

## EBÜ'L-BEREKÂT EL-BAĞDÂDÎ VE İBN SÎNÂ BAĞLAMINDA NEFİSLERİN BİREYSELLEŞMESİ\*

Ömer Ali YILDIRIM<sup>a</sup>

### Öz

Aristoteles *De Anima* (Nefs Üzerine) adlı eserinde nefsi bitkisel, hayvani ve insani olarak üç türe ayırır. Bu tasnif aynıyla İslam dünyasına aktarılmış ve orada da bu tasnife sadık kalınmıştır. Bununla birlikte nefse dair ortaya konulan teoriler Aristoteles'in teorisinden oldukça farklılaşmıştır. Bu teori, İslam Felsefesi içerisinde sadece zenginleştirilmekle kalmayıp hem felsefe ve kelam hem de tasavvufi düşüncede bilgi, nübüvvet ve ahiret gibi konuların işlenmesinde vaz geçilmez bir müracaat noktası haline gelmiştir. İbn Sînâ, nefis konusuna kendinden önceki Müslüman Meşşâilerden çok daha fazla bir önem verdi. O, nefislerin ilk var olduklarında bireysel bir mahiyete sahip olduklarını kabul etmemiş; aksine nefislerin ilk aşamada bitkisel, hayvani veya insani olmak üzere türsel bir mahiyete sahip olduklarını benimsemiştir. Ancak bu durumda nefislerin bireysel kimliklerini nasıl kazandıkları bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada nefislerin bireysel kimliklerini nasıl kazandıkları sorusunu hem İbn Sînâ'nın hem de ondan ciddi ölçüde farklılaşan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin görüşleri doğrultusunda inceleyeme çalıştım. İbn Sînâ'nın nefislerin türsel mahiyet bakımından ortaklığını kabul ederken Ebü'l-Berekât'ın bunu reddetmesinin neden ve sonuçları üzerinde durdum. Ayrıca her iki filozofun teorisinde nefislerin bireyselleşmesine etki eden faktörlerin neler olduğu burada üzerinde durulan diğer bir konu oldu.

**Anahtar kelimeler:** İslam Felsefesi, nefis, bireyselleşme, İbn Sînâ, Ebü Berekât el-Bağdâdî



\* Bu çalışma, "İslam Düşüncesinde Nefislerin Bireyselleşmesi Problemi" başlığıyla VI. Uluslararası Çin'den Adriyatik'e Sosyal Bilimler Kongresi'nde (29-31 Mart 2018, Ankara) tebliğ olarak sunulmuş olup çalışmanın bu hali ilgili tebliğin kapsam, dil ve ulaşılan sonuçlar bakımından geliştirilmiş halidir.

<sup>a</sup> Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, yildirimerali@gmail.com

## INDIVIDUATION OF SOULS IN THE CONTEXT OF ABŪ AL-BARAKĀT AL-BAGDĀDĪ AND IBN SĪNĀ

Aristotle, in the *De Anima* divided the soul into three types such as the nutritive soul, the sensible soul, and the rational soul. This classification was moved into Islamic thought and it accepted as it was. Muslim thinkers' theories on the soul however considerably differentiate from Aristotle's. The theory has not only been enriched in the Islamic Philosophy, but it has become indispensable reference point in the subjects such as knowledge, prophethood, hereafter in the studies of philosophers, theologians and sufis. Ibn Sīnā gave more importance to the soul than the previous Muslim Peripatetics. He did not accept that souls have an individual essence when they were originated. He acknowledges that souls in the beginning had only species essence as nutritive, sensible and rational. However, in that case, the question of how souls gain their personal identities or individualities emerges as a question. In this study, I tried to examine the issue according to Ibn Sīnā and Abū al-Barakāt al-Bagdādī who significantly differed from him. By doing so, I tried to determine the reasons and consequences of Abū al-Barakāt al-Bagdādī's rejection the species essence of souls while Ibn Sīnā accepts it. Furthermore, what are the factors of having individual identities in both philosophers was the other issue addressed here.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



### Giriş

Aristoteles *De Anima*'nın ilk bölümünde kendinden önceki filozofların ruh hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesini yapar. O, burada bir kısım filozofların hareketten yola çıkarak ruhu hareket ettirici olarak açıkladıklarını, diğer bir kısmının da duyu ve algılama gibi fonksiyonlardan hareket ederek ruhun ilke ya da ilkelerden oluştuğunu kabul ettiklerini söyler. Demokritos, Pythagorasçılar ve Anaksagoras gibi filozoflar ruhu hareket ettirici olmasından yola çıkarak açıklarlarken Empedokles, Platon (*Timaios*'ta) ve Herakleitos gibi filozoflar ise ruhu bir ilke ya da ilkeler toplamı olarak kabul etmişlerdir (Aristotle 1907: 404a-404b,10; 427a,15-20). Aristoteles'in kendisi ise ruhu "ilk yetkinlik" olarak kabul eder (Aristotle 1907: 412a, 20). Ruhun ilk yetkinlik olarak kabul edilmesi ruhun hem hareketin hem de duyum ve bilişsel sürecin gerisinde bulunmasına gönderme yapmaktadır. Nitekim ilk yetkinlik olma bilkuvve harekete sahip olanların ilk hareketlerine yani, onların bilfiil hareket etmelerine gönderme yaparken aynı zamanda da bilkuvve duyum ve bilme yeteneğine sahip olan bedenlerin de ilk duyum ve bilmelerine yani, bu yönlerden bilfiilleştikleri ilk

âna gönderme yapmaktadır. Aristoteles'in ruh hakkındaki görüşlerinde öne çıkan yönlerden biri de onun ruhu sürekli olarak bedenle birlikte düşünmesidir. Bu anlamda o, ruha müstakil bir varlık vermez ve hatta ruha müstakil bir varlık verenlerin teorilerini "saçma" olarak nitelendirir (Aristotle 1907: 407b,15-25). O, ne birleşmeden önce ne de birleşmeden sonra "ruh" ve "beden" şeklinde iki farklı varlık düşünmez. Canlı beden varolduğu sürece hep ruhla birliktedir, ruh da hep canlı bedende var olur (Aristotle 1907: 414a,15-25). Bu durum da doğrudan Aristoteles'in ruhu madde-sûret teorisi bağlamında ele aldığını akıllara getirmektedir. Bu şekilde, ruhun bilkuvve hayat sahibi doğal cisme ait bir yetkinlik olarak kabul edilmesi Aristoteles'i ruhun bedenden bağımsız bir varlık olup olmadığını sorgulamaktan da kurtarmaktadır. Çünkü bu teoride ruh ancak bilkuvve hayata sahip doğal cisimle bulunabilmektedir.

Bizim inceleyeceğimiz konu çerçevesinde dikkat çekici yönlerden biri de Aristoteles'in *De Anima*'da ruhu incelerken benlik bilincini gündeme getirmemesidir. Bu durum ele alacağımız İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât gibi filozofların hem genel anlamdaki ruh incelemeleriyle hem de onların ruhun bireyselleşmesi konusundaki yaklaşımlarıyla farklılaşmaktadır. Aristoteles'in bu tavrını, ilk önce onun en genel anlamdaki ruh tanımına ve ruhun en genel niteliklerine ulaşma çabası üzerinden anlamaya çalışabiliriz. Ancak o, insan ruhundan bahsettiği yerlerde de bu konuyu gündemine almaz. İbn Sînâ'nın nefse dair incelemelerinin daha ilk cümlesinde benlik bilinciyle karşılaşılma birlikte (İbn Sînâ 1952: 181-192) ileride görülebileceği gibi Ebü'l-Berekât'ın nefis teorisi ve hatta bilgi teorisi de benlik bilinci üzerinden şekillenmektedir. Şüphesiz ki bu durumun işaret ettiği farklılık sadece yukarıda bahsettiğimiz iki filozofla da sınırlı değildir.

Nefis, İslam dünyasındaki filozoflar tarafından Aristoteles'ten gelen teori üzerinden anlaşılma birlikte bu teori Aristoteles'teki halinden oldukça farklı boyutlara taşındı. Aristoteles birbirinden ayrı heyûlâ ve sûrete müstakil bir varlık vermediği gibi bedenden ayrı bir nefse de müstakil bir varlık vermedi. O, her iki ilişki türünü de mantıksal düzeyde yaptığı bir ayrım üzerinden açıklamıştı. Yine Aristoteles nefsi sürekli bedenle birlikte düşündü. İslam dünyasında ise Dırâr b. Amr (ö: 200/815), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö: 235/849-50[?]), Ebû Ali el-Cübbâî (ö: 303/916), Ebü'l Hasan el-Eş'arî (ö:324/935-36) ve Kâdî Abdülcebbâr (415/1025) gibi düşünürler insanın neliğini ele alırken "insan" olarak nitelendirilenin doğrudan beden olduğunu kabul ettiler (Şehristânî 2009: I,48-49; Eş'arî 2005: 260-63; Kâdî Abdülcebbâr 1963: XI,310; İbn Hazm 1996: V,217-218; Abdulkâhir el-Bağdâdî 2008: 98-100). Onların monist bir anlayışı benimseyenlerinin

gerisinde sorunu felsefi bir problem olmaktan çok fıkhi/hukuki bir düzlemde ele almalarının bulunduğu görülmektedir. Buna karşın Nazzâm (ö: 231/845), Kindî (ö: 252/866), Fârâbî (ö: 339/950), İbn Sînâ (ö: 428/1037), Gazzâlî (ö: 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö: 606/1210) gibi filozoflar tarafından ise düalist bir yaklaşım benimsenerek insanın ruh ve bedenden birleşik bir varlık olarak kabul edildiği görülmektedir.

Aristoteles'te nefis öncelikle doğal cisim olan canlı varlıklardaki ilk yetkinlik olarak kabul edilmesinden dolayı doğrudan fizik ilminin bir konusu olarak ele alınıp işlenirken İslam dünyasında da -Kindî'nin nefsi metafizik ve fizik ilimleri arasında konumlandırılan yaklaşımını parantez içerisine aldığımız da (Kindî 1950: 363-385) - aynı yerde yani fizik ilmi içerisinde bu ilmin son konusu olarak ele alındı. Ancak bununla birlikte bu teori ciddi anlamda metafiziksel bir boyut kazandı. Çünkü Aristoteles'te hareket başta olmak üzere fiziki âlemdeki bazı olguları temellendirme ve açıklama noktasında başvurulan bir ilke olan nefis, varlığı açıklama noktasında fizikötesi bir boyuta da gönderme yapan felsefi çevrelerde fizikötesi âlemler kurulacak ilişkinin de merkezine yerleştirildi. Bu itibardır ki, İslam dünyasında nefis sadece varlığı harekete geçiren, ona büyüme, beslenme, düşünme vs. fonksiyonlar veren bir ilke olarak değil, aynı zamanda ilahi bir cevher olarak kabul edildi ve ona bedenden bağımsız bireysel bir varlık verildi. Dahası o, kişi ve Tanrı arasında kurulan hem sözel-toplumsal (nübüvvet teorisinde olduğu gibi) hem de manevi-bireysel ilişkinin merkezine yerleştirildi. Bu hamle nefsin bedeninin bir sûreti olarak kabul edilmesi üzerinden yapılan incelemeden oldukça farklıydı. Hatta nefis, açık bir biçimde Gazzâlî ve İhvân-ı Safâ'da görülebileceği gibi Tanrı'yı, sıfatlarını ve duyu ötesi dünyayı tanımaya giden yolda insanın içindeki ilahi bir örnek ya da bu doğrultuda yapılacak incelemenin başlangıç aşaması olarak da görüldü. Bu noktada mistik çevrelerde oldukça yaygın bir dolanımına sahip olan "nefisini bilen Rabbini bilir" şeklindeki özlü ifadeye bizzat İbn Sînâ'nın eserinde rastlanması felsefi çevrelerin nefsi incelemeye duydukları ilgiyi ve bu incelemenin oturduğu zemini açıklama noktasında oldukça fikir verici görünmektedir (İbn Sînâ 1952: 147-78). Yine bu teori bireyin kimlik ve karakter boyutunun açıklanmasında esas unsur olarak kabul edildi ve bireyin ölümden sonra yeniden diriltilmesi de bu teori üzerinden açıklandı. Bu noktada teori Müslüman Meşşâîler arasında Aristoteles'teki halinden çok ileri bir boyuta taşınarak nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da bireysel varlığına devam edeceği yani ölümsüz olduğu kabul edildi.

