

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

İSLAM FELSEFESİNDE NEFS İLE İLGİLİ ÖLÜMSÜZLÜK TEORİLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Sercan ÇAMLI

Ankara-2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

İSLAM FELSEFESİNDE NEFS İLE İLGİLİ ÖLÜMSÜZLÜK TEORİLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Sercan ÇAMLI

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Ankara-2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

Sercan ÇAMLI

İSLAM FELSEFESİNDE NEFS İLE İLGİLİ ÖLÜMSÜZLÜK TEORİLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....

.....
.....
.....

Tez Savunması Tarihi.....

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../2018)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ.....	1
ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEM VE TEKNİKLERİ.....	1
I.BÖLÜM	1
1. YUNAN FELSEFESİNDE NEFS ANLAYIŞI.....	1
1.1. Platon'un Nefs Anlayışı.....	1
1.2. Aristoteles'in Nefs Anlayışı.....	9
1.3. Afrodisiaslı Aleksandros'un Nefs Anlayışı.....	15
1.4. Plotinos'un Nefs Anlayışı.....	19
II. BÖLÜM.....	23
1. İSLAM FELSEFESİNDE NEFS ANLAYIŞLARI.....	23
1.1. El-Kindî'nin Nefs Anlayışı.....	23
1.2. El-Fârâbî'nin Nefs Anlayışı.....	27
1.3. İbn Sînâ'nın Nefs Anlayışı.....	34
1.4. El-Ğazâlî'nin Nefs Anlayışı.....	52
1.5. İbn Ruşd'ün Nefs Anlayışı.....	63
III. BÖLÜM	68
1. ÖLÜMSÜZLÜK TEORİLERİ.....	68
1.1. Nefsin Ölümsüzlüğü.....	69

1.1.1. Nefs Göçüne Dayalı Ölümsüzlük	73
1.1.2. Aklın Ölümsüzlüğü.....	75
1.2. Cismanî Diriliş.....	78
1.3. Cismanî Ölümsüzlük	87
1.4. Sosyal Ölümsüzlük ya da Hatıra Yoluyla Ölümsüzlük.....	91
SONUÇ	94
KAYNAKÇA.....	96
ABSTRACT	103

KISALTMALAR

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

bkz. : Bakınız

byy. : Basım yılı yok

c. : Cilt

cny. : Cilt numarası yok

ed. : Editör

haz. : Hazırlayan

şerh. : Şerh eden.

Tah. : Tahkik eden

terc. : Tercüme eden

ÖNSÖZ

Felsefe yapmak hakikati arayıştır, felsefe ile ölümsüzlük arasındaki bağ da burada yatmaktadır, çünkü ölümsüzlük de bir arayıştır. Ölümsüzlük, birçok filozofun felsefesinde mutlaka yer edinen bir konu olmuştur, çünkü filozoflar öteki dünya yaşamını anlatarak aslında insanların bu dünyadaki yaşamlarını bir düzene sokmalarını; mutedil, ahlaki bir yaşam sürmelerini amaçlamaktadır. Nitekim pak ve temiz bir nefisle ölümsüz bir hayata erişebilmek için bu dünyada kötü işlerden, aşırılıktan kaçınmalı, mutedil bir yaşam sürmeli, dünya ile çok işli dışlı olmamalı ve insanlar kendilerini maddiyata çok kaptırmamalıdır. Bu sayede dünya hayatına fazla dalmamış nefsin bedenden sıyrılması daha rahat olmakta ve nefis, eza ve elemden uzak lezzetli bir sonsuz yaşam sürmektedir.

Hakikati arayış olarak tanımladığımız felsefenin buradaki rolü, ölümsüzlüğün hakikatini öğrenmede bizlere yardımcı olmasıdır. İnsanlar, nasıl yaşadıklarını merak ettiği gibi nasıl öldüklerini ve öldükten sonra kendisine ve ferdiyetine ne olacağını da merak etmektedir. Bu noktada insanlar çeşitli sorular sormakta, felsefe de bu sorulara çeşitli cevaplar vermektedir. Bu cevapların hepsi ayrı birer teori mahiyetinde olacağından çalışmamızda İslam filozoflarının bir kısmı ile Yunan filozoflarının bir kısmının verdiği cevapları ele aldık.

Filozoflar ölümsüzlük konusunu işlemeden önce bazı konuları ele almaktadırlar. İlk konu her şeyin yaratıcısı olan “ilk varlık”tır. İlk varlık, her şeyin yaratıcısı olmasıyla beraber nefsin soyut ve basit bir varlık olmasıyla tanrısal olana yakın bir varlık olmasından ötürü ele alınmaktadır. Daha sonraki konu evrenin yaratılmasıdır ki varlıkların maddî yönünün kaynağını incelemek için gereklidir. Böylelikle madde ve suretten (nefsden) meydana gelen canlı varlıkların temeli araştırılmış olmaktadır. Filozoflar ölümsüzlüğü ve ferdiyeti nefisle alakalı bir konu olarak gördüğünden nefis konusuyla birlikte ele almaktadır.

Canlı varlıkların canlılık alametini düşünen filozoflar, bu alametin bedenin ötesinde cisimden daha üstün başka bir varlıktan kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Bu varlığın daha üstün bir varlık olabilmesi için maddî olmamalı ve basit olmalıdır, yoksa bedenden bir farkı olmayacaktır. Üstün olması gereken bir varlık ise Tanrı gibi basit ve mücerret olmalıdır, çünkü varlıkların en üstünü olan Tanrı basit ve mücerrettir; bu sebeple nefis de basit ve mücerrettir.

Nefs, organlı doğal cismin ilk yetkinliği (*entelekheia*) şeklinde genel olarak tanımlanmıştır. Nefs konusu muğlak bir konu olduğu gibi, tanımlaması da muğlaktır. İslam filozoflarında da benzeriyle karşılaşılabilecek bu tanımın üreticisi Aristoteles'tir. Aristoteles'in bu tanımda, kendi icadı olan *entelekheia* kelimesini kullanması, tanımı muğlak yapmaktadır, çünkü *entelekheia* kelimesinin tam anlamıyla ne olduğu muğlaktır. Afrodisiaslı Aleksandros, *entelekheia* kelimesini açıklamak için çokça çaba göstermiş, İbn Sīnā ise *entelekheia*'yı *kemāl* (olgunluk, yetkinlik) olarak yorumlamıştır. Sadece "yetkinlik" üzerine akademide birçok çalışmalar yapılmıştır.

Ölümden sonrası hakkında çalışmamızda ele aldığımız filozofların çoğunluğu nefsin ölümsüzlüğü görüşünü savunmaktadır. Aristoteles faal aklın ölümsüzlüğünü, El-Gazālī ve İbn Ruşd ise cismanî dirilişi savunarak genelden biraz farklılaşmıştır. Ferdiyet konusunda da düşünürler farklı düşüncelerde bulunmuşlar; bir kısmı ferdiyet konusunda kesin bir şey söylemezken bir kısmı da ferdiyeti bedenle irtibatlandırmıştır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde önde gelen Yunan filozoflarından Platon, Aristoteles, Afrodisiaslı Aleksandros ve Plotinos'un nefis görüşleri ele alınmıştır. Bu filozofların görüşlerini işlememizin sebebi İslam filozoflarının kendilerinden etkilenmiş olmalarıdır. İkinci bölümde İslam felsefesinin önde gelen filozoflarından El-Kindī, el-Fārābī, İbn Sīnā, el-Gazālī ve İbn Ruşd'ün nefis düşünceleri ele alınmıştır. Son bölüm olan üçüncü bölümde, ikinci bölümde ele aldığımız filozofların

nefs anlayışlarından elde ettiğimiz verilerle onların ölümsüzlük anlayışları teorileştirilmiş bir şekilde ele alınmıştır.

