

BÂBERTÎ'NİN BÜTÜNCÜL İNSAN ANLAYIŞININ MODERN DÜNYADAKİ YERİ VE ÖNEMİ

Tuncay İMAMOĞLU*
Ruhattin YAZOĞLU**

ÖZET

Bâbertî'nin insanla ilgili düşünceleri oldukça önemlidir. O, insana bütüncül bir perspektifle bakmaktadır. Bâbertî düşüncesinde insan, ne modern düşüncede olduğu gibi salt akıl varlığı, ne de Kıta Avrupası felsefesinde olduğu gibi salt duyu varlığıdır. Bâbertî, ruh, nefis, kalp ve akıl arasında bağlar olduğunu belirterek, bunlardan sadece birinden hareketle insanı tanımlamamaktadır. Ona göre insan, nefis, akıl, ruh ve kalbiyle insandır. İnsana yönelik bu bütüncül yaklaşım, modern dünyada önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Bâbertî, Ruh, Akıl, Kalp, İslâm Düşüncesi, Batı Düşüncesi*

ABSTRACT

The Place and Importance of the Understanding of Wholly Human Being of Baberti in the Modern World

It is very important Baberti's thoughts about human being. He looks at human being wholly. In the Baberti's thought, human being is not just reason existence as the modern thought and is not just emotion existence as the Contentional European philosophy. Baberti says connections among soul, nafs, heart and reason. He doesn't define the human being with just one of them. According to him, human being is human being with nafs, reason, soul and heart. This wholly approach to human being is very important in the modern world.

Key Words: *Baberti, Soul, Reason, Heart, Islamic Thought, Western Thought*

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(e-posta: timam@atauni.edu.tr)

** Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
(e-posta: ryazoglu@atauni.edu.tr)

Modern düşüncenin en önemli özelliklerinden bir tanesi, insana tek boyutlu bir yaklaşım tarzı ortaya koymasındır. Modern düşünceye göre, insan akıl varlığıdır ve gerçekliğin bilgisini elde etmede akıl tek rehber olup, onun dışında herhangi bir otoriteye ihtiyaç bulunmamaktadır. Evrenin merkezinde insan vardır ve bu insan kendi aklıyla evreni tanımlayıp açıklayabilmektedir. Böyle bir yaklaşım tarzı, doğaüstü her tür açıklamaya karşı durur. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Kant ve Hegel'de zirveye ulaşan rasyonalizm¹, insanın içgüdülerini kontrol altına almada yeterli olamamış ve bunun sonucunda da aynı yüzyılda iki tane dünya savaşı ortaya çıkmıştır. Kısaca salt akılcılık ve bunun bir sonucu olan pozitivizm, insanın temel ihtiyacı olan tinsel mutluluğunu sağlayamamıştır.² Günümüz dünyasında Kıta Avrupası felsefesi, aydınlanma düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.³ O, aydınlanmanın akılcılığını radikal bir şekilde eleştirmektedir. Kıta Avrupası felsefesinin genel özelliği, insanı salt akıl varlığı olarak değil, his ve duyguları olan bir varlık olarak görmesidir. Bu felsefede de insan, akıl varlığından ziyade duygu varlığı olarak görülmektedir. Nitekim Kıta Avrupası felsefesinin önemli bir temsilcisi olan Nietzsche'nin "Akıl, duyguların kölesidir" şeklindeki ifadesi, bu düşüncenin güzel bir yansımasıdır. Görüldüğü gibi bu felsefe de, insana tek boyutlu bir yaklaşım tarzı sergilemektedir. İnsanı tek boyutlu, yani salt akıl ya da duygu varlığı olarak görmek onun problemlerine çözüm getirmekten uzaktır. İşte günümüz dünyasında insana çok boyutlu olarak yaklaşmanın önemi bu şekilde ortaya çıkmaktadır. İnsana çok boyutlu yaklaşabilmemiz için İslâm düşünce geleneği bize çokça malzeme sunmaktadır. İslâm düşünce geleneği içerisinde yer alan Bâbertî'nin de, insana yönelik görüşleri bu düşüncedeki anlayışı yansıtmaktadır. Modern dünyada bunları yeniden okumak ve değerlendirmek, oldukça önem arz etmektedir. İşte bu makalemizde, Bâbertî'nin insan anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

