

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İBN SİNA'DA MEAD

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan

FATMA NURİYE KURŞUNOĞLU

Danışman

Prof. Dr. İLHAN KUTLUER

İSTANBUL-2006

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No
KISALTMALAR.....	VI
ÖNSÖZ	VII
GİRİŞ	1
I. MEÂDİN SÖZLÜK VE İSTILAH MANASI	
1	
1. Sözlükte Meâd	1
2. Istılahta Meâd	1
II. İSLÂM ÖNCESİ DİNÎ ve FELSEFÎ ÖĞRETİLERDE MEÂD	
2	
1. Dinî Öğretilerde Meâd.....	2
2. Felsefî Öğretilerde Meâd.....	6
III. KUR'ÂN ve HADİSLERDE MEÂD.....	9
IV. İBN SİNÂ ÖNCESİ İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE MEÂD	12
1. Kelâm Düşüncesinde Meâd.....	12
2. İslâm Filozoflarında Meâd	13

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SİNÂYA GÖRE NEFSİN VARLIĞI, MAHİYETİ VE ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

I. NEFSİN VARLIĞI	18
Nefsin Varlığı Üzerine Bazı Deliller	18
A. Uçan Adam ya da Ben Delili	18
B. Süreklilik Delili	19
C. Birleştirici Güç Olarak Nefs	19
II. NEFSİN MAHİYETİ	20

1. Nefsin Tanımlanması	20
2. Nefs Türleri ve İnsanî Nefs	21
3. Nefsin Güçleri	21
4. Nefsin Gayr-ı Maddî Cevherliği	23
Nefsin Manevî Cevher Oluşuna Bazı Deliller.....	23
A. Ma'kulatın Mahalli, Gayr-ı Maddî Bir Cevher Olan Nefstir	24
B. İdrâk Ettikleri Bakımdan Nefs Gayr-ı Cismanî Cevherdir	24
C. Bedensel Güçler Âlet ile İdrâk Ederken, Nefs Âletsiz İdrâk Eder	25
D. Yaşlılıkta Beden Zayıflarken Nefs Güçlenir	25
E. Güçlü Uyarıcılar Bedenî Güçleri Yorarken, Aklî Gücü Kuvvetlendirir...	26
III. NEFSİN BEDENLE BU ÂLEMDEKİ İLİŞKİSİ	26
1. Sudûr Vetiresi	26
2. Nefsin Hudûsu	27
3. Nefsle Beden Arasındaki Münasebet	29
IV. NEFSİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ	30
1. Nefsin Ölümsüzlüğünün İspatı	31
A. Manevî Bir Cevher Olan Nefsin Fesadı İçin Sebep Yoktur	31
B. Her İki Görevi Bakımından Nefs Ölümsüzdür	31
C. Uyku Delili	31
D. Nefs Varlık Bakımında Bedenle Alâkalı Olmadığından Bedenin	
Ölümüyle Ölmez	31
E. 'Basît' Nefs Bozulmaya Kabil Değildir	33
2. İbn Sînâ'nın Tenasühü Reddi	34

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE CİSMANÎ VE RUHANÎ MEÂD

I. CİSMANÎ MEÂD	38
1. Meâd Hakkındaki Görüşler	38
Kelâmcılar	40
2. İbn Sînâ'nın Cismanî Meâd Görüşüne Eleştirisi	42
A. Sözkonusu Görüşü Dört Felsefî Esas Bakımından Reddi	42
B. Dirilmesi Öngörülen Beden Alternatiflerini Değerlendirişi	45
a. Aynı Bedenin Dirilişi	46
1. Aynı Bedenin 'İadesi'	46
11. Bedenin Dağılmış Parçalarının Biraraya Getirilerek Diriltilmesi	47
11 ₁) Ömrün Başından Sonuna Kadar İnsanda Bulunmuş Bütün	
Parçaların Birarada Diriltilmesi	47
11 ₂) Sadece Bedenin Aslî Parçalarının Biraraya Getirilerek	
Diriltilmesi.....	47
b. Başka Bir Bedenin Dirilişi	48
1) Benzer Bedenle Diriliş	48
11) Herhangi Bir Bedenle Diriliş	48
111) Semavî Bedenle Diriliş	49
3. İbn Sînâ'ya Gazzâlî ve Râzî'den Eleştiriler	54
4. İbn Sînâ'nın Cismanî Meâdla İlgili Nassları Değerlendirişi	56
A. Ferdin Anlayışı Bakımından Değerlendirme	58
B. Toplumsal Ahlâkın Tesisi Bakımından Değerlendirme	58

C. Dinî Siyaset Bakımından Değerlendirme	58
II. RUHANÎ MEÂD	59
III. İBN SÎNÂ'NİN DİRİLİŞ HAKKINDAKİ KANAATİ	60

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ ESKATOLOJİSİNDE MÜKÂFÂT VE CEZA

I. HAZ - ELEM TEORİSİNDEN NEFSİN SAADET VE ŞEKAVETİNE	68
1. Haz ve Elemin Tarifi, Çeşitleri, Hakiki Haz ve Elem	68
Hissî İdrâk ve Aklî İdrâk Arasındaki Farklar	72
2. Nefsin Saadet ve Şekaveti	74
II. ÖLÜMDEN SONRA NEFSLERİN MERTEBELERİ	76
1. Alim ve Fâzıl Nefsler.....	77
2. Kâmil, Gayr-ı Münezzeh Nefsler	78
3. Nâkıs, Münezzeh Nefsler	78
4. Nâkıs, Gayr-ı Münezzeh Nefsler	80
III. KÖTÜLÜK (ŞER) PROBLEMİ AÇISINDAN SAADET ve ŞEKAVETİN İNCELENMESİ	81
IV. DİN- FELSEFE MÜNASEBETİ AÇISINDAN İBN SÎNÂ'NİN MEÂD GÖRÜŞÜ.....	83
1. Felsefî Açıdan Meâdın Zorunluluğunu İspatı.....	84
2. Dinî Sembolizm ve Te'vil	86
A. Sembolizm	86
B. Te'vil	88
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME	91
BİBLİYOGRAFYA	93

KISALTMALAR

- ae: Aynı eser
age: Adı geçen eser
agm: Adı geçen makale
agmd: Adı geçen madde
AS: Aleyhi's-salâtu ve's-selâm
AÜ: Ankara Üniversitesi
ay: Aynı yer
b: Bin, ibn
bk: Bakınız
ed: Editör
Ed. Fak.: Edebiyat Fakültesi
El²: The Encyclopedia of Islam (new edition)
Hz: Hazreti
haz: Hazırlayan
İÜ: İstanbul Üniversitesi
m: Milâdî
MEB: Milli Eğitim Bakanlığı
mö: Milâttan önce
ms: Milâttan sonra
MÜİF: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr: Neşreden (tahkik eden)
ö: Ölümü, ölüm tarihi
s: Sayfa
s.nşr: Sadeleştirilmiş neşir
sy: Sayı
trc: Tercüme eden
ts: Tarihsiz
vd: Ve devamı
vs: Vesair

ÖNSÖZ

Çevresindeki diğer varlıklardan farklı olarak akıl sahibi insan, var olduğu günden bu yana, kim olduğunu ve nereden gelip nereye gittiğini araştırmaktadır. Bu durum, onun, kendi varlığıyla ve içinde bulunduğu andan başka geçmişi ve geleceğiyle de alâkadarlığına işaret etmektedir. Bununla birlikte, insanın derûnundaki ebediyet arzusu, onu, ölüm perdesi arkasında yeni bir hayat ve fizik ötesi bir âlemin varlığını araştırmaya sevk etmiştir. Bu nedenledir ki, ölümden sonraki hayat, ahiret ya da meâd fikri, düşünce tarihi boyunca dinlerin ve felsefelerin ortak meselesi halinde merkezdeki yerini korumuştur.

Ortaçağda İslâm felsefesinin güçlü ismi Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ (ö.1037), söz konusu meselede seleflerini çok geride bırakan bir genişlik ve açıklık içerisinde fikir beyan etmektedir. Diğer tarafta haleflerinin ise ondan çok etkilendikleri söylenmelidir. Haddizatında İbn Sînâ'nın etki sahası içerisinde sadece filozoflar bulunmaz. O, Gazzâlî'nin başını çektiği kelâmî ve hatta sûfî çevreleri de kapsar. Öyle ki, düşünürün, güçlü delillendirmeler yoluyla ortaya koyduğu ruhun gayr-i maddî varlığı ve ölümsüzlüğü fikri, Gazzâlî'den başka birçok kelâmcı, sûfî vs. İslâm uleması tarafından kabul görmüştür. Öte yandan, cismanî haşrin inkârı nedeniyle filozofları tekfir edip etmeme tartışması için en çok malzemenin İbn Sînâ'da bulunduğu da bir gerçektir. Bütün bu özellikleri nedeniyle, çalışmada İbn Sînâ konu öznesi olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-felâsife* adlı eserinde filozoflara yönelttiği üç temel eleştiri noktasından birini ele almakla, bu mütevazi çalışma *Tehafüt* okumalarına bir giriş anlamı taşımaktadır.

Çalışmamız, bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Girişte, 'meâd'ın manası ile İslâm öncesi dinî ve İbn Sînâ öncesi felsefî düşüncelerin meâd/ahiret görüşlerini belirlemeye çalıştık.

İlk bölümde, İbn Sînâ'nın meâd fikrine temel teşkil eden nefsin varlığı, gayr-ı maddî cevherliği ve nihayet nefsin ölümsüzlüğünü ortaya koymayı amaçladık.

İkinci bölümde, düşünürün ölümden sonra bedensel diriliş hakkındaki kanaatini belirlemeye gayret sarfettik.

Son bölümde ise ölümden sonra nefslerin ceza veya mükâfatları, hakiki mutluluk ve mutsuzlukları üzerine İbn Sînâ'nın fikrinden bahsetmek çabası içerisinde olduk.

Bu vesileyle, çalışma süresince, fikrî plânda, değerli açıklamalarıyla tezin son halini oluşturmamda büyük yardımını gördüğüm, yüksek ilgilerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer'e ve kendisine her müracaatımda aynı derecede yardımını gördüğüm Doç. Dr. Ali Durusoy'a şükranlarımı arz ederim.

GİRİŞ

I-MEÂDIN SÖZLÜK VE İSTİLAH MANASI

1-Sözlükte Meâd

Sözlükte meâd, bir halden diğer hale dönmek, bir şeye ikinci defa başlamak, geri dönmek manalarını içeren a-v-d (عود) masdarından türetilmiş bir mekân ismi olarak dönüş yeri anlamına gelmekte olup, ‘ahiret’le aynı anlamda kullanılmaktadır. Kelime, önceden kendisinde bulunulan bir mekân ya da bir durumdan ayrıldıktan sonra tekrar ona dönüşü ifade ettiğinden, kişinin vatanına, doğduğu yere dönüşü manasını içerir.¹ İbn Sînâ, dinlerin çoğunda ruhların bedenlerden önce yaratıldıkları fikri bulunduğundan, ölümden sonra ruhların geldikleri yere dönmelerine meâd denildiğini ifade eder.²

Meâdla yakın alâkalı ve çoğu zaman birbirlerinin yerine de kullanılan haşir-neşir ve ba’s kelimelerinin sözlük anlamları ise şu şekildedir:

Haşir, insanların kıyamet gününde toplanmasını, bir mekân ismi olan mahşer ise insanların kıyamette kendisinde toplandığı yeri ifade eder.³

Ba’s Allah’ın ölüleri diriltmesi, kıyamet günü ölüleri neşretmesi anlamına gelmektedir.⁴ Neşir ba’s ile eş anlamlıdır. Allah’ın ölüleri diriltmesini ifade etmek için kullanılmaktadır.⁵

2-İstilahta Meâd

İbn Sînâ, insanın ahiret mutluluğu için gerekli hikmet ve ahlâklılığı ve bu mutluluğun derecelerini bilmenin, Metafizik ilminin mevzuları arasında yer aldığını belirtir.⁶

¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, III, 317-318, Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, I., 653.

² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi’l-meâd*, 89.

³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV, 190

⁴ *a.g.e.*, II, 117.

⁵ *a.g.e.*, V, 206

⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, el-İlâhiyyât, I, 28.

Diğer yandan bir meâd/ahiret ilminden de bahsetmek mümkündür. Nitekim Taşköprülüzade, *Mevzuâtü'l-ulûm*'unda Metafizik ilminin (İlahiyyat) altı şubesinden birisi olarak, bir “Ahireti Tanıma İlmi”nden söz etmektedir. Ona göre bu ilim, “nefsin yani ruhun, bedenden ayrıldıktan sonraki hallerinden, yani ruh bir daha bedene taalluk eder mi etmez mi, yahut onun saadet veya şekavetinden; yahut ta bunlardan birinin diğerine dönüşmesi mümkün müdür değil midir ve bu ikisinin sebeplerinden bahseden bir ilimdir.”¹

Meâd hakkındaki bu kısa girişten sonra, ruhun ölümsüzlüğü, bedenın dirilişı ve ahiretteki mükâfat ve cezanın keyfiyetinden ibaret olarak tarihî süreçte İbn Sînâ öncesi dinî ve felsefî düşüncelerin meâd fikirlerine bir göz atmak faydalı olacaktır.

II-ISLÂM ÖNCESİ DİNÎ ve FELSEFÎ ÖĞRETİLERDE MEÂD

1-Dinî Öğretilerde Meâd

Eski Çin millî dini Konfüçyüsçülük'ün kurucusu Konfüçyüs (ö.mö.479), üzerinde münakaşa etmekten kaçınmasına rağmen öbür dünyanın varlığını inkâr etmemiştir. İşlenen günahların cezasız kalmayacağı ve bunların karşılığının öbür dünyadan çok bu dünyada görüleceğı, kötülük yapanın hatasını ödeyerek affedilmeyi istemesi gerektiğini ifade etmiştir.²

Eski Hint dini Hinduizm'in kutsal metinleri Vedalar'da az da olsa, kıyamet, ruhun ölümsüzlüğü, ölü ruhlarının gittiğı bir nevi cennet olan tanrı Yama'nın mekânı ile karanlık ve çukur bir yer olarak ifade edilen cehenneme dair bazı referanslar vardır.

Hinduizm'in tenasüh inancı ilk kez Vedalar'dan sonraki kutsal metinlerden Brahmanalar'da ortaya çıkar.³ Tenasüh inancının kaynağı olan “Karman” kanununa göre, ölümle bu dünyadan ayrılan insan ruhu, belirli bir süre sonra yeni bir bedene girmeye yöneltilir ve yeniden dünyaya döner. O, geçmişteki fiillerine göre, insan ya da

¹Taşköprülüzade, Ahmed, *Mevzuâtü'l-ulûm*, trc. Taşköprülüzade Kemaleddin, I,258. Müellife göre Metafizik ilminin diğer beş şubesi, insan nefslerini tanıma (ma'rifet-i nüfûs-u insaniyye) ilmi, melekleri tanıma ilmi, peygamberlik alametleri (emâret-i nübüvvet) ilmi, fırkaların sözleri ilmi ve ilimlerin taksimi ilmidir. Bk. ae., 258-260.

²Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, 63.

³Demirci, Kürşat, *Hinduizm'in Kutsal Metinleri Vedalar*, 69.

hayvan olarak yeniden doğar. Daha açık ifadesiyle, bugün iyi olan, yarın iyi bir bedende, bugün kötü olan, gelecekte kötü bir bedende yeniden hayat bulur.¹

Yine bir Hint dini olan Buddizm’de de Hinduizm’de olduğu gibi karma ve tenasüh inancı mevcuttur. Fakat Buddistler insanda ayrı bir ruh kabul etmeyip, insanı sadece duygu, irade, şuur gibi ruhsal tezahürler ile bedenden oluşan bir bütün olarak düşündüklerinden, tenasühde ruhun yerine neyi koyduklarını anlamak zordur. Diğer yandan Buddizm’de Hinduizm’den farklı olarak yeniden doğuş silsilesi, içinde bir eziyet ve çile yumağı taşır. Ayrıca, dünyaya insan olarak dönüldüğünde tenasühten kurtulup Nirvana’yı kazanmak mümkün olmaktadır.²

Eski İran dinlerinden Zerdüştlük’in kurucusu Zerdüş, ölümden sonra ahlâkî emirlere göre mükâfat veya cezadan bahseden ilk dinî lider olarak nitelendirilir. Aslında Zerdüş’ün ölümden sonraki hayat hakkındaki ifadeleri, İslâm’ın ahiret fikriyle büyük benzerlik taşımaktadır. Zerdüş, ölümden sonra Ahura Mazdah’a (İslâm kaynaklarında Hürmüz adıyla geçen iyilik Tanrısı) inananların ruhlarının muhakeme edileceğini anlatmıştır. Buna göre ölünün ruhu dördüncü gün muhakeme edilir. Ancak bundan önce, dinsizin geçemeyip cehenneme düşeceği, dindar kimseyi ise cennete ulaştıran ‘çinvat’ köprüsünden geçilecektir. Zerdüş, gelecek bir âlemşümül muhakemedinden de bahseder. Kendisinden üç bin yıl sonra (kötülük tanrısı) Ehrimen’in gücü zeval bulacak, bir hakikat ve adalet ülkesi kurulacaktır. Zerdüş’ta ölümlerin dirilmesi inancı da vardır. ilk insan Gayomart’ın kemikleri hayat kazanacak, bütün ölümler tekrar bedenlerine kavuşacak ve bir yerde toplanacaktır. Muhakeme sonunda kötüler cehenneme, iyiler cennete gidecektir. Cehennemde üç gün kalınacak, sonra bütün yaratıklar ateş ırmağından geçecek, ateş kötülerini temizleyecek ve şeytanlarla bütünleşenler hariç herkes “Ahura Mazdah’ın ülkesi”ne girecektir.³

Kur’ân’da ismi zikredilen⁴ (ve bugün Fırat, Dicle ve Karun nehirleri kenarlarındaki kasaba ve köylerde mensupları bulunan) Sabîlik dininde insan ceset (pagria), ruh (nişimta) ve nefes veya candan (ruha) oluşmaktadır. Ruh, bedenden ve yeryüzünden ayrıldıktan sonra, “ışık âlemi”ne yükselmek üzere birtakım safhaları

¹ Renou, Louis, *Hinduizm*, trc. Maide Selen, 52-53.

² Tümer, Küçük, *a.g.e.*, 193-194.

³ Tümer, Küçük, *a.g.e.*, 121-122.

⁴ Bk. Maide, 5/69, Hac, 22/17.

aşmaktadır. Kıyamet inancı Sabîîler’de de vardır. Kıyametten sonra genel bir hesap dönemi başlayacaktır. Bu hesap daha çok kötü ruhlar içindir. İyi ruhlar daha önce “Abatur terazisi”nde hesaplarını vermişler ve “Işık âlemi”ne ulaşmışlardır. Kötü ruhlar ise dünyadan ayrıldıktan sonra, evvela ceza görür. Hesap verdikten sonra ise, cehennem de denebilecek olan “suf denizi”ne atılırlar. Burada günahlarından arındıktan sonra sırayla “Işık âlemi”ne alınacaklardır.¹

İslâm öncesi semavî dinlerden Yahudilik’te özellikle ölümlerin dirilmesi fikrinin oldukça kapalı olduğu görülmektedir. Yahudi Kutsal Kitabı’nda ahiret inancı hakkında Daniel Kitabı’na kadar açık bir ifadeye rastlanılmaz. Yalnız İşâya’daki şu, “senin ölümlerin dirilecekler; benimkilerin cesetleri kalkacaklar. Ey sizler, toprak içinde yatanlar, uyanın ve terennüm edin... ve yer ölümlerini dışarı atacak”² ifadesi, yeniden dirilişe işaret etmektedir. Yeniden dirilişe ilgili tek açık referans Daniel’in Kitabı’nda mevcuttur: “Ve yerin toprağında uyuyanlardan birçoğu, bunlar ebedî hayata, ve şunlar utanca ve ebedî nefrete uyanacaklar. Ve anlayışlı olanlar gök kubbesinin parıltısı gibi, birçoğunu salaha döndürenler de yıldızlar gibi ebediyen ve daima parlayacaklar.”³ Ancak burada ölümlerin hepsi değil de ‘birçoğu’ ifadesinin kullanılmış olması dikkat çekicidir.⁴

Eski Yahudiler’de, bütün insanların öldükten sonra “Şeol” denilen ölümler diyarına gidecekleri, orada kederli bir şekilde varlıklarını sürdürecekleri inancı vardır. Onlara göre ölümden sonra muhakeme yoktur. Ölümden sonra hayat kısmen mezarda, kısmen Şeol’da geçecektir.

Tarihî süreçte Yahudi mezhepleri arasında ahiret inancı ihtilâf konusu olmuştur. İlk Yahudi mezheplerinden Sadukîler Tevrat’a dayanarak ahireti inkâr ederken, Ferisîler sözlü geleneğe dayanarak ölümden sonraki hayata inanmanın zorunluluğunu kabul ederler.

Yahudi bilginlerinden Rabbi Moşe ben Maymon (Maimonides) (ö.1204) ise Yahudiler için on üç esas içeren bir inanç sistemi ortaya koymuş , mükâfat ve ceza fikri ile ruhun ölümsüzlüğü ve Allah’ın dilediği zamanda ölümleri dirilteceği ifadeleri bu

¹ Gündüz, Şinasi, *Sâbiîler*, 131-137.

² *Eski Ahid (Tevrat)*, İşâya, 26: 19.

³ *Tevrat*, Daniel’in Kitabı, 12: 2-3.

⁴ Ringrenn, Helmer, “Resurrection”, *The Encyclopedia of Religion*, XII, 344-348.

esaslar içerisinde yer almıştır. Bugün bu esasları Ortodoks Yahudiler kabul ederken, Reformistler tümüyle ahiretin varlığını inkâr etmişlerdir.¹

Hristiyanlık'ta ise ahiret inancı daha açık ve belirgindir. Yeni Ahid'de Pavlus'un Korintoslular'a Birinci Mektubu'nda, "İmdi eğer Mesih ölümlerden kıyam etti diye vâzolunuyorsa, aranızda bazıları, nasıl ölümlerin kıyamı yoktur diyorlar? Ve eğer Mesih kıyam etmedi ise, o halde bizim vâzımız boş, sizin imanınız da boştur..."² denilmektedir.

Dirilişin nasıl olacağı sorusunun cevabı devamında yer alır. "Fakat biri diyecek: Ölümler nasıl kıyam ederler? Ve ne çeşit bedenle gelirler?... Tabii beden ekilir; ruhanî beden olarak kıyam eder... Birinci adam yerden turabîdir; ikinci adam göktendir... ve turabînin sûretini taşıdığımız gibi, semavînin sûretini de taşıyacağız."³ Görüldüğü üzere bu ifadelerden, dirilişin aynı bedenle değil de yeni bir bedenle olacağı anlaşılmaktadır.⁴

İlerleyen satırlarda ise kıyamete işaret edilmektedir: "İşte, size bir sır söylüyorum: Hepimiz uyumayacağız, fakat son boruda hepimiz bir anda, bir göz kırpmasında, değiştirileceğiz; çünkü boru çalınacak ve ölümler çürümez olarak kıyam edecekler ve biz değiştirileceğiz."⁵

İncil'de cismanî elem ve hazza, yani cennet ve cehenneme işaret eden ifadeler de yer alır. Matta'da İsa tilmizlerine şöyle der: "...Siz daha çok cehennemde hem bedeni ve hem de ruhu helâk etmeye muktedir olandan korkun"⁶ Yine aynı yerde zalimlerin atılacağı "kızgın fırın"⁷ dan ve başka bir yerde "hiç sönmeyen ateş"⁸ ten bahsedilir. Bir başka yerde, "fakat korkaklara ve iman etmeyenlere gelince, onların hissesi ateş ve kükürtle yanan göldedir"⁹ denilmektedir.

¹ Tümer, Küçük, *a.g.e.*, 249-252.

² Yeni Ahid (İncil), Korintoslular'a I.Mektup, 15:12-15.

³ a.y., 15:35-49.

⁴ Ringrenn, *a.g.md.*, 349.

⁵ Korintoslular'a I, 15:51-52.

⁶ İncil, Matta, X; 28.

⁷ a.y., 13:43.

⁸ Markos, 9: 43-48.

⁹ Aziz Yuhanna'nın Vahyi, 21:8.

Yuhanna'da cennet şöyle tasvir edilir: “Galip gelecek olana, Tanrı'nın cennetinde bulunan hayat ağacından¹..., kudret helvasından²... yemeyi ihsan edeceğim; ... galip gelecek olan böylece beyaz esvaba bürünecek.”³

Hristiyanlar'ın ahiret yorum ve anlayışı ise, IV. yüzyıla ait on iki maddeli Havariler İnanç Sistemi'nde yer alan “ölülerin dirileceğine, sonsuz hayata iman”⁴ doğrultusundadır.

Bugün çoğu çağdaş Hristiyan ve özellikle Protestanlar, dirilişte eski beden yerine cennetteki tamamıyla yeni hayat şekline uygun yeni ve mükemmel bir bedene kavuşma fikrini kabule yönelmektedirler. Katolikler'de ise kilise, dirilişten çok ruhun bekasını vurgulamaktadır. Zira insanda önemli olan ‘benlik’tir. Beden olmasa da, yaşayacak olan odur.⁵

2- Felsefî Öğretilerde Meâd

İlkçağ Yunan felsefesinde insanın ölümsüzlüğünden bahseden ilk filozof Pythagoras'tır. M.Ö.IV. asrın ilk yarısında doğan filozofa göre insan, ruh ve bedenden oluşur. Beden ölümlüdür. Ruh ise eşyanın ezelfi ve ebedî sırasında yeri olan muayyen bir sayı, âlemin ruhunun bir parçası, gök ateşinin bir kıvılcımı, Tanrı'nın bir düşüncesidir. Bu itibarla o ölmezdir. Bununla birlikte ruhların başka bedenlere geçerek varlıklarını devam ettirmeleri (tenasüh) inancına sahiptir.⁶

Ruhun ölümsüzlüğü meselesinde İbn Sînâ'ya fikir hocalığı yapan Platon (ö.mö.347), basit, bölünmez insan ruhunun bedenden ayrışıklığını ifade eden dualizm ve buna dayanan ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine dair eserleri günümüze ulaşmış ilk isimdir. Ruhun ölümsüzlüğünü konu edindiği *Phaidon* diyalogunda, söz konusu fikrini ispat için üç delil zikreder:

¹ a.y., 2:7.

² a.y., 2:17.

³ a.y., 3:5; Draz, Abdullah, *Kur'ân Ahlâkı*, trc. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, 218-220.

⁴ Tümer, Küçük, *a.g.e.*, 281.

⁵ Badham, Paul, “Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, 171-173.

⁶ Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc. H.Vehbi Eralp, 21-23; Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi (İlkçağ)*, trc. Muammer Sencer, 135,136.

İlk delil, ünlü Herakleitosçu ‘zıtların uyumu’¹ teorisine dayanır. İçinde yaşadığımız âlemde herşeyin zıtlarından doğduğunu görürüz. Örneğin güzel ile çirkin, haklı ile haksız gibi karşıtlar arasında sürekli ve dairevî bir dönüşüm söz konusudur. Buna göre, hayat ile ölüm arasında da, ölümlerin yaşayanlardan ve yaşayanların ölümlerden doğduğu bir dönüşümden bahsedilir. O halde ruhların ölmeyip bu dünyayı terkederek başka bir âleme (Hades) gittikleri oradan da yine dünyaya geldikleri, böylece ölümden hayata döndükleri fikri, hayatın, karşıtı olan ölümden doğduğuna uygundur.²

İkinci delil, öğrenmenin ya da bilginin hatırlamadan ibaret oluşu fikrine dayanır. Platon’a göre ruh, bilgiyi doğuştan beraberinde getirir. Zira ruh bu dünyaya gelmeden önce ideler dünyasında her varlığın mükemmel örnekleri olan idelerini tanımıştır. Öğrenmek denilen şey, bu dünyada idelerin gölgelerini gördükçe hatırlamaktan ibarettir. Fakat bu fikir bize, aynı zamanda ruhun bedenden önce var olduğunu (ezelîliğini) da ifade etmektedir. Böylece ruhun var olmak için bedene bağımlı olmadığı ortaya çıkmaktadır.³ Bununla birlikte, ezelîlik ebedîliği de gerektirmektedir. “O halde tanıtılmanın tam olması için, biz öldükten sonra da, ruhumuzun gene biz doğmadan önce var olduğu gibi var olacağını göstermesi gerekir ”.⁴

Ve üçüncü delilinde Platon, ruhun ‘basit’liğine dayanmaktadır. Tabiatı bir birleşik varlıklar vardır; onlar birleştirilmiş ve dağılır özellikteki varlıklardır. Bir de basit olan, hep aynı kalan, hiç değişmeyenler vardır. Mesela ancak düşünceyle kavranabilen eşitlik, güzellik gibi idealar (kavramlar) böyledir. İnsanda idelere yakın olan, onlarla temas eden ise beden değil, ruhtur. O halde o da, ideler gibi basittir, bozulmayan ve hep aynı kalandır. Bedenin bozulması ona tesir etmeyecektir. Burada bedenle ruhun ayrılığı da belirlemektedir. Ruh, tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, dağılmayana benzerken; beden, insanlık olana, ölümlü olana, dağılana benzer. Aralarındaki bu aykırılık nedeniyle bu dünyada ruh bedenle mecburi beraberliğinde, adeta hapiste gibidir. Ondandır kurtulmak, özce bir olduğu varlıklara yönelmek ister. Bununla birlikte beden ona saflığını kaybettirir, onu kirletir. Bu yüzden

¹ Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 28; Teori hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Weber, *a.g.e.*, 22.

² Eflatun, *Phaidon*, trc. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, 70d-72d.

³ Eflatun, *a.g.e.*, 73e-77d; *Menon*, trc. Adnan Cemgil, 81b-81d; Koç, *a.g.e.*, 29.

⁴ Eflatun, *Phaidon*, 77c.

bu mecburi beraberlikte ruh, bedenın efendisi ve komutanı olmalı, beden ona boyun eğmelidir.¹

Dünyada yapıp ettiklerine göre ruhlar, bedenın ölümünden sonra mükâfât ya da ceza görürler. Felsefe ve erdemden mahrum kötülerin ruhları, geçmişteki kötü yaşantıları ve takılıp kaldıkları beden sevgisi nedeniyle, yeniden dünyaya dönüp kendi karakterlerine uygun bedenlere girmeleri, onların cezalarıdır. Böylece bir bedenden diğerine geçip hapsolarak sürekli tenasühe uğrarlar. Mesela kendilerini oburluğa, zevklere, içkiye vermiş olanların ruhları, eşek veya başka hayvan bedenlerine girerler. Aslında bedenden bedene geçiş, ruhun kazandığı bedensel izlerden kurtularak Hades’e tertemiz varabilmesi için bir arınma sürecidir.

Felsefeden mahrum olsa da, erdem sahibi iyi ruhların tenasühü arılar, karıncalar ya da insan bedenleri gibi daha iyi bedenlerde gerçekleşir.

Tenasühe uğramadan yücelere, Hades’e ulaşmanın şartı, dünyadayken bilgeliği arzulayıp bilgi dostu olmak ve dünyevî zevklerden uzak durarak ahlâkî erdemliliğe sahip olmaktır.²

Platon’un öğrencisi Aristoteles (ö.m.ö.322)’e göre ruh, doğal bir cismin sûreti (formu) anlamında cevherdir. Fakat bu biçimsel cevher aynı zamanda bir yetkinlik (entelekhia), içkin bir erektir. Buna göre ruhun tarifi, “potansiyel yaşam sahibi (organik) doğal bir bedenın ilk yetkinliğidir.”³

Aristoteles ruhu, bedenden ayrı olmayan ama bedensel de olmayan bir yapıda kabul eder.⁴

Onun, ruhun ölümsüzlüğü fikrine sahip olup olmadığı tartışmalı bir husus olmuştur. Tenasühü açıkça saçma bulurken⁵, ruhla bedenın ayrılmaz olduğunu düşünmesi⁶ ruhun ölümsüzlüğüne engel teşkil eder gözükmektedir. Russell’e göre, Aristoteles kişisel ölümsüzlüğe değil, sadece, akılcı oldukları sürece insanların ölümsüz

¹ a.g.e., 78b-81d.

² a.g.e., 81e-84b.

³ Aristoteles, *Anıma/Ruh üzerine*, II, trc. Celal Gürbüz, 421a, 20-25; 412b.

⁴ a.g.e., II, 413a, 5.

⁵ a.e., I, 407b, 20-25.

⁶ a.e., II, 413a, 5; 412a, 5.

olan tanrısallığı paylaştığına inanır.¹ Weber'e göreyse, Aristoteles'in pasif akıl ile aktif akıl ayrımı dikkate alınmalıdır. Pasif akıl ölümlüdür. Küllîyi ve tanrılık olanı tasarlayan aktif akıl ise ölümsüzdür. Çünkü yalnız o, bedenden ayrı olup beden bir fonksiyonu değildir. Fakat Aristoteles'in düşüncesinde bu aktif aklın da tam manasıyla ne olduğu anlaşılabilmiş değildir.²

Yeni Eflatunculuk'un kurucusu Plotinus (ö.m.s.270)'un Platoncu ruh görüşüne göre ruh bölünmez ve kesinlikle cisimsel olmayan bir birliktir ve ölümsüzdür. Bölünür olan ve yapısında eksikliği barındıran beden ise ruhu hep aşağılara çekmektedir. İnsan hayatının gayesi, ruhun bedensel kirlilerden temizlenmesi ve gittikçe tam olarak Tanrı'ya benzemesidir. Platon gibi, Plotinus da ruhun arınması için tenasühü gerekli görür. Ona göre tenasühten kurtulup duyular üstü dünyaya yükselmek mümkündür. Bunun için bu dünyada tamamen düşünülür olana yönelmek gereklidir. Ruhun bu dünyada ulaşabileceği en son yükseklik ise Bir ile mistik kaynaşmasıdır.²

III-KUR'ÂN ve HADÎSLERDE MEÂD

Ölüm, kıyamet, haşır, hesap, cennet ve cehennem... gibi unsurlarıyla ahiret, Kur'ân-ı Kerîm'de çok sıklıkla anlatılan temel i'tikad konularındandır.

