

PLATON VE ABDÜLKERİM AMASÎ'DE RUH ANLAYIŞI*

Yaşar TÜRK BEN**

Öz

Düşünce tarihinde ruh ile ilgili tartışmalar yapılagelmekte ve bu tartışmaların günümüzde de güncelliğini kaybetmediği görülmektedir. Bunda ölüm sonrasına dair tasavvurlar ve varoluşsal kaygılar büyük ölçüde etkili olmaktadır. Bu çalışmada Antik Yunan'da yaşayan bir filozof olan Platon (m.ö 347) ile Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşayan bir düşünür olan Abdülkerim Amasî'nin (ö.1886) konuyla ilgili düşüncelerini ele alıp irdelemeye çalıştık. Platon ruhun mahiyeti ile ilgili düşünceleriyle kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde etkili olan bir filozoftur. Platon'un, pagan inançların hâkim olduğu bir dönemde ortaya attığı bu fikirler daha sonra semitik dinlere mensup düşünürler tarafından da kabul görmüş ve onlar kendi düşüncelerini temellendirmek için onun düşüncelerinden büyük ölçüde faydalanmışlardır. Bu makalede son dönem Osmanlı'da yaşayan bir düşünür olan Abdülkerim Amasî ile Platon'un ruh ile ilgili düşüncelerinin birlikte ele alınarak aralarındaki etkileşimin görülmesine katkı amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Ruh, Platon, Abdülkerim Amasî, ölümsüzlük, nefis.

THE CONCEPT OF SOUL IN PLATON AND ABDULKERIM AMASI

Abstract

There is debate about the soul in the history of thought, and today it seems to have not lost its update. In this, the postmortem conjectures and

* Geliş T. / Received Date : 24.03.2017

Kabul T. / Accepted Date : 10.04.2017

** Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, yasar.turkben@bozok.edu.tr. Bu makale "Uluslararası Amasya Âlimler Sempozyumu"nda sunulan bildirinin geliştirilmesiyle oluşturulmuştur.

existential concerns are largely influential. In this study, we tried to discuss Platon (347 b.c), a philosopher living in Ancient Greece and Abdülkerim Amasî, (d.1886) a thinker who lived in the last days of the Ottoman Empire. Plato is a thinker who is influential on the thinkers who come after him with the thoughts about the nature of the soul. These ideas, which Plato put forward at a time when pagan beliefs were prevalent, were later accepted by thinkers of the Semitic religions and they benefited greatly from his considerations to justify their own ideas. In this article, it is aimed to contribute to the interaction between Abdülkerim Amasî who is a thinker living in the last period of the Ottoman Empire and Platon's soul-related thoughts together.

Keywords: Soul, Plato, Abdülkerim Amasî, immortality, nafs.

Giriş

19. yüzyıl Osmanlı mütefekkeri olan Abdülkerim Amasî, eğitimini İstanbul'da tamamladı. Amasî, bir süre İngiltere'de de bulundu. Bu yüzden o, Batı'yı iyi tanıyan bir düşünürdü.¹ Dini ilimlerde derinleşmiş olan Amasî, aynı zamanda felsefe alanında önemli eserler kaleme almıştı. Bu eserlerinden birisi de "*Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*" dir. Abdülkerim Amasî bu konuda yazılmış Türkçe eserlerin az olduğunu ve bu yüzden bu risaleyi kaleme alma ihtiyacı hissettiğini belirtmektedir.² Amasî, bu eserinde "ruh" konusunu felsefi bir bakış tarzıyla ele almaya ve görüşlerini temellendirmeye çalışmaktadır. Amasî'nin bu düşünceleri incelendiğinde, onun büyük ölçüde Antik Yunan düşünürlerinden özellikle Platon'dan etkilendiği görülmektedir.

Bilindiği üzere ruh meselesi filozofların üzerinde hararetli ve hararetli tartışmalar yaptıkları konuların başında gelmektedir. Ruh üzerine konuşmak düşünce tarihinin her döneminde birtakım güçlükleri beraberinde getirmektedir. Antik Yunan'da "arhe" problemi ele alınırken ruh dünyada hem hareketin ilkesi hem de kesrette vahdeti gerçekleştiren ilke olarak görülmektedir. Anaksimandros, Anaxagoras gibi bazı düşünürler "görünen evren"den farklı, ancak bu evreni çekip çeviren ve ona yön veren "ilke" den bahsetmektedir. Ancak Tabiat Filozofları maddi olmayan bir şeyin varlığını kabul etmediklerinden, ruhtan bahsettikleri zaman onu maddi ilkeyle aynı yapıda değerlendirdikleri ve ruhu ince bir madde olarak tasvir ettikleri görülmektedir.

¹ Bkz. Mustafa Ülger, *Hoca Abdülkerim'in Felsefi Görüşleri*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

² Abdülkerim Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, İstanbul 1293, s. 2.

Pythagoras ve Sokrates'le birlikte ruh, özellikle epistemoloji anlayışı içerisinde önemli bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilginin imkânı ortaya konulurken "ruh" dayanak noktası olarak görülmektedir. Bunun yanı sıra ilk dönemde yani tabiat filozoflarının nezdinde ruhun maddi nitelikte olup olmadığı tartışılırken hatta maddi nitelikte olduğu hususunda büyük ölçüde görüş birliği varken, Sokrates ile birlikte artık ruhun ölümsüzlüğü fikri kendini göstermektedir. Sokrates idam kararına üzülen arkadaşlarına, kendisinin yok olup gitmeyeceğini aksine aralarında yaşamaya devam edeceğini belirtmektedir.³ Pythagoras ve Sokrates'in bu fikirleri Platon'u büyük ölçüde etkilemiştir.

Platon ruhun varlığına dair ortaya koyduğu delillerle kendisinden sonra gelen düşünürler üzerinde büyük etki bırakmış bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünürlerden biri de Abdülkerim Amasî'dir. Amasî'nin, ruhun varlığını akli delillerle ortaya koyarken ileri sürdüğü argümanların önemli bir kısmının Platon ve Platoncu geleneğe ait olduğu görülmektedir. Şimdi öncelikli olarak Platon'un ruhun varlığı ve mahiyetine dair ileri sürdüğü rasyonel delilleri ele alacak sonrasında Amasî'nin bu konudaki düşüncelerini ele almaya ve incelemeye çalışacağız.

1. PLATON'UN RUH ANLAYIŞI

Platon, doğa filozoflarının ortaya attıkları maddi nitelikli ruh tanımlarının tamamına karşı çıkararak ruhun maddi, fiziksel, duyuşsal bir şey olmadığını, gayri-maddî, tinsel bir töz olduğu anlayışını dile getirmektedir. O, ruh anlayışında cisimden, maddeden, bedenden tamamen farklı, bütünüyle tinsel bir töz olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, ruh ne Anaksimenes'in dediği gibi bir hava yığını, ne Herakleitos'un dediği gibi saf bir ateş, ne Demokritos'un dediği gibi ince atomlardan meydana gelmiş bir bileşimdir. O madde-dışı, cisim-dışı, tinsel, tanrısal bir tözdür.⁴

Düşünce sistemini, her şeyin aslının bulunduğu idealar âlemi üzerine inşa eden Platon'a göre, ruh da aslında idealar âleminde bulunmaktadır. O buradan yeryüzüne gelmiştir.

