

İBN SİNÂ'DA BEDENSİZ KALAN RUHLARIN FERDİYETLERİNİN KORUNUP KORUNMADIĞINA DAİR PROBLEM ÜZERİNE*

Eyüp ŞAHİN**

Giriş

Bilindiği gibi ruhun ölümsüzlüğü ve dirilişin bedenli mi yoksa bedensiz mi olacağı tartışması felsefi tartışmalar içerisinde önemli bir yer tutar. Bu tartışmanın önemli bir boyutunu ruhun ferdiyetinin korunup korunmadığı hakkındaki düşünceler oluşturur. Problem her iki boyutu ile de İslâm filozoflarını oldukça meşgul etmiş görünmektedir. Felsefe ve dinin verilerinden hareketle ortaya çıkan tartışma bir çatışmaya dönüşebildiği gibi bazen bu çatışmayı derinleştirebilmektedir. Bazen de her iki alanın söyledikleri arasında bir uzlaşma arayışı oldukça başarılı bir sonuca dönüşebilmektedir. Bu bağlamda en genel ifadeyle İbn Sînâ'nın tutumunun felsefe ve din arasında bir yerde ve fakat felsefeye daha yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Genel olarak İbn Sînâ ruhun¹ bedenden ayrıldıktan sonra karşı karşıya kaldığı durum ile ilgili üç olasılıktan söz eder. Bu olasılıklara göre ruhlara ya bedenden ayrılınca yok olurlar, ya birleşerek bir birlik oluştururlar ya da her bir ruh ferdiyetini kazandığı beden olmadan da kendi varlığını sürdürmeye devam eder. İbn Sînâ ruhun bedenden sonraki serüveni ile ilgili zikredilen bu üç olasılık arasından, onun bedenle birlikte bir takım hallere, ilintilere ve zaman ilişkilerine bağlı olarak ferdileştiği görüşünü benimser

* Bu çalışma, 22-24 Mayıs 2008 tarihlerinde İstanbul'da yapılan "Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu"nda "İbn Sînâ'da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi" başlığıyla sunulan ve "Uluslararası İbn Sîna Sempozyumu Bildirileri", (İstanbul 2009, II. Cilt, s. 31-41) adlı kitapta basılan metnin gözden geçirilmiş ve makaleye dönüştürülmüş şeklidir. A. M. Goichon'un, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sîna* adlı Fransızca eserine yaptığım referanslardaki katkılarından dolayı Prof. Dr. Murtaza Korlaeçi ve Prof. Dr. Mehmet Bayraktar beylere teşekkürlerimi sunarım.

** Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

¹ İbn Sînâ, bugün yaygın olarak kullanılan ruh teriminin tam karşılığı olarak nefsi kullanmaktadır. İbn Sînâ bazen ruhu nefsten ayrı olarak, bedensel nefsanî yetilerin ilk aleti, ruhanî kanallarda bulunan hayatî ince bir cisim biçiminde ele alır ve tanımlar. Bazen de, nefsin kuvvelerini ruha verip yapmış olduğu ayırma sadık kalmaz. Ruh bazen, görme idrakinin yeri (*Kitâbu'n-Nefs*, Avicenna's De Anima, Nşr. F. Rahman, Oxford University Press 1970, s. 10), bazen bedenî ve nefsi kuvvetlerin ilk aleti (*a.g.e.*, s. 263), bazen de düşünen ruh (*a.g.e.*, s. 263) olarak geçer. Bu nedenle biz, İbn Sînâ'nın kullanımına sadık kalarak, özellikle onun "nefs" tabirini kullandığı yerlerde biz de bu tabiri kullanmaya özen göstereceğiz.

ve böylece üçüncü olasılık üzerinden hareket eder. Onun bu konudaki en açık düşüncesi, insan nefslerinin, bedenlerden ayrıldıktan sonra, (bedenli tecrübelerine bağlı olarak) farklı maddelerde bulduklarından, farklı zamanlarda ortaya çıktıklarından ve bedenlerin bir takım hallerine bağlı olarak farklı özellikler kazandıklarından ferdiyetlerini korurlar, şeklinde bir temele dayanır.²

Kuşkusuz salt buradan hareketle, ilk bakışta ruhun ferdiyetinin korunup korunmadığına dair çok temelli bir tartışma yürütmenin imkânı oldukça sınırlıdır. Ancak, hem bu dünyada hem de ölümden sonra "ittisâl" tecrübesinde ortaya koyduğu fikirleri, yürütülecek tartışmanın haklı gerekçesi olabilecek boyuttadır. Bu itibarla nefsin, bedene ilişmeden önceki durumu, bedenli tecrübesi ve nihayet bedenden sonraki mahiyeti ile ilgili düşüncelerinin, ferdiyet konusunda yukarıda zikrettiği en temel nokta ile örtüşüp örtüşmediği konusu önem kazanmaktadır. Bu nedenle, konunun, ilk olarak ferdiyetin kazanılması ki, burada kastedilen nefsin bedenli tecrübesidir, ikinci olarak da ferdiyetin korunup korunmadığına dair bedensiz kalan nefsin durumu olmak üzere iki yönü ile ele alınması uygun olacaktır.

Ruhun Ferdiyeti (Fertleşme)

Nefsin bedenli tecrübesine bağlı olarak ferdiyetin kazanılması konusunda İbn Sînâ'cı bakışı ortaya koyabilmek için, onun bedenlere ilişmeden önce nefslerin mâhiyeti ile ilgili öne sürdüğü görüşlere müracaat etmek gerekir. Zira bu nokta ferdiyetin kazanılmasında bedenün rolünün ne olduğunun ortaya konması bakımından son derece önem arz eder. İbn Sînâ'nın yürüttüğü faraziye özetle şöyledir: İnsani nefsler, bedenden önce var olmuş olsalardı, ya bir, ya da çok olmaları gerekirdi. Halbuki, insan nefslerinin bedenlere bitişmeden önce sayısal olarak çok olmaları imkansız bir durumdur.³ Şu halde bedenlere bitişmeden önce nefslerin sayısal bakımdan çok olmalarından ve bu durumda henüz birbirinden farklı nefslerden söz etmenin mümkün olmadığını söylememiz gerekir. Başka bir ifadeyle nefslerin bedenlere bitişmeden evvel öz bakımından (nefs olmak

² İbn Sînâ, *en-Necât*, Nşr. Kürdî, Kahire 1331/1912, s. 272.

³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 300.

bakımından) aralarında bir fark yoktur. Bu faraziye bizi nefslerin bedenlerle birlikte farklılaştığı/ayrıştığı sonucuna götürür.

İbn Sînâ bedenlerle bitişmeden evvel nefslerin ayrışmayacağı ve dolayısıyla farklı nefslerden söz etmenin imkânsız olacağını ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda o, varsayımlar üzerinde önemle durarak nefs teorisindeki muhtemel boşlukları da gidermek ister. Buradaki tutum şöyledir: Şayet bedenlere bitişmeden önce farklı nefslerden söz edilmesi imkân dâhilinde olmuş olsaydı, bu takdirde bu farklılık ya mâhiyet ve sûretleri sebebiyle, ya unsur ve maddeleri sebebiyle, ya da her nefsin maddede farklı zamanlarda var olması sebebiyle olurdu. Bedenlere bitişmeden önce nefslerin birbirlerinden ayrı olmaları mâhiyetleri ve sûretleri sebebiyle olamaz. Çünkü bedenlere bitişmeden önce nefslerin sûretleri birdir ve bu bakımdan onlar aynı türü oluştururlar. Bu durum zorunlu olarak bizi, nefsleri birbirinden ayıran şeyin bedenler olduğu sonucuna götürür. Bedene bitişmeden önce nefs, salt bir mâhiyet olacağı için, onun ne sayısal bakımdan başka bir neftsen farklı olması ne de mahiyeti gereği bir ayırımı kabul etmesi düşünülemez.⁴ Dolayısıyla nefslerin bedenlerle bitişmelerinden evvel onların tek bir öze karşılık gelmelerinin ifadesi, fertleşmelerinin de beden üzerinden elde edildiğinin bir kanıtı olarak sunulmaktadır. Bu nokta bizi, zorunlu olarak nefslerin bedenlere bitişmeden önce onların ferdiyetlerinden söz etmenin imkânsız olduğu sonucuna ulaştırmaktadır.

