



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

İBN SİNA VE FAHREDDİN RÂZİ'DE ÖLÜMSÜZLÜK

Yüksek Lisans Tezi

Esmâ YILMAZ

Sivas
Aralık 2019

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

İBN SİNA VE FAHREDDİN RÂZİ'DE ÖLÜMSÜZLÜK

Yüksek Lisans Tezi




Esmâ YILMAZ

Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah PAKOĞLU

Sivas
Aralık 2019

KABUL VE ONAY

Üniversite: : Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Tezin Başlığı : İbn Sina ve Fahreddin Razi'de Ölümsüzlük
Savunma Tarihi : 05.12.2019
Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Pakoğlu

	Unvanı - Adı Soyadı	İmza
Jüri Başkanı	: Doç. Dr. Hasan Özalp	
Üye	: Doç. Dr. Mehmet Demirtaş	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Pakoğlu	

Oy Birliği

Oy Çokluğu

Esmâ Yılmaz tarafından hazırlanan İbn Sina ve Fahreddin Razi'de Ölümsüzlük başlıklı tez, kabul edilmiştir./..../.....

Prof. Dr. Ahmet ŞENGÖNÜL
Enstitü Müdürü

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dâhil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

Beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

27/12/2019

Esmâ YILMAZ



ÖN SÖZ

Ölüm ve ölüm sonrası yaşam insanın her zaman merak ettiği bir husus olmuştur. Bu sebeple konuya insanlık tarihi kadar eski ama eskimeyen bir konudur diyebiliriz. Her insan öldükten sonra ne olacağını merak eder ve bu yönde çeşitli görüşler geliştirir. Ruh kavramı da düşünürlerin üzerinde çalıştıkları bir başka kadim konu olmuştur. Konunun girift olması birçok düşünürün farklı farklı görüş beyan etmesine sebep olmuştur. Durum böyle olunca düşünürlerde birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Ruh manevi bir şeydir. Peki “Maddi olmayan bir şeyin akıbeti nasıl olacaktır”? Sorusuna verilen cevaplar çeşitlilik arz etmektedir.

İbn Sina (ö.1037) ve Fahreddin Râzi (ö.1210) çok yönlü düşünürlerdir. Birçok konuya dair fikirleri ve eserleri vardır. Biz bu çalışmamızda iki düşünürün de ölüm ve ötesi hakkında söylediklerini temel aldık. Etkilendikleri kaynakları araştırdık. Aynı zamanda konuyla ilgili temel kavramlara da yer verdik. Asıl sorunumuz olan İbn Sina ve Fahreddin Râzi'nin konuyla ilgili düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık.

Konuya çalışırken öncelikli olarak İbn Sina ve Fahreddin Râzi'nin kendilerine ait olan eserlerini incelemeye gayret gösterdik. Diğer araştırmacıların konuyla ilgili görüşlerine de değindik.

Çalışmamızın girişinde ruh ve nefis kavramlarının analizi, ruh ve nefis kelimelerinin Kur'an'daki kullanımları, ruh-beden ilişkisi, ölüm, ba's/tekrar dirilme, tenasüh ve reenkarnasyon kavramlarına yer verdik.

Birinci bölümde ruh ve ruhun ölümden sonraki durumu ile ilgili görüşleri ele aldık. Öne çıkan bazı Yunan filozoflarında ve aynı şekilde öne çıkan bazı İslam filozoflarına göre ölümsüzlük problemine ilişkin görüşleri inceledik. Daha sonra Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in konuya bakış açısını ele aldık.

İkinci bölümde ise İbn Sina ve Fahreddin Râzi'nin ölüm ve ölüm ötesi yaşam, ruhun varlığı, mahiyeti, nitelikleri ve bunlarla ilgili kavramlara ait görüşlerini ele aldık.

Bu düşünceler ortaya konulurken özellikle filozoflarımızın kendilerine ait olan eserlerinden faydalandık ve diğer araştırmacıların da yaptıkları çalışmalarını göz önünde bulundurduk.

Daha sonra ise İbn Sina ve Fahreddin Râzi'nin görüşlerinin karşılaştırmasını yaparak tezimizi tamamladık.

Bu süreçte bana sürekli destek olan yardımlarını ve ufkumu açan tecrübelerini hiç esirgemeyen tezin tüm aşamalarında bana rehberlik eden saygıdeğer hocam ve aynı zamanda tez danışmanım olan kıymetli Dr. Öğr. Üyesi Abdullah PAKOĞLU hocama hususi şükranlarımı sunarım. Tüm yoğunluğuna rağmen kendilerine müracaat ettiğimde bana daima destek olan kendisinden ve eserlerinden daima istifade ettiğim kıymetli Doç. Dr. Hasan ÖZALP hocama da teşekkür ederim. Ayrıca tezime yapmış olduğu değerli katkılarından dolayı kıymetli Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ hocama da teşekkürü borç bilirim. Her koşulda bana hep destek olan sevgili eşim Burak YILMAZ' a çok teşekkür ediyorum. Bu süreçte desteklerini gördüğüm kıymetli arkadaşlarıma ve manevi desteklerini daima hissettiğim kıymetli aileme müteşekkirim.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Sivas 2019

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖZET	v
ABSTRACT	vii
GİRİŞ	1
RUHUN VARLIĞI VE MAHİYETİ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR.....	1
A. Ruh ve Nefs.....	1
1. Ruh ve Nefs Kavramlarının Anlamı ve Analizi	1
2. Ruh ve Nefs Kavramlarının Kur'an'daki Kullanımları.....	3
3. Ruh-Beden İlişkisi	4
B. Ölüm.....	6
C. Ba's/Tekrar Dirilme	8
D. Tenasüh ve Reenkarnasyon.....	10
I. BÖLÜM.....	17
1. ÖNE ÇIKAN BAZI FİLOZOFLARDA VE ÜÇ SEMAVİ DİNDE ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİ.....	17
1.1. Ruh ve Ruhun Ölümünden Sonraki Durumu İle İlgili Görüşler	17
1.1.1. Öne Çıkan Bazı Yunan Filozoflarına Göre Ölümsüzlük Problemi.....	17
1.1.2. Öne Çıkan Bazı İslam Filozoflarına Göre Ölümsüzlük Problemi.....	23
1.2. Yahudilik, Hristiyanlık ve Genel İslam Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat	31
1.2.1. Yahudi Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat	31
1.2.2. Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat.....	37
1.2.3. Genel İslam Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat	40
II. BÖLÜM	43
2. İBN SİNA VE FAHREDDİN RÂZÎ'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ VE KARŞILAŞTIRILMASI	43
2.1. İbn Sina'da Ölümsüzlük Düşüncesi	43
2.1.1. Hayatı ve Eserleri.....	43
2.1.2. Ruhun ve Nefsin Varlığı	44
2.1.3. Nefsin Nitelikleri.....	46
2.1.4. Nefs-Beden Münasebeti ve Ölümsüzlük.....	49
2.1.5. Ahiret (Me'âd)	51
2.2. Fahreddin Râzî'de Ölümsüzlük Düşüncesi.....	57

2.2.1. Hayatı ve Eserleri	57
2.2.2. Ruhun ve Nefsin Varlığı-İnsanın Mahiyeti	58
2.2.3. Nefsin Nitelikleri	61
2.2.4. Nefs-Beden Münasebeti ve Ölümsüzlük	62
2.2.5. Ahiret (Me'âd).....	69
2.3. İbn Sina ve Fahreddin Râzi'de Ölümsüzlük Düşüncesinin Karşılaştırılması.....	75
SONUÇ	81
KAYNAKÇA	85
ÖZ GEÇMİŞ	91



KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen makale
bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
ev.	: Çeviren
d.	: Doğum tarihi
DEÜ	: Dokuz Eylöl Üniversitesi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Vakfı
MÖ	: Milattan önce
MÜ	: Marmara Üniversitesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	: Tercüme eden
[ts.]	: Tarihsiz
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı
vb.	: ve benzer(ler)i
vd.	: ve diğerleri
Yay.	: Yayınevi, Yayınları

ÖZET

Bu çalışmada İslam düşünce tarihinde önemli yeri olan İbn Sina ve Fahreddin Râzi'nin ölüm ötesi hakkındaki düşünceleri araştırılmıştır. Tezimizin ilk bölümünde konumuz açısından önemli bir yer işgal eden ruh ve nefis; ölüm, reenkarnasyon, ölümsüzlük gibi temel kavramlar incelenerek özellikle ruhun varlığı, mahiyeti, ispatı, ölüm sonrası yaşamı ve ölümsüzlüğü ile ilgili olarak Yunan felsefesinde Sokrates, Platon, Aristoteles'in konumuz ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Daha sonra Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in konuyla ilgili düşünceleri ele alınmıştır. İslam felsefesinin önemli isimlerinden olan İbn Sina ve İslam kelam ve tefsirinin önemli simalarından Fahreddin Râzi'nin eserlerinden yola çıkılarak konuyla ilgili düşüncelerine yer verilmiş ve karşılaştırılması yapılmıştır. Ruh-beden ilişkisi, nefsin mahiyeti, ruhun ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu, yeniden dirilişin beden ile mi ruh ile mi gerçekleşeceği ve ruh göçüne dair düşünceleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sina, Fahreddin Râzi, Ruh, Nefs, Ahiret, Ölüm, Ölümsüzlük



ABSTRACT

This study mainly focuses on two Islamic philosophers thoughts about the afterlife. Avicenna and Fahreddin Râzi have a great importance in Islamic History and Philosophy. At the beginning of our research, crucial, topics such as soul, self, death, reincarnation and immortality are mentioned. Moreover, the ideas of Socrates, Platon and Aristoteles concerning the afterlife, the immortality and lastly the existence, significance and proofs of the soul are quoted. Afterwards, the perspectives of Islamism, Christianity and Judaism on the matters mentioned above are noted. The views of Avicenna, one of the important names of Islamic philosophy and opinios of Fahreddin Razi, master of Islamic speech and tafsir, is given and compared with each other in the study. Furthermore, relationship between body and soul, significance of the self, whether the soul is eternal or mortal, whethert the awaking after death is going to occur with soul or body and migration of soul are also examined.

Keywords: Avicenna, Fahreddin Râzi, Soul, Self, Rebirth, Death, Immortality



GİRİŞ

RUHUN VARLIĞI VE MAHİYETİ İLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

A. Ruh ve Nefs

1. Ruh ve Nefs Kavramlarının Anlamı ve Analizi

Ruh: Canlının duyusal yanı. Çoğulu ervahtır. Arapçada ruhun anlamı nefis deyiimiyle dile getirilmiştir ki “can” demektir. Canlılar arasında insanın ruhunu dile getirmek için Arapçada “nefsi natıka” deyiimi kullanılır. Ruh deyiiminin dilimizdeki kullanımını “tin” deyiimiyle özdeşleştirilir. Ruh’un/Can’ın Antik Çağ Yunan felsefesindeki karşılığı “psykhe” (La Anime) tin deyiiminin Antik Çağ Yunan felsefesinde karşılığı “pneuma” (La Spritius)’dur. Ruh ve tin, doğu ve batı dillerinde aynı anlamda kullanılmıştır.¹

(Almanca: Seele) (Fransızca: Âme) (İngilizce: Soul) (Latince: Anima) (Yunanca: Psykhe) ile ifade edilen ruh; 1- Soluk alma, soluma, üfleme. 2- Bedeni etkin kılan canlılık ilkesi, bedenın yaşama gücü, yaşama soluğu. 3- Doğal-canlı yaşam ilkesi, Aristoteles’te bedeni canlandıran ilke, bedenın entelelekhia’sı. 4- Töz olarak a-Ölümsüz ruh (beden yalnızca onun tutsak yeri sayılır) b- Usun düşüncenin tinin yeri c- Yalın özdeksel olmayan tinsel töz. 5- Öznel ilke olarak. a- Usa karşı gönül ve isteme ilkesi b- Bireysel kişilik çekirdeği 6- Bilinç olaylarının toplamı ben’in birliğı. 7- Dolaysız bilinçaltından gelen yaşam itkilerinin, yaşama durumlarının taşıyıcısı.² anlamlarında kullanılır.

Ruh; ölüm anında kaybolan hayat ilkesi, düşünce ilkesi, canlı varlığın dinamizmi. Canlı hayatın ilkesi. Cevher olarak bedenden bağımsız, ölümsüz olan

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979, s. 363.

² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., İstanbul, 1998, s. 152.

varlık. Aklı, düşünmeyi, canlı bedeni alet olarak kullanan varlık. İnsan kişiliğinin ve birliğinin kaynağı.³

Ruh: 1- Bir kimsenin tinsel etkinliğinin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi; o kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlaki ve duygusal yetilerin tümü. 2- Kendisini çeşitli şekillerde ifade edebilmekle birlikte çokluk ve çeşitlilik sergileyen fenomenlerin ya da nesnelere karşısındaki, birlik ve özdeşlik sergileyen bölünemez töz. 3- Bedeni harekete geçiren aktif ilke, pasif ve cansız olan beden üzerinde etkide bulunan güç. Can ile bir tutulan, tinden ayrı yaşam ilkesi.⁴ Ruh kavramının sözlük anlamları bu şekildedir. Öne çıkan bazı filozofların ruh ve nefis hakkında yapmış oldukları bazı analizler ise şu şekildedir.

Bir kısım alimler ruh ve nefsi farklı şeyler olarak görürken çoğu alimlere göre ruh ve nefis aynı şeylerdir. Nefis aynı zamanda ruhtur. Cevheri'nin ifadesine göre "Ruh, nefstir." Nefis ile ruh arasındaki fark zat ile ilgili olmayan yalnızca sıfatlar açısından tezahür eden bir farklılıktır.⁵

Kimi âlimlere göre ise ruh ilahi; nefis ise insanidir. Bazı alimler ise ruhun ruhani nurdan; nefsin ise ateşli çamurdan yaratıldığını söylemiştir.⁶

Öne çıkan bazı filozoflar ruh ve nefis tanımları yapmışlardır. Sokrates'e (ö. 399) göre ruh; tanrısal, düşünen, ölümsüz olan ve dağılmayan şeydir.⁷ Platon'a (ö. 347) göre ruh, hiç yok olmayan sonsuz olandır.⁸ Aristoteles'e (ö. 322) göre ruh, yaşama gücünü kendinde bulduran doğal bir cismin ilk yetkinliğidir.⁹

Kindi'ye (ö. 873) göre nefis; basit, yetkin, değeri büyük, şerefli ve güçlüdür. Güneş ışığı nasıl güneşten geliyorsa onun cevheri de Allah'tan gelmektedir. Onun cevheri ilahi ve ruhanidir.¹⁰ İhvan-ı Safâ'ya göre nefis; bilkuvve bilici, eğitimi kabul edici ve tabii olarak yapıcı olandır.¹¹ Gazzâli'nin (ö. 1111) ruh için insanın hakikati ve kendisi

³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2009, s. 299.

⁴ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 892.

⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Ruh*, Çev.: Şaban Haklı, İz Yay., İstanbul, 2018, s. 303-304.

⁶ *Age.*, s. 305.

⁷ Platon, *Phaidon*, Çev.: Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2017, s. 77.

⁸ Platon, *Devlet*, Çev.: Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2019, s. 353.

⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev.: Ömer Aygün- Y. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2018, s. 89.

¹⁰ Kindi, *Felsefi Risaleler*, Çev.: Mahmut Kaya, TYEKB Yay., İstanbul, 2015, s. 379.

¹¹ Ali Çetinkaya, *İslam Felsefesinin Sorunsalları*, Elis Yay., Ankara, 2003, s. 314.

dediği ifade edilmiştir.¹² Kendisine ruhun nasıl bir varlık olduğunu sorduklarında ruhun, suyun kabına girmesi gibi bedene girmediğini, ruh için cisim değil cevherdir dediği bildirilmektedir. Ayrıca ruhun kendini, Rabbini ve yaratılanları bilen, idrak eden bir şey olduğunu; arazların ise tüm bu özelliklerden mahrum olduğunu ifade ettiği, bu anlamda ruhun, araz değil cevher olduğunu söylediği ifade edilmektedir.¹³

2. Ruh ve Nefs Kavramlarının Kur'an'daki Kullanımları

Ruh sözcüğü Kur'an'da 21 defa geçmektedir.¹⁴ Bu ayetlerdeki ruh kavramının birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığını görüyoruz.¹⁵

Vahiy manasında: “İşte, sana da emrimizden böyle bir ruh (kitap) verdik.”¹⁶ Kuvvet ve yardım manasında: “Allah onların kalplerine bir iman yazmış ve onları kendinden bir ruh ile desteklemiştir.”¹⁷ Cebrail manasında: “Uyarıcılardan olsun diye onu güvenilir ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.”¹⁸ Yahudilerin Rasulullah'tan sordukları ve Allah Rasulü'nün “O, Allah'ın emrindedir.” dediği ruh. Meryem oğlu Mesih manasında: “Meryem oğlu İsa Mesih, sadece Allah'ın elçisi; O'nun Meryem'e attığı kelimesi ve Onda bir ruhtur.”¹⁹

İnsanoğlunun ruhu ise, Kur'an'da nefis olarak bildirilmiştir.²⁰ “Ey Sükûna ermiş nefis.”²¹ “Daima kendini kınayan nefse(ruh) and içerim.”²² “Muhakkak ki nefis kötülüğü emreder.”²³ “Nefislerinizi çıkarın.”²⁴ “Nefse ve onu şekillendirene, onun bozulduğunu ve korunmasını ilham edene yemin olsun ki.”²⁵ “Her nefis ölümü tadacaktır.”²⁶

¹² Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yay., İstanbul, 1991, s. 48.

¹³ İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014, s. 67.

¹⁴ bk. Bakara, 2/87-253, Nisa, 4/171, Maide, 5/110, Nahl, 16/2-102, İsrâ, 17/85, Şuara, 26/193-195, Mümin, 40/15, Mücadele, 58/22, Mearic, 70/4, Nebe, 78/38, Kadir, 97/4, Şura, 42/52-53, Meryem, 19/17, Enbiya, 21/91, Tahrîm, 66/12, Secde, 32/7-9, Hicr, 15/28-29, Sad, 38/71-72.

¹⁵ Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*, İlahiyat Yay., Ankara, 2014 s. 66.

¹⁶ Şura, 42/51-52.

¹⁷ Mücadele, 58/22.

¹⁸ Şuara, 26/193.

¹⁹ Nisa, 4/171.

²⁰ Hasan Özalp, *age.*, s.64.

²¹ Fecir, 89/27.

²² Kıyamet, 75/1-2.

²³ Yusuf, 12/53.

²⁴ En'am, 6/93.

²⁵ Şems, 91/7.

²⁶ Al-i İmran, 3/185.

Kur'an'da karşımıza çıkan kavramlardan biri de nefstir. Kur'an'da nefis kelimeleri yalnızca iki kez Tanrı²⁷ için kullanılırken diğerleri hep insanlar için kullanılmıştır.²⁸ “Nefs” veya “nefsler” genel olarak “ben, kendim, kendimiz, kendileri, kendisi, kişi, kimse” gibi anlamlara gelmektedir ve Kur'an'da ahiretle ilgili verilen tasvirlerde nefsin bekasından söz edilmiştir. Ama insan bedeni Kur'an'da bahsedilen nefis kavramına dahil midir değil midir, bu konu net değildir. Bundan dolayı da Kur'an'da net bir şekilde nefis-beden ayırımından söz etmek mümkün değildir.²⁹

Nefs kelimesi Kur'an'da çeşitli anlamlarda kullanılır ki bunlardan bazıları şunlardır:³⁰ Birey, şahıs, kimse anlamında: “Allah'ın yasakladığı nefsi haksız yere öldürmeyin.”³¹ Dönüşümlü zamir anlamında: “Allah onlara zulmetmiyordu fakat onlar nefislerine zulmediyorlardı.”³² Cins anlamında: “Size nefislerinizden, bir elçi geldi.”³³ Zihin, Düşünce anlamında: “Biliniz ki Allah nefislerinizde olanı bilir.”³⁴ “Onların nefislerine işleyecek söz söyle.”³⁵

Görüldüğü gibi Kur'an'da kullanılan ruh kelimesi de nefis kelimesi de birbirinden farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kur'an'da kesin bir şekilde ruh-beden ayırımından söz etmek mümkün görünmemektedir.

3. Ruh-Beden İlişkisi

Ruh-beden ilişkisi ile ilgili üzerinde önemle durulan hususlardan bazıları da monist ve düalist yaklaşımlardır. Bunlara göre ruh bedenden önce de var mıdır? Yoksa bedenle birlikte mi var olmuştur? Bir diğer husus ise ruhun beden üzerindeki etkisidir.

Burada karşımıza iki önemli sorun çıkıyor ki birincisi düalist insan anlayışı, yani ruhun bedenden önce var olup olmadığı sorunu; ikincisi ise ruhun beden üzerindeki etkisi sorunudur. Düalist insan anlayışı, ruhun ölümsüzlüğü konusunda

²⁷ Maide, 5/116, En'am, 6/12

²⁸ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, MÜ İFAV Yay., İstanbul, 2012, s. 32.

²⁹ *Age.*, s.32.

³⁰ Hasan Özalp, *age.*, s. 66.

³¹ En'am, 6/151.

³² Ankebut, 29/40.

³³ Tevbe, 9/128.

³⁴ Bakara, 2/235.

³⁵ Enfal, 8/72.

ısrar eder. İkinci soruna gelince ise karşılaşılan mesele şudur: Manevi varlık olan ruh maddi olan bedene nasıl etki ediyor. Soruya verilebilecek cevaplardan birisi olan Sudur nazariyesine göre bir üst varlık bir alt varlığa etki edebilir, yani üstün olan nefis bedene etki eder. Nefsin hareket için bedene ihtiyacı yoktur, bedeni tekâmül için kullanır.³⁶

Ölümden sonraki hayatın nasıl olduğu konusunda monist ve düalist yaklaşımlar söz konusudur. Monist yani birici yaklaşıma göre insan ruh-beden bütünlüğünden oluşur. İnsanın bedeniyle birlikte, bir de ruhundan söz etme imkânı vardır ama bu onu iki ayrı cevher yapmaz. Ruhtan kastedilen onun canlılığı, duygusal, zihinsel işlevlerini yerine getirmesinin devamlılığıdır.³⁷

Düalist anlayışa göre ise ruh ve beden birbirinden ayrı iki cevherdir. Bu görüşte olanların bazılarına göre ruh, beden yaratılmadan önce de vardı beden yaratılınca onunla bütünleşti; kimine göre ise ruh bedenle birlikte var oldu. Buna göre beden ölse de ruh ölmeden bedenden bağımsız bir şekilde varlığını devam ettirmektedir. Platon düalist; Aristoteles monist; Farabi, Gazzâli, İbn Sina, Fahreddin Râzi düalist anlayışa sahiptirler.³⁸

Platon'a göre ruhun en önemli özelliği basit, bölünmez, zaman üstü, yok olmaz ve maddi olmayan bir cevher olmasıdır ki bu yüzden, beden ölümünden sonra da onun varlığını sürdürdüğünü düşünmemiz gerekir.³⁹

İlk Çağ'da ruh-beden ilişkisine baktığımızda Aristoteles'e göre ruh, beden formudur. Varlığın en yüksek derecesi maddesiz biçimlerdir. Üstün ruhlar maddeden ayrı formlardır. Bu görüşe göre ruha tam cevher denmez çünkü cevher her daim madde ile şekilden oluşur. Form maddeden ayrılırsa ancak o zaman cevher olur.⁴⁰

Nefsin varlığına inanan kişi, ölümden sonrası için şu üç şekli tahayyül eder: Birincisi, nefsin ölümden hemen sonra başka bir bedenle birleştiği; ikincisi, nefsin ölümden sonra var olmaya devam ettiği fakat işlevsel olabilmesi için gereken şeyleri sağlamasına sebep olacak bir şeyle birleşmesi gerektiği; üçüncüsü ise nefsin bedensiz

³⁶ Fatih Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul, 2013 s. 165.

³⁷ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, Dem Yay. İstanbul, 2012, s. 144.

³⁸ *Age.*, s. 145.

³⁹ Turan Koç, *age.*, s. 55.

⁴⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yay., İstanbul, 2000, s. 143.

olarak var olmaya ve iş yapmaya devam ettiği görüşüdür.⁴¹ Turan Koç'a göre ruh ile bedeni birbirinden ayırmak mümkün olmadığı gibi mutlak bir şekilde ayrıldığında da bir araya getirmek imkansızlaşıyor. Yani ruh ile beden ayrı varlıklar olarak düşünüldüğünde tekrar bir araya getirmek mümkün olmuyor, ikisi tek bir varlık olarak kabul edildiğinde de birbirinden ayırmak imkansızlaşıyor.⁴²

Gazzâli'ye göre bedenin ölümüyle nefsin de yok olacağı görüşü geçersizdir. Beden nefsin hesabına iş gören bir alettir. Bundan dolayı aletin bozulması aleti kullananın da bozulacağı anlamına gelmez. Nefsin bedenle birlikte yaptığı ve beden söz konusu olmadan yaptığı işlevler vardır. Beden ile yaptığı şeyler hayal, duyum, arzu ve öfkedir. Bunlar bedenin bozulması ile bozular. Beden olmadan yaptığı maddelerden soyutlanmış olan kavramları algılamaktır. Nefsin bu işlevini yerine getirirken bedene ihtiyacı yoktur.⁴³

İbn Rüşd'e (ö. 1198) göre ise diriliş olmadan veya yeni bir beden verilmeden insanın ebedi hayat umudu olamaz. Onun monistik insan görüşü hem Kur'an'ın insan görüşü ile hem de Aristoteles'in tekçi insan görüşü ile aynıdır. Eğer insan ölümsüz olacak ise Tanrı'nın onu yeniden yaratması gerekir.⁴⁴

B. Ölüm

Ölüm ile ilgili geçmişten günümüze kadar birçok düşünce ifade edilmiştir.

“–‘Ölümüne kadar kimseye mutlu demeyin’ diye yazar mutsuz Aiskhylos. Çok daha mutlu Epiküros “ölüm hiçbir şeydir” diye fikrini yürütür. Erken dönemindeki Wittgenstein “Ölüm yaşamın içindeki bir olay değildir. Ölüm yaşanmaz.” diye yazar. Belki benzer bir mantık izleyen WoodyAllen ölümden korkmadığını söyler ve ekler: “Sadece gerçekleştiğinde orada olmak istemiyorum, hepsi bu.”⁴⁵

⁴¹ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, Çev.: Rahim Acar, Küre Yay., İstanbul, 2013, s. 284.

⁴² Turan Koç, *age.*, s. 72.

⁴³ Gazzâli, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül-felâsife)*, Haz.: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik, İstanbul, 2014, s. 200.

⁴⁴ Turan Koç, *age.*, s. 49-50.

⁴⁵ Jeff Malpas- Robert C. Solomon, *Ölüm ve Felsefe*, Çev.: Nur Küçük, İthaki Yay., İstanbul, 2017, s. 13.

Muhtemelen günümüze kadar hiçbir insan ölümüne engel olamamıştır ve bundan sonra da olamayacaktır. Yaşayan her insanın başına gelmiş ve gelmesi muhtemel bir olay olan ölüm, beden ile nefsin birbirinden bağımsız kalmasıdır.⁴⁶

Ölüm konusunda farklı tavırlar karşımıza çıkmaktadır. İslamiyet ölümü Allah'tan gelen varlığın yine O'na dönüşü olarak kabul eder. Aziz Augustine (ö. 430) gibi bazı Hristiyan düşünürlere göre ise ölümü Allah, insanlara bir ceza olarak vermiştir. Hz. Âdem'in işlediği günahtan dolayı Allah insanlara ölümü vermiştir.⁴⁷

Gazzâli'nin ariflerin hatta peygamberlerin dahi kötü sondan korktuklarını söylediği ifade edilmiştir. Stoa felsefesinde, ölüm korkusunu en iyi şekilde yenmenin yolu sürekli olarak ölümü düşünmektir. Spinoza'da (ö. 1677) ise durum bunun tam tersi şekildedir. O düşünceden ölümü çıkarıp bakışları dünyaya çevirmekten yanadır. Fârâbi'nin ise (ö. 950) sadece cahillerin ölümden korktuğunu söylediği ifade edilmektedir.⁴⁸

Ölümden sonra bir hayatın olamayacağını veya bilmecedden ibaret olduğunu savunanlar vardır.

David Hume (ö. 1776) gelecek yaşam ile ilgili bilgilerimizin bilmecedden ibaret olduğunu, araştırmaların sonucunun korku ve belirsizlik olacağını ifade etmektedir.⁴⁹

B. Russel (ö. 1970) ise ölünce bedeninin tamamen çürüyeceğini ve geriye kişiliğinden hiçbir şey kalmayacağını ifade etmiştir.⁵⁰

Rudolph Bultmann (ö. 1976) "Ölümden sonra tekrar dirilme ihtiva eden bir tarihsel vakıa hiçbir şekilde tasavvur edilemez!" derken; D. Z. Philips (ö. 2006), nefsin ölümsüzlüğünün ölümden sonraki hayatla hiçbir ilgisi olmadığını söylemiştir.⁵¹

Antony Flew (ö.2010) "İnsan kendi cenaze törenine katılabilir mi?" başlığını taşıyan makalesinde ölümden sonra hayatın hem mantıksal hem de tecrübe edilebilirlik açısından kanıtlanamayacağını ifade etmektedir. Ona göre ölümden sonraki hayat

⁴⁶ Fatih Toktaş, *age.*, s. 170.

⁴⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2012, s. 235-236.

⁴⁸ *Age.*, s. 236-237.

⁴⁹ David Hume, *Din Üzerine*, Çev.: Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 108.

⁵⁰ Mehmet S. Aydın, *age.*, s. 251.

⁵¹ Michael Peterson vd., *age.*, s. 277.

denilmesi bile kendi içinde tutarsızlık taşır. Bir uçak kazası olduğunda hayatta kalanlar ve ölenlerden başka bir seçenek olamaz.⁵²

Ölüm sonrası yaşam konusunda Phil'in sorusuna John Hick'in (ö. 2012) cevabı şu şekilde olmuştur: John: "D.Z. Phillips'in ifade ettiği gibi realist olmayan bir eskatoloji söylemi ölümden sonra yaşamın devam etmediğini ve bizim mevcut yaşamımızın vasfına karşılık olan şeye işaret eden ebedi yaşamdan söz etmenin olmadığını ifade eder. Buna mukabil olarak inanıyorum ki bu yaşamın muhtemelen pek çok yaşamın ötesinde insan varlığı projesinin ifası olan bir son durumu vardır. Bununla birlikte onun nasıl olduğunu, neye benzediğini bildiğimi iddia etmiyorum. Ancak şu anda bilinmeyen ölüm sonrası bir son olduğunu iddia etmek, savunmak herhangi bir şekilde böyle bir şey olmadığını savunmaktan oldukça farklı bir şeydir."⁵³

C. Ba's/Tekrar Dirilme

İslam düşüncesinde Ba's öldükten sonra yeniden dirilmedir. Ahiret hayatının safhalarından biridir. Sözlükte harekete geçirmek, bir işle görevlendirilmek, bir tarafa yöneltip göndermek, diriltmek, uykudan uyandırmak anlamlarına gelir. Terim olarak ise Allah'ın kıyamet gününde ahiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden diriltmesi ve onları kabirlerinden çıkararak tekrar canlandırmasıdır.⁵⁴ Kur'an-ı Kerim'de "yevmü'l-ba's", "yevmü'l-huruc" (kabirden çıkış günü), "yevmü'l-kıyam" (kabirden kalkış günü) olarak ifade edilmektedir.⁵⁵

Genel olarak ba's kelimesi Allah'ın herhangi bir şeyi yoktan var etmesi, Hz. İsa gibi bazı peygamberlerin ölüleri diriltmesi mucizesi, Hz. Peygamberin düzenlediği en çok üç kişilik askeri müfreze gibi ıstılah anlamlarının yanında asıl ve yaygın şekilde İslami literatürde "kıyamet gününde Allah'ın ahiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata göndermesi" anlamlarında kullanılır.⁵⁶

⁵² Şaban Ali Düzgün, *Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1, 2010, s. 33.

⁵³ John Hick, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, Ankara Okulu Ankara, 2002, s. 104-105.