Platon *Phaidon* diyalogunda ruhun ölümsüz nitelikte olduğunu belirtmek için eski mitolojilere başvuruyor.⁵ Bu bağlamda ölen insanların ruhlarının Hades'e gittiklerini sonra da oradan tekrar dünyaya geldiklerine dair kadim bir inanın var olduğunu belirtmektedir. Şayet yaşayanlar ölümlerden doğuyorlarsa,

³ Platon, *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 126.

⁴ Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, ss. 366-367.

⁵ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.181.

buradan ruhların orada oldukları sonucunu çıkarmak gerekir. Zira orada olmayacak olsalardı tekrar dünyaya gelmeleri düşünülemezdi. Bu delilin kabule dayalı bir delil olduğunun dolayısıyla *episteme* ifade etmediğinin farkında olan Platon bu sebeple başka deliller aramak gerektiğini ifade etmektedir.⁶

Platon, hakikati bulmak için sadece insanları incelemekle yetinilmemesini, bütün bitkilerin, hayvanların tahkik konusu yapılması gerektiğini belirtmektedir. Bu inceleme esnasında bütün şeylerin kendi karşıtlarından doğduklarının görüleceğini iddia etmektedir. Ona göre, güzel çirkinin, haklı haksızın, eğri doğrunun, iyi kötünün karşıtı olduğu gibi hayatın karşıtı da ölümdür. Her şey kendi zıddına varoluşa çıkardığından ölümden de hayatın çıkması gerekir. Ona göre, dünyada bitkiler ve hayvanlar için daha doğrusu *kevn ve fesat* dünyası için işleyen bu kanunun doğal sonucu olarak ölümden sonra hayatın olmasını beklemek durumundayız.⁷ Platon, varoluşa bir tür döngüsellik hakim olduğunu vurgulamaktadır. Şayet uyuyanlar uyanmasaydı, toprağa düşen bitkiler yeniden bitmeseydi, yani doğan şeyler bir daire çizercesine ölen şeylere tekabül etmeseydi, ötekine dönmeseydi, sonunda bütün nesnelere aynı şekilde kalmış ve dolayısıyla doğuşun arkası kesilmiş olacaktı.⁸ İfadelerden anlaşılacağı üzere, Platon'un akıl yürütme şekli bir analogidir ve dünyanın her bir parçası için geçerli olanın hayat için de geçerli olduğunu vurgulamaktadır.

Platon'un ruhun ölümsüzlüğüne getirdiği bir başka delil ise bilgi anlayışıyla yakından ilişkilidir. Ona göre, insanlar sorguya çekildiklerinde her şey hakkında gerçeğe kendiliğinden vakıf olurlar. Şayet bilmenin hatırlamak olduğu tezi doğru ise, bu şimdi anımsanan şeylerin daha önce başka bir hayattan öğrenilmiş olduğu anlamına gelmektedir. Ruh bir bedenle birleşmeden önce bir yerde bulunmasaydı bunun olması düşünülemezdi. Dolayısıyla bundan ruhun ezeli olduğu sonucu çıkarılabilir. Platon bunu şu şekilde belirtmektedir:

“Biz dünyaya gelmeden önce bu bilgiyi kazandıksa, bu bilgi ile dünyaya geldikse, o halde dünyaya gelmeden önce de, dünyaya gelirken de yalnız eşitliği, büyüğü, küçüğü değil, aynı tabiatta olan bütün şeyleri de biliyorduk; çünkü burada söylediklerimiz eşitliği ilgilendirdiği gibi kendinden güzeli, kendinden iyiyi, doğruyu, kutsalı, bir kelime ile suallerimizle cevaplarımızda mutlağın mührü ile damgaladığımız bütün

⁶ Platon, *Phaidon*, s. 28.

⁷ Platon, *Phaidon*, ss. 29-30.

⁸ Platon, *Phaidon*, s. 33.

şeyleri de ilgilendiriyor; öyle ki dünyaya gelmeden önce, bütün bu şeyler hakkında bilgi sahibi bulunmuş olmamız gerekiyor.”⁹

Bu delilleri ruhun ezeli olduğu hususunda ikna edici bulan Platon, onun aynı zamanda ebedi olduğu hususunda yeteri kadar ikna edici bulunamayabileceklerini *Diyalog*da Simmias'ın ağzından nakletmektedir. İnsanın öldükten sonra dağılacağı, varlığının sona ereceğine dair içimizde bir kanı bulunduğunu belirten Simmias, ruhun gelip bedenimizi diriltmesine, canlandırmasına ve varlıkta tutmasına sonra da yok olmasına engel nedir diye sormaktadır.¹⁰

Platon bu sorunun haklı bir soru olduğunu ve biz öldükten sonra da ruhumuzun var olmaya devam edeceğine dair argümanların ortaya konulması gerektiğini belirtmektedir. Ancak o yine de önceki açıklamaların bu sorunun cevabını da tazammun ettiğini belirtmektedir. Zira ruhumuzun doğmadan önce var olduğunu kabul ettiğimiz takdirde, onun ölümden sonra da varolacağını düşünebiliriz. ¹¹ Bunun yanı sıra Platon, ruhun ölümsüz olduğuna dair müstakil güçlü bir delilin bulunduğunu da iddia etmektedir. Bu delil ruhun basit olduğu, mürekkebe olmadığı şeklindeki delildir. Platon bunu şu şekilde formüle etmektedir: “...birleştirilmiş olan ve tabiatta bileşik bulunan şeylerin, bileştikleri gibi dağılmaları sana uygun görülüyor mu? Bileşik olmayan varlıklar varsa, bu halden kurtulmak yalnız onlara mahsus değil midir?”¹²

Platon İdealar aleminde var olduğunu söylediği kendinde eşitlik, kendinde güzellik, kendinde adalet gibi özlerin hiçbir değişikliğe uğramadıklarını, her zaman aynı kaldıklarını belirtmektedir. Buna karşın kendilerine güzel at, güzel elbise, güzel insan dediğimiz duyusal alemde var olan varlıkların değişime tabi olduklarını belirtmektedir. Bunların arasında en önemli farkın öncekilerin sadece akılla kavranılmaları, şekilsiz ve gözle görünmez olmalarıdır. Başka bir ifade ile, görülemez her zaman aynı kalırken, görülebilen hiçbir zaman aynı kalmamaktadır.¹³ Ruhun gözle görülmediğini dolayısıyla mürekkebe olmayan varlık sınıfı içerisinde yer aldığını belirten Platon, ancak ruhun görme, işitme yahut başka bir duyumun araya girmesiyle bir problemi araştırmak için bedeni kullandığını belirtmektedir. Ruh beden arasındaki bu ilişkide bazen ruhun dengesi bozulur, aynı kalmayan yapı tarafından yani beden

⁹ Platon, *Phaidon*, s. 41.