O halde ferdiyetin salt bedenle ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Mantıksal olarak nefsin, kendisini her bakımdan kabule hazır bir beden teşekkül etmeden önce varlığından söz edilebilir. Bu durumda bu öncelikle ilgili iki ihtimal akla gelir. Şayet bu öncelik zaman bakımından bir öncelikse; bu durumda nefsin varlığı, zaman bakımından bedenden önce var olacağından, bedene bitişik onunla ilintili olması mümkün olmayacaktır. İkinci olarak bu öncelik zaman bakımından değil, yalnızca öz bakımından bir öncelikse; bu durumda nefs, zaman bakımından bedenden ayrı bulunamayacaktır. Her iki ihtimalde de, bedenlere bitişmeden önce nefslerin öz bakımından birbirlerinden farklı olduklarını

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 223.

düşünmek imkânsızdır.⁵ Şu halde mizacı teşekkül etmiş ayrı ayrı nefslerin varlığından da söz edilemez.

İbn Sînâ bir tek tür oluşturan insan nefslerinin, bedenlere bitişmeden önce sayısal bakımdan bir tek öze sahip olmalarının olanaklı olmadığını da söyleyecektir. Bu durum “bedenlere bitişmeden önce nefslerin birbirinden farklı olmadığını” ifadesiyle çelişmektedir. Filozof, bir taraftan her bir nefsin bedenle birlikte ferdileştiğini dolayısıyla bedenden önce ferdileşmenin imkânını ortadan kaldırırken, öte taraftan da onların bedenlere bitişmeden önce sayısal olarak tek bir öze sahip olmadıklarını da düşünmektedir. Bu iki ifade arasındaki çelişkinin giderilmesi tevil yoluyla mümkün görünmektedir. İbn Sînâ’nın “bedene bitişmeden önce nefslerin sayısal olarak tek bir öze sahip olmadıkları”ndan kastı, her bir beden için farklı bir nefsin varlığını garanti altına almak istemesi olabilir. Zira iki beden var olduğu düşünülürse eğer, bu iki beden için eş zamanlı olarak iki nefsin var olduğu da düşünülmelidir. Bu durumda bu iki nefis, ya bir tek nefsin iki parçası ya da bir tek nefis iki bedende bulunmaktadır.⁶ İki nefsin bir tek nefsin iki parçası olması ihtimali, éni, boyu ve hacmi olmayan bir tek şeyin bölünebilir olması anlamına geleceğinden, böyle bir ihtimali düşünmek saçmadır. Bu bakımdan bir tek nefsin iki bedende bulunacağını savunmanın imkânsızlığı da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.⁷ İbn Sînâ öyle görüyor ki burada, bir nefse yalnızca bir bedene ilintili olma

⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Dağ, Mehmet, “İbn Sînâ’nın Psikolojisi”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1983, s. 402 vd. Dağ’ın belirttiğine göre, burada zikredilen biçimde bir önceliğin ifade ettiği şeyi, İbn Sînâ mantuksal olarak şu şekilde temellendirmektedir: Önceki bir şeyin varlığı kabul edildiğinde, sonrakinin de varlığının ondan kaynaklanması zorunlu olarak kabul edilmiştir. Bu durumda eğer sonraki yoksa önceki de olmayacaktır. Halbuki, burada öncekinin ortadan kalkmasını gerektiren, sonrakinin bulunmaması değil, öncekinin herhangi bir nedenle bulunmamasıdır. Bu takdirde, yokluğun nedeni, kendisi ile birlikte bedeninin yok olmasını gerektiren şeyin nefsin özünde bulunması ve bedeninin, kendine özgü bir nedenle yok olmasıdır. Oysa beden, kendine özgü bir nedenle, bileşiminde ve mizacında meydana gelen değişmelerle çözülmekte ve yok olmaktadır. Dolayısıyla bu ihtimal bizi bedenden önce nefsin öz bakımından var olmadığı sonucuna götürür (bkz. aynı yer).

⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’r-Tenbîhât* (İşaretler ve Tembihler, Türkçe’ye çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 179. İbn Sînâ burada, her karışımın, kendisine taşan ve tenasüh eden nefsin de içinde yer aldığı bir nefsi gerektirdiğini belirtir. Buna göre, her yok oluşun bir oluşa bitişmesi ya da oluşan cisimlerin sayısının kendilerinden ayrılmış nefslerin sayısı kadar olması ya da ayrı nefslerin tek bir beden hak edip böylelikle ona bitişmesi veya engellenerek ondan uzaklaşması zorunlu değildir (bkz. a.g.e., s. 179).

⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Nefs*, s. 224.

imkânı vermekle hem tenasüh gibi bir düşünceyi bütünüyle reddetmekte hem de onun ferdiyetini de garanti altına almayı amaçlamaktadır.⁸

İbn Sînâ, nefsin yalnızca bir bedene ilintili olma imkânı üzerinde önemle durur ve böylece onun bedenden önce başka bir bedende var olması olasılığını açık bir biçimde dışlar. Nefs, ancak, kendisi tarafından kullanılmaya elverişli bir beden var olması ile var olur. Beden bu anlamda nefsin vatanı ve ferdîleşmesinin de imkânı olmaktadır. Nefs, özü gereği, kendisinin var olması için elverişli niteliklere sahip olan bir bedene yerleşmek, onu kullanmak ve onda ferdîleşmek niteliklerine potansiyel olarak sahiptir. Bir bakıma nefsin özü gereği sahip olduğu bu nitelikler, onu sahip olduğu bedene bağımlı kılar ve öteki bedenlere ilişmekten alıkoymaz. Her şeyden önce nefs, bedenle birleşmekle kendisini yetkinliğe ulaştıracak bir aracıya kavuşmuş olur. Nefs kendisini yetkinliğe ulaştıracak bir aracıya kavuşurken, beden de kendisindeki zıt unsurları birleştirecek bir birleştirici ve koruyucuya kavuşur.⁹ Bu birleştirici ve koruyucu sayesinde bedendeki zıt unsurlar arasında bir uyum meydana gelir ve böylece mizaç ortaya çıkar. Nefs ile beden arasındaki uyum ferdîleşmeyi de mümkün kılar. Bu nedenle madde ya da beden ferdîleşmenin birinci prensibidir. O halde, birbirine her bakımdan eşit olan iki nefse rastlamak mümkün değildir. Bu hal onların ayrı bedenler kullanıp farklı "mizaç"lar kazanmış olmalarından kaynaklanır.¹⁰ İbn Sînâ bir taraftan nefisle kendisini her bakımdan kabule hazır beden arasında bir uyumdan söz ederken, diğer taraftan da nefsin cevherini kaplayan şeyin beden olduğunu ve beden nefsi meşgul ettiğini belirtir. Beden nefsi, kendisine özgü arzudan, kendisine ait yetkinlikten ve yetkinliğini farkında

⁸ Jaffer, Tariq, "Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's *Ar-Risâla al-Adhawiya Amr al-Ma'ad*", *Before And After Avicenna* (Proceedings of First Conference of the Avicenna Study Group), Leiden-Boston 2003, 163.