Akademik hayata atılmamı sağlayan ve çalışmamızın hazırlanmasında hiçbir zaman yardımını esirgememiş Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a, çalışmamda büyük bir emeği olan Prof. Dr. Fehrullah Terkan'a, maddi ve manevi desteklerini esirgememiş başta rahmetli annem Ayten Çamlı olmak üzere aileme, eşim Yasemin Cengiz Çamlı'ya ve emeği geçen bütün dostlarıma teşekkür ederim.



GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEM VE TEKNİKLERİ

Araştırmamız, İslam filozoflarından el-Kindî (ö.245-6/860), el-Fārābî (ö.338/949-50), İbn Sīnā (ö.428-9/1037), el-Ġazālî (ö.504-5/1111), İbn Ruşd (ö.594-5/1198) ve bu filozofları görüşleriyle etkileyen, onlara kaynaklık eden Platon (ö.347 m.ö), Aristoteles (ö.322 m.ö), Afrodisiaslı Aleksandros (ö.205) ve Plotinos (ö.270)'un, nefis ve ölümsüzlük teorileri üzerinde durmaktadır. Amacımız filozofların ölümsüzlük teorilerini işlemek ve ölümsüzlük anlayışlarında ferdiyetin olup olmadığını sorgulamaktır. Çünkü ölümsüzlük insanın bir arayışı ve bu arayış felsefede kendine önemli bir yer edinmiş ve düşünürler arasında üzerine çokça tartışılır bir problem olmuştur. Ferdiyet ise bu arayışın insanları ilgilendiren en önemli parçasıdır; çünkü insanlar hayatı boyunca sarf ettiği çabasıyla edindiği bilgilerinin, deneyimlerinin, konumunun, maddi gücünün ve anılarının geleceğe taşınmasını arzulamaktadır. Bunun için ölümsüzlük küllî olarak değil ferdî olarak gerçekleşmelidir.

Araştırmada sınırlama olması adına, İslam filozoflarından görüşleriyle etkili olan ve gelecekteki düşünürlere yön veren isimlerden el-Kindî, el-Fārābî, İbn Sīnā, el-Ġazālî ve İbn Ruşd tercih edilmiştir. Ana konu ölümsüzlük teorileridir; ancak ölümsüzlükle alakalı teoriler üretebilmek için filozofların ölüm sonrası hakkındaki görüşlerine vakıf olmak, ölüm sonrası görüşlerine vakıf olabilmek için onların nefis düşüncelerine vakıf olmak, İslam filozoflarını anlayabilmek için de Yunan felsefesini anlamak gerektiğinden araştırmada İslam filozoflarının nefis ve ölüm sonrası hakkındaki görüşleriyle İslam filozoflarını etkileyen öncü isimlerden Platon, Aristoteles, Afrodisiaslı Aleksandros ve Plotinos'un nefis ve ölüm sonrası hakkındaki görüşleri aktarılmıştır. Kaynak sınırlaması adına ismi geçen filozofların kaleme aldıkları felsefe ve psikoloji odaklı eserlerinden nefis ve ölüm sonrası hakkındaki görüşlerinin aktarılması tercih edilmiştir.

Araştırma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Antik Yunan filozoflarının nefis görüşleri, ikinci bölümde İslam filozoflarının nefis görüşleri, ana bölüm olan üçüncü bölümde ise İslam filozoflarının düşüncüleri merkezde olmak üzere çalışmamızda ele aldığımız filozofların ölümsüzlük hakkındaki düşünceleri ve filozofların nefis-beden ve ölüm sonrası düşüncelerinin kapı araladığı ölümsüzlük düşünceleri teorileştirilip aktarılmıştır.

Araştırmada veri toplama tekniği olarak belgesel kaynak tarama tekniği kullanılmıştır. Ana kaynaklar ve ikincil kaynaklar taranarak veriler toplanmıştır. Yer yer aynı kaynağın farklı dillerdeki versiyonları karşılaştırılarak en anlamlı veriler aktarılmıştır. Yer yer de ana kaynaktaki verilerin anlaşılmadığı durumlarda ya da ana kaynaktaki verilerin anlamını pekiştirmek maksadıyla ikincil kaynaklara başvurulmuştur.

Araştırma yöntemi olarak tümdengelim yöntemi benimsenmiştir. Filozofların nefis ve ölüm sonrası hakkındaki genel düşüncelerinden hareketle ölümsüzlük teorilerine ulaşılmıştır.

I.BÖLÜM

1. YUNAN FELSEFESİNDE NEFS ANLAYIŞI

1.1. Platon'un Nefs Anlayışı

İslam felsefesinde nefis ve psikoloji konularının daha iyi anlaşılabilmesi için, Platon'un bu konuyla ilgili görüşlerine değinmek gereklidir. Çünkü İslam filozoflarının bir kısmı (daha spesifik olmak gerekirse Meşşâî filozoflar), nefis konusunda Platon'un görüşlerinden etkilenmişlerdir. Bu, Platon'un nefis hakkındaki görüşleriyle Meşşâî filozofların görüşleri karşılaştırıldığında rahatlıkla anlaşılabilir. Platon'un görüşleri karşılaştırıldığında rahatlıkla anlaşılabilir.

Platon, nefis konusunu ele almadan önce evrenin oluşumunu incelemektedir. Platon'a göre evren, ortaya çıkanların en güzeli, onu oluşturan da en becerikli olandır ve evren doğmuş değildir. Çünkü evreni oluşturan iyidir. O halde evren değişmemiş ilk örnektir ve ortaya çıkanların en güzeldir.¹ Peki neden evren en iyidir, en güzeldir? Platon bu soruyu şöyle cevaplar: Çünkü yaratıcı iyidir ve iyi olan her şeyin mümkün olduğunca kendisine benzemesini istemiştir.²

Tanrı, mümkün olduğu kadarıyla her şeyin iyi olmasını ve hiçbir kötü şeyin olmamasını istemiştir. Bundan kaynaklı olarak Tanrı, tüm görünür küre sükûnet halinde değil bilakis kuralsız ve düzensiz bir biçimde hareket halindeyken, O, bir düzene sokmanın her şekilde en iyi yol olduğunu düşünerek bir düzen getirmiştir.³ Yani evreni bir düzen içerisine yerleştirmiştir.

1 Platon, *Timaios*, terc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), s.38, 29.

2 Platon, *Timaios*, s.39, 29-30.

3 Platon, *Timaios* (*The Dialogues of Plato* içinde), terc. Benjamin Jowett (London: Muston Company, 1892), s.450, 29.

Üstün olan bir şeyin aynı zamanda güzel olmama ihtimali yoktur. Görülebilir şeyler arasında, akli olan bir bütünden daha güzel, akli olmayan bir bütünün olması ihtimali de yoktur. Tanrı, herhangi bir varlıkta nefis olmadığında aklın da olmayacağını görünce, akli nefsin içine, nefsi da bedeninin içine hapsedmiş ve evreni özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekillendirmiştir.⁴ Yani buradan anlaşılmaktadır ki evrenin bir nefsi vardır.