Bâbertî, insanın ruh, kalp, nefes ve akıl sahibi bir varlık olduğunu belirterek, bu dört unsur arasında bir ilişkinin bulunduğunu söylemektedir. Bâbertî, bu ilişkilere geçmeden önce, ruh, kalp, nefes ve aklın yapısıyla alakalı düşüncelerini ifade etmektedir. O, bunları sırasıyla şu şekilde ele almaktadır.

¹ Ahmet Demirhan, *Modernlik*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.41 vd.

² Batı felsefesiyle alakalı geniş bir değerlendirme için bkz. Kasım Küçükcalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul, 2009.

³ Kıta Avrupası felsefesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Bâbertî'ye göre, ruhla ilgili çok söz söylenmiştir. Bir kısım insanlar, ruhun araz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira onlara göre ruh, cevher olsaydı, o zaman cevherler cevher olmaları bakımından eşit olduklarından dolayı, ruh için başka bir ruhun bulunması gerekirdi ki, bu da doğru olmazdı. Bazıları ise, ruhun tek bir cevher olduğunu ileri sürmüştür. Onlar, maksatlı bir biçimde hayvanî cisimle var olan canlılıkla ilgili birçok söz sarf etmişlerdir. Ancak der Bâbertî, cevheri sadece canlılıkla özdeşleştirmek, onun manevî birtakım sıfatlardan yoksun olduğu anlamına geleceği için onlar manevî sıfatlardan söz etmemişlerdir. Bu durumda tek bir cevher, kırıntısız, parçasız ve yaygınlığı bulunmayan bir şeydir. Bunun sonucunda da akıllar için ona harikulade anlamlar yüklemek imkânsız olacaktır. Bir kısım insanlar ise, ruhun lâtif olan bir şekil olduğunu söylemektedirler.⁴ Bu durumda ruhun, iki göz, iki kulak, iki ayak bulunduran cisim gibi olması gerekeceğini belirten Bâbertî, böyle bir şeyin ise muhal olduğunu ileri sürmektedir. Bazı insanlar da ruhun bedende bulunan lâtif bir cisim olduğunu söylemektedirler. Bâbertî'ye göre Ehl-i sünnet kelamcıları bu görüşe sıcak bakmaktadırlar. Gazâlî de, ruhun, kendisiyle kaim, bir yer işgal etmeyen muhdes bir cevher olduğunu iddia etmektedir. Gazâlî'ye göre ruh, cismin ne içinde ne dışında, ne onunla bitişik ne de ondan ayrıdır.⁵ Bu durum, ruhun bir mekân işgal etmemesinden kaynaklanmaktadır. Bâbertî, buna şu şekilde itiraz edildiğini söylemektedir. Bu, bir şeyin kendi cinsinden ya da zıddından yaratılmasını ve Allah'ın da mürekkep bir varlık olmasını akla getirir. Oysa ruh, yer kaplamaz. Ruh sadece soyut olma yönünden Allah'a yakın durmakta, başka açılardan da Allah'tan farklılık arz etmektedir. Birleşik varlık, muhdes olduğundan, Allah'a terkip isnat etmek muhal olup, çelişkili bir durum ortaya çıkarır. Bâbertî, bu itirazlara katılmayıp, Gazâlî'nin görüşüne yakın bir düşünce ortaya koymaktadır ve bu düşüncesini ayetle desteklemektedir.⁶ “*De ki ruh Rabbimin emrinden bir emirdir*” (İsrâ: 17/85) buyrulmaktadır. Bâbertî'ye göre, bu ayet, ruhun Allah tarafından vasıtasız bir şekilde meydana getirildiğini ortaya koymaktadır. Ona göre Allah tarafından vasıtasız bir şekilde meydana getirilen her şey, “emir âlemi”, bir sebebe bağlı olarak yaratılan şeyler ise “halk âlemi” olarak isimlendirilmiştir.⁷ Bâbertî'nin bu görüşleri de bize Gazâlî'yi hatırlatmaktadır. Gazâlî, emir kavramının “nehyin zıttı olan emir” anlamında

⁴ Bâbertî, *Risâle fî Tarîfî'r-Ruh ve'l-Kalb ve'n-Nefs ve's-Sır*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü-3711, varak no: 147a.