⁹ Nefs her ne kadar bedendeki zıt unsurları birleştirmede önemli bir görev görmüş olsa da, aslında bedensel yapı bütünüyle nefsin cevherine zıttır. İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ'* da bunu açıkça dile getirir. Buna göre bedensel yapı, nefsin cevherine tamamen zıttır. Nefsi bedensel yapının bu durumundan bütünüyle habersiz yapan beden ve onda nefsin bütünüyle boğulmuş olmasıdır. Nefs, bedeni terk ettiğinde, bu büyük zıtlığın farkına varır ve o nedenle büyük acı duyar. Fakat bu acı, ondan ayrılmayan bir özelliğinden kaynaklanmaz, bilakis yabancı bir ilişenden kaynaklanır. Yabancı ilişen durum süreklilik arz etmez, kalıcı değildir, tekrarlanmasıyla bu yapıyı sabitleştiren fiillerin terk edilmesiyle ortadan kalkar ve geçersizleşir. Dolayısıyla söz konusu duruma bağlı cezanın da sürekli olmaması ve azar azar ortadan kalkması gerekir. Böylece nefis arınır ve kendisine özgü mutluluğa ulaşır (bkz. *Kitâbu 'ş-Şifâ'*, c. II. Türkçe'ye çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, s. 177).

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 16.

olmaktan alıkoyar.¹¹ Öyle görülüyor ki, bu durum nefsin bedene yerleşmiş ve ona gömülmüş olmasından değil, yalnızca aralarındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Bu ilişki, nefsin bedeni yönetmek, onun eserleriyle ve onda yerleşik olan beden kaynaklı meleke-lerle ilgilenmeye yönelik olarak bütünüyle yaratılıştan gelen bir arzuyla gerçekleşir.

Her ne kadar nefsin ferdîleşmesi bir bedene bağlı olsa da, İbn Sînâ'dan hareketle ne nefsin ontolojik anlamda bir bedene bağlı olduğunu ne de bedeninin ölümden sonra yaşamaya hak kazandığını söyleyebiliriz. Çünkü nefis, her şeyden önce bedeninin yardımına ihtiyaç duymadan kendi varlığını bilebilmektedir. Bedenle beraber yetkinleşme sürecinde iken ve henüz tam olarak onu kazanmamışken bedenden ayrıldığında, onun var olduğunu artık bilfiil öğrendiğinden doğal olarak kendisine yönelir.¹² Burada filozofun meşhur "uçan adam" örneğine bir gönderme söz konusudur. Buna göre insan, her türlü yetkinliğe sahip olarak bir defada yaratılmış olsun; fakat o bedenî organlardan hiçbirini kullanma imkânına sahip olmasın ve bir boşlukta herhangi bir şeyle temas etmeden hareket ediyor olsun. O, bu durumda bile benlik şuuruna sahip olarak kendi kendisini bilebilecektir. Çünkü hiçbir maddî şeye sahip olmadan (bedeni organlara sahip olmadan) kendi varlığını idrak etmesi düşünülen nefsin en temel niteliğidir. Bu hal düşünen nefsin, bedene muhtaç olmadan yetkinleştiği ve ferdiyet kazandığı anlamına gelmemelidir. Zira içinde yaşadığımız dünya nefsin yetkinleşmesi için gereklidir. Dolayısıyla maddeye/bedene olan ihtiyaç ortadadır. Nefis ve beden arasındaki ilişki biri diğerini zorunlu olarak var kılacak türden bir ilişki olmayıp ilintili olacak ve bu iki şeyden biri olan nefis asıl unsur olarak kalacaktır.¹³

Özetle, buraya kadar olan kısımda söylemeye çalıştığımız şey, nefsin bedenden önce ferdiyetinden söz etmenin İbn Sînâ'ya göre imkânsız olduğu ve bedeninin, ferdîleşmenin ilk prensibi olduğu şeklinde ifade edilebilir. Ancak, nefis ile beden arasında var olan ilişki nasıl bir ilişkidir? Acaba bu iki şey arasındaki ilişki özleri gereği var olan zorunlu bir ilişki midir, yoksa ilintili bir ilişki midir? Birinci durumda bu iki şey arasındaki ilişki, bedenle nefsin ayrılmaz bir biçimde zorunlu olarak birbirine bağımlı olduğu

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, s. 177.

¹² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, s. 173.

¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 10.

sonucunu doğuracaktır. Bu durumda ne beden ne de nefis birer cevher olabilecektir. Halbuki, hem nefis hem de beden cevherdir. İkinci durumda ise, birbiriyle ilişkili olan iki şeyden birinin ortadan kalkması, diğerinin ortadan kalkmasını değil ilişkinin ortadan kalkmasını gerektirir. Bu nedenle, bedenle nefis arasındaki ilişki birinin ortadan kalkması ile diğerinin de ortadan kalkmasını zorunlu kılacak türden bir ilişki olmayıp, ilintili bir ilişkidir.¹⁴ Eğer nefis ile beden arasında birbirini var edecek türden zorunlu bir ilişki olmuş olsaydı, bu takdirde bedenin ortadan kalkması ile nefsin de ortadan kalkması/dağılması gerekirdi. Şu halde nefis ile beden arasındaki ilişki/bağlantı ilintili olduğundan bedenin ortadan kalkması ile nefsin ortadan kalkması gerekmeyecektir.¹⁵

Belki de nefis ve beden arasındaki ilişkinin mahiyeti en açık bir biçimde kendisini “kaptan ve gemi” örneğinde belli eder. Buna göre gemi, onu idare eden kaptanın varmak istediği hedefe ulaşmak için seyahat boyunca kullandığı bir araçtır. Nefis burada kaptana benzetilir; yetkinliğini ve ferdiyetini kazanmak için yolculuğu boyunca bedeni yani gemiyi kullanacaktır.¹⁶ Kıyıya vardığında ise kaptan yolun sonuna varmış olarak gemiden ayrılacaktır. Nefis ölümle beraber kaptanın kıyıya vardığında gemiyi terk ettiği gibi bedeni terk edecektir. Kaptan unvanını gemi sayesinde elde etmiştir ancak kıyıya vardığında artık ona ihtiyaç duymayacaktır. Dolayısıyla ikisi arasındaki ilişki kıyıda son bulacaktır. Burada gemi sadece kaptanı ulaşmak istediği hedefe götüren bir vasıtaadır. İlinti ile kastettiğimiz şey ise iki değişken olan kaptan ve gemi (nefis ve beden) arasındaki (nicel) bağlantıdır.

Nefsin kaptanla eşleştirilmesi ise salt bir benzetmedir. Çünkü nefis hiçbir surette madde değildir. Eğer nefis madde olmuş olsaydı, ya beden bütünü ya da beden bir parçası/organı olurdu. Bedenin bütünü olması halinde ondan bir şey eksildiğinde, nefsten de eksilir, böylece “uçan adam” nitelemesinden farklı olarak bilincinde olduğumuz şey eksik olur veya hiç olmazdı. İnsanın özünü teşkil eden ve bedenden tamamen farklı olan nefsin cisim olması düşünülemez. Eğer bu şey cisim veya beden bir parçası

¹⁴ Dağ, “İbn Sînâ'nın Psikolojisi” adlı makalesinde, nefis ve beden arasındaki ilişkide, İbn Sînâ'nın, bu ilişkinin ilintili bir ilişki olduğu hususunu hareket noktası olarak benimsediğini ifade eder. Dağ'ın bu tespiti bize de yerindedir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. a.g.m., s. 401.