¹⁰ Platon, *Phaidon*, s. 45.

¹¹ Platon, *Phaidon*, s. 47.

¹² Platon, *Phaidon*, s. 49.

¹³ Platon, *Phaidon*, s. 49.

vasıtasıyla dengesi altüst olur. Fakat ruh ideaları incelediğinde orada her zaman var olan, hiç ölmez ve değişmez şeylere doğru atılır. Bu araştırmaları esnasında ruh asli halinden hiçbir şey kaybetmez.¹⁴

Bu şekilde basit olan ruh kendi niteliğine uygun bir yere Platon'un kendi ifadesiyle Hades'e döner.¹⁵ Aksine düşünme derecesi duyusallar düzeyinde kalan kimselerin zannettikleri gibi bedeninin terkihi bozulunca ruh yok olup gitmez. Ruh bedenden kurtulunca kendine benzeyenlerin, ilahlara ait olanın, ölümsüzlerin yanına doğru gider. Beden yükünden kurtulur ve onun kendisini altüst etmesi artık söz konusu olmaz. Ancak Platon bütün ruhların ölümden sonra mutlu bir hayatla karşılaşacaklarını iddia etmemektedir. Ona göre, kötülerin ruhları bu dünyada dönüp dolaşmaya zorlanacak, geçmişte yaptıklarının, kötü yaşayışlarının cezasını bu şekilde çekeceklerdir. Takılıp kaldıkları duyusal hazlar onları tekrar bir bedene sürükleyinceye kadar serseri bir şekilde dolaşacaklardır. Platon bu kişilerin yeni bir bedenle bu dünyaya insan olarak gelmelerinin yanında, özellikle zalimlerin ve çapulcuların kurt, aslan, şahin vb. yırtıcı hayvan kılığında bu dünyaya tekrar geleceklerini belirtmekte ve bu da onun reenkarnasyon inancını benimsediğini göstermektedir.¹⁶

Platon son derece elit bir tavırla saadeti uzmaya erenleri şu şekilde tarif etmektedir:

"...Fakat bu, dedi, tanrılar sırasına yükselmek için, filozof olmayanlara, büsbütün arınmış olmayanlara yasaktır; bu, ancak bilgi dostlarının hakkıdır...felsefe ile uğraşanlar istisnasız ten isteklerinden korunurlar. Onlara karşı dayanırlar, onların eline düşmezler. Onları ne halk adamı gibi para canlı olmakla servetlerinin kaybı, fakirlik korkutur, ne de mevki ve şöhreti sevenler gibi itibarsızlık ve şerefsizliğe düşmek."¹⁷

Platon'un ruhun ölümden sonra var olmaya devam edeceğine dair öne sürdüğü bir başka delil ise; ruhun bir ahenk olduğuna dair argümandır. O, bu delili ele alırken ruhun ölümden sonra varlığı ile ilgili agnostik tutum takınanların bulunabileceğini belirtmekte ve *Diyalogda* Kebes'in ağzından bunu dile getirmektedir. Ona göre, ruhun bin bir teni defalarca kullandıktan sonra

¹⁴ Platon, *Phaidon*, s. 51.

¹⁵ Platon, *Phaidon*, s. 54.

¹⁶ Platon, *Phaidon*, s. 56.

¹⁷ Platon, *Phaidon*, ss. 57-58.

sonuncu bedeni terk ettiği zaman kendisinin de yok olup olmadığını; ölümün aynı zamanda ruhun da sonu olup olmadığını kimse bilemez.¹⁸

Platon'a göre, ahenk kendisinden oluştuğu şeylere yön vermez aksine onlara uymak durumundadır. Her ahenk ne kadar tam olursa o kadar ahenkli olur. Noksansız yapılması durumunda tam bir ahenk olacaktır. Tersine olması durumunda da ahenk bozulacaktır. Bir ruhtan alim ve faziletli diye söz edilirken, diğerinden budala ve rezil diye bahsedilebilmektedir. Oysa daha az ruh, daha fazla ruh diye bir şey söz konusu değildir. Bu ise hiçbir ahengin diğerinden daha az veya daha çok olmadığı anlamına gelir. Oysa Platon'a göre bu doğru değildir. Ahenkten bahsedildiğinde her zaman için daha az ahenkten veya daha çok ahenkten söz edilebilir. Zira ahenk ancak ahenkleştirilmiş öğeler arasında düşünülebilir. Ruh için az veya çok söz konusu olmadığından onun için ahenk olduğu da iddia edilemez. Filozof, ruhun bedeni oluşturan uzuvlar arasında uyumu sağlayan bir şey olarak yahut da bedenün uzuvlarının birlikte çalışması neticesinde ortaya çıkmış bir yan ürün olarak görülemeyeceğini belirtmektedir.¹⁹

Platon'un ruhun varlığına dair ileri sürdüğü delillerden bir diğeri ise "hareket delili"dir. Başkasının hareket ettirmesiyle harekete geçen varlık, kendisine uygulanan bu kuvvet olmadığı vakit yaşayamaz. Kendiliğinden harekete geçen varlıkta durum böyle değildir. Onun hareketi daimidir; aynı zamanda başkasını da harekete geçirme özelliğine sahiptir.²⁰ Platon'a göre, hareketi kendinden olmayan cismin ruhu olduğu düşünülemez. Ancak hareketi kendinden olanın ruhundan bahsedilebilir. Onun nazarında ruh demek kendiliğinden hareketi olan demektir.²¹ Platon'un argümanı şu şekilde ortaya konulabilir: a) hareketin bir nedeni olmak zorundadır. b) bu ilk neden, kendi kendini hareket ettiren ilk hareket ettiricidir. c) kendi kendisini hareket ettiren hareket ettiricilere ruh adı verilmektedir.²²

Bütün bu delillerden zorunlu olarak ruhun ölümsüz olduğu sonucuna varan Platon, bu iddianın doğal uzantılarını da kabul etmektedir. Zira artık ruh Ahmet Aslan'ın belirttiği gibi "varlığa gelen ve varlıktan kesilen, oluş ve yok

¹⁸ Platon, *Phaidon*, s. 75.

¹⁹ Platon, *Phaidon*, s. 78vd.

²⁰ Platon, *Phaidros*, İngilizceye çeviren Roben Waterfield, Oxford University Press, New York 2002, ss. 27-23.

²¹ Fatma Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1982, s. 142.