Nefis, gerek Eski Yunan'da gerekse de İslam dünyasında temelde varolanlara canlılık ve hareket veren bir unsur olarak kabul edilmekle

birlikte bu unsur hayvanlarda iradi hareketin, insanlarda ise iradi hareketin yanında bilme eyleminin faili olarak kabul edildi. Gerek mutluluk gerekse de insan bilgisi bu teori üzerinden izah edilmekle birlikte, İslam dünyasında Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarda gördüğümüz nübüvvet teorisi de nefsin bilme eylemini gerçekleştirme tarzı üzerinden temellendirildi.

Nefsin tanımı konusunda ise İslam dünyasında da Aristoteles'ten gelen "organ sahibi doğal cismin ilk yetkinliği" şeklindeki meşhur tanım geniş bir kabul buldu. Felsefe, kelim ve tasavvuf gibi farklı çevrelerin mensupları arasında bu tanım yaygın bir tarzda kullanılmakla birlikte Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi bazı filozoflar tarafından bu tanıma eklentiler yapıldığı da görülmektedir.

Nefis konusuyla ilgili olarak tartışılan meselelerden birisi de burada incelemeye çalışacağım nefislerin bireysel mahiyetlerini nasıl kazandıkları sorunudur. Bu konudaki tartışmalar nefislerin ne zaman varlık kazandıkları, bedenlere gelmeden önce bireysel ya da tümel olarak bir varlığa sahip olup olmadıkları, bedene gelen nefsin türsel bir nefis mi yoksa bireysel bir mahiyete sahip bir nefis mi olduğu, nefislerin bireysel varlıklarını nasıl kazandıkları ve bu bireyselleşme sürecine etki eden faktörlerin neler olduğu şeklindeki sorular etrafında meydana gelir. Burada ilk olarak nefislerin bedene gelmeden önce bireysel bir mahiyete sahip olup olmadıklarını İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi filozofların argümanlarını merkeze alarak inceleyeme çalışacağım. Daha sonra da nefislerin var oluş zamanı konusundaki meşhur olan görüşü esas alıp var olma zamanında bu nefsin türsel bir mahiyete mi yoksa bireysel bir mahiyete mi sahip olduğu konusundaki tartışmayı bu iki filozofun argümanları üzerinden ele alacağım. Son olarak da nefislerin bireysel mahiyetlerini nasıl kazandıkları ve buna etki eden faktörlerin neler olduğunu filozofların görüşleri üzerinden incelemeye gayret edeceğim. Aynı bir çalışmanın konusu mahiyetinde olabilecek olan ruh-beden ilişkisi ve bu ilişkinin nedensellik ilişkisi bağlamında incelenmesi, nefsin kendi bedeni ile kurduğu ilişkinin temellendirilmesi, bu ilişkinin sürekliliği ve nefsin mükemmelleşmesi ile ilgili boyutu ve bu düzlemlerde ortaya çıkan sorunlara burada değinilmeyecektir. Benzer şekilde insani nefiste ortaya çıkan akletme fiili ve bu akletme eylemi sürecinde meydana gelen aklın kuvveden fiile çıkışının bireyselleşmeyle ilgili boyutu da ayrı bir çalışmanın konusudur.

#### **A. Nefislerin Bedene Gelmeden Önce Varolma ve Bireyselleşmelerinin İmkânı**

Aristoteles *De Anima* I,3'te nefislerin bedenlere gelip ona yerleştiğini

söyleyenlerin teorilerini saçmalık olarak nitelendirir. Onun bu görüşünün gerisinde nefsi felsefi bir sorun olarak incelemesinin tabiata dair incelemelerinin bir uzantısı olması ve nefse dair soruların araştırılmasında yine tabiat ilimlerini incelemede kullandığı yönteme sadakat bulunduğunu söyleyebiliriz. O, nefsin mahiyeti ve kaynağı ile ilgili soruları incelemedi. Teolojik bir boyuttan onu incelemek yerine fizik ilimleri içerisinde kalarak nefsin fonksiyonlarına yöneldi. Hatta onun nefsi bir “ilke” olarak değil de bir “yetkinlik” olarak kabul etmesinde de bu çaba görülebilir. Aristoteles’in benimsediği tavır onu nefse bedenden bağımsız olarak müstakil bir varlık vermeyi gereksizleştirecek bir sonuca götürdü. Ona göre nefse bedenden bağımsız bir varlık vermenin doğuracağı sorunları aşmak daha zor hatta mümkün değildi.

İslam dünyasında ise filozoflar tarafından nefse bedenden bağımsız bir varlık verildi ve o müstakil bir cevher olarak kabul edildi. Müslüman filozofların zihinlerinde “nefis” denilince canlanan şey Aristoteles’in daha ziyade harekete, biyolojik canlılığa, bedenin sahip olduğu âletler doğrultusunda da duyumsama ve bilme eylemine gönderme yapan ruh anlayışından daha öte bir anlama sahipti. Onların nefis anlayışı hem bu nefsin kaynağı hem de bedenden ayrıldıktan sonraki durumu dikkate alındığında daha ileri boyutlara sahipti. Aynı zamanda onlar bu nefis anlayışını akletme fiili üzerinden –bu noktada da insanın öncelikle kendi varlığını akletmesi üzerinden- benlikle birleştirdiler. Bu durumun nedenleri metafiziksel ve dini farklı motivasyonlardan hareketle temellendirilebilir. Nitekim nefis konusunda, onun ilahi bir cevher olması ve ahiret hayatının da bu cevherin ölümsüzlüğü üzerinden açıklanması şeklindeki filozoflar tarafından geliştirilen bu tavır onlara muhalefet edenler de dâhil olmak üzere tasavvufi-dini çevrelerde önemli bir kabul buldu. Burada Müslüman Meşşâîlerin nefse dair incelemelerinin fizik bilimleri içerisinde yapılmakla birlikte her zaman teolojik bir boyuta da sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>1</sup> Belki de bu durum İbn Sînâ’nın Aristocu madde-sûret teorisine mahiyeti de eklemesinin bir sonucuydu. Ancak burada şu göz önünde bulundurulmalıdır ki bedenden bağımsız bir varlık verildiğinde nefisle beden arasındaki ilişki daha problematik bir hale geldi. Bu ilişkinin nedeni tatmin edici bir şekilde

<sup>1</sup> Kindî’nin bu çalışmanın giriş kısmında nefis ilminin konumlandırılması konusundaki tavrını hatırlamak bu çıkarımı destekleyici olacaktır. O, nefis ilmini fizik ilmi içerisine değil de fizikle metafizik arasında bir yere konumlandırıyordu. Onun ilimleri tasnif etme noktasında nefis ilmi için kabul ettiği bu tavrı kendinden sonraki filozoflarca devam ettirilmemesine rağmen nefisle ilgili çalışmalar her zaman metafiziksel bir boyuta da sahip olmuştur.

cevaplanmamış başlı başına bir sorun olarak durmakla birlikte, sonraki dönemde mizaç teorisinden hareketle geliştirilen nefis beden ilişkisinde beden rolü ve konumu hakkındaki soruna yönelik üretilen cevaplar da problemin bu boyutunu tam olarak açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Nefislerin bireyselleşmesini konu edindiğimiz bu çalışmada birleşmenin nedeni konusundaki sorunu bir kenara bırakıp meselenin bireyselleşme süreci ile ilgili olarak filozoflar tarafından ortaya konulan kısmına odaklanacağız.

İslam dünyasında nefislerin sonradan varlık kazandığı görüşü, düşünürler arasında, Ebû Bekir er-Râzî gibi küllî-ezeli nefsi kabul eden filozoflar haricinde (Ebû Bekir er-Râzî 2016: 268-285) genel kabul görmüş bir konudur. Ancak varolan bu nefsin bedene gelmeden önce mi yoksa bedenle birlikte mi varlık kazandığı konusunda farklı teoriler mevcuttur. Bu meselenin Müslüman düşünürler tarafından farklı yönlerden değerlendirildiği gözlenmektedir. Bu sorun aynı zamanda doğrudan nefislerin bireyselleşme süreciyle de ilgilidir.

Öncelikle, “nefislerin varolması bedenlerinin varolmasından önce olabilir mi?” sorusunu ele alalım. İbn Sînâ nefislerin mana ve tür bakımından uyumlu (*müttefikatün*) olmalarından hareket ederek bedenlerin varlıklarından ayrı bir şekilde nefislerin varolmasının mümkün olmadığını söyler. Çünkü nefislerin bedenlere gelmeden önce varolduğu kabul edildiğinde burada iki durum söz konusu olacaktır: i) Bu nefisler bedenlere gelmeden önce idealar âlemi, âlem-i ervah ya da nefisler âlemi olarak isimlendirilebilecek bir yerde kendi bireysel mahiyetleriyle mevcutturlar, ii) ya da bedene gelmeden önce bireysel mahiyete sahip olan nefisler bulunmayıp tümel bir nefsin varlığı söz konusudur ve yeryüzünde bir beden varolduğunda ona bu tümel nefisten bir paça gönderilmektedir. İbn Sînâ bu meseleyi farklı eserlerinde benzer ifadelerle ele alır. Şimdi *Kitâbü'n-Necât*'ın nefis kısmından konuyu takip edelim:

Deriz ki; bedenden önce var olan nefislerin birbirlerinden farklılıkları ya mahiyet ve sûret bakımındandır ya da unsurlara nispetle olur... Bedenden önceki duruma gelince, nefis soyut mahiyettir. O halde, bir nefsin diğer bir nefisten sayı bakımından farklılaşması söz konusu olamaz. Mahiyet zâti bir farklılığı kabul etmez ve bu her şey için geçerlidir. Zâtları sadece manalar olan şeyler türleri itibariyle farklılaşırlar. Manalar taşıyıcılarla, kabul edicilerle ve onlardan kaynaklanan edilgilerle ya da onlara ve sadece zamanlara nispet edilen şeylerle bulunurlar. [Nefisler] Asli itibariyle soyut olduğundan, daha önce de söylediğimiz gibi,

bölünmezler. O halde, onlar arasında bir farklılık ve çokluk olması imkânsızdır. Açıkça görüldüğü üzere nefislerin bedenlere girmeden önce sayı bakımından çok olmaları söz konusu olamaz (İbn Sînâ 1982: 222; krş., a.mü 1959: 223-25; a.mü. 1984: 106; a.mü. 1952: 96-7; Ebü'l-Berekât 1358: 376-7).

İbn Sînâ burada nefislerin bedenlere gelmeden önce var olduklarının kabul edilmesi durumunda gündeme gelecek olan ilk ihtimali yani, onların bedenlere gelmeden önce bireysel bir mahiyete sahip olmalarını değerlendirmektedir. O, daha önce Platon gibi filozoflarca savunulan böyle bir teoriyi kabul etmez. Çünkü bu teoriye göre bedenlere gelmeden önce nefislerin mücerret bir mahiyet halinde buldukları kabul edilmek durumundadır. Mücerret mahiyetlerinse birbirlerinden farklılaşmaları söz konusu olamaz. Burada İbn Sînâ'nın ontolojisinde farklı boyutlarıyla karşılaştığımız mümkün mahiyetlerin durumu ya da mahiyetlerin mecüllüğüyle ilgili sorunu nefis teorisine uygulayabiliriz. Ontoloji alanında bu teori, mümkün varlıkların nesnel âlemde mevcudiyete kavuşmadan önce mümkün mahiyetler olarak varlıklarının imkânını tartışır. Ancak burada nefislerin varılmadan önceki imkân halleri ya da bir imkân olarak varlıkları değil onların bedene gelmeden önce bireysel bir varoluşa sahip olup olmadıkları tartışılmaktadır. Nesnel âlemdeki varolanlara yani mümkün varlıklara ait mahiyetlerin bu varolanlara gelmeden önce "ancak" varlık ya da yoklukla nitelendirilemeyecek bir imkân halinde bulunduğunu kabul eden İbn Sînâ'nın nefisler gibi mücerret bir mahiyetin ise bedene gelmeden önce bireysel bir mahiyetle var olduğunu kabul etmesi elbette ki söz konusu olamazdı. Bundan dolayıdır ki İbn Sînâ mahiyet problemiyle ilgili tartışmaya girmeden, bedene gelmeden önce salt mücerret bir mahiyet halinde bulunduğu kabul edilen nefislerin birbirlerinden ayrışmalarının söz konusu olmayacağını söyleyerek bu ihtimali devre dışı bırakmaktadır.