⁵⁴ İlyas Çelebi, *Ölüm ve Sonrası*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Kelam El Kitabı, Grafiker Yay., Ankara, 2012, s. 687.

⁵⁵ *Age.*, s. 687.

⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz, *Ba's*, TDV İslam Ansiklopedisi, C.: 5, İstanbul, 2013 s. 98.

“O gün insanlar hakka çağırın o korkunç sesi işiteceklerdir. İşte bu (kabirlerden) çıkış günüdür.”⁵⁷ “Çünkü kıyamet muhakkak gelecektir. Onda hiçbir şüphe yoktur ve şüphesiz Allah kabirdeki kimseleri diriltecektir.”⁵⁸ Ayetleri yeniden dirilmeye delil teşkil etmektedir. Peki, bu dirilme nasıl olacaktır? İnsanlar sadece ruhla mı, yoksa hem beden hem ruh ile mi dirileceklerdir? Ba’s ile ilgili ayetler dirilişin hem beden hem de ruh ile olduğu yönündedir ve Ehl-i sünnet, Şia, Mutezile bedensel dirilişi kabul etmektedirler. Hristiyanlık ve Yahudilikte ölüm sonrası yaşama inanılmaktadır.⁵⁹ Fakat yeniden diriliş noktasında tek bir tavır karşımıza çıkmamaktadır.

Tekrar diriliş ile ilgili farklı doktrinler bulunmaktadır. Bu doktrinlerden biri de insanın ölümünden sonra ruhunun farklı bir bedenle birleşeceği görüşüdür. Bu reenkarnasyondur. Diğer doktrin ise ölümden sonra ruhun varlığının devam ettiği ama yeniden iş göreceğe hale gelebilmesi için yeni bir bedene kavuşması gerektiğini söyleyen görüştür. Ölümden sonra hayata vurgu yaparken dinler, daha ziyade bedensel dirilişi kasteder. İnsan ruhuna tekrar beden vererek yaratmak Tanrı için zor değildir. Hem bedensel hem ruhsal dirilişi savunanlar için bireysel kişiliğin devamı önemlidir.⁶⁰

Bir başka doktrine göre ise ruh bedenle birleşmeden de iş görmeye ve aktif olmaya devam eder. Yani ruhun aktif olabilmesi için bir bedene ihtiyacı yoktur. Bu görüşe göre beden parçalara ayrılrsa bile Allah gelecekte bu parçaları mucize ile birleştirir. Ruh kalıcı olarak değil geçici olarak bedensiz kalır. Fakat bu durum onun Tanrı’nın huzurunda olmasına engel değildir. Şahsiyetin yeniden bir bütün olabilmesi için ruh ve beden birleşmelidir.⁶¹

Diğer görüş replika/benzer beden görüşüdür ki insanın benzer bir beden ile yeniden yaratılacağını savunur. Bu görüşe göre bedenden ayrı olan bir ruh yoktur. Yani beden ölümünden sonra ayrı bir ruh da yoksa hayatta kalan başka bir şey de yoktur. Öyleyse ölümden sonra yaşamın olabilmesi için tekrar bu beden diriltilmeli

⁵⁷ Kaf, 50/42.

⁵⁸ Hac, 22/7.

⁵⁹ Hasan Özalp, *age.*, s. 76

⁶⁰ Şaban Ali Düzgün, *agm.*, s. 34.

⁶¹ *Agm.*, s. 35.

veya yeniden yaratılmalıdır. Müslüman kalamcılar cezanın ve ödülün bir anlam ifade edebilmesi için yeniden dirilişin beden ile olacağı yönünde görüş beyan etmişlerdir.⁶²

Tanrı var ise ölümden sonra diriliş de mutlaka olacaktır. O istemez ise ne beden ne de ruh varlığını devam ettiremez. Ölümden sonraki hayatın delili Tanrı'nın varlığına olan iman güven ve ümide isnat edilmektedir.⁶³

D. Tenasüh ve Reenkarnasyon

Ruh göçü: (Fr. Réincarnation, métempsycose- tenasüh) Bir ruhun bir bedenden diğerine veya çeşitli bedenlere geçmesi olayının genel adıdır. “Nesh”, “fesh”, “resh” gibi çeşitleri vardır. Bu inanca Hindistan, Mısır, İran, Eski Yunanistan ve İslam'da rastlanmaktadır. İslam dünyasında Sünni öğretilerden çıkmış farklı mezheplerde görülür. Sünni İslamiyet ise böyle bir olayı kabul etmemektedir. Eski Mısırlılar ruhun ölümsüzlüğüne ve bir insanın öldükten sonra ruhunun karada, havada veya denizde yaşamakta olan bazı canlıların şekline girdikten sonra 300 yıl geçip daha sonra bu kişinin bir insan vücuduna girdiğine inanırlardı. Hint tenasühü ise sudur (oluş, meydana çıkış) fikrine bağlanır. Hinduizm'e (Brahmanizm) karşı olmasına rağmen Budizm'de de ruh göçü fikrine rastlanmaktadır. Budizm'in kutsal kitabı olan Pali metinlerinde ruh göçü yeniden doğuş şeklinde ifade edilmiştir. Eski Yunan'a ise ruh göçünün Mısır'dan geçtiği belirtilmektedir. Eski Yunan ruh göçü inancının ilk temsilcisi Pythagoras'tır. A. Weber gibi bazı felsefe tarihçilerinde bu inancı Hintlilerden aldığına dair bir kanaat oluşmuştur.⁶⁴

Tenasüh kelimesi, sözlükte “gidermek, bir şeyi silip yok etmek” anlamındaki nesh kökünden türemektedir. “Bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek veya kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen manevi unsurların ölümden sonra bu alemde başka bir bedene geçmesi olarak tanımlanmaktadır.⁶⁵

⁶² *Agm.*, s. 36-37.

⁶³ Cafer Sadık Yaran, *age.*, s. 148.

⁶⁴ Süleyman Hayri Bolay, *age.*, s. 300-301.

⁶⁵ Ali İhsan Yitik, *Tenasüh*, TDV İslam Ansiklopedisi, C.: 40, İstanbul, 2011, s. 441.

Tenasüh inancı Hindistan'da Hinduizm dininden doğmuş ve buradan yayılmıştır. Tenasüh kavramının en eski yazılı kaynağı Hinduizm'in kutsal metni olan Upanişad'lardır. Upanişadlar Hinduizm'in temel felsefi yapısını oluşturur.⁶⁶

Tenasüh kelimesi, Arapçada n-s-h fiilinden türetilmiştir. Bir şeyin birinden diğerine intikali anlamlarına gelir. Felsefi olarak ruhun bir bedenden diğerine geçmesidir. İngilizce (rebirth) yeniden doğuş, ruh göçü (transmigration), yeniden bedenleşme (reincarnation) kelimelerine karşılık gelmektedir. Türkçede ise tevellüd, teccessüm, teccessüd gibi kelimelerle ifade edilirken; şimdilerde yeniden doğuş, ruh göçü, tekrar doğuş kelimeleri kullanılmaktadır.⁶⁷

Reenkarnasyon inancının kökleri Hinduizm ve Budizm gibi dinlere dayandırılmış olsa da her dönemde inanç sistemleri arasında var olmuştur. Reenkarnasyon yeniden doğuşu ifade ederken; tenasüh ruh göçü olarak tanımlanır. Bu başlangıcı olmayan bir ölüm-doğum döngüsüdür. Hinduizm'deki Karma inancına dayanan ki sonraları Caynizm ve Budizm tarafından da kabul görmüştür, insanın ölümünden sonra yeni bir bedenle dünyaya geri dönmesi ve bu döngünün insan mükemmelleşene kadar devam etmesi anlamına gelmektedir. Kelimenin kökü ise ete-kemiğe bürünmeyi ifade eden enkarnasyon kelimesidir. Bu döngünün nasıl olacağı ise inanılan topluluklarca farklılık arz eder. Bazılarına göre bu insandan insana, hayvandan insana, insandan hayvana veya insandan herhangi cansız bir cisme geçiş şeklinde olur.⁶⁸

İslam kültüründe ise reenkarnasyon düşüncesini ifade etmek için tenâsüh kavramı kullanılmıştır. Tenasüh ölümden sonra ruhun bir bedenden diğerine geçişini ifade eder. Tenasühü kabul edenler ruh-beden bütünlüğünü kabul etmezler ve ruhun bedenden bağımsız bir şekilde sonsuz olarak kalacağını düşünürler. Ruh yetkinliğe ulaştığında bedenle hiçbir bağlantısı kalmaz. Kemale eremeyenler ise insan bedenine geri dönerler ve bu tam olma tamamlanıncaya kadar bir bedenden diğerine sürekli olarak geçiş halinde olurlar. Ruh insan bedenine geçiyorsa “nesh”, hayvan bedenine geçiyorsa “mesh”, cansız varlıklara geçtiğinde ise “fesh” ismini almaktadır.

⁶⁶ Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat., Samsun, 2011, s. 66.

⁶⁷ Hasan Özalp, Aristoteles ve İbn Sinâ'nın Reenkarnasyonu Reddi, *Dini Araştırmalar* 2013, C. XVI, Sayı: 42, s. 80.

⁶⁸ Temel Yeşilyurt, *Reenkarnasyon/Tenâsüh Düşüncesi*, (Ed. Şaban Ali Düzgün), Kalam El Kitabı, Grafiker Yay., Ankara 2012, s. 669-700.

Reenkarnasyon sözcüğü tenasüh anlamında kullanılsa bile bu iki kavram arasında farklılık vardır. Şöyle ki reenkarnasyonda bir ceza yoktur. Ruh başka bedenle dünyaya geri döner. Ama tenasüh kavramında ceza ve mükafat vardır. Kişi yapmış olduğu davranışlara göre çeşitli bedenlere girer.⁶⁹

Kur'an'da reenkarnasyonu destekleyen bir ayet yoktur. Fakat bu inancın taraftarları tarafından Kur'an ayetlerinin reenkarnasyonu desteklediğine dair savunmaları olmuştur. Kur'an'da bazı ayetlerde dünya hayatında ölüp dirilmeden bahseder. “Siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı da sonra şükredesiniz diye ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik.”⁷⁰ “Yahut görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş (alt üst olmuş) bir kasabaya uğradı; “Ölümünden sonra Allah bunları nasıl diriltir acaba!” dedi. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı, sonra tekrar diriltti. “Ne kadar kaldın?” dedi. “Bir gün yahut daha az” dedi. Allah ona: “Hayır, yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Eşeğine de bak. Seni insanlara bir ibret kılalım diye (yüz sene ölü tuttuk, sonra tekrar dirilttik). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz.” dedi. Durum kendisince anlaşılınca: “Şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir.” dedi.”⁷¹ Reenkarnasyona inananların bu ayetleri delil göstermesinin aksine Müslüman düşünürler bu ayetlerin öldükten sonra dirilişe işaret ettiğini söylemektedirler. Burada bahsedilen olayların tamamı dünya hayatında olmuş olsa ise bile hepsinde yeniden kendi bedeninde dirilme vardır yani başka bir bedende diriliş söz konusu değildir. Araf suresinin 40. ayetinin de tenasühü desteklediği ileri sürülmüştür. Ayete göre: “Bizim ayetlerimizi yalanlayıp da onlara karşı kibirlenmek isteyenler var ya, işte onlara gök kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğine girinceye kadar cennete giremeyeceklerdir. Suçluları işte böyle cezalandırırız.”⁷² Bu ayeti kötü ruhların bedenden bedene gireceği sonra da deve bedeninde bir insanın iğne deliğinden geçen bir meyvede olan kurda dönüşeceğini ileri sürmüşlerdir. Ama bu ayet mecazidir ve kibirlenip ayetleri inkâr edenlerin cennete girmelerinin çok güç olduğuna dikkat çekmiştir. Tabi ki delilleri sadece bu kadar ayet değildir birçok ayeti dayanak göstermişlerdir ama Kur'an'ın bütününe bakıldığında tenasüh veya reenkarnasyona işaret eden bir kaynak yoktur.⁷³

⁶⁹ Age., s. 700-701.

⁷⁰ Bakara, 2/55-56.

⁷¹ Bakara, 2/259.

⁷² Araf, 7/40.

⁷³ Temel Yeşilyurt, age., s. 705-707.

Mü'min suresi 11. ayette “Ey Rabbimiz! Sen bizi iki kere öldürdün, iki kez dirilttin. İşte suçumuzu da itiraf ettik. Şu azaptan kurtulmasının bir çaresi yok mu (acaba) derler?”⁷⁴ Aynı şekilde Bakara suresi 28. ayette de “Allah’a nasıl nankörlük edersiniz ki siz ölümler idiniz, O sizi diriltti, yine öldürecek yine diriltecek, sonra O’na döndürüleceksiniz.”⁷⁵ Söz konusu ayetteki iki kez ölmeden maksat şudur: Birinci ölüm insanın dünyaya gelmeden önceki yani sperm halindeki durumudur. Doğumla birlikte hayatı başlamış olur. Sonraki ölüm ikinci ölümdür ve ahiret hayatı ile tekrar dirilme başlar.⁷⁶

Süleyman Ateş ise buradaki sperm halindeki canlının ölmüş halde olduğunu kabul etmez. Sperm diridir ve canlılık belirtilerine sahiptir. Hareketleri de bilinçli şekildedir. Bilakis ayette geçen “siz ölümler idiniz” ifadesini ruhun bedensiz kalmış hali olarak yorumlamaktadır.⁷⁷

Bununla birlikte Kur’an’da reenkarnasyonu reddeden birçok ayet bulunmaktadır. İnsanların dönme isteklerinin reddedildiği muhtelif ayetlerde ifade edilmiştir. “Fakat onlar, hesap gününün gerçekleşmesinden başka bir şey beklemiyorlar. Gerçekleşeceği gün, önceden onu yok sayanlar derler ki: “Doğrusu Rabbimizin elçileri gerçeği getirmiştir. Keşke bizim şefaathçilerimiz olsa da bize şefaath etseler veya (dünyaya) geri döndürülsek de yapmış olduğumuz amelleri başka türlü yapsak!” “Onlar cidden kendilerine yazık ettiler ve uydurdukları şeyler de (putlar) kendilerinden uzaklaşıp kayboldu.”⁷⁸ “De ki (Allah şöyle buyuruyor): “Ey kendi aleyhlerinde olarak günaha haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah (dilerse) bütün günahları bağışlar; doğrusu o çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.”⁷⁹ “İzleyenler şöyle derler: “Ne olurdu, bize ikinci bir fırsat verilseydi de şimdi onlar bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşsaydık!” Böylece Allah onlara yapıp ettiklerini kendileri için pişmanlık sebepleri olarak gösterir. Onlar artık ateşten çıkacak değillerdir.”⁸⁰ Bu vb. ayetler ölümden sonra tekrar dünyaya başka bir bedenle dönüşün imkânsız olduğuna işaret etmektedir.⁸¹

İbn Sina’ya göre ruh göçünü kabul edenler birkaç kısma ayrılır. Bazılarına göre nefis ister hayvan ister bitki olsun büyüyen canlı herhangi bir bedene geri döner. Bazıları ise bu dönüşü sadece hayvan bedenleri için geçerli görür. Bazıları ise insan

⁷⁴ Mü'min, 40/11.

⁷⁵ Bakara, 2/28.

⁷⁶ Mustafa Çetin, *Ku'an Işığında Reenkarnasyon*, *Diyanet İlmî Dergi* 1995, C. XXXI, Sayı: 4, s. 26.

⁷⁷ Süleyman Ateş, *Reenkarnasyon, Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1999, C. II., Sayı: 13,14,15, s. 81

⁷⁸ Araf, 7/53.

⁷⁹ Zümer, 38/53.

⁸⁰ Bakara, 2/67.

⁸¹ Temel Yeşilyurt, *age.*, s. 709.

nefsinin insan dışında başka bir türe asla giremeyeceğini savunur. Bunlar da kendi içinde iki gruba ayrılırlar. Bir kısmı ruh göçünü sadece kötü nefslerin maddeden kurtulup kemale ermesi için zorunlu görür. Bir kısmı ise iyi veya kötü olsun her nefis için bunu gerekli görür. Şu kadarı var ki kötü nefisler sıkıntı çeken bedenlere; iyi nefisler ise refah ve huzur içinde yaşayan bedenlere dönecektir.⁸²

Filozof Kur'an'a inandığı halde ruh göçünü kabul edenlerden de bahseder. “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlardan ne kadar varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır.”⁸³ mealindeki ayetin “nefs sahibi olmakla bilkuvve bizimle ortaklıklar” anlamına geldiğini söylemişlerdir. Bazıları da “(...) deve iğnenin deliğinden geçinceye kadar (...)”⁸⁴ ayetini nefisler temiz olana kadar, daha güzel bir bedene geçiş yapana kadar bir bedenden diğerine geçip dururlar. Devenin bedeninde bulunurken, iğnenin deliğinden geçecek kadar küçük olup nihayetinde bir kurtçuğun bedenine intikal ederler şeklinde anladıklarını ifade etmiştir. Kötü olan nefis, aşağılık durumundan kurtulmak için kendine benzeyen bir bedene geçiş yapar. Bu kişinin rezilliği şehvet gücünde ise domuz bedenine geçiş yapar. Eğer öfke gücünde ise yırtıcı bir hayvanın bedenine intikal eder.⁸⁵

İbn Sina ruh göçünü savunanların düştüğü çelişkiyi şöyle açıklamaktadır. Ona göre ruh göçünü savunanlar iddialarını kanıtlamak için şöyle derler: “Nefisler maddeden bağımsızdır. Ölümden sonra nefsin bedenden ayrıldığı doğrudur. Maddi bedenlerin sonsuz olduğu doğrudur. Bundan dolayı nefisler sayıca ya sonlu ya da sonsuz olmak zorundadır. Şayet maddi bedenden bağımsız durumdaki nefisler sonsuz sayıda ise sonsuzluk bilfiil mevcut olmaktadır.” ama bu İbn Sina'ya göre geçersizdir. Çünkü nefisler sayıca sonlu olursa bedenler ise sonsuz ise ruh göçü nasıl gerçekleşsin ve nasıl çeşitli bedenlerde sürekli dolaşsın.⁸⁶

Filozofa göre ruh göçünü savunanların fikri şöyledir. Şayet nefisler bedenlerden önce varsa ki bu görüş onlar için en doğru görüştür, ruh göçünün zorunlu olduğu çok açıktır. Çoğunluğun görüşüne göre nefis bedenden önce vardır. Nefis beden varlığıyla bile var olduysa onun mizacına göre var olmuş olurdu ki o zaman nefis bedene bağlı bir yapı ve suret olmuş olurdu. Ölümüyle birlikte madde

⁸² İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad*, Haz. Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2013, s. 7.

⁸³ En'am, 6/38.

⁸⁴ A'raf, 7/40.

⁸⁵ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad* s. 7.

⁸⁶ *Age.*, s. 19.

suretten ayrılacak ve yer değiştirecektir. Çünkü ilk madde çürüdüğü için ilk madde gibi olmaz.⁸⁷

İbn Sina'ya göre ruh göçünün zorunlu olabilmesi, nefslerin bedenlerden önce olmasıyla olur. Çünkü bu durumda sayıları sınırlı nefsler, sınırsız halde bedenler vardır.⁸⁸

Öte yandan İbn Sina nefsin varoluşunun şans eseri ortaya çıkan bir şey olmadığını söylemiştir. Bilakis zorunlu bir mizaç ile ortaya çıkmıştır. Nefs bedeninin mizacı ile ortaya çıkan bir şey ise ruh göçünü kabul etmek artık imkânsız olur. Çünkü her canlıya ait tek bir nefis vardır. Eğer ruh göçü kabul edilirse o vakit bedenle beraber iki tane nefis ortaya çıkar. Bu nefislerden biri bedeninin meydana gelmesiyle diğeri ise ruh göçüyle gelen nefistir. Bunlar birbirine denk kâmil nefislerdir. Fakat bir bedende iki nefis olmaz.⁸⁹

İbn Sina'ya göre ruh göçü bedenden ayrılmış olan bir nefsin nefis almamış bir bedenle münasebet kurması ya da bir tek bedende iki nefsin bulunmasıdır ki bu geçersizdir. Ona göre bedenler iki kısma ayrılır: Nefis almaya hak kazanmış nefisler ve nefis almaya hak kazanmamış nefisler. Beden uygun vaziyete gelince faal akıl ona bir nefis gönderir. İnsan kendi nefsinin tek bir tane olduğunu farkındadır. Beden iki ayrı nefis tarafından yönetilemez.⁹⁰ İbn Sina bu açıklamalarla ruh göçünün geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Filozofa göre ruh ölüm olayıyla birlikte bir daha doğmamak yani dünyaya bir daha gelmemek üzere gitmiştir.⁹¹

Fahreddin Râzi'ye göre ise "tenasühte bir bedende iki ayrı nefis bir araya geleceği için ki bu imkânsız bir şeydir o halde tenasüh geçersizdir." Buna göre Fahreddin Râzi delilini nefsin hâdis olması üzerine kurmuştur. Ona göre bu bir kısır döngüdür. Ayrıca Fahreddin Râzi bedenimiz daha önceden bir bedende olmuş olsaydı biz bu durumu hatırlardık şeklindeki delili ile de tenasüh düşüncesine itiraz etmiştir.⁹²

⁸⁷ *Age.*, s. 19.

⁸⁸ *Age.*, s. 20.

⁸⁹ *Age.*, s. 25.

⁹⁰ Fatih Toktaş, *age.*, s. 171.

⁹¹ İbn Sina, *Ruh kasidesi*, Haz.: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2013, s. 67.

⁹² Fahreddin er-Râzi, *El-Muhassal*, Trc.: Eşref Altaş, Klasik, İstanbul, 2019, s. 207.



I. BÖLÜM

1. ÖNE ÇIKAN BAZI FİLOZOFLARDA VE ÜÇ SEMAVİ DİNDE ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİ

1.1. Ruh ve Ruhun Ölümünden Sonraki Durumu İle İlgili Görüşler

“Ölümden sonra hayat, dinlerde oldukça önemli bir yere sahiptir ki bir yazar bunun Tanrı’ya imandan bile köklü olduğundan yakındır. Bu sebeple eğer Tanrı olmasaydı bile ‘İnsanın ölümsüzlüğünü tedarik eden cömert varlık olarak işlev görmek’ üzere yaratılması gerekirdi.”⁹³

Filozoflar, nefis meselesini din felsefesinin müşterek konusu olarak görmüşler ve bu meseleyi bedeni yönetmesi bakımından tabiat; varlık olması bakımından metafiziğin konusu kapsamında ele almışlardır.⁹⁴

1.1.1. Öne Çıkan Bazı Yunan Filozoflarına Göre Ölümsüzlük Problemi

Bu başlık altındaki araştırmamızı Yunan filozoflarından olan Anaksagoras, Demokritos, Sokrates, Platon ve Aristoteles’in görüşleri ile sınırlandırdık.

Anaksagoras (MÖ. 500-428)

Anaksagoras’a göre varlık daha önceden var olan tohumların toplanmasıyla oluştu. Yine var olan tohumlar ayrıldığında o da ortadan kalkar. Bu yüzden olmak yerine bir araya gelmek, ölmek yerine de ayrılmak ifadeleri kullanılmalıdır. Bir cevherden başka bir cevhere geçiş fikrini çelişkili bulur. Kozmos ve nous (akıl) kavramlarını kullanır. Ona göre kozmosu açıklamak için özü gereği kuvveti ve zekâsı bulunan nousu kabul etmemiz gerekmektedir.⁹⁵ Nous düşünce yetisine, akla benzediği için onu maddi olmayan bir ilke olarak anlamak gerekmektedir. Nous da

⁹³ Michael Peterson vd. *age.*, s. 274.

⁹⁴ Fatih Toktaş, *age.*, s. 153.

⁹⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev.: H. Vehbi Eralp, Kabalcı Yay., İstanbul, 2014 s. 41.

maddedir fakat o ince ve çok seçkin bir maddedir. Tüm nesnelere en incesi ve en durusudur. Kendi kendisine eşittir. Kendi kendini hareket ettirebilir.⁹⁶

Anaksagoras'a göre nous sınırsızdır, egemendir, hiçbir nesneye de karışmaz, her şey hakkında bilgisi vardır. Bütün ruhlarda nous egemendir.⁹⁷ Anaksagoras'ın Nous'unun ne ölçüde hakiki anlamda bir ruh veya zihin olarak alınabileceği tartışma konusu haline gelmiştir. O ilk hareketin kaynağı olan ve evrenin varlığını kendisine borçlu olduğu Nous'u basit, saf, bilgi ve bilinç sahibi, düzenleyici, ulaşılmak istenen şey uğruna faaliyet gösterebilen bir ilke olarak tarif etmiştir. Nous'u tanımlarken kullandığı bu özellikler için bazıları, ki bu bazıları içinde kendinden sonra gelen Platon, Aristoteles ve belki de onlardan da önce gelen Sokrates vardır ki onlar Anaksagoras'ın Nous'unu maddeden ayrı, madde dışı, cisim dışı, ruhsal bir varlık olarak görmüşlerdir.⁹⁸

Demokritos (MÖ. 460-370)

Aristoteles'in fikir hocalarındandır. Ona göre ruh en ince, en düzgün ve en hareketli atomlardan oluşur. Bu atomların bir kısmı vücudu terk ettiğinde uyku ve kısmi bilinç kaybı olurken; büyük bir kısmı terk ederse zahiri ölüm; tamamı terk ederse de ölüm gerçekleşir. Ölüm bu atomları yok etmez. Çünkü atomlar özü gereği bozulmaya uğramaz. Ölümün yok ettiği şey bireylerdir. Duygu organlardan tamamen bağımsız olmadığı için beyinde ve diğer organlarda da var olduğu için ölümle birlikte duygu ve şahıs ortadan kalkar. Tanrılar da bu sistemin parçasıdır ancak onlar daha güçlü ve daha akıllıdır ki bu sebeple onlara saygılı olmak gerekir. Bu sistemin bir parçası olmasının sebebi ise evrenin kimseye ayrıcalık tanımamış olmasıdır. Ama her şeyin üzerinde olan ve gerçek mutluluğu kendinde barındıran varlık zorunluluktur.⁹⁹

Filozofa göre ruh ile akıl aynı şeydir ve ruh hareket ettirici olmakla birlikte bölünmeyendir.¹⁰⁰ Demokritos'a göre ruh ateş ve sıcaklıktır.¹⁰¹ Filozof gerçek

⁹⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2011, s. 34.

⁹⁷ Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, Haz.: Kadir Çüçen- Melek Zeynep Zafer-Adnan Esenyel, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2011, s. 115.

⁹⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 302.

⁹⁹ Alfred Weber, *age.*, s. 47.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev.: Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2018, s. 47.

¹⁰¹ *Age.*, s. 41.

atomlar ve atomların hareketleridir öğretisini ruhu açıklarken de kullanır. Demokritos materyalist bir anlayışa sahiptir. Ona göre algı ile düşünme gibi ruh olayları vücudumuzdaki ateş atomlarının hareketidir. Filozofa göre mutluluk ruhun sakinleşmesidir. Ruhun bu dingin olma durumuna euthymia (ruhun iyi olma) demiştir. Bu seviyeye ulaşabilmek en iyi bilgelikle mümkün olabilir. Gerçek bilgelik ise anlayışlı düşünme ve ruhu korkulardan bilhassa da ölüm korkusundan arındırmakla gerçekleşir.¹⁰²

Demokritos'a göre her türlü varlık atomların birleşmesinden meydana gelmiştir. Ruh atomları da ateş atomlarına benzemektedir ve insan vücudunda rahat bir şekilde yayılabilir. Çok hızlı hareket ettikleri için de insan bedenine hareket ve hayat kaynağı olmaktadır.¹⁰³

Filozofa göre soluma olayında ruhu meydana getiren ateş atomlarıyla havada bulunan ateş atomları arasında devamlı bir sirkülasyon vardır. Soluma kesildiğinde ise ruhun atomları hava atomlarından beslenemediğinden ölüm meydana gelir. Demokritos'un bu sistemi içinde ruhun ölümsüzlüğünden söz etmenin bir anlamı olmayacağı aşikardır.¹⁰⁴

Sokrates (MÖ. 469-399):

Daha önceleri babası gibi heykeltıraştır. Kendini gençliğin eğitim ve öğretimine adanmıştır. Genç kuşak üzerinde oldukça etkili olmuştur. Fikirleri uğruna ölümü göze alan bir filozoftur. Gençleri yoldan çıkarmak, devletin Tanrılarına inanmamak ile suçlanmıştır. Öğrencisi olan Platon ise ona hayrandır. Felsefesinin ana temasını şüphecilik oluşturur. Evrende bilinebilen tek şey insandır. Ona göre eşyayı ve başlangıcını bilemesek de ne olmamız gerektiğini, hayatın anlamını, ruhumuz için en yüksek iyiyi bilmeliyiz. Filozofa göre gerçek olan bilgi de zaten budur. Ahlakın dışında bir felsefe olmadığını söyler. Platon'un "phaidon" diyalogunda belirttiğine göre, Sokrates ruhu ölümsüz kabul eder ve deliller ortaya atar. Sokrates'e göre ruh en ölümsüz şey olduğu ve yok edilemediği için ruhlarımız "Hades"te var olarak kalacaklardır."¹⁰⁵

¹⁰² Macit Gökberk, *age.*, s. 37-38.

¹⁰³ Ahmet Arslan, *age.*, s. 324.

¹⁰⁴ *Age.*, s. 333.

¹⁰⁵ Alfred Weber, *age.*, s. 52-56.

Sokrates'e göre insan ruh ve beden olmak üzere iki ayrı şeye sahiptir. Beden görülebilen; ruh ise görülemeyendir.¹⁰⁶ Ona göre ruh ve beden birleştiğinde doğa bedene kölelik verirken ruha liderlik verir ki böylece emretmek tanrısal olana ait iken; boyun eğmek ölümlü olana aittir.¹⁰⁷ Ona göre insan öldüğünde ceset hemen çürümez, doğaya karışması zaman alır fakat ruh "Hades" dediği yere yani iyi ve güzel olan tanrının yanına gider. Ruh bedenden ayrıldığında birçok insanın zannettiği gibi yok olmaz, bu hakikatten uzak bir düşüncedir.¹⁰⁸ Filozof olmayanların Tanrılar katında işi yoktur. Bundan dolayı gerçek manada felsefe ile ilgilenenler bedeninin isteklerinden ve arzularından sakınırlar.¹⁰⁹

Ruhlar Hades'e giderken yanlarında bilgelikleri ve terbiyeleri dışında başka bir şey götürmezler. Bir kişi öldüğünde ona yaşadığı müddetçe eşlik eden Daimon kişiyi yargılanmak üzere ölümlerin yanına götürür. Bilge ruhlar rehberini takip ederken bedene tutkuyla bağlı olan ruh ise bedenden ve görünen evrenden ayrılmamak için direnir. Daimon'un zorlamasıyla götürülür.¹¹⁰

Platon *Phaedo*'da ölüm anı gelen Sokrates'e Kriton soruyor gibi şu soruyu soruyor: "Seni nasıl gömeceğiz?" Sokrates ise şöyle cevap verir: "-Kriton'u şimdi konuşmakta olduğu ve sözlerini yerli yerinde kullanan kişinin Sokrates olduğuna bir türlü inandıramıyorum dostlarım. Az sonra ölüsünü göreceği kişi olduğumu sanıyor ve cenazemin nasıl kaldırılacağını soruyor. Benim bunca saattir, zehri içtikten sonra aranızda kalmayacağıma, mutlu insanların yanına mutlu olmaya gideceğime dair tekrarlayıp durduklarımı sizi ve kendimi avutmak için söylediğim boş laflar olarak görüyor sanırım. Lütfen onu burada kalmayacağıma uzaklara gideceğime inandırın. Böylece bedenimin yakılmasına ve gömülmesine daha kolay katlanabilir, güya çektiğimi sandığı acılar için üzülmez, cenazemde "Bu taşınan ve gömülen Sokrates'tir." diye kahrolmaz. Şunu iyi bilmelisin ki sevgili Kriton! Yanlış konuşmak sadece dile karşı işlenen bir suç değildir, aynı zamanda ruhlara da zarar verir. Cesaretini toplayarak sadece bedenimi gömdüğünü düşünmen gerekir. Cenazemi istediğin gibi ve geleneğe uygun olacağını sandığın şekilde kaldır."¹¹¹

Platon (MÖ. 427-347):

Platon ruh ve ölümsüzlük konusunda Müslüman filozofları etkilemiştir. Ruh hakkında önemli tartışmaları yapan filozoftur ve İslam kültüründe kendisine Eflatun-

¹⁰⁶ Platon, *Phaidon*, Çev.: Furkan Akderin, Haz.: Ahmet Cevizci, Say Yay., İstanbul, 2017, s. 75.