²² W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi 1*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 292.

oluş içinde olduğunu bildiğimiz varlıkların meydana getirdiği içinde yaşadığımız duyusal dünyaya ait bir şey olamaz.”²³

Duyusal dünyadan tamamen farklı nitelikte olan ruhun duyusal olanla nasıl bir irtibat halinde olduğu Platon felsefesi için bir problemdir. Zira birbirlerinden tamamen farklı olan iki cevherin birbirleriyle nasıl ilişki içinde olacakları ruh–beden düalizmini öngören bütün felsefi sistemler için tartışma konusudur. Platon, *diyaloglarında* ruh ile beden arasındaki farka ve bedenle bir araya gelmiş olan ruhun ıstırap çektiğinden bahsetmekle birlikte, aynı zamanda ifadelerinden bunlar arasındaki ilişkinin varlığını da kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu ilişki esnasında sürekli bir kavga ve gerilim durumu söz konusudur. Platon’a göre, ölümsüz olan ruh ten kafesine girdiğinde akılsızlaşır. Bundan sonra onun yeniden asli haline dönmesi için belli bir sürenin geçmesi gerekir. Filozof bununla çocukluk döneminde insanların belli bazı “makulleri” düşünmemesini açıklamaya çalışıyor diye düşünmek mümkündür. Ruh bedenin kendi üzerindeki etkilerini hafifletebilirse ancak o zaman etkin olabilir. Ruh, beden üzerinde kontrolü sağlamadığı zaman bunun bilgi ve ahlak alanında ayrı ayrı sonuçları ortaya çıkabilmektedir. Bilgi alanında tasdik edilmiş bilgiye yani *epistemeye* ulaşmak mümkün olmayacağı gibi, duyusal hazların etkisinde olan ruhun erdemli olması da düşünülemez. Dolayısıyla ruhun bilgiyle donanması, ideaları akletmesi ve bunun için iyi bir eğitim alması gerekir.²⁴ Öyle anlaşıyor ki Platon nazarında bunu gerçekleştiremeyen insanların ölümden sonraki durumları da farklı olacaktır.

Platon, ruhu manevi bir cevher olarak gördüğünden, ölümden sonra ruhun asli hüviyetine kavuşması doğal olarak beklenir. Zira ruh düşmüş olduğu ten kafesinden kurtulmuş olmaktadır. Ancak o, insanın bu dünyada ruh ve bedenle birlikte yaşadığı süre zarfında yaptıklarının bir bedeli olması gerektiğini düşünmektedir. Bu kaygı ahlak alanında fikir imalinde bulunan bütün düşünürlerin kaygısıdır. Mehmet Aydın’ın belirttiği gibi “Madem ki bu dünyada her şey, tam olarak karşılığını bulamıyor, iyi insan sıkıntı içinde, kötü ise refah içinde yaşayabiliyor ve adaleti sağlamak için de töreler, kanunlar v.s. kâfi gelmiyor; adaletin tam olarak tecelli edeceği bir dünyanın varolması gerekmez mi?”²⁵. Platon bu can yakıcı soruya kendi düşünce sistemi içerisinde iki şekilde izah getirmeye çalışıyor. Birincisi, Antik Yunan’da bulunan orfik inanç sisteminde yer alan tenasüh inancıdır. Bu inanca göre kişi yaşadığı hayata

²³ Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 366.

²⁴ Platon, *Timaios*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015, ss. 54-55.

²⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1997, s. 238.

uygun olarak bir sonraki hayatında daha yüksek veya düşük bir canlının bedeninde yeniden dünyaya gelir. Böylelikle de hayatında yapmış olduklarının karşılığını görmüş olur. Ancak onun tenasüh inancına gerçekten de inanıp inanmadığı felsefe tarihçileri arasında ihtilaf konusudur. Çünkü Arslan'ın belirttiği gibi Platon diyaloglarında bunu eski bir efsane veya hikâyeye olarak zikretmektedir.²⁶ İkincisi ise, yine birincisi ile ilintili olarak öne sürdüğü ölümsüzlüğü ruhunda akılcılara egemen olan kimselere hasretmesidir. Ona göre, insan ruhu akıl, irade ve ilcalar olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Onun fiil teorisinde şayet fiillerimiz ortaya çıkarken sırasıyla akıl iradeyi, irade de ilcaları kontrol altında tutarsa erdemli fiiller ortaya çıkar, tersi durumunda ise, yani ilcalar iradeye hakim olursa bu durumda da reziletler ortaya çıkmaktadır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran yön ise akıllı bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla akla dayalı fiiller ortaya koymayan insanlar ölümden sonra mutluluğu hak etmezler.

2. ABDÜLKERİM AMASÎ'NİN RUH ANLAYIŞI

Bilindiği üzere kelim geleneği içerisinde ruhun Tanrı'nın bir "emr"i olduğu dolayısıyla yaratılmış diğer şeyler gibi onun da yaratılmış olduğu vakti gelince oluş ve bozulma tabii olan her şey gibi onun da bir gün varlığının son bulacağına dair güçlü bir kanaat bulunmaktadır.²⁷ Abdülkerim Amasî, bu akıma itibar etmemekte ve İbn Sina geleneğine uyararak ruhun manevi bir cevher olduğu anlayışının savunusunu yapmaktadır.²⁸ Amasî, insanın hakikatinin manevi bir cevher olduğu anlayışını ortaya koyarken, bunun aksini iddia edenlerin görüşlerini tek tek ele almakta ve bunları çürütmeye çalışmaktadır.

2.1. Duyumsanan Cisim Olarak Ruh

Amasî, ilk önce bazı kelamcılara atfettiği, insanın hakikatinin duyumsanan cisim olduğu şeklindeki görüşü ele almaktadır. Ona göre bu ekolün iki temel iddiası bulunmaktadır. İlki, insanın sahip olduğu cisimden ibaret bulunmasıdır. İkincisi ise, insanın duyularla algılanabilir olmasıdır. Düşünürümüz birinci iddianın şu şekilde çürütülebileceğini ileri sürmektedir:

a) Bedenin kısımlarının sürekli değiştiği apaçık bir hakikattir. Bu değişim bazen büyümek ve küçülmek şeklinde, bazen de zayıflamak ve şişmanlamak

²⁶ Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, s. 375.

²⁷ Bkz. Yaşar Türkben, "E. M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 16, Sayı 2, Sivas 2012.

²⁸ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.108.

şeklinde olur. Değişen ve dönüşen şeylerin bir sabitesinin olmayacağı bilinen bir gerçektir.²⁹

b) İnsan belli bir hususta tefekküre daldığı zaman bedeninden ve bedeninin her bir cüzünden habersizdir. Hâlbuki kendi nefsinin varlığından habersiz değildir. Zira “Ben öfkelenim.” “Ben arzuladım.” diyerek birinci tekil şahıs kipi kullanır. Buradaki zamirler nefse atıfta bulunur. İnsan bahsedilen durumlarda nefsini bilmekte ancak bedeninden habersiz durumdadır. Bundan anlaşıldığı üzere “bilinen” “bilinmeyenden” farklıdır. Böylece insanın bedenin bütününden ve her bir parçasından farklı olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁰

c) Her bir şahıs bedenine ait uzuvlarından her bir uzvunu nefesine nispet ederek başım, kalbim, gözüm, dilim, bacağı, der. Hâlbuki muzaf ile muzafun iley arasındaki farklılık bilinen bir gerçektir. İnsanın her bir uzvundan farklı olması da gereklidir. İnsan benim nefsim, benim zatım dediği zaman burada muzaf ve muzafun iley vardır.³¹