Tanrı nefsi bedenden önce yaratmıştır. Çünkü Platon'a göre sonradan yaratılan, önceden yaratılana köle olacaktır. Tanrı da sonradan yaratılan bedenini, önceden yaratılan nefse egemen olmasını istememiştir. Aynı şekilde nefis, erdem bakımından da bedenden daha üstündür ve nefis yönetmek beden ise emirleri dinlemek ve yönetilmek için yaratılmıştır.⁵

Platon, nefsin yaratılışı ve varoluş mâhiyeti ile ilgili şöyle demektedir:

Bölünmez ve her zaman aynı kalan tözle cisimlerde bulunan ve bölünebilen tözü birleştirerek bir üçüncü ortalama töz vücuda getirdi, bu tözde hem Aynı kalan hem de Öteki töz vardı. Böylece onu bölünmez tözle cisimlerin bölünebilen tözü ortasına koydu. Sonra Aynı kalanı Öteki cevherin güç birleşen özüyle zorla âhenkleştirerek üçünü birleştirip tek bir biçime soktu. İlk ikincisini üçüncü ile karıştırıp üçünden birkaç bütün meydana getirince, onu uygun düşecek sayıda

4 Platon, *Timaios*, terc. Erol Güneş ve Lütfi Ay (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), s.31, 30b.

5 Platon, *Timaios*, s.43, 34-35.

parçalara ayırdı; bu parçaların her biri Aynı kalanla, Ötekinin ve üçüncü tözün bir karışması idi.”⁶

Sonuç olarak Tanrı, nefsi dilediği şekilde ortaya çıkardıktan sonra bedenle ilgili şeyleri içine yerleştirip sonra da nefsi ve bedeni birbirine bağlamıştır.⁷ Bir yandan göğün gözle görünür vücudu, diğer yandan da gözle görünmeyen fakat akılla ahenge bağlı olan, akıl ve ölümsüzlük sahibi varlıkların en olgunu tarafından yaratılmış, şeylerin en olgunu olan o nefis doğmuştur.⁸

İnsan bedeni, nefsin hareketlerine uygun bir şekilde şekillendirilmiştir.⁹ Ölümsüz nefsin etrafına sarılmış bu bedenin görevi nefsi taşımasıdır. Nefse vücut verildikten sonra ölümlü bir nefis verilmiştir. Bu nefis, haz, acı, ataklık, korku, öfke, ümit ile duyum ve aşkın karışımını içerisinde barındırmaktadır. Bu ölümlü nefis, tanrısal ve ölümsüz olan nefsi kirletmemesi için vücudun başka bir tarafına yerleştirilmiştir. Yerleştirildiği bölge ise göğsün içidir.¹⁰ Platon ölümsüz kısmın nerede olduğunu açıkça yazmamıştır, ancak “başla göğsü birbirinden ayırmak için”¹¹ tabirini kullandığından nefsin ölümsüz tarafının başta olduğu anlaşılmaktadır.

6 Platon, *Timaios* (Güney-Ay çevirisi), s.37, 35a-35b. Alıntının devamında alıntı yaptığım paragraf daha detaylı olarak anlatılmaktadır, okumak isteyenler için bkz. Platon, *Timaios* (Güney-Ay çevirisi), s.37-39, 35b-37a.

7 Platon, *Timaios*, s.45, 36.

8 Platon, *Timaios* (Güney-Ay çevirisi), s.39, 36e-37a.

9 Platon, *Timaios*, s.55, 45.

10 Platon, *Timaios* (Güney-Ay çevirisi), ss.98-99, 69c-69d.

11 Platon, *Timaios* (Güney-Ay çevirisi), s.99, 69c-69d.

Felsefe yapan biri ölmekten başka bir şeyle ilgilenmez.¹² Filozof, nefsin bedenle birlikteliğine son verme noktasında en iyi kişidir.¹³ Bu durumda da ölümden korkması tuhaf olacaktır. Bedenle birlikteliğe son verebilen filozofun niyeti, herhangi bir şeyi saf haliyle bilmek istemesindedir.¹⁴ Çünkü saf olmayanların saf olanları kavraması mümkün değildir.¹⁵ Bu nedenle nesnelere nefis aracılığıyla görmesi gerekir. Beden yoluyla hiçbir şey saf olarak bilinemiyorsa, bu durumda, şu ikisinden biri doğru olmalıdır: Ya hiçbir şey asla bilinemez ya da öldükten sonra bilinebilir.¹⁶ Çünkü öldükten sonra nefis serbest kalacaksa, bilme imkânı öldükten sonra gerçekleşecek demektir.

Platon'a göre nefisler ölümlerden doğar, ölümler canlılardan oluşur, canlılar da ölenlerden yeniden doğar ve nefisler, ölüm sonrası Hades'e gitmekte ve orada varlığını sürdürmektedir.¹⁷ Platon, bu durumu bir neden sonuç ilişkisi içerisinde delillendirmektedir. Ayrılma ve birleşmede, soğuma ve ısınmada ve hatta kelimelerle ifade edilemeyen diğer durumlarda, karşıtların birbirinden doğması ve birinden ötekine doğru bir oluşun meydana gelmesi zorunludur.¹⁸ O halde, uyanmış olmanın karşıtı ise uyumadır. Bu durumda yaşamının da bir karşıtı olmalıdır ve bu ölümdür. Yine aynı örnekten yola çıkarak uyumanın uyanmış olmaktan, uyanmış olmanın uyumaktan

12 Platon, *Phaidon Nefs Üzerine*, terc. Nazile Kalaycı (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), s.57, 64a.

13 Platon, *Phaidon*, s.61, 64e-65a.

14 Platon, *Phaidon*, s.69, 66d-67a.

15 Platon, *Phaidon*, s.69, 67b.

16 Platon, *Phaidon*, s.71, 67d-67e.

17 Platon, *Phaidon*, ss.81-83, 70c-70d.

18 Platon, *Phaidon*, ss.85-87, 71b-71c.

doğduğu söylenebilir. O halde, canlılardan ölümlerin oluştuğu, ölümlerden canlıların oluştuğu da söylenebilir. Bu sebepten ötürü ölümün de bir karşıtı olmalıdır ve bu dirilmektir. Yani bu durumda canlılar ölümlerden oluşmaktadır. Buradan da şu anlaşılmaktadır ki ölenlerin nefsleri yeniden doğmadan önce bir yerde olmalıdır.¹⁹

Platon'un buradaki delillendirmesi *Phaidon*'da zorunluluk olarak atfediliyor. Eğer bu delillendirme kabul edilmezse yani doğada karşıtların olduğu ve karşıtların birbirlerinden oldukları, birbirlerini meydana getirdikleri kabul edilmezse, doğanın bir bakımdan eksik olacağı düşünülmektedir. Çünkü karşıtlar bir döngü içerisinde olmasaydı da bir çizgi gibi bir yöne doğru ilerledikleri bir durumda olsaydı, o zaman meydana gelişte durma veya sonluluk meydana gelirdi. Bir örnekle açıklanacak olursa, sadece ölüm olsaydı ama karşıtı olan dirilme olmasaydı, her canlı ölü kalır ve canlılığın sonu gelirdi.