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî de nefislerin bedene gelmeden önce bireysel bir mahiyetle var olduklarını kabul etmez. Onun bu konuda öne çıkardığı en önemli delil temelde insanın kendi nefisine dair hissettiği şeylere dayanır. Bu itibarla onun argümanını kişisel tecrübeyle temellendirdiğini söyleyebiliriz. Ona göre bedene gelmeden önce nefsin bireysel bir mahiyete sahip olup olmadığı hususundaki delili kişi kendi nefsinde bulabilir. O, "eğer nefis bedene taallukundan önce varolsaydı nefsin önceki haline dair bir şeyler hatırlamamız gerekirdi" der. Oysaki kendi nefsimize döndüğümüzde onda, onun önceki durumuna dair herhangi bir şey bulamamaktayız. O halde, nefis bedenden önce var olmuş olamaz, bilakis o, bedenle birlikte varlığa kavuşmuştur. Ebü'l-Berekât'ın bu delili nefislerin bedenlerden önce



varolduğunu ve bilgiye de sahip olduğunu, bedene geldikten sonra ise bu bilgileri unuttuğunu savunan Platoncu görüşe de bir cevap mahiyetindedir. Ebü'l-Berekât burada kişinin bu bireysel tecrübesini niçin hatırlamadığını sorgular. Nitekim ona göre insani nefsin temel fonksiyonlarından biri kişinin benlik idrakinde ortaya çıkar ve yine nefis/benlik insanın her türlü tecrübesinde etkin bir durumdadır. Bundan dolayı da hiçbir şekilde hakkında bir şuura ve de varolduğuna dair bir idrake sahip olunamayan bir durumun kabul edilmesi onun için mümkün değildir. Ebü'l-Berekât, kendi delilin evveliyat nevinden önermeler gibi sağlam olduğunu ve her akıllı kişinin kendi nefsinde bunu hissedeceğini söyler (Ebü'l-Berekât 1358: II,379).

Yukarıdaki verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere ne İbn Sînâ ne de Ebü'l-Berekât bedene gelmeden önce nefislerin ferdi olarak bireyselleşmelerini kabul etmektedir. Bedene gelmeden önce nefislerin var oldukları kabul edildiğinde ilk ihtimal olan bu nefislerin bireysel mahiyetleri itibarıyla var olmalarının kabul edilmediğini ve bu konudaki delilleri gördükten sonra şimdi de bu nefislerin bedene gelmeden önce tek bir nefis yani bütün nefislere kaynaklık eden tümel bir nefis olarak bulunmasının imkânını inceleyelim. Bu tür bir teorinin Plotinus<sup>2</sup> ve Ebû Bekir er-Râzî gibi filozoflar tarafından savunulduğu bilinmektedir. Bu teoride yeryüzündeki hayatın kaynağı olarak ezeli ve tümel bir nefsin varlığı kabul edilir. Bu tümel nefis bütün tikel nefislerin kaynağı mahiyetindedir. Teorinin bu boyutu nefislerin bedenlere gelmeden önceki ferdi bireyselleşmelerini değil de tümel bir nefis olarak özelleşmesinin mümkün olup olmadığını sorgulamaktadır.

İbn Sînâ nefislerin bedenlere gelmeden önce tek bir nefis olarak bulunmalarının ve yaratılan bedenlere bu nefisten bir parçanın gelmesinin kabul edilemez olduğunu söyler. O, yukarıdaki alıntının devamında konuyu şöyle ortaya koyar:

Derim ki [nefislerin bedenlere girmeden önce] sayı bakımından tek olması da söz konusu değildir. Çünkü iki beden meydana geldiğinde her iki bedende iki tane de nefis meydana gelmektedir. Bu iki nefis ya tek nefsin parçası olurlar ve bu durumda kendisi için büyüklük ve hacim olmayan bir şeyin bilkuvve olarak bölünmesi söz konusu olacaktır. Bu da fizik ilminde ortaya konduğu gibi açık bir şekilde geçersizdir. Ya da sayı bakımından tek olan nefis iki bedene girecektir ki bunun geçersizliğini ortaya koymak hiç de zor değildir.

<sup>2</sup> Plotinus'un bu teorisini İbn Sînâ'nın Faal Akıl hakkındaki görüşleri doğrultusunda değerlendiren bir çalışma için bkz., Acar 2003: 69-87.

(İbn Sînâ 1982: 222; a.mü. 1959: 224-5; a.mü. 1984: 106; a.mü. 1952: 96-7; krş., Ebü'l-Berekât 1358: II, 376-7).

İbn Sînâ *Kitâbü'n-Necât*'tan yaptığımız bu alıntıda sorunu fizik ilimlerinde doğruluğu ortaya konulmuş ilkelerden hareket ederek değerlendirmektedir. *Kitâbü'ş-Şifâ*'da ise benzer ifadelerle mesele ortaya konulduktan sonra o, *en-Necât*'takinden biraz daha farklı bir yaklaşım sergileyerek nefislerin bireysel farklılıkları ile ilgili bir argümandan hareket etmektedir. Nefislerin tek bir nefisten geldiği kabul edildiğinde farklı bedenlerdeki bütün nefisler aynı olacaktır. Bu, herhangi bir bedende bulunan bir nefsin farklı bedenlerdeki tüm şeylerden haberdar olmasını gerektirir. Bu durumda ise "A" kişinin nefisinde olan şeyin "B" kişisine gizli kalması açıklanamaz. Benzer şekilde nefisler farklı bedenlere dair bilgiye sahip olamasalar bile girdikleri bedene dair bilgilere sahiptirler. "Bir şeye yönelik izafetler çoğalsa da bu onun zâtında bir değişiklik gerektirmez." bu kabul edilebilir bir durumdur. Ancak bir şeyin zâtı itibariyle sahip olduğu özelliğin onun izafe edildiği şeylerin tamamında bulunması gerektiği unutulmamalıdır. Şöyle ki, nefsin tek bir şey olmakla birlikte birden fazla varlığa izafe edilmesi mümkündür. İzafetlerdeki bu çokluk nefsin kendi varlığına ve tekliline bir kusur getirmez. Fakat tek olan bu nefsin izafe edildiği bütün varlıklarda asli kimliği itibariyle sahip olduğu özelliğiyle birlikte bulunması gerekecektir ki bu noktada nefislerin izafe edildikleri varlıklarda şahsileşmeleri açıklanamayacaktır. Öyleyse nefsin birden fazla şeye izafe edilen tek bir şey olduğu fazla sürdürülebilir bir iddia değildir (İbn Sînâ 1956: 225-6). Aksi takdirde onun ferdileşerek diğer bir nefisten ayrılması izah edilememektedir.

Farklı bedenlere giren nefislerin ortak bir nefisten geldiklerini iddia eden bu teori Ebü'l-Berekât'a göre de kabul edilemez. O da bu tezdeki temel problemi İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ*'daki ifadelerine benzer bir şekilde bu teorinin nefislerin bireysel mahiyetleri itibariyle farklılıklarını açıklayamamasında görür. Bu tez, öncelikle bedenlerden bağımsız olarak varolan külli/tümel ya da idea olarak bir nefsi kabul etmektedir. Bu tezi kabul edenlere göre tek bir nefsin tüm bedenlerde etkin olması güneşin durumuna benzer. Güneş, varlık itibariyle tek olmakla birlikte farklı varlıklara nispetle çoğalmamaktadır. Bu durumda nefsin tek bir şey olduğunu, yani farklı canlılardaki nefsin mahiyet olarak aynı olduğunu ve canlılar arasındaki farklılığın onların nefislerinden değil de bedenlerinden ya da nefis hariç olmak üzere onların bedenlerinde etkin olan farklı güçlerden kaynaklandığını kabul etmek gerekir. Ebü'l-Berekât onların bu konuda güneş örneğinden başka bir argümanlarının olmadığını söyleyerek tezlerini

reddeder. Ona göre bu tez kabul edildiğinde ferdi düzeyde ortaya çıkan farklılıklar –bazı insanların sevinçli bazılarının üzgün, bazılarının bilgili ve diğer bazılarının cahil olması gibi- izah edilemez. Çünkü bütün şahıslardaki nefsin onların hepsinin ortaklık ettiği tek bir nefis olduğu kabul edilirse o şahısların hepsinin nefsin mahiyetinden kaynaklanan bu durum ve fiillerin tamamında da ortaklık etmeleri gereklidir (Ebü'l-Berekât 1358: II, 379-80).

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'da gördüğümüze benzer gerekçelerden hareketle bu teorinin yani külli bir nefsin varlığını benimseyen teorinin kabul edilemezliğini savunmaktadır (Ebü'l-Berekât 1358: II, 379-80). Onun *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'de konu hakkındaki ifadeleri de şöyledir:

Eğer birçok beden için tek bir nefis olsaydı, bu durumda, her bedenin ondan bir parça alması gerekirdi. [Külli nefisten alınan] bu parça ya başka bir bedendeki parçayla aynı ya da ondan farklı olur. Eğer bu bedendeki, onların külli nefis olarak isimlendirdikleri tek bir nefisten gelen parça diğer bedendeki parçanın aynısı ise her ne zaman bu nefse bir fiil nispet edilse ve onda bir durum bulunsa diğer nefse de bu fiil nispet edilir ve onda da bu durum olurdu. Bu takdirde onlardan biri diğerinden bir fiil ya da durum sebebiyle farklılaşamazdı. Bu durumda, insanlardan biri üzüldüğünde diğer insanlar da üzülür, biri sevindiğinde diğerleri de sevinirlerdi. Çünkü sevinç ve üzüntünün kendisine nispet edildiği nefis onlardaki tek bir nefistir. Benzer şekilde insanlardan biri bilgisiz olduğunda diğerlerinin de cahil olmaları gerekirdi... (Ebü'l-Berekât 1358: II, 279-80).

Ebü'l-Berekât bireysel nefislere kaynaklık eden ortak bir nefsin varlığını kabul etmeme konusunda İbn Sînâ ile aynı görüşte olmakla birlikte o, İbn Sînâ'nın konu hakkındaki bizim de yukarıda sunduğumuz *Kitâbü'n-Necât*'taki delilini de yeterince sağlam bulmayarak eleştirir. İbn Sînâ'nın o delili temelde mücerret mahiyetlerde çokluk olamayacağı ilkesinden yola çıkmaktadır. Ebü'l-Berekât ise İbn Sînâ'nın bu delilinin temelde cisim ya da cisimsel olmayan bir şeyin parçalanamayacağı hükmüne dayandığını ve bu hükmün de sağlam ve evveliyat türünden bir önerme olmadığını söyler (Ebü'l-Berekât 1358: II,375). Kendisi de nefislerin yaratılmış olduğu kanaatinde olan Ebü'l-Berekât'ın bu konudaki argümanı temelde nefislerin olgunlaşma ve bilgiyi elde etmelerinin onların bedene girmelerinden sonra olmasına dayanır. Nefislerin bedene girdikten sonra elde ettikleri kazançlar –cehaletten sonra bilgiye ulaşma gibi (nefsin ölümsüzlüğü elde etmesinin bedenle kurduğu bu ilişki sonucunda ortaya çıkan bir kazanç olup olmadığı

sorunu Ebü'l-Berekât tarafından da gündeme getirilmez)- onların bedene ilk girdikleri durumlarında bulunmamaktadır. Bedene geldiği ilk aşamada herhangi bir bilgisi olmayan nefis süreç içerisinde bilgiyi elde etmektedir. Ebü'l-Berekât'ın burada nefislerin bedenle birlikte meydana gelmesi hususunda mücerretlerin birbirinden farklılaşması noktasından hareket etmeyip bilgi konusunu öne çıkarması önemli bir hamledir. Bu, İbn Sînâ'da yukarıda Ebü'l-Berekât'ın görüşleriyle yakınlık bulunduğu işaret ettiğimiz yerde de karşılaşmadığımız bir boyuttur. Bunun sebebi olarak Ebü'l-Berekât'ın nefis teorisi konusunda benlik duygusuna ve kişinin kendi benliğine dair olan şuuru vurgu yapmasını gösterebiliriz. O, birçok yerde insanın kendi benliğine dair olan şuuru öne çıkarmakta ve bu konulardaki temel argüman olarak da bu şura işaret etmektedir.