⁵ Gazâlî, “er-Risâletü'l-Ledünniye”, *Mecmuatü Resâilî'l-İmâm el Gazâlî*, Beyrut, 1986, III, 93.

⁶ Bâbertî, a.g.e., varak no: 147a.

⁷ Bâbertî, a.g.e., varak no: 147a.

olmaması gerektiğini belirterek, onun sadece “yaratma” karşılığında kullanılmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü ona göre, yalnız ruh değil, her şey Allah’ın yaratığıdır.⁸ Gazâlî de, tıpkı Bâbertî gibi bu görüşünü, âlemin emir âlemi ve halk âlemi olmak üzere ikiye ayrıldığını ve her iki âlemin de Allah’ın olduğunu söyleyerek ispat eder. Ona göre, içerisinde ölçü, miktar olan âleme, halk âlemi denir. Buradaki “halk” kelimesi, “ıcat” ve “ihdas” anlamında değil, “belirleme” anlamındadır. Gazâlî, içerisinde nicelik ve belirleme gibi şeyler bulunmayan âleme de emir âlemi demektedir. Bu âlem his, hayal, yön ve mekân dışında olan varlık âlemidir.⁹ Nicelik ve boyuttan uzak olan emir âlemi, halk âlemini idare etmekte; emir âlemini ise, ilâhî kudret yönetmekte ve düzenlemektedir.¹⁰

Görüldüğü gibi Gazâlî düşüncesinde emir âlemi, vasıtasız olarak Allah’ın yarattığı bir âlem olarak ifade edilmektedir. Bâbertî de, bu görüşü paylaşmakta ve her iki düşünür de bu iki âlemin sonuç itibarıyla Allah tarafından yaratıldığını ortaya koymaktadırlar. Nitekim Allah, bu hususta şöyle buyurmaktadır: “*Halk ve emir Allah’a aittir*” (A’râf: 7/54). Bâbertî, Peygamberimizin “Ruh alındığında görme duyusu da ortadan kalkar” hadisinin şerhinde şöyle demiştir: Bu hadis, canlılığın bedenden ayrılmasıyla ruhun da ayrılışı nedeniyle ruhun bedenden ayrı lâtif bir cisim olduğuna delil getirilebilir. Araz, bir cevher üzerinde tutulan, muhafaza edilen bir şeydir. Oysa ruh, kendisi cevher olduğu için bir şey üzerinde muhafaza edilen ve tutulan bir şey değildir. Bu da ruhun araz olmadığına bir göstergesidir. Nitekim ölüm, tam bir yok oluş değil, bir intikal ve bir durum değişikliğidir. Burada tamamen yok olan şey, beden kendisi olup, ruh değildir.¹¹ Görülüyor ki Bâbertî, ruhun, Allah tarafından meydana getirildiğini, ancak onun ölümsüz olduğunu ileri sürmektedir.

Bâbertî’ye göre ruh, his ve hareketin, yani canlılığın kaynağıdır. Ancak his ve harekete kaynak olan ruhun da, bir yönlendireni bulunmaktadır.¹² O, buradan kalbe geçmekte ve kalbin yapısı ve özellikleriyle ilgili düşüncelerini ortaya koymaktadır.

İnsanın mahiyeti probleminde, ruh ve nefis kadar önemli bir yer tutan kalp kavramı, kelâm, tasavvuf ve felsefenin üzerinde çokça durduğu bir konudur. Bu noktada Bâbertî’nin öncelikli sorusu; biyolojik anlamda hayatın kaynağı gözükten kalp

⁸ Gazâlî, *İhya*, Mısır, tsz., III, 370-371.

⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, III, 3-7.

¹⁰ M. Saeed Sheikh, “al-Ghazali: Mysticism”, *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1963, I, 620.