Platon'a göre nefis bedene girmeden önce kendi başına varlığını sürdürmektedir. Sonra bir bedene girer, bir zaman sonra beden öldüğünde ise bedeni terk edip Hades'te varlığını devam ettirmektedir.²⁰ Nefsin bedene girmeden önce varlığını sürdürmesi şöyle delillendirilmektedir: Platon'a göre bilgi doğuştan nefste bulunur. İnsanın duyularıyla, bedeniyle öğrendiğini söylediği bilgiler aslında birer anımsamadır.²¹ Bundan dolayı

19 Platon, *Phaidon*, ss.87-89, 71d-72a.

20 Platon, *Phaidon*, ss.81-83, 70c.

21 Platon, *Phaidon*, ss.105-107, 75e-76a. Bilginin nefste bulunduğu, bu sebeple bilginin doğuştan geldiği ve sonradan öğrendiğimizi sandığımız bilgilerin aslında birer anımsama olduğu konusu üzerine Platon, *Menon* adlı eserinde genişçe durmaktadır. Platon, *Menon*, terc. Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), ss.24-37, 81d-86b.

bilgiye bundan önceki bir zamanda vakıf olmak bir zorunluluktur. O halde nefis, insan biçimine girmeden önce herhangi bir yerde var olmuştur ve akıl sahibidir. Aksi halde bilgiyi öğrenmesi imkânsız olacaktı.²² Buradan da nefsin ölümsüz olduğu sonucu çıkmaktadır.²³

Peki beden dağılıp giderken nefsin varlığı bozulmadan nasıl devam etmektedir?

Bunun dellilendirmesi şöyledir:

Ruh [Nefs] ve beden birlikte oldukları sürece doğa, birini boyun eğmek ve yönetilmek, ötekini yönetmek ve buyurmakla yükümlü kılar. Bu durumda hangisinin tanrısal olana, hangisinin ölümlü olana benzediğini düşünürsün? Yoksa tanrısal olanın yöneltmeye ve sevk etmeye, ölümlü olanın ise yöneltilmeye ve boyun eğmeye uygun olduğunu kabul etmiyor musun?"²⁴

Buradan anlaşılan, Platon'a göre nefsin bedenden üstün olduğu ve nefsin bedeni yöneten bir varlık olduğudur. Nefsin üstün olması onun tanrısal olmasındandır. Tanrısal bir varlığın da yönetilen bir varlık olması düşünülemez. O zaman nefis, tanrısal olması yönüyle ölümsüz olan kısımdır ve bu sebeple yok olması düşünülemez, çünkü tanrısal olan Platon'a göre ölümsüz olandır.

Platon'un bu konudaki diğer bir delillendirmesi ise şöyledir: Nefsle bedeni kıyaslayınca hangisi görülebilirdir? Elbette ki beden, görülebilirlik üzerinden bir kıyaslama yapıldığında, Platon tarafından görünmeyen kısım daha üstün kabul

22 Nefs akıl sahibi olmasaydı bilgiyi edinemezdi. Platon'a göre akıl, bilgi edinmek için gerekli bir araçtır.

23 Platon, *Phaidon*, s.93, 73a.

24 Platon, *Phaidon*, s.123, 79e-80a.

edilmektedir, yani nefis daha üstündür. Çünkü bu husus, zihnî varlıklar üzerinden anlatılmakta ve zihnî varlıkların bozulması nasıl düşünülemezse görünmez bir varlık olan nefsin de bozulması düşünülemezdir.²⁵ O halde nefsin, bozulması, çözülmesi, bedeni terk ettikten sonra yok olması düşünülemez. Ayrıca Platon'a göre birleşmiş olan ya da doğaları gereği birleşik olan varlıklar, dağılmaya mahkumdurlar ve çok parçalı varlıkların sonsuz olması düşünülemez.²⁶ Basit varlıklar ise öyle değildir. Bu durumda asla bozulmayan ve dağılmayan nefis, birleşik değil basit bir varlık olmalıdır.²⁷ Nefis, doğruluktan, iyilikten uzaklaşabilir ancak bedeni bozan, yok eden, çürüten ve bedene zarar veren her türlü hastalıklar veya her türlü illet, hatta beden parçalanıp yok olsa dahi nefsin sonsuzluğunu etkilememektedir.²⁸

Nefsin beden içerisindeki durumuna gelince, eğer “nefis yaşamı boyunca bedenle ilişki kurmaya hiç istekli olmaz, ondan kaçarak ve gerekirse kendi içine kapanarak, devamlı bu konuda çabalayarak bedenini hiçbir şeyini peşinde sürüklemeyen ve onu saf olarak terk ederse; bu, nefsin, felsefenin peşinden doğru bir şekilde gitmesi ve tasasız bir ölüme hazırlanmasından başka bir anlama gelmez.”²⁹ Böyle bir nefis ölüme hazırlıktır ve bir an önce bedenden ayrılmayı arzu eder. Çünkü bu durumdaki bir nefis, kendisi gibi tanrısal olana gitmek istiyor, bir an önce insana özgü bütün kötülüklerden arınmak istiyor

25 Platon, *Phaidon*, ss.119-125. 78d-80b.

26 Platon, *Devlet*, terc. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), s.356, 611b.

27 Platon, *Phaidon*, s.117, 78b-78c.

28 Platon, *Devlet*, s.355, 610b.

29 Platon, *Phaidon*, s.127, 80e-81a.

ve yaşamının geri kalanını tanrılarla birlikte geçirmek istiyordur.³⁰ Buradan anlaşılmaktadır ki ölüm, kötülüklerden, bedenden kurtulmak ve özgür olmak için bir çaredir. Bu sebeple ölümü kötü bir şeymiş gibi görmek doğru değildir. Daha doğrusu bu, nefsin bedenle ilişkisine göre değişecek bir durumdur. Çünkü Platon, nefsin bedeni terk etmesinden sonra kirlendiğini düşünmektedir.³¹ Bunun sebebi nefsin bedenle bütünleşmiş olması, bedene yönelik hazlar tarafından ayartılmış ve hakikati kavramaktan korkmaya, kaçmaya başlamış olmasındandır. Yani nefis bedenle ne kadar çok bütünleşirse, o kadar çok ölümden korkar olacaktır. Ancak bedenden ne kadar ayrı olmak isterse o kadar ölümü bekler olacaktır.

Sonuç olarak Platon'un bize sunmuş olduğu nefis teorisine göre nefis, bedenden önce var edilmiş, beden yok olduktan sonra da var olacaktır. Nefis, bedenle geçirdiği süre zarfında bozulmamaktadır. Platon'un nefis teorisi, mitolojik Yunan inancından izler de taşımaktadır. Nefis ölümsüzdür. Nefsin nasıl ölümsüz olduğu, nefsin özellikleri incelendiğinde anlaşılmaktadır. Nefis, soyut, görünür olmayan, basit bir varlıktır. Bu özelliklere sahip bir varlık, Platon düşüncesinde ölümsüz bir varlık olmalıdır. Çünkü bu özelliklere sahip bir diğer varlık Tanrı'dır ve Tanrı'nın ölümlü olması düşünülemez. O halde tanrısal bir varlık olan nefsin de ölümlü olması düşünülemez. Nefsin nasıl ölümsüz olduğu maddî varlıklarla kıyaslandığında da daha anlaşılır olmaktadır. Maddî varlıklar, somut, görünür ve birleşiktirler. Birleşik varlıklar, birkaç maddenin bir araya gelmesiyle meydana gelmektedirler. Böyle oldukları için var oluşlarını birleştikleri maddelere borçludurlar. Bu da onları o maddelere muhtaç yapar ve bir maddenin eksilmesi durumunda, o varlığın yok olacağı düşünülmektedir. Ancak nefsin muhtaç olduğu bir

30 Platon, *Phaidon*, s.127, 80e-81a.

31 Platon, *Phaidon*, s.129, 81b.

madde yoktur veya birleşik varlıklar gibi meydana gelmesini sağlayan maddelerden birinin eksilmesi durumunda yok olacağı bir durumda değildir çünkü nefis basittir. Platon'un nefis teorisi ve nefse ölümsüzlük atfetmesi, İslam filozoflarını etkilemiştir.