¹⁵ Ayrıca bkz. Dağ, a.g.m., s. 401.

¹⁶ Bu konuda bkz. Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu (İbn Sînâ Örneği)*, Ankara 2003, s. 182.

olmuş olsaydı, beden gibi, çözülen, sürekli değişen ve var olup yok olmayı kabul eden bir şey olurdu, dolayısıyla kalıcı olmazdı. Yani nefis, beden ve bedeninin organları olmadan da korunduğundan benlik, kişilik ve ferdiyet de bu mantuk içerisinde korunacaktır.¹⁷

Ferdiyetin Korunması

Özetle şimdiye kadar İbn Sînâ'ya göre nefsin bedenle birlikte var olduğunu; benliğini, kimliğini ve dolayısıyla ferdiyetini beden üzerinden kazandığını söyledik. Acaba, nefis (ruh) beden (bir taşıyıcı) olmadan ferdiyetini nasıl koruyacaktır? Beden ortadan kalktığına göre kişisel kimliği (ferdiyeti) garanti altına alacak bir formül önerilmekte midir? Dahası böyle bir görüş mantıksal olarak nasıl temellendirilebilmektedir? Kuşkusuz bir taşıyıcı ile birlikte fertleşen nefsin, o olmadan ferdiyetini nasıl koruyacağı sorusu/sorunu dikkate değer bir sorudur. İbn Rüşd, maddenin, ferdîleşmenin ilk şartı olduğu ilkesi üzerinde durarak, ferdî ölümsüzlüğün nasıl anlaşılabileceğini kavramanın zor olduğunu belirtir. İbn Rüşd öyle görünüyor ki bu sorunu farkında olarak beden yok olduğunda kişisel kimliğin korunmasına imkân sağlayacak bir çeşit özel madde icat eder. *Tehâfut'ut-Tehâfut*'de bu husus şöyle izah edilir: "Ruhun ölümsüzlüğünü ve sayıca çokluğunu iddia eden kimse, bu ruhların ince bir maddede olduğunu söylemek durumunda kalacaktır. Semavî bedenlerden taşan havasal bir ısıda ayaltı bedenlerini yaratan ve bu bedenlerde ikamet eden ruhlar vardır."¹⁸ Hourani, her ne kadar, bizim bedenlerimize benzerlik bakımından çok da yakın olmasa da, İbn Rüşd'ün "semavî sıcaklık" cevherinin varlığını, ferdî ölümsüzlük lehine girilmiş ciddî bir kanıt olarak değerlendirse de, Leaman bu tutumu umutsuzca bir tutum olarak görmektedir. Ona göre, ferdî ölümsüzlük iddiasında bulunmak isteyenlerin, onun dayanağı olan bu özel cevherin

¹⁷ Dağ, a.g.m., s. 394. Dağ, haklı olarak makalesinde, benliğin oluşmasında bedeninin rolünü anlatırken, İbn Sînâ'nın şu örneği üzerinde önemle durur: "Giysiler uzun süre kullanıldıklarında bize ait parçalar gibi olurlar. Biz kendimizi çıplak olarak değil de giysileri sürekli kullandığımızdan ötürü, giysilerle birlikte düşünürüz. Oysa giysilerle organlar arasında bir fark bulunmaktadır; giysileri çıkarıp üzerimizden atabildiğimiz halde, organları çıkarıp onlardan soyulanmamız mümkün değildir. Bu nedenle organların giysilerden çok daha sıkı bir biçimde bize ait parçalar olduğunu düşünmemiz gerekir" (bkz. aynı yer). Dağ'a göre, filozofun bizi ulaştırmaya çalıştığı nokta şudur: Madde kuvve halinde bir varlığa sahip iken, nefis fiil halinde bir varlığa sahiptir. Kuvve halinde varlık ve kuvve halinde yokluktan söz etme imkânı ancak kuvve halinde her iki zıddı kabul edebilen bedenle mümkündür. Bu durumda nefis, bedendeki yok olmayan ve ölümsüz olan ilkedir. Ancak bedeni kendisi için bir alet olmaktan çıkararak ve cisimle olan bağlantısını ortadan kaldıran ölüm sebebiyle nefsin cevherinde herhangi bir değişim meydana gelmez. Aksine o, vücûdun mebd'ei olan sonsuz cevherler sayesinde bâki kalır. Bu konuda bkz. Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizikî*, Ankara 1997, s.139.

¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfut'ut-Tehâfut*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire 1980, s. 327.

varlığını da kabul etmeleri gerekir. Böyle bir maddenin varlığını kabul etmek için hiçbir neden bulunmadığına göre, bu durumda, zımnî olarak da olsa ferdî ölümsüz varlıkların bulunduğunu kabul etmek için bir neden kalmamaktadır.¹⁹

Yeniden İbn Sînâ'ya dönecek olursak en başından söylemeliyiz ki bir taşıyıcı olmadan nefsin ferdiyetinin nasıl korunacağı onun nefis teorisinin belki de en kapalı ve dolayısıyla tartışmaya açık noktalarından biridir. Üstelik sorun farklı eserlerindeki farklı görüşleriyle biraz daha karmaşık hale gelmektedir. Özellikle *eş-Şifâ* ve *en-Necât* dikkate alınrsa, ferdiyetini beden üzerinden kazanan nefsin ölümle birlikte serüvenine bedenle devam edeceği fikrine daha yakın olduğu anlaşılır. Fakat *er-Risâletu'l-Adhaviyye* ve *İsbâtu'n-Nubuvve* gibi belli bir düzeye hitap eden eserleri dikkate alındığında meâdın yalnızca nefis için olduğu fikrini açık bir biçimde savunduğu görülür.²⁰ Bu iki farklı tutum onun bu konudaki bakışımın süreç içerisinde değiştiği şeklinde yorumlanabileceği gibi, özellikle ikinci tutumun entelektüellere yönelik olarak gerçek görüşünü yansıttığı da söylenebilir. Buna karşın biz salt ikinci tutumu ortaya koyan eserlerine değil, diğerlerine de müracaat ederek meseleyi ele almaya çalışacağız.

Bununla birlikte ferdiyetini beden üzerinden kazanan ruhun, beden olmadan onu nasıl koruyacağı sorusundaki güçlüğe ve kapalılığa ilave olarak, ruhların nasıl bir mace-rayaya sürüklendiği sorusu da ortada durmaktadır. Özellikle, bedensiz kalan ruhun akıbetini tanımlamak için başvurulan "ittisâl" terimi ile ne kastedilir? Böyle bir tecrübenin mahiyeti nedir? Farklı türden ruhların bir araya gelmesi ne anlama gelir? Bu bir araya gelme (ittisâl) ya da bitişme (ittihâd) ile ferdiyet nasıl korunacaktır? gibi sorular etrafında çerçevelenen tartışmaya İbn Sînâ özelinde yanıtlar bulmak çok kolay görünmemektedir.