¹¹ Bâbertî, *a.g.e.*, varak no: 147b.

¹² Bâbertî, *a.g.e.*, varak no: 147b.

ile Kur'an'da anlama ve bilme yetisi olarak tasviri yapılan kalbin mahiyetinin ne olduğudur. Bâbertî, kozalak şekline benzetilen ve hayvanî kuvvetin esası sayılan, his, hareket ve beyinde hazır olduğunda, bunların kabiliyetine sahip ruhun işlerini düzenleyen ve herkesin bildiği organa kalp demekle, Gazâlî'nin yolundan gitmektedir. Bu açıdan bakıldığında Bâbertî kalbi, bedendeki canlılığı açığa çıkaran gücün mekânı olarak nitelendirirken, âdetâ Eski Yunan düşüncesinde var olan, çeşitli anlama, bilme yetileri ile duyguları, bedenün değişik organlarına cisimsel olarak konumlandırma kuramını hatırlatmaktadır.¹³

Bâbertî'ye göre, his ve hareketin kaynağını oluşturan ruhu yönetip idare eden ve canlılık kuvvetinin merkezini oluşturan kalptir. O zaman kalp bozulunca, ya özü itibarıyla bedenün tümü bozulur ya da özellikleri itibarıyla beden bozulur. Kısaca kalbin bozukluğu, hem ruh hem de bedeni etkilemektedir. Çünkü kalbin beş yönü bulunmaktadır. Birincisi, kalp, bir yönüyle Allah'a yönelir ve bu yönüyle kalp kutsaldır. Bâbertî, bu durumda Allah ile kalp arasında bir vasıtanın olmadığını belirtir. İkincisi, kalbin ruhlar âlemine bakan yönüdür. Ona göre bu yönüyle kalp, Allah'tan ilham alır ve ruhlar aracılığıyla bu yeteneğini elde eder.¹⁴ Bâbertî'nin bu yaklaşımı, Jung'un kolektif bilinç kuramını çağırıştırılmaktadır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, Jung'un kolektif bilinç kuramında bir ruh, insanlığın tecrübelerinin toplanmış olduğu bir havuzdan ya da buradaki diğer insanî ruhlardan ilham alırken¹⁵, Bâbertî'nin sözünü ettiği ilham, Allah'tan gelmekte olup, diğer ruhlar aracılığıyla bu yetenek elde edilmektedir. Bu yaklaşımıyla da Bâbertî'nin ilham dediği şeyin, metafizikle bir bağlantı olduğunu, Jung'un sözünü ettiği ilhamın ise, tamamen beşerî alanla sınırlı bir ilham¹⁶ olduğunu söyleyebiliriz.

Bâbertî'ye göre kalbin üçüncü yönü, misal âlemine yöneliktir. Bu yönüyle kalp, Allah ile bağlantı kurması oranına göre haz almaktadır. Dördüncü yön ise, kalbin şehadet âlemine bakan yönüdür ki, kalp, hislerle bu âlemden haz alır. Kalbin beşinci yönüne gelince, bu yön, kalbin peygamberlerle bağlantı kurduğu yöndür. Zira

¹³ Hülya Altunya, "Bâbertî'nin Perspektifinden İnsanın Hakikatî Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, 2008/1, s.173-174.

¹⁴ Bâbertî, *a.g.e.*, varak no: 148a.

¹⁵ C. G. Jung, *Contributions to Analytic Psychology*, trans. H. G. – C. F. Baynes, Routledge, London, 1928, s.162; ayrıca bkz. C. G. Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinallı, Say Yayınları, İstanbul, 1997, s.63 vd.