1.2. Aristoteles'in Nefs Anlayışı

Aristoteles nefis konusunda Platon'dan çok farklı düşünmektedir. İslam Meşşâî filozofları, yetiler psikolojisi yönüyle ve faal aklın ölümsüzlüğü noktasında Aristoteles'ten etkilenmişlerdir. Bu nedenle Aristoteles'in nefis hakkındaki görüşlerinden bahsetmek yerinde olur.

Aristoteles'e göre var olan cinslerden birisi cevherdir ama cevherin de üç anlamı vardır: Madde, form (suret) ve bu ikisinden oluşan birleşik varlık. Madde bir güç, form ise bir yetkinliktir. Yetkinlik iki anlamlıdır. Bunlardan biri bilgi gibi diğeri de bilgiyi kullanmak gibi bir anlama sahiptir. Fakat genellikle cevherler olarak bilinen şey cisimlerdir, özellikle de doğal cisimlerdir. Çünkü doğal cisimler diğer cevherlerin ilkeleridir.

Doğal cisimlerden bazıları canlı, bazıları da cansızdır yani bazıları yaşam sahibidir, diğerleri değildir. Yaşam ya da canlılıktan kasıt, kendi kendine beslenme, büyüme, yaşlanma gibi olgulardır. Bu durumda, her doğal canlı (ya da yaşamlı) cisim, maddeyle formun birleşimi anlamında bir varlıktır, cevherdir. Söz konusu yaşama sahip cisim olduğunda, cisim nefis olamaz, nitekim cisim bir taşıyıcı gereği var değildir, daha ziyade

cismin kendisi zaten taşıyıcıdır ve maddedir.³² Yani nefis, bilkuvve hayata sahip doğal cismin ilk yetkinliğidir (*entelekheiasıdır*).³³

David Ross, burada, birbirileriyle bağlantılı şu soruları sormaktadır.

Aristoteles etkinliklerinin her birine ruhun [nefsin] bütünüyle mi katıldığını yoksa bu etkinliklerin [nefsin] farklı kısımlarına mı mal edilmesi gerektiğini kendine sorar. Hayatın kendisi bu kısımların birine mi yoksa birden fazlasına mı atfedilmelidir veya onun ayrı bir nedeni mi vardır? Eğer nefis bölünebilir bir şeyse, onu birlikte tutan nedir?³⁴

Ross, bu soruları şöyle cevaplandırmaktadır:

Aristoteles'e göre bu, beden olamaz, (çünkü daha ziyade bedenin kendisini bir arada tutan, [nefstir]). Öte yandan nefsin birliğini devam ettirecek bir ilkenin kendisi [nefs] adını almaya daha layık olacaktır. Eğer böyle bir ilke, birliğe sahipse, onu (yani birliği) niçin ta baştan itibaren nefsin kendisine vermiyoruz? Eğer o ilke bölünebilirse, bu kez kendi payına onun birliğini sağlayan şey ne olacaktır? Benzer şekilde nefsin her bir parçası bedenin bir parçasını mı birlik içinde tutmaktadır? Bitkiler ve bazı böcekler bölündüklerinde, bedenlerinin her bir parçasında [nefslerinin] bütün parçalarına sahip

32 İfadelerin daha anlaşılır olabilmesi için çalışmada iki farklı çeviriden faydalanılmıştır. Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Aygün-Sev Çevirisi), s.87, 412a6-412a11; Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Özcan Çevirisi), ss.63-64, 412a5-412a15.

33 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Özcan Çevirisi), s.65, 412a20.

34 David Ross, *Aristoteles*, terc. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017), s.212.

olmaktadırlar. O halde [nefsin] kabul ettiği bölünme, nitelik bakımından farklı kısımlara bölünme değildir, her biri bütünün niteliğine sahip olan kısımlara bölünmedir.³⁵

Nefsin yetkinlik oluşunu Aristoteles bir örnek üzerinden açıklar: Uyku da uyanıklık da nefsin varlığını gerektirir. Uyanıklık bilginin uygulaması gibidir, uyku ise bilgiye sahip olup onu uygulamamaya benzemektedir.³⁶ Aristoteles'in ilk yetkinlikten kastı bir kişide oluş bakımından önce gelenin bilgi olmasıdır.³⁷ Aristoteles'in nefis türleri derken kastettiği de şudur: Doğal cismin ilk yetkinliği olan nefis tanımlamasındaki cisim organik cisimdir. Bitkilerin kısımları basit olsalar da birer organdır ve bu nedenle organiktirler.³⁸

Ross, Aristoteles'in psikolojisine bir yetiler psikolojisi demektedir. Ancak Aristoteles, yetiler diyerek nefsin fiilini mistik bir yetiye bağlayıp gerçeklikten kaçınmamaktadır. Nefsin çeşitli fiiller sergilediğini ve bu aracı fiillerin arkasında onları meydana getiren kalıcı bir gücün varlığını farz etmemiz gerektiğini anlatmaktadır. Fakat bu yetiler bir yığındaki taşlar gibi bir arada bulunmazlar, belli bir düzenleri vardır. Ayrıca kabaca birbirlerine nüfuz etme diye adlandırılacak bir özelliğe sahiptirler. Mesela

35 Ross, *Aristoteles*, s.212.

36 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Özcan Çevirisi), ss.65-66, 412a15-412a20. ; Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Aygün-Sev Çevirisi), s.89, 412a20.

37 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Aygün-Sev Çevirisi), s.89, 412a20.

38 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Aygün-Sev Çevirisi), s.89, 412a20. ; Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Özcan Çevirisi), s.66, 412b.

seçme ve irade, aynı derecede arzulayan akıl veya akıl yürüten arzu olarak adlandırılabilir.³⁹

Nefs, form anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında cevherdir.⁴⁰ Bu nitelik, canlıyı cansızdan ayıran içeriklerdir. Örneğin; akıl, duyumlama, hareket, dinginlik, beslenme hareketi, değişme ve büyüme gibi.⁴¹ Aristoteles nelik konusunu bir cansız bir de canlı cismin bir parçası üzerinden açıklamaktadır; ancak bir örneği aktarmak konuyu anlatmak açısından yeterli olacaktır. Cansız cisim üzerinden açıklaması şöyledir: Baltayı doğal bir cisim olarak varsayalım. Balta olmaklık, baltanın varlığı, cevheri dolayısıyla da nefsi olurdu. Bunu çıkarttığımızda artık o balta olmaz, yalnızca ismen balta olurdu, ancak yine de gerçekte bir balta, baltadır. Çünkü gerçekte nefis, böyle bir cismin neliği ve formu değildir. Kendinde hareket ve sükûn ilkelerini barındıran doğal bir cismin neliği ve formudur.