¹⁰⁷ *Age.*, s. 76.

¹⁰⁸ *Age.*, s. 77

¹⁰⁹ *Age.*, s. 80.

¹¹⁰ Platon, *Sokrates'in Savunması*, Çev.: Ari Çokona, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2019, s. 164.

¹¹¹ *Age.*, s. 173-174.

u İlahi adı verilmiştir.¹¹² Ona göre görülen evren sürekli değişmektedir. Duyular bize gerçek bilgiyi vermez. Sokrates'ten öğrendiği gibi iç duyularımızla en yüksek iyi ve kendi kendimizi bulabiliriz. Platon'un felsefesinin merkezinde "ide" vardır. İnsan ruhu ölümlü ve ölümsüz elemanları içerir. Ölmeyen eleman zekâdır. Zeki ruhun ölmediğini kanıtlayan şey filozofun, vücuttan ve vücudun bağlarından kopmak istemesidir. Her zaman hayat ölümü, ölüm de hayatı yeniden doğurur, *anamnesis*'le ispat edilen ruhun önceden varlığıdır. Şayet ruh bedenden önce varsa onun bozulmasından sonra da neden var olmasın? Ruh sorunu ona göre tamamıyla anlaşılabilir. Gelip geçen şeyin bilimi olamaz. Biricik ve kesin olan bilim idelerin bilimidir. Çünkü onlar ezeli, ebedi ve zorunludur. Filozofa göre inanca dayanmak en güzeli olacaktır.¹¹³ Görüldüğü gibi Platon'un ifadelerinden tenasüh inancına değindiğini, ruhun ölümsüzlüğüne, ezeli olduğuna inandığını ve ruh sorununun tam anlamıyla anlaşılamayacağını çıkarmak mümkündür.

Platon'un ruhun kendi başına bir cevher yani ölümsüz olduğuna dair getirdiği kanıtlar şu şekilde sınıflandırılabilir. Birincisi Heraklitos'un "zıtların uyumu" prensibi ile ilişkilendirilir. Bu görüşe göre sıcaktan soğuğa, hızlıdan yavaşa sürekli bir dönüşüm vardır. Hayat ile ölüm arasında da zıt bir ilişki vardır. Ölüm hayattan geldiği gibi hayat da ölümden gelmektedir. Zıtların ilişkisi sona ererse tek yönlü olursa ruhlar dünyayı terk eder ve bu tarafta hiç ruh kalmaz. Geçiş sürecinin muhtaç olduğu şey ruhtur.¹¹⁴

Platon'un iddiasında yer alan ikinci kanıt ise beden bozulmasından sonra olan bekâsı değil de bedenle birleşmeden önceki varoluşunu ispata gitmesidir. Üçüncüsü, ruh formlara benzediği için ölümsüzdür. Ruhlar kendiliğinden hareket eden hareket ettirici oldukları için doğal sürecin kaynağıdır. Bundan da ruhun basit ve parçalardan oluşmayan cevher olduğu sonucu ortaya çıkar. Birleşik olmayan şeyin dağılması ve yok olması düşünülemez. Platon'a göre kişiliğin oluşmasında beden bir etkisi yoktur. Ruh bedeni bir alet olarak kullanır. Ruh basit bir cevherdir. Cevher kelimesi "kendi başına var olan" var olabilmek için başka varlıklara ihtiyaç duymayan her şey için kullanılır.¹¹⁵ Platon'un ruh ve ruhun ölümsüzlüğüne dair

¹¹² Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2009, s. 48

¹¹³ Alfred Weber, *age.*, s. 60-74.

¹¹⁴ Turan Koç, *age.*, s. 28-29.

¹¹⁵ *Age.*, s. 29-34.

düşüncelerini bilmek çalışmamız açısından son derece önemlidir. Çünkü çalışmamızın temelini oluşturan İbn Sina ve Fahreddin Râzi Platon'dan oldukça etkilenmiş ve düşüncelerinin özgün tarafları olmakla birlikte onunla benzer ifadeler ortaya koymuşlardır.

Aristoteles (MÖ. 384-322):

Müslüman düşünürler tarafından Muallim-i evvel olarak görülen Aristoteles ruhu; **Nebatî** (Bitkisel) ruh, **Hayvanî** ruh ve **İnsanî** ruh olarak üçe ayırır. Nebatî olan besler ve büyütür; Hayvanî olan beslemek ve büyütmeyle birlikte hareket ettirir; İnsanî olan ruh ise diğerlerine ilaveten düşünücü ve idrak edici özelliklere sahiptir.¹¹⁶ Aristoteles'e göre ruhu tanımak hakikate, en fazla da doğaya büyük katkı sağlar. Çünkü ruh yaşayanların ilkesidir.¹¹⁷ Ona göre ruh sonuca varılması en zor olan konulardan birisidir. Ruh bir bütün mü yoksa kısımları var mı hangisini önce araştırmak gerekir, ruhun halleri nelerdir, beden üzerinde ne etkide bulunur tüm bu konuları kendine sormuştur. Filozofa göre ruh yaşama gücüne sahip cismin birinci yetkinliğini oluşturan şeydir. Ruh; beslenme, duyumsama, akıl yürütme ve hareket ile tanımlanır ve bunların ilkesidir.¹¹⁸ "...Bu yüzden ruhun bedensiz olmadığı ama bir bedende de olmadığı görüşünü savunanlar güzel bir yargıda bulunuyorlar. Çünkü ruh bir beden değildir, bir beden bir şeydir, bu yüzden bedende bulunur ama belirli bir bedende bulunur. Yani bizden öncekilerin yaptığı gibi ruhu bir bedene uydurup sonra da ruhun hangi ve nasıl bir bedende bulunduğu meselesini belirsiz bırakmak olmaz; rastgele bir şeyin rastgele bir şeyi kabul ettiği görülmüş bir şey değil. Zaten olan bu, mantıklı da: Bir şeyin yetkinliği, o güce, yani uygun maddeye sahip olanın içinde ortaya çıkar doğal olarak. O halde ruh böyle olma gücüne sahip bir şeyin yetkinliği ve biçimidir, söylenenlerden bu açık."¹¹⁹ Söylediklerinden anlaşıldığı üzere Aristoteles tenasühü reddetmekle birlikte ruhun yeniden dirileceğine de inanmıyor. Diğer ifadelerine baktığımızda ise ruha var olanların tümüdür dediğini görüyoruz.

Aristoteles'in ruh anlayışı oldukça farklıdır. Metafiziğinde "bireysel cevher" fikri olduğu gibi ruh sorununda da "bireysel ruh" görüşü hâkimdir. Ruh ile maddenin ilişkisi form ile maddenin ilişkisi gibidir. Bu varlıklar bir araya gelerek cevheri meydana getirir. "Ruh maddenin şekli, gücün fiilidir." Beden madde ise ruh da beden

¹¹⁶ Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü- Er Yay., Konya, 2015, s. 56.

¹¹⁷ Aristoteles, *age.*, s. 31.

¹¹⁸ *Age.*, s. 89-93.

¹¹⁹ *Age.*, s. 99.

şeklidir. Ona göre madde dışında evrensel bir ruh (esprit) değil, ancak gözlemlerle tespit ettiğimiz nefisler (lesâmes) söz konusudur. Nefis, içinde bulunduğu maddeyi hareket ettirir. Bitkide bitki nefsi; hayvanda hayvan nefsi; insanda da akıllı nefis olur. Bunlar her derecede bir üst seviye kazanır. Mesela bitkide sadece beslenme ve çoğalma yetisi var, hayvanda bunlara hareket ve algı yetisi eklenir. İnsanda ise tüm bunlar olmakla beraber bilici güç ve işleyici güç vardır. İnsanın bu bilici gücü de aktif ve pasif olmak üzere iki ayrı güce ayrılır. Birinci izlenim alırken; ikinci bu aldıklarını birleştirir. Üstün dünyayı seyrederek. Aristoteles ve Platon her ne kadar ruh anlayışlarında ilk bakışta birbirinden ayrılıyor olsalar da sonuç olarak birleşmişlerdir. Çünkü her iki filozofta da insanda önemli olan güç yapma değil, seyir gücüdür. İnsan nefsinde ne kadar dünyaya ait olan eylemlerden sıyrılıp seyir gücünü kullanırsa o kadar tam olur. Bu yüzden kölelerin eylem nefis gücü gelişmişken bilim ve felsefe ile uğraşanlar hür sitemlere ait olanlardır.¹²⁰

Aristoteles'e göre ruh bir bedenın tözü yani temel cevheri aslı ve fiilidir. Ruh ile ruhun mahiyeti özdeştir fakat ruha insan adı verilmediği sürece insanın mahiyeti ile insan özdeş değildir.¹²¹

Aristoteles ruh-beden ilişkisiyle ilgili şöyle der: "Ruhun halleri konusunda da bir sorun var: Hepsı bedene ve ruha ortak mı, yoksa ruha özgü bir hal de var mı? Bunu kavramak gerek ama kolay iş değil. Görünen o ki ruh hallerinin çoğunda beden olmadan ne etkide bulunur ne de etkiye maruz kalınır, örneğin öfkelenmek, cesaretlenmek, iştah duymak, genel olarak duyumsamak, ama en çok ruha özgü gibi görünen hal akletmek. Gene de eğer bu da hayalin bir çeşidiyse ya da hayal gücü olmadan gerçekleşmiyorsa o zaman akletme bile bedensiz olamaz demektir."¹²² Bu ifadelerinden Aristoteles'in materyalist bir yaklaşıma sahip olduğunu anlaşılmaktadır. Ayrıca Aristoteles İbn Sina ve Fahreddin Râzi'yi önemli ölçüde etkilemiştir.

1.1.2. Öne Çıkan Bazı İslam Filozoflarına Göre Ölümsüzlük Problemi

Çalışmamızın bu bölümündeki filozofları Kindi, Ebu Bekr Zekeriyâ er-Râzi, İhvân-ı Safâ, Fârâbi ve İbn Rüşd ile sınırlı tuttuk ve onların ruh ve ölümsüzlük hakkındaki düşüncelerini araştırdık.

¹²⁰ Hilmi Ziya Ülken, *age.*, s. 140-141.

¹²¹ Aristo, *Metafizik*, Yayımlayan: Kaan H. Ökten, Say Yay., İstanbul, 2007, s. 354.

¹²² Aristoteles, *age.*, s. 35.

Kindi: (ö. 873)

Kindi (ö. 873) din ile felsefe arasında uzlaşmaya giden bir filozoftur. Me'âd problemine yönelik düşüncesine baktığımızda nefis bir cevherdir ve bozulmaya uğramaz. Basit bir varlıktır ve nasıl ki ışık güneşten çıkıyorsa o da Tanrı'dan çıkan bir cevher olur. Bedenden ayrıdır, farklıdır, ilahidir, manevidir. Nefis ancak bedenden ayrıldığında olağanüstü bir güce sahip olur ve âlemin bilgisini kazanır.¹²³

Kindi'ye göre nefis yüce Allah'tan gelmektedir. Bedenden ayrıldığında âlemde ne var ise hepsini bilir ve artık hiçbir şey ona gizli kalmaz. Nefsin temizlenmesi tıpkı kirlerinden arınan ayna gibidir, ayna nasıl kiri pası giderilip temizlendiğinde onda varlık temiz görünür. Aynı şekilde nefis de arındığında eşyanın bilgisi onda açıkça ortaya çıkmış olur.¹²⁴

Nefis hayatın ilkesidir. Gadap ve şehvet gücü insanı kötülüğe kötü işleri yapmaya teşvik etse de nefis bunu engeller. Nefis uyusa da beden uyumaz. Nefsin gadap, şehvet ve düşünme gibi üç tane melekesi vardır. Ruh saflaşırsa diğer ruhlarla rüyasında iletişime geçebilir. Bir kimse eğer iyiliğe yönelirse hayatın hakiki sırlarına erebilir. Ama maddi zevklere dalarsa bu nasipten mahrum olur. Bazı nefisler Ay feleğinde ve onun üstündeki feleklerde kalırlar ki temizlensinler ve ondan sonra mak'ul âleme gidebilsinler. Ancak temizlendikten sonra ilahi âleme gidebilirler. Bu aşağı âlem daha yüksek âleme geçişte bir köprü görevi görür ki buraya ulaşan nefisler Allah'ı akli olarak görebilirler.¹²⁵

Filozofa göre Platon da Aristoteles de nefsi eni, boyu, derinliği olmayan bir cevherdir şeklinde tanımlamışlardır.¹²⁶ Kindi; Platon ve Aristoteles'i birleştirmeye çalışmıştır.¹²⁷ Ona göre insan nefsi ruhsal bir cevher olmakla birlikte bedenden bağımsızdır. İnsan nefsi yok olmayan basit bir cevherdir. O akıl âleminde his âlemine geçiş yapmıştır.¹²⁸

¹²³Muhsin Akbaş, *Ölüm ve Ölümsüzlük*, (Ed. Recep Kılıç- Mehmet Sait Rençber), *Din Felsefesi El Kitabı*, Grafiker Yay., Ankara, 2014, s. 326.

¹²⁴ Kindi, *age.*, s. 380-384.

¹²⁵Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜ İFAV Yay., 4.Baskı. İstanbul, 2013, s. 50.

¹²⁶ Kindi, *age.*, s. 392.

¹²⁷ Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1967, s. 52.

¹²⁸ *Age.*, s. 57.

Ebu Bekr Muhammed İbn Zekeriya er-Râzi: (ö. 865)

Zekeriya er-Râzi'ye (ö. 865) göre kişi ölümden sonra bir hayatın olmayacağına inanmaya devam ederse ölümden hep korkar. Bu korkusu ancak ölümün hayatın sonu olmadığı gerçeğine vakıf olduğunda diner. Kişi eğer erdemli davranışlar sergiler dinin gereklerini hakkıyla yerine getirirse o vakit bu korku ile uzlaşmış olur.¹²⁹

Filozofa göre nefis bedenden ayrı bir cevherdir ve ölümden sonra da baki kalacaktır. Ruhun ölmezliğine inandığı için materyalistlerden ayrılırken tenasühü kabul ettiğini söyleyerek de kelamcılar tarafından reddedilmiştir.¹³⁰

Bu ifadelerine baktığımızda görüyoruz ki Zekeriya er-Râzi rasyonalist bir tavır içindedir. Ona göre ölümden sonra insan hiçbir şey hissetmeyeceği için ona bir şey olmaz çünkü hayatta birçok acı çeker ama ölürken acı olmaz. Bu yüzden akıllı insan ölüm korkusunu atmalıdır. Eğer ölümden sonraki hayata inanıyorsa daha çok mutlu olacağını artık acı çekmeyeceğini düşünerek mutlu olur. Eğer ölümden sonra bir hayat olmayacağına inanıyorsa da o zaman hiç korkmasına gerek yoktur. İnsan her durumda ne olursa olsun ölüm korkusunu içinden atmalıdır. Çünkü bu korkular hiç de akla uygun değildir.¹³¹

Zekeriya er-Râzi'ye göre ruhumuz bedenimizle birlikte iken yaşantımız nasılsa ölümden sonraki durumumuzda buna bağlı olarak kötü veya iyi olacaktır. Yaratılışımızın esas gayesi bedenî hazlar değildir. Bilakis ilim sahibi olmak ve adaletli davranmaktır. Tabiat ve nefsanî arzularımız dünyevi hazları seçmememizi isterken aklımız manevi ve üstün hazlara ulaşmamız için bunlardan uzak durmamızı ister.¹³²

Zekeriya er-Râzi'ye göre dünyadaki haz ve elem ömür sona erince son bulur. Ölümün olmadığı diğer âlemdeki hazlar ise sürekli ve sonsuzdur. O halde sonsuz ve sürekli olanı bırakıp geçici olanı tercih eden kişi aldanmıştır. Bundan dolayı ruhun manevi yükselişini engelleyen bedenî hazlara koşmak doğru değildir. Fakat bunun

¹²⁹ Muhsin Akbaş, *age.*, s. 323.

¹³⁰ Necip Taylan, *age.*, s. 67.

¹³¹ *Age.*, s. 75-76.

¹³² Ebû Bekir er-Razi, *Felsefe Risaleleri*, Haz.: Mahmut Kaya, TYEKB Yay.: 67, İstanbul, 2016 s. 200.

dışında kalan normal hazlardan faydalanmakta bir sakınca yoktur. Yine de filozof nefsinin eğitimi için bu normal hazlardan bile kendini mahrum etmek isteyebilir.¹³³

İhvân-ı Safâ:

Miladi X. Yüzyılın ikinci yarısında kurulmuş olan gizli bir cemiyettir. Temiz kardeşler topluluğu olarak bilinir.¹³⁴ Ölüm insan için bir son değil, ruhun bedeni terk etmesidir. Ruh bedendeyken eğer faziletlerini tamamlar ve kemâle ererek ahirete giderse bunun faydalarını görür. Çünkü sonsuzluk ölümle başlar, iyiliklerinin karşılığını ancak o vakit alır. Ölüm nefsin bedeni kullanmayı terk etmesidir. Bunun iki sebebi vardır: Birincisi, nasıl ki yağı biten kandil yavaşlar bunun gibi beden de ihtiyaçlar veya bedende bir hasatlık oluşur ki bu ya dışardan bir sebep olur ya da arızı bir sebebe bağlı olarak gelişir. İhvân'a göre her insanda yaratılış itibariyle yaşama arzusu olur ama insan sadece acı çektiği sıkıntılı durumlarında ölmeyi arzu eder. İhvân, ölüm ötesi gibi metafizik meselelerde teslimiyetçi bir yaklaşım izleyerek peygamberlerin izinden gitmeyi tavsiye eder.¹³⁵

Cennet meleklerin yeri ve yüce ruhların bulunduğu âlemdir. Oradaki hazlar meleklerinki gibi ruhani hazlardır. Cehennem ise bir yok oluş bozulmuş âlemdir. Ölmeden önce melekleşmeyi başaramayan ruhlar öldükten sonra dünyaya geri gönderilir. Kuvve halinde iken eğer melekleştirse o vakit öldükten sonra fiil halinde melek olur ve sürekli ruhani haz duyar.¹³⁶ Görüldüğü gibi İhvân'da tenasüh inancına yer vardır. Bu da akıllara Platon'un etkisi altında kaldığını getirmektedir.

Fârâbî: (ö. 950)

Fârâbî'ye (ö. 950) göre nefsin cüzleri vardır. Bunlar vücutta var olan ilk kuvvettir ki bu besleyici kuvvettir. Vücudu beslenmeye sevk eder. Ondan sonra soğuğu ve sıcaklığı algıladığımız duyma kuvveti gelir. Duyumlarımızı müşahade ettiğimiz muhayyile kuvvetidir. İnsan bu sayede güzeli çirkinden ayırır. Bu sayede ilimleri ve sanatı öğrenir.¹³⁷

¹³³ *Age.*, s. 202.

¹³⁴ Necip Taylan, *age.*, s. 81

¹³⁵ *Age.*, s. 81.

¹³⁶ *Age.*, s. 101-104.

¹³⁷ Farabi, *el-medinetü'l Fâzıla*, Çev.: Nazif Danışman, MEB Yay., Ankara, 2001, s. 54.

Fârâbi en yüce mutluluğun ölümünden sonra gerçekleşeceğine inanır ve nefsleri fâzıl, fâsık ve cahil olmak üzere üç grupta inceler. Erdemli nefsler için mutluluk; fâsık nefsler için devamlı bir mutsuzluk; maddeye bağlı kaldıkları için ve kendilerini tanımadıkları için ise cahil diye nitelendirdiği nefslerin durumu ise tartışmaya açıktır.¹³⁸

Filozofa göre cahil şehrin insanlarının bir kısmı iyi; bir kısmı ise kötü ruhludur. Bazıları ölümünden sonra kendilerini mükemmelliğe ve mutluluğa ulaştırarak olanın gerçek erdemli davranışlarda bulunmak gerektiğine inanmışlardır.¹³⁹

Bazıları ruhun bedenle birleşmesinin doğal olmadığını, beden ruhla birleşmesinin onu bozduğunu, insanda gerçek olanın ruh olduğunu, ruhun mükemmelleşmesinin bedenden kurtulmasıyla gerçekleştiğini düşünmüşlerdir. Bazıları ise beden insan için doğal olduğunu, asıl insan için doğal olmayanın ruhun arazları olduğunu, onların insan için bir bedbahtlık olduğunu, arazlar ortadan kalktığında tam bir erdemin olacağını düşünürler. Bazıları bu görüşü sadece öfke, şehvet ve diğer hususlara uyarlamışlardır.¹⁴⁰

Bazılarına göre ise ölüm tabii ve iradi ölüm olmak üzere iki çeşittir. İradi ölüm ile ruhun öfke, şehvet vb. arzularından ayrılması; tabii ölüm ile ruhun bedenden ayrılması kastedilmektedir. “Tabii yaşa, iradi (isteyerek) öl.” Bu cümlede geçen tabii yaşamdan kasıt mutluluğun ve mükemmelliğin olduğu yaşamdır.¹⁴¹

Fârâbi’ye göre bazı insanlar öldüklerinde onların bedenleri yok olur fakat ruhları özgür kalır ve mutlu olurlar. Bunların ardından diğerleri geldiğinde ise ilk gelenlerin yerini alırlar. Fillerini yapmaya devam ederler ta ki bunlarda maddeden kurtulup göçtüklerinde mutluluk bakımından daha önce gitmiş olanlarla aynı seviyeye gelirler. Cisim olmadıkları için ise ne miktarda olursa olsunlar buluştuklarında yer konusunda sıkıntı çekmezler. Çünkü onların buluşmaları cisimlerinki gibi olamaz, onlar bir mekânda değildirler.¹⁴²

¹³⁸ Necip Taylan, *age.*, s. 158.

¹³⁹ Farabi, *İdeal Devlet*, Çev.: Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2019, s. 147.

¹⁴⁰ *Age.*, s.149.

¹⁴¹ Farabi, *age.*, s. 150.

¹⁴² *Age.*, s. 117.

Maddeden ayrılan ruhların birbirleriyle birleşmeleri onlara zevk verir. Her defasında ruhların birbirine katılması tıpkı yazı yazan kişinin her yazısında kendini geliştirmesi gibi bir durumdur. Birbiriyle buluşan ruhların sayısı sonsuz olduğu gibi bu ruhların mutluluğu da sonsuz olacaktır.¹⁴³

Fârâbi, Meşşai okulunun ikinci kurucusudur. Felsefesi Aristoteles mantığına dayanır akılcı ve metafiziktir. Aristoteles'i temel almış ve onu Plotinosçu görüşten yardım alarak İslam inancıyla uzlaştırmaya çalışmıştır. Daha sonra ise bilim ile dini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu uzlaştırma sadece Fârâbi için değil Helenizm etkisine tabi olan tüm İslam filozofları için geçerlidir.¹⁴⁴

Fârâbi, nefsleri ölümsüz olmaları açısından üç gruba ayırmıştır. Bunlar:

- a) Müstefad akıl derecesine ulaşan ve ameli olgunluğa erişen nefsler
- b) Akılları bilfiil duruma gelmiş ama ameli kemâle eremeyen nefsler
- c) Akılları kuvve halinde kalan cahil nefsler¹⁴⁵

Bunların içinden sadece ilk iki grupta olan yani kuvve halinde bulunmayan nefsler ölümsüzlüğe ulaşırlar. Cahiller ölümsüzlüğü hak edemezler. Yani kişinin ölüm ötesi yaşamını bu dünyadaki zihni ve ameli, ahlaki davranışları belirlemiş olur. Bu açıdan insan sorumlulukları olan bir varlıktır. İnsanın davranışları farklılık gösterdiği için ölüm ötesi durumunda da farklılıklar ortaya çıkacaktır.¹⁴⁶

Fârâbi ölümden korkmaz. Yaşamayı daha çok iyilik yapmak için istemenin gerekliliğine inanır. Faziletli insanın ölümden acele etmemesi gerektiğini düşünür. Halka fayda sağlamak için yaşamının yollarını aramalıdır. Sadece ölümü daha faydalı ise istemelidir. Cahiller ölüm sonrası mutluluk hakkında bir şey bilmedikleri için ve makam ve servetlerini kaybedeceklerini düşündükleri için ölümden korkarlar.¹⁴⁷

¹⁴³ Age., s. 118.

¹⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2017, s. 67-68.

¹⁴⁵ Necip Taylan, *age.*, s. 154.

¹⁴⁶ Age., s. 154.

¹⁴⁷ Age., s. 155.

İbn Rüşd (ö. 1198)

İbn Rüşd (ö. 1198)'e göre me'âd; şeriatın ittifak ettiği, ulemaya göre hakkında deliller bulunan meseledir. Şeriatlar sadece me'âdın yani yeniden dirilişin nasıl olacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ayrılık da yeniden dirilişin bazı şeriatlara göre ruhani; bazılarına göre ise hem ruhani hem bedenen olacağı görüşünü içerir. Ona göre ruhun bâki olduğunu, bütün şeriatlar vahiy ile bildirmişlerdir. Ulemada da böyle olduğuna dair deliller vardır. Ruhlar ölümden sonra maddi şeylerden arınır. Bir ruh zaten temiz ise temizliği daha da artmış olur. Ruh pis ise daha da pislenir. Ruhlar bedenle birlikte oldukları sürece mutluluk ve mutsuzluk kazanırlar. (saadet veya şekavet) Allah bahtiyar ruhları bedenlerine tekrar iade eder. Ruhlar burada zevk içinde olurlar. Burası cennettir. Bedbaht ruhları da cesetlerine iade eder. Bu ruhlara ise cefa içindedir.¹⁴⁸

Öte yandan İbn Rüşd ahiret ve ahvali bahsinde ruhun ölümsüzlüğüne dair şöyle devam ediyor: “Öldükleri zaman, ruhları vefat ettiren Allah'tır, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır...Ölmelerine hükmettiği kimselerin ruhlarını tutar...”¹⁴⁹ ayetine göre ruhun işlevselliğini terk etmesi bakımından uyku ile ölüm halini Allah eşit tutmuştur. Ölüm halinde ruhun iş görmesi bozulduğuna göre ruhun aleti olan beden değişmesi değil bizatihi ruhun işlevsiz kalması olsaydı, uyku halinde de ruhun iş görememesi ruhun kendisinin muattal olması anlamına gelecekti. Öyle olunca da uyandıığında eski haline dönemeyecekti. Ama kişi uyandıığında her şey normal seyrinde devam eder. Yani ruhun işlevinden mahrum olması ondaki bir eksiklikten değil ruhun aleti olan bedeninin eksikliğinden ileri gelmektedir. Bedenin âtil olması ruhun da âtil olmasını gerektirmez.¹⁵⁰ Yani o nefsin ölümsüzlüğünü kişinin uykuya daldığı haliyle ilişkilendirip savunmaya çalışır. Ona göre kişi uykuya daldığında etkisiz olan bedendir. Atâlet nefsin cevherinde bulunmaz. Beden nefsin aleti ise aletin etkisiz olması nefsin de etkisiz olmasını gerektirmez.¹⁵¹

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhâci'l-edille*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul, 2015, s. 255-261.

¹⁴⁹ Zümer, 39/42.

¹⁵⁰ İbn Rüşd, *age.*, s. 262.

¹⁵¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, Haz.: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2011, s. 97.

Filozof'a göre ruh, ruhani olana uygun olarak latif bir bedenle diriltilecektir. Bedenle dirilişin olmayacağını savunan filozofları da desteklemektedir.¹⁵²

İbn Rüşd'e göre insanlara ahireti cismani tasvir yaparak anlatmak ruhani tasvirlerden daha iyidir. Bundan dolayı Kur'an'da ve hadislerde cismani tasvirler yapılmıştır.¹⁵³ İbn Rüşd'e göre ahiret, dinlerin varlığı üzerinde ittifak ettiği ve ulemanın da deliller ortaya koyduğu bir konudur. Fakat görüş ayrılığı sadece dirilişin nasıl gerçekleşeceği hakkındadır. Dinler fizik ötesi olayların halka somut şekilde anlatılması hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bundan dolayı bazı dinler ahiretin ruhani olarak, bazıları da beden ve ruh ile birlikte gerçekleşeceğini söylemişlerdir.¹⁵⁴

İbn Rüşd tüm semavi dinlerde vahiy, ruhun ölümsüz olduğunu bildirmiş, ulema tarafından da sabit olmuştur. Ona göre ölümden sonra nefsler bedensel isteklerinden kurtulacak, eğer arınmış bir nefse sahip ise bedensel arzularından kurtulunca arınmışlığı daha da artacaktır. Fakat kirli ise bedenden ayrıldığında, işlediği kötülüklerden dolayı kirliliği daha da artacak ve işkence görecektir. Çünkü nefs sadece bedende iken arınma imkanına sahiptir. Bedenden ayrıldıktan sonra arınma fırsatı artık elinden kaçmıştır ve bunun pişmanlığını da yaşayacaktır.¹⁵⁵

Şu var ki İbn Rüşd'e göre bazı kimseler arınmış nefslerin ahirette kavuşacağı lezzet, bahtsız olanların ise göreceği işkence dünyada görülenlerle sembolize edilemeyeceği için, ahiret hallerinin tamamı ruhani ve lezzetlerinin de meleklerinki gibi olduğunu ifade etmişlerdir. Bazı kimseler ise ahiret hallerinin dünyada görülenlerle sembolize edildiğini savunmuşlardır.¹⁵⁶

Filozofa göre ahiret hallerini ruhani sembollerle anlatmak halk üzerinde daha az etkili olmuş ve daha az korku ve istek hissettirmiştir. Bundan dolayı cismani sembollerle anlatım daha etkilidir. Ahiret hallerini sembollerle anlatmak konusunda Müslümanlar arasında üç grup vardır.¹⁵⁷

¹⁵² Seyfullah Sevim, *İbn Rüşd'ün Ölümsüzlük Düşüncesi*, İbn Rüşd Kongresi Tebliğleri, Kayseri, 1993, s. 128.

¹⁵³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't- Tehafüt*, Haz.: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2011, s. 88.

¹⁵⁴ *Age.*, s. 91.

¹⁵⁵ *Age.*, s. 93.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *age.*, s. 94.

¹⁵⁷ *Age.*, s. 95.

İlk gruba göre oradaki vücut tıpkı dünyadaki gibi nimetleri tadan vücut gibidir. Yalnızca sonlu ve sonsuz olmaları açısından iki vücut arasında farklılıklar vardır. İkinci gruba göre vücutlar birbirinden farklıdır. Bunlarda kendi arasında iki gruba ayrılmışlardır: Bir kısmına göre duyuşal sembollerle ifade edilen varlık aslında ruhanidir; duyuşallarla ifade ediliyor olması sadece halka açıklamak içindir. Üçüncü grup ise ahiretin cismani olduğuna yalnız oradaki cismani halin dünyadakinden farklı olduğuna inanmıştır. Çünkü dünyadaki çürürken, ahiretteki ebedi olarak varlığını devam ettirmektedir.¹⁵⁸

1.2. Yahudilik, Hristiyanlık ve Genel İslam Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat

Bu başlık altında genel çerçevede Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in ölüm sonrası hayata bakış açısını ele alacağız.