Göklerin yarıldığı³, yerin uzatıldığı⁴, güneşin dürüldüğü⁵, dağların yürütüldüğü⁶ ve yeryüzünün içinde ne varsa dışarı attığı⁷ o müthiş kıyamet gününde, amel defterleri açılacaktır.⁸ O günde sûra üflenecek⁹ ve bütün ölümler diriltilecektir.¹⁰ Ölümlerin dirilmesi Allah'a çok kolaydır. Her gece insanları öldürüp gündüz dirilttiği gibi¹¹, her

¹ Russell, *a.g.e.*, 285-288.

²Weber, *a.g.e.*, 74

³Plotinus, *Enncadlar*, trc. Zeki Özcan, 119-120, 123, 141; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*,133-136; Weber,*a.g.e.*,100-104

⁴İnşikak, 84/1.

⁵İnşikak, 84/3.

⁶Tekvir, 81/1.

⁷Tekvir, 81/4.

⁸ İnşikak, 84/4.

⁹ Tekvir, 81/10.

¹⁰Kehf, 18/99.

¹¹En'am, 6/36; Mü'minun, 23/16; Nisa, 4/87;

¹²En'am, 6/60.

baharda ölü topraktan türlü bitkiler çıkardığı gibi¹, bütün insanları ilk defa yoktan yarattığı gibi².... haşırde de her insanı diriltmeye gücü yeter.³ O gün biraraya toplanan bütün insanlar sorgulanacak, her nefis yaptığı iyilik ve kötülüğün karşılığını bulacaktır.⁴ O gün tartı haktır. Tartısı sevabça ağır gelen kurtulur, hafif gelen hüsrana uğrar.⁵ O gün Allah'ın izin verdiklerinden başkasının şefaati fayda vermez.⁶

Kur'ân'da dirilecek bedenın niteliğı hususunda aynı bedenın diriltilmesinden bahsedildiğı gibi⁷, benzer bedene de işaret vardır.⁸

Kur'ân'da mükâfat ve ceza hem hissî hem ruhî olarak anlatılır. Buna göre, Allah'ın âyetlerini inkâr edenler⁹, günahkârlar¹⁰, Allah'ı anmaktan yüz çevirenler¹¹, münafıklar¹², zalimler¹³, kibirliler¹⁴.... den oluşan cehennem ehlinin içecekleri, irinli sular¹⁵, başlarından dökülecek kaynar sular¹⁶; yiyecekleri zakkum ağacıdır.¹⁷ Cehennemde onlar için demir kamçılar¹⁸ vardır. Boyunlarına demir halkalar, zincirler takılacaktır.¹⁹

Diğer taraftan onlar ruhî azap da göreceklerdir. Orada onları zillet²⁰ ve pişmanlık²¹ kaplayacaktır. O gün Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.²²

¹ Rûm, 30/50; A'râf, 7/57.

² İsrâ, 17/51; Yâsîn, 36/78-80.

³ Lokman, 31/28; Ahkâf, 46/33.

⁴ Âl-i İmrân, 3/30.

⁵ A'râf, 7/8-9.

⁶ Tâ-Hâ, 20/109.

⁷ Kıyamet, 75/3-4.

⁸ Yâsîn, 36/81-82.

⁹ Nisa, 4/56.

¹⁰ Yûnus, 10/27.

¹¹ Tâ-Hâ, 20/124.

¹² Nisa, 4/145.

¹³ Kehf, 18/29.

¹⁴ Zümer, 39/72.

¹⁵ İbrahim, 14/16.

¹⁶ Hac, 22/19.

¹⁷ Saffât, 37/62-67; Duhân, 44/43-44.

¹⁸ Hac, 22/21.

¹⁹ Mü'min, 40/70.

²⁰ Yûnus, 10/27; Şûrâ, 42/45.

²¹ En'am, 6/31.

²² Mutaffifîn, 83/15.

Cennet ehli ise, iman edenler ve salih amel işleyenler¹, doğrular (sıddîk) ve şehidler,² Allah yolunda savaşan ve hicret edenler,³ nefislerini heva ve heveslerden nehyedenler⁴... den oluşmaktadır.

Onların yiyecekleri, her türlü meyve, hurma, nar⁵... iken, içecek şerbetleri pınardan doldurulur, kadehlerle⁶ sunulur. Onlar, altlarından ırmaklar akan cennetlere⁷ gireceklerdir. Orada altın bileziklerle süslenir, ince ve kalın dîbâdan yeşil elbiseler⁸, ipekli kıyafetler⁹ giyerler.

Onlara ruhî lezzetler de sunulur. Cennette korkudan uzak¹⁰, selamet ve emniyet içindedirler.¹¹ Orada gönüllerinde kinden ne varsa hepsi sökülüp atılır. Ve onlar orada hiçbir yorgunluk duymazlar.¹²

Hadîslerde meâd hususunda anlatılanlar, Kur'ân'dakilerle paralellik arzeder. Temel anlayış aynı olmakla birlikte hadîsler bazen daha tafsilatlı ve açıklayıcı mahiyettedir. Hadîslerde şunlar anlatılır:

Sûra üflenmekle kıyametin kopmasının ardından, ikinci sûrda ölümler dirilitilir. Bir hadîste, bedenın çürümeyen tek parçası (acbü'z-zeneb) üzerinde yeniden diriltileceği ifade edilir.¹³ Haşır meydanındaki sorgulamada kimsenin hakkı kimsede kalmayacaktır.¹⁴ Bundan sonra insanları, üzerinden geçilecek sırat köprüsü¹⁵ beklemektedir. Onu geçip de cennete gidenlere altından eşyalar, inciden çadırlar¹⁶ verilir. Cennet ehlinin orada bir çarşıları vardır. oraya gittiklerinde esen rüzgâr elbiselerini ve yüzlerini okşayarak güzelliklerini artırır.¹⁷ Bununla birlikte cennetliklere

¹ A'râf, 7/42.

² Nisa, 4/69.

³ Tevbe, 9/20.

⁴ Nâziat, 79/40.

⁵ Rahman, 55/68.

⁶ Saffât, 37/45.

⁷ Mâide, 5/85.

⁸ Kehf, 18-31.

⁹ Hac, 22/23.

¹⁰ A'râf, 7/49.

¹¹ Hicr, 15/46.

¹² Hicr, 15/47-48.

¹³ Buhârî, "Tefsir", Zümer 3, Amme 1; Müslim, "Fiten", 141 (2955).

¹⁴ Buhârî, "Mezâlim", 10; Müslim, "Birr", 6 (2582).

¹⁵ Ebu Dâvûd, "Sünnet", 28 (4755).

¹⁶ Buhârî, "Tefsir", Rahman 1-2.

¹⁷ Müslim, "Cennet", 13 (2833).

ruhî lezzetler de sunulur. Onlar orada eziyet görmez, ebediyet kazanır, ölümle karşılaşmazlar.¹ Onlar Allah'tan razı olur, Allah da onlardan razıdır. Artık ebediyen gazap görmezler.² Hepsinin ötesinde, cennetlikler Rablerini perdesiz göreceklerdir.³

Cehennemdekilerin ise ayaklarında ateşten nalınlar⁴ olacaktır. Kâfirin oradaki bir azı dişî Uhud dağı kadardır.⁵ Cehennemlikler cismanî olanın yanında büyük ruhî azap da çekerler. Öyle ki orada ölmeyi isterler. Bu istekleri reddedilince de her çeşit hayırdan ümidlerini keser, hıçkırmaya, pişman olmaya başlarlar.⁶

Böylece dinler arasında, ruhun ölümsüzlüğü, bedenın dirilişî, cennet ve cehennem gibi unsurlarıyla meâd hakkında paralel ve benzer görüşler bulunduğı görölmektedir.⁷

IV. İBN SİNÂ ÖNCESİ İSLÂM DÜŞÜNCE TARİHİNDE MEÂD

1-Kelâm Düşüncesinde Meâd

İbn Sînâ öncesi kelâmcılarda meâd görüşlerine esas teşkil eden nefis görüşleri çoğunlukla, nefsin bedenın bir arazı olduğı ya da bedenın kendisi olduğı doğrultusundadır.Buna göre,nefs konusunda net bir fikir ortaya konulmayan Mâtürîdî düşüncede, bedenden ayrı bir şekilde varlığını sürdüren bir nefis anlayışı benimsenmez.Eş'arî düşüncede de durum farklı değildir.İnsan kelimesiyle anlatılmak istenen varlık şu görünen bedenden başka bir şey değildir.Söz konusu ekolün önde gelen isimlerinden Ebû Bekr el-Bakıllânî (ö.1013)'ye göre, nefis bedenın arazıdır.O, hayattan ibarettir.Bedenden bağımsız bir varlığı yoktur.

Mu'tezilî kelâmcıları da nefis konusunda benzer şeyler söylemektedirler.Onlardan Ebû Ali el-Cübbâî (ö.916) ve Esamm (ö.9.yy. başları), insanın bu görünen bedenden ibaret olduğunu, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö.850) ise nefsin,bedenın arazı oluşunu kabul eder.Diğer taraftan, Muammer b. Abbâd (ö.9.yy.) ile

¹ *Müslim*, "Cennet", 21 (2836); *Tirmizî*, "Cennet", 2 (2526)

² *Buhârî*, "Rikak", 51.

³ *Buhârî*, "Tefsir", Kaf 1.

⁴ *Buhârî*, "Rikak", 8.

⁵ *Müslim*, "Cennet", 445 (2851).

⁶ *Tirmizî*, "Cehennem", 5 (2589).

⁷ Paul Badham, söz konusu makalesinde, dinler arası karşılaştırmalar yaparak bu sonuca varmaktadır. Bk. a.g.m., s.170 vd.

başlayıp Cafer b. Mübeşşir (ö.849) ile devam eden bir görüşte ise, insanın bedenden ibaret olduğu fikri reddedilerek, nefsin bedenden bağımsız bir cevher olduğu anlayışı kabul edilmektedir. Nefs yerine insan demeyi tercih eden Muammer, onun, boyutları ve ağırlığı olmayan, hislerle algılanmaz bir varlık olduğunu savunur.¹

Ehl-i Sünnet kelâmı ya da Mâturîdiyye ve Eş'ariyye mezheplerinin meâd görüşü, tamamıyla Kur'an ve Sünnet doğrultusundadır. Buna göre, ölümden sonra dirilme (ba'su ba'de'l-mevt) iman esaslarındandır. Bunun yanında kıyamet, hesap, mizan (amellerin tartılması), cennet ve cehennem hepsi haktır, gerçekleşecektir. Allah Teâlâ, cennette müminler tarafından görülecektir. Ahirette peygamberlerin şefaatları haktır.²

Mu'tezile kelâmcıları ise, bazı hususlarda ehl-i sünnet kelâmcılarına muhaliftirler. Sözgelimi, ehl-i sünnetin, kişinin ölümünden sonra kıyamete kadar (berzah halinde) nimet ve azabın ruh ve bedene birlikte verileceği fikrine karşılık, Mu'tezile berzahta yalnız ruhî nimet veya azabı kabul eder.³ Yine Mu'tezile, Allah'ın hiçbir şekilde mahlûka benzemeyeceği ilkesinden hareketle, O'nun ahirette görülmesini inkâr ederken⁴, mizan, sırat gibi ahiret hükümlerini olduğu gibi anlamının akla aykırı olduğu fikriyle onları te'vile yönelmiştir⁵.

Ahirette dirilecek bedenin niteliği konusunda ise, genel olarak müslüman düşünürler arasında şu iki görüş kabul edilir:

- a) Yok olan beden tekrar iade olunur (iâdetü'l-halk),
- b) Bedenin toplanan parçalarına ruh tekrar döner (neş'et-i sâni).⁶

2. İslâm Filozoflarında Meâd

İlk İslâm filozofu Yakûb b. İshak el-Kindî (ö.868) nefsin gayr-ı maddî cevherliği ve ölümsüzlüğünü kabul eder. Ona göre nefsin meâdı, onun ölümlle bedenden ayrılarak

¹ Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 186-222.

² Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 1,7; el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-diyâne*, 19-26, 96-98.

³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitabü'r-Ruh* trc. Şaban Haklı, 69.

⁴ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, 175.

⁵ Gazzâlî, Ebu Hâmid, *İhyâu ulûmi'd-dîn* trc. Ahmed Serdaroğlu, I,262

⁶ M.Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ*, 401.

akıl âlemine kavuşması, böylece Yaratıcı'nın nûruna ermesi ile herşeyin bilgisini elde etmesidir. Ancak nefsin bu şerefli rütbeğe ulaşması bedensel kirlere temizlenmesiyle mümkündür.¹

Kindî, öldükten sonra dirilmeyi olduğu gibi kabul eder. O, bir risalesinde ilâhî bilginin beşerî bilgiden üstünlüğünü anlatmak sadedinde, ölümden sonra dirilişi ispatlayan Yasin sûresinin 78-83. âyetlerine yer verir ve aynı doğrultuda tefsir eder. Böylece Allah'ın bedenleri dirilteceği inancında olduğunu da ortaya koymaktadır.²

Ebû Bekr Zekeriyya er-Râzî (ö.923 ya da 932), nefis ve onun meâdî hususunda Platoncu gözükmemektedir. Ona göre bedenden ayrı bir cevher olan nefis ölümsüzdür. İlâhî bir cevher olan aklın kendisine verildiği insan nefsinin görevi, yüce bir âlemde geldiğini ve o âleme dünyevî hazzardan uzaklaşarak felsefe öğrenmekle ulaşacağını hatırlamasıdır.³ Râzî'nin tenasühü kabul ettiği söylenmekteyse de⁴, risalelerinde, bu hususta açık bir beyanına rastlamadığımızı ifade etmeliyiz. Bununla birlikte, nefsin bu dünyadan kurtulup kendisinde ölüm ve elem olmayan yüce âleme yükseltmesinin, bilgili ve erdemli olmakla kolaylaşacağı, bedenî hazların ise bu yükselişi engelleyeceği fikri, bir tenasüh inancını ihsas eder mahiyettedir.⁵

İhvân-ı Safâ topluluğu da nefsin bedenden ayrılığı ve ölümsüzlüğünü kabul eder.⁶

Onlar, Kur'ân'daki ahiretle ilgili cismanî tasvirleri ruhanî olanla te'vil ederler. Zira onlara göre Kur'ân'ın ilk muhatabları olan bedevî araplar, hissî olandan başkasını anlayabilecek kabiliyette değildirler. Buna göre, ölümden sonra dirilme (ba'su ba'de'l-mevt) nefsin bedenden ayrılmasıdır. Cehennem, ay feleği altındaki oluş ve bozulmuş âlemi; cennet, ruhların vatanı ve göklerin muazzam genişliğidir. Diğer bir deyişle ruhlar âlemidir. İhvân'a göre cennete yani rûhî âleme yükseliş, ancak felsefeyle cehaletten

¹ Kindî, *el-Kavl fi'n-nefs*, 273-280; Ayrıca Türkçesi için bk. Kindî, *Nefs Üzerine*, trc. Mahmut Kaya, 131-135.

² Kindî, *Kemiyetü kütübi Aristutâlis ve mâ yahtâcu ileyh fi tahsîli'l-felsefe*, 372-376; Ayrıca bk. Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, trc. Mahmut Kaya, 160-163.

³ Râzî, *Kitabu't-Tıbbi'r-rûhânî*, 27-32.

⁴ Bk. Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, 83.

⁵ Râzî, *es-Sîretü'l-felsefiyye*, 101-102.

⁶ İhvânü Safâ, *Resâilü İhvânü's-Safâ ve hullânî'l-vefâ*, V, 166-168.

kurtulmuş nefsler içindir. Diğerleri için cehenneme düşüş, yani yeniden bu dünyaya dönüş, diğer ifadesiyle bir nevi tenasüh söz konusudur.¹

Fârâbî (ö.950)'nin meâd görüşü devlet ve ahlâk felsefesi içerisinde şekillenir. Ona göre, beş çeşit toplum (şehir) söz konusudur: Erdemli şehir, cahil şehir, fâsık şehir, karakteri değişmiş (mübeddele) şehir ve doğru yolu bulamamış (dâlle) şehir.² Fârâbî'nin mükemmel toplumu olan erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla), insanları kendileriyle hakiki mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden şehirdir.³ Hakiki mutluluk, ona göre insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. Çünkü insan bu noktada cisim-dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna dahil olarak ebediyyen bu durumda kalır. Bu mutluluğun elde edilmesi için aklî gücün nazarî kısmı birinci derecede vazifelidir.⁴ Bu bağlamda, erdemli şehir halkının nazarî bakımdan bilmesi gereken şeyler vardır. bunlar, İlk Neden ve O'nun sıfatları, O'nun altında maddeden bağımsız varlıklar (Faal Akl'a gelinceye kadar), sonra semavî cevherler ve özellikleri, sonra tabîî cisimlerin bilgisi, sonra insan ve onun varlığı, ilk yönetici ve vahyin meydana gelişi ve sonra erdemli şehrin varlığı, halkı ve mutluluğu ile onun dışındaki şehirlerin bilgisidir.⁵ Nazarî aklın hizmetindeki amelî akıl ise mutluluğa ulaştırıcı fiil ve davranışlar sergilemek durumundadır.⁶

İşte teorik ve pratik bakımdan hakiki mutluluğu amaçlayan erdemli şehrin halkı için, ölümden sonra hakiki mutluluk vardır. Onların bedenleri ortadan kalkar, ruhları serbest kalarak mutlu olur. Yalnız, onların niteliksel bakımdan mutlulukları birbirinden farklı olabilir. Fârâbî'ye göre ruhlar öte dünyada biraraya gelerek birleşirler. Böylece bedenlerinden ayrılarak bu birliğe katılan ruhların sayısı arttıkça, duydukları zevk de o kadar artar.⁷

Diğer şehirlere gelince; onlardan cahil şehir, halkının hakiki mutluluğu bilmediği, yalnızca zenginlik, beden sağlığı gibi bedenî zevklerin peşinde koşarak

¹ *age*, V, 176, 244-252.

² Fârâbî, *Kitabu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, 131; Ayrıca Türkçesi için bk. Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*, trc. Ahmet Arslan, 110.

³ Fârâbî, *Ârâ*, 134; *İdeal Devlet*, 100.

⁴ *Ârâ*, 105-107; *İdeal Devlet* 90-91.

⁵ *Ârâ*, 146; *İdeal Devlet*, 120.

⁶ *Ârâ*, 106; *İdeal Devlet*, 91.

⁷ *Ârâ*, 137-138; *İdeal Devlet*, 114-115.

iyiliği ve mutluluğu cismanî olandan ibaret zannettiği toplumdur.¹ Cahil şehrin halkı ölümden sonra, ruhları eksik olduğundan, varlıkta devam etmek için zorunlu olarak maddeye muhtaç bir halde kalır. Bedenleri ortadan kalktığında, ruhî kuvvetleri de ortadan kalkar. Ancak cismin sûreti ve bu sûrete bağlı güçler devam eder. Sonra o da ortadan kalkarak başka bir şeye ayrışır. Böylece ayrışma unsurlara kadar devam eder. Bundan sonra unsurların birbirine karışımıyla başka bir insan ya da hayvan sûreti ortaya çıkabilir. Kısaca bu kimselerin bedenleriyle birlikte ruhları da yok olur.²

Fâsık şehir halkının fikirleri erdemli şehir halkının fikirleriyle aynıdır. Fakat fiilleri cahil şehir halkının fiilleridir.³ Diğer bir deyişle onlar, itikadı doğru, fiilleri yanlış insanlardır. Bu şehir halkının akıbeti ebedî ızdırabtır. Onlar her ne kadar hakikatı bilmiş iseler de, yanlış fiilleri ruhlarında fena izler bırakmıştır. Nazarî bakımdan eksik olmadıklarından ruhları yok olmaz. Ama üzerlerindeki bedenî karakterler büyük acı verir. Bu dünyada, bedenle meşguliyetleri bu acıyı duymalarına engel olmuştur. Bedenden kurtulduklarında ise, o büyük acıyı hissedeceklerdir. Hele bir de kendileri gibi ruhlarla birleştiklerinde azapları iyice artacaktır.⁴

Karakteri değişmiş (mübeddele) şehir, fikir ve fiilleri önceleri erdemli şehirle mutabık iken, sonra değişmiş olan ve yerini farklı fikir ve davranışlara bırakmış olanların şehridir.⁵ Onlarda bu değişikliği yapan ve onları saptıran kişi, fasık şehir halkından biri ise yalnız o bedbahtlık duyacak, geri kalanlar cahil şehir halkı gibi yok olacak ve çözülecektir. Bilmeyerek ve istemeyerek mutluluktan saptıran kişiler de yok olur.⁶

Doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içindeki (dâlle) şehrin halkı ise bu dünyadaki hayattan sonraki mutluluğu amaçlayan, ancak-gerçek mutluluğun sembolleri ve tasavvurları olarak ele alınsalar bile-yüce Tanrı ve ikinci dereceden yüce varlıklar, Faal Akıl hakkında yanlış ve yararsız görüşlere sahip olan kimselerdir. Bu şehrin ilk yöneticisi, kendisine vahiy indiğini söyleyerek halkını aldatan yalancı biridir.⁷ Bu

¹ Ârâ, 137-138; *İdeal Devlet*, 110-111.

² Ârâ, 142-143; *İdeal Devlet*, 117-118.

³ Ârâ, 133; *İdeal Devlet*, 112.

⁴ Ârâ, 143-144; *İdeal Devlet*, 118-119.

⁵ Ârâ, 133; *İdeal Devlet*, 112.

⁶ Ârâ, 144; *İdeal Devlet*, 119.

⁷ Ârâ, 133; *İdeal Devlet*, 112.

şehirde de saptırıcı ve aldâtıcı olan kişi, fasık şehirden ise yalnız o bedbaht olur. Diğerleri, cahil şehirdekiler gibi yok olurlar. Bilmeyerek ve istemeyerek saptıranlar da yok olucudur.¹

Görüldüğü üzere, Fârâbî bütün insan nefslerinin ölümsüzlüğünü kabul etmemektedir. Ayrıca o, öte dünyada bedeninin durumu hakkında bilgi vermemektedir.

Kısaca, İbn Sînâ'ya kadar meâd görüşlerinde, nefsin ölümsüzlüğü kabul edilse de, onun varlığı ve ebediliği hususlarında –Platon hariç- ciddi bir delil ve ispat çabası görülmemektedir. Yine, bedeninin dirilişi meselesi, İbn Sînâ'dan önce açık ve ayrıntılı şekilde ele alınmamıştır.

¹ Ârâ, 144; *İdeal Devlet*, 119.

BİRİNCİ BÖLÜM

NEFSİN VARLIĞI, MAHİYETİ ve ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

I-NEFSİN VARLIĞI

İbn Sînâ'nın, nefsin¹ ölümsüzlüğü fikrinin temelinde, 'nefsin cevherliği' görüşü yer alır. Ancak bundan önce filozofumuz, benimsediği metod gereği, nefsin varlığını ispatlamaktadır. Zira ona göre bahis konusu ettiğimiz bir şeyin önce 'varlığı'nı ispatlamak, bundan sonra onun 'ne olduğu'nu, yani 'mahiyeti'ni konuşmak gerekir.² Bu bağlamda, nefsin varlığı üzerine bazı delilleri şunlardır:

Nefsin Varlığı Üzerine Bazı Deliller

A-Uçan Adam ya da 'Ben' Delili

Bizzat insan nefsinin ispata yönelik olan bu delilinde düşünürümüz, iç gözleme başvurmaktadır. İç gözlem yolu ile insanın, nefsinin varlığını ispatlayabileceği iddiasındadır. Buna göre, "bizden birisi aniden, tam ve sağlıklı olarak, fakat dışarıyı göremeyecek şekilde ve boşlukta kendisine hava çarpmayacak bir halde ve bedeninin âzaları birbirinden ayrık olarak yaratıldığını düşünsün..."³ Bu durumdaki kişi, iç ya da dış organlarını hissetmemesine mukabil, 'ben'inin farkına varacaktır. Ve açıktır ki bu 'ben', eni, boyu, derinliğiyle üç boyutlu bir varlık değil; insanın cisim olmayan mücerred zâtıdır.³ Yani nefsidir. Bununla birlikte İbn Sînâ, verdiği örnekte yalnızca nefsin varlığını ispatlamakla kalmayıp onun kendi varlığını vasıtasız olarak bildiğini de ortaya koymaktadır. Zira benzetmede, nefsin iç ve dış duyumlardan tamamen ayrı olarak ve

¹ İbn Sînâ, ruh ve nefis kelimelerini, birkaç istisna hariç, farklı anlamlarda kullanır. Ona göre insan aslî anlamda nefis ve bedenden oluşmaktadır. Ruh ise bedende mevcut, latif, sıcak ve buhar gibi bir cisimdir. Nefsin güçlerinin taşıyıcısıdır. Bedenin organları, bedendeki dört karışımın (kan, balgam, safrâ, sevdâ) kesafetinin birleşiminden hasıl olduğu gibi, ruh da onların letafetlerinin birleşiminden (imtizac) ortaya çıkar. Ona göre, bedendeki yerlerine göre üç tür ruh vardır: a) Hayvanî ruh: kalpte bulunur, b) Nefsanî ruh: beyinde bulunur, c) Tabii ruh: karaciğerde bulunur. Bk. *el-Mebdeu ve'l-meâd*, 95. Filozof, eskatolojik eseri *el-Adhaviyye fi'l-meâd*'da ise zaman zaman ruh ifadesini nefis yerine kullanmaktadır. Bk. *a.g.e.*, 85, 89, 97.

² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, et-Tabîiyyât, en-Nefs, 5; *el-İşârât ve't-tenbihât*, II(Tabîiyyât), 305; *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, 127.

³ İbn Sînâ, *Şifâ*, Nefs, 13.

hiçbir fiil ve harekette bulunmayarak varlığını bilmesi, onun kendini idrâki için organlar ya da kendi fiilleri gibi hiçbir aracıya ihtiyaç duymadığını göstermektedir.¹

Diğer taraftan, nefsin varlığı, onun kendine has fiili olan düşünce yoluyla ispatlandığına göre, böyle bir düşünce deneyini yapmayan kimse, kendisinin bedenden ibaret olduğu zannına kapılabilir. Bunun sebebi ülfettir. Bedenle sürekli birlikte oluş, ona olan ülfet, bizi bu zanna götürür. Bu nedenle, diğer birçok alışkanlıklarımızdan ayrılmanın zor gelişi gibi, fikren de olsa bedenden ayrılmak çok zor hale gelir.²

B-Süreklilik Delili

Bu delil, nefsin süreklilik ve devamlılığına dayanır. İnsanın beden hücreleri ömür boyu değiştiği halde, onda değişmeden kalan bir şey vardır. Ve bu değişmeyen varlık, geçmişi ‘hatırlama gücü’ ile bilinmektedir. O halde ‘ben’ dediğimiz şeyden kastımız, değişen bedenimiz değil, ömür boyu değişmeden kalan nefsimizdir.³

C-Birleştirici Güç (Kuvve) Olarak Nefs

İbn Sînâ’ya göre insanda görme, koklama, işitme, tat alma, dokunma gibi beş duyuya dayalı dış idrâkler ile düşünme, hayal, vehim gibi iç idrâkleri toplayıcı bir kuvvete gerek vardır ki; bu kuvvet nefstir.⁴

Filozofumuzun nefsin varlığına dair daha başka delillerini de sıralamak mümkündür. Ancak asıl konumuz nefsin ontolojisi değil, onun meâdı olduğundan burada yalnız iç gözleme dayalı üç delilini sunmakla iktifa ediyoruz. Zira özellikle iç gözleme ve insanın kendi benlik bilincine dayalı delillerinde düşünürümüz, “bu benlik bilincini analiz ederek nefsin bedenden ayrı ve manevî bir cevher olduğunu açıklamaya

¹ İbn Sînâ, *İşârât*, II, 305-324.

² İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 128.

³ İbn Sînâ, *Risale fî Ma’rifeti’n-nefsi’n-nâtika ve ahvâliha*, 31-32.

⁴ a.g.e., 32.

çalışmaktadır.”¹ Ve bu maddeden mücerred cevherlik fikri, felsefesinde nefse ölümsüzlük kapılarını açan bir anahtar görevi görecektir.

II-NEFSİN MAHİYETİ

1-Nefsin Tanımlanması

Nefsin varlığı böylece ispatlandıktan sonra sıra, onun mahiyetini belirlemeye gelmektedir. Şeyhü'r-Reîs'e göre nefse, kendisinden fiillerin sudûr etmesi ve (aklî ya da hissî) sûretleri idrâk etmesi bakımından “güç”, bedenle birlikte olup bitki ve hayvanların fiilen var olmalarını sağlaması bakımından “sûret” denilebilir. Fakat bu sûret, maddî, maddeye bağlı bir sûret değildir. Bir başka açıdan, türün yetkinleşmesine sebep olması bakımından nefse “yetkinlik”² denilebilir. Filozof, nefsin “yetkinlik” olarak tanımını, “sûret” olarak tanımından daha uygun bulmaktadır. Çünkü ona göre nefsin bedene nispeti, kaptanın gemiye nispeti gibidir. Kaptan geminin yetkinliğidir. Fakat ona maddî bir sûret olamaz. Çünkü zâtı ondan ayrıdır. Nefs de bedenin yetkinliğidir. Ama onun, ona bağlı, maddî sûreti değildir.

Bununla birlikte, “yetkinlik” şeklindeki tanım, nefsin cevher oluşunu ifade etmez. Çünkü bir mevzûda olan, yani cevher olmayıp araz olan yetkinlikler de vardır.

Diğer taraftan nefs, türün kendisiyle bilfiil olduğu birinci yetkinliktir (el-kemâlü'l-evvel). Nefsin fiilleri ise ikinci yetkinliklerdir (el-kemâlü's-sâni).

Nefsin, yetkinliği olduğu cisim yapay (sınâî) değil doğal (tabii) cisimdir... Ve bu uzun açıklamalar, bizi meşhur Aristocu nefis tarifine götürmektedir: “Nefs, tabiî, organik (âlî) cismin ilk yetkinliğidir.”³ Bu tanımda nefis bitki, hayvan ve insana ortak isim olurken; insana ve semavî meleklerle ortak isim olan bir başka yönden nefsin tarifi:

¹ Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 45; Ayrıca nefsin varlığı hakkındaki Sînevî delillerle ilgili geniş bilgi için bk. a.g.e., 34-47; Nâdir, Nasri A., *en-Nefsü'l-Beşeriyye 'İnde İbn Sînâ*, 11-15.

² İbn Sînâ'nın Aristoteles'den aldığı yetkinlik (entelekheia/kemâl) kavramı, bir nihâî mükemmellik yeteneğini ifade eder ki, öz bu yeteneği sayesinde güç halinden fiil haline çıkar. Aristo'ya göre mesela tohum, özünde ağaç olma entelekyasını taşır. Ağaç da tohumun entelekyası, yetkinliğidir. Bk. Hançerlioğlu, Orhan, “Entelekheia” maddesi, *Felsefe Ansiklopedisi*, II, 57. O halde türün kendine has özelliklerini kuvveden fiile çıkaran nefis de bir entelekyadır.

³ İbn Sînâ, *Şifâ*, Nefs, 7-10.

“cisim olmayan cevher” olmaktadır.” O, nutkî yani aklî ilkedden (gelen) iradeyle bilfiil ya da bil kuvve olarak hareketli cismin yetkinliğidir. Bilkuvve (hareketlilik) insanî nefsin ayrımı (faslı) olurken, bilfiil (hareketlilik) küllî, melekî nefsin faslı ya da özelliğidir.”¹

2-Nefs Türleri ve İnsanî Nefs

Yukarıda, birinci tanımda görüldüğü gibi, cismanî âlemde üç tür nefis vardır: Nebatî, hayvanî, insanî nefisler. Üçünü kapsayan yukarıdaki genel tanımın haricinde, bu üç türün de özelliklerine göre özel tanımları söz konusudur. Ancak biz burada, konumuzla ilgisi bakımından yalnız insanî nefsin ya da nefs-i nâtikanın² özel tanımını vermekle yetiniyoruz: “İnsanî nefis, fiillerini aklî irade ile gerçekleştirmesi, fikir üretmesi ve küllîleri idrâk etmesi açısından tabîî, organik (âlî) cismin ilk yetkinliğidir.”³

3-Nefsin Güçleri

İbn Sînâ felsefesinde, unsurlar i’tidale yakın bir imtizac ile karıştığında insan bedeni ortaya çıkar. Ve bütün nebatî ve hayvanî melekeler onda toplandığı gibi, bu melekelerle bir de nâtık nefis ve onun iki gücü, bilici güç (kuvve-i âlîme) ile yapıcı güç (kuvve-i âmîle) eklenir.⁴

İnsanda mevcut bütün bu güçlerin tertibi aşağıdaki şemada yer almaktadır:

¹ İbn Sînâ, *Fi'l-hudûd*, 56.

² “İnsan nefsinde nefs-i nâtika (düşünen nefis) denmesinin sebebi, insanın en meşhur fiili ve ilk özelliği düşünme olduğu içindir.” İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, Tabîyyât, 21.

³ İbn Sînâ, *Şifâ*, Nefs, 32.

⁴ İbn Sînâ, *Mebde ve Meâd*, 96.