Ruhun [nefsin] bedenden müstakil olmadığı ya da doğasında kısmılı olmak varsa [nefsin] bir kısmının bedenden müstakil olmadığı konusunda bir belirsizlik yok, çünkü [nefsdeki] bazı kısımların yetkinliği bedeninin bazı kısımlarına aittir. Ancak [nefsin] öyle kısımları da vardır ki hiçbir bedeninin yetkinliği olmadıkları için en azından bunların müstakil olmalarına hiçbir engel yoktur.⁴² Üstelik gemi kaptanı sıfatıyla [nefsin], bedeninin yetkinliği olup olmadığını pek iyi bilmiyoruz.⁴³

39 Ross, *Aristoteles*, s.213.

40 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Özcan Çevirisi), s.68, 412b10.

41 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Özcan Çevirisi), s.72, 413a20.

42 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Aygün-Sev Çevirisi), s.91, 413a4.

43 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Özcan Çevirisi), s.70, 413a5.

Aristoteles buraya kadar anlattıklarıyla nefsin genel bir tanımını yapmıştır. Yukarıda yaptığımız alıntıda ise çalışmamızın da ana konusunu teşkil eden ölümsüzlük hakkında Aristoteles'in düşüncelerine dair söylemler yakalamak mümkündür. Aristoteles, nefsin bir kısmının müstakil olmasında sakınca olmadığını söylemektedir. Aristoteles'in bahsettiği bu kısım ise nefsin akleden kısmı yani faal akıldır. Bu kısmın faal akıl olduğu, aynı eserin farklı yerlerinden ve *Hayvanların Oluşumu Üzerine* eserinden anlaşılmaktadır.

Asıl konumuz faal aklın müstakil olması değildir; fakat faal akli nefsten ayıran Aristoteles, faal aklın tek başına ölümsüz olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple Aristoteles, öncelikle faal aklın bedenden ayrı oluşunu ele almakta, sonra onun ölümsüz olduğunu açıklamaktadır.

De Anima'da Aristoteles'in aklın bozulmaya uğramayan, tanrısal, etkilere kapalı bir varlık olduğunu söylediğini görmekteyiz:

Akıl yürütmek ve sevmek ya da nefret etmek ruhun [nefsin] geçirdiği haller değildir, [nefse] sahip olanın nefse sahip olması bakımından geçirdiği hallerdir. Dolayısıyla [nefse] sahip olan bozulunca ne hatırlar ne de sever. Bunlar akla değil, ortak olana [nefs-beden birleşimine] aittir, o da artık ortadan kalkmıştır. Akıl ise daha tanrısal, etkilere kapalı bir şey olsa gerek.⁴⁴

Aynı eserin başka bir yerinde Aristoteles, aklın bedenle bir ilişki içerisinde ama müstakil bir yapıda olduğunu anlatmaktadır:

Duyumsayan kısım bedensiz olmaz ama akıl müstakildir. İşler [bilfiil] halde bilen bir kişi için söylendiği anlamda akıl tek tek şeyler [düşünümler] haline geldiği zaman bile (yani

⁴⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Aygün-Sev Çevirisi), s.67, 408b19.

kendi kendine işler hale geçme gücünü artık elde etmiş haldeyken bile) hâlâ bir şekilde gücüdür [bilkuvvedir], öğrenmeden ya da keşfetmeden öncekine benzer şekilde gücül [bilkuvve] olmasa bile. O noktada kendi kendine akletme gücüne sahiptir.⁴⁵

Hayvanların Oluşumu Üzerine'de de Aristoteles'in, yine aynı şekilde aklın bedene dışarıdan müstakil ve ek bir unsur olarak sonradan girdiğini ve tanrısal olanın yalnızca akıl olduğunu, çünkü fiziksel eylemlerin aklın eylemleriyle bir alakasının olmadığını söylediğini görmekteyiz.⁴⁶

Faal aklın ayrı olmakla birlikte ölümsüz olduğunu ise Aristoteles'in *De Anima*'daki şu sözlerinden anlamaktayız:

İşte bu akıl [faal akıl], varlığı bakımından bir işlerlik olmasıyla, müstakildir, her türlü karışımdan ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir. Çünkü etkin olan edilgin olandan, ilke de maddeden daima daha değerlidir. İşler halde bilgi, konusuyla aynıdır; evet, gücül haldeki bilgi bireyde zaman bakımından önce gelir ama bütünde zaman bakımından bile önce gelmez. Ama bu demek değildir ki o akıl kâh akledip kâh akletmez. Ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezelidir. Ama biz hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir, edilgin akıl ise bozuluşa tâbîdir ve o [faal akıl] olmadan da hiçbir şey akletmez.⁴⁷

45 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Aygün-Sev Çevirisi), s.189, 429a10.

46 Aristoteles, *Generation of Animals*, terc. Arthur Leslie Pack (Cambridge: Harvard University Press, 1943), ss.169-171. ; Aristoteles, fiziksel eylemlerin aklın eylemleriyle bir alakasının olmamasını, aklın tek başına bedene sonradan girmesinin sebebi olarak göstermektedir.

47 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Aygün-Sev Çevirisi), s.193, 430a10.

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde ise birleşik varlıklar çözüldüğünde bir şey varlığını sürdürür mü sorusuna, bütünü itibariyle nefsin değil aklın varlığını sürdüreceğinin ve nefsin bütünü için bunun imkânsız olduğunun cevabını vermektedir.⁴⁸ İbn Ruşd'ün, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (De Anima şerhi)* adlı eserine bakıldığında da faal aklın sürekli var olduğu, hiçbir zaman yok olmadığı ve akıl bedenden ayrıldığında ölme zorunluluğuna sahip olmadığı aktarılmıştır.⁴⁹ Yani faal akıl, ölümsüz bir varlıktır.

Sonuç olarak, Aristoteles'in nefis görüşleri incelendiğinde, hocası Platon'dan ayrıldığı görülmektedir. Platon'a göre nefis bir bütün halinde ve ölümsüzken Aristoteles'te nefsin faal akıl kısmı ölümsüzdür. Ölümle birlikte beden ve nefsin edilgin akıl kısmı yok olmaktadır. Faal aklın ölümsüzlüğü tanrısal olmasındandır. Çünkü Aristoteles felsefesinde tanrısal varlığın ölümlü olması düşünülemez. Ancak Aristoteles her ne kadar faal aklı ölümsüz görse de insanın ferdî olarak ölümsüz olabilmesi hususunda bir görüş belirtmemiştir.

1.3. Afrodisiaslı Aleksandros'un Nefs Anlayışı

Platon ve Aristoteles'in yanında, İslam filozoflarını çokça etkileyen isimlerden birisi de Aristoteles şarihliği yapmış Afrodisiaslı Aleksandros'tur. Konu bütünlüğü açısından söz konusu filozofun nefis hakkındaki düşüncelerine değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz:

48 Aristoteles, *Metafizik*, terc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012), s.490, 1070a25.

49 İbn Ruşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs (İbn Rüşd Psikolojisi)*, terc. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016) s.104, 430a20.