Aslında gerek İbn Sînâ'nın gerekse de Ebü'l-Berekât'ın nefislerin bedenlere gelmeden önceki varlıklarını kabul etmemelerinin gerisinde fizik ilminden hareketle yaptıkları değerlendirmelerin -Ebü'l-Berekât'ın benlik konusuna yaptığı önemli gönderme bir kenarda durmak kaydıyla- dikkate değer bir rol oynadığı görülmektedir. Onların temel argümanlarından biri bedenlere gelmeden önce nefislerin birbirlerinden ayrılmasının mümkün olmamasıdır. Nitekim onlara göre farklılaşma ancak maddi arazlar bakımından olabilir. Mahiyet bakımından farklılaşma ise soyut gerçekliklerin birbirlerinden hangi yönlerden ayrılabilceği sorusunun işaret ettiği imkânsızlıktan dolayı kabul edilmemektedir. Bu durum aynı zamanda nefsi fizik ilmi içerisinde incelemenin de bir sonucudur. Her ne kadar da nefis konusunun fiziğin dışına taşacak boyutları olsa da fizik ilmi ilke ve kuralları içerisinde hareket edildiğinden dolayı fizik ilminde geçerli olmayan ya da oradaki kurallarla çelişecek açıklamalar kabul edilmemektedir. Öyleyse aslında İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât'ın nefislerin bedenlerden önceki varlığını yadsıma noktasında dayandıkları argümanın farklı düzlemde hareket edildiğinde geçerli olmayabileceğini söyleyebiliriz. Ancak bu durumda da halen nefislerin yani kendi nefislerimizin bedene gelmeden önceki hayatları konusunda niçin bir şey hatırlamadığımız sorusu cevaplanmamış olarak kalmaya devam etmektedir.

Yukarıdaki ifadeler bize incelediğimiz filozoflar tarafından nefislerin bedene gelmeden önce ister bireysel mahiyetleri itibariyle olsun isterse de onların ortak tek bir nefisten kaynaklanma şeklinde olsun bir varlığının kabul edilmediğini göstermektedir. Aslında İbn Sînâ nefis konusu üzerine kaleme aldığı şiirsel bir eser olan "Ruh Kasidesi"nde (Aydın: 2006) bu görüşüne muhalefet edecek ifadeler yer almaktadır. Yüce âlemlerden gelen gri renkli bir güvercine benzetilen nefsin bu eserde bedene gelmeden önce

bir varlığa sahip olduğu anlamına gelecek ibareler bulunmaktadır. Ancak onun konu hakkındaki görüşlerini tespit hususunda şiirsel tarzda kaleme alınmış bir çalışmadan ziyade felsefesini tespit etme hususunda temel müracaat eserleri olarak kabul edilen çalışmalara dayanmak daha isabetli olacaktır. Nitekim onun bahsedilen kasidesi dışında nefsin bedenden önce varlığa sahip olamayacağı şeklindeki görüşünü diğer eserlerinde açık bir şekilde savunmakta ve buna muhalefet de etmemektedir.

Şimdi, nefislerin varolması ve de bunların bireysel mahiyetlerini nasıl kazandıklarına dair teorileri inceleyelim.

### **B. Nefislerin Bedenle Birlikte Varolması ve Nefislerin Bireyselleşmesine Etki Eden Faktörler**

Nefislerin bedenden önce bir varlığa sahip olmasını kabul edilemez bulan hem İbn Sînâ hem de Ebü'l-Berekât, nefislerin meydana gelmesinin bedenlerin varolması esnasında olduğunu kabul ederler. Bu teoriye göre nefisler yeryüzünde nefsi taşıyacak kıvamda yani, kendisine nefsin gelmesi için uygun yapıda bir beden meydana geldiğinde varlık kazanırlar. Bu bedenle birlikte eş zamanlı olarak ve “onun için” varlık verilen nefis arasındaki özel ilişkinin mahiyeti ayrıca değerlendirilmelidir (Druart 2000; 259-73). Nefsin varlık kazanmasının bedenine meydana gelmesiyle eş zamanlı olması hususunda filozoflar ortak bir görüşe sahip iken, bu nefse varlık veren yakın failin kim olduğu, bedende mi yoksa başka bir mekânda mı varlık kazandığı konusunda ise farklı görüşler vardır.

İbn Sînâ, nefislerin bedenlerin meydana gelmesi esnasında meydana geldiği ve bu nefislerin kaynağının yani varlık vericisi ve onları bedene gönderenin ise bir diğer ismi *Vâhibü's-suver* (Suretlerin vericisi) olan Faal Akıl olduğunu söyler. Faal Akıl yeryüzünde nefsin gelmesi için uygun kıvamda olan bir beden oluştuğunda ona nefsi gönderir. Bu, Faal Akıl tarafından gerçekleştirilen nefis gönderme fiili aynı zamanda nefislerin bireyselleşmesinin de birinci adımındır. Nefsin varlık vericisi konusunda İbn Sînâ'nın ifadeleri açık olmakla birlikte bu nefsin bedende mi varlık kazandığı yoksa Faal Akıl tarafından göklerde ya da beden dışındaki başka bir mekânda varedilerek yeryüzündeki bedene mi gönderildiği noktası açık değildir. İbn Sînâ'nın ifadelerini, ilk anda, bu nefsin Faal Akıl tarafından bedenine dışındaki bir mekânda varedilip ve sonra da bedene gönderildiği şeklinde anlamak daha isabetli görünmektedir. Nitekim onun ifadeleri Faal Akılın varedtiği bir nefsi bedene gönderdiği şeklinde anlaşılmalıya daha müsaittir. Ancak bu yorumun problemi şudur: Bu izah zamansal olarak olmasa bile ontolojik olarak beden ve nefsin birbirinden ayrı varlıklarını kabul etmektedir. Yani bu

izah türsel bir mahiyette de olsa bedenden ayrı olarak nefse bir varlık vermektedir. Oysaki İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki ifadeleri –yukarıda değindiğimiz Ruh Kasidesi hariç- bu izahı geçersiz kılmaktadır. Öyleyse İbn Sînâ'nın ifadelerini nefislerin bedenlerde, bu bedenlerdeki mizacın gelişim durumuna hem zamansal hem de ontolojik açıdan paralel olarak Faal Akıl tarafından varlık verildiği şeklinde anlamak daha isabetli olacaktır. Onun nefislerin gönderilmesi ile ilgili açıklamasını da fiziki bir harekete gönderme yapmasından ziyade, nefsin bedeninin doğal bir fonksiyonu olarak ortaya çıkmayıp Faal Aklın bedende ortaya çıkan duruma karşılık ona nefis bahşetmesi şeklinde anlamak daha uygun görünmektedir.

Nefislerin varlık vericisi ve varolma mekânları konusunda Ebü'l-Berekât'ın görüşleri İbn Sînâ'dan farklıdır. O, Faal Akli kabul etmez. Onun felsefesinde ne bilginin kaynağı, ne insani akli yetkinleştiren unsur ne de suretlerin göndericisi olarak Faal Akla yer yoktur. Nefislerin varlık vericisi ona göre Allah'tır. Nefislerin varolma mekânı ise açık bir şekilde bedenlerdir. O, yeryüzünde nefsi taşıyacak uygun bir beden meydana geldiğinde nefsin de o bedende meydana geldiğini söyler. Meydana gelen bu nefis bireysel mahiyetini nasıl kazanmaktadır? Biz bu soruya yeniden dönelim.

Bu sorunun Ebü'l-Berekât ve İbn Sînâ felsefeleri içerisinde cevaplanması hususunda her iki filozofun farklılaştığı bir noktadan yola çıkmamız iyi bir hareket noktası olacaktır. Nefis konusunda Ebü'l-Berekât'ın İbn Sînâ'dan ayrıldığı önemli bir nokta da varolan nefislerin türsel nefis mi yoksa bireysel mahiyete sahip bir nefis mi olduğu hakkındadır. İbn Sînâ bedenlere gelen nefislerin mahiyet itibarıyla türsel nefis olduğunu söyler. Yeryüzünde uygun kıvamda bir beden meydana geldiğinde Faal Akıl bu bedendeki mizacın durumuna göre oraya bitkisel, hayvani ya da insani bir nefis gönderir. Burada nefsin bireyselleşmesinin birinci adımı bedeninin meydana gelmesi ve bu bedene de nefsin gönderilmesi fiilidir. Nitekim Faal Akıl tarafından oluşan bu bedene “uygun türde” bir nefis gönderilmektedir ki işte bu bireyselleşmenin ilk aşamasıdır. Bireyselleşme aşaması – bireyselleşmenin ilk aşaması zamansal bir süreç değildir- bedene nefsin gönderilmesiyle tamamlanmamakta bedenle birleştikten sonra –buradaki sonralık da zamansal bir sonralık değildir- farklı faktörlerin etkisi altında devam etmektedir. Nefsin türünün belirlenmesi hususunda bedeninin sahip olduğu mizaç belirleyici bir rol oynar. Ancak dikkat çekeceği gibi burada Faal Aklın gönderdiği nefis türsel bir nefistir. Yani “A” kişisi ile “B” kişisine gelen nefis aynıdır; tıpkı aynı hayvan ve bitki türünün bireylerine ait nefislerin her birinin aynı mahiyete sahip olması gibi. Faal Akıl'dan gelen nefislerde ne cinsiyet ne de karakter olarak bir farklılık bulunmayıp bunların hepsi

aynıdır. Bu durumda nefisler türsel mahiyet bakımından ortak olmaktadır. Bedenlere gelen nefislerin türsel nefis olmasını İbn Sînâ bu nefislerin bir tür oluşturacak kadar aralarında ortak bir yönün bulunmasıyla izah eder. Yani, “insani nefis” diye bir kavramın bulunması nefislerin kendi aralarında bazı mahiyetsel özellikleriyle benzeşmesinin bir sonucudur. Ona göre, türsel olarak yaratılan nefislerin bireyselleşmesi yani kişisel bir karaktere sahip olması başka bazı faktörlerle olmaktadır. Onun ifadeleriyle, insani nefisler mahiyet olarak birbirlerinden ayrı olan mufarıklardan farklı olarak, bir tür teşkil edecek kadar ortak niteliğe sahiptirler ve bir tür teşkil ederler. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât*'ta zikrettiği bu konuya dair ifadesi şöyledir: *Deriz ki; insani nefisler tür ve mana bakımından uyumludurlar (müttefikatün)... [Nefisler] Mahiyet ve sûret itibariyle farklı değillerdir* (İbn Sînâ: 1982, 222).

Ebü'l-Berekât ise nefislerin aynı türsel mahiyete sahip olarak meydana geldiklerini kabul etmez. O, nefislerin meydana geldikleri anda bireysel mahiyetleriyle farklı olduklarını söyler. Yani varlık kazanan her nefis kendi bireysel mahiyetine sahiptir. Bunu da o, yine kişinin kendi nefisine karşı olan şuuruna dayandırır. Her insan kendi nefisine döndüğünde kendi nefsinin biricikliğini hissedecektir. Benlik noktasında insan başka biriyle ortak olduğu şeklinde bir duyguya sahip değildir. Bu, İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflarla Ebü'l-Berekât arasındaki ciddi bir ayrıma işaret etmektedir. Bu durumun doğurduğu sonuçlardan biri şudur ki; İbn Sînâ türün bireyleri arasında nefis farklılığını mahiyet farkı olarak değil de onlara etki eden unsurlardan kaynaklanan bir fark yani arazsal bir fark olarak kabul ederken Ebü'l-Berekât ise nefisler arasındaki farkın mahiyet farkı olduğunu söylemektedir. Burada İbn Sînâ'nın görüşlerinin doğurduğu ciddi bir sorun da “benliğin” kendisinin arazsal bir konuma inmesidir. Her ne kadar da o böyle bir duruma gönderme yapmasa da nefislerin mahiyet olarak ortak olduğunun kabul edilmesi bu sonucu doğurmaktadır. Mahiyet olarak aynı olan nefislerin bireysel karakter kazanmaları onlara ilişen şeyler nedeniyle olmaktadır. Bu durumda insani nefislerin sahip olduğu benlik duygusu arazsal bir konuma inmektedir. Oysaki Ebü'l-Berekât'ın kabul ettiği şekilde nefislerin varolmaları itibariyle bireysel farklılıklara sahip olmaları benlik duygusunu doğrudan nefsin mahiyetine dayandırmaktadır. Ebü'l-Berekât, nefislerin mahiyet itibariyle bireysel farklılıkları konusunda başka argümanlar da getirir.

Ebü'l-Berekât'ın bu konudaki bir diğer argümanı da insanlar arasındaki farklılıkların açıklanmasına dayanır. İnsanlardan bazıları âlim, bazıları cahil, bazıları güçlü, bazıları zayıf, bazıları şerefli, bazıları alçak vs.