¹⁶ Jung'un kolektif bilinçaltı kuramıyla vahyi açıklayanlara yönelik eleştirel bir değerlendirme için bkz. Işık, Aydın, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara, 2006, s.161-164.

o makam, varlık dairesinin orta noktasıdır. Bâbertî'ye göre kalbin bu beş yönü, her bir âleme dönüktür.¹⁷

Görülüyor ki Bâbertî'de kalp, hem bilgi kaynağı hem de bilgi vasıtası olarak incelenmektedir. Zira İslâmî bilgi tasavvurunda, dış dünya ile ilgili incelemeler sadece beş duyu ve akıl vasıtasıyla yapılmaz. Bunların yanı sıra sağduyu, sezgi, müdrike diye de isimlendirilen ve doğrudan bilgi üreten, bir kaynak işlevi gören yetiler de vardır. Buradaki anahtar kavram, kalptir. Akıl ve kalbi, bilgi edinme sürecinde birbirinin tamamlayıcısı kılan zekâsıyla insan, teemmül ve tezekkür aşamasına geçecektir. Hakiki bilgi bu anlamda kalbî bilgiden ibarettir. Çünkü kalbî bilgide; gören, işiten ve duyan, bunları işiten, ama sürekli değişken, bazen gerçeklere ve olgulara ters düşen hükümler veren mekânîk, yani toplama, çıkarma, bölme gibi gündelik işlerimizde etken olan aklın ötesine geçilmiştir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, insanın taakkul çerçevesinde vicdanı harekete geçerek, kevnî gerçekleri bilinç, teemmül ve tezekkür ile idrak etmeye başlamıştır. Artık burada anlama organı "Fuad"dır. Bu idrak süreci ise kademeli bir şekilde, eş-Şekk, el-Vehm, ez-Zan, el-Cehl ve el-İlm kavramlarıyla açıklanabilir. Bu husus, anlamayı sadece akla hasreden ve böylece vahyî bilgiyi ve özellikle de kalbin anlamasını devre dışı bırakan pozitivist Batı bilgi ve bilim anlayışına çok ciddi bir tenkit olarak değerlendirilebileceği için önemlidir. Çünkü 18. yüzyıldan itibaren Batı bilgi ve bilim anlayışında dinî bilginin dışlanması, bizim bilgi tanımlarımıza da maalesef yansımış ve evreni anlama ve açıklama tarzlarımızı önemli oranda belirlemiştir. Bunun sonucunda "Batılı Gerçek" tasavvuru bizlere, biricik "Mutlak Gerçek" şeklinde sunulmuştur. Eğer Batılı bilgi haritalarının Müslümanlara sundukları "sözde" gerçekliklerin yerine, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadarki ilâhî mesajı, kendi kültür evrenimizde yeniden okuyarak sahih gerçeği ikame etmek istiyorsak, bilgiyi, beş duyu, akıl, kalp üçgeninde yeniden yorumlayarak epistemolojik bir diriliş gerçekleştirmeliyiz.¹⁸ Bunun için Bâbertî'nin İslâm düşüncesini yansıtan görüşleri oldukça önem arz etmektedir.

Bâbertî, kalpten sonra da nefsi ele almaktadır. Bâbertî, nefsin hayvanî kuvvet ve iradî hareketi yüklenen lâtif bir cevher olduğunu ifade etmektedir. Ona göre nefis, kalp ile beden arasında bir araçtır. O, ne ruh gibi tamamen mücerret ne de beden gibi mürekkeptir. Bâbertî, nefsin insanların durumlarına göre üç mertebesi olduğunu söylemektedir. Birincisi, nefs-i emmaredir ki, tabiata meyleder, lezzetler ve

¹⁷ Bâbertî, a.g.e., varak no: 148a.

¹⁸ Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005, s.68-69.

