü olanlar ise istediğine ve sevdiğine ulaşamadığı gibi, tiksindiren ve eza veren şeylere katlanmak zorunda kalmakla şekavete düşerler. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî bu konuda tek bilgi kaynağının vahiy olduğunu akli metodun bu sahada geçersizliğini vurgular.⁶³

8. Sonuç

Ebu'l-Berekât'a göre bizatihi bilinç ve irade gücü olarak tezahür eden ruh "ben"den bağımsız değerlendirilemez. İnsanın ruhu mücerret, manevi bir cevherdir. Bu dünyada bedenle birlikte yaratılmış olup, fonksiyonlarını bedende gerçekleştirirken yetkinleşme sürecini yaşar. Bağdâdî, nefsin mahiyeti konusunda Meşşâî ekolden farklı düşünmez fakat onların delil ve argümanlarını yetersiz veya gereksiz görür. Çünkü ona göre nefis, gerçekliğini doğrudan ve bizzat tecrübe ettiğimiz bir varlıktır. Algımızın ve bilgimizin ilk temellerini zaten o teşkil eder. Dolayısıyla apriori ve salt öznel yakini bilgi diyebileceğimiz aracısız bir sezgiyle idrak edilen nefsin tam olarak ne tanımı ne de ispatı yapılabilir. Bu sebeple nefse dair bilgilerimiz, epistemolojik niteliğin çok daha ötesinde bir değere sahiptir.

Düşünürümüz, hayvani nefsin iç idrak fonksiyonlarını vehim gücünü de ekleyerek beşe çıkararak İbn Sinâ'nın yaklaşımını eleştirir. Bu konuda benzeri bir eleştiri de İbn Rüşd'den (m. 1058-1126) gelmiştir. O, İbn Sinâ'dan başka hiçbir filozofun söz etmediği vehim gücüne hayvanların ihtiyacı olmadığını, aynı zamanda bir kavrama yetisi olan mütehayyile gücünün bu işlevi yerine

⁶¹ Ebu'l-Berekât, *el-Muteber*, C. II, s. 334, 443.

⁶² a.g.e., C. II, s. 444.

⁶³ a.g.e., C. II, s. 446-450, III, s. 213-214.

getirebildiğini, dolayısıyla böyle bir tasnifi yanlış bulduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Ebu'l-Berekât ise eleştirisini nefsin bütünlüğü açısından öne sürer. Muhtelif görünen o güçlerin kaynağı varlığında ve özünde hiçbir bölünme kabul etmeyen basit yapılı nefistir. İnsan bu kaynağın tek olduğunu ve ben bilinciyle tezahür ettiğini açıkça fark eder. Bunula birlikte Bağdâdî, nefisleri nebati, hayvani ve insani olarak tasnif etmenin ötesinde, mizaçların farklı olmasından dolayı insan nefislerinin de türsel farklılıklar içinde incelenmesi gerektiğini düşünür.

İbn Melkâ'nın doktrininde ölüm cismani bedenine karşılaşacağı bir sonuçtur, nefsin varlığı ise ebedî olarak devam edecektir. Bedenin devre dışı kalması nefsin asli yetilerini etkilemeyecek, aksine nefis ebediyeti idrak edecektir. Filozofumuz ruhun ölümsüzlüğünü de benlik ve varlık şuuruyla izah eder, insandaki ebedilik duygusunu argüman olarak kullanır. Ona göre bu duygu, nefisteki ölümsüzlüğün aynı zamanda yaratılıştan gelen bir özellik olduğunu da gösterir. Bu noktada Farabi'nin görüşlerinden ayrılmaktadır.

Bağdâdî, ölümden sonraki hayatla ilgili olarak reenkarnasyon (tenasüh) fikrini reddetmiştir. Akılla ve bilimle çeliştiği açıkça ortada olan böyle bir ruh göçü anlayışı eğer gerçek olsaydı ruhun, daha önceki yaşam tecrübelerinden mutlaka hatırladığı şeyler olurdu. Çünkü idrak, bilinç ve hatırlama ölümsüz nefsin zati yetileridir.