Esasen sorun "ittisal" ve "ittihad" terimlerinin anlamlarından hareketle çözülecek cinsten bir sorun da değildir. Sorun bu iki kavrama yüklenen anlamlar kadar nefsin akıbeti hakkındaki farklı nitelemelerle de ilgilidir. Salt olarak "ittisâl" tecrübesinde

¹⁹ Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri 1992, s. 141.

²⁰ Bkz. Okumuş, *a.g.e.*, s. 186. Ayrıca bkz. Marcotte, Roxanne D., "Resurrection (*Ma'âd*) in the Persian *Hayât an-Nufûs* of İbn Muhammed Rîzî: The Avicennan Background", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, Leiden 2004, s. 218-219.

nefsin ferdiyetini koruduğuna dair yaygın bir kanaat olsa da, nefsin bedensiz serüveni ile ilgili, “ama kısaca biliyoruz ki, insanî nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra kendilerinin de bilmediği bazı durumları vardır”²¹ gibi görüşler, ferdiyetin korunup korunmadığına dair tartışmaya yeni bir boyut katmaktadır. İbn Sînâ *er-Risâletu'l-Adhaviyye*'de bir taraftan bunu söylerken, örneğin, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'da, dinin bu konudaki bütün kuşakları giderdiğini söylemektedir. Buradaki ifade şöyledir: “Bilmelisin ki ahiret hayatı ile ilgili bazı şeyler var ki, onların ne olduğunu din bildirmiştir. Bu konuda dinin ve nübüvvetin bildirdiklerini kabul etmenin dışında söz konusu şeyleri kanıtlamanın başka bir yolu yoktur. Bu şeyler, diriliş esnasında bedeni ilgilendiren hususlardır. Bedenle ilgili iyilik ve kötülükler burada herhangi bir açıklamayı gerekli kılmayacak ölçüde açıkça söylenmiştir.”²² İbn Sînâ nefsin ölümle birlikte sürüklendiği akıbet hakkında konuşmanın çok kolay olmadığını farkındadır. En başından burada nass'ın, söylenmesi gereken her şeyi söylediğini belirtmesine karşın bir adım daha ilerleyecek ve başka bir şey söyleyecektir. Bu yeni durum onun bu konudaki nassların ne söylediğine dair algısının da farklı olabileceğini göstermektedir. Eğer nassın söylediği şeyle yetinmiş olsaydı kuşkusuz o, ne Gazâlî ne de onu izleyenlerin eleştirilerine muhatap olmayabilirdi. Gazâlî ve onun geleneğinin algısıyla nefis, ferdileştiği bedenle dirilecek ve böylece kaptan ve gemi yeniden aynı yolculuğa çıkmış olacaktı. Halbuki, İbn Sînâ bir adım sonra, aynı eserin başka bir yerinde; “Eğer onların nefsleri, bedenlerinden ayrıldıktan sonra hala kemale ermemiş ve tek başlarına kalmışlarsa, sonsuz mutluluğa düşerler. Çünkü bilme gücünün ihtiyacı olduğu şeyler ancak beden vasıtası ile kazanılır. Oysaki artık beden yoktur.”²³ demektedir. Burada alıntıladığımız iki metnin birbiri ile tutarlı olup olmadığı, İbn Sînâ'nın nefsin akıbeti hakkındaki nassları nasıl algıladığını bilmemizle yakından ilgilidir. Öyle görülüyor ki eldeki verilerle de bu mümkün görünmemektedir.

İbn Sînâ, ruhların, farklı bedenlerdeki asıllarının bir sonucu olarak farklılaştıklarını, baki kalan ruhların aslen bağımsız olan cismanî terkiplerinin bazı izlerini taşıdığını da

²¹ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye fi emri'l Meâd*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-fikri'l-arabî, Mısır 1949, s. 93.

²² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, s. 169; *en-Necât*, s. 291.

²³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, s. 175.

iddia eder.²⁴ Gerek bu cümle ve gerekse yukarıda zikrettiğimiz iki ayrı tutum, “Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra ferdiyetini korur.” şeklinde bir sonuca varmanın önündeki güçlü engellerdir.

“İttisâl” Halinde Ferdiyet

Ölümlle birlikte başlayan süreç nefsin akıbeti hakkında daha fazla kuşkuyu beraberinde getirir. Buradaki tartışma “nefsin ferdiyetinin korunması” değil, “nasıl ve ne ile korunacağı” etrafındadır. Ölümlle birlikte eğer ruh yolculuğuna artık beden olmadan devam ederse bu durumda cevaplanması gereken iki temel soru ile karşı karşıyayız. İlk olarak bir taşıyıcı olmadan bu nasıl olacaktır? İkinci olarak bu hangi tecrübe ile olacaktır? Dahası bunun anlamı nedir? Bununla birlikte İbn Sînâ’da karşılaştığımız farklı türden ruhların bir araya toplanmasının mahiyeti nedir? Faal akıl veya benzeri tarzda bir akılla karışmadan birleşmenin imkânından nasıl söz edilebilecektir? Tam olarak bu noktada felsefî gelenekte sıklıkla karşılaştığımız iki teknik terimden söz etmemiz gerekecektir. Bu terimler “ittisâl” ve “ittihâd”dır. Ölümlle başlayan, tıpkı öncesinde olduğu gibi şayet faal akıl’la ve başka türden bir akılla nefslerin bir araya gelerek bir birlik oluş(turul)ması ile sonuçlanan süreç bu iki teknik terimlerle ifade edilir. Belirtmeliyiz ki “ittisâl” terimi salt ölümlle başlayan süreçte nefsin akıbeti ile ilgili olarak zikredilen bir terim değildir. İçinde yaşadığımız dünyada da faal akıl’la “ittisâl” zaten imkân dâhilindedir. Ancak şu an için bizi ilgilendiren yönü bu değildir.

“İttisâl” terimi, sözlük anlamı bakımından, “temas halinde olmak”, “bağlantı kurmak”, “ilişkili olmak”, “yan yana gelmek”, “sürekli olmak”, “varmak”, “ulaşmak” gibi anlamlara geldiği gibi, “ittihâd” terimine yakın anlamda “birleşmek” manasına da gelmektedir. Öyle anlaşılıyor ki terim iki şey arasındaki ilişkiyi ifade ederken aynı zamanda birleşmeyi de ifade etmektedir. Örneğin, A. M. Goichon’a göre “ittisâl”, ister aynı cevherde bölünmenin yokluğu şeklinde isterse maddî ilişkiyle kurulmuş bitişme anla-

²⁴ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 127. Bunun yanında İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ*’da, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra, bedendeki haline benzer bir durumda olduğunu belirtir. Bu halinin etkisi eksildiği ölçüde, yetkinliğe doğru arzusuyla hareketinin farkında olur. Bu halinden ne kadar kendisiyle birlikte olursa, mutluluk mahalline ulaşmak o derece azalır. Kuşkusuz filozofun buradaki ifadeleri ruhun bedenli tecrübesine işaret eder. Ancak ölüm halinde dahi ruh, beden izlerinden kurtulamamaktadır. Bu durum ruhun bedenle dirilişi şeklinde de yorumlanabilir. Bu konuda bkz. a.g.e., s. 177.