hissî arzulardan faydalanır. Kalbi kötülüğe, kötü ahlâk ve fillere çeker.¹⁹ Bâbertî, bu konuda şu ayeti bu görüşe delil olarak gösterir: “*Hiç kuşkusuz nefis kötülüğü emreder*” (Yusuf: 12/53). İkincisi, nefis-i levvame, yani kınayan duyguya sahip nefistir. Bu nefis, kalbin nuruyla nurlanır ve yine onunla gafletten uyanır. Üçüncüsüne ise, nefis-i mutmainne adı verilir. Bu nefis, kötü vasıflardan arınıp, güzel ahlâklarla donanarak nurunu tamamlayan, sonra da kutsî âleme yönelen nefistir. Bâbertî, buna şu ayeti delil olarak gösterir: “*Ey nefis-i mutmainne! Sen O’ndan razı, o da senden razı olarak Rabbine dön*” (el-Fecr: 89/27-28). Bâbertî, Peygamberin “Allah ruhlarınızı, yani ruh ve nefislerinizi aldı” hadisini açıklarken, burada ruh ve nefsin anlamları aynı olursa, bu hadis, şu ayete uygun düşer demektir. Nitekim ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Her nefis ölümü tadacaktır*” (Enbiyâ: 17/35). Eğer ruh ve nefsin anlamları ayrı olursa, Peygamberin “Allah ruhlarınızı kabzetti” hadisindeki ruh, his ve hareket; nefis ise, tümelleri idrak anlamına gelir. Bâbertî’ye göre, uyuyandan alınmış olan ruhtur; çünkü uyuyan, iradî olarak hareket edemediği gibi, iradî olarak da bir şeyden kaçınmaz. Ancak o insanda hâlâ nefis vardır. Gerçek ölüm, ancak nefsin kabzedilmesiyle olur. Nefsin alınması ruhun alınmasını gerektirirken, ruhun alınması nefsin alınmasını gerektirmez. İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre, Âdemoğlunda nefis ve ruh vardır, bunların araları ise güneş ile onun duvarlara yansıyan aydınlığı arasındaki fark gibidir. Bâbertî’ye göre akıl ve ayırt etme gücü nefisle, his ve hareket de ruhlardır. Kişi uyuduğunda, Allah nefisini almış, ruhunu almamıştır. Kişinin uyku halinde ayırt edici gücünün olmaması gerekir. Bâbertî, nefsin, canlının özü ve hakikati olduğunu söyler. Ona göre, nefsin canlılığı ruhla kemale erer. Kalp ise, ruhun mahallidir.²⁰

Görülüyor ki Bâbertî, nefis, ruh, akıl ve kalp arasında bir irtibatın olduğunu söylemekte ve insanı bir bütünlük içerisinde değerlendirmektedir. Nefsi, bedene hareket ve canlılık vermesiyle ruhla; akletme ve ayırt etme yeteneğiyle de akılla özdeşleştiren Bâbertî, tüm bunların merkezine ise kalbi yerleştirmektedir. Kalp; ruh, nefis ve akıldan daha derin bir anlama sahiptir ki, Kur’an’da bu “fuâd” kelimesiyle ifade edilmektedir. Kalp, insan hayatının garantörüdür. Akıl için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Nitekim akı olmayan bir insanın hayatını devam ettirmesi mümkün iken, kalbi olmayan bir insanın yaşaması imkânsızdır. Bu anlamda kalbi; ruh, nefis ve

¹⁹ Bâbertî, a.g.e., varak no: 148a.

²⁰ Bâbertî, a.g.e., varak no: 148b.

akılın merkezine yerleştiren Bâbertî'nin düşünceleri, kanaatimizce modern dünyada oldukça önem arz etmektedir.

Bâbertî'nin nefse ilgili görüşlerine tekrar dönecek olursak, o, nefsin hakikatinin lâtif bir cisim olmasında yattığını belirtmektedir. Bâbertî'ye göre nefis; genel, özel ve üstün nitelikli insanların nefsi olmak üzere üç kısma ayrılır. Genel nefis, nefis-i emmareye, özel nefis ise, nefis-i levvameye karşılık gelir. Özel nefis, işlediği kötü eylemlerden dolayı sahibini kınayan nefstir. Üstün nitelikli insanların nefsi ise, huzur bulmuş nefis olup, kendisinin Allah'tan, Allah'ın da kendisinden razı olduğu nefstir. Bu da, nefis-i mutmainneye, yani dinginliğe erişmiş nefse karşılık gelmektedir.²¹