NEFSİN GÜÇLERİ

4-Nefsin Gayr-ı Maddî Cevherliği

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, filozofumuzun meâd fikrinin temelinde, onun, nefsi bedenden tamamen ayrı, zâtıyla kâim bir cevher olarak kabul ettiği dualist görüş yer almaktadır. Esasen bu görüş Platoncudur.¹ Ve Platon'un dualizmini kabul eden filozoflara göre, “ölümsüzlük de bu cevherin oluş ve yok oluşlar dünyasından kurtularak ebedî değişmezlik ülkesine geçmesinden başka bir şey değildir.”²

İmdi, İbn Sînâ metafiziğinde böylesine ehemmiyetli bir kavram olan ‘cevher’, bizzat var olan şeydir. Ya da daha açık olarak, kendi başına kâim olan, var olmak için bir başkasına ihtiyaç duymayan ve bir mevzûda olmayan şeydir. İnsanın insan olarak varlığı bu manayı ifade eder. Var olmak için bir başkasına ihtiyaç duyan, bir mevzûda olan şey ise arazdır. Mesela Zeyd’in ‘beyazlığı’, onun bir arazıdır.

Başlıca iki tür cevher vardır: 1) Cisim olan cevher. Beden gibi; 2) Cisim olmayan cevher. Bu da kendi içinde ikiye ayrılır: a) Cismin parçası olan cevher. Cismin iki temel parçası olan maddesi ve sûreti böyle cevherlerdir. b) Cismin bir parçası olmayıp, ondan ayrı olan (mufârak) cevher. Bu tür cevher de ikili taksime tâbidir:

1) Cisimlere hareket vermek suretiyle onlar üzerinde tasarrufta bulunarak maddeyle bir tür alâkaya sahip olan “nefs” cevheri.

11) Maddeden her bakımdan teberri etmiş bulunan ‘aklımız’.³

Nefs cevherinin maddesiyle yani bedenle nasıl bir münasebeti olduğu daha sonra ele alınmak üzere, evvela nefsin gayr-ı maddî cevherliğini ispat sadedinde düşünürün serdettiği bazı deliller zikredilmelidir.

Nefsin Manevî Cevher Oluşuna Bazı Deliller

Hatırlanacağı üzere, filozofumuz nefsin varlık delillerinde nefs cevherinin beden cevherinden farklılığı ve ondan ayrı oluşunu ihsâs etmişti. Öyle ki, varlığını ispatladığı şey, kendisini vasıtasız idrâk edebiliyor, bedenine aksine ömür boyu aynı kalabiliyordu. Aşağıda sıralanacak delillerinde de nefs, ma’kûlâtı idrâki, âletsiz iş yapabilmesi ve

¹ Bk. *Tez*, Giriş.6-7

² Koç, *a.g.e.*, 14.

³ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, I, 60.

güçlülüğü gibi özellikleriyle yine bedenden ayrı ve üstün olduğu teması ile ön plânda olacaktır.

A-Ma’kûlâtın Mahalli, Gayr-ı Maddî Bir Cevher Olan Nefstir.

Ma’kûl sûretleri idrâk eden şey, iki bakımdan cisim olamaz:

a)Ma’kûl sûretlerin yer kaplamayışları bakımından: Küllî kavramlar için bir yer düşünülemez. Bu bakımdan onların mahalli de kendileri gibi yer kaplamaz olmalıdır. Cisim, yer sahibi olduğundan küllî kavramlara mahal olmayacağı gibi, cismin bölünemeyen en küçük parçası olan nokta da bir yönüyle yer kaplayıcı olduğundan küllî kavramlara mahal olamaz. Nefs ise cisimden farklı olarak, yer sahibi değildir. Ona bir yer ve yön tayin edemeyiz. Öyleyse mekânı ve yönü olmayan küllî kavramlara ancak nefis mahal olabilir.¹

b)Ma’kûl sûretlerin bölünmezlikleri bakımından :ma’kûlâtın mahalli olan cevher cisim olursa, ya cismin bölünmeyen bir parçası (nokta) ya da bölünür bir parçası olur. Nokta ma’kûlâta mahal olamaz. Çünkü tek başına bir varlığı yoktur. Cismin bölünür parçası da mahal olamaz. Çünkü o vakit, bölünür bir şeyi mahal edinmiş olan aklî sûretlerin de bölünür, parçalanır olduğunu kabul etmemiz gerekir. Halbuki bölündüğü takdirde bu parçaların her biri basît sûrete zıt olacaktır. Parçanın bütüne zıt olması ise açıkça muhaldir.

Öyleyse ma’kûlâtın mahalli cisim değil nefstir ve o gayr-ı cismanî bir cevherdir.²

B-İdrâk Ettikleri Bakımından Nefs Gayr-ı Cismanî Cevherdir

İdrâkimize konu olan aklî tasavvurlar (ma’kûlât) bilkuvve olarak sonsuz sayıdaki şeylerdir. Bu hususta mesela, matematiksel kavramlar ya da ilâhî ma’nalar düşünülebilir. Bununla birlikte bilkuvve sonsuz ma’kûlâtı idrâk eden kimdir? Bedenimiz mi, nefsimiz mi? Ona göre, beden ya da cisim bölünebilir olduğundan bölünemez olan sonsuzluğa - ne bilfiil ne de bilkuvve olarak-sahip olamaz. Ya da daha açık olarak, bedensel güçlerin idrâkine konu olan şeyler sonsuz sayıda olamazlar. Diğer

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 133-135.

² İbn Sînâ, *Şifâ*, Nefs, 187-190.

yandan nefis bölünemezdir (basît). Bölünemez olanı ancak bölünemez olan idrâk edebileceğine göre, aklî tasavvurları yalnız nefis idrâk edebilir. Demek nefis, idrâki bakımından bedenden ayrı, gayr-ı cismanî bir cevherdir.¹

C-Bedensel Güçler Âlet İle İdrâk Ederken, Nefs Âletsiz İdrâk Eder.

İbn Sînâ'ya göre nefisle bedeni birbirinden ayıran bir başka durum, nefis âletsiz idrâk ederken bedensel güçlerin ancak bir âlet ile idrâk edebilmesidir. Buna göre, bedenî güçler olan hayvanî idrâk güçlerinden mesela vehmiyye ve mütezekkire gibi melekeler fiillerini âletler (organlar) yardımıyla yaparlar. Ve dış cüz'î sûretleri idrâk eden güçler, bu sûretleri tamamen maddeden soyutlayarak alamazlar.²

Diğer yandan bir âlet ile iş gören bir fâil, kendi fiiline sahip değildir. Bu nedenle bedensel güçler, zâtını, âletini ve idrâk edişini idrâk edemez. Bir başka deyişle duyumlar, kendisinde bulundukları maddeden (bedenden) ayrışık olmadıklarından âletlerini, zâtlarını ve fiilleri olan ihsas ameliyesini duymaları mümkün değildir.

Nefse gelince; onun (aklî gücünün) aslî fiili, zâtını akletmesidir. Nefs, bu kendini bilme fiilinde bir vasıtaya muhtaç değildir. Zira aklî gücün idrâki için bir âlet olsa, bu âlet nefis ile doğrudan zâtını idrâk edişi arasında bir engel oluşturur. Bu olmadığından aklî güç, zâtını ve fiilini (aklettiğini) bilir. Onun kendisiyle fiili arasında başka bir âlet olamaz.³

İşte, nefisle beden arasındaki bu aykırılık da nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğuna delildir.

D-Yaşlılıkta Beden Zayıflarken Nefs Güçlenir

Düşünürümüze göre insan nefsi, maddeyle kâim ve maddeye tâbi olsaydı bedenın za'fıyla beraber o da zayıf düşerdi. Oysa yaşlılıkta beden ve bedensel âzâlar zayıflayıp idrâk kabiliyetleri azalırken, akli kuvvet güçlenir. Kırk yaşından sonra ve özellikle altmışından itibaren beden zayıflarken, bedenın zaafı ile ters orantılı olan bu durumu müşahade etmek mümkündür. O halde nefis, maddeden ayrı bir cevherdir.⁴

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 132-133; *Mebde ve Meâd*, 104.

² İbn Sînâ, *Şifâ*, Nefs, 167.

³ İbn Sînâ, *İşârât*, III (İlahiyyât), 251-252; *Adhaviyye*, 136-140; *Şifâ*, Nefs, 195; *Mebde ve Meâd*, 104.

⁴ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 140-141; *Şifâ*, Nefs, 195; *Mebde ve Meâd*, 104.

Burada filozof, yaşlı bir kimse hasta olduğunda, nefis fiilini yapmayıp ma'kûlâtı unutabildiği ve bu durum nefsin fiilinin ancak bedenle tamam olduğuna delil olabileceği gibi bir itiraza, nefsin bedene ve zâtına göre ayrı iki görevinden bahisle cevap verir. Buna göre, nefsin bedenle ilgili görevi onu yönetmek (siyâse) iken, zâtıyla ilgili görevi ise taakkuldur. Ancak nefis bu iki işi bir arada yapamaz. Biriyle meşgul olduğunda diğerini bırakmak durumundadır. Şehvet, korku, gam gibi hissî meşguliyetlerin tefekkürden alıkoyması bunun açık örneğidir.

Haddizatında ihtilâf yalnız nefsin bu iki yönü arasında değil, nefsin bir yönünde de mümkündür. Mesela bedeni yönünde, korku insana açlığını unutturur. Ya da öfke korkuyu unutturur. Demek hastalık durumu da böyledir. Beden hastalandığında nefis onunla meşgul olur ve akletme fiilini bir müddet bırakır. Hastalık bittiğinde yeniden fiiline geri döner. Öyleyse nefis, bedene tâbi değil, ondan ayrı bir cevherdir.¹

E-Güçlü Uyarıcılar Bedenî Güçleri Yorarken, Aklî Gücü Kuvvetlendirir.

Bedensel güçler güçlü ve şiddetli bir idrâke maruz kaldıklarında yorulurlar. Bazen bozularak güçlü uyarıcıdan sonraki zayıf uyarıcıyı idrâk edemezler. Kuvvetli ışığın ve şiddetli gök gürültüsünün gözü ve kulağı yorması bu gerçeği ifade eder. Kuvvetli ışığı idrâk eden görme gücü ondan sonraki zayıf ışığı iyi idrâk edemez. Aklî güçte ise durum bunun tersidir. Şiddetli idrâkler onu yormaz. Aksine güçlendirir ve arkadan gelen daha zayıf idrâki kolayca alır. Öyleyse nefis, maddeyle değil, zâtıyla kâim bir cevherdir.²

III-NEFSİN BEDENLE BU ÂLEMDEKİ İLİŞKİSİ

1-Sudûr Vetiresi

Süflî âlemde nefsin bedenle buluşmasına gelmeden önce, İbn Sînâ'nın, evrenin varoluş teorisi kısaca zikredilmelidir. İbn Sînâ'dan evvel Fârâbî'nin de kabul ettiği³ bu Neo-Platonist teoriye⁴ göre âlem Tanrı'dan İlk Akıl yoluyla sudûr etmiştir. Tanrı'dan

¹ İbn Sînâ, *Şifâ*, Nefs, 195-196.

² İbn Sînâ, *a.g.e.*, 194; *Adhaviyye*, 140; *İşârât*, III, 249-250; *Mebde ve Meâd*, 105.

³ Bk. Fârâbî, *İdeal Devlet*, 51-53.

⁴ Bk. Plotinus, *Enneadlar*, 21-22, 39-49.

ilk sudûr eden varlık, ruhanî bir cevher olan İlk Akıl'dır. İlk Akıl'ın üç türlü akletmesi vardır: Yaratanını akleder, varlığını Tanrı'dan alması sebebiyle kendi varlığının zorunlu oluşunu akleder ve kendi varlığının mümkün oluşu sebebiyle mümkün varlık oluşunu akleder. İşte bu birinci akletmeden ikinci akıl; ikinci akletmeden akıl gibi ruhanî bir cevher olan ve fakat tertibde onun altında olan nefis; üçüncü akletmeden de cismanî bir cevher olan, dinî terminolojide 'Arş' denilen felek-i aksâ ortaya çıkar. Buradaki nefis ile felek birbiriyle alakalıdır. Nefsimizin bedenimizi hareket ettirşi gibi, bu küllî muharrik nefis de feleği hareket ettirir. Ve bu hareket İlk Akıl'a duyduğu aşk sebebiyle şevkî bir harekettir. Sonra ikinci akıldan da aynı düzende bir akıl, bir nefis ve bir semavî cisim ('Kürsî/Felek-i sâni) çıkar. Üçüncü akıldan da dördüncü akıl, nefis ve felek çıkar... derken bu sudûr onuncu akıl (Faal Akıl) da sona erer.¹ Faal Akıl unsurlar âlemini yönetir. Ondan ilk madde (heyûla) ve onun çeşitli sûretleri, dört unsur (su, hava, ateş, toprak) ve bu unsurlardan madenler, bitkiler, akıl sahibi olmayan hayvanlar ve nihayet canlıların en mükemmeli olan ve nefsiyle meleklere benzeyen insan sudûr eder.²

2-Nefsin Hudûsu

eş-Şeyhü'r-Reîs, dinlerin çoğunda ruhların bedenlerden önce yaratılmış olduğu fikrinin bulunduğunu ifade eder. Bu inanca göre ölümden sonra ruhlar, bedenlerden önce var oldukları yere dönmektedirler (meâd). Onlar, bu âleme saîd olarak dönmüşlerse yerleri cennet; şakî olarak dönmüşlerse yerleri cehennemdir. Başka bir deyişle kendisine dönülen bu âlem, Adem baba ve Havva ananın aslî vatanı olup, onların nesli olan ademoğlu yine oraya dönecektir.³

Fakat düşünüre göre ruhlar bedenlerden önce değil, bedenlerle birlikte yaratılmışlardır. Böylece o, ruhların bedenlerle birlikte hudûsu fikriyle yaygın dinî söylemden ayrılmaktadır.

¹ İbn Sînâ, *Ma'rifeti'n-nefs*, 35-36. *Şifâ*'da ise düşünürümüz, gök akıllarıyla ilgili bir sayı vermemektedir. O, yalnızca, "mufarak akıllar sayıca çoktur" ve "(sudûr) nefislerimizi yöneten Faal Akıl'da sona erer" demektedir. Bk. *Şifâ*, İlahiyyât, II, 406,407. Michael E. Marmura'ya göre İbn Sînâ akılların on tane oluşunu kabul etmek temayülünde olmakla birlikte, onların sayısı hususunda dogmatik olmayıp, bu sayının astronomik ve kozmolojik teorideki değişmelere uyarlanabileceği kanaatindedir. Onun üzerinde durduğu husus, akılların sayısının en azından feleklerin sayısına eşit olması gerektiğidir. Bk. Marmura, "İbn Sînâ", *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, 91.

² İbn Sînâ, *Ma'rifeti'n-nefs*, 36.

³ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 89.

Nefslerin bedenlerle birlikte hâdis olduğunu ispatına gelince; filozofumuz, ‘nefsin bedenden önce var olduğu’ fikrini mantıksal bakımdan reddetmek suretiyle, dolaylı yoldan nefsin hudûsunu ispatlamaktadır. Buna göre, ferdî nefslerin bedenlerden önceki varlığı kabul edilse, bu durumda ya nefsler çoğalarak bedenlere girecek ya da bütün nefsler tek bir varlık oluşturarak bedenlerde bulunacaktır. Yani bütün bedenlerde aynı küllî nefsin bulunması kabul edilir. İlk durum muhaldir. Zira çokluğun ilkesi maddedir. Bu bakımdan mahiyetlerin madde olmaksızın çoğalması (tekessür) düşünülemez.

Bedenlerden önce var olacak nefslerin sayıca tek olması da mümkün değildir. Çünkü tek olduğu taktirde bedenlere iliştiği zaman ya tek olarak bâki kalır, farklı kişilerde aynı nefis bulunurdu. Bunun da imkânsızlığı açıktır. Ya da tek kalmayıp bölünürdü ki, büyüklüğü ve hacmi olmayanın bölünmesi düşünülemez.¹

Öyleyse nefis tek değildir. O, sayıca çok, türce tektir ve hâdistir. Aynı şekilde hâdis olan beden ise nefsin memleketi ve âletidir.

Fakat bedenle birlikte ferdîlik kazanmış olan nefis için bedenden ayrıldığında (ölümden sonra) durum ne olacaktır? Filozofa göre “bedenlerden ayrıldığında her bir nefis maddelerinin farklılığı, ortaya çıkış vakitlerinin farklılığı ve kazandıkları karakterlerin farklılığı sebebiyle artık münferid birer varlık kazanmışlardır.”²

Nefsın hâdis olduğu görüşü, ezelî olmayan bir şeyin nasıl ebedî olabildiği problemini de beraberinde getirmektedir. İbn Sînâ bu problemi, ‘nefsin bedenle kâim olmayışı’ esasına göre çözmeğe çalışır. Ona göre her ezelî olmayanın ebedî olmaması gerekmez. Böyle bir durum, zâtı diğer bir şeyin zâtıyla kâim olan varlık için geçerlidir. Bedenle birlikte ortaya çıkmış olan nefis, bedenle kâim bir varlık olsaydı, bedenın ölümüyle ölürdü. Fakat o kendi başına kâimdir. Bu nedenle bedenden sonra bâki kalabilir.³

İbn Sînâ’nın *Nefs Kasidesi*’ndeki bazı ifadeleri ise, onun nefsin hudûsundan yana olup olmaması üzerine tartışmalara neden olmuştur. Çünkü bu sembolik şiirinde o, nefsi, çok yükseklerden uçup gelerek bedene konmuş bir güvercine benzetmekte ve

¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, 122-123; *Şifâ*, Nefs, 199.

² İbn Sînâ, *Şifâ*, Nefs, 200.

³ İbn Sînâ, *a.g.e.*, 203-204.

güvercinin geldiği yücelere özleminden bahsetmektedir.¹ Böylece kimi araştırmacılara göre o, burada, Şifâ'daki görüşünden farklı olarak Platoncu 'ferdî nefsin bedenden önce var olduğu' fikrini benimsemiştir.² Fakat başka bir kısım düşünür ise İbn Sînâ'nın eserleri arasında çelişki oluşturan böyle bir durumu kabul etmemektedir. Onlardan, Salim Mirşah ve Nasri Nâdir'e göre kasidedeki yücelerden (mahall-i erfa') kasıt, Faal Akıl'dır. Bu nedenle onda Platoncu bir anlayış söz konusu değildir.³ Ali Durusoy, iyice incelendiğinde, kasidede Platoncu görüşe bir meyil olmadığının görüleceğini, eserin sembolikliğinin göz ardı edilmemesi gerektiğini ve İbn Sînâ'nın metafizik sisteminin, yapısı gereği nefsin bedenden önceliğini kabul etmeyeceğini ifade eder.⁴ Ayrıca Cemil Salibâ'nın da belirttiği gibi, Platon'un kadîm nefs fikrinin temelinde, ezeli olmayanın ebedî olamayacağı esası yer almaktadır. Bu esasa göre, nefs hâdis olsa ebedî olamaz.⁵ İbn Sînâ ise hatırlanacağı gibi, Şifâ'sında bu esası nefis için geçerli görmemişti. O halde düşünürümüzün, söz konusu eserinde de nefsin hudûsundan yana olduğunu söylemek daha ma'kul gözükmektedir.

3-Nefsle Beden Arasındaki Münasebet

İbn Sînâ'ya göre nefsin bedenle birlikteliği (ittisali) cevherî değil arazî bir birlikteliktir. Zira cevher kategorisinden olan nefsin bedenle birlikteliği "izafet" kategorisindendir. İzafet ise en zayıf arazdır. Çünkü onda muzâf (tamlayan), bir muzâfun ileyhe (tamlanan) ihtiyaç duyar. Nefs bedenden ayrıldığında aralarındaki bu ârizî münasebet kalkar ve böyle bir ayrılık zâtıyla kâim nefse hiçbir zarar vermez.⁶

Nefsin cevher kategorisinden olduğu ifade edildi. Haddizatında beden de cevher kategorisinde yer alır. Fakat filozofa göre manevî nefis cevheri, maddî beden cevherinden üstündür. Nefs, beden hareket ettiricisi, yöneticisidir ve beden üzerinde

¹ Bk. İbn Sînâ, *Kasidetü'n-nefs*, kb-kc.

² Avn, Faysal Bedr, *Felsefetü'l-İslâmiyye fi'l-maşrûk*, 333 Fahri, Macit, *Felsefe Tarihi*, 123; Huleyf, Fethullah, *Felâsifetü'l-İslâm*, 157-158.

³ Mirşah, Salim, *el-Cânibü'l-Îlâhî 'İnde İbn Sînâ*, 327; Nâdir, a.g.e., 114.

⁴ Durusoy, a.g.e., 78.

⁵ Salibâ, Cemil, *Min Eflâtûn ilâ İbn Sînâ*, 122-123.

⁶ İbn Sînâ, *Ma'rifetü'n-nefs*, 33.

tasarrufta bulunur. Beden ondan ayrı ve ona tâbidir.¹ Ma'kûl sûretlerin mevzûu olması bakımından nefis de cisme tâbi olmayıp cisim (beden) onun âletidir.²

Daha önce, nefsin kendisi ve bedeniyle ilgili iki yönlü iş yaptığı ifade edilmişti. Ancak o, bu iki görevi birarada yapamıyordu. Bu bakımdan nefis, bedenle birlikteyken, bedensel güçleri sebebiyle yüce âlemlere yükselişini tam olarak gerçekleştiremez. Zira iki görevinden birisi olan bedeni yönetmeyi gerçekleştirmek durumundadır. Ancak o, bu yönetimde dikkatli olmalı, şehvî ve gadabî güçlerinin isteklerine karşı dengeli olabilmeli, onlara sakalını kaptırmamalıdır. Yoksa onların esiri olup asıl görevi olan taakkul ve tefekkürü unuttur. Yine her iki görevi birarada gerçekleştiremeyeceğinden, aklî âleme yükselme çabasındaki bir nefis, sürekli düşünce yolculuğunda devam edemez. Bu nedenle zaman zaman bedene dönecek, zaman zaman da maddî âlemin ötesini akledecektir. Ve ne zaman büyük bir aşkla, yetkinleşmek arzusuyla bedensel şeylerden uzaklaşıp asıl fiiline dönmek istese, Faal Akıl ona yoldaşlık ve kılavuzluk edecektir. Sırf manevî olana yönelmek ise ancak bedenden ayrıldıktan sonra mümkün olabilecektir³

IV-NEFSİN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ

Başta da ifade edildiği gibi, Platoncu nefsin ölümsüzlüğü fikri İbn Sînâ tarafından kabul edilerek geliştirilmiştir. Şimdi onun bu konudaki delillerine geleyim:

1-Nefsin Ölümsüzlüğünü İspatı

A-Manevî Bir Cevher Olan Nefsin Bozulması (Fesâdı) İçin Sebep Yoktur

Filozofumuz, daha önceki delillerinde insanî nefsin bedenden müstağnî oluşunu ifade etmişti. Öyleyse beden ve onun fesâdı, nefsi bozacak bir sebep olamaz. Bundan başka, nefsin zâtı kendi fesâdına sebep olamadığı gibi, onun zıddı da fesâdının sebebi değildir. Çünkü cevher, zıddı olmayandır. Nefsin varlık sebebi (mûcid illet) Faal

¹ a.g.e., 33.

² İbn Sînâ, *İşârât*, III, 244.

³ İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, trc. Şerafettin Yaltkaya, 33-34.

Akıl'dır ki, bu da onun fesâdına sebep olamaz. Bilakis Faal Akıl, nefsin varlığının ve kemâlinin sebebidir. O halde nefsin bozulması için bir sebep kalmadığına göre, o ölümsüzdür .¹

B-Her İki Görevi Bakımından Nefs Ölümsüzdür

a) Düşünürümüze göre, nefsin bir görevi, bedeni yönetmesi ve bedenin de bu noktada nefse muhtaç oluşu, onun bedenden ayrılmakla zarar göremeyeceğini de ortaya koyar.²

b) Diğer taakkul vazifesi tarafında ise beden, yalnızca nefsin âleti konumundadır. O halde açıktır ki, âletin ölümle bozulması nefis cevherine zarar vermeyecektir. Nefs bâki olan cevherlerden varlığını aldığı için bâki kalacaktır. Bunun gibi, Faal Akıl'la ittisal eden nefse âletin yokluğu zarar vermez. Zira o, âletiyle değil zâtıyla akleder.³

C- Uyku Delili

Nefsin bedenden ayrı olup ölüm halinde bedenden mufâratının bir başka delili, uyku halidir. İnsan uyuduğunda bedensel hisleri bâtil olur. Uykudaki kişi adeta bir ölü gibidir. Resulullah (SAV)'ın, "uyku ölümün kardeşidir"⁴ hadîsi bu hakikate işaret etmektedir. Sonra uykusunda bir şeyler görür, duyar. Hatta sadık rüyalarda gayb âlemini görür, idrâk eder. İşte bu hal de nefsin bedene muhtaç olmadığına, bilakis bedenle beraberken zayıflayıp, ondan ayrıldığında kuvvetlendiğine delildir.⁵

D- Nefs Varlık Bakımından Bedenle Alâkalı Olmadığından, Bedenin Ölümüyle Ölmez

Filozofumuza göre, başkasının bozulmasıyla bozulur olan şeyin, kendisini bozanla aralarında bir alâka olmalıdır. Bu alâka üç şekilde olabilir:

¹ İbn Sînâ, *Mebde ve Meâd*, 105.

² İbn Sînâ, *Ma'rifeti'n-nefs*, 33.

³ İbn Sînâ, *İşârât*, III,244.

⁴ Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 9.

⁵ İbn Sînâ, *Ma'rifeti'n-nefs*, 33.

- a) Varlık hususunda eşit alâkaları olabilir.
- b) Varlık bakımından, diğerleriyle bozulan şeyin önceliği (tekaddum) söz konusu olur.
- c) Ya da o, varlık bakımından sonralığa (teahhür) sahip olur.

O, bu üç durumun nefis ve beden arasında olduğunu varsayarak inceler. Buna göre ;

- a) Nefs-beden alâkası varlık açısından eşitliğe dayanıyorsa;

a_I- Bu, ârızî değil de zâtî bir durum olsa: Beden ve nefsten her biri diğerine izafe edilir. Bu durumda ne nefse ne de bedene cevher diyemeyiz. Çünkü cevher, varlığı için başkasına ihtiyaç duymayan şeydir. Fakat onlar cevherdirler.

a_{II}- Ya da zâtî değil, ârızî bir durum ise; o zaman biri bozulduğunda ona izafe edilen diğeri de bozulacaktır. Ama nefsin varlığı bedenin bozulmasıyla bozulmaz.

b) Nefs varlık bakımından bedenden sonralığa sahip olsa: Bu durumda beden varlık hususunda nefsin sebebi olur. Sebepler dört tanedir:

b_I- Ya beden nefsin fail illeti olur, nefse varlık verir. Fakat bu imkânsızdır. Çünkü cisim, cisimliğiyle bir fiil yapamaz. Ancak güçleriyle fiilde bulunur. Bu cismanî güçler ise ya arazlardır veya maddî sûretlerdir. Maddî sûretler veya arazlar, maddî olmayan nefse varlık veremezler.

b_{II}- Ya da beden nefsin maddî illeti olur. Bu da imkânsızdır. Zira nefis hiçbir şekilde bedene tâbi değildir. Öyleyse beden nefsin şekliyle şekillenmiş değildir.

b_{III}- Yahut beden, nefsin sûrî illeti olur. Bu da olamaz. Çünkü bilakis, nefis bedene sûret verir.

b_{IV}- Veya beden nefsin kemâlî (gâî) illeti olur ki, burada da durum tam tersidir.

Öyleyse nefsin bedenle alâkası, zâtî bir illet-ma'lûl ilişkisi değildir. Nefsin âleti ve memleketi olması gereken bedenin maddesi ortaya çıktığında mufârik illetler onun için bir nefis çıkarır. Zira sonradan varlığa gelen (hâdis) bir şey, kendisini kabule hazır

bir madde ile öncelenir. Çünkü cüz'î bir nefis çıkıp ta kendisi için âlet olacak bir madde ortaya çıkmamış olsaydı, o nefsin varlığı boş, âtıl olurdu. Muattallık ise tabiatta söz konusu olamaz. Böylece bedenın nefis için zâtî bir illet olmadığı anlaşılmış olmaktadır. Diğer taraftan nefsin, maddenin hudûsuyla ortaya çıkmış olması, o maddenin ortadan kalkmasıyla yok olmasını gerektirmez. Böyle bir durum ancak nefis, bedenle kâim bir şey olsaydı söz konusu olurdu. Birşeylerden birşeyler çıkar; bir kısmı bozulur; diğer kısmı bâki kalır, kendi başlarına bir varlıkları varsa....

O halde bedenın nefse zâtî illet olması açısından bir önceliği olamaz.

c) Nefs varlık bakımından bedenden önceliğe sahip olsa:

c_I- Bu öncelik ya zamansal önceliktir. Fakat bu durum daha önce reddedilmişti.

c_{II}- Ya da zâtî bir önceliktir. Bu durum söz konusu olduğunda, varlık hususunda sonralığı olanın (bedenin), önceliği olandan (nefsden) istifadesi gerekir. Buna göre mesela, bedenın, nefis cevherine ârız olan bir sebeple bozulması gerekir. Fakat beden kendine has, mizacının ya da terkinin değişmesi sebebiyle bozuluyor. Yahut bedenın, nefsin bekası sebebiyle bâki kalması gerekir. Ama o, ölümle birlikte çözülüyor.

O halde nefis varlık açısından bedenden önce değildir.

Velhasıl, düşünürümüze göre üç çeşit münasebet de batıl olduğuna göre, nefsin varlık açısından bedenle bir alâkasının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte nefis, varlık bakımından bozulmaz ilkelerle alâkalıdır.¹

E. 'Basît' Nefs Fesâda Kabil Değildir

İbn Sînâ ontolojisinde varlığın iki şekilden bahsedilir: Varlığı zorunlu (vâcibü'l-vücûd) olan ile varlığı mümkün (mümkünü'l-vücûd) olan.

Madde, varlığı mümkün olandır. Diğer bir deyişle madde, var ya da yok olma imkânını taşır. Maddeyi bilfiil var yapacak şey ise sûrettir. Demek, sûretiyle varlık alanına çıkan madde, bilkuvve olarak yok olma özelliği taşıırken, aynı zamanda bilfiil

¹ İbn Sînâ, *Şifâ*, Nefs, 202-205; Nadir, *a.g.e.*, 23.

olarak vardır. Öyleyse mümkün ve birleşik (mürekkebi) şeylerde yani maddî olanda bu iki durum, yani devamlılık fiili ile bozulma (yok olma) gücünün birarada bulunabileceği söylenebilir. Diğer taraftan, ‘asl’ olan yani basîtin olanda bu durum geçerli olamaz. Hem devamlılık fiili hem de fesad gücü bulunamaz. Çünkü basîtin maddesi yoktur. Nefs de madde ve sûrete bölünemeyecek şekilde mutlak basîtin olduğuna göre onda bu iki durum birarada bulunamaz. Yani kendisinde yok olma gücü olsa, varlık fiili bulunamaz; varlık fiili varsa da yokluk gücü bulunamaz. O halde nefis fesâda kabil değildir. Bedenin ölümünden sonra da bâkidir.¹

Fakat bu devamlılık hangi hâl üzere olacaktır? İşte bu noktada, ebediyet yolculuğunun başındaki nefis, bir yol ayrımı üzerindedir. İki halden birinde, ya telezzüz ya da teellüm içinde olacaktır. Ebedî lezzet, onun saadeti; ebedi elem, şekavetidir. “Öyleyse ölümden sonra nefis ya şakî ya da saîddir ve bu meâddır (meâdın kendisidir).”²

Öte dünyada, saadet ve şekavet bakımından nefislerin mertebeleri ise ilim, hikmet ve salih amelden kazandıkları ya da kazanamadıkları nispetinde farklı olacaktır. Bu mesele üçüncü bölümde ayrıntılı olarak yer alacağından oraya havale ederek, nefsin ölümsüzlüğü meselesi çerçevesinde, İbn Sînâ’nın tenasühü reddine girmek istiyoruz.

2-İbn Sînâ’nın Tenasühü Reddi

Bir ruhun bir bedenden diğerine ya da çeşitli bedenlere geçmesi hadisesinin genel adı olarak tenasüh, insanlık tarihinde uzun geçmişe sahip bir inanç konusudur.³

Hint düşüncesinin temeli olan tenasühe, tarih içerisinde Yunanlılar, Pisagorcular, Eski Mısır, Maniheizm, Orfizim, Gnostisizm, bazı Hristiyan mezhepleri ve İhvan-ı Safâ’da rastlanır. Ayrıca İslâm dünyasındaki Harbiyye, Cenahiyye, Hâbitiyye ve Hadesiyye, Hadbiyye, Muammeriyye ile Nusayriyye gibi Ehl-i Sünnet dışında kalan bazı i’tikâdî mezheplerde de rastlanır.⁴

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 143-144; *Şifâ*, Nefs, 205-206; *İşârât*, III, 261-262.

² İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 144.

³ Bolay, S.Hayri, “Tenasüh” maddesi, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 268.

⁴ Tümer, Küçük, *a.g.e.*, 102-103.

Düşünürümüz, ruhun ölümsüzlüğü meselesi çerçevesinde, böylesine geniş kabul görmüş tenasüh inancını, *Adhaviyye*' de tafsîlî ve diğer bazı eserlerinde icmalî olmak üzere bahis mevzuu etmektedir. Ancak bunda gayesi yalnız bilgi vermenin ötesinde, tenasühü red ve nefsin bekasından maksat, onun tenasühü olmadığını açıkça ortaya koymaktır. Bu görüşüyle o, 'nefsin cevherliği ve ölümsüzlüğü'ne kadar hemfikir olduğu Platon'dan ayrılmakta ve bir İslâm filozofu olarak Sünnî düşünceye yaklaşmaktadır.