İkinci iddiaya, yani insanın duyularla algılanan bir varlık olduğu iddiasına gelince, Amasî'ye göre, bilindiği üzere, âlemde bulunan cisimler ya dört unsurdan beri olur yahut da dört unsurun birleşmesinden meydana gelir. Bedenin bunların dışında özel bir cisimden oluşması düşünülemez. Aksine bedenin dört unsurun birleşmesinden meydana geldiği sabittir. Böyle düşünüldüğünde dört ihtimalden bahsedilir. Zira dört unsurdan oluşan cismin galebe çalan yönü ya topraktır, ya sudur, ya havadır yahut da ateştir. Eğer toprak galip olursa et, deri, kemik gibi toprağın baskın olduğu uzuvlar oluşur.³² Düşünürümüze göre, İnsanın duyumsanan cisimden ibaret olduğunu iddia edenler arasında hiç kimse bunları savunmadı. Çünkü insan nurani bir varlık olmasına karşın bu kesif olan cisim zulmanidir. Bu durumda insanın bu organlardan biri olması söz konusu olamaz. Ona göre, insan mahiyetinin, içinde suyun çoğunlukta olduğu dört unsurdan meydana geldiğini iddia eden de olmamıştır; ancak kan olduğunu iddia edenlere rastlanmaktadır. Bazıları ruhun kan olduğu kanaatine vardılar. Zira onlar, kan bedeni terk edince ölümün gerçekleşmesinden dolayı böyle bir sonuca vardılar.³³ Amasî, burada bu görüşün kelimelere ait bir iddia olduğunu ileri sürmektedir. Fakat bilindiği üzere felsefe

²⁹ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.4.

³⁰ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.5.

³¹ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.6.

³² Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.12.

³³ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.13.

tarihçileri Thales'in "arçe" olarak suyu kabul etmesindeki nedenleri sayarken, onun kanın insan yaşamındaki önemini fark etmesini de zikretmektedirler.³⁴

Bunun yanı sıra, Amasî, insanın duyumsanan cisminin anasır-ı erbaadan havanın galip gelmesiyle oluşan bir karışımdan meydana geldiğini iddia edenler olduğunu ileri sürmektedir. Bu karışım da "ruh" olarak nitelendirilmiştir. Ancak bu iddiayı ileri sürenler ruhun mahalli konusunda anlaşmazlığa düştüler. Bazıları ruhun mahallinin kalp olduğunu iddia ederken diğerleri dimağda bulunan bir atom olduğunu ileri sürdüler.

Amasî'ye göre, bazı düşünürler ruhun dört unsurdan ateşin baskın gelmesiyle oluştuğunu ve dolayısıyla insanın hakikatinin ateşten oluşan bu ruh olduğunu iddia ettiler. Amasî, bazı kelamcıların, güneşin arzı kapladığı gibi ruhun da parçalanma, bölünme değişim kabul etmeyeceğini, "onu tesviye ettiğim vakit" (Hicr, 29) ayetinde zikrolunduğu üzere beden tamam olduğunda gelip ona nüfuz edeceğini ileri sürdüklerini ifade etmektedir.³⁵ Müttekelliminin dini metinlerden bulduğu bir diğer dayanak ise "Biz ona kendi ruhumuzdan üfledik" (Hicr, 29) ayetidir. Onlara göre, ısının zihne ve ağza, sesin kulağa, gül suyunun gülün cismine nüfuz ettiği gibi beden bu karşımı taşıdığı müddetçe canlı olarak kalmaya devam eder. Söz konusu karışımda bir değişim/dönüşüm olduğu zaman da artık bedene nüfuz etme imkânı kalmadığından ölüm olayı gerçekleşir. Amasî, bu ekolün ilahi kitaplarda beyan edilen hayat ve ölüme dair verilerle mutabık olduğundan güçlü bir ekol olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Ruhun manevi bir cevher olduğu iddiasında olan Amasî'nin bu görüşe bir eleştiri getirmemesi oldukça manidar gözükmektedir.

2.2. Ruhun Araz Oluşu

Amasî'nin ele alıp çürütmeye çalıştığı bir diğer iddia ise insanın hakikatinin araz olduğu şeklindeki iddiadır. Ona göre, bu çerçevede üç ayrı görüşten bahsedilebilir:

a) Dört unsurdan bazısı diğerleriyle birleşerek mutedil, uyumlu bir yapı oluşturur. Buna da mizaç denilir. Bu keyfiyetin bazısı ağaç, bazısı insan olur. Bu durumda insanın hakikati belli miktardaki unsurların birleşmesiyle meydana gelen duyumsanan cisimden ibaret olmuş olur. Bu görüş tıpçıların çoğunluğunun ve Mu'tezile'den Ebu Hüseyin Basri'nin görüşüdür. Ona göre, bu görüşü savunanlar ruhun bekasını inkâr ettiler.

³⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 20-21.

³⁵ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.14.

³⁶ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.15

b) Bir diğer görüş ise hayat, ilim, kudret sıfatlarıyla muttasıf olmak şartıyla insanın duyumsanan cisimlerden ibaret olduğu şeklindeki görüştür. Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğunun görüşü budur. Bu görüşü savunanlar da ruhun bekasını inkâr etmektedir.³⁷

c) İnsanın hakikatinin araz olduğunu iddia edenlerin ileri sürdüğü üçüncü görüş ise, insanı hayat, ilim, kudret sıfatlarıyla muttasıf olmak şartıyla onu duyumsanan cisimden ibaret görenlerin savunduğu düşüncedir. Ancak onlara göre insanın diğer hayvanlardan farkı bedeninin sahip olduğu surettir. Bu görüşü oldukça temelsiz bulan Amasî, meleklerin de insan suretinde olduğunu ama onlarda insanın hakikatinin bulunmadığını belirtmektedir. Başka bir deyişle onlarda insan sureti vardır ancak insanın hakikati yoktur. Buradan anlaşılıyor ki diyor Abdülkerim Amasî, insanın hakikatini tayinde şekli esas almak doğru değildir.³⁸

Amasî, insanın mahiyetine dair kendisinin katıldığı önceki anlayışlardan tamamen farklı bir başka görüşü dile getirir. İnsanın mahiyetiyle ilgili ileri sürülen bu düşünceye göre, insan mevcuttur; cisim ve cismani değildir. Düşünürümüze göre, metafizik hakkında görüş beyan eden, nefsin bekasını savunan filozofların ve İslam ulamasının hatırı sayılır çoğunluğunun görüşü bu yöndedir. Söz gelimi, Şehy Ebu Ragıp el-İsfahani, Ebu Hamid el-Gazali, Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden olan Muammer bin Abbas, Şia âlimlerinden Müfit Keramet'in bu düşünceyi savunmaktadır. Amasî, insan nefsinin mücerret bir varlığa sahip olduğunu iddia edenler arasında iki farklı görüşün bulunduğunu belirtmektedir. İlk fırka, muhakkikundur. Bu görüşe göre, insan ruhu mücerred bir cevherden ibarettir.³⁹ Dolayısıyla insan âlemin dâhilinde ve haricinde mevcut değildir. Âlemin içine ve dışına bitişik değildir. Ancak düşünme ve tasarruf ile bedene bağlıdır. Amasî, ruh ile cisim arasındaki ilişkiyi Tanrı-âlem ilişkisine benzetmektedir. Ona göre, nasıl ki Tanrı'nın âlemlerle olan ilişkisi tedebbür ve tasarrufla oluyorsa, ruhun da cisimle ilişkisi bu şekilde olmaktadır. İkinci görüşe göre, nefis ait olduğu bedenle bütünleşir, nefis aynı beden, beden aynı nefis olur.⁴⁰ İkisinin birlikteliği insandır. Birliktelik bozulduğu zaman da ölüm gerçekleşmiş olur ancak nefis baki kalır. Amasî, Sabit bin Kurre'nin, kevn ve fesada uğramayan semavi lalif cisimlerin mücerret ruha sahip olduğunu iddia ettiğini ifade etmektedir.⁴¹

³⁷ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.16.