Bâbertî'nin kalple ilgili olarak söylediği şu sözler de oldukça önem arz etmektedir. Ona göre kalp, göğsün sol tarafında bulunan ve biyolojik kalp içerisine yerleştirilmiş Rabbanî lâtif bir şeydir. Fizikî olmayan bu kalp, övülen ahlâkın mahalli olup; akıl, marifet, iman, yakîn ve ilimlerin nakşedildiği yerdir. Bâbertî, ruhun hakikatini ise, gül suyunun güle sirayet etmesi gibi bedene sirayet eden lâtif bir cisim olarak görmektedir. Bâbertî'ye göre bu sirayet, bir hulûl ve birleşme gibi olmayıp, mutlak varlığın bütün varlıklara sirayet etmesi gibidir.²²

Burada şunu ifade etmek gerekir ki, modern düşüncenin kurucusu olan Descartes, ruhla bedeni iki ayrı cevher olarak görmüş ve bunlar arasındaki ilişkiyi tutarlı bir şekilde ortaya koyamamıştır.²³ Çünkü Descartes'e göre cevher, var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaz.²⁴ Dolayısıyla buradan, ruh ile maddenin var olmak için birbirlerine muhtaç olmadıkları şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkündür. Descartes'in ruh ile madde arasında açtığı bu uçurumu kendinden sonraki filozofların ortadan kaldırmaya çalıştıkları görülmektedir. Ancak bu filozofların da, ruh-madde ilişkisini sorunsuz bir tarzda izah ettiklerini söylemek mümkün değildir. Nitekim Spinoza, ruhla madde arasındaki ilişkiyi açıklamak için monist bir yaklaşım tarzı sergilemekte, "ruh ve maddenin iki ayrı cevher olduğu" şeklindeki Descartes'in düşüncesini eleştirerek, ruh ve maddenin cevher değil, gerçek anlamda cevher olan Tanrı'nın nitelikleri olduğunu ifade etmekte²⁵ ve buradan hareketle de panteist bir

²¹ Bâbertî, *a.g.e.*, varak no: 148b.

²² Bâbertî, *a.g.e.*, varak no: 148b.

²³ Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, M.E.Yayınları, İstanbul, 1967, 130 vd.

²⁴ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Yayınları, İstanbul, 1986, 35-36; ayrıca bkz. Sebahattin Çevikbaş, "Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Başlangıçtan Hume'a Kadar)", (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1998.

²⁵ Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, M.E. Basımevi, İstanbul, 1965, s.3 vd.

düşünceye ulaşmaktadır. Leibniz ise, cevherlerin sayısını artırarak bu sorunu çözmeye çalışmaktadır. Ona göre, evren sonsuz cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Ancak Leibniz'e göre, bu cevherlerin pencereleri birbirlerine kapalıdır.²⁶ Cevherlerin pencereleri birbirlerine kapalı olduğuna göre, ruhla madde arasında nasıl bir ilişki olacaktır? şeklindeki bir soruya Leibniz, "önceden kurulmuş düzen" kanıtıyla cevap vermektedir. Bu anlayışa göre Tanrı, önceden bu düzeni kurmuş ve kenara çekilmiştir. Böyle bir yaklaşım tarzı da, bizi deizme götürecektir ki, bu da, ruh-madde ilişkisini açıklamada kanaatimizce sorunlu bir sonuç ortaya çıkaracaktır.