1.2.1. Yahudi Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat

Türkçede Yahudi kutsal metinleri için Eski Ahid (Ahd-i Atik, Ahd-i Kadim) isimleri kullanılmaktadır.¹⁵⁹

Yahudi amentüsünün ilkelerinde ahiret inancına vurgu yapılmasına rağmen Torah ve Tanah'ta ahiret konusuna fazla yer verilmez.¹⁶⁰ Yahudi düşüncesinde ahiret inancı ile alakalı iki ana fikir vardır. Bunlar: Salih kimselerin gireceği Cennetin yeniden tesisi anlamında ahiret hayatı ve çok az sayıda salih kimselerin haricindeki kişilerin cennete girmeden önce on iki aydan fazla sürmeyecek olan kısa bir cezalandırma süreci. Yahudi grupları arasında ahiret inancı ve ölümden sonra diriliş konusunda son derece birbirine zıt görüşler yer almaktadır. Reformcu Yahudiler fiziki olarak ölümden sonraki dirilişini reddeder. Tanrı'nın merhametiyle de bağdaşmadığı için cehennem varlığını inkâr ederler.¹⁶¹ Ölüm, ölüm ötesi, yeniden diriliş, ödül, ceza gibi kavramlar Yahudi din disiplininde oldukça karmaşıktır. Bunun nedeni ise Tora/Tevrat'ta ölümlerin gittiği yer olan "Şeol" şeklinde nitelendirilen

¹⁵⁸ Age., s. 96.

¹⁵⁹ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yay., İstanbul, 2018, s. 17.

¹⁶⁰ Mahmut Aydın, *age.*, s. 299.

¹⁶¹ Age., s. 299-301.

mekânın dışında bahsedilen bir şey olmamasıdır.¹⁶² Genellikle ödül için vaat edilen topraklarda bolluk ve bereket içinde yaşamaktan bahsedilirken; ceza için sürgün, kuraklık, lanet olarak bahsedilmiştir. Günümüzdeki bazı Tevrat yorumcuları ölüm ve ötesine dair pek fazla ifade bulunmayışını insanların dünyadaki gereksinimlerine odaklanınlar diye izah etmişlerdir. “Moşe/Hz.Musa” gibi değerli görülen Musa İbn Meymun (1138-1204) tarafından Tanrı’nın buyruklarını yerine getirenlerin mükâfatlandırılacağı, yapmayanların ise caza göreceği ortaya konulmuş ve kabul görmüştür. Ölüler diyarı olarak çevrilen Şeol’un ne olduğu belirsiz olsa da İbranicede sorgu sual anlamına gelen “Şaal” ile benzediği için ölenlerin sorguya çekildikleri yer olarak tanımlanmıştır.¹⁶³

“Gitmeden önce, oradan geri gelmeyeceğim yere; karanlık ve ölüm gölgesi diyarına,¹⁶⁴ koyu karanlığa benzeyen karaltı diyarına, ölüm gölgesi ve düzensizlik diyarına, o yere ki orada ışık koyu karanlık gibidir.”¹⁶⁵ Burada insanın geri dönemeyeceği karanlık bir mekândan bahsedilmektedir. “Ve Âdem’e dedi: “Karımın sözünü dinlediğin ve ondan yemeyeceksin diye sana emrettiğim ağaçtan yediğin için toprak, senin yüzünden lanetli oldu; ömrünün bütün günlerinde zahmetle ondan yiyeceksin ve sana diken ve çalı bitirecek ve kır otunu yiyeceksin; toprağa dönünceye kadar alının teriyle ekmek yiyeceksin; çünkü ondan aldın, çünkü topraksın ve toprağa döneceksin.”¹⁶⁶ “Çünkü mutlaka öleceğiz ve yere dökülüp yine toplanmayan su gibiyiz.”¹⁶⁷ Burada insanın sonsuz olmadığı ve mutlaka öleceği vurgulanmıştır. “...toprak yere, evvelki haline dönmeden ve ruh onu veren Allah’a dönmeden, seni yaratanı hatırla.”¹⁶⁸ Burada ise ruhun tanrıya geri döneceği bildirilmiştir.

“Çünkü bir ağaç için ümit vardır, kesilse yine sürer ve onun filizleri eksik olmaz. Kökü yerde koskoca ve kütüğü toprakta ölse bile su kokusunu alınca filizlenir ve bir fidan gibi dal salar. Fakat insan ölür ve çöker ve adam son soluğunu verir, hani o nerede? Nasıl ki gölden sular akıp gider ve ırmak çöl olur ve kurur, insan da öylece yatar da kalkamaz, gökler yok oluncaya kadar uyanmazlar ve uykularından uyandırılmazlar. Keşke ölümler diyarında beni gizlesen, öfken geçinceye kadar beni

¹⁶² Yusuf Altıntaş, *Yahudilikte Ahiret Anlayışı*, Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi, 2012, Sayı:16, s. 37.

¹⁶³ *Agm.*, s. 37.

¹⁶⁴ Eyub, 11/21. Dorlion Yay., Ankara, 2019 s. 522.

¹⁶⁵ Eyub, 11/22., s. 522

¹⁶⁶ Tekvin, 3/17-19., s. 8.

¹⁶⁷ II.Samuel, 14/14., s. 332.

¹⁶⁸ Vaiz, 12/7., s. 588.

saklasan, bana mühlet versen de o vakit beni insan! İnsan ölürse dirilir mi?”¹⁶⁹ Burada dirilişten bahsedilmektedir.

Rabbiler ölümden sonra iyiler için ödül, kötüler için ise cezayı ifade etmek için cennet cehennem kavramlarını kullanmışlardır. İyilerin ve kötülerin yeniden dirilme ve hesap gününden sonra cennete veya cehenneme gideceği belirtilirken bazı literatürlerde ölümden sonra ruhların kendileri için belirlenen yere gidecekleri ifade edilmiştir. Tabi burada Rabbinik literatürde ifade edilen iyi ve kötü İsrail ve diğer milletler mi yoksa yalnızca İsrail’den iyi ve kötüler mi kastedildiği açık değildir. Fakat cennet ve cehennemın dünya yaratılmadan önce olduğu her İsraili için hem cennette hem de cehennemde bir yer ayrılmış olduğu düşüncesi vardır.¹⁷⁰ Talmud’da ise yeniden kurulacak olan yeni dünyanın mahiyeti farklılık gösterir. Bazı Yahudi bilginlerine göre bugünkü dünya ile ahiret aynıdır. Bazılarına göre ise bu dünya ile ahiret birbirinden farklıdır. Ahirette yeniden kurulacak dünyada yeme, içme, üreme, çalışma, haset, rekabet etme gibi şeyler olmayacaktır. Salih kimseler ilahi lezzete mazhar olacaklardır.¹⁷¹

Sadukiler’in de ileri sürdüğü gibi Tevrat’ta ahiret inancı ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Yahudi din bilginleri yeni yorumlar yaparak ahiret inancını Yahudiliğin temel esasları arasına sokmak istemişlerdir. Yahudilere göre suç ne olursa olsun cehennemde kalmanın süresi on iki aydır. Bir Yahudi ne kadar günah işlerse işlesin en fazla on iki ay cehennemde kalır. Kur’an’ı Kerim’de¹⁷² bu anlayış eleştirilmiştir. Ama bu on iki ay cehennemde kalmanın tek istisnası Yahudi’nin bir Yahudi’yi öldürmesidir. Yahudi’yi öldüren bir Yahudi cennete giremeyecektir.¹⁷³

Görülmektedir ki Yahudilikte ahiret inancı tarihsel bir gelişme göstermektedir. Yahudi kutsal kitaplarında Daniel kitabına kadar ahiret inancına dair açık bir ifadeye rastlanmamaktadır. Daniel’den önce İşıya’da yeniden dirilme inancına delil niteliğinde ifadeler vardır.¹⁷⁴ “Senin ölülerin dirilecekler, benimkilerin cesetleri kalacak. Ey sizler, toprak içinde yatanlar, uyanın ve terennüm edin; çünkü çiğlerin otları çiği gibidir

¹⁶⁹ Eyüp, 14/7-14., s. 525.

¹⁷⁰ Mahmut Aydın, *Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat., İstanbul, 2018, s. 373.

¹⁷¹ *Age.*, s. 97.

¹⁷² bk. Al-i İmran, 3/24.

¹⁷³ Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-M. Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yay., Ankara, s. 303.

¹⁷⁴ *Age.*, s. 302.

ve yer ölümlerini dışarı atacak.”¹⁷⁵ Daniel kitabında ise ahiret hayatı ile ilgili şu ifadeler yer almaktadır; “Ve senin kavmin oğulları için durmakta olan büyük reis, Mikael o vakit kalkacak; millet olalıdan beri o zamana kadar vakti olmamış bir sıkıntı vakti olacak; ve o vakit senin kavmin kitapta yazılı bulunan herkes kurtulacak. Ve yerin toprağında uyuyanlardan birçoğu, bunlar ebedi hayata ve şunlar utanca ve ebedi nefrete uyanacaklar.”¹⁷⁶

Yahudi mezheplerinden biri olan Samirlerde onların en erken kaynakları olarak bilinen Mimar Marke’de, Samirîlerin öldükten sonra dirilişe inandıkları görülmektedir.¹⁷⁷ Esseniler MÖ. 2 ve MS 1. Yüzyıllar arasında yarı manastır hayatı yaşayan bir Yahudi mezhebidir. Ruhun ölümden sonraki durumu bu mezhebin en önemli inancını oluşturur. Essenilere göre öldükten sonra beden çürür fakat ruh ölümsüzdür ve varlığını daima sürdürür. Bu mezhepte öldükten sonra diriliş doktrini oldukça yerleşmiş bir inançtır.¹⁷⁸

Yahudiler arasındaki kelami tartışmalar Fars İran ve Yunan kültürü ile etkileşime geçtikten sonra başlamıştır. Bu tartışmalardan en önemlisi ölümden sonra hayattır. Bu tartışmaların ilki Ferisilik ile Sadukilik arasında olmuştur.¹⁷⁹

Sadukiler’in ahiret ve öldükten sonra insanların durumuna yönelik bilgiler Josephus’un eserlerinde yer almaktadır. Sadukiler insanın kaderini kendisinin belirlediğine, ruhun ölümsüz olmadığına, öldükten sonra azabın ve mükafatın olmadığına inanmışlardır.¹⁸⁰

Ferisiler ise Tevrat’tan başka sözlü geleneğinde Musa’ya Sina’da verildiğini kabul etmişler ve ölümden sonra hayatın varlığına inanmışlardır. Ölümden sonra ahiretin varlığına inanmayanların ise ahirette yerlerinin olmadığını söylemişlerdir.¹⁸¹ Ferisiler bütün ruhların ölümsüz olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre sadece salih kimselerin ruhları öldükten sonra yeni bir bedene geçerler. Günahkâr ruhlar ise ebedi olarak azap görümler.¹⁸²

¹⁷⁵ İşaya, 26/19., s. 614.

¹⁷⁶ Daniel, 12/1-2., s. 778.

¹⁷⁷ İsmail Taşpınar, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı*, MÜ İFAV Yay., No: 303, İstanbul, 2015, s. 166.

¹⁷⁸ *Age.*, s. 171-174.

¹⁷⁹ Abdurrahman Küçük vd., *age.*, s. 302.

¹⁸⁰ İsmail Taşpınar, *age.*, s. 179-180.

¹⁸¹ Abdurrahman Küçük vd., *age.*, s. 303.

¹⁸² İsmail Taşpınar, *age.*, s. 184.

Yahudilikte bilinmeyen konular arasında sayılan ölüm hayatın sonu değil, öbür dünyaya açılan bir geçittir. Hayat, Tanrı tarafından insana verilen en değerli armağandır. Bu yüzden insanın canını ancak Tanrı alır. Bu bağlamda intihar büyük günahlardan sayılır. Yahudiler bedeninin toprak olacağını ancak ruhun yaşayıp ölümsüz olacağına inanırlar. Bu anlamda dünya hayatı, öbür hayat için bir hazırlık sürecidir.¹⁸³

Eski Yahudilikte iyi olsun kötü olsun bütün insanlar öldükten sonra “Şeol” adı verilen yere gidecek ve burada hüznü bir şekilde yaşamını sürdüreceklerdir. Ruhlar da mezarlarında kalacaklardır. Bu genel bir kaderdir, ölümden sonra bir hesap verme yoktur. Ölümden sonra hayat biraz mezarda biraz da Yahve (Tanrı) veya insanlarla iletişimde olmaksızın ölümlerin bir gölge gibi varlıklarını devam ettireceklerine inanılan ölümler âleminde/Şeol’de geçecektir.¹⁸⁴ Sürgün ve işgal gibi iki farklı etkiye maruz kaldıkları için “Şeol” anlayışı önemini yitirirken bir taraftan da ruh-beden bütünlüğüne dair inancın değişerek ruhun bedenden bağımsız olarak var olduğu ve ruhun ölümsüz olduğu, ödülün de cezanın da ruha yönelik olacağı anlayışlar yer bulmuştur. Tabi ki “Şeol” anlayışı kutsal metinlerde olduğu için tamamen terk edilmemiş ve tevillerle uzlaştırılmaya çalışılmıştır.¹⁸⁵

Tanah metninin bütünü değerlendirildiğinde, bugün Yahudilikte ahiret inancının önemli unsurlarını oluşturan ve öldükten sonra gidilecek yerler olarak ifade edilen ne cennet ve cehennemden ne de bu dünyadan ayrı bir âlem olarak gelecek âlemden (Olam Ha-Ba) söz edilmemiştir. Bunların hepsi Yahudi kaynaklarının tarihi incelendiğinde belirttikleri bu anlamları ile ilk defa ya apokrif metinlerde ya da Miladi ilk yüzyıllarda oluşturulan Mişna ve onun yorumu mahiyetindeki Talmud metinlerinde görülmektedir. Cehennemden öldükten sonra azap görmek için gidilen yer olarak belirtildiği ilk kaynak, apokriflerden Hanok’un kitabıdır. İyi kimselerin ve doğruların öldükten sonra mükafat almak üzere gidecekleri yer olan cennet kavramının karşılığında ise Gan Eden ismi de ilk kez Talmud’un Berakot kısmında yer almaktadır.¹⁸⁶

¹⁸³ Abdurrahman Küçük vd., *age.*, s. 303.

¹⁸⁴ *Age.*, s. 304.

¹⁸⁵ Yusuf Altıntaş, *agm.*, s. 37.

¹⁸⁶ İsmail Taşpınar, *age.*, s. 57.

Yahudiliğin modernist versiyonu olan Reformistler tarafından ruhun ölümsüzlüğü doktrini lehine dirilişe iman terk edilmiştir. Cennet ve cehennem varlıkları lafzi anlamıyla anlaşılmamış ve bunun tabî sonucunda dogma olarak görülmeleri terk edilmiştir.¹⁸⁷ Reformist Yahudilerce 1869'da Philadelphia'da toplanan rabbinik konferansında, öldükten sonra bedenin dirileceği inancının Yahudilikte bir temelini olmadığı ilan edilmiştir. Bedenin dirileceğini reddettikleri gibi cennet ve cehennem inançlarını da reddetmişlerdir.¹⁸⁸ Ortodoks Yahudilikte ise öldükten sonra diriliş inancı ibadetlerin bir parçası olarak görülmüştür. Modern Ortodoks harekette cennet ve cehennem lafzi olarak anlaşılmalı sembolik birer ifade oldukları kabul edilmelidir. Muhafazakâr Yahudilere göre ise ölüm bir yok oluş değildir. Bu hayattan sonra da bir hayat vardır. Ancak bunun mahiyeti konusunda bir şey söylenememektedir. Bu yaklaşımla Tanah'ın temel kitabı olan ve Musa'ya verildiğine inanılan Tora'daki genel bakış açısına yani öldükten sonraki hayatın detayları konusundaki sessizliğe geri dönüş söz konusudur.¹⁸⁹

Yahudi literatüründe Yahudi olmayan kimseler için 'goyim', 'ger' gibi ifadeler kullanılmıştır. Yahudi olmayanların öldükten sonraki durumuna ilişkin çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İlk defa Tosefta'da, Yahudi olmayanlardan Gelecek Âlem'de (Olam Ha-Ba) ahirette nasibi olanlar arasında bir zümreden bahsedilir. Maymonides' göre 'Dünyanın Dindar milletleri' yani evrensel kurallar olarak kabul edilen Nuh'un Yedi Kanununa'na uygun hayat sürenlerin diğer ifadesiyle Nuhiler'in ahirette nasibi vardır.¹⁹⁰ Yosef Albo'nun Sefer Ha-İkkarim (İlkeler Kitabı) adlı eserine göre Yahudi olmayanlar Nuh'un yedi kanununu yerine getirirse kurtuluşa erebilir ve cennetteki nimetlerden faydalanabilir. Yalnız Yahudilerle aralarında derece farkı vardır.¹⁹¹ Reformist Yahudiliğin öncülerinden Moses Mendelssohn'a göre Tora yalnızca Yahudi halkının Tora'sıdır. Yahudi olmayanlar kendi gelenekleri ile kurtuluşa erebilirler. Kurtuluşa ulaşmak yalnızca bir dinle sınırlı değildir.¹⁹²

¹⁸⁷ *Age.*, s. 273.

¹⁸⁸ *Age.*, s. 274.

¹⁸⁹ *Age.*, s. 275-276.

¹⁹⁰ *Age.*, s. 329.

¹⁹¹ *Age.*, s. 332.

¹⁹² *Age.*, s. 333.

Görüyoruz ki Yahudiliğin ölüm sonrası yaşama ilişkin inanışında pek çok farklı görüş savunulmakta ve gerek ahiret inancı gerek cennet ve cehennem unsurlarına yönelik tek bir tavır karşımıza çıkmamaktadır.

1.2.2. Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat

Hristiyanlıkta ahiret inancı vardır ve Mesih-İsa çerçevesindedir. Ahiret ve ahiretin halleri Mesih-İsa'nın ikinci gelişi ile ilişkilendirilmiştir. Hristiyanlara göre ölen, öldükten sonra dirilen ve göğe yükselen İsa-Mesih kıyamete yakın geri dönecektir ve ikinci kez gelecektir. Onun ikinci defa gelişinden dünyanın sonunun geldiği anlaşılacaktır. Mesih'in ikinci gelişini insanların kalplerinden kötü istek ve arzuların çıkarılması, yeni kalplerin takılması gibi olaylar izleyecektir. Onun gelmesiyle yeni bir devir başlayacaktır ve bu devre Mesih hükmedecektir. Bin yıl sürecek olan bu devre iyilerin dirilmesi ile başlayacak, biterken de kötüler dirilecektir. Daha sonra mahkeme kurulacaktır. Hristiyan dünyasınca yaygın olan bu "Bin Yıllık Devre İnancı" beşinci yüzyıldan itibaren etkisini kaybetmeye başlamışken daha sonra Protestanlar ile yeniden gün yüzüne çıkmaya başlamıştır.¹⁹³

Hristiyanlıkta iki mahkemeden söz edilir. Birincisi, kişi öldüğünde hemen yaptıklarından hesaba çekilir. Araf'a gönderilir. Araf'ı kabul etmeyen Hristiyan grupları da bulunmaktadır. Bu kişi orada ikinci mahkeme görülene kadar kalır. Araf'ta insani hatalarını itiraf etmediği için suçlu bulunmayan ölümlerin ruhları affedilebilir ve küçük günahlarının cezalarını çekerler. Burada bedensiz kalmalarına rağmen azap bedene olacaktır. Araf'taki azap geçici iken cehennemdeki azap ebedidir.¹⁹⁴ Hristiyan inanışına göre cehennem soyut anlamda Tanrı'dan ebediyen uzakta olmayı ifade eder. Yahudi geleneğine izafeten Hristiyanlıkta cehennem Şeol ve Hades olarak adlandırılmaktadır. İnançsızların gitmiş olduğu bu yere İsa-Mesih de çarmıhta öldükten sonra gitmiş ve orada üç gün kalmıştır. Ancak bu gidiş inançsızların gidişi gibi bir şey değildir. O insanları uyarmak için oraya gitmiştir. Hristiyanlar bu inanışlarıyla İsa'nın hem yaşayanlar hem de ölümler için Mesihlik

¹⁹³ Abdurrahman Küçük vd., *age.*, s. 372.

¹⁹⁴ *Age.*, s. 372.

görevi icra ettiğini öne sürmüşlerdir.¹⁹⁵ Genel Hristiyanlık inancına göre ahirette kurtulmak İsa'ya inanmak ile son derece ilgilidir.¹⁹⁶

Hristiyan inancında cennet ve cehennem arasında bir ara yer vardır. Protestanlar ve Nesturi gibi doğu kiliselerinde bu inanç bulunmaz fakat Katoliklerde önemli yer işgal eder. Bu ara mekân günahlar için son arınma yeri olarak kabul edilir.¹⁹⁷

İlk Hristiyanlar yeniden dirilişin bütün insanların değil sadece bir kişinin başına gelebileceğini düşünüyorlardı. Bazıları insan bedeninin dönüşümüne inanıyorlardı. Yahudiler içinde yeniden dirilişe inananlardan bazıları insan bedeninin aynı şekilde kalacağını, bazıları da yıldız gibi ışık saçan bir bedene dönüşeceğini ifade ediyorlardı. Ama ilk Hristiyanlar bunların ikisine de inanmıyorlardı. Yeni bir beden ifadesini kullanmışlardı. Aynı zamanda ilk Hristiyanlar İsa Mesih'in dirilmiş olduğunu savundular. İkinci tapınak Yahudileri ise bunu kesinlikle reddetmiştir. Yeniden diriliş kavramını Yahudilerin anladığı gibi yani sürgünden dönüş için simge olarak kullanmaktan farklı bir şekilde kullandılar.¹⁹⁸

Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönem İsrailoğulları ve Yahudi geleneği çerçevesinde düşünülürse ölüm sonrası dönem hakkındaki tartışmalarda bazı etkileşimlerin olduğu ortaya çıkacaktır. Yeni Ahit'te İsa ile Sadukiler arasında şöyle bir konuşma geçtiği bildirilir:

“Kıyamet yoktur diyen Sadukiler o gün İsa'ya gelerek kendisinden sorup dediler: Ey Muallim, Musa dedi: “Eğer bir adam çocuğu olmadan ölürse, kardeşi onun karısını alacak ve kardeşine zürriyet yetiştirecektir. İmdi, bizde yedi kardeş vardı, birincisi evlendi ve öldü ve zürriyeti olmadığından karısını kardeşine bıraktı. İkincisi ve üçüncüsü de yedincisine kadar öyle öldü. Hepsinden sonra da kadın öldü. İmdi kıyamette kadın o yediden kimin karısı olacaktır? Çünkü hepsi onu aldılar.” Fakat İsa cevap verip onlara dedi: Siz kitapları ve Allah'ın kudretini bilmediğinizden sapıtıyorsunuz; zira kıyamette onlar ne evlenirler ne de kocaya verilirler, ancak gökte melekler gibidirler. Fakat ölümlerden kıyam hakkında Allah tarafından size: Ben İbrahim'in Allah'ı İshak'ın Allah'ı Yakup'un Allah'ıym diye söylenen sözü okumadınız mı? Allah ölümlerin Allah'ı değil ancak yaşayanların Allah'ıdır.” Bu mantık yürütmeden yeniden dirilişin mutlaka olacağı, bunun

¹⁹⁵ Mahmut Aydın, *age.*, s. 467-468.

¹⁹⁶ Abdurrahman Küçük vd., *age.*, s. 372.

¹⁹⁷ Mahmut Aydın, *age.*, s. 468.

¹⁹⁸ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, Çev.: Hasan Kaya-Zeynep Ertan, Profil Yay., İstanbul, 2014, s. 183-184.

bir zorunluluk olduğu ileri sürülmüştür ve bu düşüncenin evrensel nitelikte olduğuna vurgu yapılmıştır.¹⁹⁹

İncil’de geçen ahiret, yeniden dirilme ve ruh hakkındaki bilgiler ise şu şekildedir:

“Çağın sonunda da böyle olacak. Melekler gelecek, kötü kişileri doğruların arasından ayırıp kızgın fırına atacaklar. Orada ağlayış ve diş gıcırıtısı olacaktır.”²⁰⁰ “Bunu söyledikten sonra onların üzerine üfleyerek, “Kutsal ruhu alın!” dedi.”²⁰¹ “Yaşam veren ruhtur. Beden bir yarar sağlamaz. Sizlere söylediğim sözler ruhtur, yaşamdır.”²⁰² “Meryem de şöyle dedi: “Canım Rabbi yüceltir; Ruhum, Kurtarıcım Tanrı sayesinde sevinçle coşar.”²⁰³ “Uyanık durup dua edin ki, ayartılmayasınız. Ruh isteklidir, ama beden güçsüzdür.”²⁰⁴ “Ne mutlu ruhta yoksul olanlara! Çünkü göklerin egemenliği onlarındır.”²⁰⁵ “Gayretiniz eksilmesin. Ruhta ateşli olun. Rabbe kulluk edin.”²⁰⁶ “Tanrı’nın bize lütfettiklerini bilelim diye, bu dünyanın ruhu değil, Tanrı’dan gelen ruhu aldık.”²⁰⁷

“Tanrı ölülerin değil, dirilerin Tanrısı’dır. Çünkü o’na göre bütün insanlar yaşamaktadır.”²⁰⁸

“Ya sen ey, Kefarnahum, göğe mi çıkarılacaksın? Hayır, ölüer diyarına indirileceksin! Çünkü sende yapılan mucizeler Sodom’da yapılmış olsaydı bugüne dek ayakta kalırdı. Sana şunu söyleyeyim: Yargı günü senin halin Sodom bölgesinin halinden beter olacaktır!”²⁰⁹ “İlk diriliş budur. Ölüer geri kalanı bin yıl tamamlanmadan dirilmedi. İlk dirilişe dahil olanlar mutlu ve kutsaldır. İkinci ölümün bunların üzerinde yetkisi yoktur. Onlar Tanrı’nın ve Mesih’in kahinleri olacak, O’nunla birlikte bin yıl egemenlik sürecekler.”²¹⁰

Hristiyan düşüncede ölümden sonra diriliş hakkında hiçbir şüphe yoktur. Fakat tartışmalı olan konu ahiret hayatının, bedenle mi ruhla mı olacağı ve ruhun ölümsüzlüğü noktasında olmuştur. Kutsal kitapta tüm bu görüşleri destekleyen rivayetlerin bulunması tek bir görüş nakletmeyi engellemiştir.²¹¹

¹⁹⁹ Muhsin Akbaş, *Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnançının Dini ve Teolojik Temelleri*, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: XV, İzmir, 2002, s. 47-48.

²⁰⁰ İncil, Matta, 13/50, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2017, s. 27.

²⁰¹ İncil, İsa Öğrencilerine Görünüyor, Yuhanna, 20/22., s. 208.

²⁰² İncil, Birçok kişi İsa’yı Terk Ediyor, Yuhanna, 6/63., s. 178.

²⁰³ Meryem Elizabeth’i Ziyaret Ediyor Luka, 1/46-47., s. 102.

²⁰⁴ Getsamani Bahçesinde, Matta, 26/41., s. 55.

²⁰⁵ Gerçek Mutluluk, Matta, 5/3., s. 7.

²⁰⁶ Tanrı’yı Hoşnut Etmek, Romalılar’a Mektup, 12/11., s. 290.

²⁰⁷ Tanrı’nın Bilgeligi, Korintliler, 2/12., s. 299.

²⁰⁸ Dirilişe İlgili Soru, Luka, 20/38., s.152.

²⁰⁹ Tövbe Etmeyen Kentler, Matta, 11/23-24., s. 21.

²¹⁰ Bin Yıl, Vahiy, 20/5-6., s. 459.

²¹¹ Muhsin Akbaş, *agm.*, s. 56.

1.2.3. Genel İslam Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat

Kur'an'da ölüm konusuna birçok ayette değinilir.²¹² İslam dininde ölüm ruhun bedeni terk etmesidir. Ölümle birlikte ahiret hayatı başlamış olur.

İnsanın geçirdiği her evrenin kendinde bir gerçekliği olduğundan ölüm, hayat kelimesinin karşılığında ziyade insanın bizzat kendi gerçekliği olarak görülmektedir. “Ben” denilen şeyin nasıl algılandığı burada devreye girer yani “ben” “var olan” mıdır yoksa “olmakta olan” mıdır? Demek oluyor ki insanın bir varlık bir de oluş hikayesi vardır. Oluş halinde insanın var oluşunun ucu açıktır ve farklı şekillerde var olmaya devam edeceğinin işaretidir. Olmakta olan varlık için önemli olan onun ne olacağıdır. Fiziksel ölüme bu cihetten bakıldığında ölüm, olumlu bir tanıma kavuşur. Ama ölümden başka bir aşama yoksa o takdirde ölüm, olumsuz bir şekilde tanımlanır. Bu durumun örneği yusufçuk üzerinden anlatılır. Yusufçuk suyun içinde larva olarak doğup büyür. Daha sonra su yüzüne çıktığında başka bir varlık olmuştur. Su içinde larva olarak geçirdiği vakit, yusufçuk olarak gerçek varlığını kazanma sürecinde olduğu vakittir. Su yüzüne çıktığında geride kalan larvalar onun yukarı çıkışını ölüm olarak görürler. Fakat su altındaki sürenin sona erışı aslında onun gerçek yaşama adım atışıdır. Bu şekilde bakıldığında ölümden, gerçek benliğe ulaşmada bir oluş halinin devamı olarak görülmüştür.²¹³

Ölümün amacı insanların hayatlarını sırat-ı müstakime yani doğru yola döndürmek veya Allah'ı reddedip tanımayan kafirlere katılıp katılmamada serbest oldukları mühlet dönemine sınır koymaktır. Bu hayat bir deneme, bir imtihan sürecidir. Bundan dolayı ölümün bizatihi kendisi ceza değildir. O yalnızca yeniden dirilme ve son hüküm gününde sona erecek olan oldukça uzun bir süreç içindeki belirli aşamaya son vermektedir.²¹⁴

Dünya hayatı, Kur'an'da ahiret hayatıyla birlikte ele alınmış ikisi arasında mukayese yapıldığında ahiret hayatının daha değerli olduğu ifade edilmiştir. Yine Kur'an'a göre eğer ahiret hayatında gerekli olan amelleri aksatmıyor ise dünya hayatı

²¹² bk. Al-i İmran, 3/144,145,156, Bakara, 2/132, Mü'minun, 23/37, Tevbe, 9/84, Nahl, 16/38, Meryem, 19/15, Bakara, 2/94, Nisa, 4/15, Hud.11/5, Nisa, 4/100, En'am, 6/122, Furkan, 25/49, A'raf, 7/57, Al-i İmran, 3/143.

²¹³ Şaban Ali Düzgün, *age.*, s. 508-509.

²¹⁴ John Bowker, *İslam'da Ölüm Anlayışı*, Çev.: Adnan Bülent Baloğlu- Murat Yıldız, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: IX, İzmir, 1995, s. 366-367.

mutluluk olarak ifade edilmiş ve müminlerin hem dünya hem ahiret mutluluğunu istemeleri vurgulanmıştır. İnsan tek bir birey olarak düşünüldüğünde onun asıl yurdunun ahiret olduğu ifade edilebilir ve toplum olarak insanlar kıyamet gününe kadar ölümsüzdür. İnsanın dünyada başarılı olup ona hükmetmesi birey olarak değil insanlık için anlam ifade eder. “Fert insan” öte dünyalı, “toplum insan” bu dünyalıdır.²¹⁵

İslam’a göre ölüm değişmeyecek olan bir gerçektir. Allah insanlara dünyada kalabilecekleri bir süre bahşetmiştir. Vakti geldiğinde ise bu süre sona erecektir.