³⁸ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.16.

³⁹ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.17.

⁴⁰ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.17.

⁴¹ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.18.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Abdülkerim Amasî, insanın mahiyeti, ruhun bekası konusunda Platon, İslam filozofları ve Gazali tarafından savunulmuş olan "ruhun manevi bir cevher" olduğu iddiasını savunmaktadır. Buraya kadar insanın mahiyeti ile ilgili ileri sürülen görüşleri yer yer eleştirerek deskriptif bir tarzda ortaya koyan Amasî, savunduğu görüşü temellendirmek için farklı argümanlar geliştirmektedir.

2.3. Abdülkerim Amasî'de İnsan Ruhunun Rasyonel Delillerle İspatı

Birinci Delil

Amasî'ye göre, insanın varlığı konusunda şüphe yoktur. Bu durumda insan ya yer kaplayan bir cevherdir yahut da yer kaplamayan bir cevherdir. Birinci şık batıldır, birinci şık batıl olunca ikincisinin sabit olması gerekir.⁴²

Amasî, birinci seçeneğin neden hakikati yansıtmadığını şu şekilde izah etmektedir: Eğer insan cevherini yer kaplayan olarak düşünecek olursak yer kaplama insan cevherinin aynısı olması gerekir. Aynı olduğu takdirde ise, insan her ne zaman zatını bilse uzamını da bilmek durumundadır. Başka bir ifade ile insan cevheri mütehayyiz olarak düşünüldüğü takdirde, o her ne zaman kendi zatını bilirse, miktarı ile birlikte uzamını da bilmek durumundadır. Fakat burada bu sonuncu düşünülemez. O zaman onun mütehayyiz (yer kaplayan) olduğu da düşünülemez.⁴³ Çünkü bir zatın kendisinin bilinmesi uzamının bilinmemesi, bir şeyin ispatı ile inkârının birleşmesi demektir. Bunun batıl olduğu da aşikârdır.⁴⁴

İkinci Delil

Amasî'nin öne sürdüğü ikinci delil nefsin basit ve tek oluşunu esas almaktadır. Ona göre, Nefs tektir; tek olduğu zaman da bedenden ve onun her bir cüz'ünden farklı olması gerekir. Düşünürümüz bu sonuca dört öncül üzerinden hareket ederek varmaktadır.

İlk öncülde, Amasî, nefsin tarifini şu şekilde yapmaktadır. Nefs, bir kimsenin "ben" sözüyle işaret ettiği şeydir. Ona göre, "ben" sözüyle işaret edilen zat-ı mahsusun çok olmayıp tek olduğu her bir ferdin zaruri olarak bildiği şeydir. Çünkü "ben" sözüyle işaret olunanın tek olduğu zaruri olarak anlaşılmaktadır.⁴⁵ Bunu ispatlamak için, Amasî, dört farklı ispat şeklinin olduğunu belirtmektedir:

⁴² Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.18.

⁴³ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.18.

⁴⁴ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.19.

⁴⁵ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.21.

a) İstenmeyen bir şeyden uzaklaşma kast edildiğinde ortaya çıkan ruhsal duruma “gazab” adı verilmektedir. Bir şeyi arzuladığımızda ortaya çıkan ruhsal duruma da “şehvet” ismi verilmektedir. Bir şeyden nefret ve arzu ederek yönelme de ilim ile olmaktadır. Şayet bu ilim olmasa gazap gücünden ve şehvet gücünden kast ve ihtiyar ortaya çıkmaz. Bu değerlendirmede bilen, öfkelenen, arzu eden, bir yere yönelen kimse tektir. Amasî’ye göre, bu delil burhanî bir delildir.⁴⁶

b) Fiil meydana getirmek için iki müstakil cevher farz etsek diyor Amasî, biri fiili meydana getirirken diğerinin buna mani olması imkânsızdır. Böyle olunca idrakin, fikrin mahalli bir cevher, gazabın mahalli başka bir cevher, şehvetin mahalli üçüncü bir cevher olduğu düşünülecek olursa, gazap gücünün fiiliyle iştigali, şehvet gücünün fiiliyle iştigal etmesine mani olmaması gerekir. Ancak ikincisi batıldır; çünkü insanın gazapla iştigali şehvetle meşgul olmasına açıkça engeldir. Buradan anlaşılıyor ki bu üç husus müstakil birer ilke olmayıp aksine tek bir cevherin farklı sıfatları olduğundan bir tek cevherin bu işlerden biriyle meşguliyeti diğeriyle meşguliyetine kesinlikle engeldir.⁴⁷

c) Nefsin tek olduğuna bir başka delil olarak Amasî, idrak gücünden bahseder. Ona göre, şeyleri idrak ettiğimiz zaman idrakimiz bazen şehvetin meydana gelmesine ve bazen de gazabın meydana gelmesine sebep olur. Başka bir ifade ile idrak eden cevher gazap ve şehvet cevherinden farklı olsa, idrak eden cevherin idrak anında kendisinde gazaptan ve şehvetten bir eser görülmemesi gerekir. Yani şehvetin ve gazabın meydana çıkmaması gerekir. Fakat lazım geçersizdir. Çünkü lazım vicdanın aksinedir, aynı şekilde melzum da böyledir. Böylece idrak eden, öfkelenen ve arzu edenin bir olduğu anlaşılmalıdır.⁴⁸

d) Amasî, nefsin tekliğine, nefis sahibi cismin iradi olarak hareket etmesini delil olarak getirir. Ona göre, ancak motive edici bir unsur olursa nefis hareket eder. Motive edici unsur da ya bir iyiliğin yahut da bir şerrin farkında olmakla olur. İradeli hareket eden failden bahsedebilmek için, onun lezzet veren, eza veren, faydalı, zararlı şeylerin farkında olması gerekir. Böyle olunca insan nefsinin, tek bir şey olarak gören, işiten, tadan, dokunan, hayal eden, düşünen, hatırlayan, arzu eden, öfkelenen, bütün idrak eden vasıflarla, ihtiyari fillerle ve iradi hareketlerle vasıflarla donanmış olması gerekir.⁴⁹

⁴⁶ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.21.

⁴⁷ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.22.

⁴⁸ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.22.