Bize göre, Bâbertî'nin ruh ile madde arasındaki ilişkiyle ilgili açıklamaları tutarlı gözükmektedir. Nitekim Bâbertî, ruh ile madde arasında bir ilişkinin var olduğunu, maddenin ruhla anlam kazandığını, maddenin dağılmasıyla ruh varlığını sürdürse de, etkinliğini madde aracılığıyla ortaya koyabileceğini ifade etmektedir. Bâbertî'nin ruhla beden arasındaki ilişkiyi gül ve gül suyu gibi bir metaforla açıklama girişimi, kanaatimizce akla uygun bir yaklaşım tarzıdır. Bâbertî'ye göre cevher olması hasebiyle ruh, bedene yabancı, bedeni idare etme ve yönlendirme bakımından da bedenle ilişkili ve bizzat bedenle kaimdir. Ancak varlığı bedene bağlı değildir. Yine ruh, şehadet âleminde bedenın sureti, yetkinliğinin ve kuvvetinin mazharı olması yönüyle bedene muhtaç, ondan ayrılmayan, aralarında tüm varlık itibarıyla zıtlık bulunmayan bir şeydir. Bâbertî'ye göre bu yönüyle ruh, Hz. Peygamberin güneşinin zerrelereinden bir zerrelerdir. Akıl ise, güneşin ışığı gibi bir nurdur. Nefs, kalp, ruh derecelerine göre niteliklerinin değişmesi sebebiyle isimleri değişik olan aynı şeylerdir. Örneğin, insan, gençlik ve yaşlılığa bağlı olarak kendisine değişik isimler verilen aynı bireydir. Nefs, cahil bir çocuk gibidir; kalp, akıllı genç gibidir; ruh ise, ârif, kâmil yaşlı gibidir. Nefs, bulanık bir su gibidir. Kalp, duru bir su; ruh ise, en berrak su gibidir.²⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki, İslâm düşünce mirasının önemli temsilcilerinden birisi olan Bâbertî'nin, insana parçacı yaklaşan günümüz modern düşüncesinin yaklaşım tarzının aksine, insana bütünlüklü bir bakış açısıyla yaklaşması son derece önem arz etmektedir. Nihayetinde insan, yalnız akıl veya yalnız duygudan ibaret bir varlık değil, bunların her ikisini de kendinde barındıran bir varlıktır. İnsanın duygularından söz ettiğimizde kalbi, onun muhakeme gücünden söz ettiğimizde ise akli ön plana çıkmaktadır. Sonuçta, bunların sadece birinden hareketle insanı ele

²⁶ Leibniz, "The Monadology", *The Rationalists*, Eng. trs. by Geogerge Montgomery, Dolphin Books, New York, 1984, s.455-456.

²⁷ Bâbertî, a.g.e., varak no: 148b.

almak, birtakım problemler ortaya çıkarmaktadır. Örneğin, insanı sadece akıl varlığı olarak görüp, duygu boyutunu bir kenara bıraktığımızda, aklın insanın duygu ve içgüdülerini baskı altına almada yeterli olmadığını görürüz. Aynı şekilde, insanı sadece bir duygu varlığı olarak görüp, akli bir kenara bıraktığımızda, rasyonel düşünmenin ortadan kalktığını ve insanın sadece duygu ve hisleriyle hareket eden bir varlık olduğunu ortaya koyarız ki, bu da, istenmeyen irrasyonel şeylerin öne çıkmasına sebebiyet verir. O halde, yapılması gereken, insanı bir bütünlük içerisinde değerlendirip, akıl ve duyguların önemine işaret etmektir. Kanaatimizce Bâbertî, insana böyle bir yaklaşım tarzıyla baktığından, düşünceleri irdelenmeye değerdir.

KAYNAKÇA

- Altunya, Hülya, "Bâbertî'nin Perspektifinden İnsanın Hakikati Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, 2008/1, s.173-174.
- Bâbertî, *Risâle fî Tarîfî'r-Ruh ve'l-Kalb ve'n-Nefs ve's-Sır*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü-3711, varak no: 147a.
- Çevikbaş, Sebahattin, "Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Başlangıçtan Hume'a Kadar)", (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1998.
- Demirhan, Ahmet Demirhan, *Modernlik*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1992.
- Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Yayınları, İstanbul, 1967.
- , *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, Millî Eğitim Yayınları, İstanbul, 1986.
- Gazâlî, *İhya*, Mısır, tsz.
- , "er-Risâletü'l-Ledünniye", *Mecmuatü Resâilî'l-İmâm el Gazâlî*, Beyrut, 1986.
- Işık, Aydın, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara, 2006.
- Jung, C. G., *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- , *Contributions to Analytic Psychology*, trans. H. G. – C. F. Baynes, Routledge, London, 1928.
- Küçükalp, Kasım – Cevizci, Ahmet, *Batı Düşüncesi Felsefî Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul, 2009.

Leibniz, "The Monadology", *The Rationalists*, Eng. trs. by Geogerge Montgomery, Dolphin Books, New York, 1984.

M. Saeed Sheikh, "al-Ghazali: Mysticism", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1963.

Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965.

Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.

West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.