Ebu'l-Berekât, her ne kadar nefsi bedenden mücerret basit ve ölümsüz bir cevher olarak görse de cismani dirilişi kabul eden eskatolojik bir anlayışa sahiptir. Tanrı, bedenlerin haşrini dilemişse bunun imkânsız olmadığını dile getiren Bağdâdî ahiret hayatında nefislerin tekrar fiziki bedenlerle ba's olacağı kanaatini taşır. Onun bu tasavvurunun temelinde ontolojik bir gerekliliğin değil, dinî bir kabulün bulunduğunu düşünebiliriz.

Benlik şuurunun insanın nefsi ve bedeniyle birlikte baki olacağını ileri süren Ebu'l-Berekât'a göre, her bir nefis kendini diğerlerinden ayrı kılan şuur mertebesine göre bu dünyada sergilediği amelleri ve kazandığı yetkinlik seviyesi itibarıyla uhrevi bir makama kavuşacaktır.

KAYNAKÇA

Alaca, Cengiz, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Metafizik Düşünceleri* (basılmamış yüksek lisans tezi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

Aristoteles, *Ruh Üzerine, (Peri Paykhes, de Anima)*, trc. Zeki Özcan, Ankara, Birleşik Yayınları, 2011.

Cihan, A. Kamil, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Görüşü", *Erciyes Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 28, Yıl: 2010, (ss. 1-17).

Çağrıncı, Mustafa, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul, TDV Yayınları, 1994. (**DİA**).

Ebu'l-Berekat el-Bağdadi, *el-Kitabu'l-Muteber fi'l-hikme*, C. I-III, Haydarabad, Dairetü'l-Maarif el-Osmaniyye, 1358 (h). (**el-Muteber**)

Fârâbî, *Kitâbu Makâlâti'r-rafiâ fi usûli ilmi't'tabîa*, nşr. Necati Lugal, Aydın Sayılı, *Belleten* içinde, Türk Tarih Kurumu yay., C. XV, Sayı: 57, Ocak 1951.

_____, *Kitabu't-Tenbîh ala sebili's-saâde*, nşr. Cafer Âl-i Yasin, Dâru'l-Menâhil, Beyrut 1985.

⁶⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul, Kırkambar Yay., 1998, C. II, s. 664-665.

_____, *Kitabu's-Siyaset'i-l-medeniyye*, nşr. Fevzi Mitrî Neccar, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1964.

Günaltay, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülä: İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341.

İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul, Kırkambar Yay., 1998.

İbn Manzûr, Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, “ruh” (rvh) md., *Lisânü'l-Arabî'l-muhît*, C. II, Daru Sader, Beyrut, 1994.

İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, (“Felsefe ve Ölüm Ötesi” içinde, ss. 1-46), nşr. ve trc. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik yay., 2013.

_____, *eş-Şifâ*, en-Nefs, nşr. A. Fuad el-Ehvânî, Kahire, 1949.

_____, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay., 2014.

Kutluer, İlhan, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, ss. 193-197, İstanbul, TDV Yayınları, 2008.

Özpilavcı, Ferruh, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Nefs Teorisi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Ü. Sos. Bil. Enst., İstanbul, 2000.

Platon, *Phaidros*, trc. Hamdi Akverdi, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1997.

_____, *Yasalar*, trc. Candan Şentuna - Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı yay., 1998.

Pines Shlomo, “Studies in Abu'l-Barakat al-Bagdadi's Poetics and Metaphysics”, *Studies in Philosophy*, Jerusalem 1960.

Seyyidî, Cemal Recep, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ve felsefetühü'l-ilâhiyye*, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1996.

Şeref, Muhammed Celal, *Allahü ve'l-âlem ve'l-insan fi fikri'l-İslâmi*, Beyrut, 1980.

Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara, Elis Yayınları, 2011.