Canlı varlıklar, nefis ve bedeninin birleşimidirler. Nefis, form iken bedeninin form olduğunu söylemek imkânsızdır; çünkü beden, nefsin altında olandır. Örneğin balta, balta şeklinden dolayı bir baltadır; eğer baltanın nefsi olsaydı, baltanın ham maddesi olan demir değil, baltanın şekli nefis olurdu. Canlı varlıklardaki nefis de bu örnekteki baltanın şekli gibidir. Bundan dolayı öz olan (cevher, *ousia*), formdan dolayı nefis olacaktır.⁵⁰

Nefis, form verici olmakla beraber yetkin olandır. Örneğin canlılık potansiyeli bulunan tohum, nefsin mevcudiyeti sayesinde bilfiil canlı bir varlık olmaktadır. Canlı varlıkların şekil vererek ürettikleri form gibi görünse de nefsininki gibi yetkin değildir, cevher de olamaz. Böylece nefis, doğal cismin yetkinliğidir; doğal bir cisim ise kendinde hareketi barındırır. Canlı varlıklar için de aynısı geçerlidir. Yetkinlik, ilk ve ikinci olmak üzere iki kısımdır. Nefis sahibi birisi nefisine nazaran faal olmasa da yine de nefis sahibidir. Örneğin uyuyan birisi, duylara nazaran faal değildir, ama yine de duysal nefse sahiptir. O zaman nefis ilk yetkinliktir.⁵¹

Doğal cisimler arasında farklar bulunmaktadır. Bazıları basitken bazıları birleşiktir. Nefis, basit hiçbir cismin yetkinliği değildir. Ateş, hava, su ya da toprağın formu nefis olamaz; çünkü bunların hiçbirisi bir canlı değildir, nefis de bunların yetkinliği değildir. Canlı cisimler, canlı olan, nefis sahibi ve kendinden beslenme, büyüme özelliklerine sahip varlıklardır. Ancak beslenme, sindirme, toplama ve büyüme gibi özellikler; ağız, boğaz, göbek, bağırsak, kök, ilik gibi belli organların varlığını gerektirir. Daha mükemmel canlı varlıklar, doğru orantılı olarak daha fazla organa ihtiyaç

50 Alexander of Aphrodisias, *Supplement to On the Soul*, terc. Robert Sharples (London: Bloomsbury Publishing Plc, 2014), ss.15-16.

51 Alexander of Aphrodisias, *On the Soul*, s.17.

duymaktadır. O halde nefis, organ sahibi doğal cismin ilk yetkinliğidir.⁵² Organ sahibi olmayan ya da nefsin kuvvelerine hizmet edecek parçaları olmayan hiçbir cisim, ne yaşayabilir ne de nefis sahibi olabilir. Bu tanım, Afrodisiaslı Alexksandros için nefsin en genel tanımıdır. Nefsin form ve yetkinlik olması, onun töz olduğunun açık bir göstergesidir.⁵³

Nefis, tüm vücuda yayılmıştır; nefis sahibi bir varlıkta her parça, nefis sahibidir. Nefsin eylemleri olarak görünenler nefsin kendisi değildir. Örneğin acı duymak, ummak, sevinmek ve sinirlenmek nefse ait şeylerdir ama nefsin kendisi değildir. Nefsin kuvvelerinin birbirleri arasında belli bir düzeni vardır. Birinci olan kuvve, ikinci olan diğerinin önündedir. İlk kuvve, beslenme, büyüme ve üremedir. Bitkilerde de bu kuvve bulunur. İkinci kuvve, duyumlama. Birinci kuvve olmadan ikinci kuvveye sahip olunamaz. Bundan dolayı bitkisel nefse sahip olan bitkilerin hissî nefsi yoktur.⁵⁴

52 Eserin İngilizce aslında, *entelekheia* kavramının karşılığı olarak *the actuality* tabiri kullanılmaktadır. Türkçe'ye bu kavram, genel olarak yetkinlik şeklinde çevrildiği için bu başlıkta da yetkinlik tercih edilmiştir. Robert Wisnovsky, Aleksandros ve Themistius'un, Aristoteles'in geliştirdiği *entelekheia* kavramını açıklamada *teleiotêse* kavramına başvurduklarını söylemektedir. Bu kavram ise "tamamlık", "tamamlama" anlamlarına gelen bir kelimedir. Bkz. Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek," Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), terc. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), s.111.

53 Alexander of Aphrodisias, *On the Soul*, ss.18-19. Her form tözseldir. Bkz. Alexander of Aphrodisias, *On the Soul*, s.19.

54 Alexander of Aphrodisias, *On the Soul*, ss.19-21.

Afrodisiaslı Aleksandros'un nefis hakkındaki görüşleri genel olarak böyledir. Nefsin ölümsüzlüğü konusunda ise Aleksandros'u Kamil Sarıtaş şöyle yorumlamaktadır:

İskender, Tanrı'yı İlk Akıl dışında Etkin (Faal) Akıl diye de isimlendirir. Aslında Aristoteles'le İskender etkin aklın bilkuvve akılı bilfiil hale getirdiği, ebedi olarak bilfiil akıl ve akledilir olduğu, ışığa benzediği, zamanın dışında ezeli ve ölümsüz olduğu konusunda aynı düşünce yapısına sahiptirler. Ancak aralarındaki en önemli tartışma bu aklın tanrısal akıl olup olmadığı meselesidir. Ross'a göre Aristoteles'in etkin akılı, nefsin alanına ait bir akıl olmasından dolayı bireysel, insani varlığın bütünüyle dışında kalan tanrısal bir akıl değildir. İskender ise etkin akılı Tanrı'yla özdeşleştirmiş, tanrısal akılı anlatırken İlk Akıl kelimesiyle birlikte Etkin Akıl ifadesini de kullanmıştır.⁵⁵

Aristoteles faal akılı insan nefsinin bir parçası olarak kabul ederken Aleksandros, faal akılı insan nefsinin bir parçası ya da yetisi olarak görmemektedir. Çünkü faal akıl tanrısaldır. İnsan aklediliri düşündüğü anda, faal aklın işleyiş tarzı olan müstefad akıl dışarıdan gelerek insanda oluşur. Müstefad akıl maddî aklın kuvvelerini fiil haline döndüren bir akıldır.⁵⁶ Eğer müstefad akıl ne maddeye özdeş ne de maddeden ayrı olarak herhangi bir vakte bağlı kalmadan formu kabul ederse, müstefad akıl mufârik akıl haline dönüşmektedir. Aleksandros, her insanın bilkuvve akıl ve mufârik akılla birlikte doğduğunu ancak mufârik aklın insana ait olmayan tanrısal bir parça olduğunu düşünmektedir ve bu akıl insanın ölümsüz parçasıdır.⁵⁷

55 Kamil Sarıtaş, "İskender Afrodisi ve Metafiziği," (yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2010), s.111.

56 Sarıtaş, İskender Afrodisi ve Metafiziği, s.167.

57 Sarıtaş, İskender Afrodisi ve Metafiziği, s.172.

Sonuç olarak, Aleksandros'un düşüncelerinde ferdî bir ölümsüzlük anlayışı mevcut değildir. İnsandaki mufârik akıl, akletmesi yönüyle boyutları aşan sınırsız bir güce sahip olması yönünden sonsuz olabilir; ancak bu, insanın ölümsüz olabileceği anlamına gelmemektedir.⁵⁸

1.4. Plotinos'un Nefs Anlayışı

Ammonius Saccas'ın yetiştirdiği Yeni Platonculuk Felsefesini kuran Plotinos, Platon ve Aristoteles'le birlikte İslam filozoflarını etkileyen bir düşünürdür. Bu nedenle onun nefis hakkındaki görüşlerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

Plotinos, ontolojik anlamda hem aklî hem de evren alanında birliği sağlama peşindedir. Onun düşüncesinde de nefis, evrendeki bulunuşuyla, birliği tesis etmede önemli ve ontolojik bir görev üstlenmektedir.⁵⁹ Plotinos'a göre nefis ölümsüzdür; ancak nefsin ölümsüz olduğunu kavrayabilmek için onun bedenden bağımsız olma durumunu incelemek gereklidir.