mında olsun, süreklilik ya da iki cevher arasında maddî olmayan bir birleşme olarak tanımlanır.²⁵ Bu manada nefis ile faal akıl arasında kurulan ilişki bir “ittisâl”dir. Oysa “ittihâd” tabiri, bir olma, çok sayıdaki cisimlerin birleşmesinden meydana gelen sayısal olarak tek bir cismin fiil hale dönüşmesini ifade eder.²⁶ Bu cisimler bir araya geldiklerinde tek tek kendi özelliklerini/ferdiyetlerini kaybederek yeni bir cisim oluştururlar. Ruh ve beden birleşerek tek bir özü oluşturması bu manadadır.²⁷ Yani ruh ve beden bir araya gelerek bir birlik oluşturması ile ancak “insan” denen bir varlık oluşmaktadır. Burada iki ayrı cevhere sahip olsa da yeni durumda teşekkül eden varlık salt “bir insan”dır. Başka bir ifadeyle ruh ve beden “insan” olarak tek bir öze dönüşmüştür. Eğer, “ittisâl” terimi, “ittihâd” anlamında bir bitişme, tek bir öze dönüşme olarak alınrsa, bu durumda ferdiyetten söz etme imkânı da ortadan kalkacaktır. Çünkü bitişme yeni bir birliğe ve yeni bir öze işaret edecektir. Şayet, “ittisâl” terimi bitişme değil de, aynı türden ruhların bir arada toplanması, faal akıl’la iletişim, ilişki anlamında ele alınrsa; bu durumda nefsin beden olmadan ferdiyetini koruyacağı lehine bir düşünceden imkân olarak söz edilebilecektir.

Bu noktada, İbn Sînâ’ya dönelim ve “ittisâl”in mahiyetine bakalım. Öncelikle faal akılla “ittisâl”in ne anlama geldiğini görelim. Burada hemen belirtmeliyiz ki o, “ittisâl” kavramı üzerinde önemle durmakta ve bu konuyu dikkatlice analiz etmektedir.²⁸ Ancak buna karşın çözülmeyen bir takım güçlüklerden de söz etmek gerekir. Örneğin İbn Sînâ “ittisâl”in mahiyeti üzerinde durmadan sadece, “akledilirleri (*ma’kûlât*) resmeden cevherin cismanî olamayacağını ve bölünemeyeceğini”²⁹ ifade ederek, onunla nefisler arasında bir tür iletişimin olduğunu söylemekle yetinmektedir. Buna göre nefis, faal akıl’la “ittisâl” ederek akledilirler dünyasına ulaşmakta ve onlara benzemektedir. Görüldüğü

²⁵ Goichon, A. M., *Lexique de la Langue Philosophique d’Ibn Sina*, Paris 1938, s. 434. Goichon’un belirttiği- ne göre, “ittisâl” terimi, Astronomi’de yıldızların birbirleriyle bitişmesini; Mantık’ta ise, şartlı iki önermenin terimleri arasındaki bağı ifade eder.

²⁶ Bkz. Goichon, *a.g.e.*, s. 428.

²⁷ Burada kastettiğimiz şey, sadece, ruh ve beden bir araya gelerek bir özü oluşturmasıdır. Bir durumda ruhun ve bedenın ayrı ayrı özlerinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ferdiyet bu iki cevherin tek bir öze işaret ettiği durumlarda, yani ruhun bedenle birleşmesiyle gerçekleşir.

²⁸ Bu konuda bkz. Hall, Robert E., “Intellect, Soul and Body in Ibn Sînâ: Systematic Synthesis and Development of Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories”, *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, Leiden 2004, s. 70.

²⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 115.

gibi burada birleşmeden ziyade bir ilişkiden söz edilmektedir. Bu bakımdan salt bu noktadan faal akılla "ittisâl"ın, onunla ayniyet teşkil edecek bir ilişki olmadığı kolayca anlaşılır. Bu görüşü destekler şekilde yine *el-İşârât*'da, "arınmış ariflerin, bedenle birliklilik yükü kendilerinden düşüp, ruhun esareti ortadan kalktığıında, kutsiyet ve mutluluk âlemine yöneleceği ve orada en yüce yetkinlik ile hayat bulacağı"³⁰ ifade edilir. Devamında ise bu yetkinliğin mahiyetinin mutluluk verici bir "ittisâl" olduğu ifade edilir.³¹ Dolayısıyla mutlu bir nefsin, faal akıl'la engellenmemiş bir "ittisâl"ı gerçekleştirilmesi imkân dâhilindedir. Çünkü engelleme ya "ittisâl" için gerekli olan istidat eksikliğinden veya bir maniden kaynaklanır. Buradaki düşünce özetle şöyledir: Aklî nefis, faal akıl'a ulaştığında, burada zorunlu olarak herhangi bir engelleme ile karşılaşmaz; herhangi bir engel söz konusu olmadığıında da mükemmel bir "ittisâl" gerçekleşir ve insan akli, faal akıl'ın etkisine benzer bir hal alır. Bu hal nefsin aynı zamanda mutluluğu için gereklidir. Yani nefsin mutluluğu faal akıl'la "ittisâl"ine bağlıdır. Kim faal akıl'la tam olarak "ittisâl" ederse "Cemâl-i Aklî"ye ve "Lezzet-i Sermedî"ye ulaşır.³² Öyle görülüyor ki, nefis, kemâle ulaştığında makul âlemin bir kopyası haline gelmektedir. Bu durumda o, en üstün mutluluğun gerçekleştiği mutlak iyilik ve mutlak güzellik ile birleşmektedir. Çünkü onun yetkinliği, "kendinde bütün (*kull*)'ün sûreti, onun düzeni ve ondan taştan hayrın depolandığı aklî bir âlem haline gelmesi"³³ ile mümkün olmaktadır.

Kuşkusuz burada zikredilen "mutlak güzellikle birleşmek" tabirinden tam olarak neyi anlamamız gerektiği belli değildir. Buna karşın bizim daha çok ilgilendiğimiz nokta insan nefsinin bu tecrübede kendi öz benliğini, ferdiyetini koruyup koruyamadığıdır. Şu ana kadar ulaştığımız verilere göre, düşünen nefis, "ittisâl" tecrübesinde kendi

³⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 178.

³¹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 179.

³² İbn Sînâ, "Risâle fî Mâhiyeti'l-İşk", çev. M. T. Küyel, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, s. 744.

³³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 293; *en-Nefs*, s. 130. Nefs, bu birlikten beden ve onun gâileleri sebebiyle engellenmiştir. Bu nedenle nefis, saadetten ancak zaman zaman ve gizlice pay alabilir. Bu durum nefsin ihtiras ve hazlardan kendini kurtarıp aklın hazlarını aradığında gerçekleşir. Fakat nefis, bu saadete yalnızca ölümlerle, beden kafesinden bütünüyle kurtulduktan sonra ulaşır (bkz. *a.g.e.*, s. 133).