İslam inancına göre ahiret hayatı ise kesin bir gerçeklik ifade eder. Kur’an’da geçen birçok ayette ahirete iman Allah’a imanla birlikte geçer. Bununla birlikte ahireti kabul etmeyenlerin Allah’ı da inkara düştükleri ifade edilir.²¹⁶ Nisa suresi ve Ra’d suresinde geçen ayetler bu duruma örnek gösterilebilir.²¹⁷ Kur’an’a göre asıl hayat, ahiret hayatıdır. Dünya hayatı ise geçicidir ama ahiret hayatını kazanmanın yolu da dünyadan geçmektedir. Bu nedenle hem dünya hem ahiret hayatı İslam inancı için önemlidir ve insanlardan ikisi arasında bir denge kurulması istenir.²¹⁸

İslam’a göre ahiret inancı, insanın huzur ve mutluluk kaynağıdır. Bu dünyada yaşadıklarının boş ve anlamsız olmadığını hissettirir. Ahiret inancına sahip olan kimse kendi kendini denetler ve iradesine hâkim olur.²¹⁹

Kur’an evrenin ve onun parçası olan insanın boşuna yaratılmadığını çeşitli ayetlerde bize bildirir.²²⁰ Yine bu evrende bulunanların insanın hizmetine verildiği vurgulanır.²²¹ Bundan mütevellit insan hem Allah ile hem evren ile hem de diğer insanlarla ilişki içindedir ve onlara karşı sorumludur. Bu sorumluluklarına uyup uymaması konusunda hesaba çekilmesi ilahi adaletin bir gereğidir.²²²

İslam inancına göre Allah’ın adalet sıfatının gereği olarak ahiret hayatının kaçınılmazlığı ortadadır. Elbette dünya hayatında sürekli devam eden bir adaletten

²¹⁵ İbrahim Coşkun, *age.*, s. 219.

²¹⁶ Mahmut Aydın, *age.*, s. 450.

²¹⁷ bk. Nisa, 4/38., Ra’d, 13/5.

²¹⁸ Mahmut Aydın, *age.*, s. 450.

²¹⁹ Mehmet Soysaldı, *Kur’an- Kerim’e Göre Ahiret İnancı*, Diyanet İlmi Dergi, 2001, C.: XXXVII Sayı:4 s. 65.

²²⁰ bk. Enbiya: 21/16., Sâd: 38/27.

²²¹ bk. İbrahim: 14/33., Hac, 22/65.

²²² Mahmut Aydın, *age.*, s. 450.

söz etmek mümkün değildir. İnsanlar bazen adaletsizliğe uğrayabilir, bu durumda tüm imkanlar yapıldıktan sonra sığılacak yegâne liman Allah'ın adaletidir.²²³

Kur'an'da ölüm sonrası hayatın bedenli diriliş şeklinde olacağı ortaya konulmaktadır.²²⁴ Bu Allah'ın iradesi ve kudreti ile mümkündür.²²⁵ Bunun yanında ilk yaratmadan sonra ikinci yaratmanın da mümkün olduğu açıklanır.²²⁶ Allah'ın kurak yeryüzünü yağmurla canlandırması örneği verilir.²²⁷ Uykunun ölüme benzetilmesi ve gecenin bitiminde yeni güne uyanılması,²²⁸ Hz. İbrahim için verilen kuş örneği, Kehf ve Rakim sahiplerinin üç yüz dokuz yıl sonra uykudan uyanmaları²²⁹ gibi ölümlerin dirilişinin mümkün olduğuna dair benzetmeler yapılmıştır.²³⁰

Ba's ile ilgili olan ayetlerde dirilişin cismanî olacağı bildirilmiştir. Ölüp toprağa karıştıktan sonra nasıl dirileceklerini akıllarının almadığını söyleyen inkarcılara karşı “Biz toprağın onlardan yiyip tükettiklerini de geride bıraktıklarını da çok iyi biliriz, katımızda her şeyi muhafaza eden bir kitap vardır.”²³¹ şeklinde cevap verilmiş ve çürümüş kemikleri işaret ederek “Bunları kim diriltebilir?” diye soranlara “Onları ilk defa yaratan diriltecektir”²³² buyrulurken dirilmenin cismanî olacağı ifade edilmiştir. Bundan başka cennet ve cehenneme, cenneti hak etmiş olanlara ve onlara verilecek olan nimetlere, cehennemde olanlara ve cehennemdekilere uygulanacak olan azaba dair birçok ayet ve hadislerdeki tasvirler ahiret yaşamının cismanî olacağı, ruh ile beden birleşmesiyle devam edeceğine işaret etmektedir.²³³

İslamiyet de ahirette ödül ve cezanın ruha mı yoksa bedene mi yönelik olacağı konusu tartışmalıdır. Azabın olacağına dair inanç mutlaktır fakat keyfiyeti konusunda görüş birliği yoktur.

²²³ Age., s. 451.

²²⁴ Muhsin Akbaş, *Din Felsefesi*, Grafiker Yay., Ankara, 2014, s. 332.

²²⁵ bk. Hac, 22/5., A'râf, 7/54., Hûd, 11/6-7, Kâf, 50/43.

²²⁶ bk. Kıyame, 75/40, Ankebût, 29/19.

²²⁷ bk. Hâc, 22/5-6.

²²⁸ bk. Furkan, 25/47.

²²⁹ bk. Bakara, 2/259-260, Kehf, 18/9-25.

²³⁰ Muhsin Akbaş, *age.*, s. 332-333.

²³¹ Kâf, 50/4.

²³² Yasin, 36/78-79.

²³³ Yusuf Şevki Yavuz, “Ba's”, TDV İslam Ansiklopedisi, Ankara, 2013, C. 5, s. 99.

II. BÖLÜM

2. İBN SİNA VE FAHREDDİN RÂZİ'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNÇESİ VE KARŞILAŞTIRILMASI

Bu bölümde öncelikle İbn Sina daha sonra Fahreddin Râzi'nin ölümsüzlük düşüncesine ve iki düşünürün fikirlerinin karşılaştırılmasına değineceğiz.

Ölümsüzlük (ing. immortality of the soul; Fr. immortalité l'âme; Al. unsterblichkeit der seele) yaşamın hiç sona ermeyen sürekli var oluşu, ölümden sonra söz edilen kişisel hayat. Hayatın ölümden sonra da devam etmesi durumu, ölümden sonra da var olacağımıza duyulan inanç olarak ölümsüzlük, ölümün biz insanlar için son durak olmadığı, fakat yeni bir hayatın başlangıcı olduğu görüşünü, ruhun ya da insan kişiliğinin, ölümden sonra belli bir biçimde var olduğunu, var olmaya devam ettiğini öne süren öğretiyi tanımlar.²³⁴

2.1. İbn Sina'da Ölümsüzlük Düşüncesi

2.1.1. Hayatı ve Eserleri

İbn Sina'nın (ö. 1037) konumuz ile ilgili görüşlerine geçmeden önce onun hakkında biraz bilgi vermek istiyoruz. Ebû Ali el- Hüseyin İbn Abdullah İbn Ali Sîna, Buhara yakınlarındaki Afşana kasabasında doğmuştur. Nuh bin. Mansur'un saltanatı döneminde Buhara'ya gelmiştir. Kendi açıklamalarına göre on yaşında iken Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiştir. Edebiyatı öğrenmekten büyük keyif almıştır.²³⁵

Hayat hikayesine, öğrencisi olan Ebu Ubeyd el-Cüzcan'ın yazmış olduğu otobiyografisinden ulaşılmıştır. Babası Nuh b. Mansur döneminde idarecilik yapmıştır. İhvân-ı Safâ risalelerinden ruh ve akıl özellikle dikkatini çekmekle birlikte geometri ve Hint matematiğini de incelemiştir. Rivayetlere göre fizik ve tıp okuduktan sonra Aristoteles'in Metafizik adlı eserini kırk defa okumasına rağmen anlayamamıştır. Ta ki Fârâbi'nin bu esere yazdığı şerhi okuyana dek. Buhara sultanı

²³⁴ Ahmet Cevizci, *age.*, s. 790.

²³⁵ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Elis Yay., Ankara, 2008, s. 15.

Nuh b. Mansur hastalanınca ve onu tedavi etmesinden dolayı kendisine sarayın kütüphanesinin kapıları açılmıştır. Böylelikle Yunan filozoflarının eserleri ile tanışır. Doğuda “Şeyhu’r Reis” batıda ise “Avicenna” olarak meşhur olmuştur.²³⁶

Birçok eseri vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:²³⁷

1. El-Kanun fi’t- Tıbb [1012]
2. Eş-Şifa [1037]
3. En-Necat [1037]
4. El-İşarat ve’t- Tenbîhât [1037]
5. Uyûnul-Hikme [ts.]
6. Hayy İbn Yakzan [1037]

2.1.2. Ruhun ve Nefsin Varlığı

İbn Sina`ya göre sağlıklı veya sağlıksız olduğumuz hallerde, varlığımızdan habersiz olduğumuz zamanlarda bile nefsi ispat edebiliriz. Sadece uyanık olan kimse değil, uyuyan kişi, sarhoş kişi de varlığından tamamen habersiz değildir.²³⁸ Ona göre ilk yaratılışındaki gibi sağlıklı ve akıllı bir kişi hayal edelim: Bu kişinin parçaları birbirine değmesin, organları birbirinden ayrı olsun ve yalıtılmış havada asılı olsun. Bu kişi kendini her şeyden habersiz zanneder ama varlığından kuşkuya yer bırakmayacak şekilde haberdardır.²³⁹

Görülen o ki İbn Sina nefsin varlığını hem filleri hem de zatı ile ispat etmeye çalışmaktadır. Zatını ispatlamak için de “uçan insan” örneğini verir. Ona göre nefsin varlığını ispatlamasının en güzel yolu kendi zatını bilip idrak etmesidir. “Uçan adam” örneği şu şekildedir: Bir kişi organlarının tam şekilde bir anda yaratıldığını hayal etsin, bu adam havada asılı rüzgârı hissetmiyor ve organları birbirine değmiyor, bu şekilde olduğunu düşünsün ve bu adam dış dünyayı, iç ve dış organlarını hiç hesaba katmadan şüphe duymadan kendi varlığını bilip bilemeyeceğini düşünsün. Bu adam en, boy, derinlik dışında kendi varlığını

²³⁶ *Age.*, s. 15-17.

²³⁷ Mehmet Bayrakdar, *age.*, s. 193-195.

²³⁸ İbn-i Sîna, *İşaretler ve Tenbihler*, Çev.: Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2014, s. 138

²³⁹ *Age.*, s. 138.

ispatlayabilir. Uyuyan veya sarhoş bir kimse kendi kendini bilir. Sağlıklı olduğunda da hasta olduğunda da zatını kavrar.²⁴⁰

Peki, kişi zatını ne ile algılar? Algılayan, müşahede eden, bilinçlendiren beş duyudan biri midir? Yoksa başka bir kuvve midir? Akıldan ve beş duyudan başka bir şey ise aracısız olarak mı algılar yoksa bir aracı ile mi algılar? İbn Sina'ya göre aracıya gerek yoktur.²⁴¹

Kişi, ben kendi zatını ancak kendi fillerimle ispat edebilirim diyebilir. Buna göre kendi fiilinin, hareketinin vb. bir şeyin olması gerekir. İbn Sina kişiyi bunların dışında kabul etmiştir. Kişi fiilini mutlak bir fiil olarak ispat ederse bu durumda onun aynıyla kişinin zatına özel olmayan mutlak bir fail ispat etmesi gerekir ki zaten onunla zatını ispat etmiş olmaz. Bilakis fiilin olması bakımından, fiilin anlamından bir parça olarak kendi zatını ispat etmiş olur. Yani kişinin zati, o fiil olmaksızın ispat edilmiş olur.²⁴²

İbn Sina'ya göre nefsin yapısı ruhanidir. Mukaddes ve latiftir.²⁴³ Ona göre ruh bedene hayat vermek ve onu yönetmek üzere kendi kutsal âleminden dünyaya gelmiştir. Akıl gözüyle bakanlar için ruhun varlığı apaçıktır fakat duyularla algılamak isteyenler için ruh bir sır olarak kalır. Ruh, aslında ana yurdu olan ruhani âlemde gayet mutlu iken dünyaya istemeyerek göçmüştür. Fakat daha sonra dünyaya alışmıştır ve dünyadan ayrılmak ona zor gelecektir. Gitgide harabeye benzettiği bedene ruh alışmıştır. Ona uyum sağlamıştır.²⁴⁴

Öte yandan İbn Sina nefsin varlığı açısından kendisinden sonra gelecek olan René Descartes'a (ö. 1650) öncülük etmiştir.²⁴⁵ Descartes'a göre ruh, bedenden tamamen farklıdır ve ruhun bilinmesi bedenden daha kolaydır. Beden olmasa bile o neyse o olmaktan hiçbir şey kaybetmez.²⁴⁶ Ona göre Tanrı ve ruh haricinde daha açık

²⁴⁰ Fatih Toktaş, *age.*, s. 155.

²⁴¹ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 138.

²⁴² *Age.*, s. 140-141.

²⁴³ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad*, s. 41.

²⁴⁴ İbn Sina, *Ruh Kasidesi*, s. 58-59.

²⁴⁵ Hasan Özalp, *age.*, s. 90.

²⁴⁶ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Trc.: Atakan Altınörs, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2017, s. 46-47.

ve anlaşılır bir şey yoktur.²⁴⁷ Tanrı akıllı bir ruh yaratmış ve onu bedenle birleştirmiştir.²⁴⁸

İbn Sina'ya göre etrafımıza baktığımızda duyan, gören, işiten, büyüyen, hareket eden canlılar görürüz. Onlara bu özelliği veren yalnızca varlık olmaları değil nefslerinin bulunmasıdır. Nefsi tanıtan şey ise onun yapmış olduğu fiillerdir. Ona göre nefsi iki şekilde tanıyabiliriz. İlki zatiyla ikincisi filleriyle.²⁴⁹ Zatiyla ilgili olarak nefis; insan, hayvan, bitki için ortak kullanılmıştır. İnsanla beraber semavi meleklerle de işaret eder. Birinci anlamda kullanılan hayat özelliği taşır ve kemali gereklidir. İkinci anlamdaki kuvve ise ihtiyari hareket ettiricidir, cisimden hariç ama yine kemal sahibi bir cevherdir. Burada önemli olan her ikisi için de kemal ifadesinin kullanılmış olmasıdır. Yani nefis bitki ve hayvanların var olabilmesi için şart iken insanın varlığı için zorunludur.²⁵⁰

Filozofa göre insan sosyal bir varlıktır. Geçmiş nesillerin tecrübelerini kendisinde barındırır. Bu aldıklarının üzerine yeni şeyler ekler geliştirir. Bu olay onun akıllı olduğunu ispat eder. Akıllı varlık olması da nefsinin gayri cismanî bir cevher olduğunun ispatıdır. Hissi idrak güçleri adını verdiği beş duyu, hayal gücü ve vehim gücü tüm bunlar cismanî bir organla idrak edilirler fakat aklî idrak gücü bir organa ihtiyaç duymaz. Ona göre duyular yorulurken akıl gücü yorulma kabul etmez. İnsan bedeni zayıflasa bile akletmesi zayıflamadığı gibi daha da kemale erer. Tüm bunlar İbn Sina'nın nefsin gayri cismanî bir cevher olduğunu ortaya koymak için izah ettiği delillerdir.²⁵¹

2.1.3. Nefsin Nitelikleri

İbn Sina'ya göre nefsler tek bir cinstir. Fakat bir çeşit bölünme yaşamış ve üç kısma ayrılmıştır. Birincisi, bitkisel nefstir ki beslenme ve büyüme açısından tabii cismin ilk yetkinliğidir. İkincisi, hayvani nefstir ki tabii cismin cüzlerini idrak etmesi ve hareket ettirmesi açısından yetkinliğini oluşturur. Üçüncüsü ise insani nefstir. Bitkisel nefsin üç gücü vardır, bunlar: beslenme, büyüme, üremedir. Beslenme gücü

²⁴⁷ René Descartes, *age.*, s. 57.

²⁴⁸ *Age.*, s. 61.

²⁴⁹ Ali Durusoy, *age.*, s. 44.

²⁵⁰ Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay.: 2626 Ankara, 2001, s. 30.

²⁵¹ Ali Durusoy, *age.*, s. 68-77.

başka cismi kendisinde bulunan cisme dönüştürür. Büyüme gücü cismin derinliğine, genişliğine ve uzunlamasına artan güçtür. Üreme gücü kendisine benzeyen parçayı alır, yaratılış ve karışım açısından ona benzeyen diğer cisimlerin yardımıyla bilfiil ona benzeyene dönüşmesine etkide bulunur.²⁵²

Hayvanî nefste iki kuvve vardır. Bunlar, muharrike ve müdrike kuvveleridir. Muharrike kuvvesi de iki kısımdır. Bunlar, sevk edici (bais) olması açısından hareket ettirici ya da etkin (fail) olması açısından hareket ettiricidir. Sevk edici olması açısından ise istek ve arzu güçleridir. Müdrike kuvvesi de iki kısma ayrılır ki bunlar da dışardan idrak etme ve içerden idrak etme güçleridir. Dışardan idrak etme güçleri beş veya sekiz duyardan oluşur. Bunlar; görme, işitme, koku alma, tat alma, dokunmadır.²⁵³ İç idrak güçleri ise algılanan şeylerin suretlerini idrak eden güçler ve algılananların anlamlarını idrak eden güçlerdir. İdrak edilenlerden bir kısmı idrak edilir ve fiilde bulunur, bir kısmı ise idrak edilir fakat fiilde bulunmaz.²⁵⁴ Bir kısmı ilksel bir idrak ile idrak edilir. Diğeri ikincil idrak ile idrak edilir. Suret idraki ile anlam idraki arasındaki fark ise suretin batını nefsi ve zahiri algının beraberce idrak ettiği bir şeydir. Bu koyunun kurdun suretini anlaması gibidir. Suret idraki onun şeklini, yapısını ve rengini kasteder. Ondan korkması ve kaçması ise anlam idrakidir.²⁵⁵

İnsana ait olan natık nefis ise güçleri alim ve amil olmak üzere ikiye ayrılır. İnsanî nefsin yani nefis-i natıkanın görevi ilmi, düşünmeyi ve marifeti sevmektir.²⁵⁶ Amil yapan iken alim ise bilendir. Bu iki kuvvenin her biri akıl ve isim olarak nitelendirilir. Amil olan; insan bedenini düşünmeye, uygulamaya ve hareket ettirmeye yönlendirir.²⁵⁷ İnsani nefis, tek bir cevherdir ve İbn Sina'ya göre nefsimizin iki yönü vardır. Bedene doğru olan yön, yüce ilkelere doğru olan yöndür. Bedene doğru olan yön, beden tabiatında bulunan etkiyi kabul etmemeliyken, yüce ilkelere doğru olan yönden sürekli etkilenmelidir.²⁵⁸

²⁵² İbn Sina, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, Çev.: Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, s. 146.

²⁵³ *Age.*, s. 146-147.

²⁵⁴ *Age.*, s. 149.

²⁵⁵ *Age.*, s. 150.

²⁵⁶ İbn Sina, *Hayy bin Yakzan*, Çev.: Şerafeddin Yaltkaya, Büyüyenay Yay., İstanbul, 2017. s. 18.

²⁵⁷ İbn Sina, *age.*, s. 151.

²⁵⁸ *Age.*, s. 152.

İbn Sina, yine nefsi üç kategoriye ayırır: Hayvanî, nebatî ve insanî nefsler. İnsanî nefste bulunan hayvanî ve nebatî nefsler gerçek anlamından ziyade mecazî anlamda kullanılmışlardır. Yani bir canlıda üç tane değil tek bir tane nefs bulunur.²⁵⁹

Filozofa göre nefis; bir yönüyle insanî, hayvanî ve nebatî alanları kapsarken diğer taraftan insan ve semavi melekleri de içinde barındırır. Ona göre kuvve halindeki akıl, insan, nefsinin ihtiva ederken fiil halindeki akıl ise melek nefsinin ortaya koyan özelliğidir.²⁶⁰ İbn Sina'ya göre bitkisel nefsin özelliği büyümeyi ve üremeyi sağlamasıdır ki bu yetiler nefsin en aşağı mertebesini oluşturur. Hayvanî güçler ise şehvet ve öfke güçleridir. İdrak güçlerinden bazıları dış duyu güçlerini oluşturur. Örneğin dokunma, tat alma, işitme, görme... Cisme ait olan ilgili uzuvla görevlerini yerine getirirler.²⁶¹

İbn Sina; müstefad akıl, bilfiil akıl, heyulanî akıldan bahseder. Bu akılların her biri bir diğerine hizmet eder. Bedenî ilişki, nazari akli yetkinleştirmek ve arındırmak ister. Amelî akıl bu ilişkide yönetici görevi üstlenir. Vehim amelî akla hizmet eder. Vehme kendinden önce ve sonra iki kuvve hizmet eder. Kendinden önce olan kuvve hayvanî kuvvedir. Sonra mütehayyileye iki kuvvesi hizmet eder. Bunlar arzu ve istişare kuvveleridir. Arzu kuvvesi nefsi harekete geçirirken, hayal kuvvesi onun suretlerinde birleştirme ve ayırma yapar.²⁶²

Hayal kuvvesi fantasyaya (ortak duyu/ hiss el-müşterek) hizmet ederken, fantasya beş duyuya hizmet eder. Arzu kuvvesi şehvet (arzu) ve gadaba (öfke) hizmet etmektedir. Hayvanî kuvvelerin hepsi bitkisel kuvvelere hizmet eder. Onların en ilki üreme (müvellide) kuvvesidir. Büyüme kuvvesi de üreme kuvvesine hizmet eder. Beslenme kuvvesi ise hepsine hizmet eder.²⁶³

İbn Sina'nın bahsettiği nefsin beş gücünden ilki "hissi müşterek/ortak duyu" ve "fantasya" olarak isimlendirilendir. Fantasya'nın aleti duyu sinirlerinin başlangıcında bulunur. İkincisi ise "musavvire" ve "hayal" gücüdür. Üçüncüsü vehim, dördüncüsü vehimle algılananları birleştirip ayırıştırır. Akli kullanırken buna "müfekkire"; vehmi kullanırken "mütehayyile" adı verilir. Beşinci güç ise hatırlama,

²⁵⁹ Ali Durusoy, *age.*, s. 49.

²⁶⁰ Bilal Kuşpınar, *age.*, s. 30.

²⁶¹ İbn Sina, *En-Necat*, s. 146.

²⁶² *Age.*, s. 155.

²⁶³ *Age.*, s. 155.

zakire gücüdür. İbn Sina bunları anlatırken ortak duyunun beynin ön kısmında olduğunu söyler. Hayal gücü beynin ön ortasında yer alır. Üçüncü güç olan vehim beynin tümüdür. Ama ona özgü olan yer, beynin orta boşluğudur. Dördüncü kuvve olan “müfekkire” ve “mütehayyile” beynin orta boşluğunda yer alır. Son güç olan hatırlama beynin son boşluğunda bulunan doğal mekandadır. Tüm bunları incelerken hepsi yerli yerinde olduğu için Allah Teala'nın kudretini görebileceğimizi söyler.²⁶⁴

İbn Sina'ya göre nefis tek bir zattır ama birçok kuvvesi vardır. Her kuvve her fiil için uygun olamaz. Yani öfke kuvvesi algılamaz, algı kuvvesi öfkelenmez.²⁶⁵

Filozofa göre nefsin güçleri vardır. Her gücün içinde kendine has bir iyilik, kötülük, lezzet ve acı yönler barındırır. Arzu gücünden alınan haz iyiliktir. Öfke gücünün zafer, vehim gücünün reca, hafıza gücünden beklenen geçmişteki güzel hatıraları anımsamaktır. Bunların her biri zıtlarından acı duymaktadır. Bütün güçler yetkin olana ulaşma açısından ortaklık kurarlar. Yetkinlik ise duyu gücünün kemale ermesiyle gerçekleşir.²⁶⁶

2.1.4. Nefs-Beden Münasebeti ve Ölümsüzlük

İbn Sina'ya göre ruhun bedenle olan münasebeti bir şimşegin çakıp etrafı aydınlatıp sönmesi kadar sürmüştür.²⁶⁷

Ruhun bir cevher olduğunu ispat etmek için öncelikle onun araz olmadığını ortaya koymak gerekir. Bunu yapmak için de insanın bileşik varlığında ruhun sürekli bir ve aynı olduğu gösterilmelidir. Ona göre, ruh bedenle birleşirken daha önce başka şekilde var olan bir bedenle mi birleşiyor yahut kendisine şekil verdiği maddeyle mi? Yani ruh içinde bulunduğu bedeninin ruhu mu, yoksa beden bu ruhun bedeni mi?

İbn Sina'ya göre bu soruların cevabında karşılaşılan durum ruhun bedene varlık vermiş olmasıdır. Yani bedene yetkinlik veren şey, ruhtur.²⁶⁸

İbn Sina'ya göre insan nefsleri tür ve anlam olarak birleşmişlerdir. Şayet bedenden önce var olsalardı ya tek bir zat olurlardı ya da zatları çok olurdu. Nefsin

²⁶⁴ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, s. 144-145.

²⁶⁵ *Age.*, s. 175.

²⁶⁶ İbn Sina, *Şifa/ el-İlahiyyat*, Haz.: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2013, s. 48.

²⁶⁷ İbn Sina, *Ruh Kasidesi*, s. 67.

²⁶⁸ Hilmi Ziya Ülken, *age.*, s. 107.

kendisini kullanabilmesi için uygun beden meydana gelmiştir. Ruh bedenlerden önce meydana gelmemiştir. İkisi birlikte var olmuşlardır. Beden nefsin aletidir. Nefsler ise bedenın ölmesiyle ölmez ve bozuluş kabul etmezler.²⁶⁹

Nefs, basittir madde ve surete bölünmez ve bundan dolayı da bozuluşa uğramaz. Eğer kendisinde bir bozulma söz konusu olsaydı onda devamlı olan bir fiilin bulunması da imkânsız olurdu. Onda devamlı süregelen bir fiil var olduğuna göre bozuluşa uğrayan bir kuvve de bulunmaz.²⁷⁰

Filozofa göre nefis ya bedenden önce vardı ya beden meydana geldikten sonra onunla birlikte meydana geldi ya da bedenın yapısı nefsin de oluşmasını zorunlu kıldı yani beden oluşurken nefste oluştu. Son ihtimal olarak da rastlantı veya şans eseri oluştu. İbn Sina tüm ihtimalleri saydıktan sonra, bedenlerden önce nefislerin var olmasını imkânsız görür. Yani ona göre nefisler ezeli degillerdir. Çünkü insan nefisleri tektir. Fakat nefisler maddeden bağımsız olacaklarsa ya aralarında çokluk olacak ya da bütün nefisler tek nefis halinde bulunacaktır.²⁷¹

Öte yandan Filozofa göre, eğer nefislerin mana yönünden çok olduklarını düşünürsek bu sadece mana açısından değil maddede de çoğalmaya sebep olacaktır. Maddedeki çoğalma manadaki çoğalmaya yol açar. Böylece nefisler için çeşitli maddeler ortaya çıkar. O çıkan maddeler ya ruhanî olacak ya da bölünüp çoğalmayı kabul eden cismanî türden olacaktır. İbn Sina nefis bölünme kabul etmiyorsa nefsin cisimlerde olduğunu söylemek gerekir, ama nefsin cisimlerden ayırık olduğunu söylediğimize göre bu tür akıl yürütmek çelişki içerir, der. Ona göre eğer bütün nefisler tek bir nefsten meydana gelmiş olsaydı, Amr ve Zeyd'in nefsi sayı bakımından bir olurdu. Bu da çelişki ifade etmiş olurdu. Bu meselenin insanî nefislerden başka nefisler içinde geçerli olduğunu söylemiştir. İbn Sina'ya göre nefisler kesinlikle bedenlerden önce var olmamıştır. Bilakis bedenlerle birlikte ortaya çıkmıştır.²⁷²

²⁶⁹ İbn Sina, *En- Necat* s. 169-170.

²⁷⁰ *Age.*, s. 173.

²⁷¹ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad*, s. 23.

²⁷² *Age.*, s. 23.

2.1.5. Ahiret (Me'âd)

Arapçada me'ad kelimesi a-v-d kelimesinden türemiştir. Bulunduğu yerden veya bulunduğu durumdan ayrılan bir şeyin geri dönmesi anlamlarına gelir. Buradan sonra insanın ilk yeri yahut ölümden sonra gideceği yer olarak kullanılmıştır.²⁷³ İbn Sina'ya göre ahiret hayatı hakkında insanlar görüşleri bakımından iki kısma ayrılmışlardır: Ahireti kabul etmeyenler ve ahireti kabul edenler. Kabul etmeyen kısmın sayıca az olduğunu ifade etmiştir. Kabul edenler ise kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir. Ahirette yalnızca beden, yalnızca ruhun veya beden ile ruhun birlikte dirileceğini kabul edenler olmuştur.²⁷⁴ Ruhun diriliş halleri meselesinde filozofumuz; bu bahsin naklî olduğunu, Peygamberler ve Kur'an-ı Kerim'in bize bildirdiklerine inanmamız gerektiğini vurgular.²⁷⁵ İbn Sina metafizik eserinin yedinci faslında ahiret bahsinde haşr için şunları söyler: "Burada, bedenlerini terk ettiklerinde insan nefislerini ve onların hangi halde olacaklarını incelememiz uygundur. Bu amaçla biz şöyle deriz: Bilmek gerekir ki, ahiret bahsinin bir kısmı, şeriaten aktarılan ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir."²⁷⁶ İbn Sina için ahirette dirilişin nasıl olduğunu bilmek, şeriaten aktarılan deliller ile mümkündür.

İbn Sina'ya göre ahiret ile ilgili edindiğimiz bilgilere, bir kısmı akıl ve doğru sonuca ulaştıran kıyas yöntemiyle ulaşılır. Peygamberlik de bunu onaylamıştır.²⁷⁷

Ahiretin yalnız bedenler için olduğunu söyleyenler çeşitli gruplara ayrılmışlardır. İnsanların ölümden sonra iyi ve kötü şeklinde ikiye ayrıldığını söyleyenler açısından iyiler, ebedî olarak ödüllendirilecek; kötüler ise sonsuza kadar cezalandırılacaktır. Kimi insanlar ise ölümden sonra insanların üç gruba ayrılacağını söyler. İlki, inanan ve iyi olanlar bunlar ebedî olarak ödüllendirileceklerdir. İkincisi, inanan fakat günahkâr olanlardır. Bazıları, bunların durumunun Allah'ın iradesine bağlı olduğunu söylemişlerdir. Dilerse azap eder, dilerse affeder. Fakat bunlar sonsuz azap görmezler. Bazıları ise bu kimselerin mutlaka azap göreceğini ama azabın sonsuz olmadığını söylerler. Kimilerine göre de inansın veya inkâr etsin, ceza sonsuz

²⁷³ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad*, s. 4.

²⁷⁴ *Age.*, s. 5.

²⁷⁵ İbn-i Sîna, *Metafizik*, Çev.: Ekrem Demirli- Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2017, s. 459.

²⁷⁶ *Age.*, s. 459.

²⁷⁷ İbn Sina, *eş-Şifa /el-İlahiyat*, s. 47.

olmaz yalnızca mükafat sonsuz olur. Kimisine göre de ne azap sonsuzdur ne de mükafat.²⁷⁸

Ahirette dirilişin ruh ve bedenle birlikte gerçekleşeceğini ifade edenlerin tümü hayatı, ruhun bedende bulunması; ölümü ise ruhun bedenden ayrılmasıyla izah ettiklerini görürüz, demiştir. Bu kişiler ikinci var oluşta ruhun önceki bedene aynıyla döneceğini iddia etmişlerdir. Bunlardan bir kısmı nefsi, cisimsiz ruhanî; bir kısmı da diğer cisimlerden daha latif bir cisim saymışlardır.²⁷⁹ Nefsin bedene döndüğünde ödül ile azabı, nefis ile bedenin birlikte göreceğini söyleyenlere göre ise ödülü alana bedensel duyu hazları ile sevinç, ilahi âlemi seyir, yok olmama ve ceza görmeme garantisi gibi ruhî lezzetler verilecektir. Bütün Müslümanlar bu görüştedir. Azap görececek olana ise aşırı soğuk, aşırı sıcak gibi bedensel acılar; rezillik, korku, tasa, üzüntü gibi psikolojik acılar olacaktır. Ahirette lezzet ve acıların yalnızca ruhani olduğunu söyleyenler de vardır. İbn Sina'ya göre Hristiyanların çoğu böyle inanmaktadır. Bunların arasında da tıpkı diğerleri gibi ödül ve azabın sonlu mu sonsuz mu olacağı hususunda ihtilaflar vardır.²⁸⁰

Ahiret hayatının yalnızca nefis için geçerli olduğuna inananlar çeşitli gruplara ayrılmıştır. Bunlardan bazıları ruhaniyeti kabul eder ve nefsin somut bir cisim haline dönüşeceğine inanır. Bir kısmı ise nefsin nur âlemine ait aydınlık bir cevher olup karanlık âleme ait karanlık bir cevher olan bedene karışmıştır. Mecusîler, Düalistler, (Seneviye) ve Maniheiztler aynı zamanda onların görüşlerini paylaşırlar, bu şekilde düşünmektedirler. Onlara göre nefis, mutluluğu ancak bu karanlık âlemden kurtulup nur âlemine yükselmekle bulur.²⁸¹

İbn Sina'ya göre ahirette dirilişin yalnızca bedenle olacağını söyleyenler, bu iddialarını ölümlerin dirileceğini haber veren nasrlara dayandırır ve onlara göre insanın varlığını değerli kılan bedenleridir. Onlara göre ahirette bedenler, yaratılacak bir canla hayat bulurlar. Bu can, nefsin bedende bulunması gibi olmayıp bedende yaratılacak herhangi bir araz türünden olacaktır. Ama dinin yani şeriat ve peygamberlerin gayesi tüm insanlara hitap etmektir. İnsanlar arasında bilgisiz ve

²⁷⁸ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad*, s. 5

²⁷⁹ *Age.*, s. 5

²⁸⁰ *Age.*, s. 6.