Evvela tenasüh ehlini üçe ayırır:

A-Nebatî ya da hayvanî, bütün büyüyen bedenlerde nefsin tekrarını mümkün görenler. Bu gruptakilere göre nefis, en mükemmel beden olarak insan bedenini mesken tutabildiğine göre diğer türlerin bedenlerini de mesken edinebilir. Bu mesken edinme, nefsin kendi gücü ile ya da ilâhî takdirle de olabilir. Yani, mesela nefis gayr-ı nâtık hayvanî bir huya sahip ise, tabiatına benzeyen bir hayvan bedenini tercih edebilir. Ya da cezaya müstehak aşağı karakterli bir nefis, ilâhî takdir doğrultusunda, meşakkat ve mihnetle yüklü bir bedende hapsedilerek cezalandırılabilir.

Bu gruptakilerden İslâm şariatına uyanlar, görüşlerine Kur'ân'dan da deliller getirmektedirler.¹

B-Tenasühü, yalnız hayvanî bedenlerde mümkün gören grup.

C-İnsanî nefsin, gayr-ı insan diğer bedenlere girmesini kabul etmeyen grup. Bu grup ikiye ayrılır:

a-Yalnız şakî nefsin tenasühünü gerekli görenler. -Ki böylece yetkinleşmeye çalışarak maddeden kurtulsun-

b-Şakî ya da saîd, bütün insan nefslerinin tenasühünü gerekli görenler. Bu kimselere göre şakî nefsler yorgun bedenlere, saîd olanlar ise rahat ve nimet sahibi bedenlere girerler.²

Tenasühün iptaline gelince; Şeyhü'r-Reîs, önce nefslerin maddeden ayrı cevherler olup ölümle birlikte bedenlerden ayrıldıkları ve ayrılan bedenlerin sonsuz

¹ Tenasüh ehlinin delil ettikleri âyetler, En'âm, 6/38 ile A'raf, 7/40 olup bu âyetler ve tenasühçülerin yorumları için ayrıca bk. İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 95, 119-120.

² a.g.e., 94-95.

sayıda olduklarını kabul eden tenasühçülerin, ‘sonsuz sayıdaki beden’ görüşlerini eleştirir. Zira bedenleri sonsuz sayıda olduğu halde, nefslerin sonlu olması durumunda, bir kısım bedenin tenasühten hissesi olmayacaktır.

Diğer taraftan, maddeden ayrılmış ve şu anda mevcut sonsuz sayıda nefsin varlığını da düşünemeyiz. Çünkü bunu kabul etmek, muhal olan bilfiil sonsuzluğu kabul etmek demektir.¹

İkinci olarak düşünürümüz, nefslerin bedenlerden önce var olduğu faraziyesini fikirlerine delil sayan tenasühçülerin karşısına, nefslerin hudûsu görüşü ile çıkmaktadır. Ona göre nefsler bedenlerle birlikte ortaya çıkmışlardır. Nefsin manevi sûret oluşunu bilen ehl-i tenasüh içinse, mizacın hudûsu ile ortaya çıkan şey maddî bir sûret olur. Öyleyse nefsin hâdis oluşunu kabul etmek, onu maddî bir sûret kabul etmektir. Ve bu, onun maddesinden ayırlamayacağı anlamına da gelir. Fakat İbn Sînâ’ya göre bu hüküm mutlak manada herşeye şâmil değildir. Nefs, bu hükmün dışındadır. Onun hâdis olması, maddî sûret olmasını gerektirmez.²

Tenasüh ehlinin, nefsin herhangi rastgele bir bedene girmesi düşüncesi de kabul edilemez. Çünkü filozofumuza göre tabiatta tesadüf yoktur. Rastgelelik tabiatta ekalliyeti teşkil ederken, biz bu hususta ekseriyete bakar ve tesadüfün olmadığını görürüz. Demek her nefs kendisini yöneteceği uygun bir bedene girer.³

Bir başka bakımdan da tenasüh muhaldir. Şöyle ki; bir canlıda bir nefs bulunur. Tenasüh söz konusu edilirse, bir bedende, biri bedeninin hudûsuyla ortaya çıkan ve diğeri de tenasühe uğrayan nefs olmak üzere iki nefs bulunduğu kabul edilmiş olur.

Bir bedende iki nefs bulunmasına diğer bir mâni ise şudur: Bu durum kabul edilirse, nefslerden birinin varlığı fazla olacaktır. Birincisi fiilleri yapmak ve hissedici (meş’ûr) olmak suretiyle bedenle alâkalı olurken, diğeri bu alâkadan uzak kalacak ve böylece onun bedende bir varlığı olmayacaktır.⁴

¹ *a.e.*, 114.

² *ae.*, 115-121.

³ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 123; *Şifâ*, Nefs, 207.

⁴ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 124-125; *Şifâ*, nefis, 207.

Pisagor, Eflatun gibi büyük filozoflara gelince; İbn Sînâ'ya göre onların tenasühten bahisleri, remz ve temsilden ibarettir. Onların bu husustaki sözleri, halkın anlaması ve böylece kötü karakterlerden (rezâilden) vazgeçmesi için verilmiş misallerdir. Buna göre, fiillerini yalnız bedene hasredip, yetkinleşememiş nefslerde, ölümden sonra aşağı bedensel karakterlerden izler kalmaktadır. Nefsi kuşatan şehvî ya da gadabî bu aşağı karakterler, adeta birer beden haline gelir; sanki behimî ya da vahşî bedenler oluştururlar. Burada bu hakikatı anlatmaktansa, 'dünyadayken şehvet gücünde aşırı giden nefs kendine en çok benzeyen domuz bedenine girer' demek, daha kolay, daha tesirli ve daha caydırıcı olur.¹

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 96, 125-126.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE CİSMANÎ ve RUHANÎ MEÂD

I-CİSMANÎ MEÂD

Düşünürümüz, öte dünyada bedenın dirilmesinden bahseden, diğerk deyişle meâdın cismanîliğini benimseyen çevrenin söz konusu fikrine felsefesinde yer vermekte ve onu eleştirmektedir. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın söz konusu anlayış karşısındaki tutumu ve eleştirilerini ortaya koymak açısından, kendisinin de yaptığı gibi, önce genel olarak meâd hakkında mevcut fikirleri belirlemek, yerinde olacaktır.

1-Meâd Hakkındaki Görüşler

İbn Sînâ, temel eskatolojik eserlerinden Adhaviyye'de meâd meselesini etraflıca ele alır. Bu bağlamda, önce meâd / ahiret hakkında başlıca iki görüş zikreder:

A-Meâdın varlığını inkâr edenler. Bunlar sayıca az olup, basîreti noksan kimselerdir.¹

B-Meâdın varlığını kabul edenler. Bu, çoğunluğun görüşüdür. Bu kimseler meâdın keyfiyeti hususunda üç kısma ayrılmışlardır:

a-Meâdın yalnız beden için olacağını savunanlar: Bunlar, cedel ehli de denen kelâmcılardır. Onlara göre beden tek başına canlı olup, insan, bu bedenın iki arazı olan 'hayat' ve 'insaniyet'le insandır. Ölüm de bedendeki bu iki arazın yok olması ya da zıddına dönüşmesidir. Neş'e-i sâni'de yani ikinci yaratılışta ise çürümüş olan bu bedende hayat ve insaniyet yeniden yaratılır. Böylece insan yeniden hayat bulur. Buraya

¹ Ölümden sonraki hayatı kabul etmeyen bu grup, Dehriyyun topluluğudur. Bk. Râzî, Fahreddin, Kelâma Giriş, trc. Hüseyin Atay, 229. Dehriyyun, zaman (dehr) ve maddenin ebediliğini savunan, Allah ve ahiret gibi metafizik gerçeklikleri reddeden materyalistler için kullanılmaktadır. İbn Râvendî, İslâm dünyasında bu akımın temsilcisi sayılmaktadır. Bk. Bolay, Hayri, "Dehriyye", *Felsefî Doktrinler*, 45. Ayrıca Dehriyye hakkında daha geniş bilgi için bk. Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 56-57.

kadar beraber olan kelâmcılar, mükâfât ve ceza konusunda bazı farklı görüşler serdetmişlerdir. Mesela, büyük günah işleyen kimse (mürtekib-i kebire ya da fâsık-fâcir) Mu'tezile'ye göre ebedî olarak cehennemlik¹ iken, Eş'arî kelâmcılarına göre günahlarından arınıncaya kadar cehennemde kalır. Mâturîdiyye'ye göreyse onun durumunu Allah bilir. Dilerse affeder, dilerse cezalandırır.

b-Meâdda bedenle nefsin beraberliğini kabul edenler: Bu gruptakilere göre hayat, nefsin bedenle birlikte oluşu; ölüm, nefsin bedenden ayrılmasıdır. Yeniden dirilişte nefis ayrıldığı bedenine geri döner. Dolayısıyla mükâfât ve cezaya nefis de beden de muhataptır. Yani ahirette haz ve elemeler hem hissî hem de ruhîdir. Bu genel İslâmî görüştür. Yalnız, bu görüşün temelindeki nefis anlayışı hakkında müslümanlar iki gruba ayrılırlar:

b_I) Nefsin ruhanîliği ve onun cisim olmadığı fikrini taşıyanlar ile,

b_{II}) Nefsin, diğer cisimlerden daha lâtif bir cisim olduğunu düşünenler.

Ayrıca, Hristiyanlar'ın büyük bir bölümü de dirilişte ruh-beden birlikteliği fikrindedir. Fakat onlar, uhrevî haz ve elemelerin yalnız ruhanî olacağı düşüncesiyle müslümanlardan ayrılırlar.

c-Meâdî yalnız nefse has kılanlar: Nefs görüşleri bakımından beş grupturlar;

c_I) Nefsi cisim kabul edenler,

c_{II}) Nefsin, zulmet âleminde karanlıklı bir cevher olan bedenle karışmış, nûr âleminde nurânî bir cevher olduğunu kabul edenler. Mecûsîler, Seneviyye, Maneviyye bu görüştedir. Onlara göre nefsin saadeti, nurun zulmetten kurtulması ve böylece nefsin nur âlemine çıkması; nefsin şekaveti ise, onun zulmet âleminde bekasıdır.

c_{III}) Nefsin tekrar tekrar bir bedenden diğerine geçtiği görüşünde olan tenasühçüler,

c_{IV}) Unsurlar âleminde hapsolmuş nefsin meâdının, bu âlemden kurtulması olduğunu kabul edenler,

¹ Mu'tezile'de fâsık kimse ne kâfir ne de mü'mindir. Tevbe etmeden ölürse o andan itibaren kâfir kabul edilir. "el-Menzile beyne'l-menziyeteyn" denilen bu esas için bk. Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi.*, 176.

c_v) Nefsin, özündeki yetkinleşme arzusuyla, kendisindeki tabiat izlerinden kurtulmasını onun meâdı olarak görenler.

Bu, faziletli filozofların görüşüdür.¹

Filozofumuz, meâdla ilgili bütün görüşleri böylece özetledikten sonra, tenkide medar olanların eleştirisine geçer. Eleştirilerine birinci derecede muhatap olanlar, bedeninin dirilişini savunan ‘meâd bedenedir’ diyenler ile ‘meâd hem beden hem ruhadır’ diyenlerdir. Bu iki grup içinde de asıl eleştirdiği kelâmcılardır. Bu bakımdan Şeyhu’r-Reîs’in tenkidine geçmeden önce, kelâmcıları daha ayrıntılı bir şekilde bahis mevzuu etmek ve ‘bedenin dirilişi’ noktasında birleşmeleri açısından her iki grubu birarada ele almak uygun olacaktır.

Kelâmcılar:

Düşünürümüzün eleştiri oklarına hedef olan kelâmcıların kimler olduğu ya da hangi fırkalar olduğunu anlayabilmek için, önce meâd fikirlerine temel teşkil eden nefis anlayışlarına yer vermek gerekmektedir. Bu bağlamda, mütekellimîni, nefis konusunda üç gruba ayırmak mümkündür:

a) Nefsi cismanî bir şey kabul eden kelâmcılar,

b) Nefsin gayr-ı cismanîliğine (ruhanîliğine) inananlar,

c) Onu cismanî olanla ruhanî olan arasındaki bir varlık olarak kabul edenler.²

Önce bu görüş sahiplerini tek tek inceleyelim:

a) Nefsin cismanîliğine inananlar, nefsin cisim veya cismin bir arazı olduğunu savunmaktadırlar. Mu’tezile’den İbrahim en-Nazzam (ö.845), Ebû Ali el-Cübbâî (ö.916) ve Ebû Bekr el-Esamm (ö.9.yy’ın başları)’a göre, nefis cisimdir. Nazzam ve

¹ İbn Sînâ, Adhaviyye, 91-94; Râzî, meâdı kabul ve inkâr eden iki ana gruba, bir üçüncüsünü; Galen gibi, meâd hakkında tereddütlü kimseler grubunu eklemektedir. Bk. Râzî, *a.g.e.*, 229.

² Medkûr, İbrahim, *Fi’l-Felsefeti’l-İslâmiyye*, I, 125.

Esamm, nefsin bu beden olduğunu söylemektedirler. Nefsi araz kabul edenlere gelince; yine Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö.850) ve Ca'fer b. Harb (ö.850) nefsi bedeninin bir arazı olarak görmektedirler. Diğer taraftan, Eş'ariyye'den Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö.936) ve onun talebesi Ebû Bekr el-Bakillânî (ö.1013)'ye göre de nefis arazdır ve o hayattan başka bir şey değildir.¹

Öyle anlaşılmaktadır ki, İbn Sînâ'nın karşısına aldığı kelâmcılar, insanı bedenden ibaret sayarak nefsi bedenle özdeşleştiren ya da onu bedeninin bir arazı kabul eden Mu'tezilîler ile, nefsin hayat arazı olduğunu söyleyen Eş'arî kelâmcılarıdır.

Fakat cisimlikten öte, nefsin ruhanîliğini kabul eden kelâmcılar da vardır ve onlar, nefse ruhanîlik izafe ederek felsefî anlayışa yaklaşırlarken, nefis ve bedeninin birlikte meâdını kabul etmekle de eleştirilerden nasiplerini almaktadırlar:

b) Nefsin gayr-ı cismanîliğine inananlar: bu kimselere göre nefis ne cisimdir ne de cismin arazıdır. Onun uzunluğu, genişliği, mekânı ve başka şeylerle teması yoktur. Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd bu görüştedir.² İslâm dünyasında nefsin ruhanîliğinden bahseden ilk kişi olduğu söylenen Muammer'e göre nefis, bölünmez ruhanî bir cevherdir ve o halis ilim, halis iradedir.³ Yine Mu'tezile'den Ca'fer b. Mübeşşir (ö.849) ile Kerramiye'den bir grup ta nefsin ruhanîliği fikrine sahiptir.⁴

c) Nefsi cismanî olanla ruhanî olan arasında bir varlık olarak kabul edenler: Onlara göre nefis, bedeninin şekli veya bedeninin içinde bulunan lâtif bir cisimdir. Müşebbihe ve Mücessime fırkaları mensuplarından bir kısmının⁵ ve İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.1085)'nin⁶ bu görüşte oldukları söylenmektedir.

¹ el-Eş'arî, *Kitabu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn*, II, 333-337; İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Ruh*, 235-236; Medkûr, *a.g.e.*, 125; Abdülhamid, İrfan, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye*, 101.

² Râzî, *a.g.e.*, 230. Muammer b. Abbâd'ın vefat tarihi tam bilinmemekle beraber, Nazzam (ö.845) ile çağdaş olduğu ifade edilmektedir. Bk. Fahri, Macit, *a.g.e.*, 56.

³ Medkûr, *a.g.e.*, I, 126; Abdülhamid, *a.g.e.*, 103.

⁴ Eş'arî, *Makâlât*, II, 337; Abdülhamid, *a.e.*, 103.

⁵ Medkûr, *a.e.*, I, 126.

⁶ Sühreverdî, Şihabüddin, *Avârifü'l-Meârif*, trc. Yahya Pakış, Dilaver Selvi, 428; Abdülhamid, *a.e.*, 100.

2-İbn Sînâ'nın Cismanî Meâd Görüşüne Eleştirisi

A-Söz Konusu Görüşü Dört Felsefî Esas Bakımından Reddi

İbn Sînâ'ya göre nefsin bedene dönmesi ve bedenin dirilmesi, şu dört felsefî esas bakımından problemlidir:

1.Esas: “Oluş ve bozuluş âleminin cisimleri dirildiğinde nefslere yetmez.”¹ Zira nefsler bedenlerden çok olacağından, bedenler dirilecek olsa nefslere kâfi gelmeyecektir. Haddizatında, söz konusu esas âlemin kıdemi fikri çerçevesinde ele alındığında, nefslerin, bedenlerden çok olmanın ötesinde, sonsuz sayıda olacakları açıktır. Bu durumda, yukarıda ifade edilmek istenen, nefslerin sonsuz sayıda olmaları nedeniyle sonlu sayıdaki bedenlerin onlara kâfi gelmeyeceği hususu olmalıdır. Gerçekten de, “dünyanın ezelî oluşundan, dolayısıyla oluş ve yok oluş süreci boyunca insan ve başka türlerin ezelîliğinden, şu andan önce de sonsuz sayıda insanların ölmüş bulunduğu ve aynı şekilde ölümsüz sonsuz sayıda insanın bulunması gerektiği sonucu çıkar.”² Fakat ‘sonsuz sayıda insan’ın fiilî varlığı Aristocu ‘bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı’ fikriyle³ çelişmekte değil midir? Âlemin kıdemi fikri, zorunlu olarak sonsuz sayıda bedene cevaz verir görünse de, yine Aristocu olan ‘maddenin sonluluğu’⁴ anlayışı meselenin bedenler açısından hallinde yardımcı olmaktadır. Buna göre, bedenler birbirlerini takip ettikleri ve hep birlikte aynı zamanda var olmadıkları için bilfiil sonsuz olmamakta, belki sadece bilkuvve olarak sonsuz sayıda oldukları düşünülmektedir.⁵

Ancak diğer taraftan, ölümsüz nefsler serisi için problem devam etmektedir. Zira bedenlerden ayrılmış ölümsüz nefsler birlikte var olacakları için bilfiil olarak sonsuz sayıda olmaları gerekecektir. İbn Sînâ *Necât*'ta, sayıca sonsuz şeylerin imkânsızlığını müzakere ederken, problemi kendince çözümlemektedir. Ona göre, her ne kadar aynı anda var olsalar da, hem sayı hem de tabiat bakımından bir düzene sahip bulunmayan

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 104.

² Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, 130.

³ Bk. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, XI, 10, 1066b.

⁴ *a.g.e.*, XI, 10, 1066b.

⁵ Leaman, *a.g.e.*, 130.

şeyler, yani ne cismanî ne de nedensel olarak birbirleriyle alâkalı olmayan şeyler için sayıca sonsuzluk mümkün olmaktadır. Hatta o, buradan, melek ve şeytanlardan bir kısmının sonsuz sayıda olabilecekleri sonucunu da çıkarır.¹

Burada açıkça nefslerin sonsuz sayıda olacağı söylenmemekle birlikte, bedenlerden ölümle ayrılmış ölümsüz nefslerin yukarıdaki şartlara uydukları göz önüne alındığında böyle bir neticeye varmak mümkün olmaktadır. Nitekim âlemin kıdemi fikri ve İbn Sînâ'nın, ölümsüz ruhların sonsuz sayıda olmalarına kapı aralayan yukarıdaki ifadeleri çerçevesinde, filozofumuz hakkında Gazzâlî (ö.1111)'nin vardığı sonuç da bu yöndedir: “Sizin dayanmış olduğunuz ilkelere göre, nitelik bakımından birbirinden ayrı ve sonsuz sayıda şu anda var olan mevcutların bulunması imkânsız değildir ve o mevcutlar ölümle birlikte bedenlerinden ayrılmış insan nefsleridir... Nefslerle ilgili bu görüş, İbn Sînâ'nın benimsemiş olduğu bir görüştür....”¹ Ve o, âlemin kıdemine inanmanın sakıncalı sonuçlarından biridir.² Çünkü her ne kadar, nefslerin sayı ve tabiat bakımından bir düzene sahip bulunmadıkları söylenerek, ‘bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı’na ters düşülmemiş olunduğu sanılıyorsa da, ifadedeki zayıflık Gazzâlî'nin gözünden kaçmamıştır. Bu nedenle o, ‘sayıları ve tabiatları bakımından düzenleri olmayanlar’ ile ‘sayı ve tabiat bakımından bir düzene sahip olanlar’ şeklindeki ayrımın kanıtını sormaktadır. Aslında nefslerin bir düzenden yoksun olmadıklarını söyleyen bir kimseye getirecekleri delil nedir? Bununla birlikte, birinciler için mümkün görülen bilfiil sonsuzluk, neden ikinciler için de mümkün görülmemektedir?³

O halde özetlenecek olursa, düşünürümüze göre nâtık nefsler, ölümle birlikte maddeden mücerred olduklarında, sonsuz sayıda olurlar. Bu görüş aslında, filozofların âlemin kıdemi fikirlerine dayanmaktadır. Buna göre, ezelden beri yaratılan ve ölümle bedenlerden ayrıldıktan sonra ölümsüzlüğe geçen sonsuz sayıda nefslerin, hepsinin haşır olması, sonsuz bedenleri gerektirir. Fakat bu imkânsızdır. Çünkü madde sonludur.

¹İbn Sina,*en-Necat*,125;Wolfson,Harry A.,*The Philosophy of the Kalam*,453;Leaman,*a.e.*,131.

²Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlıkları (Tehafüt)*, trc. Bekir Karlığa, 23.

³Leaman, *a.g.e.*, 131.

⁴Gazzâlî, *a.g.e.*,23; Wolfson, *a.g.e.*, 454. Söz konusu Aristocu anlayışa muhalefeti işmam eden İbn Sînâ'ya ait yukarıdaki ifadeleri İbn Rüşd (ö.1198) de ikna edici bulmamakta ve hatalı görmektedir. Bk. *Tehafüt et-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, 17. Yine bu zayıflık nedeniyledir ki, müteahhirîn kelâmcılarından Şehristanî (ö.1153) Nihayet'inde ebedî ruhların sonsuz sayıda olmalarının imkânsızlığını, âlemin kıdemi aleyhine bir delil olarak kullanmıştır. Hatta bu durumu, âlemin yaratılmışlığını ve bir başlangıcı oluşunu ispat hususunda en kolay ve en iyi metod kabul etmektedir. Bk. Şehristanî, *Kitab Nihayatu'l-Iqdâm fî İlmi'l-Kalâm*, 24; Wolfson, *a.g.e.*

Maddeyle alâkalı mekânlar ve boyutlar da sonludur. O halde, sonsuz sayıdaki ruhların, sonlu sayıdaki bedenlere dönmesi imkânsızdır.¹

2.Esas: Düşünürümüze göre, ilâhî fiilin akış yolu (mecrâsı) tektir ve bu mecrâ değişmez. Zira Vâcibu'l-vücûd bütün değişme ve tebeddülünden berîdir. Ve O'nun fiili O'nun hikmet ve iradesinden sâdır olur.² Filozof başka bir eserinde de, Allah'ın fiilinin kendisinde cehil ve değişme olmaksızın O'nun ilminden ve O'nun iradesiyle sâdır olduğunu ifade etmektedir.³ Fakat bu durum cismanî haşre neden mâni olmaktadır? Kıyametin kopması ve sonrasında cismanî haşrin gerçekleşmesi, Allah'ın değişmez irade ve hikmetiyle kurulmuş olan şu mükemmel dünya düzeninin bir anda alt-üst edilerek değiştirilmesini ve böylece O'nun değişme kabul etmez fiil ve iradesinin değişmiş olmasını ifade ettiği için mi? İbn Sînâ'nın yalnız *Adhaviyye*'de zikrettiği bu esastaki birkaç cümleden cismanî haşr adına çıkarılacak anlam bu mudur? Gazzâlî bu soruya olumlu cevap vermektedir. Ona göre bu hususta filozofların görüşü şudur: “İlâhî fiilin bilinen tek bir mecrâsı vardır ve bu (mecrâ) değişmez. Bunun için Allah Teâla: “Bizim emrimiz bir göz açıp kapayacak kadar tek bir andır”(Kamer, 54/80) ve “Sen Allah'ın sünnetinde değişiklik bulamazsın” (Ahzâb, 33/62; Fâtır, 35/43) buyurmuştur... Âlemde mevcut olan bu düzenin doğma ve doğurulma şeklinde sonsuza kadar devam etmesi gerekir.”⁴

¹ Abdülhamid, *a.g.e.*, 140.

² İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 104-105.

³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 23-24.

⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, 209. Buradaki son cümle, Alaaddin et-Tûsî'nin Tehafüt'ünde de yer alır. Tûsî, “filozoflara göre, cismânî meâdın kabulü, “tevlid” (doğurma) olmaksızın doğmayı gerektirir. Oysa bu muhaldir.” ifadeleriyle filozofların görüşünü zikreder. Onun bu görüşe itirazı ise, “Adem (AS) örneğinde olduğu gibi, bunun imkânsızlığını kabul etmiyoruz. Yine birçok hayvanlarda da bu durum vâkidir” şeklindedir. Bk. Tûsî, Alaeddin Ali, *Tehafütü'l-Felâsife (Kitabü'z-Zuhr)*, trc. Recep Duran, 247.

3.Esas: Bedensel lezzetler hakiki lezzet değildirler. Bu bakımdan insanın hakiki saadeti, nefis bedendeyken tam olarak gerçekleşmez. Çünkü nefsin bedende bulunması, aslında onun için bir ceza sayılır.¹

Bu esas, başlı başına üçüncü bölümün konusu olduğundan, orada detaylarıyla incelenecektir.

4.Esas: Dinlerin ahiret ahvalı ile ilgili bildirdiklerini olduğu gibi (zâhiri üzere) almak, bir takım muhal ve çirkin (şeni') durumların kabulünü gerektirir.² Buna göre, -biraz sonra geleceği üzere-, düşünürümüzce eli kesilmiş kimsenin bu haliyle dirilmesi, cennetlik ise, çirkin bir görüntü oluşturacağından, bedenin dirilmesiyle ilgili nassların zâhiri bu babta delil sayılmamalıdır.³

B-Dirilmesi Öngörülen Beden Alternatiflerini Değerlendirişi

İbn Sînâ'ya göre bedenin dirilişini imkânsız kılan bu dört esas böylece belirlendikten sonra sıra, dirilmesi bahis mevzuu edilen belli başlı beden alternatifleri hakkındaki eleştirilerinin incelenmesine gelmektedir. Öncelikle, filozofumuzun anlatımından yola çıkarak, öte dünyadaki bedenlerin mahiyet ve nitelikleri konusunda ileri sürülen görüşleri iki başlık altında toplamak mümkün gözükmektedir: Aynı beden ve Başka bir beden.

a) Aynı Bedenin Dirilmesi: İki şekilde olabilir:

1) Aynı Bedenin 'İadesi',

ii) Bedenin Dağılmış Parçalarının Biraraya Getirilerek Dirilmesi. Burada da iki alternatif söz konusudur:

- Ömrün Başından Sonuna Kadar İnsanda Bulunmuş Bütün Parçaların Birarada Dirilmesi,
- Sadece Bedenin Aslî Parçalarının Biraraya Getirilerek Dirilmesi.

b) Başka Bir Bedenle Diriliş: Üç şekilde olabilir:

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 105.

² *a.g.e.*, 105.

³ *a.g.e.*, 107; Mirşah, Salim, *el-Cânibü'l- İlâhî*, 318.

1) Benzer Bedenle Diriliş,

ii) Herhangi Bir Bedenle Diriliş,

iii) Semavî Bedenle Diriliş.

Düşünürün bu alternatifler hakkındaki eleştirilerine gelince;

a) Aynı Bedenin Dirilişi

i) Aynı Bedenin ‘İadesi’

Burada, birinci adımda düşünürümüz, insanı bedenden ibaret sayarak, ölümü, insanda mevcut hayat arazının yok olması ve yeniden dirilişi de çürümüş olan bedene yeniden hayat verilmesi olarak kabul eden kelâmcıların bu, aynı bedene hayatın iadesi fikrine itiraz etmektedir. Çünkü ona göre insan maddesiyle değil, nefsiyle insandır. Eğer ölümle birlikte nefis veya hayat yok olursa, onun artık aynen iadesi mümkün değildir. Olsa olsa en fazla o hayatın benzeri îcad edilmiş olur¹ ki bu durumda ortaya yeni bir insan çıkmaktadır. Daha açık ifadesiyle, beden aynı kabul edilse bile, insan bedeniyle insan olmadığından ve yok olan hayat aynen iade olmayacağından, yeniden dirildiği düşünülen insan, aslında başka ve yeni bir insan olacaktır. Bu durumda bu yeni insan ceza veya mükâfata müstehak olamaz. Öyleyse bu diriliş, iyiye mükâfat, kötüye ceza verici bir fonksiyon taşımayacaktır. Aksine, böyle bir diriliş şekli kabul edilirse, iyiye ceza, kötüye mükâfat verilmiş olur. Bu bakımdan ona göre, meâdî yalnız bedene has kılanların görüşü yanlış bir görüştür.²

Diğer taraftan, bilinmektedir ki, bedenimizi oluşturan atomlar sürekli ve her üç-beş yılda bir tamamıyla değişmekte, her gidenin yerini yenisi almaktadır. Bu durumda, bedenimiz sürekli değişiyorken, dirilecek olan, bu atomların hangileridir?³ Filozofa göre ölüm anında hazır olan unsurlar veya beden dirilir demek de meseleyi çözmez. Diğer bir deyişle, nefsi ölümden sonra bâki kabul edip dirilişte o nefsin, ölüm anında hazır olan bedene döndüğü iddiası da problemlidir. Çünkü eğer ölüm anında hazır olan beden dirilecekse, bu, mesela Allah yolunda savaşırken eli kopmuş veya derisi yüzülmüş

¹ İbn Sînâ'ya göre ma'dûmun (yokun) iadesi düşünülemez. Zira iade olunan şey benzer de olsa, o yok olan şey değildir. Bk. *Şifâ*, İlahiyyât, I, 36.

² İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 103-104.

³ Koç, *Ölümsüzlük*, 172.

kişinin bu şekliyle dirilmesi demektir. Fakat cennetlik olan kimsenin cennete bu vaziyette girmesi hoş olmayacaktır.¹

ii) Bedenin Dağılmış Parçalarının Biraraya Getirilerek Dirilmesi

ii-1)Ömrün Başından Sonuna Kadar İnsanda Bulunmuş Bütün Parçaların Birarada Dirilmesi

Ona göre bu iddia iki bakımdan yetersiz kalmaktadır. Evvela, bu kabul edilirse, beden, ciğer, kalp, el ve baş gibi parçaların biraraya toplanmasıyla dirilecektir. Fakat bilinmektedir ki organlar birbirlerinin gıdasıyla beslenmektedirler. Birinin artan gıdasını diğeri alır. Mesela ciğer, kalbin bölümleriyle beslenebilir. Hâl böyleyken, onların parçalarını birbirlerinden ayırmak nasıl mümkün olacaktır?²

Sonra, bazı memleketlerde âdet olduğu üzere, bir insanın başka bir insanı yemesi durumunda, her iki beden ayrı ayrı nasıl haşrolacaktır? Zira ortada bir beden var ve bu beden hem yenilenin hem de yiyenin bedenidir. Bu durumda birbirine karışan unsurlar nasıl ayrılacaktır?³

ii-2)Sadece Bedenin Aslî Parçalarının Biraraya Getirilerek Dirilmesi

Düşünürümüze göre problem, dirilişin, bedenin bütün parçaları değil de ömrün başından sonuna kadar sabit kalan aslî parçalar üzerinde yeniden inşa olacağı varsayımıyla da çözülmemektedir. Bu varsayım biraz açılacak olursa; insanda mevcut unsurların bir kısmı hayat için lüzumlu iken, diğeri bir kısmı lüzumlu değil, sadece faydalıdır. İşte bu lüzumlu kısım, aslî olandır. Diriliş de bu aslî parçalarla olabilir. Bu, yukarıdaki örneğe uygulanırsa, dirilişte birinin aslî parçası diğeri, mesela yiyene, artık (fazla) parça olacağı söylenir. Fakat İbn Sînâ'ya göre bu, dirilişi sadece bazı parçalara mahsus kılmak olur ki, bu durumda organların dirilmesi hakkında gözetilen adalet hükmüne riayet edilmemiş olunur.

Ayrıca ona göre, ister aslî parça olsun ister ömür boyu sahip olduğumuz bütün parçalar olsun, ölümden sonra bedenin parçaları biraraya gelemeyecek kadar değişiklik

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 106-107.

² *a.g.e.*, 107.

³ *a.g.e.*, 107.

ve ayrılığa maruz kalmaktadır. Bunu anlamak için sadece ma'mur bir toprağa bakmak ve orada nice ölü bedenlerin saklı olduğunu düşünmek yeterlidir. Belki bir zamanlar mezar olan bu topraklar, asırlar sonra ekilir, oradan ürün alınır ve o ürünler insanlara ve hayvanlara gıda olur. Asırlar içinde olabilecek değişiklikler göz önüne alındığında, bir insanın parçalarının tabiatta birbirinden farklı binlerce bedende bulunabileceği anlaşılmaktadır. Ve buna göre, mesela farklı zaman dilimlerinde yaşamış iki insanın sûretlerini taşıyan bir maddenin (bedenin) dirilmesi söz konusu olmaktadır.¹

b)Başka Bir Bedenin Dirilişi

Aynı bedenin dirilişinde mevcut problemler nedeniyle, nefsin varlığını esas alarak, bu bedene benzer (misl) olan ya da bu bedenden tamamıyla başka bir bedenin dirileceği de söylenebilir. Ancak bu iddia, filozofumuza göre açıkça tenasühtür. Zira;

ı) Benzer Bedenle Diriliş'i düşünmek, 'iki benzer beden ya da iki benzer unsur arasında bir fark yoktur. Mesela bu bedenlerden biri, ' insanın sûretini taşıyan bedendi ve o kayboldu. Diğer bu sûreti taşııyordu; ama dirilişte o sûreti giydi' demektir. Ancak İbn Sînâ için nefsin herhangi iki bedenden birine girmesi tenasüh olduğu gibi, başka bir bedene girmesi de tenasühtür. Çünkü bu ikinci beden, benzer de olsa birincinin aynısı değildir.