öz benliğini korumaktadır. Öyle görülüyor ki “ittisâl” ile kastedilen “bir olma”, ontolojik yeni bir statüye değil, psikolojik yeni bir tecrübeye işaret etmektedir.³⁴

İbn Sînâ ontolojik anlamda “ittihâd”³⁵ terimini Porphyrius ve onun izinden gidenlerin savunduğunu belirterek esasen bu teze karşı çıkar.³⁶ Ona göre, gerek Porphyrius ve gerekse onun izinden gidenlerin “ittisâl” tecrübesinden “ittihâd”ı anlamalarının temelinde şu düşünce yatar: Bilme fiilinde, bilenle bilinen birlik oluşturmakta, madde ve şekil ilişkisinde madde aynı zamanda suretleşmekte, benzer şekilde faal akıl’la “ittisâl” eden “müstefâd akıl” onun varlığı içinde erimektedir. Eğer bu düşünce doğru olmuş olsa idi, “müstefâd akıl” akledilirler dünyasını tamamen idrak ederdi. Ya da faal akıl’ın her “müstefâd akıl”da ayrı ayrı ortaya çıkıp en sonunda da bölünmesi gerekirdi. Halbuki, ne insan aklı bütünüyle her şeyi bilen bir varlık mertebesine ulaşabilmekte ne de faal akıl bölünmeyi kabul etmektedir. O halde, “müstefâd akıl”la faal aklın “ittisâl”inde birincinin ferdiyetini yitirdiğini düşünmek anlamsızdır.³⁷ Kuşkusuz buradan hareketle daha somut verilere ulaşabilmek oldukça elverişli görünmektedir. Zira burada “ittisâl” ve “ittihâd” terimleri arasında zaten bilinçli bir ayırım gözetilmekte ve faal akılla olan ilişkide insan aklının/nefsinin, onunla ayniyet teşkil edecek bir birleşmeden söz edilemeyeceği açıkça dile getirilmektedir. Esasen bu nefis için farklı mutluluk derecelerinden söz etmenin de bir gereğidir. Öyle görülüyor ki, İbn Sînâ bütün nefslerin mutluluk derecelerinin aynı olmadığı görüşüne dayanarak bu teze karşı çıkmaktadır. Çünkü bu nefsler, dünya hayatında farklı bedenlerde bulunmalarından ötürü, farklı mizaçlara sahip olmuşlardır. Dolayısıyla bu tecrübe, her bir bedende birbirinden farklıdır. Mutluluk, her bir nefsin bedenli tecrübesinde kazandığı yetkinlik derecesine göre değişeceğinden, bir nefis için geçerli olan mutluluk derecesi, başka bir nefis için geçerli olamayacaktır ki, bu durum nefsin ferdiyetinin korunduğu anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, her ruh

³⁴ Bkz. Aydın, Mehmet, “İbn Sînâ’nın Mutluluk Anlayışı”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, s. 440.

³⁵ İbn Sînâ’ya atfedilen *Dua* adlı risâlede “ittihâd” tabiri geçmektedir. İbn Sînâ burada “benim nefsimin ilahî etkiler (izler) ve semavî ruhlarla ittihadına vesile kıl” demektedir. Ancak kanaatimizce, söz konusu eser, İbn Sînâ’ya ait olmuş olsa bile burada geçen “ittihâd” terimi onun bu konudaki felsefî görüşünü ifade eden bir görüş olmaktan uzak görünmektedir (bkz. “Duâ”, Nşr. Hasan Asî, *et-Tefsîru’l-Kur’ânî ve’l-Lugati’l-Sûfiyye* içinde, 1403/1983, s. 298).

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Nefs*, s. 240.

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ*, s. 142.

farklı ölçüde soyut bilgi ve ahlaki değer elde eder; her bir ruh, kuvve halinden fiil hale çıkmak için kendine has bir yol izler; ölümle birlikte o, bedenden ayrılmadan önce farklı yetkinlik düzeylerinde bir gelişme gösterir. İfade ettiğimiz bu durum, filozofun, ruhların bedenlerinden ayrıldıktan sonraki ferdiyetlerinin ölçüsü olarak kullanmak istediği, mükemmelliğin farklılık arz eden düzeyidir.

Bununla birlikte problem aynı türden ruhlarla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşlerinde daha değişik bir seyir alır. Çünkü aynı türden ruhların bir araya gelerek bir birlik oluşturduğu ve bunların aklî bir "ittisâl"i gerçekleştirdiği ifadeleri ferdiyet aleyhine yeni bir krizi tetikler görünmektedir. Esasen kriz aynı türden ruhların bir araya toplanmasıyla değil birleşmesiyle derinleşmektedir. *er-Risâletu'l-Adhaviyye*'deki düşünce özetle şöyledir: Bedenlerden ayrıldıktan sonra, iyi nefslerin bir araya gelmesiyle, onların iyilik ve lezzet algılarında bir artış olur. Kötü nefslerin bir araya gelmesinde ise, acı ve kötülük artar. Nitelik ve yatkınlıklarına göre bir araya gelen ve bir birlik oluşturan nefsler, aklî bir "ittisâl" içine girerler.³⁸ Görüldüğü gibi burada nefslerin oluşturduğu birliğin mahiyeti hakkında fazladan bir ayrıntıya yer verilmemektedir. Böylece nefslerin kategorik bir birlik oluşturması ve buna bağlı olarak lezzet ya da acı algılarının artması hadisesinde ferdiyetin korunup korunmadığı hususu kapalı kalmaktadır. Eldeki verilerle bulabileceğimiz/ulaşabileceğimiz en iyi(mser) yanıt, bu birleşmede nefslerden her birinin, hem kendi özünü hem de kendisi gibi olan öteki nefsleri sürekli olarak akletmesi olabilir. Bu nefslerin birbiriyle karışmadan yalın olarak sürekli bir biçimde kendi özlelerini ve başka türden özlere düşünmeleri/akletmeleri ferdiyetlerinin de korunduğuna dair bir işaret olarak alınabilir. Nefslerin bir beden olmadan bu ameliyeyi nasıl gerçekleştireceği ise İbn Sînâ özelinde üzerinde durulan bir sorun zaten değildir.

Daha önce de kısaca temas ettiğimiz gibi "ittisâl" tabiri, dünya hayatı için de kullanılmaktadır.³⁹ *el-İşârât*'da bununla ilgili kısım şöyle dile getirilir: "İnsan, görünürler dünyasının aldatan güvenliğine sığınır ve üzerinde bulunduğu durağı ulaşılması gereken durak (*ittisâl*) olarak algılasa hiçbir zaman gerçek menziline varamaz."⁴⁰ Buradaki

³⁸ İbn Sînâ, *er-Risâletu'l-Adhaviyye*, s. 122.

³⁹ Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", s. 440.

⁴⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 179.

anlamıyla "ittisâl" terimi nefsin bedenli serüvenini ifade eden bir terimdir. Başka bir ifadeyle, filozof bu tabiri ayırık (*mufârik*) nefslerin tek bir beden hak edip onunla birleşmesi yani "yettesil'u bih"⁴¹ anlamında kullanmaktadır. Bu durum nefs ve beden bir araya geldiği her bir durum için söz konusudur. O halde burada sorunla ilgili endişemizi yeniden tekrarlayalım: Şayet ferdiyet, nefs ve beden bir araya gelmesi ile kazanılan bir şeyse, bu takdirde beden ortadan kalkması ile nefsin başka bir şeyle "ittisâl"i halinde ferdiyet nasıl ve ne ile korunacaktır? İbn Sînâ'nın, aklî nefsin, ölümden sonra da faal akıl'la "ittisâl" halinde olduğuna inandığını daha önce söylemiştik. Burada "ittisâl" tecrübesi kendiliğinden değil, nefsin düşünme eylemine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Öyle görülüyor ki, düşünme yeteneği, ölüm sonrasındaki cezayı veya mükâfatı anlamlı hale getirmektedir.⁴² Fakat öncekinden farklı olarak burada, aklî nefsin ölümden sonra faal akıl'la "ittisâl"i, onun henüz bedende iken "ittisâl" için gerekli yeteneği elde etmiş olmasına bağlanmıştır. Bu şu anlama gelmektedir: Aklî nefse engel olacak bir beden bulunmadığı ölüm sonrasında dahi, "ittisâl" kendiliğinden gerçekleşen bir şey değildir. Dünya tecrübesiyle nefs düşünme yeteneğini zaten kazanmış olacağından, sonrasında bu yetenek bedenin yardımı olmaksızın kendiliğinden işleyecektir. Başka bir ifadeyle yeni dünyada "ittisâl", nefslerin düşünme yetenekleri sayesinde ancak gerçekleşebilecektir. Onların bu durumda akledilirleri düşünmesi ile göksel küreler arasında da bir bağlantı kurulmaktadır. Buna göre aklî nefis, akledilirleri tam olarak semavî feleklerin akılları gibi akledecek ve onlarla aynı duruma gelecektir. Nefsin, semavî feleklerin akılları ile aynı duruma gelmesi ise kategorik bir birliktelikten ziyade bir benzerlik olarak alınabilir. Zira bu benzerlik aynı zamanda nefsin ferdiyetinin korunduğuna dair görüşü besleyen bir benzerliktir.