şeklindedirler. Eğer insanlar arasındaki bu farklılık onların nefislerindeki ve fitratlarındaki asli farklılıktan kaynaklanıyorsa bu durumda nefislerin cevher ve mahiyet olarak farklı olması gerekecektir. Bu görüşe insanlar arasındaki bu farklılığın sonradan meydana geldiği yani, nefis bedene geldikten sonra ortaya çıktığı ve arizi olduğu söylenerek itiraz edilebilir. Hatta bunun da ateş gibi olduğu, ateşin kendisine atılan maddelerin çeşitliliğine göre farklı keyfiyetler aldığı, yine onun yoğunluk, durgunluk vs. özellikleri bakımından değişik olmakla birlikte ateşlik tabiatı itibariyle farklılaşmadığı gibi nefislerin de cevher ve mahiyet olarak farklı olmadıkları iddia edilebilir. Ancak ona göre, bu da doğru kabul edilemez. O, yapılacak bir inceleme sonucunda bunun doğru olmadığını görüleceği kanaatinde. Ona göre, nefisler cevher ve tabiatları itibariyle farklı olup bu farklılık sadece bedenlerin mizacındaki farklılıkla açıklanamaz (Ebü'l-Berekât 1358: II,383, 385-6).

Ebü'l-Berekât'ın nefislerin cevher ve mahiyet itibariyle farklı olduğuna dair bir diğer argümanı da Aristoteles'ten yapılan bir nakle dayanır. Aristoteles, insanlardaki özgürlük duygusunun temelde nefse ait bir özellik olup onun cevherinde bulunduğunu ve sonradan ortaya çıkan bir özellik olmadığını söylemiştir. Ebü'l-Berekât bu açıklamayı kabul etmez. Çünkü bu açıklama nefislerin tabiatları itibariyle aynı oldukları tezi üzerine şekillenmektedir. Eğer nefisler tabiat itibariyle aynı olsalardı bu özelliğin bütün insanlarda yani kölelerde de ortaya çıkması gerekirdi. Ebü'l-Berekât insan toplumundaki durumun hiç de böyle olmadığını ifade eder (Ebü'l-Berekât 1358: II,387).

Onun konuyla ilgili bir diğer argümanı da Peygamberi nefislerle alâkalıdır. Aslında onun bu argümanı Müslüman Meşşâîlerin kendi teorilerinden alıntılanmış fikirlere dayanır. Bu argümanda o, Müslüman Meşşâîlerin teorilerindeki bir uyumsuzluğa işaret eder. Peygamberlikten bahseden filozoflar bunun şerefli nefislere ait bir özellik olup, buna sahip olabilecek mizaçların çok nadir ortaya çıktığını söylemektedirler (Ebü'l-Berekât 1358: II,387). Öyleyse bu durum nefislerin mahiyetleri itibariyle farklılaştığı kabulünü beraberinde getirmektedir. Ebü'l-Berekât'ın bu argümanı, Müslüman Meşşâîlerin felsefelerindeki uzlaştırılması zor olan bir diğer konuya ironik bir şekilde işaret etmektedir. Nefislerin türsel birlikteliği savunulduğunda bunun mantıklı sonucu olarak tüm insan bireylerindeki nefislerin mahiyet itibariyle aynı olması gerekmektedir. Bu durumda peygamberin, sıradan insanın, filozofun ya da ahlâki yönden zafiyet içerisindeki aşağılık birinin nefsinin aynı olması gerekmektedir. Teorinin zorunlu sonucunun bu olması gerekirken Müslüman Meşşâîler bize bunu



söylemezler, hatta kendi teorileriyle çelişme pahasına ısrarla bazı nefislerin yüceliğini öne çıkarır ve bu yüceliği taşıyacak mizaca sahip bedenlerin nadiren ortaya çıktığını söylerler. Oysaki onların teorilerinin zorunlu sonucu olarak peygamber ya da yüce bir nefse sahip olduğu kabul edilen şahısların bu yüceliğinin, sadece, onların bedensel mizaçlarına ya da onların meydana gelmeleri esnasındaki bir takım kozmik olaylara dayandırılması gerekirdi; nefislerinin mahiyetsel yüceliğine değil. Fakat Ebü'l-Berekât'ın da öne çıkardığı gibi, onlar bazı nefislerin diğerlerinden mahiyet itibariyle yüce olduğunu kabul etmektedirler.

İnsani nefislerin ortak/tümel nefsin bir parçası olduğu ya da nefislerin bireysel mahiyetleriyle değil de türler itibariyle farklılaştığı gibi kendinden önceki bazı filozofların tezlerini kabul etmeyen Ebü'l-Berekât, daha önce kimsenin nefislerin mahiyet ve hakikatleri itibariyle farklılaştıkları ve hatta sadece iki şahsın dahi bu konuda ortaklık etmedikleri şeklindeki bir teoriyi savunmadığını söyleyerek kendi özgünlüğünü öne çıkarır.<sup>3</sup> Ona göre bu teorinin yani insani nefislerin yaratılışları esnasında fert olarak farklılaştıklarına dair teorinin ilk sahibi kendisidir. Nefisler arasındaki farkın sadece türsel düzeyde olmayıp ferdi olarak her bir nefsin kendi mahiyeti itibariyle diğerlerinden farklılaştığı tezi Ebü'l-Berekât'tan sonra etkili olmuş gibi görünmektedir. Nitekim daha sonraki dönemde gerek Fahrettin er-Râzî gerekse de Siraceddin Urmevî (Fahreddin er-Râzî 1987: VII,145-48; Urmevî 2006: I,332) gibi düşünürler de bu konuda Ebü'l-Berekât'ın teorisine benzer görüşler ortaya koymuşlardır.

Şimdi, İbn Sînâ'da da gördüğümüz gibi nefislerin meydana gelmesi konusunda bunların türsel bir mahiyete sahip olarak meydana geldiklerini kabul eden teorinin bu nefislerin bireysel mahiyetler kazanmasını nasıl açıkladığını görelim. "A" ve "B" şahıslarına gelen nefisler tür ve mahiyet olarak ortak isler bu nefisler daha sonra nasıl "Ahmet", "Ayşe" vs. şeklinde bireysel bir hüviyete kavuşmaktadırlar? Bu noktada İbn Sînâ bize bazı faktörlerin etkisinden bahseder. Yine benzer şekilde Ebü'l-Berekât da nefislerin bireysel mahiyetleri ile varlık kazanmaları esnasındaki bu bireysel mahiyeti kazanmalarına etki eden bazı etkenlerden söz etmektedir. Şimdi her iki teorinin de bu soruna getirdikleri çözümü ele alalım. Biz, her iki

<sup>3</sup> "Nefsin mahiyeti ve hakikati konusunda insanların farklılaşması hatta onlardan ikisinin dahi bu konuda ortaklık etmediklerine gelince; açık bir şekilde bunu söyleyen olmadı. [Nefislerin] gruplar olarak [farklılaşmasına gelince] bu konuda bir kişi delile benzer bir şekilde şiirsel bir şey söyledi. Şiirdeki o beyit şudur: İnsan farklı türleri barından bir cinstir / Onlardan orta [seviyede] olanlar vardır, alçak olanlar vardır ve yüce olanlar vardır." (Ebü'l-Berekât 1358: II,382).

teorinin savunucularının nefislerin bireyselleşmelerine etki eden faktörlere dair görüşlerini bedenden kaynaklanan etkenler ve beden dışı etkenler olarak iki başlık altında inceleyeceğiz.

### 1. Bedenden Kaynaklanan Etkenler: Mizaç

Nefislerin bireysel karaktere sahip olmalarındaki en etkin bedensel faktör olarak İbn Sînâ nefsin geldiği bedende bulunduğu kıvamı gösterir. Ancak onun ifadelerini –en azından bu ilişkinin ilk aşamasında- nefis ve bedenden sadece birinin diğeri üzerinde etkin olduğu arazsal bir ilişki şeklinde anlamak isabetli olamayacaktır. Bu noktada yani, varolma noktasında –varlığını devam ettirme noktasında değil- İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşılın nefis ve bedenin karşılıklı bir ilişki ve etkileşim içinde olduklarıdır. Nefis ve bedenin bu karşılıklı ilişki ve etkileşimini her ne kadar da İbn Sînâ nefsi müstakil bir cevher olarak kabul etse de bir yönden Aristoteles'in nefis-beden ilişkisini açıklamak için de başvurduğu madde-sûret ilişkisi üzerinden anlamayı deneyebiliriz. Nitekim nefis ve bedenin hem mevcutlar alanına çıkması hem de türsel mahiyetinin ve bireysel karakterlerin belirlenmesi bu karşılıklı bağımlılık ilişkisinin bir sonucu olarak görünmektedir. Ancak bu durumda dahi bedeni nefsin varoluş sebebi olarak görmek isabetli olmayacaktır. Madde-sûret teorisi buna imkân vermediği gibi –nitekim sûret maddenin illetidir ancak maddenin sûretin illeti olduğunu söylenemez- İbn Sînâ'nın ifadesiyle “karşılıklı olarak birbirini var kılan iki şey olmaz” (İbn Sînâ 1982: 243). Ancak konuyu madde-sûret teorisine yaklaştırdığımız yerde İbn Sînâ'da Faal Akl'ın her aşamada etkin bir role sahip olması ve de nefsin de müstakil bir cevher olarak kabul edilmesinin doğurduğu güçlükleri aklımızda bulundurmamız gerekir.

Nefis – beden ilişkisinde mizaç teorisi bedene nefis üzerinde etkide bulunma imkânı sağlamaktadır. Nitekim nefis ve bedenin karşılıklı ilişkisinde bedenin nefis üzerinde etkide bulunması hususunda mizaca önemli bir rol verildiği görülmektedir. Bu teori, Aristoteles'in kendinden önceki bazı filozoflara yönelttiği “ruh – beden ilişkisinde bedenin durumunu hiç dikkate almaksızın ruhu bedene uydurdıkları” şeklindeki eleştirisinden (Aristotle 1907: 407b,15-25; 414a,20-25) kurtulma noktasında da önemli bir fonksiyon üstlenmektedir.

İbn Sînâ felsefesinde nefis beden ilişkisinin önemli sonuçlarından biri nefsin türsel mahiyetinin belirlenmesi noktasındadır. Bu, aynı zamanda daha önceden bahsettiğimiz nefsin bireyselleşmesinin ilk aşamasıdır. Bu ilk aşamada nefis sadece türsel bir mahiyete sahiptir. Bedenin durumu bir yönden ona gelecek olan nefsin türsel boyutunun (bitkisel nefis, hayvani

nefis ve insani nefis) belirlenmesinde etkili iken bir diğer yönden de nefis bedene bedende bilkuvve olarak bulunan türsel mahiyetini vermektedir. Yani sahip olduğu türsel mahiyetinin potansiyellikten bilfiillîğe geçişi için beden nefse muhtaç konumda bulunmaktadır. Yine nefis ve beden arasındaki ilişkinin gücünü görmemiz bakımından nefsin kendi tanımında da başvurulan “ilk yetkinliğini” kazanma noktasında bedene muhtaç olduğunu hatırlamamız isabetli olacaktır (Druart 2000: 263-4). Nitekim beden bilkuvve olarak sahip olduğu türsel mahiyetin nefsin gelmesiyle bilfiilleşmesi bedenin ilk kemali olmaktadır. Nefis, işte bu ilk kemal olarak kabul edilmektedir. Yine nefis-beden ilişkisinin önemli sonuçlarından biri olarak Müslüman Meşşâiler tarafından kabul edilen nefsin bedenden ayrıldıktan sonra sahip olduğu ezeliği kazanmasında bedenle kurduğu ilişkinin rolü ayrıca dikkate alınmalıdır.