ıı)Herhangi Bir Bedenle Diriliş

Nefs için bu bedenden başka herhangi bir beden düşünmek, yukarıda ifade edildiği gibi o da tenasühtür. Daha açık olarak; 'insan, bedeniyle değil nefsiyle insandır. Bu nedenle ilk hayatında mevcut unsurların aynının dirilmesi şart değildir. Herhangi başka unsurlardan da nefis için bir beden dirilitilir' iddiası, tenasühle özdeştir.²

¹ a.e, 107-108.

² a.e, 109. Bu hususta Gazzâlî haklı olarak, kendisine itiraz edilen tenasüh fikrinin, ruhun bedenlere 'bu dünyada' girişini içerdığını hatırlatır. Burada söz konusu olan durum ise 'öte dünyada' gerçekleşecektir. Bk. Gazzâlî, *Tehafüt*, 206.

Görüldüğü gibi, buraya kadarki beden alternatifleri, İbn Sînâ için sualden âzade değildir. O, geçen şıkları aklen mümkün görmemektedir.

III) Semavi Beden

Diğer yandan, onun, öte dünyada “yapı değiştirmiş, etersi, spiritüel ya da nurânî bedenler”¹, yani semavî bedenler hakkında fikri nedir? Şeyhü’r-Reîs, ölümden sonra nefslerin saadet ve şekavetleriyle ilgili bahislerde, öteki âleme uygun semavî bedenlerin imkânından söz etmektedir.

Fakat semavî bedenler her nefis için mi geçerlidir? Yoksa onların bir kısmı için mi düşünülmektedir? Onların veriliş nedeni nedir? Bu gibi soruları cevaplayabilmek için konuyla ilgili metinleri kronolojik sırasıyla incelemek faydalı olacaktır:

1)Düşünürümüz m.1013’de² yazdığı *el-Mebdeu ve’l-meâd*’da şöyle der:

“Yakîn yoluyla ma’kûlata şevk kendilerinde ortaya çıkmamış cahil nefsler, ölümden sonra da bâkidirler. Çünkü nâtık her nefis bâkidir.³ Onlar eğer (amel bakımından) iyi iseler, cevherlerine zıt karakterler kazanmadıkları için ceza görmezler. Allah’ın rahmetiyle, umdukları (bedensel) mutluluğa kavuşurlar.

Bir ehl-i ilme⁴ göre, yalnız bedensel olan mutluluğu bilenler (bedeniyyun), öldüklerinde umdukları bedensel saadeti bulurlar. Onlara beden verilir. Çünkü bedensel olanın dışında bir şey bilmemiştirler. Ancak bu beden insanî ya da hayvanî bir beden değil, semavî bir beden olabilir. Bununla birlikte bu nefsler, kendilerine verilen bedenlerin yöneticisi olamazlar. Bedenlerini sadece vehmettikleri sûretleri tahayyül etmek için kullanırlar.

Yine o ehl-i ilim der ki: ‘bu semavî beden, mizacen; havadan, duman ve buharlardan oluşmuş olup nefsin kendisi ile alakasından tabiatçıların şüphe etmediği ruh denilen cevherin mizacına yakın olması mümkündür.’

¹ Koç, *a.g.e.*, 166.

² Eserlerin tarihleri için bk. Gutas, Dimitri, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, 145; Heath, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, 72.

³ Cahil nefslerin de bâki olduğu ifadesiyle İbn Sînâ muhtemelen Fârâbî’ye muhalefet etmektedir. Çünkü girişte de belirtildiği üzere Fârâbî’ye göre, hakiki mutluluğu bilmeyen, sadece beden sağlığı, zenginlik gibi maddî ve bedensel iyiliklerin mutluluk vereceğini düşünen cahil şehir halkının ruhları, ölümden sonra yok olur. Bk. Fârâbî, *İdeal Devlet*, 110, 117-118.

⁴ İşârât şârihi Tûsî, “ehl-i ilm”den kastedilenin Fârâbî olabileceğini ifade eder. Bk. *İşârât*, IV (Tasavvuf), 36.

Yine ona göre, söz konusu nefsler amel bakımından fena durumda iseler (şerîr), kötülerin cezasıyla ilgili Sünnet'te söylenilenlerin varlığını tahayyül etmiş oldukları için, vehmettikleri (bedensel) şekavetle karşılaşır. Onların saadet ve şekavet hususunda bedene ihtiyaçları, tahayyül ve tevehhümün ancak cismanî bir âletle gerçekleşebilir olmasındandır.”¹

2)El-Mebdeu ve'l-meâd'dan sonra kaleme aldığı bir erken dönem eseri olan *el-Adhaviyye fi'l-meâd'da* ise İbn Sînâ, yukarıdaki cahil nefslerin tanımına uygun bir takım nefslere ve onların öte dünyadaki durumlarından bahsetmekteyse de, burada semavî beden fikrine yer vermemektedir. Öte dünyada nefslerin mertebelerinden bahsettiği bölümde, ilimce nâkıs, amelce temiz (münezzeh) iki grup insandan söz eder:

a)Kendileri için bir yetkinlik olduğunu ve bu âlemdekinin dışında aklî bir halin olacağını bilmemiş, bu yüzden onu talep etmemiş nefslere,

b)Yetkinlik hatırlarına gelmemiş bülh nefslere ve çocukların nefslere.

Ona göre yetkinliklerini hissetmemiş olduklarından, her iki grup da, ne mutlak saadet ve ne de mutlak şekavet içindedirler. Yalnız, nazarî yetkinlik açısından noksan kaldıkları için, açın açlığı sebebiyle duyduğu acı gibi bir acı hissederler. Diğer yandan, cevherlerine zıt aşağı bir karakter kazanmadıkları için de amelî yönden elem çekmezler.²

3)m.1020 ya da 1027'lerde yazılan eş-Şifâ'da, semavî beden fikri yeniden karşımıza çıkmaktadır. Burada, cahil nefslere yerine 'bülh nefslere' ibaresi yer alır. O, şöyle demektedir:

“Yetkinliklerine iştîyak kazanmamış bülh nefslere gelince; onlar bedenlerinden ayrıldıklarında aşağı bedensel karakterler kazanmamış durumdaysalar bir çeşit rahatlık bularak Allah'ın rahmetine mazhar olurlar. Fakat kötü bir karakterle bedenlerinden ayrılmış iseler, beden gerektirdiği cismanî hazlar ve bedenleri de olmadığından azap içerisinde kalacaklardır.”³

¹ İbn Sînâ, *Mebde ve Meâd*, 114-115.

² İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 153.

³ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 431.

Buraya kadar Adhaviyye'deki görüşünü tekrarlarsa da burada düşünür, yine söz konusu 'ehl-i ilm'in fikrini ilave etmeyi ihmal etmez: "Bazı ulemanın bu kimseler (bülh nefslar) hakkında söyledikleri doğru gibidir. Şöyle ki; bülh nefslar eğer amelî yönden temiz (zekiyye) iseler, bedenlerinden ayrıldıklarında saadet ve şekavetleri dünyadayken tasavvur ettikleri akıbeteye uygun olur. (Onlar bedensel olandan başkasını bilmediklerinden) semavî bedenlerden men edilmezler. Semavî bedenlerin verilış nedeni ise, tahayyül imkânı içindir. Böylece dünyada kendilerine söylenen kabir ba's, uhrevî iyilik ve cezaları müşahade ederler..."¹

4)1030 ya da 1034'lerde kaleme aldığı *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta o, artık söz konusu semavî beden görüşünü kendi fikri olarak ortaya koyar:

"Fena davranışlardan (rezilet) gelen noksanlık, nefsin acı çekmesine sebeptir. Bülh nefslar, bu acıdan, azaptan korunmuştur. Azap ancak inkârcılar (câhidîn), ihmalkârlar (mühmilîn) ve yüz çevirenler (mu'rizîn) içindir. Belahet, yaratılıştan temizliği içerdüğinden bülh nefslar kurtuluşa en yakın olanlardır.

... Bülh nefslar, amelî yönden münezzehtir iseler bedenden kurtularak mutlu olurlar.

Belki de onlar, öte âlemde bedeninin yardımından müstağni kalmazlar. Beden, tahayyül fiilleri için mevzu' olur. Bu bedeninin semavî bir beden ya da ona benzer bir şey olması imkânsız değildir. Ve belki de işin sonunda bu neden, onların (bülh), âriflerin yeteneklerini elde etmelerini sağlar."²

Konuyla ilgili son metne geçmeden önce, buraya kadar bahsi geçen 'bülh nefslar' tabiriyle kimlerin kastedilmekte olduğunu belirlemeye çalışalım. Görüldüğü üzere İbn Sînâ, semavî beden verilmesinden bahsettiği nefslar için bazen 'cahil', bazen de 'bülh' tabirlerini kullanmaktadır. Fakat İbn Sînâ bu iki tabiri aynı anlamda mı kullanmaktadır? Buna tam bir cevap verebilmek için önce cahil ve bülh'ün sözlük anlamlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

¹ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 431-432.

² İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 30, 35.

Sözlükte bülh, eblehin çoğuludur.¹ Belahet, kötülükten gafil olan ya da iyi ve kötüyü, güzel olanla çirkin olanı ayırdetme gücü olmayan ahmak kimse için kullanılır. Türkçe’de bu, ‘bön’, ‘ağır’ ve ‘sadedil’ kelimeleriyle ifade edilmektedir. Buna göre;

1)Ebleh ve bülh de, kötülükten gafil ya da ayırdetmesi olmayan ahmaka denir.

2)Aynı şekilde dünyevî işlerdeki incelikler hususunda anlayışı kıt olup diğer tarafta güzel ahlâk sahibi olan kimse hakkında kullanılır.

3)Selamet-i sadr sahibi kimseye denir ki; o da, ne söylense tasdik eder, herkese güzel zan besleyen, iç âlemi tertemiz olan kimsedir.²

İşârât şârihi Tûsî bülh nefslar için “basit, iyi niyetli kimseler, selamet-i sadr kendilerinde galip gelmiş gamsız insanlardır”³ demektedir. Ayrıca Tûsî, İşârât’ta bülh nefslarin anlatıldığı bölümün şerhini, düşünürümüzün Mebde ve Meâd’daki ifadelerini aynen alarak yapmaktadır⁴ Böylece kendisi, İbn Sînâ’nın bülh ve cahili aynı anlamda kullandığı görüşünde olduğunu da ihsas etmektedir.

‘Cahil’, sözlükte bilmeyen, bilgiden mahrum olan anlamında geçmektedir.⁵ Buradan, cahil tabirinin bülhden daha kapsamlı olduğu ve onu da içerdiği sonucu çıkarılabilir.

İbn Sînâ’nın bu iki kelimeyi aynı anlamda kullanıp kullanmamasına gelince; onun yalnız Adhaviyye’de bülh ve cahil arasında bir mertebe ayrımına gittiğini görmekteyiz. Fakat bu ayrım, dünyevî anlamda bir mertebe ayrımı olup, uhrevî bir ayrım değildir. Çünkü uhrevî bakımdan ikisinin de durumu birdir. Verdiğimiz diğer metinlerinde ise düşünür, bülh ile cahili birbiri yerine kullanmak suretiyle, bülhden kasdının yalnızca iyiyle kötüyü ayırdedemeyen ahmak veya aptal kimseler olmayıp, bu ifadeyle aynı zamanda hakiki-aklî mutluluğu bilmeyen cahilleri de kastettiği anlaşılmaktadır.

¹ Me’lûf, Luis, *el-Müncid fi’l-Lügat ve’l-edeb ve’l-ulûm*, 49.

² Asım Efendi, *a.g.e.*, III, 725-726.

³ Bk. *İşârât*, IV, 31.

⁴ Bk. *İşârât*, IV, 36-37.

⁵ Bk. Sami, Şemseddin, *Temel Türkçe Sözlük (Kâmûs-ı Türkî)*, I, 158.

5)İbn Sînâ, öğrencilerinin sorularına verdiği cevapları içeren eseri *el-Mübâhasât*'ta ise konuyu üç ayrı yerde ele alır:

a)(Soru):... Nefs, kendisi için bedenle birliktelik hasıl olmadığında, yetkinleşme yeteneğini nasıl elde eder? Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bazı semavî cisimleri (bedenleri) ya da daha başka kullanabileceği bedenleri kullanarak bu yeteneği elde etmesi neden mümkün değildir?

Cevap:... Nefsin yetkinleşme yeteneğini, bedenden sonra bir beden kullanmak suretiyle kazanmasının mümkün olup olmaması meselesine gelince; o beden ya dünyadaki bedenimiz gibi bir beden olacaktır ki, bu (mümkün) olmaz. Ya da semavî bir beden olur. Ancak bu hususta kesin bir şey söyleyemediğim gibi, ona karşı da çıkmıyorum. Nefsin, bedensel bir karakter kazandığında, o karakter sebebiyle semavî bir beden kullanmaya hazır olup olmaması durumu kesin değildir. Kısacası biz biliyoruz ki, ölümden sonra bedenlerden ayrılmış nefslar için bilemediğimiz birtakım haller vardır. Bu bakımdan, bu gayret dünyasında (dâru'l-kesb) bize düşen, ihtiyatlı olmak ve yetkinliğimiz için mümkün olan yeteneği elde etmeye çalışmaktır.”¹

b)“Soru: Daha önce geçtiği üzere, nefis bedenden ayrıldığında bir çeşit zaruret ve ihtiyaçla, bu bedenın yerine ondan daha yüce ve üstün bir başka bedeni kullanması uygundur. Fakat bu husus nasıl olur? Bu durum her nefis için mi yoksa sadece bir kısım nefslar için mi geçerlidir?

Cevap: Bilmiyorum, bu konuda nasıl söylenir? Belki, bir ihtiyaç nedeniyle, bedenlerinden ayrılmış nefslar semavî bedenleri kullanabilirler. Ancak bu sadece bir tahmindir. Böyle bir durumu ispat edemediğim gibi, onu inkâr da edemiyorum. İnkâr ya da ispatını belki bir başkası yapar.”²

c)Ölümden sonra nefis bedenle birlikte olmadığında, bu dünyada kazandığı aşağı karakterlerden nasıl kurtulur? Şeklindeki bir soruya cevabı ise öz olarak şöyledir:

Bedensel karakterler, nefste aniden ortaya çıkmış şeyler değildirler. Onlar, sonradan yavaş yavaş kazanılmıştır. Bu bakımdan, ortadan kalkmaları da aynı şekilde

¹ İbn Sînâ, *Kitabü'l-Mübâhasât*, 197-198 (352).

² A.g.e., 198 (355).

tedrîcen gerçekleşecektir. “Bununla birlikte, bana göre, aşağı bedensel karakterlerin temizlenmesi hususunda, semavî bir beden, (dünyadaki bedeninden) ayrılmış olan nefse yardımcı olması imkânsız değildir.”¹

Son olarak, vermiş olduğumuz metinlerinden semavî beden üzerine çıkarılacak sonuçları şu şekilde sıralayarak konuyu noktalayalım:

1)İbn Sînâ, öte dünyada unsurlar âlemine ait bir bedeni imkânsız bulurken, o âlemin mahiyetine uygun semavî bir bedeni tamamen imkânsız görmemekte, böyle bir ihtimal üzerinde durmaktadır.

2)Ona göre semavî bedenin veriliş nedenleri:

- a) Dünyada umulan bedensel haz ya da elemler tahayyül edebilmek,
- b) Yetkinleşme yeteneğini onunla kazanmak,
- c) Nefste yerleşmiş bedensel izlerin temizlenmesinde yardım etmesi ihtimalleri için semavî bedenler verilebilir.

3)Yukarıdaki veriliş nedenleri de göz önüne alınırsa, -üçüncü bölümde daha açık olarak görüleceği gibi- semavî bedenlerin, ilim ve amel bakımından tam yetkinleşerek hakiki saadete hak kazanmış yüksek nefisler ve bilerek inkâr etmiş olanlar hariç, bedensel karşılık uman diğer herkese verilmesi mümkündür.

4)Filozofumuz İşârât'ta da belirttiği gibi, semavî bedenlerin belirli bir süre için, nefisleri hakiki saadete ulaştırmada yardımcı olmak üzere verilebileceğini düşünmektedir. Yoksa onlar da ebedî olarak verilmemektedir.

3-İbn Sînâ'ya Gazzâlî ve Râzî'den Eleştiriler

Şeyhu'r-Reîs, bedenlerin dirilişi üzerine Adhaviyye'sindeki açıklamalarıyla kelâmcı, müfessir, hadisçi... vs. bir çok İslâm âlimini karşısına almıştır. Zira onlar için bu hususta nassın zahiri yeterli delildir. Nasslarda da ifade edildiği gibi, diriliş, 'herşeye

¹ a.g.e.,, 202-204 (365).

gücü yeten' bir Zât'ın vaadidir¹ ve bu gerçek, meseleyi çözmektedir. Bununla birlikte dirilişin imkânına dair şüpheleri içeren bu gibi felsefî fikirlere tarih içerisinde İslâm ulemasınca verilen cevap ve savunmaları burada sıralamanın imkânsız olduğu açıktır. Ayrıca çalışmamızın sınırları da fazla örneğe müsaade etmemektedir. Bu nedenle diriliş meselesinde sadece iki isme, İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu 'felâsife'nin en büyük tenkitçisi Gazzâlî ve aynı zamanda İbn Sînâ şârihi de olan kelâmcı Fahreddin er-Râzî'ye yer vermekle iktifa ediyoruz.

Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Tehafût'ün yirminci meselesini bütünüyle cismânî haşre ayırmıştır. Burada o, düşünürümüzün dirilişle ilgili Adhaviyye'sinden aktardığımız görüşlerine, filozofların fikirlerini özetlemek sadedinde geniş yer vermektedir. Yine o, ruhun kendisiyle kâim bir cevher oluşu ve insanın aslî varlığını oluşturması ile ölümden sonra bekası hususunda felâsifeyi tasdik eder. Bu düşüncenin dine aykırı olmadığını ifade eder. Ona göre bu düşünce aslında bedenlerin dirilmesine de mutabıktır. Zira insan bedeniyle değil, ruhuyla insan olduğu için, dirilecek beden ister aynı beden, isterse benzer veya başka beden olsun önemli değildir. Beden hangi türden olursa olsun, ruh ona geri döner. Çünkü mizacı farklı da olsa, o yine aynı insandır. Ayrıca ahirette cismânî haz ve elemeler de olacağından, ruhun cismânî elem veya zevki tatması için, âleti olan bedene ihtiyacı vardır.²

Diğer yandan o, avama yönelik olarak kaleme aldığı Risâletü'l-Kudsiyye'sinin Sem'îyyat bölümünde, insanları yok ettikten sonra tekrar diriltmek demek olan haşir ve neşrin hak olduğu ve Allah'ın buna kâdir olduğunu bildirmektedir. Ona göre Allah bizi yoktan var ettiği gibi, var ettikten sonra yok edip tekrar var etmeğe kâdirdir.³

Râzî (ö.1209)'ye göreyse, beden parçalarının dağıldıktan sonra toplanması anlamında haşrin imkânı için iki delil vardır:

a)Doğru olan (peygamber) kimse onu haber vermektedir. Böyle birinin haberi, ona inanmak için önemli bir nedendir.

b)İmkân, 'yapan'a ve 'kabul eden'e göre sabit olur. Dirilişte her ikisi de mevcuttur. Olana göre (kabul edene), cismin kendisinde bulunan nitelikleri (arazları)

¹ Bk. Bakara, 2/259; Rûm, 30/50; Koç, a.g.e., 16.

² Gazzâlî, *Tehafût*, 205.

³ Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Kudsiyye*, trc. Ahmed Serdaroğlu, 293-294.

kabul etmesi özü bakımından onda mevcut olan bir durumdur. Yapanaya göreyse, Allah cüz'ileri bildiği için¹ her şahsın cüzlerini aynen bilip toplamağa ve her türlü mümkün gücü yettiğinden ötürü onlarda hayatı yaratmağa kâdirdir.²

4-İbn Sînâ'nın Cismânî Meâdla İlgili Nassları Değerlendirişi

Hatırlanacağı üzere, Şeyhu'r-Reîs, bedenın dirilişine daha önce zikrettiğimiz tenkidlerinde, özellikle meâdı bedene has kılan kelâm ehlini karşısına almaktaydı. Bu bağlamda, onların fikirlerini özetlerken, bu kimseleri böyle düşünmeğe sevkeden iki sebep zikretmektedir:

a)Şeriat'ta ölülerin dirilişiyile ilgili anlatılanlar,

b)Kelâmcıların filozoflara karşı nefretleri ve onlara muhalefet etme arzuları. Öyle ki; bu psikoloji, onları nefsin aslî varlığını inkâra götürmüştür.³

İkinci sebep bir yana; İbn Sînâ, cismânî meâdla ilgili âyetlerdeki bedensel tasvirleri, üç bakımdan ele almaktadır:

A-Ferdin Anlayışı Bakımından:

Yani her ferdin kabiliyeti nispetinde, bazı hakikatları anlayabilmesinin sağlanması noktasından ele alır.

¹ Burada felâsifenin kendisiyle itham edildiği, 'Tanrı'nın cüz'ileri bilmediği' fikrine atıf yapılmaktadır. Bilindiği gibi Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofları şu üç konuda tekfir etmiştir: Tanrı'nın cüz'ileri bilmemesi, âlemin kıdemi ve cismânî haşrin inkârı. (Bk. *Tehafüt*, 1, 13 ve 20.meseleler ile s.212.) Genellikle, ilk iki meselenin, sonuncusuyla alâkalı olduğu kelâm uleması arasında kabul görmüştür. Bu bağlamda Râzî yukarıda birinci meselenin alâkasını ortaya koymaktadır. Aslında ilk iki mesele de başlı başına birer araştırma konusudur. Bu nedenle biz, İbn Sînâ'nın bu iki meselede aynen o görüşte olup olmadığını tartışmak durumunda değiliz. Yalnız yorumları vermekle yetiniyoruz. Cüz'ileri bilmeme meselesinde Hasan Âsî de haşr ile alâka kurarak, 'Tanrı'nın cüz'ileri bilmediği fikri ba'sin imkânını ortadan kaldırır' diyor. Çünkü insanın kendisiyle sorguya çekildiği fiilleri de cüz'iyiyattır. Bk. *Adhaviyye*, 66.

İkinci mesele olan âlemin kıdemi fikrinin ba's ile alâkası hususunda, kıdemin 'ezeliyet' yönünün ba'si imkânsız kılmasını bu bölümde daha önce incelemiştik. Bk. s.41-42.

Diğer yandan Âsî, 'ebediyet' yönünde, yani ebedî bir âlem fikrinde de haşre yer bulunamayacağını ifade etmektedir. *A.g.e.*, 66. Ayrıca aynı yorum için bk. Râzî, *a.g.e.*, 238.

² Râzî, *a.g.e.*, 237.

³ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 97.

İbn Sînâ'ya göre cismânî meâdla ilgili âyetlerden maksat, genel olarak halka hitaptır; onların anlamasını sağlamaktır. Zira bir kısım gaybî hakikatları halk tabakasının anlaması o kadar kolay değildir. Mesela Tevhid hususunda tahkikî bir seviyeye çıkmak için gereken ayrıntılı esasların halka aktarılması imkânsızdır. Daha açık ifadelerle, Bir olan Sâni'nin nicelik, nitelik, mekân, zaman ve değişmeden uzak ve mukaddes olduğu ve böylece kendisine iman edilen Zât'ın bir ve tek Zât olup, türce ortağının olamayacağı, âlemin ne içinde ne dışında olduğu, şuradadır diye gösterilip kendisine işaret edilemeyeceği... gibi esaslar halka anlatılamaz. Çünkü onlar öyle yüce ma'nalardır ki, gecesini-gündüzünü, ömür dakikalarını anlayışlarını tezkiyeye ve nefislerini bu kapalı hakikatlara çabucak vukûfa adayan ve zihinlerini buna alıştırmaya çalışan büyük zatlar bile onları anlamak hususunda fazladan izaha muhtaçtır. Öyleyken bütün bunlar halka nasıl anlatılacaktır? Bu bakımdan, avâma bu ma'naların anlatılması, bilakis karşı çıkmalarına ve kendisine çağrıldıkları imanı yok saymalarına neden olur. Tevrat, bu gerçek nedeniyle bütünüyle teşbihlerle dolu olarak gelmiştir. Kur'ân'da ise, tevhidle ilgili âyetlerin az bir kısmı yoruma gerek olmayan 'mutlak tenzih' şeklinde iken, sayıca çok olan diğer kısım müteşâbihtir.

İşte, tevhid hakkında durum böyle olursa, diğer i'tikadî hususlarda nasıl olacağı kıyas edilmelidir.

Yine filozofumuza göre, Allah peygamberlerinden birisine bu âlî meselelerin hakikatini, tabiatı katı ve vehimleri sadece mahsûsâtla alâkalı olan halka anlatmasını teklif etseydi, hiç şüphesiz ona beşer kudretini aşan bir yük yüklemiş olurdu. O halde şeriatlar (dinler) halka anlamadıklarını anlaşılır hale getirmek için teşbih ve temsillerle gelmişlerdir. Zaten durum bundan başka olsaydı, şeriatların da bir faydası olmazdı ve onlar, iyiliğe çağırıp kötülükten sakındırmaktan uzak olurlardı.

Bununla birlikte, düşünürün bu ifadelerinin hepsi, avamdan değil de seçkinlerden (havass) olmak isteyen kimseler içindir. Bu bakımdan, cismânî meâdla ilgili âyetlerin zahiri, böyle kimseler için delil olmayacaktır.¹ Öyleyse te'vil edeceklerdir.

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 97-103.

B-Toplumsal Ahlâkın Tesisi Bakımından:

Düşünürümüze göre son peygamber Hz. Muhammed (SAV)’e gelen din, en mükemmel dindir. Bu nedenle kendisi son peygamber (hâtem-i enbiya) ve getirdiği din, en son dindir. O’nun (SAV) şu sözü, bu ma’naya işaret eder: “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.”¹

Aslında dinin de en üstün gayesi, insanın davranışlarını olgunlaştırmaktır ki, böylece her birey, kendine, diğer insanlara ve hatta hayvanlara karşı hayır fiil ve davranışlarda bulunsun. Bu maksadın gerçekleşmesi ise yine, halkın anlayacağı şekilde hitapla mümkün olur. Bu bakımdan Sâni’in varlığına, sıfatlarına, vahdaniyetine, hikmet ve adaletine, noksan sıfatlardan uzak oluşuna, meleklerin varlığına... vs. mücmel davet vardır. Ve bu hakikatlar halkın anlayabileceği şekilde anlatılır. Mesela melekler, halkın hayal edebileceği en güzel şekilde anlatılır.²

C-Dînî Siyaset Bakımından:

Şüphesiz toplumsal ahlâkın tesisi dînî siyaset içerisinde de ele alınabilir. Zira ahlâklı bir toplum, aynı zamanda adaletli bir toplum da demektir. Fakat ‘adalet’ kavramı, daha çok siyasî bir kavram olarak kullanıldığından, ayrı bir başlık altında incelemenin uygun olacağını düşündük.

İmdi, İbn Sînâ’ya göre halk tabakası insanî adalet ve iyiliğe çağrıldığında, sanki fitratlarına muhalif ve nutkî güçlerine galip gelmiş olan hayvanî yönlerinin hareketine zıt bir işe çağırılmış gibi olurlar. Böylece bu davete ancak zorlamayla icabet ederler. Bu nedenle aralarında adaleti tesis etmeleri hususunda, kendilerine anlayacakları şekilde bedensel bir karşılık-ücret anlatılmalıdır. Ya da daha açık ifadesiyle, iyiliğe teşvik için cismânî mükafatla müjde, kötülükten sakındırmak için de cezayla uyarılma gereklidir. Bu hususta Hz. Peygamber (SAV)’in tebliğ ettikleri ise en yeterli şekilde olup üzerine bir şey eklenemez.³

¹ Bk. Malik b. Enes, *el-Muvatta*, Hüsnül-Hulk, 8.

² İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 110.

³ İbn Sînâ, *a.g.e.*, 111-113.

Kısacası, üçüncü bölümde genişçe inceleyeceğimiz cismânî lezzet ve elemelerin şeyatça vaad ve vâidi, İbn Sînâ'ya göre toplumsal adaletin sağlanması gayesini taşımaktadır.

Görüldüğü gibi düşünürümüz, ba's, ceza ve mükâfat gibi ahiretle ilgili Kur'ân'daki bedensel tasvirleri içeren âyetleri müteşâbih kabul etmektedir. O halde onlar, yorumlanabilir, te'vile açıktırlar. Fakat teşbihî olan bu âyetlerde, teşbihin ardındaki hakikat nedir? Üçüncü bölümde daha açık olarak ortaya çıkacağı üzere, bedensel olan rûhî olan ile te'vil edilmektedir.

II-RÛHÂNÎ MEÂD

Bu bölümün başında, İbn Sînâ'nın, meâdda yalnız nefsin varlığını kabul eden beş görüşten bahsettiğini ifade etmiştik. Düşünürümüz bu görüşler içinde yalnız üçüncü grubu, yani tenasühçüleri eleştirmiş ve reddetmiştir. Onun tenasühü reddini birinci bölümde etraflıca ele almış olduğumuzdan burada tekrar etmiyoruz. Diğer yandan, şüphe yok ki, filozofun kendi felsefi söylemince te'yid edilen ve böylece kendisinin meylettiği görüş, beşinci sıradaki “fâzıl hükema”nın (faziletli filozofların) görüşüdür. Yani, “nefsin, özündeki yetkinleşme arzusuyla kendisindeki tabiat izlerinden kurtulmasını onun meâdı olarak gören”¹ kimselerin fikridir. Bunun böyle olduğunu, birinci bölümde serdettiklerimizin kısa bir tekrarı ile belirlememiz mümkündür. Şöyle ki;

İbn Sînâ'ya göre Faal Akıl'dan feyezana eden nefis, basîttir; bozulma kabul etmez. Gayr-ı maddî, kendisiyle kâim bir cevherdir. Beden yönündeki görevi onu hareket ettirmek ve yönetmek iken, zâtî görevi ma'kûlatı akletmesidir.

Ay-altı âlemde dört unsurun birleşimiyle oluşan beden ise, nefsten ayrı, ondan aşağı ve ona tâbîdir; onun âletidir. Bu nedenlerden dolayı nefis ölümsüzdür. Bedenin ölüm yoluyla nefsten ayrılması, nefse zarar vermeyecektir. Bilakis, aslî vazifesinden ve yetkinleşmekten alıkoyduğu için, bedenle ve bedensel şeylerle alakası onu rahatsız etmektedir. O ise tam yetkinleşmeyi ve ölümsüzlüğü arzulamaktadır.

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 94.

Nihayet beden ölüp, nefs ondan kurtulduğunda, eğer ilim ve amel bakımından yetkinleşmiş ise yücelere, ta mele-i a'lâya çekilir. Sonra mele-i a'lâdan kendisine seslenilir: “Ey huzur ve sükûn içinde olan nefs! Sen O’ndan, O da senden razı olmuş olarak Rabbi’ne dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir.”¹

İlimce veya amelce, ya da her iki bakımdan da yetkinleşemeyip noksan kalmış, ölümsüzlük âlemine dünyada kazandığı aşağı bedensel karakter ve izlerle geçmiş olan nefslere gelince; onlar, burada bir tasfiye sürecine gireceklerdir. Üzerlerindeki tabiat izlerinden kurtuluncaya kadar hakiki ve mükemmel saadete ulaşamazlar. Hatta acı çekerler. Fakat bilinmelidir ki, bu nefsler için elem ebedi değildir. Çünkü onlar, dünyadayken, yetkinleşmeleri gerektiğini bilmiş, onu inkâr etmemişlerdir.²

Ebedî elem yalnızca, kendileri için bir yetkinlik olduğunu inkâr eden nefslere içindir.³ İbn Sînâ’ya göre nefsin meâdı kısaca bu şekildedir.

III-İBN SÎNÂ’NIN DİRİLİŞ HAKKINDAKİ KANAATİ

Son olarak, düşünürün öte dünyada bedeninin durumuyla ilgili fikirlerini ihtiva eden metinlerini kronolojik sırasıyla incelemek suretiyle diriliş hakkındaki kanaatini belirlemeye gayret edeceğiz. Bu maksatla inceleyebileceğimiz altı metin mevcuttur. Metinler, tarihî sırasına göre⁴ şu eserlerde yer almaktadırlar:

¹ Fecr, 89/27-30; İbn Sînâ, *Ma’rifeti’n-nefs*, 33.

² İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 430-431.

³ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 30.

⁴ Eserlerin tarihî sırası için bk. Gutas, *a.g.e.*, 145; Heath *a.g.e.*, 72. Yalnız, Gutas ve Heath’de Hayy b. Yakzan’ın tarihi hakkında bir bilgi bulamadığımızdan, İbn Sînâ otobiyografisine müracaat ettik. Burada, *Şifâ*’nın büyük bölümünün Hemedan’da hükümdar Şemsüddeve’nin vezirliği sırasında, Hayy’ın ise, yine Hemedan’da hükümdarın ölümünden sonra İbn Sînâ’nın hapsedildiği Ferdecan kalesinde yazdığı kaydedilmektedir. Bk. Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Sînâ’nın Hayatı*, 41. Buna göre, Hayy, *Şifâ*’dan sonra kaleme alınmıştır. *İşârât* ise, 1030 ya da 1034’de yazıldığından, bu tarihler, düşünürün hapisten kaçıp İsfahan’a geldiği ya da orada bir müddet kaldıktan sonra Hemedan’a döndüğü, hayatının son yıllarıdır. Bu bakımdan, *İşârât*’ı ve *İşârât*’tan sonra yazdığı *Mübâhasât*’ı Hayy’dan sonra kaleme aldığı açıktır.