²⁸¹ *Age.*, s. 6.

cahil kimseler bulunmaktadır. İbn Sina, tevhit ile ilgili olan ayetlerde herhangi bir ayrıntılı açıklama getirilmemiştir ki aksine bazı ayetler zahiri itibariyle teşbihi, bazıları da hiçbir sınırlama olmadan mutlak tenzihi ifade etmektedir, diyerek şimdi tevhit meselesinde durum böyle ise itikadî meselelerde neler olmaz demiştir. Bu yüzden ona göre yeniden diriliş ile ilgili ayetler tevil edilmeli zahirî manası ile kabul edilmelidir demek istemiştir.²⁸² Şöyle ki Allah peygamberinden anlayışı kıt insanlara bu durumu izah edip açıklamasını istese ve halktan çabucak iman etmesini beklese kesinlikle bu, onun gücünü aşan bir şey olurdu. İnsanın da yapamayacağı bir şey olarak kalırdı ta ki ilahi bir yardım ona erişmemiş olsun ki o zaman da peygamberin tebliğine ihtiyaç kalmazdı. Ona göre dinin zahiri [ahiret hayatının yalnızca bedenle gerçekleşeceği] konusunda nasıl delil olabilir?!

Öte yandan İbn Sina en-Necât isimli eserinde şöyle demektedir: “Burada insan nefslerinin bedenlerinden ayrıldıklarında buldukları halleri ve hangi hale dönüşeceklerini incelememiz uygundur. Deriz ki: me’âdın şeriat tarafından kabul edilmiş olan bir tarafı olduğunu bilmen gerekir. Onun ispatı şeriat yolu ve peygamberliğin haberi tarafından tasdik olunmasının dışında bir yol yoktur. O da diriliş de beden içindir. Bedenin iyilikleri ve kötülükleri bilinir, öğrenilmesine gerek yoktur. Peygamberimiz Muhammed Mustafa tarafından getirilen gerçek şeriat, beden için olan mutluluk ve bedbahtlığın durumunu açıklamıştır.”²⁸⁴

İbn Sina, bir başka görüşünde ise doğrudan en uzak olan görüşün ahirette dirilişin yalnızca bedenle olacağını savunanların görüşüdür, demiştir. Ödül ve cezaya layık olanın madde değil suret olduğunu dile getirmiştir. Şöyle ki insandan fiillerin çıkması maddede suretin bulunmasından dolaydır. O suret bozulduğunda, madde toprağa veya unsurlardan bir diğerine döner. Aynı o maddeden yeniden insan suretinde yaratılacak olmuş olsa o insan değil, başka bir insan meydana gelmiş olur. Çünkü bu ikincisinde bulunan onun sureti değildir, maddesidir. Öyleyse o, o kişi değildir. Yermeye, övmeye, cezaya, iltifata layık olan madde değil surettir. O zaman iyi olan ödül almamış, suçsuz olan da ceza görmüş olacaktır. O halde dirilişin yalnızca bedenle olacağını söylemek yanlış olacaktır. Ruhun ölümsüzlüğünü savunan kişi, gerçek ödül ve cezanın nefse ait olduğunu kabul etmek durumundadır. Bedenin yenilenmesine gelince ise bedenlerin dirileceği varsayılırsa kâinatta var

²⁸² İbn Sina, *el- Adhaviyye fi'l-me'ad*, s. 8-9.

²⁸³ *Age.*, s. 10-11.

²⁸⁴ İbn Sina, *En-Necât*, s. 266.

olan madde dirilenlere yetmeyecektir. Nefsin bedene dönmesi, nefis için bir azaptır.²⁸⁵

Filozofa göre nefsin, sadece ölüm anındaki maddeye yani bedene döneceğini söylersek burnu, kulağı, elleri kesilen bir mücahidin aynı şekilde dirilmesi gerekir. Bu ise hiç güzel bir şey değildir. Şayet ömür boyu sahip olduğu bedeninin tüm cüzleri diriltirirse o zaman da bir bedende baş, el, ciğer ve kalbin aynı şekilde dirilmesi gerekir ki bu doğru değildir. Çünkü besinler bir organdan diğerine intikal eder. İnsan etiyle beslendiği işitilen diyarlardaki insanların dirilmemesi gerekir. Çünkü bedeni, bir başkasının bedeninin parçalarından oluşmuş olacaktır. Bu durumda da o parçalar ya başkasında dirilecek ya da insan kendi cevheriyle dirilecek ve o parçalar zayı olacak ve onların asıl sahibi dirilmeyecektir.²⁸⁶

İbn Sina el-Adhaviyye fi'l-Me'ad isimli eserinde: “Ahiret hayatının sadece bedenle veya ruh ve bedenle birlikte gerçekleşeceğini söyleyenlerin çelişkilerini göstermek için bu kadarı yeter.” demiştir.²⁸⁷ Yine aynı eserde: “Ahiretin varlığı sabittir ve dirilişin sadece nefse ait olduğu anlaşılmalıdır.” der.²⁸⁸ Ona göre vahiy, avama hitap eder ve cismanî diriliş hakkında söz söyleyemsek de ruhanî dirilişi akılla temellendirebiliriz. Yani filozoflar cismanî dirilişin mahiyetini kavrayamazlar ancak ruhanî dirilişe deliller getirebilirler.²⁸⁹

Hayrani Altıntaş ise konuyla ilgili açıklamalarında İbn Sina'nın me'âdın beden ve nefis ile beraber olacağına inandığını söylemiştir. En-Necât'ta geçen şu cümlelerini de buna delil olarak göstermiştir. “Şer'an tekrar dirilme vardır. Bunun ispatı şeriat yoluyla ve peygamberin bu konuda getirdiği haberleri tasdikle olur. Baas zamanında ruh beden ile birlikte olacaktır. Şeriatın peygamber vasıtasıyla bildirdiği mutluluk ve mutsuzluk bedene göredir. Bu husus akıl ve burhanla anlaşılır. Peygamber bunu tasdik etmiştir. Nefsler için gerçekleşecek olan mutluluk ve mutsuzluk kıyas yoluyla anlaşılabilir. Ruh nasıl mutlu ve mutsuz olur düşünemeyiz. Ancak ilahiyatçı hakimler ruhun mutluluğunun bedeninkinden daha fazla olduğunu söylerler; hatta onlar bedeninin mutluluğuna önem vermişlerdir. Bedenin mutluluğunu kabul ederlerse de onun

²⁸⁵ Age., s. 11-12.

²⁸⁶ İbn Sina, *el- Adhaviyye fi'l-me'ad*, s. 14.

²⁸⁷ Age., s. 18.

²⁸⁸ Age., s. 26.

²⁸⁹ Hasan Özalp, *age.*, s. 136-137

mutluluğunu ruhun mutluluğu kadar üstün değildir derler. Ruhun mutluluğu Hakkı'l-Evvel'e ulaşmaktır."²⁹⁰

Ölüm sonrası dirilişin durumu ile ilgili olarak İbn Sina'nın bu konunun nakil konusu olduğu Peygamber ve Kutsal kitap ne demişse kabul etmek gerektiğini söylediği fakat ölüm sonrası yeniden dirilişin ruhanî olacağı üzerinde tartıştığı ifade edilmiştir.²⁹¹

Filozof ölümden sonra nefsleri çeşitli tabakalara ayırır. Bunlar: a. Arınmış kâmil nefsler: bunlar için sınırı olmayan bir mutluluk söz konusudur, b. Arınmamış kâmil nefsler: bunlar sınırsız mutluluğa kavuşmasına engel olan çirkinliklerden kurtulabilmek için bir ara bölgede (berzah) kalacaklardır, c. Hayattayken kemale ermelerinin gerekli olduğunu bildikleri halde kemale ermeyen arınmış nefsler: Bu nefsler haktan başka şeye inanan ve kemali istemeyip inkâr edenlerdir. Bundan dolayı o sonsuz acıyı çekeceklerdir, d. Kendilerini uyandırıp uyaracak bir peygamber gelmeyen kemale ermemiş arınmış nefsler: Bunlar kendileri de talepte bulunmamakla birlikte, muhatap olup inkâr da etmemişlerdir.²⁹² e. Ahiret inancı olmayan ve ulaşmaları gereken bir kemalin olduğu hatırlarına bile gelmeyen, hatırlama güçleri olmayan çocukların ve saf/alıkların (aptal, akılsız, budala) nefsleri gibi kemale ermeyen arınmış nefsler: Bu son iki topluluk için ne kesin bahtsızlık ne de kesin mutluluk vardır. Kemalin ne olduğunu bilmedikleri için ne onun için talepte bulunabilirler ne de hasretini çekebilirler. Fakat saf/alık nefsler aşağılık fillerde bulunmadıkça bedenden ayrıldıklarında Allah'ın geniş rahmetine ve rahata kavuşurlar.²⁹³ f. Kemale ermeyen arınmamış nefsler: Bunlar kendileri için kemal olduğunu bildikleri halde buna uymamışlardır ve bu yüzden sonsuza dek bahtsız olacaklardır.²⁹⁴

İbn Sina'ya göre ceza da ödül de, mutluluk da, bahtsızlık da nefsler içindir. Akıl, burhanî kıyas ve nübüvvet de bunu tasdik etmiştir. Bu mutluluk ve bedbahtlık durumunu ise şu şekilde tanımlamıştır: Ona göre her nefsanî kuvvenin, kendisine özgü haz ve iyiliği; yine kendisine özgü elem ve kötülüğü vardır. Mesela, öfkenin

²⁹⁰ Hayrani Altıntaş, *age.*, s. 165.

²⁹¹ Hasan Özalp, *age.*, s. 152.

²⁹² İbn Sina, *age.*, s. 43.

²⁹³ İbn Sina, *eş-Şifa /el-İlahiyat*, s. 54.

²⁹⁴ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad*, s. 44.

hazrı zafer; vehmin hazrı ümit; hafızanın hazrı ise geçmişteki durumları hatırlamaktır. Tüm bunların her birinin elemi ise zıtlarıdır.²⁹⁵

Filozofa göre ahmak nefsler, bedenden ayrıldıklarında rahatlığa kavuşurlar; kutsal nefsler ise gerçek hazza dalarlar.²⁹⁶ Nefs ancak bedenden ayrıldığında bedende iken sahip olmadığı yetkinliği ve maşukunu fark eder ve ona istek duyar.²⁹⁷ Ona göre aşağılık nefslere uygun bayağı mutluluk ve bahtsızlık vardır. Kutsal nefsler için de yetkinlik ve gerçek lezzet vardır. Onlar geride bıraktıklarına, memleketlerine asla bakmazlar. Kutsal nefslerin, önceki hayatlarına dair ahlakî veya inanç bakımından bir iz kalmış olsaydı, onlar bundan mutsuzluk duyup acı çekeceklerdi. Bu iz silininceye kadar da yüce makamlarda olanların gerisinde kalmış olacaklardı.²⁹⁸

İbn Sina'ya göre gerçek mutluluk ise ruhun azat olması ancak bedeni terk etmesi ile gerçekleşir. Ebedî ve hakikî mutluluk ancak bu şekilde idrak edilebilir. Bu ise yalnızca ölüm ile olur. Bedenin kirlerinden arınması için şahsın ölüme koşması gerekir.²⁹⁹

Öte yandan İbn Sina'ya göre insanlar öldükten sonra cismani lezzetlere sahip olmayınca mutlu olamayacaklarını, cismanî sıkıntıları tatmadıkça da kendisi için bahtsızlığın (şekâvet) olmayacağını sanmışlardır. Bu düşüncüyü hemen insanların zihninden silmek mümkün olmadığı için dinleri tebliğ eden peygamberler, insanları iyiliğe yönlendirmek ceza ile de korkutmak için ahiret mutluluğunun duyusal lezzetleri ile olacağını, ahiret azabının da aynı şekilde duyusal acılarla olacağını ifade etmişlerdir. İbn Sina ahirette surete bürünmeyerek bedenlerini kaybedecek olanların bir başka şeye dönüşerek ceza ve mükafatı kendilerinin değil başkalarının olacağına inanmalarını sakıncalı bulmaktadır. Ona göre insanlar duyusal lezzetler veya duyusal azap söz konusu olmadığında ahireti önemsemeyecek, özenecek veya korkacak ne bulacaklardır? Eğer böyle olmasaydı İbn Sina'ya göre azaba uğrayan veya ödüle nail olan insanlar değil insanların bir parçası olacaktır. Yani bir insanın yalnız ayağı ya da yalnız eli ödül veya azap görecektir. Böyle olursa ona göre insanlar hiç azap veya

²⁹⁵ İbn Sina, *En-Necat*, s. 266-267.

²⁹⁶ İbn Sina, *Metafizik*, s. 468.

²⁹⁷ İbn Sina, *En-Necat*, s. 270.

²⁹⁸ İbn Sina, *eş-Şifa /el-İlahiyat*, s. 56.

²⁹⁹ Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev.: A. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 119.

ceza görmüş olurlar mı? Yani eğer mükafat ve ceza cismanî şekilde anlatılmıyorsa nefisler yanılığa uğrayacaklardı.³⁰⁰

2.2. Fahreddin Râzî’de Ölümsüzlük Düşüncesi

2.2.1. Hayatı ve Eserleri

Fahreddin Râzî, kelim dalında adından söz ettirmiş olmakla birlikte büyük bir tefsir alimi ve son derece önemli bir filozoftur. Tam ismi Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hüseyn b. El-Hasan b. Ali olsa da İbnu’l-Hatib, İbnu’l-Hatibi’r-Rey, Fahreddin Râzî ve Fahr-i Râzî diye meşhur olmuştur. Fahreddin Râzî, 25 Ramazan 543’te (5 Şubat 1149’da) Rey şehrinde doğmuştur. Fahreddin Râzî, Eş’ari alimlerinden kelim ve akaid dersi; Şafii ulemasından da fıkıh ve fıkıh usulü dersleri almıştır. Filozof 606/1209 senesinde vefat etmiştir.³⁰¹

Fahreddin Râzî’nin birçok eseri vardır fakat bunların hepsi günümüze kadar ulaşamamıştır. Fahreddin Râzî’ye ait olan eserlerden bazıları şunlardır:

1. Mefatihü’l-Gayb (Et-Tefsiru’l-Kebîr), [1207]
2. el-Münâzârât ve İtikadâtu Fıraki’l Müslimînve’l-Muşrikîn, [ts.]
3. el-Mülahas, [ts.]
4. Şerhu’l-İşârât, [ts.]
5. el-Mebahisu’l-Meşrîkiyye, [ts.]

Alimlerin birçoğu Fahreddin Râzî’yi kelamcı olarak nitelendirirken; İbn Teymiyye onu, İbn Sina’yı takip eden “felsefe yapan kelamcı” diye tarif etmiştir. Fahreddin Râzî felsefe ve kelim ayrımı gözetmez. Bu yüzden o el-Mebahisü’l-Meşrîkiyye” gibi felsefî eserinde bulunan kelimî niteliklerden ve “Muhassal” gibi kelimî eserinin içerisinde bulunan felsefî niteliğinden dolayı “kelamcı filozof” ve “filozof kelamcı” olarak görülmüştür. Fahreddin Râzî’yi farklı kılan şey, onun diğer kelamcılardan daha başka bir yöntem izleyerek felsefe ile kelim arasında bir dönüm noktası olmasıdır. Çünkü ona gelene kadar kelamcılar felsefeye karşı durmuş ve

³⁰⁰ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi’l-me’âd*, s. 28-29.

³⁰¹ Süleyman Uludağ, *Fahreddin Râzî Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Harf Yayıncılığı, Ankara, 2014, s. 8-18.

filozoflara reddiyeler yazmışlardır. Bu yaptığı onun yalnızca felsefe eleştirisi değil aynı zamanda yeni bir şeyler üretmek istediğinin de göstergesidir. Her yönüyle Aristoteles gibi filozofların görüşlerini onaylamak değil ve tamamen onları reddetmekten ziyade ortak bir görüş ortaya koymanın asıl maksadı olduğunu söylemektedir. Buradan anlaşılıyor ki Fahreddin Râzi, Aristoteles gibi filozofların görüşlerini tamamen onaylamak derken İbn Sina ve Meşşai filozofları kastetmiştir.³⁰² Aynı şekilde fikirlere tamamen karşı çıkmanın da yanlışlığına dikkat çekmektedir. Her yönüyle karşı çıkanlar derken kastettiğinin Gazzâli olduğu ifade edilmektedir.³⁰³

Râzi'nin yaşadığı çağda, Gazzâli'nin İbn Sina eleştirilerinin oluşturduğu entelektüel devinimliliği eserlerinde takip etmek mümkündür. Râzi bir taraftan Hanefî-Matürîdî çevrelerle fihri tartışmalara girerken diğer yandan Gazzâli çizgisindeki İbn Sina eleştirmenleri ile de çeşitli felsefi tartışmalara girmiştir.³⁰⁴ İbn Sina düşüncelerinin yoğun olarak tartışılıp eleştirildiği bir çağda öğrenimini devam ettiren Râzi'nin Gazzâli'den kendisine gelen kalamî geleneğin temsilcisi olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Râzi'nin asıl hocası felsefe ile yakınlığı bilinen ve Merâga'da Mücahidiye Medresesi'nde öğretmen olan Mecdüddîn el-Cîlî'dir. Cîlî de Gazzâli'nin öğrencisi olan Muhammed bin Yahya'nın arkadaşıdır.³⁰⁵ Râzi'nin Gazzâli'nin fikhî ve kalamî görüşlerine atıflar yaparken felsefi eserlerinde sessiz kaldığı görülmüştür. Râzi'nin Tefsir, Nihayetü'l-Ukûl, Esâsü't-takdîs, el-Mahsûl, vb. eserlerinde Gazzâli'ye bazı konularda atıflar yaparken el-Mebâsihü'l-meşrikîyye, el-Mulahhas, Şerhu'l-İşârât, Şerhu'l-Uyûni'l-hikme gibi eserlerinde Gazzâli'nin felsefi konulardaki düşüncelerine atıf yapmamaktadır. İbn Sina'nın görüşlerini ise ister kabul ister ret bağlamında defalarca zikretmiştir.³⁰⁶

2.2.2. Ruhun ve Nefsin Varlığı-İnsanın Mahiyeti

Râzi'ye göre akıl sahibi olan kişi mutlaka nefsinin bilip tanınmalıdır. Nefs ile ilgili iki temel görüş vardır: Birinci görüşe göre nefs kendine has mizacı olan özel bir cisimdir. İkincisine göre nefs kendine yeten bir cevherdir ve bu bedenden, beden

³⁰² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 53-54.

³⁰³ *Age.*, s. 55.

³⁰⁴ *Age.*, s. 49.

³⁰⁵ *Age.*, s. 50.

³⁰⁶ *Age.*, s. 51.

parçalarından bağımsızdır; farklıdır. Nefs basit ya da birleşik cisimlerden farklıdır. Yani onun cisim ile alakası yoktur ve o cevherdir.³⁰⁷

Herkesin “ben” sözüyle işaret ettiği: 1- ya cisimdir, 2- ya cismanîdir, 3- ya da ne cisim ne de cismanîdir, 4- ya da bu kısımlardan ikili ve üçlü olarak bileşiktir. Kelamcılar bedenın cisim olduğunu söylemişlerdir. Râzi'ye göre bu zayıf bir görüştür. İnsan sadece şekil ve renkten ibaret değildir. Tabipler ise kalbin sol tarafında bulunan latif bir ruh olduğunu savunmuşlardır.³⁰⁸ Bir kısmı da insanı, beyinde yer alan ruh olarak tanımlamışlardır. Bir kısmı ise insanın dört sıvı (ahlât-ı erbaa) veya bilhassa kan olduğunu söylemişlerdir. İnsanın cismanî olduğunu savunanlara gelince bir kısmı insanı, sıvı ve mizaçların orta düzeyde karışımından ibaret görmüşlerdir. Bir kısmı insanı, bedenın parçalarının bir araya gelmesinden ibaret görmüşlerdir. Bir kısmı ise insanı hayattan, diri olmaktan ibaret görmüşlerdir. Bazılarına göre ise insan ne cisim ne de cismanîdir.³⁰⁹ Tüm bu izahlarının haricinde Râzi'nin eserlerini incelerken onun nefis hakkında beşerî nefis, aklî nefis, mücerret nefis gibi ifadeler kullandığını görmekteyiz.

Burada Râzi'nin İsra suresinin 85. ayetini nasıl yorumladığına da bakmak istiyoruz.

“Sana ruhu sorarlar. De ki: “Ruh Rabbimin emrindedir. (Zaten) size az bir ilimden başkası verilmemiştir.”³¹⁰ Ona göre ruhun mahiyet ve hakikatinden bahsetmek gerekince Hz. Peygamber'e ruhu sormuşlardır. Bu konu hakkında birkaç meseleden bahseder. Rivayete göre Yahudiler Kureyş'e şöyle dedi: “Muhammed'e şu üç şeyi sorun eğer ikisine cevap verir üçüncüsünde susarsa bilin ki o peygamberdir. “Ona Ashab-ı Kehf'i, Zülkarneyn'i ve ruhu sorun.” dediler. Onlarda bu üçünü sorunca Hz. Peygamber yarın size bunları cevaplayacağım dedi. Bunun üzerine vahiy kırk gün kadar kesildi. Allah, Kehf suresinin 23 ve 24. Ayetlerini indirdi: “Hiçbir şey hakkında ben bunu mutlaka yarın yapacağım deme ancak Allah'ın dilemesi müstesna. (yani inşallah demen müstesna)” Sonra peygamber onlara Ashab-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssalarını anlattı ama ruhtan bahsetmedi. Allah insanların akıllarının ruhun hakikatini anlamaktan aciz olduğunu

³⁰⁷ Fahreddin er-Râzi, *el-Metalibu'l-aliye mine'l-ilmi'l-ilahi*, Haz.: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2011, s. 98.

³⁰⁸ Fahreddin er-Râzi, *el-Muhassal*, Trc.: Eşref Altaş, Klasik, İstanbul, 2019, s. 203.

³⁰⁹ *Age.*, s. 204.

³¹⁰ İsra, 17/85.

bildirmek için bu ayeti indirdi. Bunun arkasından da “Zaten size az bir ilimden başkası verilmemiştir.” buyurdu.³¹¹ Râzi tüm bunlara yönelik olarak aşağıdaki yorumları yapar:

1- Ruh Allah’tan daha büyük ve daha yüce değildir. Ruhu tanımaya ne var?

2- Eğer Ashab-ı Kehf’i ve Zülkarneyn’i anlatırsa peygamberdir demişler, bu hiç de akıl almayan bir sözdür bunları anlatmak peygamberliğe delil olmaz. Bunlar zaten anlatıla gelmekte olan iki hadisedirler. Ruh hakkında cevap vermemesini de peygamberliğine delil olarak sunmak garip bir şeydir.

3- Ruh meselesini kelamcılarının da felsefecilerin de en aşağıları bile bilir. Böyle bir meseleyi bilmemek eksiklik sayılırken en alim peygamber için ne sayılması gerekir!

4- Allah, peygamber hakkında: “Allah sana bilmediklerini öğretti. Allah’ın senin üzerindeki lütfu inayeti çok büyüktür.”³¹² “Rabbim benim ilmimi artır de”³¹³ buyururken Kur’an hakkında da: “Yaş, kuru her şey apaçık bir kitaptadır.”³¹⁴ buyurmuştur. Hal böyleyken halkın çoğunluğunun bildiği bu meseleyi nasıl olur da “Ben bilmiyorum” der. Râzi’ye göre onlar Hz. Peygamber’e ruhu sormuşlardır, O da en güzel şekilde cevap vermiştir. Ruhu sorma çeşitli şekillerde olabilir:

a- Ruhun mahiyeti ne olabilir? Yer tutan bir şey midir? diye sorulmuş olabilir.

b- “Ruh ezeli midir yoksa sonradan mı yaratılmıştır?” diye sorulmuş olabilir.

c- “Ruhtar bedenin ölümünden sonra var olurlar mı yoksa onlarda mı fanidir?” diye sorulmuş olabilir.

d- “Ruhtarın mutlu veya mutsuz oluşları ne anlama gelir?” diye sorulmuş olabilir. Sonuç olarak ruhla alakalı sorulacak sorular oldukça fazladır. Ama “Sana ruhu sorarlar” ifadesinden bu bahsedilen hususları mı sordular yoksa başka bir şey mi, buna işaret eden bir şey yoktur. Allah bu soruya peygamberin “Ruh Rabbimin emrindedir” demesini emretmiştir. Bu cevap yukarıda bahsedilen meselelerden yalnızca şu ikisine işaret ediyor:

³¹¹ Faruddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l Gayb*, Trc.: Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci-Sadık kılıç-Sadık Doğru, (Ed. Ahmet Hikmet Ünalmiş), İstanbul, 2002, C. 15., s. 33.

³¹² Nisa, 4/113.

³¹³ Taha, 20/114.

³¹⁴ En’am, 6/59.

a- Ruhun mahiyeti, konusu

b- Ruhun kadim mi yoksa sonradan mı yaratıldığı

İlk meseleye göre kafirlerin: “Ruh; beden içinde var olan bir cisim mi, bedenin mizaç ve sıfatlarının bizzat kendisi mi yoksa bedende bulunan başka bir araz mı, yoksa tüm bunlardan başka bir varlık mı? demeleri üzerine Allah, ruhun bedenden ve arazlarından başka bir şey olduğunu, ruhun basit bir cevher olduğunu “Allah ‘ol’ der, o da oluverir” ayeti gereği açıklayarak cevap vermiştir. Kafirlerin ruhun madde ve arazlardan başka bir şey mi olduğunu sormaları üzerine o beden için canlılığı sağlayan varlıktır, diye cevaplamıştır. Bir şeyin özel hakikatini bilmemek, o şeyi inkâr etmeyi gerektirmez.³¹⁵

“Nihayetu’l-Ukul” adlı eserinde Râzi’nin savunduğu görüşleri anlamak zorlaşıyor, çünkü bazı ifadelerinde insanın his sahibi bedenden oluştuğunu, ondan başka bir şey olmadığını söylerken; bazı ifadelerinde ise insanda daima var olan cüzlere vurgu yapmaktadır. Bu eserde ruh ile ilgili görüşler arasında tercih yapmakta ikilemde kalmıştır. Ancak son görüşü İslam filozofları gibi olmuştur. Yani ruhun manevi bir cevher olduğunu kabul etmiştir. Râzi’nin içtihadî konularda olduğu gibi ruh konusunda da kalıpların dışına çıkan bir yöntem izlediğini farklı görüşlere müsamahalı olduğunu görmekteyiz. Hitap ettiği kesimin bilgi ve kültür düzeyini dikkate alarak konuşmuş, bazen savunduğu görüşlerden uzaklaşıp başka görüşleri savunduğunu söylemiştir.³¹⁶

2.2.3. Nefsin Nitelikleri

Râzi’ye göre mizaç değişebilir fakat nefsanî sıfatlar kalıcıdır. Beşerî nefsler ahmaklık, zekâ, iffet ve fücûr bakımından farklılık gösterirler. Ama bunlar mizaçtan kaynaklanan şeyler değildir. İnsan soğuk, mizaçlı ve çok zeki olabilir. Bazen bunun tam zıttı da olabilir. Huylar, nefsin gerekliliğinden ortaya çıkmaktadır.³¹⁷

³¹⁵ Fahreddin er-Râzi, *Mefatihü’l Gayb*, s. 35.

³¹⁶ İbrahim Coşkun, Fahreddin er-Râzi’ye Göre Nefs(ruh)’in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu, *Hakemli Dergi*, C.: VII Sayı: II: 2005, s. 6-7.

³¹⁷ Fahreddin er-Râzi, *el-Muhassal*, s. 208.

Filozofa göre aklî nefis, İbn Sina'nın görüşünün aksine tikelleri idrak eder. Tümüli idrak eden nefistir, tümeli idrak ediyorsa tikeli de idrak eden odur. Suret cisimsel organda ortaya çıkar ve nefis onu idrak edip bilir.³¹⁸ Râzi'ye göre bir türde iki nefis bulunmamaktadır.³¹⁹

Râzi'ye göre yeryüzündeki ruhlar üstünlük ve aşağılık bakımından çeşit çeşittir. Bunların arasından en yüce ve en üstün olanı beşerî ruhlardır. Bunları hayvanî ruhlar takip eder, en alt tabakasını da bitkisel kuvvetler takip eder.³²⁰

Öte yandan filozof nefisleri üç kısma ayırır. Bunların en yücresi ilahî âleme yönelenlerdir. İlahî bilgilere ve ezeli nurlara yönelenler bunlardır. Orta düzeyde olan nefislere gelince onlar bazen kulluk ve itaat ile yüce âleme yükselmek, bazen de tedbir ve tasarrufta bulunmak için düşük düzeydeki âleme yönelerek her iki âlemi de hesaba katan nefislerdir. Bunlar itidal üzere olanlardır. Üçüncü düzeydeki nefisler ise en aşağı düzeydeki âleme yönelen nefislerdir. Bunlar zevk isteğinde aşırıya kaçan zalimlerdir.³²¹

2.2.4. Nefs-Beden Münasebeti ve Ölümsüzlük

Râzi; cisimlerde bulunan arazların cisimlerden daha zayıf olduğunu ifade etmiştir. Yani nefsin beden üzerinde etkisi çok iken; beden nefis üzerinde bir etkinliği yoktur. Bu durumda nefis etken; beden edilgendir. Etkinlikte güç söz konusu iken; edilgen olanda zaaf vardır. Bir diğer deliline ise şöyle devam eder: Bedenin hastalanması nefsi hasta etmez. Yani beden ölmesiyle nefsin ölmemesi gerekir. Zayıf, hasta ve mağlup olan bedendir. Nefis ise güçlüdür. Üstündür. Hastalık ve zayıflıktan beridir. Demek ki nefsin bedene ihtiyacı yoktur. Nefsin bu gücü de onun bedenden ve onun bütün parçalarından çok daha farklı apayrı bir şey olduğunu gösterir.³²²

Râzi'ye göre nefis bedende tasarruf eder ve beden ölmesiyle ruh ölmez. Şöyle ki evde oturan bir kişi evin işlerini görür, eve bakmayıp evden çıkar, ev harap olabilir ama evin harap olması o ev sahibinin de öleceği anlamına gelmez. Bu

³¹⁸ *Age.*, s. 208-209

³¹⁹ *Age.*, s. 206.

³²⁰ Fehreddin er-Râzi, *Kitabu'n-Nefs Ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvvâhumâ*, Çev.: Hüsnü Aydeniz, Elis Yay., Ankara, 2019, s. 38.

³²¹ *Age.*, s. 44-45.