Sonuç

İbn Sînâ'nın nefsin bedenden sonraki durumu ile ilgili en açık düşüncesi, "ölümden sonra nefsin varlığını devam ettirdiği ve böylece saf akılların hayatına çok yakın bir hayatı sürdürdüğü" şeklindedir. O, bir yandan, Aristo'nun fertleşme prensibinin eksik

⁴¹ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 179.

⁴² Qutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004, s. 130.

kalan kısmını tamamlayarak nefsin ölümsüzlüğünü savunmakta, bir yandan da, ahiret hayatının azap ve mükâfatının temeli olan nefsin ferdiyetinin devamlılığını gerekli görmektedir. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, bedensiz kalan ruhların ferdiyetlerinde bir sorun olduğunu farkındadır. Ruhların bedenle birleşmeden önce var olmaları imkânı onun bu konudaki en temel kanıtıdır. Buna karşın ruhlar ferdiyetlerini bedenli tecrübeleriyle elde etmektedir. Bu durum onun nefis teorisinin en açık ve sorunsuz tarafı gibi görülmektedir. Halbuki, ölümle birlikte beden ortadan kalkmaktadır. Ölümden sonra baki kalan ruhlar, bedenli tecrübelerinde, maddenin çok farklı organizasyonları ve farklı mizaçlar sebebi ile ferdi bir biçim kazanmakta ve farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma onun, ölümlü insanî varlıkların farklı ve muayyen ruhlar halinde belirerek-ki bu ruhlar artık ölümsüzdür-mükemmelleşme konusundaki farklı başarılarını nasıl izah ettiğini göstermektedir. Bunun yanında, bu tür ruhlarla madde arasında var olan bağlantı türünün bu ruhların başlı başına var olmaları ve gelişmelerinden söz etmek için yeterli olup olmadığı konusundaki ilgi çekici soru ise baki kalmaktadır.

İbn Sînâ bir taraftan ferdiyetin bedenle kazanıldığını öne sürerken, diğer taraftan da ferdiyetin onsuз korunduğunu iddia etmektedir. Fakat nefsin hem bedensiz serüveni hem de "ittisâl" tecrübesinde ferdiyetin nasıl korunduğuna dair tatmin edici kanıtlar öne sürmemektedir. Doğrusu İbn Sînâ'nın, bazen aynı eserde bazen de farklı eserlerinde ölümden sonra ruhun durumu ile ilgili farklı anlamları tetikleyen görüşleri, bu konuda sağlam bir kanaate varmanın önünde güçlü engeller olarak kalmaktadır. Bu konuda onun Neo-Platon'cu ontoloji, Aristocu psikoloji ve ahlak ile İslamî anlayışın meâd fikri gibi birbirinden farklı üç noktada, sezgi ve düşünme temelinde sentezci bir teori ortaya koymada başarılı olduğunu da söylemeliyiz.

Kuşkusuz, İbn Sînâ'nın felsefesi geniş ve kapsamlıdır; onun meseleleri ele alma ve inceleme biçimi ve bu konudaki özeni oldukça dikkat çekicidir. Üstelik eserlerinin avam ve havas ayrımı gözetilerek yazıldığını da bizzat kendi ifadelerinden anlıyoruz. Doğrusu ruh hakkındaki telakkilerini de bu çerçevede ele almanın daha tutarlı olacağını düşünüyoruz. Bu bağlamda, bütüncül olarak bakıldığında onun eserleri her ne kadar öte dünya-da ferdi ölümsüzlüğün nasıl mümkün olacağı konusunda sağlam kanıtlar ortaya koy-

maktan uzak ve ruhların bedensiz diriliş ve ferdiyetlerine imkân veren anlayışı her ne kadar klasik İslamî diriliş anlayışı noktasından tartışılmaya ve sorgulanmaya devam etse de, yine de onun nefis teorisi, üzerinde dikkatli bir biçimde düşünmeye değer ve buna elverişlidir.

Abstract: The Problem of Continuation of the Individuality of the Soul in Ibn Sina

Ibn Sina fundamentally defends the idea that the human souls are individuated by their different properties in relation to the bodily experiences and thus sustain their individuality or identity in the hereafter. This view however justifies the debate how the individual souls which conjoin with the Active Intellect in this worldly life or in the hereafter can maintain their individuality particularly when they are disembodied. Ibn Sina's clearest thought about the disembodied human self is no more than that it (the self) survives after death and enjoys a life approximating to the lives of pure intellects. He thus, on the one hand, defends the immortality of the soul that is something incomplete in Aristotle's principle of individuation and, on the other hand, considers that the continuity of the self is essential for reward and punishment in the afterlife. However Ibn Sina's conflicting (incoherent) views on this issue in the same or different book/s make it rather difficult to arrive at a decisive conclusion. Nevertheless he seems to have successfully made a synthesis of the Neo-Platonic ontology, the Aristotelian psychology and morality together with Islamic view of afterlife and thus provided a coherent theory out of three different domains on the intuitional grounds.

Key Words: soul, immortality, individuality, afterlife, active intellect.

KAYNAKLAR

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizîği*, Ankara 1997.

Aydın, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1983.

Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1983.

Goichon, A. M., *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938.

Hall, Robert E., "Intellect, Soul and Body in Ibn Sînâ: Systematic Synthesis and Development of Aristotelian, Neoplatonic and Galenic Theories", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, Leiden 2004.

İbn Rüşd, *Tehâfut'ut-Tehâfut*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire 1980.

İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, Avicenna's De Anima, Nşr. F. Rahman, Oxford University Press 1970.

İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, c. II. Türkçe'ye çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005.

İbn Sînâ, *en-Necât*, Nşr. Kürdî, Kahire 1331/1912.

İbn Sînâ, "Risâle fi Mâhiyeti'l-İşk", çev. M. T. Küyel, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, Der. Aydın Sayılı, Ankara 1983.

İbn Sînâ, "Duâ", Nşr. Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-Lugati'l-Sûfiyye* içinde, 1403/1983.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (İşaretler ve Tembihler), Türkçe'ye çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-adhaviyye fi emri'l Meâd*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-fikri'l-arabî, Mısır 1949.

Jaffer, Tariq, "Bodies, Souls and Resurrection in Avicenna's *Ar-Risâla al-Adhawiya Amr al-Ma'âd*", *Before And After Avicenna* (Proceedings of First Conference of the Avicenna Study Group), Leiden-Boston 2003.

Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri 1992.

Marcotte, Roxanne D., "Resurrection (*Ma'âd*) in the Persian *Hayât an-Nufûs* of Ibn Muhammed Rîzî: The Avicennan Background", *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis, Leiden 2004.

Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu (İbn Sînâ Örneği)*, Ankara 2003.

Qutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul 2004.