⁴⁹ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.23

İkinci öncül: Nefs bir tek şey olarak düşünüldüğü takdirde onun bedeninin tamamından ve iç ve dış duyumlarından ibaret olmaması gerekir. Başka bir deyişle, bedende işitme, görme, düşünme, hatırlama ve bunun gibi şeylerle mevsuf tek bir parçanın olmadığı açıkça bilinmektedir. Zira işitme kulağa, görme göze, koklama buruna, ses de boğaza bağlıdır. Ancak bunlar sadece birer araçtır. Aynı şekilde diğer idrak edilenlerin de bedende özel bir yeri vardır. Bunların durumu da bahsedilenlerdeki gibidir. Dolayısıyla insanın fiillerle ve idraklerle vasıflanan yanı sadece ruhtur.⁵⁰ Böylece bütün duyuların kendisinde toplandığı yerin ruh olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu da insan nefsinin bedenden ve bedeninin bir parçasından farklı olduğunu ortaya koymaktadır.

Üçüncü öncül: Amasî'ye göre, insan cesetten ibaret olsa, bu durumda hayat, ilim ve kudret ya cesedin her bir yahut da bütün azaların bir araya gelmesi ile ortaya çıkar. Ancak bunların ikisi de batıldır. Öyle olunca insanın cesetten ibaret olması batıldır. İlk kısmın geçersizliğine gelince, birinci kısım bedeninin cüzlerinden her bir cüzün canlı, âlim, kudret sahibi olmasını gerektirir. Bu durumda da insan bir tek canlı olmayıp, canlılar, kudretliler, âlimler olması gerekir. Böyle olunca da bir tek insan ile bir insanda olan birçok şahıs arasında fark olmaması gerekir. Bunun doğru olmadığı zaruri olarak bilinmektedir.⁵¹ Çünkü herkes bir tek canlıda zatını fark eder. Birçok canlıda zatının şuuruna varmaz. Cesedin parçalarından her bir parçanın canlı olduğu farz olduğunda her bir parça bir tek yerden kontrol edilmediği için birinin başka bir tarafa diğerinin başka bir tarafa hareket etmesi mümkün olur. Bu durumda bedeninin parçaları arasında itişme kakışma olması lazım gelir. Böyle bir şeyin olmadığı herkes tarafından bilinen bir gerçektir.

Dördüncü öncül: Amasî'ye göre, nefsin hallerini tefekkür ettiğimiz zaman onu cismin hallerine karşı olduğunu görürüz. Bu karşıtlık insan nefsinin cisimden farklı olduğunu gösterir. Bu farklılık da bizi şu sonuçlara götürür:

1. Hiçbir cisim ilk sureti bozulmadan başka bir sureti kabul etmez. Ancak ilk suretin tamamen ortadan kalkmasıyla başka bir suret kabul eder. Söz gelimi, mumda üçgen şekli bulunduğu zaman, o dörtgen veya daire şeklini alamaz. Onun bunu alması için ilk şeklini tamamen terk etmesi gerekir.⁵² Fakat nefsin, ma'kulatın suretleriyle suretlenmesi cisimdekinden farklıdır. Başka bir deyişle, nefis değişik suretleri kabul ettiğinde onda bir zaaf oluşmaz. Aksine nefis farklı

⁵⁰ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.23-24.

⁵¹ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.26.

⁵² Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.28.

suretler kabul ettikçe onun başka suretleri kabulü kolay ve hızlı olur. Bu yüzden insanın ilimle olan irtibatı arttıkça, kavrayış ve idraki de artar. Bundan anlaşılmaktadır ki nefsin aklileri kabulü ile cismin suretleri kabulü farklıdır. Bu da nefsin cisim olmadığını ortaya koymaktadır.

2. Derin ve incelikli meseleler üzerinde yoğunlaşma nefsi ve bedeni etkiler. Ancak nefse tesiri, nefsin kuvvesinde bulunan makulati ve idrak edilenleri fiile çıkarması şeklindedir. Bu fikirler arttıkça ilimlerin ortaya çıkışı mükemmelleşir; bu da nefsin kemali ve nihayet üstünlüğün göstergesidir.⁵³ İncelikli düşünmenin bedene tesirine gelince, kara kara düşünmek bedenün ümitsizlik ve karamsarlıkla dolmasına yol açar. Şayet bu hal uzun süre devam etse melankoli oluşur ve nihayet ölüm gerçekleşir. Bundan derinlikli düşünmenin nefse hayat ve şeref, bedene ise noksanlık ve ölüm getirdiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden, şayet nefis bedenün aynı olsaydı; bir şeyin bir şeye hem noksanlık hem kemal, hem hayat hem de ölüm vermesi gerekirdi. Bu ise açıkça imkânsızdır.⁵⁴

3. Bazen insan bedeni zayıf olduğu halde insana kutsi bir nur, metafizik âlemin sırlarından bir sır tecelli eder. Bu hali yaşayan kimsede bir büyüklük, azamet hâsıl olur ve bu öyle yüce bir duygudur ki gerçek sultanların içinde olduğu imkânlar onun nazarında bir hiç mesabesindedir. Şayet nefis bedenden başka bir şey olmasaydı bu durum böyle olmazdı.⁵⁵

4. Riyazat ehli bedeni kuvvetlere gem vurdukça ruhani kuvvetleri güçlenmekte, esrarlı ilimler gönüllerine akmaktadır. Aksine insan yemeye, içmeye kendini verdikçe idraki, anlayışı, marifeti azalmakta adeta hayvanlaşmaktadır. Bu da göstermektedir ki eğer nefis bedenden farklı olmasaydı böyle bir şey olmazdı.⁵⁶

5. Beş duyu ile gerçekleştirilen fiillerin ayrı ayrı organları vardır. Söz gelimi, insan göz vasıtasıyla görür, kulak vasıtasıyla işitir, el vasıtasıyla tutar, ayak vasıtasıyla yürür. Ancak bilmek bakımından insan nefsi tektir. Herhangi bir bedeni vasıtaya ihtiyacı yoktur. İnsan gözlerini kapatsa bir şey görmez, kulaklarını kapatsa bir şey işitmez; ancak bildiği bir şeyi kalbinden söküp atamaz. Amasî'nin burada dikkat çekmek istediği husus İbn Sina ve Descartes'ın daha önce işaret etmiş olduğu bir husustur. Düşünürümüz, İbn Sina'nın "uçan

⁵³ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, ss.28-29.

⁵⁴ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.29.

⁵⁵ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.29.