³²² Fehreddin er-Râzi, *el-Metalibu'l-aliye mine'l-ilmi'l-ilahi* s. 106.

konudaki şüphenin sebebi bedenın ölümüyle birlikte nefsin de ölmesi gerektiğine dair oluşan vehimden kaynaklanmaktadır.³²³

İnsanı tamamen bedenden farklı bir cevher olarak görenlerin durumu, bedenın ölümünden sonra nefsin varlığını devam ettirdiği konusunda birlik içinde olmuşlardır.³²⁴

Râzi bedenın ölümüyle nefsin ölmüş olmayacağını başka bir delille şöyle açıklar: Bedenın ölümüyle nefis de ölmüş olsa bedendeki bozulmanın nefste de tezahür etmesi gerekirdi. Bu birçok açıdan mümkün değildir.³²⁵

- a. Devamlı derin düşüncelere dalıp gitmek bedenın zayıflamasına yol açarken nefis olgunlaşır.
- b. Devamlı riyâzat yapmak aç kalmak, maddi gıdalardan mahrum kalmak bedenın zayıflamasına yol açarken nefsi yetkinleştirir.
- c. Uyku bedenın işlevini azaltırken nefsin işlevinde bir azalma olmaz. Hatta nefis uyku sırasında gayb alemleri ile ilişki kurma yetisine ulaşır.
- d. İnsan vücudu belli yaşlardan sonra yıpranmaya, çökmeye başlar ama aklında noksanlık olmadığı gibi daha da olgunlaşır. Peygamberlerin çoğu bu olgunluk yaşlarında görevlendirilmiştir. Yani bedendeki çöküşün aksine nefste bir olgunlaşma söz konusu olmaktadır. Bu tarz bir açıklamaya İbn Sina düşüncesinde de rastlıyoruz. Ona göre nefis maddeye bağımlı kalsaydı, maddenin zayıflaması onu da zayıflatacaktı. Yaşlanmada beden zafiyete uğrarken, akıl çok daha fazla güç kazanmaktadır. Beden gücünün en yetkin sınırı olarak kabul edilen kırk yaşından sonra bilhassa da altmış yaşında beden zayıf düşmektedir.³²⁶

Râzi yukarıda saydığı bu maddeleri de delil göstererek bedenın ölümüyle nefsin ölmediğini ifade etmiştir.³²⁷

³²³ *Age.*, s.100.

³²⁴ *Age.*, s. 99-100.

³²⁵ *Age.*, s. 101.

³²⁶ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-Me'ad*, s. 35.

³²⁷ Fahreddin er-Râzi, *el-Metalibu'l-aliye mine'l-ilmi'l-ilahi*, s.102.

Râzi nefsin ölümsüz olduğuna dair deliller sunmaya şöyle devam ediyor: nefsin bedenle ilişkisi bayağı bir ilişkiden ibarettir. Yönetme ve yönlendirme düzeyindedir. Ancak nefsin bir de en mükemmel gücün kaynağı ile olan ilişkisi söz konusudur ki nefsin aydınlanması bu ilişki sonucunda gerçekleşir. Nefsin bayağı olan bedeni yönetmek olan ilişkisi sona erince bilgisi de yok olur denilirse bayağı olan, zayıf olan en üstün olanın yerine konulmuş olur ki böyle bir şeyin imkânsız olduğunu söyler. Râzi nefsin güçlerinden bahseder. Bunlar biri teorik, diğeri pratik olmak üzere iki tanedir. Teorik güç, soyut varlıklar hakkında bilgi edinmeye yararken pratik olan gücü bedeni yönetir ve yönlendirir. Nefs teorik gücünü kullanırken bedene ihtiyaç duymaz. Pratik gücün de bedene ihtiyacı yoktur. Nefs bedene etki eder yani onun etki alanıdır. Beden, nefsin yönlendirmesine açıktır. Beden, nefis karşısında aktif değil pasiftir. Sonuç itibariyle teorikte de pratikte de nefis, bedene ihtiyaç duymaz. Ona göre şayet bedenin ölümüyle nefis de ölümlü kabul edilirse o halde insan canlıların en bayağısı olmuş olur.³²⁸

Râzi diğeri delilini şöyle izah ediyor: Duyusal ve maddi lezzetlere daha az kapılan insan en kâmil; bu lezzetlere daha çok kapılan ise en bayağı insandır. Durum böyle ise nefis ölümsüz olmasaydı, tam mutluluk lezzetlere aşırı düşkün olmakla sahiplenilirdi. Onlardan az yararlanmak ise bahtsızlık olurdu. İnsan ya ölümden önce ya da ölümden sonra lezzete ve sevince kavuşmalıdır. Eğer nefis ölümlü ise insan dünyada en üstün lezzetlere ulaşmalı ama ilk söylenen öncülde kâmil insan mertebesine ulaşabilmek için bu dünya lezzetlerinden uzaklaşmak gerektiğini ifade ediyordu. Öyle görünüyor ki Râzi, tüm bunlardan yola çıkarak nefsin ölümlü olduğuna dair görüşü geçersiz kılmaya çalışmıştır. Râzi, bu söylediklerine ilaveten son olarak nefsin varlığını devam ettirdiğine dair delil olarak dünyada gerçekleşen kötülükleri örnek verir. Allah, insanları iyilik ve huzur içinde yaşasın diye yaratmış olmalıdır. Ama dünya kötülükler, doğal afetler ve korkularla doludur. Durum böyleyse iyiliklerin, güzelliklerin yaşanacağı yer ölümden sonrası olmalıdır. Bu durum aynı şekilde beden ölse bile nefsin ölmeyeceğine kanıttır.³²⁹

Râzi bedeninin ölümünden sonra nefsin ölmeyeceğini ikna edici delillerle şu şekilde açıklar:

³²⁸ *Age.*, s. 107.

³²⁹ *Age.*, s. 109-110.

Birinci delil: Râzi'ye göre metafizikçi filozoflar, veli kimseler, peygamberler beden ölse dahi nefsin ölmediği hususunda mutabık kalmışlardır. Bu kimseler dünyayı değil ahireti önemsemişlerdir. Bu görüşü doğrulamak isteyen peygamberlerin hayatını anlatan kitaplara bakmasını istemiştir. Filozlardan da özellikle Sokrates ve Platon'un hayatını anlatan kitapları okumayı tavsiye etmiştir. Aristoteles'in ise İskender'in veziri ve hocası olduğu için dünya işleri ile meşgul olduğunu ve bu yüzden ayıplandığını ifade ederken; büyük filozofların dünyayı talep etmeyip talep etmenin kötü bir şey olduğunu vurgulayıp ahireti önemsedikleri konusunda fikir içinde olduklarını söylemiştir. Filozofların ve peygamberlerin bu tutumu beden ölümünden sonra nefsin ölümsüz olduğunun ispatıdır. Eğer böyle olmasaydı, filozof ve peygamberlerin takındıkları tutum yanlış; fâsık ve kafirlerin tutumu ise isabetli olurdu.³³⁰

İkinci delil: Râzi'nin konuyla ilgili getirdiği diğer bir delil ise kişinin ihtiyatlı davranması gerektiğini düşünmesidir. Ona göre kişi dünyanın geçici hazlarına kapılmasa nefsin baki olduğuna ve gerçek mutluluğun öldükten sonra olacağına inanır inandığı şey yanlış çıkarsa ezel ile ebed arasındaki kısacık sürede bu lezzetlerden mahrum kalır. Fakat bunun tam tersine hareket edecek olursa yani ölünce nefsinin de öldüğünü düşünürse dünyadaki lezzetlere kısa bir süreliğine ermiş olur. İnandığı şey yanlış çıkarsa o vakit de ebedî bir azaba uğramış olur. Kişi böyle düşünürse ölümden sonra nefsin varlığının devam edeceğine inanmanın daha ihtiyatlı bir durum olduğunu anlar. İhtiyatlı yol adını verdiği bu deliline göre eğer hayatın bu dünyadan ibaret olduğuna inanırsan doğum ile ölüm arasına bir mutluluk hapsedeceksin. Ama aksini düşündüğünde daha uzun bir hayatı kısa olan hayata tercih etmekle daha karlı çıkacaksın. İlkinde sadece maddi zevkleri kaçıracaksın ama ebedî hayattaki manevi zevklere ve mükafatlara mazhar olacaksın, demek istemiştir. Râzi bu delili getirdikten sonra şöyle devam eder: “Şayet bunu anladınsa, beden ölümünden sonra nefsin varlığını sürdüreceğine olan inanç daha ihtiyatlı bir durum arz eder. Öyleyse bu yolu izlemek gerekir.”³³¹

³³⁰ *Age.*, s. 112.

³³¹ *Age.*, s. 113.

Üçüncü delil: Râzi'ye göre en eski zamanlardan bugüne kadar tüm halklar ölüleri için dua etmektedirler. Bu da beden ölse bile nefsin ölmediğini göstermektedir.³³²

Dördüncü delil: İnsan rüyasında ölmüş olan kimseleri görür ve onların verdiği cevaplar doğru çıkabilir. Rüyasında babasını gördüğünü ve ona bazı hareketlerin tanımını yaptığını söyler. Aristoteles'in talebeleri bir konu hakkında çözüme varamayınca onun kabrinin başına gelip meseleyi orda tartıştıklarında meseleyi çözüme kavuştururlarmış. "Yine duyduğuma göre şair Firdevsi Şahname'yi yazıp Sultan Mahmud Sebuğ Tekin'e takdim edince sultan onu, kitabın değeriyle mütenasib olmayan bir şeyle ödüllendirmiş. Bu duruma canı sıkılan Firdevsi rüyasında Rüstem'i görmüş. Rüstem şaire "Beni kitabında çok övdün, ama ben ölüler arasındayım, senin hakkını ödeyemem. Fakat falan yere git ve orayı kaz; orada bir define bulacaksın, onu al" der. Bunu üzerine şair demiş ki: Ölen Rüstem hayattaki Mahmut'tan daha çok kerem sahibidir."³³³

Beşinci delil: Krallar ve seçkin kimseler için yapılan binaların, köşklerin yıkıldığını fakat hayır amaçlı yapılan binaların uzun süre ayakta kaldığını, Rasûlullâh'a ait bir elbisenin altı yüz küsur yıldan beri korunduğunu ama kral ve hükümdarlara ait gösterişli kıyafetlerin ise az bir zaman içinde yok olup gittiğine şahit olduğunu ifade ederek şöyle devam ediyor. "Buna dayanarak maddi alemle ilişkisi bulunan şeyler kısa sürede yok olmaya mahkumdur. Zorunlu varlığın nuruyla aydınlanan ise zaman açısından güçleniyor." Râzi'ye göre bu kadarcık ilişki bakımından bile maddi şeyler varlığını uzun süre devam ettiriyorsa nefis nasıl kalıcı olmaz?!"³³⁴

Altıncı delil: Allah'ın emirlerine saygı gösteren insanların uzun ömürlü olduğunu ve yaşarken de bela ve musibetlerden korunduğunu, kötü olanların da başlarına çok bela geldiği ve ömürlerinin kısa olduğunu, hatta zararlı ve saldırgan hayvanların diğerlerine göre ömrünün kısa olduğunu düşünen Râzi'ye göre Allah'ın emirlerine saygı göstermek nefsin teorik yönü, Allah'ın yarattıklarına merhamet etmek ise nefsin pratik yönünü olgunlaştırır. Bu iki gücü geliştirmeye yönelik bir çaba, beden uzun süre yaşamasına imkân veriyorsa nefis iki gücü de kendinde bulundurduğuna göre onun da varlığını sürdürmesi daha evveldir, demiştir.³³⁵

³³² Age., s. 114.

³³³ Age., s. 115.

³³⁴ Age., s. 115.

³³⁵ Age., s. 116-117.

Yedinci delil: Râzi yedinci delilinde insanın hallerinin üç çeşit olduğundan bahseder. Bunlar içinde en altta olanın maddî haller olduğunu söyler. Hayır olsun diye cami, tekke, medrese yaptırmak gibi. Maddî cihetiyle manevî olan hallerdir ki bu da söz gibi. Ses, bedendeki bir organdan meydana geldiği için maddî; psikolojik ve ruhî olduğundan dolayı ise manevîdir. En yüksek mertebede bulunan ise manevî hallerdir. Bunlara örnek de gerçek ve doğru bilgilerdir. Manevî olanlara karşılık, maddî olanlar daha az kalıcıdır. Burada Kabe'yi ve Mescid-i Aksa'yı örnek vererek ne kadar uzun süre ayakta kaldıklarına bakmamızı ister. Sonuç olarak bozulma özelliğine sahip olan nesnelere bile maneviyatla alakaları olunca muazzam bir kalıcılığa sahip olabilirlerken; hem mahiyeti hem sıfatları itibarıyla tamamen bir manevî cevher olan nefsin değişmeye, bozulmaya ve yokluğa uğramayacağını gayet aşikâr olduğunu söyler.³³⁶

Sekizinci delil: Râzi'ye göre kişi kalbini, Allah'ı bilmek ve marifetullah ile doldurursa o zaman kimseden korkmaz; en büyük hükümdarları bile önemsemez ama kalbinden bunları çıkarırsa en basit şey bile onu korkutur. Bunu eserinde anlattığı şu hikâyeye örnekler: “İbrahim el-Havass müritleriyle çölde bulunurken bir gece kendini keşf makamında bulur. Orada otururken yırtıcı hayvanlar çevresinde toplandığı halde o, bunlara hiç aldırış etmez fakat müritler korktukları için ağaçlara tırmanırlar. İkinci gece kendisinden o hal gittiği halde otururken bir sivrisinek elini sokar ve o, bundan duyduğu acıyı etrafındakilere belli eder. Bunun üzerine bir müridi der ki: “Dün gece sizi yırtıcı hayvanlar kuşatmışken hiç aldırış etmediniz, fakat bu gece sivrisinekten yakınıyorsunuz.” İbrahim el-Havass der ki: “Dün gece bana gayb âleminden çok değerli bir konuk ve büyük bir sultan gelmişti. Onun gücü sayesinde o yırtıcılara aldırış etmedim. Ama bu gece kendimle baş başayım. Bu yüzden sivrisineğin verdiği sıkıntıya katlanamıyorum.”³³⁷

Râzi anlatmış olduğu bu hadiseden yola çıkarak gayb âleminin nefsi güçlendirdiğini, madde âlemine üstün kıldığını, ölüm yaklaştıkça beden zayıflayıp harap olurken nefsin buna aldırış etmediğini ifade etmek istemiştir.

Dokuzuncu delil: Ruh mu bedene daha çok ihtiyaç duyar beden mi ruha daha çok muhtaçtır? Ruh olmadan beden değersizdir. Sıfatlarını yerine getirebilmesi için

³³⁶ Age., s. 117.

³³⁷ Age., s. 118.

bedenin ruha ihtiyacı vardır. Hangi şey daha fazla muhtaç kalıyor ise o diğerinden daha değerlidir.³³⁸

Onuncu delil: Râzi'ye göre bedenin ölümü ile bazı arazlar ortadan kalkar. Bedenin bu arazlarla olan ilişkisi ruhun-beden ilişkisinden daha fazladır. Böyle olmasına rağmen beden öldü diye bu arazlar ortadan kalkmaz iken; neden ruh daha uzak bir ilişkide iken yok olsun.³³⁹

Râzi'ye göre filozoflar da ruhların yok olamayacağı konusunda görüş birliğine vardılar.³⁴⁰

Öte yandan Râzi, nefsin bedenle ilişkisini Tanrı'nın âlem ile ilişkisine benzetmiştir. Bedenin iyi olması nefsin hayat, ilim, kudret sıfatlarına sahip olmasına bağlıdır ve bunların her birinin iyi olması bir diğerine bağlıdır. Âlemin düzenli oluşu, sonradan yaratılmış oluşu hayat sahibi, alim ve kadir olan Tanrı'nın varlığına bağlı ise âlemin düzenli oluşuna bağlı olarak bunların Tanrı'da var olacağını söylemek imkânsız olur. Yani âlem yerle bir olduğunda Tanrı'da bulunan bu özellikler ondan gitmez. İşte Râzi'ye göre bedenin ölümüyle nefsin ölmediğinin, bedenin bozulmasıyla beraber nefste bulunan sıfatların bozulmadığının en güzel ispatı bu örnektir.³⁴¹

Filozof nefsin bedenden farklı bir şey olduğunu ortaya koymak için bazı izahlarda bulunur. İnsan uyku halindeyken bedensel olarak zayıf; nefis açısından ise güçlüdür. Uyanırken aciz kaldığı şeylere, uyku halindeyken ulaşır. Bunun yanında nefis terbiyesi ile uğraşan kişiler bedensel güçlerin yenilmesiyle uğraşırlar, böylece de manevî şekilde güçlenirler. Fakat insan kendini yemeye içmeye verir ve bedensel arzularını yerine getirirse o zaman bir hayvana dönüşür. Görüldüğü gibi nefsin mutluluğu, bedeninin mutluluğundan farklıdır. Bedenin güçleri nefsin güçlerinden farklıdır. Dolayısıyla nefis bedenden ayrı bir şeydir.³⁴²

Râzi el-Metalıb ve Şerhu Uyuni'l-Hikme isimli eserlerinde nefsin uygun bir beden yaratıldıktan sonra meydana geldiğini söylerken Mefati-hu'l-Gayb eserinde

³³⁸ *Age.*, s.119.

³³⁹ *Age.*, s.119.

³⁴⁰ Fahreddin er-Râzi, *el-Muhassal*, Çev.: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 140, s.234.

³⁴¹ Fahreddin er-Râzi, *el-Metalibu'l-aliye mine'l-ilmi'l-ilahi*, s. 101.

³⁴² Fahreddin er-Râzi, *Kitabu'n-Nefs Ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvvâhumâ*, s. 57-58.

daha farklı ve çelişik bir görüş benimsemiştir. İbn Sina'nın el-İşarat ve't-Tenbihat eserine gönderme yaparak nefsin, beden var olduktan sonra yaratıldığını ileri sürerken yine aynı eserde bedenler yaratılmadan nefslerin olmadığını söyleyen filozofların görüşlerinin asılsız olduğunu söyler. Ona göre Kur'an ayetleri şu gerçeğe işaret eder: "İnsan, nefstir ve nefs bedenden öncedir."³⁴³ İbn Sina nefslerin bedenden önce var olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkar. Ona göre eğer nefs bedenden öncedir denilirse bu durumda o nefsin, önceki varlığında sayılı bedenlerde bulunması gerekirdi. Oysa önceki bedenler sonsuzdur ve sınırsızdır.³⁴⁴ Buradan şunu anlıyoruz sonsuz sayıdaki nefse sınırlı sayıdaki beden kifayet etmeyecektir.

Râzi buna karşılık el-İşare fi Usul'li-Kelam isimli eserinde "İnsan sonsuz sayıda manaları idrak etmeye kadirdir, cisim ise bunu yapmaz." şeklindeki görüşe cevabımız şudur: İnsanın sonsuz sayıda manaları idrak etmeye kadir olduğunu kabul etmiyoruz.; bilakis onun bildiği her şey sonludur ve üzerine bir şey ilave edilmesi mümkün olan her şey de sonludur. O halde bütün nasıl sonsuz olabilir? Evet onun sonsuzluğunun manasını bilmesi mümkündür, ancak bu tek bir şeydir. Bizatihi sonsuz sayı [da şeyler] değildir. Kaldı ki insanın ulaşabileceği bilgilerin sonsuz olduğu iddialarını kabul etsek bile insanın cisim olması neden mümkün olmasın? Onların görüşü cevher-i ferdin varlığının reddine dayanmakta idi, biz ise bunun varlığını ispat ettik."³⁴⁵

Görüyoruz ki ruhların bedenlerden önce var olup olmadığı konusunda İbn Sina kesin bir şekilde ruhun bedenlerle birlikte var olduğunu yani önceden yaratılmadığını ifade ederken, Râzi bazen bu görüşe katılmış ruhun bedenle var olduğunu söylemiş bazen ise ruhların bedenlerden önce var olduğunu dile getirmiştir.

2.2.5. Ahiret (Me'âd)

Râzi, me'âd konusundan şöyle bahseder: Ona göre akıl sahiplerinin çoğu öldükten sonra yeniden dirilme konusunda birlik içindeler fakat nasıl olacağı konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Bir kısmı yeniden yaratılan bedenle duyularla algılanan ve gözle görülebilen olduğunu iddia etmişlerse de bunlar da kendi aralarında ayrılmışlardır. Bir kısmı Allah'ın bedenleri yok edip yok ettikten sonra aynı ile yeniden yaratacağını söylemiştir. Bir kısmı ise bunu imkânsız görüp ölüm ile ayrılan parçaların yeniden bir araya getirileceğini iddia etmiştir. Bazıları ise ahiret

³⁴³ Hasan Türkmen, *Fahreddin Râzi'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı*, Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, 2015, Sayı: 31, s. 109.

³⁴⁴ *Agm.*, s. 110

³⁴⁵ Fahreddin er-Râzi, *el-İşare fi Usuli'l- Kelâm*, Çev.: Ulvi Murat Kılavuz- Serkan Çetin, Litera Yay., İstanbul, 2018, s. 398.

hayatının sadece ruh için olduğunu savunmuşlar ve şöyle açıklama yapmışlardır: İnsanın özü yer tutmayan, kendi başına var olan, duyularla algılanmayan bir cevherdir. Ruh bedenle etkileşimde olduğu sürece beden canlıdır. Bu birliktelik sona erdiğinde ise beden bozulur ama ruh bâki kalır.³⁴⁶

Diğer görüş ise yeniden yaratılmanın hem ruh hem de beden ile olacağını söyleyenlerin görüşüdür. Hristiyanların çoğunluğu bu görüştedir. Bunların görüşüne göre ruhun ve bedenın kedilerine ait hazları vardır. Her ikisinin de yaratılması ilahî hikmet açısından zorunludur.³⁴⁷

Nefsin özel bir mizacı olduğunu savunanlar³⁴⁸ kendi içinde iki gruba ayrılırlar: Teorik araştırmada bulunanlar, geleneğe bağlı kalanlar. Teorik araştırma yapanların büyük çoğunluğu bedenın ölümünden sonra nefsin de varlığını devam ettiremeyeceği görüşünde ittifak etmişlerdir. Böyle bir durumda da yeniden dirilişten ve kıyametten söz etmek anlamsız olacaktır. Ölünce bu özel mizaç bozulur ve yok olup giderse aynı şekilde dirilemez görüşündedirler. Geleneğe bağlı olanlara gelince onlar ise insanın hakikatının bedenden ibaret olduğunu var saymışlar; peygamberlerden, alim zatlardan yeniden dirilmenin ve kıyametin ispatına dair sözler işitmişlerdir. Yani bu iki görüşe birlikte inanmakla beraber yine bu iki görüşü birleştirmek akıllarına gelmemiştir. Daha sonra kelam alimleri bu iki görüşü uzlaştırmak isteyince iki farklı dirilişten söz etmişlerdir: Bir kısmı yok olup gidenin aynı şekilde dirileceğini mümkün görürken; diğer kısmı bunun imkânsız olacağı üzerinde birleşmiştir. İnsanı “özel mizaca sahip cisim” olarak tanımlayanların görüşüne göre eğer yok olan parçaların iadesi mümkünse bu özlerin, parçaların varlığını devam ettirmesine gerek yoktur. Eğer iadesi mümkün değilse aynıyla yeniden dirilmesi için özlerin varlıklarını sürdürmesi yetmez.³⁴⁹

Râzi, cüzlerin toplanması hakkında şöyle devam ediyor. Allah’ın cüzleri yok edip sonra onları iade edeceğine kesin bir delil yoktur. Buna kesin delil sunanlar şu ayetlere dayanırlar. 1-“Ondan başka her şey yok olacak”³⁵⁰ buradaki “helak” yok olmak

³⁴⁶ *Age.*, s. 384.

³⁴⁷ *Age.*, s. 386.

³⁴⁸ Fahreddin er-Râzi burada bu görüşü kimlerin savunduğu hakkında bize bilgi vermemiştir.

³⁴⁹ Fahreddin er-Râzi, *el-Metalibu'l-aliye mine'l-ilmi'l-ilahi*, s. 98-99.

³⁵⁰ Kasas, 28/88.

manasındadır. 2- “O hem ilktir ve hem de sondur”³⁵¹ Allah ilktir, âlem yaratılmadan önce de vardı. Hem de onların varlığından sonraya kalacağı için de sondur. 3- Allah “İlk defa yarattığımız gibi onu tekrarlarız.”³⁵² burada iade etmenin ilkteki gibi olduğunu açıkladı. İlkteki yaratma yoktan var etme olduğuna göre iade etmede yoktan olması gerekir. Ona göre birinci yoruma cevap helak olmak, yok olmak manasına gelmeyebilir. O helak olmayı artık faydalanmaktan uzak olmak olarak yorumlar. İkinciye cevabı hem önce hem sonra olmak zaman bakımından değil zat açısındandır. Üçüncüsüne cevabı ise nesneye benzetmek her açıdan benzemeyi gerektirmez.³⁵³

Râzi’ye göre yok olanın yeniden yaratılması mümkündür. Bunun delilini ise şöyle açıklamıştır: Yok olduktan sonra varlığı eğer imkânsız olacak olsaydı, bu imkânsızlık onun mahiyetinden kaynaklanıyor olacaktı. Mahiyetine ait olan bir husustan yahut mahiyetine ait olmayan bir meseleden kaynaklanıyor olacaktı. Birinci ve ikinci seçeneğe göre var olması halinde yok olması gerekir ki bu imkânsızdır. Üçüncüsü ise yeniden var olmasının mümkün olmasıdır ki bu ortaya koymaya çalıştığı şeydir. Bir şey yok olduktan sonra ortada onun mahiyete ile alakalı bir şey kalmamıştır. Kendisi var olmayan bir şey hakkında başka bir şey nasıl var olabilir şeklinde soruya ise şu şekilde cevap verebileceğini söyler: Yok olan siyahlık hakkında imkân veya imkânsızlık hükmünün verilmesi, mutlak siyahlık hakkında bu hükümlerin verilmesinin imkânsız olduğunu göstermez. Siyahlık ve beyazlığın bir arada bulunmasının söz konusu olmadığını söylemek gibi bir şeyin yokluğuna hükmetmek ikinci bir mahalli gerektirmez. Siyahlığın varlığı bizatihi onun mahiyeti değildir. Aksi halde siyahlık ancak o var olduğunda bilinebilirdi. Bu şekilde var olmayan hiçbir siyahlık, siyahlık olamazdı. Bu siyahlık yok olduğunda siyahlık olması yani mahiyeti açısından yok olmaz. Yoksa bütün siyahlıklar yok olurdu.³⁵⁴

Allah’ın ayırmış olduğu cüzleri yeniden ilk haline döndürmesi mümkündür. Yok olanın yeniden yaratılması mümkün olunca var iken birleşmiş olanın yeniden ortaya çıkması daha evladır. Yeniden yaratmayı inkâr edenler şu delili getirirler: Allah âmâ ve topal şekilde ölenleri yeniden bu halde diriltmelidir. Ömrü boyunca

³⁵¹ Hadid, 57/3.

³⁵² Enbiya, 73/104.

³⁵³ Fahreddin er-Râzi, *el-Muhassal*, s. 212.

³⁵⁴ Fahreddin er-Râzi, *el-İşare fi Usuli'l-Kelam* s. 404-406.

sahip olduğu cüzleri yeniden yaratır. Bu durumda tek bir cüz el, kafa, kalp olarak yaratılması gerekir. Bedenin cüzleri birbiri ile beslenir, bir parçadan diğeri parçaya geçer ya da başkasının cüzlerinden beslenen insanlar yaratılır ve diğelerinin cüzleri yok olur ama bu çirkin bir şeydir.³⁵⁵ Burada Râzi, İbn Sina'yı eleştirmektedir.

Yeniden yaratmayı inkâr edenlerin deliline karşılık Râzi'nin cevabı şöyle olmuştur: Her insanda aslî olan ve sonradan ilave edilen cüzler vardır. Biri için asıl olan, diğeri için ilave olur. Asıl olan cüzler yaratıldığında bu kişinin tekrar yaratılması gerçekleşmiş olur. Bütün peygamberler, beden ve cesetlerin yeniden yaratılacağı hususunda birlik içindedirler. Bu dine tabi olan hiç kimse de bunu aksini iddia etmemiştir. Onların sözlerine uymak ise vaciptir. Bu yüzden yeniden yaratılmayı kabul edip gerçekleşeceğini onaylamak zorunludur.³⁵⁶

Filozofun cismanî haşr konusunu aynı bedenle dirilme, asli unsurlara bağlı olarak dirilme, benzer bedenle dirilme olmak üzere üç ihtimal ile değerlendirdiği ifade edilmiştir. Üç olasılıktan ikisi birbirinin devamı niteliğinde olup 'ma'dumun iadesi' şeklinde ele alınırken benzer bedenle dirilme ise daha çok manevi nefis anlayışı çerçevesinde incelenmiştir. Aynı bedenle diriliş meselesinin tartışmasını oluşturan ma'dumun iadesi ile ilgili Râzi'nin İbn Sina'cı ve Eş'ari kelamcısı olmak üzere birbirine zıt olan iki tutum sergilediği ifade edilmektedir. Kelamcı olarak Râzi, ma'dumun iadesini iki sebeple mümkün görmektedir. Birincisi yokluğa karşı ilk bedeninin iade edilmesinin aklen imkânsız değil mümkün olduğuna dayanmaktadır. Yani insan bedeninin atomlardan meydana geldiği düşünülürse bir atomun o ilk bedene geri döndürüleceğinden söz ettiği bildirilmektedir.³⁵⁷

İkinci bakış açısının ise bahsedilen 'imkânın' Tanrı'nın kudreti ile kendini mümkün olarak göstermesi olduğu belirtilmiştir. Tanrı'nın sınırsız kudretiyle yok olanın ilk yaratılışını gerçekleştirmesi mümkün yaratması yani atomları ilk bedene iade etmesi daha kolaydır. Filozof olarak Râzi'nin ise tıpkı İbn Sina gibi ma'dumun iade edilmesinin imkânsız olduğunu söylediği ve bunu üç şekilde temellendirdiği söylenmiştir. Birincisinin bir şey yokluğa karıştığında hüviyetini yani kişisel özelliklerini kaybedeceği ve ona ait bir yargılamanın gerçekleştirilemeyeceği

³⁵⁵ Age., s.406.

³⁵⁶ Age., s. 406.

³⁵⁷ Fatih Toktaş, "Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri" Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay.:1 Ankara, 2014, s. 269.

anlayışıdır. İkincisi zamanla olan ilişkisi çerçevesindedir. Bir zamanda dünyaya gelen kişi öldükten sonra aynı bedenle dirilecekse onun ilk zamanına da geri döndürülmesi gerekmektedir. Zaman geri döndürülemeyeceğine göre o kişi aynı bedenle yaratılsa bile aynı kişiden söz edilemez. Zamanın geri döndürüldüğü ihtimali varsayılacak bile olsa bu duruma da “iade” denilemeyecektir. Bu akıl yürütmede kişi ile zaman arasında kopmaz bir bağ olduğu vurgulanmak istenmiştir. Üçüncü yaklaşımda ise Râzi'nin bir kişinin ilk bedeninin aynı özelliklerine sahip olan “benzer” bir bedenle yaratılabileceğini ancak bunun birbirinden ayrı olan iki zatın olacağı anlamına geldiğini ve bundan dolayı ilk bedenın ‘iadesi’ olarak görülemeyeceğini ileri sürmektedir şeklinde ifade edilmektedir.³⁵⁸

Gazzâli'nin sınırsız kudretiyle Tanrı'nın ilk bedeni aynen iade etmesini mümkün görmekle birlikte bu bedenın maddesinden veya başka bir maddeden yeniden yaratılabileceğini, o da olmazsa tamamen yeni bir beden yaratabileceğini ifade etmesiyle cismanî haşr anlayışından ödün vermediği bildirilmektedir. Râzi'nin de Gazzâli'nin açtığı bu yolu takip ederek cismanî haşr anlayışını savunduğu ifade edilmiştir. Gazzâli ve Râzi'nin insanın gerçekte bir nefis varlığı olduğu, nefsin haz duyması veya bilgi edinmesi ‘boşlukta’ değil bir bedenle ‘birlikte’ olmasına dayandırıldığını ifade ettikleri belirtilmiştir. Bu sebeple cismanî haşr yalnızca dinsel değil aynı zamanda felsefi bir sonuçtur denilmiştir.³⁵⁹

Tıpkı Gazzâli gibi Râzi de İbn Sina'nın bedenle diriliş kuramına itirazının farkındadır. İbn Sina için bu kuramı kabul etmenin tenasüh anlayışını benimsemek olacaktır dediği ifade edilmektedir. İkinci itirazının ise benzer bedenle dirilmenin ilahi adalet ile çelişeceğini belirtmiş olmasıdır. İki itiraza da Râzi'nin cevabı Gazzâli'nin cevabı gibi olmuştur. Ahirette benzer bir bedenle dirilmenin tenasüh ile ilgili olmadığını söyledikleri ifade edilmiştir. İbn Sina'nın nefis bu dünyada iken fiilleri gerçekleştiriyor benzer bir bedenle cezayı ve mükafatı benzer bir beden üstleniyor. Bu ise ilahi adalet ile çelişiyor şeklindeki iddiasının Gazzâli ve Râzi gibi kelimcilerin, benzer bir bedenle dirilişin ilahi adaletle ters düşeceğini akıllarının ucuna bile getirmediikleri ifade edilmektedir.³⁶⁰

³⁵⁸ *Age.*, s. 270.