Nefis-beden etkileşimi sadece nefsin türsel mahiyetinin belirlenmesiyle sınırlı olmayıp onun bireysel karakterinin şekillenmesi konusunda da rolü vardır. Bu, bireyselleşmenin bir ileri aşamasıdır. Bu aşamayı bireysel karakterin kazanılması aşaması olarak da görebiliriz. Nitekim Faal Akl'ın gönderdiği nefis türsel yani türün bireyleri arasında ortak olan bir nefis olup bu noktada nefisler birbirlerinden farklı bireysel mahiyetlere sahip değillerdir. Kişinin doğrudan bireysel karakteriyle ilgili olan sakin, sinirli, heyecanlı, asi vs. olması hususunda bedenin durumuna önemli bir rol verilir. İnsan bedeninin bu kıvamı mizaç kavramıyla ifade edilir. İnsani nefislerin farklılaşması konusunda İbn Sînâ, bilhassa bedenin mizacına etkin bir rol vermektedir (Aksu 2012). Bu durum bize ortak türsel mahiyetin farklılaşarak bireysel karakterlerin ortaya çıkması noktasında bedenin sahip olduğu mizacın etkisini göstermektedir. Mizaç, bedende bulunduğu kabul edilen dört temel sıvının (*ahlât-ı erb'a*: kan, balgam safra ve sarı safra) farklı oranlarda bir araya gelmesiyle meydana gelen karşına gönderme yapmaktadır. Bu dört temel sıvının her birine karşılık gelecek şekilde de dört temel nitelik (sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk) kabul edilmekteydi. Bu karışımın klasik tıp ilminde hastalıkların tespiti ve tedavisinde etkin bir role sahip olduğu kabul edildiği gibi kişinin karakter yapısı üzerinde de etkin olduğu kabul edilmektedir. Bedende bulunan bu dört farklı sıvının karışım oranları arasındaki uyum ve farklılığa göre değişik karakter yapılarının ortaya çıktığına inanılıyordu. Nitekim mizaç, Râzî'nin de ifade ettiği gibi, farklı ve sayılamayacak kadar çok mertebelerde olduğundan dolayı idrak bakımından insani nefislerin durumu da böyle olacaktır (Fahredden er-Râzî 1987: VII,142). İbn Sînâ da mizaca nefislerin bireysel kimliklerini kazanmasında etkin bir rol vermektedir. Burada nefislerin

bireyselleşmesi noktasında İbn Sînâ'da bedenın hem bireyselleşmenin birinci aşamasında yani türsel mahiyetin belirlenmesinde hem bu bireyselleşmenin ikinci aşamasında yani ferdi karakterin oluşmasında etkin olduğunu söyleyebiliriz. Bireyselleşmenin bu ikinci aşamasında etkin olan faktörler sadece bedensel faktörlerle sınırlı değildir. Aşağıda beden dışı faktörlerden bahsederken bilhassa "bireysel karakterin belirlenmesi"yle ilgili kısımda söyleyeceğimiz konunun bu yönüyle ilgilidir. Ebü'l-Berekât'ta ise nefislerin bireysel karakterlerin şekillenmesi hususunda mizaç belirgin bir etken olarak öne çıkmaz. O doğa felsefesi içerisinde mizaç konusunu işler ve orada tabiatta bulunan farklı sanat ve zanaatlarda kullanılan hammaddelerin türlerinin farklılaşmasını –demir, ahşap, mum vs.- bu teori üzerinden izah eder. Hatta o, canlıların bedenlerindeki dokular arasındaki farklılığı -kemiğin sertliği, etin nemliliği, sinirlerin esnekliği ve derinin yumaklığı gibi- da onlardaki mizacın farklılığıyla açıklar (Ebü'l-Berekât 1358: II, 168-75). Ancak mizacın bireysel karakterin şekillenmesi üzerinde etkili olduğunu söylemez. O, bu hususta beden dışı etkenlere, aşağıda geleceği gibi, daha belirleyici bir rol verir.

## **2. Beden Dışı Etkenler: Semavi Etkenler (Faal Akıl: Türsel Karakterin Belirlenmesi; Heyet: Bireysel Karakterin Belirlenmesi)**

Müslüman Meşşâîlerin felsefesinde Faal Aklın önemli bir konumu vardır. Faal Akıl onların kozmolojilerinde etkin bir role sahip olduğu gibi metafiziğe geçişte ve bilgi teorilerinde de önemli bir yerde durur. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar Faal Akla insan aklının dışında ve müstakil bir mevcudiyet verirken bu konuda İbn Rüşd onlardan farklılaşır.<sup>4</sup>

İbn Sînâ nefislerin varlık vericisi olarak Faal Akıl kabul eder. Faal Akıl türsel mahiyetteki nefisleri bedenlerine gönderir. Daha isabetli bir ifadeyle, bedenler içerisinde ve onlara uygun tarzda nefisleri meydana getirir. Ancak Faal Akıl'dan gelen nefislerin başlangıçta bitkisel, hayvani ve insani nefisler şeklinde türsel mahiyetteki nefisler olduğu unutulmamalıdır. Nefisler bu aşamada henüz bireysel bir mahiyete ya da ayrışmaya sahip değildir. Faal Akıl türsel mahiyetteki nefislerin varlık kaynağı olmakla birlikte bu türün bireysel karakterinin şekillenmesinde ise yeryüzünde oluşan bedenın kıvamı önemli bir etkiye sahiptir. Faal Akıl bu noktada sadece oluşan bedenın durumu hangi tür nefsi taşımaya uygun ise ona uygun olan nefsi gönderir. Bu itibardır ki Faal Akla nefislerin bireyselleşmeleri konusunda

<sup>4</sup> İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın konu hakkındaki görüşleri ve bu görüşlerin karşılaştırılması için bk. M. Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Ankara: Fecri yay. 2019.

verebileceğimiz rol bu bireyselleşmenin faili ve belirleyicisi değil de başlatıcısı olabilir.

Nefislerin bireyselleşmesinin ilk aşamasında Faal Akıl etkili iken bir ileri aşamada yani bireysel karakterlerin oluştuğu aşamada farklı etkenler devreye girmektedir. İbn Sînâ nefislerin bireysel karakterlerine etki eden unsurları şöyle açıklar: *...Madde, her bir maddenin kendisinden bir kısmı kapsadığı mekânın çoğalmasıyla çoğalır. Her bir nefsin kendi maddesindeki yaratılışı esnasında kendisiyle özelleştiği zamanlar vardır. Onun maddesi için de bölen illetler vardır* (İbn Sînâ 1982: 222). Bu alıntıda İbn Sînâ, aynı zamanda, nefislerin çoğalmasının yani bireyselleşmelerinin nasıl olabileceğini, bir diğer ifadeyle de bu bireyselleşmeye etki eden faktörleri açıklamaktadır. Öncelikle, nefislerin farklılaşması/çoğalma noktasında bunlardaki mahiyet farklılığının kabul edilmediğini görmüştük. Bu durumda geriye çoğalmanın ancak unsurlara nispetle olması kalmaktadır. Bu noktada da İbn Sînâ maddenin çoğalmasını, mekânın değişmesi, zamanın farklılaşması ve madde üzerinde etkin olan bölücü/ayırıştırıcı başka illetleri denkleme sokarak açıklamaktadır.

İbn Sînâ'nın ifadeleriyle, zâtları sadece manalar olan şeylerin çoğalması ancak tür bakımından olabilir. Ona göre diğer nefislerden farklı olarak gayri cismani bir cevher olan insani nefisler mahiyet ve hakikat bakımından aynıdırlar. Bu durumda, nesnel âlemde insan fertlerindeki nefislerin farklılığının kaynağı –bazılarının zeki, bazılarının ahmak, bazılarının yüce ahlâklı bazılarının ahlâki yönden düşkünlüğü vs.- onların mahiyeti olamayacağına göre, bu farklılığın sebebi maddi illetlerde aranmalıdır. Maddedeki çokluk/farklılık da onlardan her birinin bedenini kapsayan mekânın çoğalması, yaratıldıkları zamanın farklı olması ve mensup olduğu taşıyıcı yani beden (dolayısıyla da mizaç) açısından olur (İbn Sînâ 1959: 225; a.mü. 1982: 222; a.mü. 1984: 157-8; a.mü. 1952: 96-7; Fahreddin er-Râzî [t.y]: 85; Wan Abdullah 2007: 151-64).

İbn Sînâ insan nefislerinin özelleşmesi/farklılaşma konusunda bir diğer ilke olarak da göksel cisimleri/*hey'et* kabul eder. Yukarıdaki alıntının son kısmında madde üzerinde etkin olan bölücü/bireyselleştirici illetlerden bahsedilmektedir ki bu illetlerden kasıt göksel cisimlerdir/cirimler. İnsani nefisler yaratıldıklarında bu göksel cisimler onlara etki eder ve onları farklılaştırarak özelleştirir. Teoriye göre, insani nefislerin farklılaşmasının ilkesi olan bu göksel cisimler, aynı zamanda, onların birbirleriyle uygun bir ilişki kurmalarını da sağlarlar.

Ebü'l-Berekât ise yukarıda da değinildiği gibi Faal Akı kabul etmez.

Ona ne nefsin meydana gelmesi ne de yetkinleşmesi hususunda bir rol verir. Bundan dolayı da nefislerin bireysel mahiyetlerini kazanmasında ona gönderme yapmaz. Müslüman Meşşâilerin felsefesinde Faal Akılın etkin bir konumu varken Ebü'l-Berekât'ın onu niçin kabul etmediği sorusunun cevapları her iki kesimin bilgi teorileri içerisinde aranabilir. Bu konuda diğer sebeplerin yanı sıra bariz bir neden olarak Müslüman Meşşâilerin Aristoteles'ten gelen bilkuvve haldeki bir şeyin kendi zâti imkânlarıyla bilfiil hâle çıkamayacağı ve o şeyin bilfiil hâle gelebilmek için bilfiil hâlde bulunan harici bir etkene ihtiyaç duyduğu (Aristotle 1924, 152; a.mü. 1907: III,5) şeklindeki ilkeye dayanmaları olduğunu söyleyebiliriz. Bilgiye ulaşma noktasında Ebü'l-Berekât ise böylesi bir ilkenin varlığını ya da bunun tek bir etken –yani Faal Akıl- olmasını kabul etmemektedir (Ebü'l-Berekât 1358: II, 411-2).

Nefisler arasındaki farklılık bir mahiyet ve cevher farklılığı olarak kabul edildiğinde onlardaki bu farklılık nasıl izah edilecektir? Aralarına İbn Sînâ'nın da dâhil olduğu Meşşâî filozoflar, yukarıda da görüldüğü gibi, nefislerin cevher ve mahiyet bakımından aynı olduklarını kabul ediyor ve onlardaki farklılığı bazı semavi cisimlerin ve yaratılış zamanının yanı sıra temelde bedenler ve onlardaki mizaçlarla açıklıyorlardı. Açıktır ki nefisler arasında mahiyet ve cevher bakımından farklılık kabul edildiğinde bu izahın geçerli olması yani mahiyet farkının sonradan ortaya çıktığının kabulü mümkün değildir. Meşşâîlerin bütün nefislerin tek kaynağı olarak kabul ettikleri Faal Akıl kabul etmeyen Ebü'l-Berekât, nefislerdeki mahiyet farkının ortaya çıkması hususunda farklı etkenlere işaret eder. Aslında bütün nefislerin tek bir faili olarak Faal Akıl kabul etmemesi ona bu farklılığı açıklama noktasında üzerinde hareket edeceği geniş bir alan açmaktadır. Bu hususta onun ifadelerinde öne çıkan etkenlerden birisi onların faili olarak kabul ettiği göksel nefislerdir. İleride de geleceği gibi bu husus Ebü'l-Berekât'ın sonraki dönemde İslam dünyasında bilhassa İshrâkîler arasında revaç bulacak olan “tam tabiat” teorisini kabul etmesinin gerekçelerinden biri olarak onun nefislerin bireysel farklılığını temellendirme arayışı olarak görülebilir. Ona göre nefisler arasındaki bu farklılık, nefisler üzerinde etkin olan sebep ve tesirlerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bütün nefislerin faili olarak tek bir fail yani Faal Akıl kabul edildiğinde bu durum nefislerin tabiatlarındaki farklılığı açıklamakta yeterli olmayacaktır. O, önce nefislerin faillerinin semavi nefisler/varlıklar olduğunu ortaya koyar ve daha sonra her türlü oluş ve bozuluşun bu semavi nefislerle ilişkili olduğunu söyler. Semavi nefislerin farklı boyutlarda, farklı konumlarda olmaları, farklı derecede ışığa sahip olmaları, farklı şekillerde hareket etmeleri gibi sebepler

insani nefislerin cevherlerinin birbirinden farklılaşmasına sebep olmaktadır (Ebü'l-Berekât 1358: II, 390-1, 393-4). Semavi nefislerin failliği *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'in bir pasajında şu şekilde ifade edilir:

... “Bunların tamamı yeryüzündeki cisimlerle ilgili olan nefislerin illetlerinin semavi nefisler olduğuna delâlet ve şahitlik etmektedir. [Bu konuda semavi nefisleri kabul etmeyip] Faal Akla yönelenler kendilerinin delil olduğunu zannettikleri bir şeyi öne sürdüler. İlgili yerde öğrendiğin gibi bu bir delil değildir.” (Ebü'l-Berekât 1358: 394).