⁵⁶ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.29.

adam" benzetmesinde işaret olunduğu üzere⁵⁷, yer kaplama ve üç boyutlu oluşumuzun farkında olmadığımız halde zatımızın kendisini biliriz, diyor. Ona göre, bu da ruhun bedenin aletlerinden bağımsız olduğunu gösterir.⁵⁸

Üçüncü Delil

Amasî'ye göre, muhtelif iradelerin hareketleri mücerret insan nefsinin ispat etmektedir. Zira muhtelif iradelerin hareketlerinin bir ilkesinin olması gerekir. Bu ilkenin cisim suretinde olması düşünülemez. Çünkü cismin sureti bütün cisim türleri arasında müşterektir. Ona göre, bu mebdenin mizaç olması bile caiz değildir. Zira mizaç mutlak surette ya bir bütünüdür. Böyle olması durumunda galip olan parçanın tesirinde kalarak hareket etmek durumundadır. Yahut da cisim bulunduğu mekânda hareket etmeden kalacaktır. Bu yüzden mizacın iradenin hareketine ilke olması batıldır.⁵⁹ Sözün özü, mizaç, keyfiyeti bakımından farklı hareketlerin ilkesi olmaktan uzaktır. O muhtelif hareketleri meydana getiremez. Aksine, insan hareket etmeye kalkıştığında çok kere insanın hareketine engel olur. Söz gelimi, insan bir dağa tırmandığında yukarı doğru çıkmayı ister, hâlbuki onun mizacı, yani ağırlığı, onu aşağı doğru çeker. İnsanın yeryüzünde yürümesi bir başka örnek olarak verilebilir. İnsan yeryüzünde yürümek isterken bedeninin ağırlığı onu yere doğru çeker ve hareketini engeller veya yavaşlatır.⁶⁰

Dördüncü Delil

Amasî'nin ruhun varlığı ve mücerret oluşuna dair ileri sürdüğü son argüman ise mizacın bekası ve vücudu ile insan nefsinin mücerret oluşuyla ilgilidir. Ona göre, dört unsurdan her bir unsurun tabii bir eğilimi olup, bu eğilim diğerlerinin eğilimine karşıt olduğundan ve her bir eğilim bir mekân gerektirdiğinden, dört unsurun mekânları farklı olmayı gerektirdiğinden, birbirine zıt, birbiriyle kavgalı olan mizaçların arasında ayrılık olması lazım gelir. Aralarında birleşme ve kaynaşmanın meydana gelmesi için mizaç unsurları zorla bir araya getireceği bir şeye muhtaçtır. Bu zorlayıcının etkisiyle unsurlardan biri diğerine tesir ederek mizaç meydana gelir. Mizacın bekası unsurları zorla bir araya getiren ve koruyan bir şeye muhtaçtır. Şayet böyle bir koruyucu ve zorlayıcı olmasa unsurlar tabiatlarının gereği üzere dağılıp ayrılırlar. Kendi mekânlarına dönerler.⁶¹ Hâsılı, varlığı devamlı olan mizaç bir birleştirici ve koruyucuya muhtaç olup birleştirici meydana gelmesini ve var olmasını

⁵⁷ Bkz. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mehmet Karasan, MEB, İstanbul 1997, s.31.

⁵⁸ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.30.

⁵⁹ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.30.

⁶⁰ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.31.

⁶¹ Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.31.

sağlamakta, koruyucu da bekasını temin etmektedir. Birleştirici ve koruyucu, mizaçtan önce bulunan bir birleştiriciye dayanırlar. Bu birleştirici ve koruyucu bir tek şey olup insanın mücerret nefsinden ibarettir.⁶²

Sonuç

Platon ve Amasî, maddi nitelikli ruh tanımlarının tamamına karşı çıkararak ruhun maddi, fiziksel, duyuşsal bir şey olmadığını, gayrı-maddî, tinsel bir töz olduğu anlayışını hararetle savunmaktadırlar. Onlar ruhun cisimden, maddeden, bedenden tamamen farklı, manevi bir cevher olarak kabul etmektedir. Ruhun bu özelliği ortaya konulurken Amasî, Platon'un ruhun hava, su, ateş, toprak olamayacağına dair görüşlerini büyük ölçüde tekrarlamaktadır. Ruhun manevi niteliği ile ilgili temellendirmede bulunurken Platon yer yer Mitolojilere yer vermekte, buna karşın Amasî de zaman zaman dini metinlere başvurmaktadır. Kanaatimizce onların mitoloji ve dini metinlere başvurma ihtiyacı felsefi delilleri yeterince takip ve idrak edemeyen insanları ikna etme endişesinden kaynaklanmaktadır.

İki düşünürün konuyu temellendirirken ortak yanları kolayca görülebilmektedir. Bu yüzden sonuçta aralarındaki farklılıklara dikkat çekmekte fayda vardır. Platon, ruhun maddeden farklı bir cevher olduğunu ileri sürerken temel kaygısının epistemolojik olduğu görülmektedir. Hocası Sokrates'in en büyük çabası insanı her şeyin ölçüsü olarak gören sofistlere karşılık vermek ve onların tezlerini çürütmektir. Platon hocasının endişelerini paylaşıyordu. Çünkü bilgiye sağlam bir temel bulamadığı zaman, başka bir ifade ile genel geçer bilginin varlığı ortaya konulmadığı takdirde Protagoras haklı olacaktır. Platon bilgiyi temellendirmek için ruhun ezeli, ebedi ve manevi bir cevher olduğu anlayışını benimsedi. Çünkü oluş ve bozuluşa tabi olan cismin bütünlüğünü koruyarak ebedi olması düşünülemezdi. Platon'un bir diğer kaygısı ise ahlak ile ilgilidir. Bu dünyada adaletin tam olarak gerçekleşmediği bilinen bir gerçektir. İnsanların en büyük beklentilerinden biri de adaletin gerçekleşeceği bir dünyanın var olmasıdır. Platon, bu beklentiye ruhun tinsel bir cevher olarak ölümsüz olduğunu kabul ederek karşılamaya çalışmıştır. Ahlaki kaygıları karşılamak için Platon tenasüh inancına da başvurmuştur. Buna karşılık, Abdülkerim Amasî'nin esas kaygısının dini olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onun ruhun manevi bir cevher olduğu ve ölümlerle birlikte varlığının son bulmayacağına dair akli deliller ileri sürerken aynı

⁶² Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, s.32.

zamanda birtakım dini metinleri de delil olarak ortaya koymaktadır. Amasî'nin, kabir âlemi ve ahiret hayatına dair Kur'an ve hadislerde yer alan hususların ruhun ölümsüz bir cevher olduğu anlayışı benimsendiğinde daha kolay anlaşılacağı kanaatinde olduğunu varsayabiliriz. Ancak Amasî, Müslüman bir düşünür olarak ruhun ezeli olduğu fikrini ve tenasüh inancını hiçbir şekilde benimsememektedir. İbn Sina geleneğine bağlı olarak ruh ancak beden onu kabule hazır hale geldiğinde Tanrı tarafından yaratılmaktadır.

Kaynaklar

- Abdülkerim Amasî, *Risâle-i Rûh-i İnsâniyye*, İstanbul 1293.
- Aslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara 1997.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Asa yayınları, Bursa 2000.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007
- Jones, W. T., *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi 1*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.
- Paksüt, Fatma, *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür Bakanlığı yayınları, Ankara 1982.
- Platon, *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- Platon, *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna –Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1998.
- Platon, *Phaidros*, İngilizceye çeviren Roben Waterfield, Oxford University Press, New York 2002.
- Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimboz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011.
- Platon, *Timaios*, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Türkben, Yaşar, "E. M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Görüşleri" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 16, Sayı 2, Sivas 2012, ss. 335-363.
- Ülger, Mustafa, *Hoca Abdülkerim'in Felsefi Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007
- Zeller, Eduard, *Greک Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