³⁵⁹ *Age.*, s. 272.

³⁶⁰ *Age.*, s. 273.

Gazzâli'nin cismanî haşrin inkâr edilmesinden mütevellit Kur'an-Kerim'de açık bir şekilde geçen ayetleri yalanlamak anlamına geldiğinden dolayı bunu küfür olarak değerlendirdiği ifade edilirken Râzi, Gazzâli'den farklı olarak filozofları küfürle itham etmemektedir. Cismanî haşri inkâr etmekle Kur'an-Kerim'in hak bir kitap olduğuna inanmak gibi iki meselenin uzlaştırılmasının güç ve imkânsız olduğunu söylediği belirtilmektedir.³⁶¹

Râzi, tüm bunları ifade ettikten sonra diğer meseleler olarak şunlardan bahsetmektedir. “Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin.”³⁶² ayeti gereği kabir azabı gerçekleşecektir. İki defa öldürme ancak kabirde diriltme ile olabilir. Çünkü onlar, nutfe ve alaka halindeyken ölü olarak yaratılmışlardır. Bu öldürme değildir. İki defa öldürme için üç defa diriltmenin olması gerekir. Ama ayette iki defa diriltmeden bahsetmektedir derlerse şayet, iki defa diriltme ifadesinden üçüncü defa diriltmeyi inkâr edecek olan bir şey yoktur. “(öyle bir) ateş ki, onlar sabah akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde ‘Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun’ denilecektir.”³⁶³ ayeti de buna delalet eder. Kıyamet azabı devamlıdır. Bu ayete göre sabah akşam devamlı olan bir azap vardır. Ayrıca kıyamet azabı ile daha önceki azap da birbirinden ayrıdır. Hz. Peygamber'in “Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur.” sözü de kabir hayatının varlığına delildir, demiştir.³⁶⁴ Onda kabir hayatının varlığı kesindir ancak daha önce de belirtildiği üzere ceza ve mükafatın ruhlara mı bedenlere mi yönelik olduğu konusunda kesin bir açıklaması yoktur.

Râzi, Münker ve Nekir meleklerinin sorgusunun da hak olduğunu dile getirmiştir. Diğer bir mesele ona göre mizanın gerçek olduğudur. İki kefesinin olması ve bir kefenin hayrı diğer kefenin; şerri tartacağıının oluşu haktır. Bu gerçeğin delili ise “O gün amellerin tartılması da haktır.”³⁶⁵ ayetidir. Bununla ilgili hadislerin ise çok sayıda olduğunu söylemiştir.³⁶⁶

³⁶¹ *Age.*, s. 274-275.

³⁶² Mü'min, 40/11.

³⁶³ Mü'min, 40/46.

³⁶⁴ Fahreddin er-Râzi, *age.*, s. 408.

³⁶⁵ A'raf, 7/8.

³⁶⁶ *Age.*, s. 408.

Râzi'ye göre büyük günah işleyenin göreceği ceza sonludur. İnatçı kafirlerin azabı ise devamlı olacaktır.³⁶⁷

Öte yandan ona göre filozoflar bilgin nefslerin mutlu; cahil nefslerin de mutsuz olacağı konusunda da ittifak etmişlerdir.³⁶⁸

Filozof ceza ve mükafatın bedene mi yoksa bedenle birlikte ruha da mı uygulanacağı konusundaki görüşlerinin net olmadığı görülmektedir. Şu kadarı var ki Râzi azabın bedene uygulanacağını mümkün görürken bazı ifadelerinden azabın ruha yönelikte olabileceği algısı oluşmaktadır.³⁶⁹

2.3. İbn Sina ve Fahreddin Râzi'de Ölümsüzlük Düşüncesinin Karşılaştırılması

İbn Sina ve Fahreddin Râzi İslam düşüncesine büyük katkıları olmuş önemli simalardır. Her ikisi de İslam düşüncesine farklı bakış açıları kazandırmıştır. Her iki filozof da düşüncelerini ortaya koyarken dinî ve felsefî ifadeleri birlikte kullanmışlardır. Her iki düşünürün de yöntemi rasyonel ve ampiriktir. Çünkü ruh ve ölümsüzlük hakkında aklî sorgulamalar yapmakta ve bedenle ilişkisini merkeze almaktadırlar.

Öncelikle ifade etmeliyiz ki felsefenin önemli konularından olan ölüm, ölen kişilerin akıbeti, nefis ve ruh kavramları iki ünlü bilginin de son derece dikkatini çekmiştir. Hatta Henry Corbin, İbn Sina'ya özgü meşrikî felsefenin, bilhassa “ölümden sonraki varlık” ile ilgilenmesidir, şeklinde ifade etmiştir.³⁷⁰

İbn Sina'ya göre ruh manevî bir cevherdir. Râzi'ye göre de kendi kendine yeten bir cevherdir. Her iki filozof da nefsin manevî bir cevher olduğunu delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. İbn Sina'ya göre ruh kutsal âlemden gelmiştir. Râzi'den farklı olarak İbn Sina, nefsin varlığını zatı ve fiilleriyle ispat yoluna gitmiştir. İbn Sina'ya göre insan hasta da olsa sarhoş da olsa uyuyor da olsa zatının farkındadır. İbn Sina ayrıca nefsin varlığını uçan adam deneyiyle ispatlamaya çalışmıştır. Râzi'ye göre ise akıllı insan mutlaka nefsini bilip tanımaya çalışmalıdır. Râzi, bu konuda

³⁶⁷ Fahreddin er-Râzi, *el-Muhassal*, s. 14.

³⁶⁸ *Age.*, s. 209.

³⁶⁹ Osman Alpaslan, *Fahreddin Razi'ye Göre İlahi Azap*, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2007, s. 66

³⁷⁰ Muhammed Abid el-Cabiri, *age.*, s.120.

daha çok diğerk düşünürlerin görüşlerini vermiştir. Nihayetinde nefsin kendine has mizacı olduğunu ve cisimle ilgisi olmayan bir cevher olduğunu ifade etmiştir.

Her iki filozof, ruhun da bedeninin de önemli olduğunu dile getirdikten sonra hepsinden önemlisinin ruh olduğunu söylemişlerdir. Burada önemli bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. Râzi, ruh ile ilgili görüşler ortaya koyarken bazı ikilemlerde kalmıştır. Bazı ifadelerinde insanın his sahibi bedenden oluştuğunu, ondan başka bir şey olmadığını söylerken; bazı ifadelerinde daima var olan cüzlere vurgu yapmıştır. Ama yine de son görüşü İslam filozofları gibi olmuştur. Yani ruhun manevî bir cevher olduğunu dile getirmiştir.

İbn Sina ve Râzi'ye göre ruh bozulmaya uğramaz. Her iki düşünürde de ruh ölümsüzdür ve bunu birçok delille ispat etmeye çalışmışlardır. Râzi ise bunu ev örneğiyle açıklar. Kişi evine bakmaz ve evini harap ederse ev yıkılır ama bu ev sahibinin de harap olacağı anlamına gelmez. Bedenin hastalanması nefsin de hastalanacağı anlamına gelmez.

İbn Sina ve Fahrettin Râzi ruhun bedene ihtiyacı olmadığını ifade eder. Bunu İbn Sina şu sözlerle ifade eder:

“Kendi nefsinde dön ve düşün. Sağlığın iyi olduğu zaman veya meseleleri iyi kavrayabilecek normal şartlar altındayken, hiç kendi varlığından habersiz oldun mu veya kendi özünü unuttun mu? Böyle bir durumun uyanık bir kimseye olacağını sanmıyorum. Hatta uykuda uyuyan veya sarhoşluktaki sarhoş, nerede olduklarını tespit edemeseler bile kendi zatlarından gafil değillerdir ya da farz et ki, ilk yaratılışında iyi bir vaziyet ve sağlam bir akılla dünyaya geldin ve yine farz et ki bütün iyi durumlara rağmen boş havada asılı olarak duruyorsun ve gözlerin azalarını görmüyor, üstelik organların birbirine de temas edip dokunmuyor. Böyle bir durumda kendini her şeyden habersiz bulacaksın ama kendi özünün varlığından değil.”³⁷¹

Bu ifadelerinden anladığımız üzere ona göre insan nefsi hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendi varlığının farkındadır. Fahreddin Râzi'ye göre nefis kendi kendine yeten, bedenden bağımsız bir cevherdir. Bedene ihtiyacı yoktur.

İbn Sina nefsleri gruplandırırken “bitkisel nefis”, “hayvansal nefis” ifadelerini kullansa bile “bitkisel ruh” “hayvansal ruh” gibi ifadeler kullanmamıştır. Bu da demek oluyor ki insan için nefis ve ruh kelimelerini eş anlamlı şekilde kullanmıştır.³⁷²

³⁷¹ Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., Ankara 2001, s. 44.

³⁷² *Age.*, s. 41.

Râzi de nefis ve ruh kavramlarını eş anlamlı şekilde kullanmıştır fakat onun “hayvansal ruh” ifadesini kullandığını görmekteyiz.

Her iki filozof için de her canlıda yalnız tek bir nefis vardır. Bir türde iki nefis bulunmaz. İbn Sina, insan nefsinin her şeyden evvel nefis-i natika olduğunu dile getirmiştir. Yani bu nefis, düşünen nefistir. Râzi’de ise en üstün ruh, beşerî ruhtur.

Râzi; nefisleri beşerî nefis, aklî nefis, mücerret nefis şeklinde ayırmıştır. İbn Sina’da ise aslında nefisler tektir fakat bir bölünme olmuş ve bitkisel, hayvanî ve insanî nefislere ayrılmıştır. Her nefsin bir kuvvesi, gücü vardır. Bu kuvvelerin çeşitli görevleri bulunmaktadır. Her iki filozofa göre de nefislerin en aşağısı bitkisel nefistir. Fakat İbn Sina’da tabii cismin ilk yetkinliği bitkisel nefistir. İbn Sina nefsin bazı güçlerinden ve vücutta buldukları yerlerden bahsederken Râzi’de böyle bir sınıflandırma yoktur.

Ruhun bedenlerden önce mi sonra mı yaratıldığı konusunda İbn Sina’nın tavrı net görünmemektedir. O nefislerin bedenlerle birlikte var olduğunu, bedenlerden önce meydana gelmediğini söylemiştir. Râzi’nin ise bu konuda farklı ifadeleri bulunmaktadır. Bazen İbn Sina’nın görüşüne katılarak ruhların bedenlerden önce olmadığını söylemiştir. Bazen de ruhların bedenlerden önce yaratıldığını ifade etmiştir. Bu konudaki söylemleri net görünmemektedir.

Yeniden dirilişin nasıl olacağını bilmek noktasında her iki filozof da aklî delillerden çok naklî delillere ihtiyaç duymuştur. İbn Sina ve Râzi öldükten sonra yeniden dirilmeye iman etmişlerdir. Fakat bu dirilişin nasıl olacağı hususunda farklı görüş ortaya koymuşlardır. Her iki filozof da dirilmenin mahiyetini araştırma konusunda bir sakınca olmadığını dile getirmiştir. Râzi’ye göre Allah’ın tekrar yaratması mümkündür ve cüzleri tekrar iade etmesi kolaydır. Razi’ye göre me’ad cüzlerin yeniden toplanması şeklinde olacaktır. Râzi’ye göre cismanî haşır mümkündür ve vuku bulacaktır. Ruh ölümden sonra da varlığını devam ettirecek ve me’ad anında da önceki bedenine dönecektir.³⁷³

Görüldüğü gibi Râzi, cismanî haşırın mümkün olduğunu söylemiştir. İbn Sina düşüncesine baktığımızda ise durumun biraz karışık olduğunu görüyoruz. İbn Sina

³⁷³ İbrahim Çoşkun, *agm.*, s. 8-10.

bazı ifadelerinde cismanî haşri açıkça en uzak ihtimal olarak görürken, bazen de bedenle dirilişin olabileceği yönünde açıklamalarda bulunmuştur. İbn Sina'ya göre filozof cismanî diriliş hakkında konuşamaz ama nefsanî dirilişi temellendirebilir. Filozoflar ile dinin muhatabı olan halkın bilgi düzeyi birbirinden farklıdır. Cismanî diriliş hakkında nakil ne diyorsa ona bakmak gerekir, ruhanî diriliş hakkında ise filozofların söz söyleme yetkilerinin bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Sina el-Adhaviyye isimli eserinde açık bir şekilde ruhani dirilişin olabileceğini tartışırken, en-Necât'ta dirilişin yalnızca bedenler için olacağını söylemiştir. Filozof eş-Şifa'da ise ahiret ile ilgili haberlerin akıl ve doğru netice veren kıyas yoluyla anlaşılabilceğini peygamberin ise bunu tasdik ettiğini ifade etmektedir.

Her iki filozof da tenasühü İslam akaidindeki ahiret inancıyla çelişmesi bakımından reddetmişlerdir.

İbn Sina'ya göre eğer bedenden ayrılan ruhlar sonsuz ise sonsuz bilfiil vardır ki bu imkânsızdır. Şayet bedenler sonsuz; ruhlar sonlu ise bu durumda ruh göçü gerçekleşemez. Çünkü her ruha bir beden düşmesi gerekir ki ruhun sayısal manada geçeceği kadar beden yoktur. Dolayısıyla her durumda ruh göçü imkânsız olacaktır. Ruh göçü olsaydı, nefis bedenin varlığıyla var olmuş olsaydı, beden yapısından bir şey olması gerekir, bu durumda da nefis bağımsız bir cevher olup bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettiremezdi. Fakat nefis beden var olmasıyla ortaya çıkan bir şey değildir. Müstakil bir cevherdir. Bu durumdan dolayı tenasühü savunanlar cevherin doğasıyla ilgili çelişkiye düşmüşlerdir. İbn Sina'ya göre ruh bedenden önce değil, bedenle birlikte var olmuştur. Her nefis kendine uyan kendini kabul eden bedene iner. Ruhlar kişiye özgüdür. Yani 'şahsiyetin ferdîliği' esastır. Ruhlar bedene özgü olduğu için de nefsin başka bir nefse geçmesi imkansızdır.³⁷⁴ Râzi'ye göre de tenasüh mümkün değildir. Şayet tenasüh mümkün olsaydı, yeni beldeye tayini çıkan valinin daha önceden idare ettiği beldeyi hatırlaması gibi yeni bedene geçen ruhun da geçmişte birlikte yaşadığı bedeni mutlaka hatırlaması gerekirdi. Ama sağlıklı olan hiçbir insan böyle bir şeyi savunmaz ve hiçbir insan kendi benliğinden şüphe duymaz. Her beden kendine göre bir nefsi vardır.³⁷⁵

³⁷⁴ Hasan Özalp, *agm.*, s. 95-96.

³⁷⁵ İbrahim Çoskun, *agm.*, s. 8.

Görülen o ki İbn Sina ve Fahrettin Râzi tenasühün reddi noktasında hemfikir olmuşlardır.

İbn Sina'da da Fahreddin Râzi'de de cahil ve bilgin nefisler ve bu nefislerin mutlulukla ilgisi vardır. Her iki filozof da bilgin nefislerin mutlu; cahil nefislerin mutsuz olacağını söylemiştir. Ancak şu kadarı var ki cahil de olsa bilgin de olsa her iki filozofta da içinde tüm nefisler ölümsüz kabul edilmiştir.

İbn Sina insanların dünyadaki hallerine göre çeşitli durumlarda olacaklarına dair sınıflamalar yaparken; Râzi'de böyle bir detaylandırma yoktur ancak o da büyük günah işleyen kişinin cezasının sonlu ama kafir olanın cezasının sonsuz olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁶

³⁷⁶ Fahreddin er-Râzi, *el-Muhassal*, s. 212-214.



SONUÇ

İbn Sina ve Fahreddin Râzi İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan ve adından söz ettiren iki önemli düşünürdür. İbn Sina felsefe geleneğinin “eş- şeyhü’r-reisi”dir. Râzi ise müteahhirin kelamının “el-imamı”dır. İkisinin ortak noktası ise felsefe olmuştur. Onlar farklı alanlarda geriye birçok eser bırakmışlardır. Kendilerinden önce gelen filozoflardan etkilendikleri gibi kendilerinden sonra gelen düşünürleri de etkilemişlerdir. Çalışmamızın esas konusu olan ruh, nefis, ölüm, ölümsüzlük, ahiret, yeniden diriliş gibi hususlara ilgi göstermişler ve eserlerinde bu konulara yer vermişlerdir.

İbn Sina ve Fahreddin Râzi’nin ölümsüzlük düşüncesinde benzer yönler oldukça fazladır. Düşüncelerinin temelinde hem İslam hem de Grek kültürünün etkisi vardır. Grek kültüründen etkilenmiş olsalar da düşüncelerini ortaya koyarken özgün tespitlerde bulunmuşlardır.

Her iki filozof da zaman zaman savundukları düşünceden uzaklaşıp birbiriyle tutarlı olmayan ifadeler kullanmışlardır. Hitap ettikleri toplumun yapısı bu durumun sebeplerinden birisi olabilir diye düşünmekteyiz.

Râzi bir konuyla ilgili düşüncelerini açıklamadan önce diğer düşünürlerin görüşlerini sıralamıştır. Daha sonra ise “Onların delilleri”, Bizim cevabımız” şeklinde sistemli bir yöntem kullanmıştır. İbn Sina ise “Bazılarına göre” “Onlara göre” şeklinde ifadelerle diğer düşünürlerin görüşlerini sıralayarak daha sonra kendi düşüncelerini delilleri ile açıklamış ve onların düştükleri çelişkileri ortaya koyarak sistemli bir yol izlemiştir.

Her iki düşünürde ruh ve nefis kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Onlara göre ruh/nefis manevi bir cevherdir. Ruhun cevher olma özelliği ahiretteki durumu ile alakalıdır. Basit, bölünemeyen, nurani alemden gelen ruh, aynı zamanda ölümsüzdür. Her iki filozof da beden ölmesiyle ruhun ölmeyeceğini çeşitli delillerle ortaya koymuşlardır. Özellikle Râzi bu konuyu anlatırken ikna yöntemi kullanmış ve “birinci delil”, “ikinci delil”...şeklinde devam ederek konuya geniş yer ayırmıştır. İbn Sina’da el-Adhaviyye fi’l-me’âd, eş-Şifa, en-Necat gibi eserlerinde konuyu ayrıntılı olarak izah etmiştir.

Ruhun bedenlerden önce mi sonra mı yaratıldığı konusunda İbn Sina'nın tavrı net görünmektedir. O nefslerin bedenlerle birlikte var olduğunu, bedenlerden önce meydana gelmediğini söylemiştir. Râzi'nin ise bu konuda farklı ifadeleri bulunmaktadır. Bazen İbn Sina'nın görüşüne katılarak ruhların bedenlerden önce olmadığını söylemiştir. Bazen de ruhların bedenlerden önce yaratıldığını ifade etmiştir. Bu konudaki söylemleri farklılık göstermektedir.

Her iki filozof da nefsleri ölümden sonra çeşitli sınıflara ayırmışlar ve bu nefslerin karşılaşacakları hallerden bahsetmişlerdir. İbn Sina nefsleri arınmış kâmil nefslere, arınmamış kâmil nefslere, kemâle ermeyen nefslere, saf/alıklar ve çocukların nefsi, kemâle ermeyen arınmamış nefslere şeklinde ayırmış ve her birinin karşılaşacakları durumlardan bahsetmiştir. Razi ise böylesi bir detaylandırma yapmadan sadece dünyada yaptıklarına göre yüce olana yönelen, orta düzeyde olan ve en aşağı düzeyde kalan nefslerden bahsetmiştir.

Çalışmamızda yaptığımız karşılaştırmada en dikkat çekici husus ahirette yeniden dirilişin keyfiyeti hakkında olmuştur. İbn Sina dirilişin ruh ile mi beden ile mi olacağı konusunu tartışırken bu konunun şeriat ve peygamberi tasdik etmek ile anlaşılacağını söylemiş ve yeniden dirilişin ruhanî olacağını tartışmıştır. Râzi ise yeniden dirilişin beden ile gerçekleşeceğini söylemiştir.

Çalışmamızda vurgulamak istediğimiz hususlardan biri de Râzi'de ölümsüzlük düşüncesini anlayabilmek için onu İbn Sina düşüncesiyle okumak gerektiği olabilir. İbn Sina'nın birçok düşünürü etkilediği ortadadır. Bunlardan birisi de Râzi'dir. Razi'nin yapmış olduğu bazı açıklamalarda İbn Sina'nın etkisi oldukça aşikardır.

Yapılan çalışmaları incelediğimizde İbn Sina ve Fahreddin Râzi'de ölümsüzlük düşüncesinin karşılaştırılmadığını gördük. Fahreddin Râzi'yi daha çok müfessir ve kalamcı olarak tanıyoruz. Fakat onun felsefe alanında bize bıraktığı birçok eseri vardır. [Münâzarât, El-Muhassal, el-İşare fi Usuli'l-Kelam, Kitabu'n-nefs ve'r Ruh ve şerhu Kuvvâhuma, el-Metalibu'l-aliye mine'l-ilmî'l-ilahî] Bu çalışmamız onun felsefeye olan ilgisini ve felsefi yönünü ve bu hususta bıraktığı eserleri incelememiz açısından önem arz etmektedir. Felsefeye yeni bir yorum getiren Râzi'nin felsefi yönünün daha çok ortaya çıkması ve bu minvalde yapılacak

olan araştırmaların artarak devam etmesi faydalı olacaktır. Tezimizin yapılacak olan diğer çalışmalara müt evazi bir katkısı olmasını ümit ediyoruz.





KAYNAKÇA

- ADAM Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yay., İstanbul, 2018.
- AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., İstanbul, 1998.
- AKBAŞ Muhsin, *Din Felsefesi El Kitabı, Ölüm ve Ölümsüzlük*, (Ed. Recep Kılıç-Mehmet Sait Reçber), Grafiker Yay., Ankara, 2014.
- AKBAŞ Muhsin, *Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri*, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: XV, İzmir 2002, s. 37-60.
- ALTAŞ Eşref, *Fahreddin er- Râzi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul, 2009.
- ALTINTAŞ Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Elis Yay., Ankara, 2008.
- ALTINTAŞ Yusuf, *Yahudilikte Ahiret Anlayışı*, Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi, 2012, Sayı:16, s. 36-39.
- ALPASLAN Osman, *Fahreddin Râzi'ye Göre İlahi Azap*, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2007.
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, Yayımlayan: Kaan H. Ökten Say Yay., İstanbul, 2007.
- ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, Çev. Ömer Aygün- Y. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2018.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.
- ATEŞ Süleyman, *Reenkarnasyon, Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi C. XXXI*, Sayı: 13,14,15. s. 81-108.
- AYDIN Mahmut, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, Samsun, 2011.
- AYDIN Mahmut, *Dinler Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2018.
- AYDIN Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2012.
- BAYRAKDAR Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2009.

- BOLAY Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay. Dağıtım, Ankara, 2009.
- BOWKER John, *İslam'da Ölüm Anlayışı*, Çev.: Andan Bülent Baloğlu- Murat Yıldız, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: IX İzmir, 1995, s. 363-390.
- el- CABİRİ Muhammed Abid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev.: A. Said Aykut, Kitabevi İstanbul, 2003.
- CEVİZCİ Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
- el- CEVZİYYE İbn Kayyim, *Kitabur'Ruh*, Çev.: Şaban Haklı, İstanbul, 2018.
- COŞKUN İbrahim, *Ateizm ve İslam*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014.
- COŞKUN İbrahim, *Fahreddin er-Râzi'ye Göre Nefs(ruh)'in Mahiyeti Ve Ölüm Sonrası Durumu*, Hakemli Dergi, C.: VII Sayı: II 2005, s. 2-17.
- ÇELEBİ İlyas, "Ölüm ve Sonrası", (Ed. Şaban Ali Düzgün), Kelam El Kitabı, Grafiker Yay., Ankara, 2012.
- ÇETİN Mustafa, *Kur'an Işığında Reenkarnasyon*, Diyanet İlmi Dergi C. XXXI Sayı: 4, 1995, s. 23-30.
- ÇETİNKAYA Ali, *İslam Felsefesinin Sorunsalları*, Elis Yay., Ankara, 2003.
- ÇÜÇEN Kadir, *Varlık Felsefesi*, Haz. Kadir Çüçen- M. Zeynep Zafer-Adnan Esenyel, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2011.
- DESCARTES René, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev.: Atakan Altınörs Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul, 2017.
- DURUSOY Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları., İstanbul, 2012.
- DÜZGÜN Şaban Ali, *Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51:1, 2019, s. 15-46.
- ERDEM Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Hü-Er Yay., Konya, 2015.
- FÂRÂBÎ, *el-Medinetü'l Fazıla*, Çev.: Nazif Danışman, MEB Yay., Ankara, 2001.

- FÂRÂBÎ, *İdeal Devlet*, Çev.: Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2019.
- FLEW Antony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, Çev.: Hasan Kaya-Zeynep Ertan, Profil Yay., İstanbul, 2014.
- GAZZÂLÎ, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfüt'ül- felâsife)*, Çev.: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik, İstanbul, 2014.
- GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 2011.
- HANÇERLİOĞLU Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.
- HİCK John, *İnançların Gökkuşağı Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002.
- HUME David, *Din Üzerine*, Çev.: Mete Tunçay, İmge Kitabevi Yay., Ankara, 2004.
- İBN RÜŞD, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-makal el-Kesf an minhâci'l-edille*, Haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul, 2015.
- İBN RÜŞD, *el-Kesf an menahici'l- edille fi akaidil-mille*, Haz.: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2011.
- İBN RÜŞD, *Tehafütü't-Tehafüt* Haz.: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2011.
- İBN SÎNA, *el-Adhaviyye fi'l me'ad*, Haz.: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2013.
- İBN SÎNA, *en-Necat: Felsefenin Temel Konuları*, Çev.: Kübra Şenel, Kabcacı Yay., İstanbul, 2012.
- İBN SÎNA, *Hayy bin Yakzan*, Çev.: Şerafeddin Yalçınkaya, Büyüyenay Yay., İstanbul, 2017.
- İBN SÎNA, *İşaretler ve Tenbihler*, Çev.: Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2014.
- İBN SÎNA, *Metafizik*, Çev.: Ekrem Demirli- Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2017.
- İBN SÎNA, *Ruh Kasidesi*, Haz.: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2013.
- İBN SÎNA, *Şifa/el-İlahiyyat*, Haz.: Mahmut Kaya, İstanbul, 2013.

- KİNDİ, *Felsefi Risaleler*, Çev.: Mahmut Kaya, TYEKB Yay., İstanbul, 2015.
- KOÇ Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yay., İstanbul, 1991.
- KUŞPINAR Bilal, *İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi*, MEB Yay., Ankara, 2001.
- KÜÇÜK Abdurrahman, TÜMER Günay ve KÜÇÜK M. Alparslan, *Dinler Tarihi*, Berikan Yay., Ankara, [ts.]
- MALPAS Jeff, SOLOMON Robert C. *Ölüm ve Felsefe*, Çev.: Nur Küçük, İthaki Yay., İstanbul, 2017.
- ÖZALP Hasan, *Aristoteles ve İbn Sina'nın Reenkarnasyonu Reddi*, Dini Araştırmalar 2013, C.: XVI. Sayı: 42, s. 78-100
- ÖZALP Hasan, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*, İlahiyat Yay., Ankara, 2014.
- PETERSON Michael vd. *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Çev.: Rahim ACAR, Küre Yay., İstanbul, 2013.
- PLATON, *Devlet*, Çev.: Sabahattin Eyyüboğlu-M.Ali Cingöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2019.
- PLATON, *Phadion*, Çev.: Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2017.
- PLATON, *Sokrates'in Savunması*, Çev.: Ari Çokona Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2019.
- er- RAZİ Ebû Bekir, *Felsefe Risaleleri*, Haz.: Mahmut Kaya, TYEKB Yay., İstanbul, 2016.
- er- RÂZİ Fahreddin , *el-İşare fi Usuli'l-Kelâm: Felsefi Kelamın Temel Meseleleri*, Çev.: Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin, Litera Yay., İstanbul, 2018.
- er- RÂZİ Fahreddin *Kitabu'n- nefis ve'r- Ruh ve Şerhu Kuvvâhuma*, Çev.: Hüsnü Aydeniz, Elis Yay., Ankara, 2019.
- er- RÂZİ Fahreddin *el-Metalibu'l- aliye mine'l- ilmi'l- ilahi*, Haz.: Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul, 2011.
- er- RÂZİ Fahreddin *el-Muhassal*, Çev.: Eşref Altaş, Klasik, İstanbul, 2019.

- er- RÂZÎ Fahreddin, *el-Muhassal*, Çev.: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., [ts.]
- er- RÂZÎ Fahreddin, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'lGayb*, Trc.: Suat Yıldırım- Lütfullah Cebeci- Sadık kılıç-Sadık Doğru, (Ed. Ahmet Hikmet Ünalmış), C.:15, İstanbul, 2002.
- SEVİM Seyfullah, *İbn Rüşd'ün Ölümsüzlük Düşüncesi*, İbn Rüşd Kongresi Tebliğleri, Kayseri, 1993. s. 115-131.
- SOYSALDI Mehmet, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ahiret İnancı*, Diyanet İlmi Dergi 2001 C.: XXXVII. Sayı: 4 s. 59-76.
- SUNAR Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1967.
- TAŞPINAR İsmail, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı*, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2015.
- TAYLAN Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2013.
- TOKTAŞ Fatih, *Felsefe Eleştirileri*, Klasik, İstanbul, 2013.
- TOKTAŞ Fatih, "Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri", Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay.:1, Ankara, 2014, s. 268-276.
- TÜRKMEN Hasan, *Fahreddin Râzi'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı*, Eski yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, 2015, Sayı: 31, s. 95-128.
- ULUDAĞ Süleyman, *Fahrettin Râzi Hayatı-Fikirleri-Eserleri*, Harf Yayımcılığı, Ankara, 2014.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Doğu Batı Yay., Ankara, 2017.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yay., İstanbul, 2000.
- WEBER Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev.: H. Vehbi Eralp, Kabalcı Yay., İstanbul, 2014.
- YARAN Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Dem Yay., İstanbul, 2012.

YAVUZ Yusuf Şevki, *Ba's* TDV İslam Ansiklopedisi, C.: 5, İstanbul, 2013.

YEŞİLYURT Temel, *Reenkarnasyon/Tenâsüh Düşüncesi*, (Ed. Şaban Ali Düzgün),
Kelam El Kitabı, Grafiker Yay., Ankara, 2012.

YİTİK Ali İhsan, *Tenasüh*, TDV İslam Ansiklopedisi, C.: 40, İstanbul, 2011.



ÖZ GEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Esmâ YILMAZ
Uyruđu : TC
Doğum Tarihi ve Yeri : 19.10.1988 SİVAS
E-posta : esmaselvi_55_@hotmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans:	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi	2013

İŞ TECRÜBESİ

Tarih	Kurum	Görev
2013	DİB	K.K.Ö
2014	MEB	Öğretmen

YABANCI DİL BİLGİSİ

Yabancı Dilin Adı: YOK KPDS (...) ÜDS (...) TOEFL (...) EILTS (...)