Nefisler arasındaki farkın türsel mahiyet farkı değil de bireysel mahiyet farkı olduğunu vurgulayan Ebü'l-Berekât yukarıda da görüldüğü üzere nefislerin bireyselleşmesine etki eden faktörler hususunda İbn Sînâ'nın kabul ettiği bedensel faktörleri kabul etmemekte beden dışı faktörlerden de Faal Akı kabul etmeyip sadece göksel cisimlerin etkisini kabul etmektedir. Bu durumda onun teorisine göre nefislerin bireyselleşmesine etki eden faktörler göksel cisimler olmaktadır. Onun Faal Akı niçin bir faktör olarak kabul etmediğine kısmen değindik. Şimdi de onun bedenden kaynaklanan faktörleri yani mizacı niçin kabul etmeyip göksel cisimlerin etkisini öne çıkardığı sorusunu ele alalım.

Aslında göksel varlıkların yeryüzündeki olaylar ve nefisler üzerinde bir etkiye sahip olduklarını İbn Sînâ da kabul etmektedir. Yukarıda nefislerin türsel mahiyetinin belirlenmesi hususundaki söylenenlere ilaveten, İbn Sînâ göksel varlıkların yeryüzündeki olayların meydana gelişi üzerinde etkili olduklarını kabul etmekte ve hatta keramet vs. sıra dışı olayları da benzer bir şekilde nefislerin madde üzerindeki etkisi noktasından hareketle açıklamaktadır (İbn Sînâ 2005: 181-2: a.mü. 2008: 105-6; a.mü. 1984: 130-1). O, bu durumların izahında fail olarak göksel varlıklara işaret ederken semavi varlıkların daha yüce varlıklar oldukları, maddeyle karışmayıp daha saf bir halde bulduklarından dolayı madde ve maddeyle karışık bir halde bulunanlar üzerinde etkili oldukları çıkarımından hareket etmektedir. Nitekim bu teoride maddi âlem hiyerarşinin en üstünde mutlak basit bir halde bulunan el-Evvel'den her aşamada saflığın azaldığı bir süreçte ontolojik bir uzaklaşma sonucu ortaya çıkmıştır. Yine burada varlığın sahip olduğu saflığın derecesi onun etkin olma gücünün de göstergesi olmaktadır. Teşiki bir varlık anlayışının eşlik ettiği bu teoride gerçek varlık bir diğer ifadeyle de varlık olarak nitelendirilmeye layık olan varlık en saf varlıktır. Madde ise saflığın yitirildiği ve bunun neticesi olarak da edilgin hale gelmiş bir varlığın adı olmaktadır. İbn Sînâ'nın beden üzerinde mizaçla birlikte semavi varlıkların da etkisini kabul eden yukarıdaki adımı, nefsi beden bir

fonksiyonu olarak kabul eden ve bundan dolayı da beden mizacını doğrudan nefsin de mizacı olarak kabul eden Galen'in anlayışından ileri doğru bir hamle olarak kabul edilebilir (Galen 1981: 183-6; Kuşlu ve Aydın 2016: 9-24). Nitekim burada nefis üzerindeki bedensel mizacın dışındaki faktörlerin de etkisi kabul edilmektedir.

Az yukarıdaki ilkeyi yani maddi olmayanın maddi olanı etkiyeceği şeklindeki ilkeyi yeniden hatırladığımızda Ebü'l-Berekât bu ilkeye daha sadık bir şekilde hareket ediyor görünmektedir. Şöyle ki, göksel olanın daha yüce ve daha saf halde olduğu kabul edilip bundan dolayı da yeryüzündeki varlıklar ve olaylar üzerinde etkili olduğu kabul edildiğinde maddi olanın maddi olmayanı etkilemesi kabul edilemez. Nitekim yukarıdaki ilkeye göre etkilemenin yönü daha saf olan varlıktan daha az saf olana doğrudur. Ayrıca bu ilke karşılıklı bir etkileşime işaret etmemektedir. Bu durumda maddi olmayan nefsi maddi olan beden etkilemesi kabul edilemeyecektir. Göksel varlıklar ise gayri maddi ve daha yüce olduğundan insani nefsi etkilemesi ve onun bireyselleşmesinde bir etken olması bu ilkeyle uyumlu olmaktadır. Ebü'l-Berekât'ın insani nefislerin bireyselleşmesi hususunda bedenden kaynaklanan bir etki olan mizacı zikretmeyip doğrudan semavi varlıkları işaret etmesi bu ilkeyle daha uyumlu görünmektedir. Bu durum aynı zamanda İbn Sînâ'nın yukarıda Galen teorisinde gördüğümüz sadece bedensel mizaç içerisinde kalan açıklamayı bir adım öteye taşıması olarak ifade edilen mizacın yanında semavi varlıkların da etkisine yer veren teoriyi bir adım daha ileri taşımakta hatta bu noktada teori ters çevrilerek bedensel mizaç devre dışı bırakılıp nefis üzerinde sadece göksel varlıkların etkisi kabul edilmektedir. Nefis üzerinde etkili olan faktörlerin izahı ve nefislerin bireyselleşmesi hususu nefis anlayışındaki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan bir sürece de işaret etmektedir. Sürecin ulaştığı bu aşamada bireyselleşme, karakter ve insanlarda görülen psikolojik unsurların kaynağı hususunda beden dışı etkenlere işaret edilmektedir. Öte yandan, şu durum da akılda bulundurulmalıdır ki, bu ilke dikkate alındığında İbn Sînâ'nın teorisinde gördüğümüz hem nefislerin türsel mahiyetlerinin oluşması hem bireysel karakterin şekillenmesi hem de bedenden ayrıldıktan sonra nefsin bireysel varlığının devam etmesi gibi konularda bedenin de nefsin durumunu etkilemesi ve hatta bu konularda belirleyici konumda bulunmasının izahı güç görünmektedir.

### **Sonuç**

İncelediğimiz düşünürler tarafından nefsin bedene gelmeden önce bir varlığının bulunmadığı ve nefsin varlık kazanmasının bedenin meydana

---



gelmesi esnasında olduğu ittifakla kabul edilmektedir. Onların bu konudaki argümanları temelde insan karakterleri arasındaki farklılığın izahından hareket etmekle birlikte Ebü'l-Berekât bu noktada insanın cehaletten bilgeliğe ulaşması üzerinden hareket ederek farklı bir argüman geliştirmektedir.

Nefislerin varlık vericisi konusunda Meşşâî filozoflar daha ziyade Faal Akla gönderme yapmaktadırlar. Buna karşın Ebü'l-Berekât ise Faal Akla kendi felsefesi içerisinde bir yer vermemekte ve nefislerin varlık vericisi olarak da doğrudan Tanrı'yı işaret etmektedir.

Nefislerin varlık kazanma mekânı olarak ise İbn Sînâ'nın ifadeleri net değildir. Onun bu konudaki ifadeleri nefsin Faal Akıl tarafından gökler âleminde yaratıldığı ve daha sonra bedene gönderildiği şeklinde anlaşılabilir. Ancak bu yorum bizi İbn Sînâ'nın kabul etmeyeceği nefsin bedene gelmeden önce bir varlığa sahip olduğu şeklindeki bir sonuca götürecektir ki bunun yanlışlığı İbn Sînâ'nın eserlerinden hareketle ortaya konulabilir. Öyleyse bu konuda isabetli olan, Faal Akılın bedenlere nefisleri göndermesi ifadesini bedenlerde onlara uygun nefisleri varetmesi olarak anlamaktır. Ebü'l-Berekât'ın görüşü ise bu konuda insani nefislerin bedenlerde doğrudan Tanrı tarafından varedildiği şeklindedir.

Meydana gelen nefislerin İbn Sînâ tarafından türsel bir mahiyette varedildiği kabul edilmektedir. Bunun nedeni olarak İbn Sînâ nefislerin kendi aralarında "tür" oluşturacak kadar ortak özelliklere sahip olmalarını gösterir. Bunun yanı sıra Faal Akıl anlayışı da onun bu kabulü üzerinde etkili olmuştur.

İbn Sînâ, türsel bir mahiyette bedene geldiğini kabul ettiği nefislerin bireysel mahiyetlerini bedene geldikten sonra, gerek meydana gelmeleri esnasında etkin olan faktörler gerekse de geldikleri bedenden kaynaklanan etkenler sonucunda geliştiğini kabul etmektedir. Buna karşın Ebü'l-Berekât ise meydana gelen nefsin bireysel bir mahiyette meydana geldiği görüşünü kabul etmekte, nefisler arasındaki türsel ortaklığı kabul etmemektedir. Onun bu tezinde de Faal Akılın onun tarafından kabul edilmemesi etkili olduğu gibi onun kişinin kendi benliğine dair idrakinden hareket etmesi de etkili olmuştur.

Meşşâîlerin nefislerin mahiyet olarak farklı olmadıklarını kabul etmelerinin gerisinde daha başka etkenlerin de izleri sürülebilir. Bu noktada onların nefsi canlılardaki hareketin ilkesi yani biyolojik canlılıktan hareket etmeleri üzerinden değerlendirmeler yapılabilir. Nefsin ilk fonksiyonu varlığı harekete geçirmek olduğunda nefis, bu fonksiyonu itibarıyla bütün

canlılardaki ortak bir şeye gönderme yapacaktır. Yani onun fonksiyonu sadece hareket ettiren ilke olması olacaktır. Bundan dolayı da varlıklar birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da onlardaki nefis, nefis sadece hareketin ilkesi olarak kabul edildiğinden dolayı, aynı türden bir nefis olacaktır. Hatta bu durumda, her ne kadar İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflar nefislerin bitkisel, hayvani ve insani olarak tür bakımından farklılaştığını söyleseler de aslında tür bakımından ortaya çıkan bu farklılığın da mahiyet farklılığı olmadığını söylemek sistemle daha uyumlu olacaktır. Nitekim nefsin ilk fonksiyonu hareket ettirmektir. Hareketin niteliğinin değişmesi yani bazı varlıklarda sadece büyüme şeklinde ortaya çıkarken bazılarında mekânsal bir yer değiştirme olarak ortaya çıkması ve bazılarında da iradi bir kararlar meydana geliyor olması aslında onlardaki nefislerin mahiyet olarak farklı olmalarından değil, nefsin girdiği bedende bulunduğu araçlardan kaynaklanan bir farklılıktır. Bu durumda, burada karşılaşılan farklılaşmanın nefislerin -türsel anlamda da- mahiyetleri itibariyle olmadığını söylemek Meşşâî teori açısından daha tutarlı görünmektedir. Hatta Meşşâîler tarafından bütün nefislerin faili olarak tek bir ilkenin yani, Faal Aklın kabul edildiği ve yine onların felsefesinde “birden bir çıkar” ilkesinin etkin bir rol oynadığı ve buna da ciddi oranda sadakat göstermeye gayret ettikleri dikkate alındığında, nefislerin mahiyet olarak aynı olması ve farklılığının sadece onlar yeryüzüne geldikten sonra üzerlerinde etkili olan amillerden kaynaklandığı yani ârizi olduğu hususu daha da makul hâle gelmektedir.

Öyleyse biz, Meşşâîliğin en önemli filozoflarından olan İbn Rüşd’ün nefsi bitkisel, hayvani ve insani olarak ayırmaksızın doğrudan insani nefisten bahsetmesini bir dereceye kadar bu nokta üzerinden anlayabiliriz. O, Meşşâîler arasında ve farklı entelektüel çevrelerde yaygın bir kabul gören üçlü nefis ayrımını kabul etmeyip nefse dair farklı kuvvetlerden bahsetmekle yetinir. Ebü'l-Berekât’a gelince, o, nefsi hareketin ilkesi olarak kabul etmekle birlikte onun aynı zamanda “benlik” şuurunun da kaynağı olmasını ön plana çıkardığından dolayı bu onu sadece türsel düzlemde değil, nefislerin bireysel olarak da birbirinden farklı olduklarını söylemeye götürmüştür. Nefislerin bireysel farklılığına yaptığı vurgu da onu Faal Akli devre dışı bırakmasını ya da ona kendi felsefesi içerisinde tutarlı bir yer bulamamasına yol açmıştır. Bu durumda Meşşâîlerle Ebü'l-Berekât’ın görüşleri arasındaki temel farkın Ebü'l-Berekât’ın nefis ve şuur arasındaki vurguyu öne çıkarmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Nefislerin türsel mahiyet bakımından ortak olduklarını kabul etmenin bir diğer sonucu da benlik duygusunun ortaya çıkışıyla ilgilidir. Nefislerin türsel mahiyette ortak oldukları kabul edildiğinde benlik duygusunun nefsin

zâti olarak sahip olduğu bir duygu olduğu savunulamaz. Bu durumda benlik duygusunun bedeninde önemli bir etken olarak aralarında bulunduğu faklı saiklerin etkileşimi sonucu ortaya çıktığının kabul edilmesi gerekmektedir. Bu da benlik duygusunu arazsal bir konuma indirmektedir. Ebü'l-Berekât'ın savunduğu gibi nefislerin bireysel farklılığı kabul edildiğinde ise benlik duygusunun doğrudan nefsin kendi zatında bulunduğu ve ona baştan beri sahip olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.