1)*el-Mebdeu ve'l-meâd*,

2)*Adhaviyye fi'l-meâd*,

3)*eş-Şifâ*,

4)*Hayy b. Yakzan*,

5)*el-İşârât ve't-tenbîhât*,

6)*el-Mübâhasât*.

Mebde ve Meâd, *Şifâ*, *İşârât* ve *Mübâhasât*'ta semavî bedenle ilgili metinler yer alır. 'Semavî beden' başlığı altında bütün bu metinleri incelemiş olduğumuzdan burada tekrar etmiyoruz. Sadece şunu ifade edelim: Söz konusu metinlerden çıkan sonuç, İbn Sînâ için öte dünyada mümkün tek beden şeklinin 'semavî beden' olduğudur. Fakat o da devamlı değildir.

Diğer üç metin ise, *Şifâ*'dan bir başka metin ile *Adhaviyye* ve *Hayy b. Yakzan*'da konuyla ilgili ifadelerinden ibarettir. Sırasıyla bu metinleri arzetmeden önce *Hayy*'daki ifadeler hakkında bazı şüphelerimizi beyan etmek istiyoruz.

Evvela, bu mütalaayı yazmamıza sebep olan iki ayrı şahsın konuyla ilgili ifadelerine yer vermek gerekmektedir. Birincisi, Anne Marie Goichon'un *Encyclopedia of Islam*'da İbn Sînâ maddesindeki şu beyanıdır:

“İbn Sînâ, bedenlerin dirilişi sorunu üzerinde fazlasıyla mütereddittir. Öyle ki, bu düşüncüyü o, ilkin *Şifâ*'da ve *Necât*'ta kabul eder. Sonra, *Hayy b. Yakzan*'da bu dogmanın, iğvacıların, yoldan çıkarıcıların (temptations) bir nesnesi olduğuna işaret eder. Ardından *Adhaviyye*'de ise inkâr eder. Sonuçta o, bu dogmayı sembolik olarak anlamaya karar vermiş gözükmektedir.”¹

İkinci beyan ise Hilmi Ziya Ülken'e aittir. Bir makalesinde o, şöyle der:

¹ Goichon, A. Marie, “İbn Sînâ” md., *EF*², III, 944.

“İbn Sînâ bir çok kitaplarında meâd meselesinden bahsediyor. Bedenle tekrar birleşme (haşr) hakkındaki fikri mübhemdir. Yukarda zikrettiğimiz küçük tasavvufî eserlerinde, mesela *Hayy b. Yakzan*’da veya *İşârât*’ın Makâmâtü’l-arifin kısmında bundan bahsetmiyor; *Risaletü’l-adhaviyye*’de ruhânî meâdı öte yandan umum için yazdığı kitaplarında ifadesi tamamen değişiyor. Hatta “bu meselede şeriatın dediğini kabulden başka çare yoktur” diyor...

İşte İbn Sînâ’nın ana kitapları ve risaleleri arasında din felsefesinin bu mühim meselesine dair görülen bu farklar, vaktiyle Gazzâlî’nin şiddetli hücumlarına meydan verdiği gibi, bu gün de filozofun bu meseledeki son kanaatini belirtmeyi güçleştiriyor.”¹

Önce iki beyandaki diğer ayrıntıları bir kenara bırakarak, *Hayy b. Yakzan* risalesi hakkındaki ifadeleri ele alalım. Görüldüğü üzere Goichon, İbn Sînâ’nın bu eserde dirilişi kabulünü ifade ederken, Ülken, *Hayy*’da ondan bahsetmediğini bildiriyor. Aynı eser üzerindeki bu muhalefet, her iki yazarın, *Hayy*’ın farklı neşirlerini esas almış olabilecekleri izlenimini uyandırmaktadır. Goichon ve Ülken’in hangi neşirleri okuyarak bu sonuçlara vardıklarını bulmak, elbette bizim açımızdan imkânsızdır. Bununla beraber, tez çalışmamız sırasında bulduğumuz üç neşir arasında da bu hususta farklılıklar göze çarpmaktaydı. Şöyle ki:

Bulduğumuz bir *Hayy b. Yakzan* risalesi, Şerafettin Yaltkaya tarafından Türkçe’ye çevrilerek, İbn Tufeyl’in *Hayy b. Yakzan*’ıyla ve açıklamalarla beraber yayınlanmıştır.

Bu çeviride konumuzla ilgili ifadeler şu şekildedir:

“Uçan boynuz, insana gözüyle görmediği şeylerin varolmadıklarını söyler, bunları tekzip ettirir. Doğal ya da yapay nesnelere tapınmayı hoş gösterir. İnsanın iç kulağını gizli gizli, öldükten sonra yeniden dirilmenin, iyiliğe ödül, kötülüğe ceza verilmesinin gerçek dışı olduğunu fısıldar, evrenin bir yönetici ve yönlendiricisi olduğunu inkâr ettirmeye çalışır.”² Burada uçan boynuz, nefsin bedensel güçlerinden mütehayyile gücüdür. Mütehayyile gücü yalnız duyulurları algıladığından aklî işleri inkâr ettirir. Bu güç, her ne kadar bir ilkenin varlığını kabul ederse de, soyut biçimde

¹ Ülken, Hilmi Ziya, “İbn Sînâ’nın Din Felsefesi”, *AÜİF Dergisi*, sy.1, Ankara-1955, s.89-90.

² İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, trc. Şerafettin Yaltkaya, 39.

düşünemeyeceğinden, bunun doğal bir yıldız ya da yapılmış bir put olduğunu ileri sürer.¹

Görüldüğü gibi buradaki ifadeler, Goichon'un yorumuna mutabık düşen ifadelerdir. Goichon, öldükten sonra dirilmenin, yoldan çıkarıcıların bir nesnesi olduğunu söylüyordu. Burada da sadece duyulur şeyleri algılayabilen mütehayyile gücünün, aslında doğru olan, Tanrı'nın varlığı, ölümden sonra dirilme gibi akidevî meseleler hususunda insanı yanıltmağa, yoldan çıkarmaya çalıştığı, bunların aslında olmadığını fısıldadığı anlatılıyor.

Elimizdeki ikinci neşre gelince; *Hayy*'ın bu neşri, Arapça olup, Hasan Âsî, onu *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* adlı eserinin içinde yayınlamıştır. Buradaki ifadelerse şu şekildedir:

“Sonra (Hayy) mütehayyile gücüne ve onun özelliklerine işaret ederek deki ki: ‘Uçan boynuza gelince, o, yalnız hissî (duyulur) şeyleri idrâk ettiğinden, aklî işleri inkâr ve tekzip eder. Bir İlk İlke'nin varlığın itiraf etse de O'nun ancak yıldızlar feleği gibi tabîî bir cisim ya da putlar gibi yapay bir cisim olarak düşünür. Ve nefsin bekasının, meâdın, (ceza ya da) mükâfatın, âlemin bir yöneticisinin olmadığına ısrar eder.’”²

Bulduğumuz son neşir ise, İbn Sînâ'nın talebesi Cüzcânî'nin Farsça şerhiyle birlikte *Hayy*'ın, Henry Corbin tarafından Fransızca tercümesinden yapılan Türkçe çeviridir. Ve bu çeviri, başka sembolik hikâyelerle birlikte “*İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*” adlı bir çalışma içerisinde yayınlanmıştır. Bu neşirde konuyla ilgili şunlar yer almaktadır: “ Bu uçucu boynuz (hayal gücü), insanı bir şeyi görmedikçe onu yalan saymaya zorlar, yaratılmışlara tapınmayı ona güzel göstermeye çalışır, bu dünyadan sonra başka bir dünya olmadığı, iyilik ve kötülüğün cezası bulunmadığı ve bu dünyayı bir yaratan olmadığı gibi konuları onun gönlüne ekmeye uğraşır”.³

Görüldüğü gibi bu son iki neşirdeki ifadeler Ülken'i te'yid etmektedir. Yani her ikisinde de bedenin dirilişinden bahis yoktur. Bilakis nefsin bekası ve genel anlamıyla ahiret inancı öne sürülmektedir. Zaten dikkat edilecek olursa, her üç metinde de, mütehayyile gücünün aklî olan işleri algılayamayıp inkâr ettiği ifade edilmektedir.

¹ Bk. Aynı eserde çevirenin notları, (53 nolu dipnot), 47.

² İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, (et-Tefsîrü'l-Kur'ânî ve'l-lügatü's-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ içinde), 332.

³ İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan*, Fransızca'dan trc. Derya Örs, (Sembolik Hikâyeler I), 60.

Allah'ın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü de İbn Sînâ'ya göre, böyle akli gerçeklerdir. Çalışmamızın ilk bölümünde geçtiği gibi o, ruhun ölümsüzlüğü için çeşitli aklî ve mantikî deliller sunmaktadır. Diğer taraftan, *Adhaviyye*'de, bedenın diriliş meselesinin, içerdiği aklî problemler nedeniyle aklen anlaşılmas oluşunu ortaya koymakta ve biraz sonra geleceği üzere, *Şifâ*'da da bedenın diriliş ile ilgili Şeriatça nakledilenlerin ispatının aklen değil, yine ancak Şeriat yoluyla ve peygamberin bu hususta getirdiklerini tasdikle mümkün olacağını ifade etmektedir. O halde Goichon'un beyanına yakın olan birinci metnin bu bakımdan sorunlu olduğunu söyleyebiliriz. Yani, nasıl oluyor da İbn Sînâ, aklen anlaşılmas kabul ettiğı diriliş aklî işlerden sayarak, mütehayyile gücünün onun varlığını inkâr ettirmeye çalıştığını söylüyor.

Sonuç olarak biz, Ülken'in yanında yer alarak İbn Sînâ'nın *Hayy*'da dirilişten bahsetmediğı, sadece felsefî söyleminde yerini alan ruhun ölümsüzlüğünden bahsettiğı fikrini benimsemiş bulunuyoruz. Ayrıca Goichon'da, İbn Sînâ'nın eserlerinin sıralaması da sorunlu görünmektedir. Onun sıralaması, *Şifâ*, *Necât*, *Hayy* ve *Adhaviyye* şeklindedir ki, aslında bir erken dönem eseri olan *Adhaviyye* en başta yer almalıdır.

İbn Sînâ'nın *Hayy*'da dirilişten bahsetmediğı sonucuna vardıktan sonra, geriye sadece *Adhaviyye* ve *Şifâ*'daki ifadeler kalmaktadır. *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, filozofun diriliş meselesini açıkça ele alıp tartıştığı tek eser olması bakımından, bu bölümde yararlandığımız temel eser olmuştur. Kısaca toparlayacak olursak, düşünürümüz bu eserinde öncelikle meâd hakkında başlıca üç görüş belirler;

1-Meâd yalnız beden içindir,

2-Meâd hem beden hem nefis içindir,

3-Meâd yalnız nefis içindir.

1 ve 2. Görüşler, aynı beden, benzer beden ya da başka herhangi bir bedenle insanın öte dünyada dirilişini ifade eden genel İslâmî düşünceyi içerir. Fakat İbn Sînâ, her üç bedenın de dirilmesini aklen problemli ve imkânsız bulur. Cismânî meâdla ilgili dinî nassları ise müteşabih kabul ederek bedenî olanı ruhî olanı ruhî olanla te'vile yönelir. Böylece iki görüşü de eleştirdikten başka üçüncü görüş içinde yer alan tenasüh

fikrini de reddeder.¹ Bütün bu eleştirilerin sonunda vardığı netice şudur: “Meâdın yalnız beden için olması; meâdın hem beden hem nefis için olması ve meâdın, nefsin tenasühü yoluyla olması batıl olduğuna göre; öyleyse meâd yalnız nefis içindir ”.²

Kısacası İbn Sînâ *Adhaviyye*’de bedeninin dirilişini kabul etmemektedir.

Daha sonra *Şifâ*’da ise şöyle der:

“Bilinmelidir ki, meâdın Şeriat tarafından nakledilmiş olan kısmının ispatı yine ancak şeriat yoluyla ve peygamberin verdiği haberi tasdikle mümkündür. Bu kısım, bedeninin dirilişiyle ve bedensel hayır ve şerler (lezzet ve elemeler) ile ilgili kısımdır. Peygamberimiz ve Efendimiz Muhammed (SAV)’in bize getirdiği gerçek din, bu bedensel saadet ve şekaveti ortaya koymuştur.

Meâdın diğer kısmı ise akıl ve burhanî kıyas yoluyla idrâk edilebilirdir. Bu kısmı nübüvvet de doğrular. Ve bu kısım saadet ve şekavetin nefislerle ilgili olan yönüdür ki, biz bu ruhsal olan saadet ve şekaveti zikredeceğimiz sebeplerden dolayı şu anda tasavvur edemesek de (o, gelecektir). Metafizikçi filozoflar da bedensel olana değil, ruhsal olana rağbet etmektedirler. Hatta onlar bu bedensel saadete önem vermezler. Onu kabul etseler de Hakku’l-Evvel’e yakınlıştıran ruhsal saadet kadar önemli bulmazlar.”³

Bu cümleler, Kur’an’da hem bedensel hem de manevî olarak anlatılan meâdın bedensel yönünün (bedenin dirilişi ve bedensel lezzet ve elemeler) aklen

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 91-126.

² İbn Sînâ, *a.g.e.*, 126. Hayrani Altıntaş ise *Adhaviyye*’de hiç olmadığı şekilde ve karmaşık bir tarz ortaya koyarak, İbn Sînâ’nın meâdda nefis-beden birlikteliğini kabul ettiğini söylemektedir. O, şöyle diyor: “İbn Sînâ Meâd’ın şekli konusunda üç grubun bulunduğunu söyler.

a)Meâd’ın sadece beden için olduğunu savunanlar,

b)Meâd’ın sadece nefis için olduğunu savunanlar,

c)Meâd’ın nefis ve beden için olduğunu savunanlar. (Buraya kadarki cümleleri dipnotta *Adhaviyye*’ye dayandırır). Bu durumda İbn Sînâ a ve b şıklarının batıl olduğunu, bunlara ek olarak tenasüh yoluyla nefis için olmasının da batıl olduğunu, öyle ise Meâd’ın beden ve nefis için olduğunu kabul eder.” (Bu cümlelerin dipnotunda ise, İbn Sînâ’nın birazdan vereceğimiz *Şifâ*’daki ifadelerinin aynen yer aldığı *Necât* adlı eseri zikredilmektedir.) Bk. Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizikçi*, 140-141. Fakat daha önce de geçtiği gibi, İbn Sînâ’nın *Adhaviyye*’de reddettiği şıklar a ve b değil, a ve c’dir. Onun b şıkında reddettiği tek görüş tenasüh fikridir. Ayrıca İbn Sînâ’nın sadece yukarıdaki sözleri bile *Adhaviyye*’de meâdın nefis için olduğu fikrini kabulünü açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte *Necât*’taki sözlerinden nefis-beden birlikteliğini kabulü sonucu çıkarılabilir. Zaten Altıntaş son tahlilde bu sözlerle dayanarak aynı hükmü vermektedir. (Bk. s.142). Ancak böyle bir hükme ya da sonuca, *Adhaviyye* ve *Necât*’taki ifadeleri birleştirerek varmak mümkün gözükmemektedir. Zira iki metin arasında keskin bir ayrılık söz konusudur. Bu nedenle bizce, böyle bir birleştirme yapmak yerine *Adhaviyye*’deki fikrinden, daha sonra *Şifâ* ve *Necât*’ta vazgeçtiğini söylemek daha doğru olurdu.

³ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 423; *Şifâ*’daki bu ifadeler *Şifâ*’nın özeti mahiyetindeki *en-Necât*’ta da aynıyla yer almaktadır. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 291.

ispatlanamayacağını içermektedir. Zira İbn Sînâ, daha önce *Adhaviyye*'de bu husustaki aklî problemleri ifade etmiştir. Fakat o, burada, akıl ispatlayamıyor diye inkâr yoluna gitmemektedir. Bilakis, ona göre peygamberin verdiği haber tasdik edilir. Diğer tarafta, meâdın Kur'ân'da da ifadesini bulan manevî yönü aklen idrâk edilebilirdir. Öyleyse bir filozofun üzerinde durması gereken, bu manevî olandır.¹

Adhaviyye'den seneler sonra kaleme alınan *Şifâ*'daki bu cümleler, İbn Sînâ'daki bir fikir değişimine işaret eder gözükmektedir. Fakat mesele henüz tam anlamıyla çözümlenmiş değildir. Çünkü düşünürün eserlerinde bir havass-avam ayrımı vardır ki, *Mantıku'l-meşrikiyyin*'in başında ifade ettiği üzere, seçkin felsefecilere ayrı, avam felsefecilere ayrı eserler yazmıştır. Bu bağlamda, *Şifâ* avam felsefecilere hitap etmektedir.¹ *Adhaviyye*'deki şu cümlesi ise, onun seçkinler için yazıldığını belirlememizde yardımcı olmaktadır: “Bütün bunlar, avamdan değil, insanların seçkinlerinden olmak isteyen kimse için söylenmiştir.”² Bu durumda İbn Sînâ *Şifâ*'yı umuma yazması sebebiyle, onda gerçek fikrini gizlemekte midir? Hasan Âsî bu soruya olumlu cevap verir.³ Gazzâlî ise *Tehafüt*'te filozofun *Şifâ* ve *Necât*'taki ifadelerine yirminci mesele boyunca hiç yer vermemiştir. Yirminci mesele dikkatle incelendiğinde, isim vermediği halde Gazzâlî'nin hep *Adhaviyye*'den alıntılar yaparak meseleyi tartıştığı görülecektir. Gazzâlî'nin bu tavrı, yukarıdaki soruya olumlu cevap vermiş olabileceği gibi bir izlenim bırakmaktadır. Bu durumda o, *Adhaviyye*'deki sözler apaçık ortadayken, *Şifâ*'dakileri önemsememiş, burada İbn Sînâ'nın gerçek fikrini gizlediğini düşünerek onları eserine almamış olabilir.

Diğer yandan, İbn Sînâ'nın öğrencisi Cüzcânî'nin *Hayy b. Yakzan'a* yazdığı şerhinde bazı ifadeleri vardır ki, adeta *Hayy*'ı değil de *Şifâ*'da bahis konusu ettiğimiz bölümü şerhetmekte gibidir. Bu bakımdan dikkate değer bir özelliكتedir. Cüzcânî şunları yazmaktadır: “İnsanların bedenlerini, onların cennet ve cehennemlik oluşlarını ve bunların niteliğinin hallerini peygamberler ortaya koyabilir. Akıl bunu (tek başına) ortaya koyamaz. Çünkü aklımız her şeyi bilmeye güç yetiremez. Ancak bütün bunlar lakkımızca doğrulanmış, şeriatın vacip olduğu, peygamberin hak olduğu ve peygamberin

¹ Meâdın cismânî yönünün sadece akılla değil, vahiyle bilinebileceğine dair İbn Sînâ'nın benzer ifadeleri için bkz. İbn Sînâ, *Fî Aksami'l-ulûmi'l-akliyye, Tis'u Resâil*, 78.

² İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrikiyyin*, 2-4.

³ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 103.

⁴ Bk. *Adhaviyye*, 56-59, 61.

söylediği herşeyin doğru olduğu nefsimizde ortaya çıkmıştır. O halde peygamber, ‘bedeni diriltir ve ona sevap veya azap verirler’ demesini akıl kabul eder ve doğrular. Ancak akıl bu halleri kendiliğinden doğrulayamaz. Hâce (İbn Sînâ) bu yüzden, ‘bir kimse o padişaha (Tanrı’ya) yakınlaşabilir. Bu halde O, onlara iyilik eder yani, bilmeye ve algılamaya layık hale geldiklerinde, özellikle de çaba harcadıklarında bu halleri kavrayabilirler demek ister.”¹

Bu cümleler, aklın tek başına kavrayamadığı bir meselenin, her söylediği doğru olan peygamber tarafından haber verilmesi nedeniyle, dolaylı yoldan kabulüne dayanmaktadır. Cüzcânî’nin hocasıyla ortak olarak kabul ettiği bu görüş, umuma yazılmış olmayan bir sembolik eserde dile getirilmekle de önem kazanmaktadır. Bu nedenle Gazzâlî ve sonrasında birçok kelâmcı, hadisçi vs. İslâm ulehasının yüzyıllar boyunca, filozofumuzun cismânî haşir mevzuunda *Şifâ*’daki bu açık beyanı görmezden gelmeleri, onun açısından bir talihsizlik olarak düşünülmelidir.²

¹ Bk.İbn Sînâ,*Hayy b. Yakzan* (İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler,I), 69-70.

² İslâm ulehasının cismânî haşir konusunda İbn Sînâ hakkındaki tekfir hükmü günümüze kadar gelmiş olmakla birlikte, söz konusu geleneksel tavrın yirminci yüzyılda Bediüzzaman (ö.1960) tarafından terkedilmiş olması dikkat çekicidir. Bu hususta *Şifâ*’yı esas alan Bediüzzaman’a göre, İbn Sînâ haşir hakkında, “İman ederiz. Fakat akıl bu yolda gidemez” diye hükmetmiştir. Bk. Nursî, Bediüzzaman Said, *Sözler*, 10, Söz, 85.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ ESKATOLOJİSİNDE MÜKÂFÂT VE CEZA

Ebû Ali İbn Sînâ, ölümünden sonra nefslerin mükâfât ya da cezaları hakkındaki fikrine, lezzet ve elem teorisini dayanak yapmaktadır.

I.LEZZET-ELEM TEORİSİNDEN NEFSİN SAADET VE ŞEKAVETİNE

1.Lezzet ve Elemin Tarifi, Çeşitleri, Hakiki Lezzet ve Elem

Düşünürümüze göre lezzet, uygun olanın, elem, uygun olmayanın kavranmasıdır.¹ Daha açık ifadesiyle, nefsin idrâk güçlerinin idrâk ettikleri şeyle kendi aralarında bir uygunluk ya da uygunsuzluk mevcuttur. Her bir idrâk gücü kendi tabiatına uygun gelmeyen idrâkinden “elem” duyar. İdrâk gücü kendisine haz vereni idrâk edememekle eksilir ya da yetkinliğini kaybeder.²

Lezzet ve elem hissî ve aklî (rûhânî) olmak üzere iki türlüdür. Çünkü idrâk ameliyesi hissî ve aklî olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Hissî idrâk, uygun olan ya da olmayanın hissedilmesi iken; aklî idrâk, onun akledilmesidir.³ Bu bakımdan hissî idrâk güçlerinin lezzeti veya elemini aklî olacaktır. Mesela; hissî dış idrâk güçlerinden dokunma duyusunun lezzeti, kendisine uygun olan yumuşak bir şeyi hissetmesi ya da işitme duyusunun lezzeti, güzel sesleri algılaması; yine hissî olan iç idrâk güçlerinden vahim gücünün lezzeti ümit (reca) ve hafıza gücünün lezzeti geçmişteki güzel anıları hatırlaması iken, aklî gücün nazarî yönünün lezzeti “hakk” yani metafizik bilgi, amelî yönünün lezzeti ise “cemîl” yani güzel ahlâktır.⁴

Aslında nefsin her bir gücü için ifade edilen lezzetler, aynı zamanda onların yetkinlikleridirler. Yetkinliklerinin husûlü ise, o güçlerin saadetleri olmaktadır. Bu bakımdan mesela öfke gücünün yetkinlik ve saadeti üstün gelmek (galebe), vehm

¹ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 369, *Adhaviyye*, 145.

² Durusoy, *a.g.e.*, 172.

³ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 145; *Şifâ*, İlahiyyât, II, 369.

⁴ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 423; Durusoy, *a.g.e.*, 172-173.

gücünün yetkinlik ve mutluluğu umut ya da nâtık nefsin yetkinlik ve mutluluğu, fiilî olarak aklî âleme intikal etmesidir denilir.¹

Öte yandan idrâk güçleri, nefsi meşgul eden veya alıkoyan bir engel olmadıkça, tabiatlarına uygun gelen şeyleri kolayca idrâk ederler. Böyle bir idrâkin iki engeli vardır:

a)Hâz ya da elem veren şeyin iyi veya kötü olduğu bilinmekle beraber, bazı ârızalar sebebiyle bilfiil tadılamaması durumu. Mesela a'ma bir kimse güzel sûretleri göremez ve böylece onlardan bir hâz alamaz. Ya da işitme özürlü birisi, güzel nağmelerin lezzetine ulaşamaz. İşte bu durumdaki kimseler kendilerine anlatılanlardan, güzel sûret ve nağmelerin lezzet verici olduğunu yakinen bilebildikleri halde, onlardaki lezzet, ârızaları sebebiyle kendilerinde hasıl olmadığından, o lezzete karşı diğer insanlar gibi iştîyak da duymazlar.² Kısacası, Tûsî'nin belirttiği gibi bu hususta sadece ilme'l-yakîn yeterli olmayıp ayne'l-yakîn de gerçekleşmelidir.³

b)Lezzeti ya da elemi engelleyen idrâk yokluğu. Bazen, bazı ârızalar sebebiyle idrâk gücü lezzet almak istemeyebilir. Mesela hasta bir kimse, lezzet alacağı güzel yiyeceklerden tiksiniş sağlıklı iken beğenmeyeceği başka bir yiyeceği tercih edebilir. Ya da yine bir hastalık nedeniyle iştah kapanabilir ve hasta hiçbir şey yiyemeyebilir. Ancak her iki durum da hastalık ârızası ortadan kalktığında değişecek, lezzet veren gıdalar o kimse tarafından yeniden tercih edilecektir. Yahut iştahsızlık nedeniyle aç kalmış kişi, iştahı yerine gelince kendini yiyeceklerden alıkoyamayacaktır.

Aynı durum, lezzetin zıddı olan elem için de söz konusudur. Örneğin hissî duyarlılığı zarar görmüş veya uyuşmuş biri, ateşin yakmasını, zemheri soğğunun acısını duymayabilir. Ve bu hâl, normale döndüğünde ortadan kalkar; kişi bir anda büyük acı hisseder.⁴

Öyleyse lezzet ya da elem duyabilmek için lezzet veya elem veren şeyin var olması yeterli değildir. O şeyi algılayabilmek şarttır. Çünkü idrâk yokluğu, lezzeti ve

¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, 370; *Mebde ve Meâd*, 109.

² İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 424; *Adhaviyye*, 150, *İşârât*, IV (Tasavvuf), 20.

³ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 20 (Tûsî şerhi).

⁴ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 369, 425; *İşârât*, IV, 18-19.

elemi engellemektedir.¹ Fakat görüldüğü üzere idrâk güçlerini kendi lezzet ve elemelerini algılamaktan alıkoyun bu engeller geçici durumlardır. Bu bakımdan idrâk gücünün lezzet ya da elemi o an için algılayamamış olması, onun (lezzet veya elemi) hakikatta da olmadığı anlamına gelmemektedir.

Daha önce ifade edildiği üzere, İbn Sînâ'ya göre lezzetler hissî ve aklî olmak üzere iki türlüdür. Fakat âmî insanların zannına göre lezzetler sadece beş duyunun idrâk ettiklerinden ibarettir. Yani onlar sadece dış idrâk güçlerinin lezzetlerini esas kabul etmektedirler. Diğer bâtinî güçlerin (iç idrâk güçlerin (iç idrâk güçlerinin) lezzetlerini ise zayıf bulmakta, hatta bazen de onların gerçekliklerini inkâr etmektedirler. Böylece beş duyuya ait lezzetlerin yanında iç güçlerin lezzetlerini değersiz bularak küçük görmektedirler. Düşünürümüz, bu zannın yanlışlığını yine birtakım tecrübî örneklerle ortaya koymaktadır. Şöyle ki:

Mesela satranç gibi aklî ve zor bir oyunla meşgul birisine, yeme-içme gibi hissî lezzetler teklif edilse, o, onları değil, onlardan daha üstün olan vehim gücün ait üstün gelme (galebe) lezzetini tercih edecektir. Benzer bir durum yüce ruh sahibi (kerîmü'n-nefs) kimseler için de geçerlidir. Böyle birine zor bir mesele üzerinde düşünürken ya da haşmetli bir sohbet içerisindeyken yeme-içme gibi şehvi gücü ait bir lezzet sunulması, onu düşüncesinden veya sohbetinden ayıramayacaktır.

Bazen halktan kimseler de, ölmek veya rezil olmak ve utandırılmak korkusu ya da üstün gelme (zafer) arzusuyla yiyip içmeyi bir tarafa bırakarak şiddetli acılara göğüs gerebilirler.²

Bazen cömert bir insanın kendi ihtiyacı varken, elindekileri başkalarına ikram ederek onları kendine tercih etme (l'sar hasleti) lezzetini seçtiğini görürüz. Böylece iç idrâk güçlerine ait lezzetlerin daha üstün oluşunu gösteren bu örneklerle, batînî lezzetin zahirî olandan yüce oluşuna, diğer bir deyişle nefisler için aklî maksatların hissî olandan çok üstün olduğuna da işaret edilmektedir.³

Şeyhu'r-Reîs, yüce ve üstün olanın tercihinin sadece akıl sahibi insanlara has olmayıp, bu durumun hayvanlarda dahi gözlenebileceğini ifade etmektedir. Mesela bir

¹ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 19 (Tûsî Şerhi).

² İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 8; *Şifâ*, İlahiyyât, II, 427.

³ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 8-9.

av köpeği, yakaladığı avı yemeyip sahibine bırakır. Hatta onu ağzında taşıyarak sahibine götürür. Ya da yavruları olan bir hayvan, onları korumak, karınlarını doyurmak gibi birçok hususlarda yavrularını kendi nefesine tercih eder.¹

Dış idrâk güçlerinden daha üstün olan iç idrâk güçlerinin lezzetlerinden başka, bir de bunların hepsinin üzerinde nefsin aklî idrâk güçlerinin lezzetleri vardır. Bu güçlerden nazarî olanın kısaca lezzet, yetkinlik ve saadeti, aklî âlem haline gelmesi yani adeta aklî âlemle özdeşleşmesi iken, amelî gücün lezzet, yetkinlik ve saadeti ise bedeni yönetme karakterini (hey'et-i istî'lâî) kazanmasıdır.² Burada nefsin aklî âlemle olan münasebeti ve o münasebetten aldığı zevk ve lezzet, elbette bedenle olan ilişkisinden çok yücedir. İmdi, o aklî âlem ki, âlemlerin Rabbi'nin ve Onun mukarreb meleklerinin (gök akılları)kendisine lezzet demekten tenzih edeceğimiz derecede şerefli ve yüceler yücesi lezzetleri oraya hastır. Akıl gücü ise o yüce âlemi idrâk çabasıyla mütelezzizdir. Elbette böyle bir çaba ve böyle bir lezzet, nefsin diğer güçlerinin lezzetlerinin çok üstünde olacaktır. Nefs için hakiki lezzet de budur.

Filozofumuza göre, bedenimiz bizi bu dünyada hakiki lezzetten mahrum bırakmaktadır. Ondan kurtulduğunda nefis, hakiki var olanlara, hakiki güzelliklere ve hakiki lezzetlere mutabık olan aklî âleme intikal edecektir.³ Buna rağmen yüce ruhî lezzeti nefis bedendeyken de bir nebze hissedebilir. Bu âlemde ve bu bedenle beraberken metafizik âlemi (âlem-i ceberût) düşünmeye dalmış, dünyevî-bedensel meşguliyetlerden yüz çevirmiş bir nefis, hakiki lezzetten bir nebze nasiplenmiş demektir.⁴

Hissî İdrâk ve Aklî İdrâk Arasındaki Farklar

Düşünürümüz hissî lezzet ve elemle aklî lezzet ve elemelerin farklılık ve uzaklığını göstermek için hissî idrâk güçleri ile aklî idrâk güçlerini, özleri, idrâk fiilleri, idrâk ettikleri şeyler ve yetkinlikleri bakımından inceler ve aralarındaki farkları ortaya koyar. Buna göre;

¹ A.g.e., IV, 9.

² İbn Sînâ, *Mebde ve Meâd*, 110.

³ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 424, 370.

⁴ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 33.

1-Nefsin aklî idrak güçlerinden nazarî gücün cevheri, diğer güçlerin cevherlerinden çok üstündür. Çünkü nazarî güç mutlak olarak basît, maddeden tamamen ayrışık (mufârak) iken, diğer güçler maddeyle (bedenle) alakaları sebebiyle bölünmeye kabildirler.

2-Nazarî gücün idrâki, diğer bedensel güçlerin idrâkinden üstündür. Çünkü nefsin idrâki yakînî (küllî ve zarurî) ve ebedî iken buna karşılık bedeninin idrâki zahîrî, cüz'î ve yok olucudur (zevalî).¹

3-Nazarî gücün idrâk ettiği kendine uygun ve haz verici şeyler, bedensel güçlerin idrâk ettiklerinden çok üstündür. Çünkü akıl akledilir olanları idrâk ederken, duyular duyusal şeyleri idrâk etmektedirler ki, elbette ikinciler birincilerle bir tutulamaz. Yine, akıl bâki, küllî olanı idrâk eder ve idrâk ettikleriyle birleşir (ittihad). Bir şekilde, idrâk ettiği şeyin kendisi oluverir. Sonra akıl, idrâk ettiğinin zahirini değil kühnünü idrâk eder. Oysa aynı durum, duyuların idrâki ve idrâk ettikleri nesneler için geçerli değildir.²

Aklın, aklî gücün ya da nazarî gücün idrâk ettiği varlıklar veya ma'nalara gelince; onlar, sabit, değişmez ma'nalar, ruhânî suretler, bütün varlığın ilk ilkesi olan şanı yüce zât, Rabbanî melekler ve semavî cisimlerin hakikatları ve zatlarıdır.³

Öyleyse filozofumuza göre ma'kûlât mahsûsâtta nitelik bakımından üstündür. (Çünkü ifade edildiği gibi, hisler ancak somut cisimsel şeylerin keyfiyetini idrâk edebilmektedirler.) Fakat onlar niceliksel olarak da üstündürler. Aklın idrâk ettikleri, hislerin idrâk ettiklerinden sayıca daha çoktur. Zira aklî olarak idrâk ettiklerimiz neredeyse sonsuz sayıdadır.⁴

4-Nazarî güç, yetkinlik açısından da bedensel güçlerin fevkindedir. Çünkü nazarî gücün yetkinliği, “kendisinde bütün varlığın sûreti, o bütündeki ma'kûl nizam ve ondan taşan hayrın mürtesim olduğu ve herşeyin ilk ilke'sinden başlayarak,

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 148.

² İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 369.

³ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 148.

⁴ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 24-25.

altında maddeden mutlak olarak ayrı, yüce ruhânî cevherler, sonra maddeyle bir şekilde alâkası bulunan ruhânî cevherler, sonra kendi özel güçleri ve karakterleriyle semavî cisimler... sıralanmış bulunan aklî âlem haline gelmesidir.”¹ Daha açık ifadesiyle, “nefsin bizzat kendisinden başlayarak, kendi varlığını ve mahiyetini, nasıl var olduğunu, ölümden sonra ne olacağını, âlemin Tanrı’dan nasıl sudur ettiğini, Gök Akılları’nın ve Nefsleri’nin durumunu, âlem içindeki kendi yerinin neresi olduğunu, kendisinin mutluluk ve mutsuzluğunun ne olduğunu aklî seviyede bilmesidir. Kısacası varlığın bütünü hakkında küllî bir tasavvura sahip olması, başka deyişle ilim ve irfan sahibi olmasıdır.”²

Nefsin diğer güçlerinin etkinlikleri ise böyle kapsayıcı değildir. Mesela vehim gücünün yetkinliği ümit iken öfke gücünün yetkinliği, nefsin üstün gelme keyfiyetine sahip olması ya da kendisine öfke duyulan kimsede acı duyumunun hasıl olduğunu hissetmesidir.³ O halde, öyle bir yetkinlikle bu bedensel güçlerin yetkinliklerinin bir olamayacağı, hatta aralarında kıyas bile kabul etmeyecekleri açıktır.⁴

Nazarî güçle ilgili bu dört mana böylece belli olduktan sonra, onun bedensel güçlerle kıyas edilemeyecek bir durumda olduğu ifade edilecektir. Dahası, aklî İdrâkle hissî idrâkın farklılığından yola çıkarak, aklî lezzetle hissî lezzetin arasında nasıl bir uzaklık olduğu düşünülmelidir. Öyleyse maddeden ayrı, aklî bir sûret olan ve özü itibarıyla melekî cevherlerden olan insan nefsi, bu süflî âlemin süflî varlıklarına has bedenî lezzetlerden yüz çevirerek, özce bir olduğu varlıklara, meleklerle ve onların hayır ve lezzetlerine müştak olmalıdır.⁵

Daha önce ifade edildiği gibi, zaman zaman, hissî idrâklerimizi önleyici birtakım bedensel engeller söz konusu olabilmektedir. Onun gibi, bu âlemde yüce manevî lezzeti duyumlamamız da beden tarafından engellenmektedir. Bu dünyada bedensel güçler, nazarî gücü yönetir duruma girdiğinde, insanda otorite hissin, vehmin, öfkenin eline geçmekte; böylece nefis o yüce lezzetlerden yüz çevirmekte, onları talep etmemektedir. Oysa nazarî gücü amelî gücüne hükmeden bir nefis, bu lezzetten bir parçacık da olsa birşeyler hissedebilir. Bu durum, önce yaratılıştan kendisine manevî hazları hissetme

¹ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 425-426; *Adhaviyye*, 148-149.

² Durusoy, *a.g.e.*, 180.

³ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 21-22.

⁴ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 426.

⁵ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 149; *Şifâ*, İlahiyyât, II, 424.

özelliği verilmesi ve sonra da nazarî gücün amelî güç üzerindeki denetim ve yönetimi ile mümkündür. Fakat yine gerçek hazzın bu âlemde tamamıyla hissedilmesi imkânsızdır. O halde nefis arzuladığı lezzeti ancak bedenden ayrıldığında bulabilecektir. Ama bedenden hakiki olarak ayrılış, bu dünyada bedene boyun eğmiş bir karakter kazanmamak şartıyladır. Zira böyle bedensel karakterler nefsi mutlak saadetten alıkoyacağı gibi, ona acı da verecektir.¹

Nefsin Saadet ve Şekaveti

İbn Sînâ'nın buraya kadarki ifadeleri kısaca özetlendiğinde, ölümden sonra nefsin lezzet ve elemnin ya da saadet ve şekavetinin nasıl olacağına dair fikri açığa çıkaracaktır.

1-Lezzet ve elemeler hissî (bedensel) olandan ibaret değildir. Hissî olanın çok üstünde, aklî lezzetler vardır. Bunun böyle olduğunu, nefsin idrâk güçleri ve o güçlerin lezzet ve elemeleri arasında bir karşılaştırma yaparak belirlemek, delillendirmek mümkündür.

a) Önce, dış ve iç idrâk güçleri olmak üzere kendi aralarında iki kısma ayrılan hissî idrâk güçleri incelenir. Bir takım tecrübî örneklerle, iç idrâk güçlerinin lezzetlerinin dış idrâk güçlerinin lezzetlerinden daha üstün bir değer taşıdığı anlaşılır.

b) Sonra hissî idrâk güçleriyle aklî idrâk güçleri karşılaştırılır. İnsan nefsinin, hissî güçlerden çok üstün olan aklî güçlerin aklî lezzetlerine yönelik ve layık bir mahiyette yaratılmış olduğu anlaşılır.

c) İnsan nefsinin, hissî lezzetlerinin çok fevkinde, hatta onunla kıyas bile kabul etmeyecek olan aklî lezzetlerin Tanrı ve gök feleklerine ait olduğu bilinmektedir. O halde hakiki lezzet, aklî, ruhî olan lezzettir.

Bu çıkarımların, nefsin ölümden sonraki haline yönelik sonucu ise şudur: İnsan nefsinin melekî cevherine layık olan ve değer bakımından hissî olandan üstünlüğü

¹ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 426; *Adhaviyye*, 149-150, *Mebde ve Meâd*, 112-113.

sebebiyle çoğu zaman tercih edilen lezzet, aklî lezzet olduğuna göre ahirette de nefis ancak o lezzetle mutlu olabilir.

2-Hissî idrâkler zaman zaman bazı engeller nedeniyle kendilerine lezzet ya da elem veren şeyi algılayamazlar. Fakat algının ara sıra kesintiye uğruyor olmasıyla biz, o güçlerin lezzet veya elemelerini varlığını inkâr etmiyoruz.

Bu ifadelerin ahirete bakan sonucu şöyle anlaşılabilir: Nefsi yetkinleşmekten ve maneviyata dalmaktan alıkoyan beden sebebiyle bu dünyada manevî lezzeti tam manasıyla idrâk edemeyişimiz, gelecek olan o lezzetin varlığını inkâr etmemizi gerektirmemektedir. Bu bakımdan, filozofa göre, lezzeti hissî olandan ibaret sayarak, ahirette yemeyip içmeyecek ve bedensel lezzetleri tatmayacaksa bizim için hangi lezzetten bahsediyorsunuz? diyenlere, meleklerin ve onların fevkinde Tanrı'nın halinin ve lezzetlerinin bu dünyadaki varlıkların halinden ne kadar yüce ve üstün olduğu anlatılmalıdır.¹

Bedenin durumuna gelince, İbn Sînâ'ya göre insanın nefsi, onun hakiki zâtı olduğundan ve nefis bâki olması münasebetiyle ölüm hadisesinde ölen bedendir. Ve beden ölümüyle birlikte bedensel lezzet ve elemeler de kaybolur. Onları kaybeden kimse, bir kardeşi veya dostunun lezzet ya da acısı ortadan kalkmış gibi, bu durumdan doğrudan değil, dolaylı etkilenir. Zâtına has lezzet ve elemelere muhatap olduğunda ise, işte o zaman hakiki müteallim ve mütellezziz olmuştur. Ve bu durum nefis için meâdda gerçekleşecektir.²

Bütün bu açıklamalarının sonunda, düşünürümüze göre 'uhrevî saadet'; nefsin, en yüce mülk kendisinin olan Zât ve O'na ibadet eden ruhanîler (melekler), onların yüce âlemi ve oradaki yüce uhrevî lezzet ile onun zıddı olan uhrevî şekavet hakkında nazarî bir bakışa sahip olarak, bedenden ve tabiatın izlerinden kurtulması ve tecerrüdüdür.”³ Fakat her nefis için saadet aynı derecede hissedilmeyecektir. Bununla birlikte bu âlemde nefsin nazarî bakış isteği arttıkça saadete kabiliyeti artar.⁴

¹ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 10.

² İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 129.

³ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 151.

⁴ İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyyât*, II, 429.

Mutlak saadetin gerçekleşmesinin engeli, beden ve nefste yerleşmiş olan aşağı bedensel izler, karakterlerdir. Bunlar, nefis bedenden ayrılınca da nefste kalır ve hakiki saadete engel olur.¹

‘Uhrevî şekavet’ hali ise, bu âlemde bedenle iştigali sebebiyle, özlediği yetkinliğini elde edememiş veya onu unutmuş ya da inkâr etmiş nefisler içindir. Bu durumdaki bir kimse, güzel yiyeceklere iştihasını kaybetmiş ve kerih olanları arzulamış bir hastaya veya alevler arasında kalıp da giydiği özel bir madde sebebiyle acıyı duymayan ve sonra aradan engel kalkınca büyük belayı hisseden kimseye benzer. Böyle bir nefis, bedenden ayrıldığı zaman yetkinliğinin yokluğu sebebiyle kendisine sunulacak olan şey acıdır. İşte bu hâl, onun şekaveti ve cezasıdır ki, böyle bir cezaya ne bedeni yakacak alevler ve ne de yakıcı zemheri soğuğuna maruz kalmak gibi bedensel bir ceza türü denk olamaz.²

II-ÖLÜMDEN SONRA NEFSLERİN MERTEBELERİ

İbn Sînâ’ya göre ölümden sonra nefisler, dünyadayken nazari ve amelî güçleri bakımından ilim ve amelden elde edemedikleri nispetinde, saadet ve şekavete farklı mertebelerde muhatap olacaklardır. Buna göre;

1-Âlim ve Fâzıl Nefsler

Düşünürümüzün “kâmil-mütenezzih”³, “mukaddes nefisler”⁴ veya “ârif-mütenezzih”⁵ de dediği bu nefisler, ilim ve amel bakımından yetkinleşmiş olup en yüce saadete layık nefislerdir.

¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 151.

² İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 427-428.

³ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 152.

⁴ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 432.

⁵ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 32.

Nazarî akıl gücünün yetkinliği daha önce ifade edilmişti. Buna göre nazarî akıl gücünde yetkin ya da nazarî hikmet sahibi bir nefis, “Vâcibü’l-Vücûd’un varlığı, celâl ve kemâl sıfatları, her türlü teşbihten münezze oluşu, inayeti, ilminin herşeyi kuşatması, kudretinin herşeye şumûlü ve sonra aklî cevherlerden olan ruhânî, felekî nefslere ve oradan unsurlar âlemi canlılarına kadar varlıkların O’ndan sudûrunu bilmeli; sonra insanî nefis cevherini ve onun vasıflarını, cisim olmayışını, beden ölümünden sonra ya nimet ya da azab içerisinde olarak bâki kalacağını tasavvur etmelidir.”¹

Amelî akıl gücünün yetkinliği ise, insanın ahlâken ifrat ve tefritten uzaklaşması; daha açık ifadesiyle iki zıt tabiat (huy) arasında ifrat ve tefrit noktalarından uzak kalarak dengenin, denge alışkanlığının kazanılmasını içermektedir. Ahlâkî açıdan dengelilik biraz açılacak olursa, bilindiği üzere, nazarî hikmetten ayrı olarak dünyevî fiil ve tasarruflarla ilgili olan amelî hikmetin konusu şu üç fazilettir: iffet, şecaat ve hikmet. Bunların birarada bulunması ise adaletlilik. Her üç fazilet, ilgili oldukları alanlarda dengeliliği ifade etmektedirler. Mesela insan, kendisinde mevcut öfke gücünü ifrat noktasında düşüncesizce korkusuzluktan (tehevvür), tefrit noktasında ise aşırı korkaklıktan (cebanet) uzak olarak yiğitlikle (şecaat) dengelemelidir. Yine, şehevî güçte i’tidal ‘iffet’lilikle mümkündür. Hikmet’lilikte ise, ev halkından başlayarak, karı-koca, baba-oğul, amir-memur gibi ikili ya da daha katılımlı toplumsal ilişkilerde ‘hikmet’li davranmak, güzel bir idare (hüsn-ü tedbir) içerisinde olmak esastır. Hikmet, kişi eğer siyasi sahada bir rütbe sahibiyse orada da gereklidir. Böyle hikmet sahibi olmak, kendisiyle başkaları arasındaki ilişkiyi düzenlemesi hususunda, kişiyi cerbeze ile ahmaklık (belahet) gibi iki aşırı tavırdan uzak tutacaktır.²

Dengelilik, nazarî güç ile amelî güç arasında da mevcuttur. Amelî gücün dengeliliği, nazarî güce boyun eğme (iz’an) ve etkilenme karakterini kazanmasıdır. Nazarî gücün dengeliliği ise yönetim (isti’lâ) karakterini kazanmasıdır. Dengelilik, bu durumun tersine dönmesiyle bozulur. Böylece nefis, bedenle güçlü bir alâka içerisinde, aklî olandan yüz çevirir. Oysa nâtık nefis fitraten bedeni yönetecek kabiliyettedir.³

¹ İbn Sînâ, *Ma’rifeti’n-nefs*, 37.

² İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 430, 455; *Ma’rifeti’n-nefs*, 36-37.

³ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 430.

Kısacası hem nazarî hem de amelî açıdan yetkin nefisler, bedenle beraberken dengeli kalarak ona boyun eğmemiş, böylece en yüce saadete ulaşmışlardır.¹

2-Kâmil, Gayr-ı Münezzeh Nefisler:

Filozofumuza göre nazarî bakımdan yetkinleşmiş olsa da amelî bakımdan bedenle işigali ve ona boyun eğici karakter kazanması sebebiyle noksan kalmış bir nefis, bu karakteri sebebiyle öte dünyada mutlak saadetten bir müddet uzak kalır. Bu bedensel iz ve karakterlerden tamamen kurtuluncaya kadar ‘berzah’ durumunda, bir tasfiye sürecine girer. Ancak bu süreçte amelî noksanlığı nedeniyle nefis, acı çekecektir. Fakat acı da geçicidir; bedensel karakterler nefis için gayr-ı cevherî bir durum ifade ettiğinden nefis, bunlardan temizlenene kadar yavaş yavaş ortadan kalkarak nihayet hakiki mutluluk vâki olur.² Şeyhu’r-Reîs, aşağı bedensel karakter kazanmış kimseyi, bir hastalığa tutulup gerçek lezzeti tadamamış, ama hastalıktan kurtulduğunda onu tadacak kişiye benzetir. Bunun gibi nefis de hastalığından kurtulduğunda hakiki mutluluğa erer. Şârih Tûsî, İbn Sînâ’nın bu fikrinin, ‘fasık mü’min ebedî azap görmez’ şeklindeki Sünnî-Mâturîdî görüşle uyuştuğunu ifade etmektedir.³

3-Nâkıs, Münezzeh Nefisler:

A)Toplumda amelî yönden üst seviyede olan bazı kimseler bu grup içerisinde ele alınmaktadır. Düşünürümüz, tasavvufî felsefesini içeren el-İşârât ve’t-tenbîhât’ının Makâmâtü’l-ârifîn bölümünde dünyadan tecerrüd içindeki âriflerin farklı mertebeleri olduğunu ifade eder. Ona göre böyle kimseler, zahidler, âbidler ve ârifler olmak üzere üç tabaka oluştururlar. Zahidler, dünya metaindan ve onun güzelliklerinden yüz çevirmiş kimselerdir. Âbidler, namaz, oruç gibi ibadetler ve kulluk fiillerinde devamlı olanlardır. En üst tabakada ârifler ise, fikrini yalnız metafizik âlemin (ceberût âlemi) kudsiyetine çevirerek Hakk’ın nûrunun kendilerine doğmasını sabırla bekleyen kimselerdir. Bu bakımdan, şüphesiz ki, âriflerin nefisleri bedenlerinden ayrıldıktan sonra

¹ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 32.

² İbn Sînâ, *Adhaviyye*, 152; *Şifâ*, İlahiyyât, II, 430-431.

³ İbn Sînâ, *Mebde ve Meâd*, 113.

hakiki mutluluğu en yüksek mertebede tadacaklardır. Âriflerin, zahid ve âbidlerden üstün oluşunun bir diğer sebebi ise, onlar ibadetlerini ahirette bir karşılık almak amacıyla yaparlarken, ârif olanın ibadeti de riyazeti de sırf Allah rızası için ifa eder olmasıdır. Zahid ve âbidlerin adeta alış veriş yapar gibi, ahirette bedensel lezzeti, ücreti gözeterek ibadette bulunmaları, ahirette onların derecelerini düşürmektedir.¹ İbn Sînâ'ya göre âbid ve zahidler, amelî bakımdan bir noksanlık taşımamalarına karşın fikrî açıdan-zikredilen sebeple- nâkıstırlar. Böyle nâkıs nefisler, öte âlemde istedikleri ve umdukları hissî lezzetlere kavuşurlar. Fakat işin sonunda onların da, hakiki lezzetlere dalarak hakiki mutluluğa ulaşmaları mümkündür.²

¹ Bu görüşünde İbn Sînâ, Gazzâlî ve sûfiler ile tam bir mutabakat içerisinde. Bu mutabakatın temelinde ise, hakiki lezzet ve elemnin aklî lezzet ve elem oluşunun kabulü bulunmaktadır. Bu gerçeği bizzat Gazzâlî dile getirmektedir. Bir risalesinde o, Fussilet Sûresi'nin 31. Âyetinde geçtiği üzere, cennette herkese nefislerinin arzuladığı nimetlerin verileceğini ifade eder. Buna göre, lezzeti hissî olandan ibaret bilen kimse, cennete arzuladığı yiyecek, içecek... vs.'yi bulur. Diğer yandan, ahirette yalnız Zât-ı ilâhîye nail olmak gibi yüce aklî lezzetleri arzulayan ârifler ise layık oldukları ve arzuladıklarını elde ederler. Bk. Gazzâlî, *el-Maznûn bihî alâ gayr-ı ehlihi*, 159-161.

Öte yandan Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*'inde hayret verici bir şekilde sûfiler ve metafizikçi filozofların meâdın rûhânîliği hususunda görüş birliği içerisinde olduklarını bildirir. O, öz olarak şunları yazmaktadır: 'Ahiret mevzûunda bir fırka, bütün hissî lezzetleri inkâr eder. Çünkü onlara göre, bedensel duyular ve tahayyül yoluyla gerçekleşen hissî lezzetler, ölümle nefis bedenden ayrıldığında ortadan kalkarlar. Bunun sebebi, tahayyülün ancak cismânî bir âletle gerçekleşir olmasıdır. Beden dediğimiz cisimler âlet öldüğünde, bâki olan nefisle birlikte yalnız kendi aklî lezzetleri kalır. Aslında dünyadayken de insanın meylî aklî lezzetleridir. (Burada Gazzâlî, daha önce zikrettiğimiz, İbn Sînâ'nın, aklî lezzetin üstünlüğünü ispatlayan tecrübî delillerine yer verir.) Ve yine bu görüşte olanlara göre, halk yüce aklî lezzetleri anlayamayacağı için, onlara hissî şeklindeki temsiller anlatılır. Bu görüşü, metafizikçi (ilahiyî) filozoflar ve sûfiler kabul etmektedir. Hatta sûfî şeyhleri, "cennet talebi ya da cehennem korkusu yüzünden Allah'a ibadet eden kimse kovulmuştur" derler. Onlara göre bu hususta yalnız Allah rızası talep edilmelidir.' Bk. *Mizânü'l-amel*, 14-16. Bu ifadeler, İbn Rüşd'ün gözünden kaçmamıştır. O, "Gazzâlî, *Tehâfüt*'te rûhânî dirilmeyi müslümanların kabul etmediğini söylerken; bir başka kitapta, böyle bir şeyi sûfilerin söylediklerini belirtmektedir" der. Bk. İbn Rüşd. *Tehâfüt et-Tehâfüt*, 332.

Tehâfüt'teki suçlayıcı tavrının aksine, *Mizânü'l-amel*'de ilerleyen satırlarda Gazzâlî, "Allah'a ve ahirete iman eden filozoflar ve sûfiler, ahiretin keyfiyeti hususunda ihtilâf etseler de, saadetin bilgi ve ibadetle elde edileceği hususunda birleştiler" (bk. *a.g.e.*, 23) diyerek, tamamen barışçı bir tutum sergilemektedir. Bunun yanında o, İbn Sînâ'nın, aklî olanın üstünlüğü ve insan ruhunun onu arzulayışı hususundaki görüşünü aynen benimsemektedir. Bk. *ae.*, 24-25.

Yalnız, Gazzâlî'ye göre, nefsi kötü huylardan arındırmayı ifade eden amelî noktada sûfiler diğerleriyle birleşseler de, bilgi (ilim) hususunda onlardan ayrılmaktadırlar. Sûfilere göre, hakikatin bilgisi öğrenme (taallüm) yoluyla değil, mücadele yoluyla, insanın herşeyiyle Allah'a yönelmesi sonucu elde edilir. Böylece hakikat o kimseye açılır, melekût âleminin sırları ona bildirilir. Bk. *ae.*, 45.

² İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 57-59, 76; *Marifeti'n-nefs*, 38.

B) İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerindeki beyanlarından yola çıkarak, bu başlık altında iki grup insanı ele almak mümkündür:

a) Cahil ve bülh nefslar,

b) Çocuklar.

Yani, kavrayış yetkinliğine sahip olduğu halde hakiki mutluluğu bilmemiş cahil kimseler ile derece bakımından onlardan biraz aşağıda yer alan, yaratılışı gereği kavrayışı kısıtlı olduğundan hakiki mutluluk hatırlarına bile gelmeyen safdil (bülh) kimseler ve bir de temyiz kabiliyeti olmayan çocuklar, bu başlık altında ele alınabilir.

Düşünürümüzün iki grup hakkındaki mütalaasını, ikinci bölümde semavî beden başlığı altında geniş bir şekilde ele almıştık. Bu nedenle burada çok kısa olarak, söz konusu nefsların öte dünyadaki durumlarını özetlemekle yetiniyoruz.

Buna göre, bu iki grup insan, bu dünyadan kötü bedensel karakterler kazanmadan ayrılmış iseler, onlar için Allah'ın rahmeti umulur. Ancak, amelî bakımdan aşağı izler kazanmış iseler, bu durumda bu noksanlıkları sebebiyle acı çekeceklerdir.

Diğer taraftan bu kimseler, dünyadayken bedensel olanın dışında bir şey bilmediklerinden, saadet ve şekavet hususunda bildikleri şekilde muamele görmeleri, yani bedensel lezzet ve elemelerle karşılaşmaları mümkündür. Bu durumda onlara, bedensel lezzet ve elemi elde etmelerini sağlayıcı hissî sûretleri tahayyül edebilmeleri için, o âleme uygun semavî bedenlerin verilmesi de imkânsız değildir. Bu şekilde belki de, hakiki mutluluğu elde etmelerini sağlayacak yeteneği zamanla kazanmaları söz konusu olabilir.¹

4-Nâkıs, Gayr-ı Münezzeh Nefslar:

Bu başlık altında iki grup insanı zikretmek mümkündür:

Hem nazârî hem de amelî bakımdan yetkinleşecek kabiliyetteki bu kimseler,

¹ İbn Sînâ, *Mebde ve Meâd*, 114-115; *Adhaviyye*, 153; *Şifâ*, İlahiyyât, II, 431-432; *İşârât*, IV, 30, 35.

a)Ya, bu âlemde iken yetkinliklerini bildikleri ve onu elde edecek güce sahip oldukları halde, bu hususta çalışmayı ihmal ve terk etmiş (mühmilîn) ve ondan yüz çevirmiş (mu’rizîn) kimselerdir. Bunlar inkârcı olmadıklarından azapları ebedî değildir.

b)Ya da bilerek, yetkinliklerine zıt karakterler kazandıkları gibi, bir de onu inkâr etmiş ve kendi yanlış fikirlerine saplanıp kalmış inkârcı (câhidîn) ve mutaassıp kimselerdir. Onlar, ebedî olarak elem içinde kalacaklardır.¹

III-KÖTÜLÜK (ŞER) PROBLEMİ AÇISINDAN SAADET VE ŞEKAVETİN İNCELENMESİ

İbn Sînâ, bedenlerinden ayrılan nefsler içinde azaba, eleme müstehak olanların durumunu kötülük problemi açısından da incelemektedir. Nefslerin çoğu eleme muhatap olacak mıdır? Soruya olumlu cevap vereceksek, bu, ilâhî inayet açısından bir problem oluşturur mu? Bu ve benzeri problemlere felsefesinde yer veren düşürün, önce, kötülüğün bu âlemdeki varlığı ya da durumunu belirlemeye çalışır. Şöyle ki: Ona göre kâinatta tesadüfe yer verilemeyecek şekilde güzel ve ince bir düzen söz konusudur. Bu düzenin kaynağı ise, bütün varlığın kendisinden feyezân ettiği Tanrı’nın inayetidir. İnayet ise, İlk (el-Evvel)’in bütün varlığı kuşatan bilgisidir. Âlemde varlığından bahsedilen kötülüğe (şer) gelince; filozofumuz onun üç türünden söz etmektedir:

a)Tabîî: Hastalık ve elem gibi.

b)Ahlâkî: Zulüm ve zina gibi yerilen (mezmum) davranışlar

c)Metafiziksel: Bilgisizlik.

Varlık bakımından kötülük ise iki türdür:

a)Mutlak kötülük, ya da bizzat kötülük ki o, “yokluk”tur. Fakat burada kastedilen yokluk, şeyin tabiatının ve türünün gerektirdiği ikinci yetkinliklerin yokluğudur. Mutlak yokluk olmadığına göre mutlak kötülük de yoktur. O halde kötülük, b)ârizîdir.

¹ İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 30-31; *Şifâ*, İlahiyyât, II, 428-429; *Adhaviyye*, 152-153.

Öte yandan, ârızî kötülüğün kaynağı ise tabiatında bilkuvvelik ve yokluk bulunan maddedir. Bu gerçek nefis açısından değerlendirildiğinde, bedenın onu yetkinliğinden nasıl alıkoyduğı daha iyi anlaşılacaktır. Zira, bazı dış sebeplerden dolayı maddede (bedende) kötülük ortaya çıkmakta ve bu, onda bir karakter haline geldiğinde, nefis için gerekli olan iyilik (hayır) yeteneğine engel olmaktadır.

Düşünürümüze göre, türler kötülükten korunmuştur. O, ancak bazı vakitlerde fertlere dokunur. Fertlerde mevcut olan kötülük türler yanında çok az kalacağından, o, hakiki ve zâtî olamayacaktır. Bununla birlikte az da olsa varlıklarda kötülüğün bulunması zaruridir. Bu, iyiliğe olan ihtiyaç sebebiyledir. Ayrıca maddî unsurlar arasında bir zıtlık olmasaydı, türler oluşmazdı.¹

İçinde bulunduğumuz âlemdeki kötülüğün az ve ârızî oluşu böylece belirlendikten sonra, sıra, bedenlerinden ayrılmış olan nefisler açısından kötülüğün incelenmesine gelmektedir. Filozofa göre uhrevî açıdan da kötülük azdır. Daha açık ifadesiyle, uhrevî âlemde nefislerin çoğu saadeti elde edecek durumdadır. Buna, bedenın şu üç halini örnek verir:

- a)Güzellik ve sağlığa tam olarak sahip olan bedenler,
- b)Her ikisinde de orta halli olanlar,
- c)Hasta ve çirkin bedenler.

İşte insanlar için bu dünyada bedensel durum, bu üç şıktan ibarettir. Fakat dikkat edilirse ilk iki şıktakiler çoğunluğu teşkil ederken, son grup azınlıkta olandır. Bunun gibi, nefisler için de üç hâl söz konusudur:

- a)İlim ve ahlâkta olgunlaşmış nefisler; ahirette hakiki saadete kavuşacak olanlardır.

¹ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 415-422, 23-24.

b)İki yönden birinde, özellikle de aklî yönde yetkinleşmemiş nefsler; fakat onların da ahiretteki saadetten payları vardır.

c)Hem bilgi hem de ahlâkta hastalıklı ve çirkin ruhlar. Ahirette elem onlar içindir.

Bir ve üçüncü gruplar azınlıkta, ortadakiler ise çoğunluktadır. Uhrevî kurtuluş açısından düşünüldüğünde, ortadakilere, en yüce saadete ulaşmış olan baştakiler de eklenir; böylece uhrevî kötülüğün de az olduğu belirlenir.

Uhrevî şekavete muhatap olacak azınlıktaki nefsler ise kendi hatalarının karşılığını çekmektedirler. Zira yetkinleşme kabiliyetine sahip olduğu halde kendi iradesiyle kötülüğü arzulamış bir nefs, yaptıklarından sorumlu olacaktır.¹

IV-DİN-FELSEFE MÜNASEBETİ AÇISINDAN İBN SÎNÂ'NIN MEÂD GÖRÜŞÜ

Buraya kadar İbn Sînâ'nın ruhun ölümsüzlüğü, ölümden sonra bedenın diriliş ve ceza ve mükâfatın keyfiyeti hususundaki fikirleri belirlenmeye çalışılmıştır. O, ruhun ölümsüzlüğünü kat'î bir şekilde kabul etmektedir. Bunun yanında unsurlar âlemine ait herhangi bir bedenın dirilişini aklen imkânsız bulurken, öte dünyada, o âlemin mahiyetine uygun “semavî” bedenlerin varlığını mümkün görmektedir. Bedensel ceza ve mükâfata dair nassları ise te'vil yoluna gitmektedir. Fakat hepsinin ötesinde o, büyük eseri eş-Şifâ'da, ruhun bekası, diriliş ve hem hissî hem de ruhî ceza ve mükâfatı haber veren nasslara -bazı hususlarda aklî problemler bulunsa da- iman etmek gerektiğini ifade eder.

Haddizatında İbn Sînâ, müslüman bir filozoftur. Ve onun, “bir yandan Hellenistik felsefeyi kendi içinde tutarlı ve rasyonel bir sistem haline getirmek, öte yandan onu İslâm inançlarıyla uyumlu hale sokmak gibi ikili bir amacı”² vardır. Biraz sonra genişçe inceleyeceğimiz gibi, onun “tevil” gayreti hep bu amaca yöneliktir. Bunun yanında o, ahiret inancının lüzumuna inanmaktadır.

¹ İbn Sînâ, *İşârât*, III (İlahiyyât), 306-311.

² Bulaç, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi*, 130.

1-Felsefî Açidan Meâdın Zorunluluğunu İspatı

İbn Sînâ'nın din felsefesini başlıca dört nokta üzerinde toplamak mümkündür:

- a)Yaradılış meselesi,
- b)Allah'ın cüz'îleri bilip bilmemesi meselesi,
- c)Ahiret (meâd),
- d)Peygamberlik (nübüvvet).¹

Filozofumuz, ruhun ölümsüzlüğü anlamında meâdın varlığını kabul etmektedir. Onu cismânî haşre inanmamak sebebiyle tekfir eden Gazzâlî de bu hususu tasdik eder.²

Öyleyse problem, ahiretin varlığı üzerinde değil, İbn Rüşd'ün ifadesiyle “onun sıfatı”³ üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bu bağlamda düşünürümüz, nübüvvet ve siyaset görüşü içerisinde meâdın iki bakımdan zarurî olduğunu vurgular:

- a)Toplumsal düzen ve adalet bakımından; yani dünyevî saadet açısından,
- b)Ahlâklılık ve dolayısıyla uhrevî saadet açısından. Buna göre;

a-İbn Sînâ'ya göre insan tek başına yaşayamaz. Maddî-manevî ihtiyaçlarını karşılayabilmek için hemcinsleriyle karşılıklı yardımlaşması gerekir. Fakat arzu ve istekleri çok olduğundan, onları, başkalarına zulmetmeden elde edebilmek için adaletin tesisi şarttır. İşte bu beraberlik ve adalet ihtiyacı, toplum ve devlet olmayı beraberinde getirmiştir. Devlette düzen ve adalet ise bir takım kanunlarla sağlanır. Kanunları uygulayıp düzeni sağlayacak bir de yöneticiye ihtiyaç vardır. Nizamı sağlayacak olan bu kişi, vahyin muhatabı olan peygamberdir. Öyleyse toplumların düzen ve dirliği için

¹ Ülken, *a.g.m.*, 83.

² Gazzâlî, *a.g.e.*, 200.

³ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, trc. Bekir Karlığa, 96.

peygamberlik müessesesi ve dolayısıyla din zaruridir. Zira din, Allah'ın indirdiği âyetler ve kanunlarla itaatı sağlayacak ve adaleti temin edecektir. Peygamber, Allah tarafından mukaddes ruh (Cebrail) aracılığıyla kendisine vahiy gönderilen özel bir insandır. İçinde bulunduğu topluma kendilerini yaratan kudretli bir Zât'ın var olduğunu, O'nun gizli ve açık herşeyi bildiğini, emrine itaat edilmesi gerektiğini, O'na itaat edenler için ahirette mükâfat, âsiler içinse ceza hazırladığını... vs. kısaca iman esaslarını bildirir. Adaletin temini için bu şarttır. Ancak halk, bu bilgilerin üzerine, Allah'ın benzerinin olmadığı, şuradadır denecek şekilde bir mekânda olmayacağı, âlemin ne içinde ne dışında olmadığı... gibi tevhid ve tenzihin ince hakikatlarını gerçek manasıyla anlayamaz. Bu, az kimseye nasip olacak bir durumdur. Bu bakımdan, onlara bu hakikatları aklî seviyede anlatmaya çalışmak, bilakis gerçeklerden sapmalarına, kalplerine şek ve şüphe girmesine neden olur. Bu şekilde toplumun düzeni de bozulur.¹ Bundan sonra filozof, dinde sembolizmin gerekliliği meselesine girmektedir. O konuyu biraz sonra ele alacağımızdan şimdilik bırakıyoruz.

Görüldüğü gibi, düşünürümüz toplumsal adaletin ve dünyevî saadetin sağlanması için itaatı temin edecek imanî hususlardan birisi olarak ahiret ve oradaki ceza ve mükâfat inancının yerleştirilmesinin gerekliliğini beyan etmektedir.

b-Öte yandan, dinin iki temel esası olarak tevhid ile ahiret inançlarının sürekli canlı tutulabilmesi, bu bilincin unutulmaması ibadetlerle sağlanır. Bu gayelerin gerçekleşmesi için insanlara, 'bu filler Allah'a yakınlaştıracıdır ve karşılığında büyük mükâfat vardır' denilecektir.

İbadetlerin en şereflişi namazdır. Onun manası çok büyüktür. Namaz kulu Allah ile muhatap eden, münacatın yalnız O'na yöneldiği yüksek bir fiildir. Böylece ona devamla kul, Allah'ı ve ahireti sürekli hatırlar.

Aslında her bir ibadet, bu anlamda birer hatırlatıcı ve uyarıcıdır. Onlar dinde yer almazsa, insanlar zaman içinde, öğrendikleri yüksek hakikatları unuturlar.

İbadetlerin en büyük yararı meâd hususundadır. Ahiretteki saadet, nefsin arındırılmasından geçmekte ve bu arındırma uhrevî saadeti engelleyici bedensel karakterlerden nefsi uzaklaştırmaktadır. Arındırma fiili, ahlâkın güzelleştirilmesi ve bir

¹ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 441-443; *İşârât*, IV, 60-62.

takım melekelerin kazanılmasını gerektirir. Güzel ahlâk ise nefsi bedenden ve hislerden uzaklaştıracak fiillerle yani ibadetlerle elde edilir. Nefsin özüne dönüşü ne kadar sık ve çok olursa, o ölçüde de bedenden etkilenmesi azalır. Böylece bedene hâkim olur. “İyilikler kötülükleri giderir”¹ âyeti bu manaya işaret etmektedir. Böylece insan ibadetlere devam ettikçe, gerçeğe (hakka) yönelme ve batıldan yüz çevirme melekesi gelişir. Ve ölümden sonraki saadete kavuşabilmek için güçlü bir yeteneğe sahip olur. İşte ibadetlerin bu fonksiyonları nedeniyle, peygamberlere, onları farz kılmaları emredilir.²

2-Dinî Sembolizm ve Te’vil

A-Sembolizm

İbn Sînâ’ya göre peygamber, hissî âlemin düzeni ve iyiliğini (salâhını) siyasetle, aklî âlemin iyiliğini bilgi ile sağlamak üzere, vahyin feyzinden istifade ettiklerini, doğru bulduğu ibareleri kullanarak tebliğ eden kimsedir.

Peygambere, sözünün remizli ve lafızlarının îmalî olması şart koşulur. Eflatun ‘Kanunlar’ kitabında “peygamberlerin rumuzlarının anlamları üzerinde durmayan, ilâhî melekûta erişemez” demektedir. Pisagor, Sokrat ve Eflatun gibi Yunan filozoflarının en büyükleri ve onların peygamberleri, kitaplarında sırlarını gizledikleri rumuz ve işaretler kullanmaktaydılar. Eflatun, Aristo’yu hikmetin sırlarını ve bilgiyi açıkladığı için kınamıştır. Buna karşılık Aristo, bir ara böyle açıklayıcı davrandıysa da, sonra bu tarzı birçok diyaloglarında uygulamadığını ve uygulamadığı bu eserlerdeki hakikatlara çok az kimsenin vâkıf olabileceğini ifade etmektedir. Şimdi, hâl böyleyken, dinin yüksek hakikatlarının, incelikleri anlayamayacak durumdaki bedevîlere aynen anlatılması nasıl mümkün olacaktır? Kaldı ki, son peygamber Hz. Muhammed (SAV)’in bütün insanlığa gönderilmiş olduğu göz önüne alınırsa, insanların bütününe bu hakikatların anlatılması daha da zor olacaktır.

¹ Hûd, 11/114.

² İbn Sînâ, *İşârât*, IV, 60-65; *Şifâ*, İlâhiyyât, II, 443-446.

O halde düşünürce göre, aklî âlemin iyiliğini bilgiyle sağlamak görevi ancak semboller yoluyla gerçekleştirilebilir. Diğer siyaset (yönetme) görevi ise, birincinin yanında peygamber için kolaydır.¹

Daha önce de ifade edildiği gibi, tevhid, meâd, gibi yüksek meselelerdeki inceliklerin halka aynen aktarılması, inanmalarını değil şüpheye düşmelerini netice verir. Bu şekilde toplumun düzeni de bozulur. Karşılıklı ihtilâflar içerisinde, zaptedilmeleri çok zor hâle gelir. O halde doğru olan, hakikatların onlardan gizlenmesi ve olduğu gibi değil de semboller ve akla yakınlaştırmacı misallerle anlatılmasıdır. Uhrevî saadet ve şekavete dair dindeki bedensel tasvirler hep bu manaya yöneliktir. Yoksa “ne göz görmüş, ne kulak işitmiş”² yüce bir saadeti anlamaları mümkün olmaz. Böylece, hûriler, iştahla yenen meyveler, cennet şerbetleri, altlarından süttten, baldan, berrak suların nehirler akan cennetler; diğer tarafta yakıcı zemheri soğukları, zincirler, zebaniler...den bahsedilir. Ancak bunların fevkinde, hüzn ve korkulardan uzak olma, devamlı sürur hali ve hepsinin üstünde âlemlerin Rabbi’nin görülmesi...: ya da meyusiyet ve pişmanlık gibi manevî lezzet ve elemeler de anlatılır.³

Kısacası, İbn Sînâ’ya göre dînî hakikat yığınlarca anlaşılması için sembollerle ifade edilmiş ve Fazlurrahman’ın ifadeleriyle, “peygamber, ‘ahlâkî iyiliği takip ederseniz, ruhunuz mutluluk demek olan gerçek rûhî bir hürriyete kavuşacak’ demek yerine, ‘eğer faziletli olur ve şu şu fiilleri yaparsanız, cennete girecek ve cehennemden alevlerinden kurtulacaksınız’ demiştir”.⁴

İbn Sînâ, “*Kaderin Sırrı Hakkında*” adlı küçük risalesinde ise, bedensel tasvirler içeren nassların sembolik değerlendirilmesine çok farklı bir neden ileri sürmektedir. Buna göre, “mükâfât ve cezanın, kelâmcıların sandığı gibi suçlunun bedeninin parçalarına uygulanması uygun (caiz) değildir. Onun zincirlere vurulması, ateşte

¹ İbn Sînâ, *Fî İsbati’ n-nübüvât*, 85.

² Kudsî hadîste, “sadık kullarına, gözün asla görmediği, kulağın hiçbir vakit duymadığı, bir insanın aklına hiçbir zaman gelmemiş olan şeyler hazırladım” buyurulmaktadır. Bk. *Müslim*, Cennet, 2(2824); Abdullah Draz’a göre, hadîste bedenî olandan rûhî olana geçiş anlamında iki hayat arasındaki bir “tabiat farkı”ndan değil, sadece bir “derece farkı”ndan söz edilmektedir. Ona göre hadîste, cennetin nimetlerinin orijinallğine dikkat çekilmekte, fakat bu orijinallik onların müşahhas gerçekliğini ortadan kaldırmıyor gözükmektedir. Draz, *a.g.e.*, 206.

³ İbn Sînâ, *Şifâ*, İlahiyyât, II, 442; *Adhaviyye*, 112-113.

⁴ Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, 150-151.

yakılması, yılanların ve tüm mihnetlerin ona gönderilmesi... bütün bunlar düşmanından, ona zarar ve acı vererek intikam almak isteyen birinin fiili olabilir ki bu, Allah'ın sıfatları hakkında muhaldir.”¹ Bu risale ne zaman yazılmıştır? Bu, bilinmediğinden, yukarıdaki ifadelerin İbn Sînâ'nın fikrî gelişme çizgisinde nereye yerleştirileceği sorusu bizim açımızdan cevapsız kalmaktadır. Ayrıca, düşünür intikam almayı Allah hakkında neden muhal görmektedir? Bizzat Kur'ân'da, “Allah mutlak güç sahibi, şiddetli intikamı olandır (zü'ntikam)”² denilmektedir. Sonra, intikam fiili Allah'ın hangi sıfatlarına ters düşmektedir? Bunlar, belirtilmemektedir.

B-Te'vil

Daha önce de ifade edildiği gibi, İbn Sînâ'nın din ile felsefeyi uzlaştırmak gibi bir amacı vardır. Bu da, felsefeye uygun düşmediği yerde nassın uzak ya da yakın mümkün olabilecek bir yoruma tâbi tutulmasıyla olmalıdır.³ Bu amaçla bir yandan ‘ruhların bekası’ hakkında vahyin ve felsefenin ittifakı olduğunu vurgularken⁴, diğer yandan ahiretle ilgili bazı âyet ve hadisleri felsefî doğrultuda te'vil etmektedir. Burada onun iki te'vilini örnek olarak sunmak istiyoruz:

1)Vâkıa Sûresi 7-11. âyetleri, uhrevî âlemde nefslerin mertebelerine dair görüşüne uygun olarak te'vil etmektedir. Âyetlerde şöyle buyurulmaktadır: “Ve sizler de üç sınıf olduğunuz zaman; sağdakiler, ne mutlu o sağdakilere; ve soldakiler, ne bahtsızdır onlar. (Hayırda) önde olanlar, (ecirde de) öndedir. İşte bunlar, naîm cennetlerinde (Allah'a) en yakın olanlardır.”

¹ İbn Sînâ, *Fî Sirri'l-kader*, 305; Paul Badham, söz konusu makalesinde, bugün çeşitli mensuplarının benzer bir yaklaşımından bahseder. Buna göre, dehşet verici cehennem imajları bütün dünya dinlerinde boldur. Fakat bugün bu imajlardan uzaklaşma eğilimi hakimdir. Bazı Hristiyanlar, cehennemi bir a'raf gibi görerek kurtuluşa giden yol üzerindeki bir safha olarak yorumlamaktadırlar. Benzer şekilde Budizm ve Hinduizm'de cehennem, arınmaya götüren geçici bir safha olarak anlaşılmıştır. Ve birçok yazar dehşet verici imajların olgusal değil sembolik yorumlanması gerektiği üzerinde ısrar etmektedir. Bk. Badham, *a.g.m.*, 177.

² Âl-i İmran, 3/4.

³ Yaran, Cafer, Sadık, “Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Din Felsefe İlişkisi Din Felsefesi Yapmanın Dört Yolu”; *Klâsik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, 23.

⁴ İbn Sînâ, *Ma'rifeti'n-nefs*, 35.

İbn Sînâ'nın te'viline göre buradaki üç sınıf,

a)Nazarî ve amelî bakımdan yetkin nefslar,

b)Nazarî ve amelî bakımdan noksan nefslar,

c)İkisinden birinde yetkinleşememiş (noksan) nefslardır.

Hayırda önde olanlar (sâbikûn) en yüce mertebedeki, nazarî ve amelî bakımdan yetkin nefslardır. Sağdakiler (ashab-ı yemin), nazarî ya da amelî yönlerden birinde yetkinleşememiş olan orta gruptur. İbn Sînâ onların şariat ehlerinden mütenezzihler grubu olduğunu ifade eder. Onlar, oluş ve bozuluş âleminde felek nefslarına ulaşır ve bu âlemin kirlerinden temizlenirler. Burada, Allah'ın göklerde yarattığı hûriler, leziz yiyecekler, kuşların nağmeleri gibi nimetleri müşahade ederler. Bununla birlikte orta derecedekilerin (mutavassıtlar) hakiki lezzetlere dalarak birinci dereceye ulaşmaları mümkündür. Arınmak suretiyle üzerlerinden uzun zaman geçtikten sonra “sâbikûn”dan olabilirler. Soldakiler ise en alt mertebede, nazarî ve amelî bakımlardan noksan olanlardır. Karanlık tabiat denizlerinde boğulmuş, unsurlar âleminin günah kuyularına düşmüş olan bu nefslar, helâk ülkesinde eziyet göreceklerdir. Bir başka âyette ifade edildiği gibi onlar, “orada yok oluvermeyi isterler. (Onlara şöyle denilir) Bugün (yalnız) bir defa yok olmayı istemeyin; aksine birçok defalar yok olmayı isteyin”.¹

2)Düşünürün bir başka te'vili, sırat köprüsünün cehennem üzerinde olup kıldan ince, kılıçtan keskin vasfına işaret eden ve cennete ulaşmak için onu geçmenin şart olduğu, geçilemeyip cehenneme düşüşün büyük hüsrana oluşunu ifade eden hadîslere² yöneliktir. Ona göre hadîste geçen cennet, aklî âlemdir. Nefs aklî âlemi algıladığında cenneti yaşamış olacaktır. Cehennem ise vehm âlemdir. Akıl küllîleri tasavvur için önce beş duyuya ihtiyaç duyar. Beş duyu yoluyla cüz'îlerden aldığı sûretleri hayal ve vehim güçlerine gönderir. İşte bu durum onun için cehennemdir. Zira vehim bilgileri bozuktur. Onun yanlış bilgilerine uyan nefis, hakikattan uzaklaşır. Bu nedenle vehmin yanlışlarından kurtulup aklî zâtına ulaşmalıdır. Ancak bu oldukça zor bir iştir. İşte sırat, vehimden zâta geçiş simgeleri. Nefs o yolu geçerse cennete ulaşacaktır. Geçemezse cehennem halinde kalarak helâk olacaktır.

¹ Furkan, 25/13-14; İbn Sînâ, *Ma'rifeti'n-nefs*, 34-38.

² Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 392.

Yine nasslarda geçen cennetin sekiz kapısı, cehennemın yedi kapısı olmasının¹ te'vili ise; yukarıda görüldüğü gibi cennete ulaştıran toplam sekiz yol, cehenneme ulaştıran yedi yol oluşudur. Cennete ulaştıran sekiz yol, beş duyu, vehim gücü, hayal gücü ve akıl gücünden ibarettir. Cehennemın yedi kapısı ise, hayalde kalındığından beş duyu, vehim ve hayalden ibarettir. Bu yollara kapı denilmesinin sebebi, sözlükte bir şeye götüren şeye kapı denilmesidir.²

Felasife, bu tür felsefî te'villerle, yine Gazzâlî'yi karşılarına almışlardır. Gazzâlî, İhyâ'da konuyla ilgili üç gruptan bahseder: Birinci grup te'vilden kaçınarak aşırı bir uç oluşturmaktadırlar. Yalnız üç âyet te'vil ederek te'vil kapısını kapayan Ahmed b. Hanbel ve ondan bir adım daha ileri giderek Allah'ın zât ve sıfatıyla ilgili nassları te'vil eden, fakat ahiretle alâkalı nassları zahiri üzere bırakan Eş'arîler bu uçta yer alır.

Diğer aşırı uçta ise te'vilde ölçüyü kaçıranlar bulunmaktadır. Bu uçta öncelikle, Rü'yetullah'ı, Allah'ın görme (basar) ve işitme (semi') sıfatlarını ve Mi'racı te'vil eden Mu'tezile vardır. Mu'tezile, Mi'racın yalnız ruh ile oluşunu kabul etmektedir. Onlar, bedenlerin dirilmesi, cennet ve oradaki bedensel haz ve nimetleri, mukabilinde cehennem ve hissî elemelerini olduğu gibi kabul ederken, kabir azabı, mizan, sırat gibi diğer ahiret hükümlerini ise te'vil etmişlerdir.

Bu uçta 'felâsife' Mu'tezile'den aldığı cesaretle daha ileri giderek ahiretle alakalı bütün hükümleri te'vil etmişlerdir. Lezzet ve elemi yalnız aklî ve ruhî olanla te'vil ederek, bedenlerin iadesini inkâr ile, yalnız ruhların bekasına hükmetmişlerdir.

Bu iki uç arasındaki i'tidal sahiplerine gelince; onlar eşyanın hakikatına ilâhî nur ile muvaffak olan, ehl-i keşf ve müşahede, yani tasavvuf ehlidir. Müşahede sonucu, işin doğrusu kendilerine Allah tarafından bildirilmek suretiyle hakikatı anlayarak zahirde ona uymayanı te'vil edebilirler. O halde bu mertebede olmayan kimsenin te'vilde ısrar yerine Ahmed b. Hanbel'in yolunu tutması gerekir.³

¹ Cennetin sekiz kapısı için bk. *Ebû Dâvûd*, Tahâret, 65 (169), Cehennemın yedi kapısı için bk. Hicr, 15/144.

² İbn Sînâ, *Fî İsbâtî'n-nübüvvât*, 88-90.

³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 261-263.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Meâd görüşünün temelini teşkil eden nefis teorisi açısından İbn Sînâ, İslâm dünyasında önemli bir yere sahip olmuştur. Zira kendisinden önceki nefis görüşlerinde nefsin varlığının ispatlanması ve mahiyetinin incelenmesi üzerinde durulmamasına karşın, İbn Sînâ bu iki hususu titizlikle ele almaktadır. Diğer yandan, onun nefis fikrinin kelâm çevrelerine büyük katkısı da göz ardı edilmemelidir. İbn Sînâ öncesi çoğu kelâmcının ikna edicilikten uzak nefis görüşleri söz konusu teorisiyle birlikte büyük darbe almıştır. Bizzat Gazzâlî onun nefis görüşünü benimseyerek bu hususta başı çekmektedir.

Filozofumuzun, ruhun ölümsüzlüğü, öte dünyada bedenın dirilişı ve mükâfat ve cezanın mahiyetinden bahseden meâd fikri şu özelliklere sahiptir:

1)Ruhun ölümsüzlüğünü kat’i bir şekilde kabul eden İbn Sînâ, aralarında derece farkı olmaksızın bütün nefslerin ölümsüzlüğünü benimsemesiyle, Fârâbî’den ayrılmaktadır. Diğer taraftan cismanî haşrin inkârı nedeniyle kendisini tekfir eden Gazzâlî, nefsin bekası fikrini kabul etmektedir.

2)İbn Sînâ, Adhaviyye’inde unsurlar âlemine ait bir bedenın dirilişini imkânsız bulurken, daha sonra, büyük eseri Şifâ’da dirilişe ve ahiretteki cismanî haz ve elemelere dair nasslarda ifadesini bulan cismânî meâdı aynen kabul ettiğini bildirir. Bu hususta talebesi Cüzcânî’nin Hayy b. Yakzan’deki ifadeleri büyük önemi haizdir. Böylece her iki eserde de, peygamberin cismanî meâd hakkında getirdiklerini tasdik söz konusudur. Meseleyi felâsife-Gazzâlî bağlamında ele aldığımızda ise, evvela, İbn Sînâ’nın Fârâbî’yle aynı safta ele alınmasını eleştirmek durumundayız. Zira İbn Sînâ’dan çok farklı olarak, Fârâbî’de bedenın dirilişı mevzuunda hiçbir atıf bulunmamaktadır.

Öte yandan Gazzâlî, Tehafüt’ünde yirminci mesele boyunca İbn Sînâ’nın Şifâ’daki beyanına hiç yer vermemektedir. Yalnız Adhaviyye’yi esas alarak, adeta taraflı bir tavır takınmaktadır. Çalışmamız süresince, Gazzâlî-felâsife bağlamında meseleye yer verdiğini gördüğümüz bütün eserlerde, bu hususun gözden kaçırılmış olduğunu belirtmeliyiz.

Gözden kaçan bir başka husus, İbn Sînâ'nın 'semâvî beden' fikridir. O, birden fazla eserinde, öte dünyanın mahiyetine uygun 'semâvî beden'lerin imkânından bahsetmekteyse de, yine incelediğimiz birçok eserde, bu görüşün ya hiç ele alınmadığını ya da oldukça üstü kapalı bir biçimde verildiğini gördük.

3)Üçüncü adımda İbn Sînâ'nın felsefî söyleminde uhrevî mükâfât veya cezanın aklî çerçevede kabulü yer almaktadır. O, bu hususta hissî-aklî iki türlü lezzet ve elemenden bahseden nassların yalnız aklî yönünü felsefî açıdan kabul ederken, hissî yönünü ise yine Şifâ'da naklî bakımdan tasdik etmektedir. Bununla birlikte, aklî yönün hakikiliğine ilişkin güçlü delilleri Gazzâlî tarafından aynen benimsenmektedir. O, Tehafût'te hissî hazları kabul etmediği için düşünürümüzü eleştirirken, bir başka eserinde sûfîlerin de ruhânî meâdî benimsediğini beyan ederek bizleri şaşırtmaktadır. Bu eserinde, tekfir hükmünü tekrarlamayıp barışçı bir tutum içerisinde olan Gazzâlî'nin, aklî hazlara dair İbn Sînâ'nın fikrini benimsemesi, ta ruhun varlığı ve ölümsüzlüğünden beri onun, düşünürümüzden büyük ölçüde etkilendiğini bir kere daha ortaya koymaktadır.

Son olarak, Gazzâlî'den sonra, onun cismânî meâd hususunda İbn Sînâ'yı tekfir hükmünü aynen benimseyen birçok düşünürün yeterli araştırma yapmadan geleneksel ve dogmatik bir tavır sergilediklerini ifade etmek durumundayız.

BİBLİYOGRAFYA

- Kitab-ı Mukaddes, (Eski ve Yeni Ahit), Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1958.
- La Beaume, Jules, *Tafsîlu âyâtî'l-Kur'âni'l-Hakîm*, Arapça trc. M. Fuad Abdülbaki, Dârü İhyâi'l-kütübi'l-arabî, Kahire 1955.
- Abdülhamid, İrfan, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Bayrut 1984.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizîği*, Kültür bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.
- Aristoteles, *Anima / Ruh Üzerine*, I-II, trc. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.
- *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996
- Asım Efendi, *el-Ukyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muh3it (Kâmûs Tercümesi)*, I, III, Osmaniye Matbaası, İstanbul 1305.
- Avn, Faysal Bedr, *el-Felsefetü'l-İslâmiyye fî'l-maşrık*, Mektebetü'l-hürriyye, Kahire 1982.
- Badham, Paul, “Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru”, trc. C.Sadık Yaran, *Klâsik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun 1997, s.169-178.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1978.
- Bulaç, Ali *İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe / Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1991.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Demirci, Kürşat, *Hinduizmin Kutsal Metinleri Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.

- Draz, Abdullah, *Kur'an Ahlâkı*, trc. Emrullah Yüksel, Unver Günay, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit, "el-Fıkhu'l-Ekber", *Menakıb-ı İmam-ı Âzam ve Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, haz. Ahmed Karadut, Akçağ Yayınları, Ankara 1983, s.1-48.
- Eflâtun, *Menon*, trc. Adnan Cemgil, Maarif Matbaası, İstanbul 1942.
- _____, *Phaidon*, trc. Suut K.Yetkin, Hamdi R.Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b.İsmail, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, Metâbiu Câmiatü'l-İmam Muhammed b.Suûd, Riyad 1400.
- _____, *Kitabu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn*, I-II, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963.
- Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.
- Fârâbî, *Kitabu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr.A.Nasri Nâdir, Dârü'l-maşrik, Beyrut 1985.
- _____, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*, trc. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1981.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlıkları (Tehafütü'l-Felâsife)*, trc. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1974.

- _____, “er-Risâletü’l-Kudsiyye”, trc. Ahmed Serdaroğlu, *İhyâu ulûmid’d-dîn*, I, Bedir Yayınları, İstanbul 1974, s.266-330.
- _____, “el-Maznûn bihi alâ gayr-ı ehlihi”, *Mecmuatu Resâili’l-İmâm el-Gazzâlî*, Darül-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1986, s.121-165.
- _____, *Mîzânü’l-amel*, nşr. Mustafa Ebu’l-Alâ, Mektebetü’l Cündî, Mısır ts.
- Goichon, Anne Marie, “İbn Sînâ”, *EF*², III, E.J.Brill, Leiden-London 1986, s.941-947.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, E.J.Brill, Leiden 1988.
- Gündüz, Şinasi, *Sâbiûler*, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, II, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977.
- Heath, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992.
- Huleyf, Fethullah, *Felâsifetü’l-İslâm*, Dâru’l-Câmiati’l-Mısriyye, İskenderiye ts.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitabu’r-Ruh*, trc. Şaban Hakkı, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, II, III, IV, V, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- İbn Rüşd, *Faslu’l-makâl*, trc. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.
- İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi’l-meâd*, nşr. Hasan Âsî, Müessesetü’l-Câmiyye, Beyrut 1987.

- _____ “Fî Aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye”, *Tis’u Resâil*, Matbaatü’l-Cevâib, Konstantiniyye, 1881, 71-80.
- _____, “Fî’l-hudûd”, *Tis’u Resâil*, Matbaatü’l-Cevaib, Konstantiniyye 1881, s.49-70
- _____, “Fî İsbati’n-nübüvvât”, *Tis’u Resâil*, Matbaatü’l-Cevaib, Konstantiniyye 1881, s.81-90
- _____, “Fî Sırrı’l-kader”, nşr: Hasan Âsi, *et-Tefsirü’l-Kur’âni v e’l-lügatü’s-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Müessesetü’l-Câmiyye li’d-dirâsât, Beyrut 1983, s.302-305
- _____, “Hayy b. Yakzan”, nşr: Hasan Âsi, *et-Tefsirü’l-Kur’ânî ve’l-lügatü’s-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Müessesetü’l-Câmiyye li’d-dirâsât, Beyrut 1983, s.321-335.
- _____, “Hayy b. Yakzan”, trc. Derya Örs, *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler I*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.23-77.
- _____, “Hayy b. Yakzan”, trc. M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid, haz: N. Ahmet Özalp, *İbn Sînâ/İbn Tufeyl Hayy b. Yakzan*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, s.31-48.
- _____, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, II (Tabîat), nşr: Süleyman Dünya, Dâru İhyai’l-kütübi’l-arabiyye, Kahire 1948.
- _____, *el-İşârât ve’t-tenbihat mea şerhi Nasiruddin et-Tûsî*, III (el-İlahiyyât), nşr: Süleyman Dünya, Müessesetü Numan, Beyrut 1993.
- _____, *el-İşârât ve’t-tenbîhat mea şerhi Nasîruddin et-Tûsî*, IV (Tasavvuf), nşr: Süleyman Dünya, Müessesetü Nu’mân, Beyrut 1993.
- _____, “Kasîdetü’n-nefs”, *Mantıku’l-meşrikiyyîn ve’l-kasîdetü’l-müzdevice fî’l-mantık*, Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ, Kum 1405/1985, s.kb-kç.

- _____, “Mantıku’l-meşrikiyyîn”, *Mantıku’l-meşrikiyyîn ve’l-kasîdetü’l-müzdevce fî’l-mantık*, Mektebetü Âyetullah el-Uzmâ, Kum 1405/1985, s.19-83.
- _____, *el-Mebdeu ve’l-meâd*, nşr: Abdullah Nurânî, Müessesetü Mutâliat-i İslâmî, Tahran 1984.
- _____, “Kitabü’l-Mübâhasât”, nşr: Abdurrahman Bedevî, *Aristû İnde’l-arab*, Mektebetü’n-Nehdeti’l-Mısriyye, Kahire 1947, s.119-240.
- _____, *en-Necât*, nşr: Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Matbaatü’s-Saâde, 1938.
- _____, *er-Risaletü’l-Arşıyye*, thk. İbrahim Hîlal, Câmîatü’l-Ezher, Kahire 1980.
- _____, “Risale fî Ma’rifeti’n-nefsi’n-nâtıka ve ahvaliha”, nşr: A. Nasri Nadir, *en-Nefsü’l-Beşeriyye İnde İbn Sînâ*, Dâru’l-Maşrik, Beyrut 1992, s.29-38.
- _____, *eş-Şifâ, et-Tabîyyât (6): en-Nefs*, nşr: G.C.Anawati, Saîd Zâyed, el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme, Kahire 1975.
- _____, *eş-Şifâ, el-İlahiyyât*, I-II, nşr: C.Anawati, Saîd Zâyed, İntişârât-ı Nâsır Hüsrev, Tahran 1943.
- _____, “et-Tabîyyat min Uyûni’l-hikme”, *Tis’u Resâil*, Matbatü’l-Cevaib, Konstantiniyye 1881, s.1-25.
- İhvânü Safâ, Resâilu İhvânî’s-Safâ ve hıllânî’l-vefâ, V, nşr. Arif Tâmer, Menşûrâtü Avîdât, Beyrut 1995.
- Kindî, “el-Kavl fî’n-nefsi’l-muhtasar min Kitâbi Aristû ve Filâtûn ve sâiri’l-felâsife”, nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, Dâru’l-fikri’l-arabî, Kahire 1950, s.273-280.
- _____, “Kemiyetü Kütübi Arîstutâlis ve mâ yahtacu ileyh fî tahsîli’l-felsefe”, nşr. Ebû Rîde, *Resâil el-Kindî el-felsefiyye*, Dâru’l-fikri’l-arabî, Kahire 1950, s.372-376.

- _____, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, trc. ve nşr: Mahmut Kaya, *Kindî-Felsefî Risaleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.153-171.
- _____, “Nefis Üzerine”, trc. ve nşr: Mahmut Kaya, *Kindî-Felsefî Risaleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.131-136.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Kuşeyrî, *Tasavvufun İlkeleri (Risale-i Kuşeyrî)*, trc. Tahsin Yazıcı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1978.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, trc. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992.
- Marmura, Michael E., “İbn Sînâ”, trc. ve haz. Mustafa Armağan, *İslâm’da Bilgi ve Felsefe*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s.87-99.
- Medkûr, İbrahim, *Fî’l-Felsefeti’l-İslâmiyye*, I-II, Dârü’l-Meârif, Kahire 1983.
- Me’lûf, Luis, *el-Müncid fî’l-lügat ve’l-edeb ve’l-ulûm*, el-Matbaatü’l-Kâsûlîkiyye, Beyrut 1966.
- Mirşah, Salim, *el-Cânibü’l-İlâhi İnde İbn Sînâ*, Dâr-ı Kuteybe, Beyrut 1992.
- M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1341.
- Nâdir, Nasri A., *en-Nefsü’l-Beşeriyye İnde İbn Sînâ*, Dârü’l-Maşrık, Beyrut 1992.
- Nursî, Bediüzzaman Saîd, *Sözler*, Sözler Yayınevi, İstanbul 1977
- Plotinus, *Enneadler*, trc. Zeki Özcan, Ara Kitabevi, Bursa 1996.
- Râzî, Ebû Bekr Zekerîyya, “Kitabu’t-tıbbı’r-rûhânî”, nşr. Paul Kraus, *Resâilu Felsefiyye*, Dârü’l-âfâki’l-cedîde, Beyrut 1982, s.27-32.
- _____, “es-Sîretü’l-felsefiyye”, nşr. Paul Kraus, *Resâilu Felsefiyye*, Dârü’l-âfâki’l-cedîde, Beyrut 1982, s.97-111.

- Râzî, Fahreddin, *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, trc. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.
- Renou, Louis, *Hinduizm*, trc. Maide Selen, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- Ringrenn, Helmer, "Resurrection", *The Encyclopedia of Religion*, XII, ed. Mircae Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1987, s.344-350.
- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi*, trc. Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul 1994.
- Saliba, Cemil, *Min Eflâtun İlâ İbn Sînâ*, Dârü'l-Endülüs, Beyrut 1983.
- Sami, Şemseddin, *Temel Türkçe Sözlük (Kâmûs-ı Türkî)*, I, Tercüman Yayınları, İstanbul 1985.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys, *Tenbîhu'l-Gâfilin ve Bustânü'l-Ârifin*, trc. Abdülkadir Akçiçek, Bedir Yayınevi, İstanbul 1974.
- Sühreverdî, Şîhabüddin, *Avârifü'l-Meârif*, trc. Yahya Paki, Dilaver Selvi, Umran Yayınları, İstanbul 1988.
- Al-Shahrastânî, *Kîtâb Nihayatu'l-Iqdâm Fî İlmi'l-Kalâm*, İngilizceye trc. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934.
- Taşköprülüzade, Ahmed, *Mevzuâtü'l-Ulûm*, I, trc. Taşköprülüzade Kemaleddin b. Ahmed, s. nşr: Mümin Çevik, Üç Dal Neşriyat, İstanbul 1975.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yayınevi, İstanbul 1981
- Tûsî, Alaeddin Ali, *Tehafütü'l-Felâsife (Kitabu'z-Zuhr)*, trc. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1997.

- Ülken, Hilmi Ziya, “İbn Sînâ’nın Hayatı”, *Resâilu İbn Sînâ*, I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1953, s.29-46.
- _____, “İbn Sînâ’nın Din Felsefesi”, *AÜİF Dergisi*, sy.1, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1955, s.81-94.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, İ.Ü.Ed.Fak. Yayınları, İstanbul 1949.
- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, London 1976.
- Yaran, Cafer Sadık, “Tarihsel ve Eleştirel Bir Yaklaşımla Din-Felsefe İlişkisi: Din Felsefesi Yapmanın Dört Yolu”, *Klâsik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Etüt Yayınları, Samsun 1997, s.13-50.