#### **KAYNAKÇA**

- Acar, Rahim (2003). "Intellect versus Active Intellect: Plotinus and Avicenna". *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David Reisman ve Ahmed H. al-Rahim, Brill, Leiden. s. 69-87.
- Akkanat, Hasan (2006). "Kadı Sırâceddin el-Urmevî ve Matâliu'l-Envâr; Tahkik, Çeviri, İnceleme", (Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bilm. Ens.
- Aksu, İbrahim (2012). "İbn Sînâ Felsefesinde Mizac Kavramı ve Nefisle Olan İlişkisi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aristotle (1907). *De Anima*, with Translation, Introduction and Notes by R. D. Hicks, Cambridge: At the University Press.
- Aristotle (1924). *Metaphysics*, Translated by W. D. Ross, Global Grey ebooks.
- Aydın, Fatih (2006). "İbn Sînâ'nın Ruh ile İlgili Kasidesi ve Yorumları", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul.
- Az, Mehmet Ata (2019). *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Ankara: Fecr yay. 2019
- Bedevisi, Abdurrahman (1981). *Dirâsâtu ve'n-nusûs fî'l-felsefeti ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü li'd-Dirâsâti ve Neşr.
- Druart, T. A. (2000). "The Human Soul's Individuation and its Survival After the Body's Death: Avicenna on the Casual Relation Between Body and Soul", *Arabic Science and Philosophy* 10: 259-273.
- el-Bağdâdî, Abdulkahir (2008). *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ter., Ethem Ruhi Fığlalı, 5.bs. Ankara: Diyanet Vakfı yay.
- el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât (1358). *el-Kitâbü'l-Mu'teber*, II. Cilt, 1.bs., Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye.
- er-Râzî, Ebû Bekir (2016). "Kitâbü'l-İlmi'l-İlâhî'den Alıntılar". *Felsefe Risâleleri* ter. ve yayına haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma

Eserler Kurumu Başkanlığı yay. s. 268-285.

er-Râzî, Fahrettin [t.y.]. *Kitâbü'n-Nefsi ve'r-rûhi ve şerhu kuvvahumâ*, thk. Muhammed Sagîr Hasan Ma'sûmî, İslamâbâd: Ma'hedü'l-Ebhâsi'l-İslâmî.

er-Râzî, Fahrettin (1987). *el-Matâlibu'l-âliyye*, VII. Cilt, thk. Ahmet Hicâzî Sekâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan (2005). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Mehmet Dalkılık, Ömer Aydın, 5.bs. İstanbul: Kabcacı yay.

Fazlur Rahman (1959). *Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, ed. Fazlur Rahman, London: Oxford University Press.

Galen (1981). "min Makâleti li Câlînûs fî enne kuva'n-nefsi tevâbiu'-li mizâci'l-beden". *Dirâsâtu ve'n-nusûs fî'l-felsefeti ve'l-'ulûm 'inde'l-'Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut: 1981, 183-6.

İbn Hazm (1996). *el-Faslu fî'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasr, Abdurrahman Umeyre, 2.bs. Beyrut, Dâru'l-Ceyl.

İbn Sînâ (1952). *fî Ahvâli'n-nefs*, thk. Ahmet Fuat Ehvânî, Paris: Dâru Bibliyûn.

İbn Sînâ (1952). "Risâletü fî'n-nefsi ve bakâihe ve me'âdihe". *fî Ahvâli'n-nefs*, thk. Ahmet Fuat Ehvânî, Paris: Dâru Bibliyûn. 45-142.

İbn Sînâ (1952). "Risâletü fî Ma'rifeti'n-nefsi'n-natıkati ve ahvâlihâ", *fî Ahvâli'n-nefs*, thk. Ahmet Fuat Ehvânî, Paris: Dâru Bibliyûn. 181-92.

İbn Sînâ (1952). "Mebhasü 'ani'l-kuvva'n-nefsaniyyeti", *fî Ahvâli'n-nefs*, thk. Ahmet Fuat Ehvânî, Paris: Dâru Bibliyûn. 147-178.

İbn Sînâ (1959). *Avicenna's De Anima (Arabic Text), Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, ed. Fazlur Rahman, London: Oxford University Press.

İbn Sînâ (1984). *el-Mebde'ü ve'l-me'âd*, Abdullah Nûrânî, (Tahran: Müessesesi Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran.

İbn Sînâ (2005). *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, II. Cilt, ter., Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera yay.

İbn Sînâ (2008). *Kitâbu's-Şifâ: Oluş ve Bozuluş*, ter., Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera yay.

İbn Sînâ (1982). *Kitâbü'n-Necât*, thk. Macit Fahri, Beyrut: Dâru'l-Ufuki'l-Cedîde.

Kâdî Abdulcebbar (1963). *el-Muğnî fî ebvâbi'tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalim en-Neccâr, Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye.

---

- Kindî (1950). “fî Kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs ve mâ yahtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe”. *Resâilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdü'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî. 363-385.
- Kuşlu, Harun ve Aydın, Metin (2016). “Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri”. *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed., M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Ankara: Nobel yay. 9 -24.
- Şehristânî (2009). *el-Milelû ve'n-nihâl* I. Cilt, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Tiryaki, M. Zahit ve Tiryaki, Kübra Bilgin”, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: Nobel yay. 2016.
- Urmevî, Kadı Sırâceddin (2006). *Metâli'u'l-envâr*, haz. Hasan Akkanat, “Kadı Sırâceddin el-Urmevî ve Matâliu'l-Envar; Tahkik, Çeviri, İnceleme”, (Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bilm. Ens.
- Wan Abdullah, Wan S. (2007). “İbn Sînâ and Abû Al-Barakât Al-Baghdâdî on the Origination of the Soul (Hudûth al-nafs) and the Invalidation of its Transmigration (İbtâl al-Tanâsukh)”, *Islam and Science*, 5 (2): 151-64.



## INDIVIDUATION OF SOULS IN THE CONTEXT OF ABŪ AL-BARAKĀT AL-BAGDĀDĪ AND IBN SĪNĀ\*

Ömer Ali YILDIRIM<sup>a</sup>

### Extended Abstract

Aristotle's *de Anima* had a significant influence on those who wrote about the soul after him. The traces of the influence can be followed easily in Islamic Philosophy as well. In this work, he defines the soul as a first actuality (entelecheia) of a natural body that has life potentially and he divides it into three types as a nutritive, sensible, and rational soul. This classification was inherited by Muslim philosophers and remained there as it was. But, with this obvious effect, the theories presented about the soul in Islamic Philosophy were considerably differentiated from Aristotle's. This theory was not only enriched within Islamic philosophy but also it differentiated from the Aristotelian line about subjects like the relationship of body soul and maintenance of its personal existence after the separation from the body. On the other hand, the theory became an indispensable reference point in the fields of Islamic Philosophy, Kalam and Sufism about the examination of some issues such as knowledge, prophecy, ethics and the afterlife.

Ibn Sīnā gave much more importance to the soul theory than other Muslim Peripatetics. He did not admit that the soul exists with its individual essence before coming to the body, on the contrary, it individualizes through the body. Also, he acknowledged that the soul in the first step has only species essence as vegetative, animal and human. In this case, however, how the souls have had their individual character arises as a problem. In this work, I tried to examine the question of 'How the soul acquires its individual

---

\* This work has been presented verbally with the title "The Problem of Individualization of Souls in Islamic Thought" in the 6<sup>th</sup> International Congress on Social Sciences, China to Adriatic on March 29-31, 2018 in Ankara/Turkey.

<sup>a</sup> Assoc. Prof., Selçuk University, yildirimomerli@gmail.com

characters' in the thought of Ibn Sīnā and Abū al-Barakāt al-Baghdādī who severely differentiated from him. And, I tried to determine the factors that have a decisive role in this process. I also dealt with that while Ibn Sīnā accepted typical essence of the souls and why Abū al-Barakāt rejected this and adopted their individual differences.

Both Ibn Sīnā and Abū al-Barakāt reject the existence of souls before the body's existence, and they accepted that their existence is simultaneous. Their arguments on this subject are mainly based on the explanation of the differences between human characters. However, Abū al-Barakāt develops a different argument based on the fact that humans reach knowledge after their ignorance.

Muslim Peripatetics refer to the Agent Intellect as the existence which gives souls. But Abū al-Barakāt does not give a place to the Agent Intellect in his philosophy and rather he directly refers to God as the giver of souls.

Ibn Sīnā's thought regarding wherefrom souls attained their existence is not clear. His opinion about the subject can be understood as species souls are created on the sky by the Agent Intellect and then they are sent to the bodies. However, this interpretation will lead us to the conclusion that is not acceptable for Ibn Sīnā; since this requires that souls have their existence before joining the body. In that case, it is appropriate to understand Ibn Sīnā's words that 'Agent Intellect sends souls to the body' as it creates appropriate souls in the bodies. On the other hand, the view of Abū al-Barakāt on this topic is that the souls are created in the bodies directly by God.

Ibn Sīnā accepts that souls exist in a species essence. Since he points out that souls have common features that enough to be called as a species. Besides this, the idea of an Active Intellect has an effect on this theory.

According to Ibn Sīnā species souls acquire their individualities after joining the bodies as a result of some factors that are effective during the soul's existence process as well as factors (such as *mizāj*) that arise from the bodies. In spite of that, Abū al-Barakāt accepts that all souls come to existence with their individual essence rather than species essence. His view relies upon that every soul has consciousness of their individual differences. Everyone is aware of that his/her soul is belonging only to him/her and he/she is not sharing it with others; so each soul is not species essence. According to him, every owner of the soul has this consciousness at a different level, even if not at the self-conscious level. One of the reasons behind his argument is his rejection of the Agent Intellect.

Some other factors can be traced behind the claim of Peripatetics that every

---

soul that conjoins the body is not different in terms of their individual essence. At this point, we can do some evaluations based on their acceptance of the soul as the main principle of movement. Both Aristotle and Ibn Sīnā use the argument that sets out from the movement in an animal for justification of the soul's existence. In this situation, the soul becomes a source of movement in all animals and this transforms the soul into a being whose main function is movement. If so, even though beings differentiate from each other, the reason that determines differences will not be the souls but rather souls will just be a factor that gives the same effect in different animals and souls will be a member of the same species. Even, in this case, Peripatetic philosophers – such as Ibn Sīnā- divide the soul into three types as nutritive, sensible, and rational, in fact, it would be more compatible to say that this classification is not essential. As a matter of fact, the first function of the soul is movement. The fact that the change in the form of the movement (some existences have only growth movement, some have spatial displacement movement and others have voluntary movement) does not originate from essential differences of souls but it arises from the instruments of bodies where to souls join. Thereby, saying that these species differences of souls are not resultant from the souls' nature will be more compatible with this Peripatetic theory. In fact, when we consider that Muslim Peripatetics accept the Agent Intellect as a unique agent of all souls and they remain loyal in their thought to the principle “from one thing only one thing could proceed” then it will be more reasonable that souls are the same in terms of their essence and the differences between them occur because of some factors after they conjoin to the body; so that these differences are accidental, not essential. In that case, we can understand why great Peripatetic philosopher Ibn Rushd talked about the soul without dividing it into three types. He only refers to different powers of the soul without acknowledging the triple division of the soul that is famously from the Peripatetic philosophers. As for Abū al-Barakāt, aside from confirming the soul as a principle of movement, he also highlights it as a source of self-consciousness, he argued that not only at the species level but also at the individual level each soul differentia from each other. And his emphasis on the individual differences of the soul resulted in rejecting the Agent intellect or at least could not find a functional place for it in his theory. At that point, we can say that the essential difference between Abū al-Barakāt and Muslim Peripatetics like Ibn Sīnā is that his stressing on the relation between the soul and self-conscious.

Another consequence of the claim that souls are common to a species is

---



related to the quality of the sense of self-consciousness. When it is claimed that souls are common with the species essence then it cannot be argued that the soul has self-consciousness essentially. In this case, it is necessary to accept that self-consciousness is a result of different factors that include the body. This degrades the self-consciousness to an accidental position. When it is acknowledged as Abū al-Barakāt defends that each soul has individual differences, then the self-consciousness will be an essential sense of the soul and the soul has it since its existence.

**Keywords:** Islamic philosophy, soul, individuation, Ibn Sīnā, Abū al-Barakāt al-Bagdādī.