Plotinos'a göre molekül ya da atom olsun, maddî parçacıkların hiçbiri bir araya gelip, toplanıp yaşama ve akla sahip bir varlık oluşturamaz. Bedenler maddeden ve bir biçimden oluşmuştur; fakat nefis, maddî değildir ve basit bir tözdür. Eğer maddî olsaydı, hissedilir nesnelere gibi parçalara sahip olmak ve sonsuz sayıda duyular algılamak zorunda olurdu. Ayrıca her bir duyum, maddî bir iz olurdu ki bu da hafızayı imkânsız kılacaktır. Nefis, beden gibi ne parçalar yitirebilir ne de nefse parçalar eklenebilir. Tek ve

58 Sarıtaş, İskender Afrodisi ve Metafiziği, s.175.

59 Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), s.161.

basit olan nefis, her yerde bütün olarak mevcuttur ve bütün ile aynı olan parçalara sahiptir, beden için aynı durum söz konusu değildir.⁶⁰

Beden ne duyuma ne düşünceye ne de fazilete sahip olamaz, bunlara sahip olan ancak nefistir. Bedenin duyuma sahip olamamasının (hissetmesinin imkânsız oluşunun) sebebi, hissedilir nesneyi bir seferde bütünüyle algılayabilmek ve kıyasladığı ve hüküm yürüttüğü tüm duyuların varıp geldikleri merkez olabilmek için hissedilen öznenin bir uzamsız (yayımsız) olması şarttır; ancak beden böyle değildir.⁶¹ Bedenin düşünmesinin imkânsız oluşunun sebebi, düşünmenin bölünmez olan ve maddî olmayan akılla kavranabildiğinden ötürü aynı doğaya sahip olan yani bölünmez olan ve maddî olmayan doğaya sahip bir özneyi gerektirmesidir, bu da ancak nefistir. Fazilete sahip olamamasının sebebi, uzamları olmayan güzellik ve adaletin, bölünmez bir ilke tarafından kavranabilir ve korunabilir olmasındandır, bu da ancak nefse uygundur.⁶²

Nefis maddenin basit bir varoluş tarzı değildir. Çünkü madde, bizzat kendi kendisine biçim veremez. Evrensel nefsin kudreti olmadan hiçbir beden varlığını sürdüremez. Beden tek biçimli bir eylemde bulunurken nefis, çok çeşitli eylemlerde bulunur. Bedenler nefsten edindikleri gayrimaddî kudretler vasıtasıyla etken olmaktadır. Nefis bedene

60 Plotinos, *Enneadlar*, terc. Haluk Özden (İstanbul: Nefs ve Madde Yayınları, 2008), ss.100-101.

61 Plotinos, bu bilgiyle alakalı olan hastalık durumunu açıklamaktadır: Ağrıda bedene özgü olan acı ve bu acının nefse ait olan duygusu vardır. Bu duygu gitgide yayılıyor değildir; fakat aniden olmasından dolayı, hissetmekte olan ilkenin tekliğini gerektirmektedir. Bkz. Plotinos, *Enneadlar*, s.101.

62 Plotinos, *Enneadlar*, ss.100-101.

bütünüyle nüfuz ederken bir bedenın tümü başka bir bedenın tümüne nüfuz edemez.⁶³ Nefsin içinde birçok bölümler görölüyor olsa da birleşik değildir çünkü bedenden ayrıldığında, yaşamı oluşturmak için meydana getirdiği kudretleri kendine geri döndürmektedir.⁶⁴

Nefs bedenın ahengi değildir. Çünkü ahenk bir sonuçtur, nefis ise ancak sebeptir. Nefs, organize olmuş doğal cismin *entelekyası* da değildir. Nefs, ne bir beden ne de bir bedenın varoluş tarzıdır. Bununla birlikte etkin gücün ilkesidir. Bizzat kendiliğinden hareket etme ve bizzat yaşama sahiptir. Bu özelliklerinden dolayı bedene hareketi ve yaşamı veren hakiki özdür. O halde nefis ölümsüzdür. Nefsin ölümsüzlüğünün bir diğer delili de, bedenden ayrılınca kendisini düşünmeye vermesi, Tanrı'ya yükselmesi, ilahî ve ebedî olana yakın olmasıdır.

Hayat, bir ilkenin mevcudiyetini gerektirir ve bu ilke ölümsüz olmalıdır. Eğer ölümsüz ilke olmasa, evrende yalnızca hiçbir gerçek sebebi bulunmayan fenomenler (olay, görüngü) dizisi mevcut olurdu. Nefs, akılla kavranabilir âlemde bulunur, semavî âlemde ideaların imgelerini temaşa eder, bu imgelere uygun olarak maddenin bir bölümünü biçimlendirir. Ancak bunu yapması, seviye düşmesine neden olsa da aklı vasıtasıyla hala kaygısız ve bedenden bağımsız kalmaktadır. Nefsin seviye düşmesine rağmen semavî âlemden yeryüzüne inmesinin sebebi ise evrensel yasalardan biridir.⁶⁵

Sonuç olarak Plotinos, bir Platoncu olarak, duyu algısının, bedenın organlarını kullanıp gerçekliğin sadece değişken, türemiş düzeyini idrak etmesine rağmen nefsin

63 Plotinos, *Enneadlar*, ss.100-101.

64 Plotinos, *Enneadlar*, ss.103.

65 Plotinos, *Enneadlar*, ss.102-104.

bedenden ayrı bir gerçekliği olduğuna ve varlıkların hakikî yapılarını bildiğine kani idi. Nefs bedenle hayat verecek derecede yakın bir ilişki içindedir ancak bu nefsin bilme güçlerinin bedenın organlarına bağlı olduğu anlamına gelmemektedir. Nefsin bir bölümü devamlı olarak varlıkların akledilir yapılarına ulaşabilir ve akletmenin ilkelerini sağlayabilir. Nefs bir bilme aracıdır. Nefs, bedene hayatiyet sağladığı kadar aklî düzenin için ilkelerini de sağlamaktadır.⁶⁶



66 Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk," Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), terc. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), ss.12-13.

II. BÖLÜM

1. İSLAM FELSEFESİNDE NEFS ANLAYIŞLARI

1.1. El-Kindî'nin Nefs Anlayışı

El-Kindî, nefis üzerine yazdığı risalelerinde Platon, Aristoteles, Pisagor gibi filozofların nefis hakkındaki görüşlerinin bir özetini yapmaktadır.⁶⁷ El-Kindî'nin nefis hakkında yaptığı tanım şöyledir:

Nefs basit, şerefli ve yetkindir, değeri büyüktür. Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi, onun cevheri de şâni yüce Yaratıcı'dan gelmektedir. Yapısının şerefli oluşundan ve bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere (tıbâ') sahip bulunuşundan anlaşıldığı üzere bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilâhî ve ruhânîdir.⁶⁸

Nefs, bedene zıt bir karaktere sahip bulunuşundan ötürü arzu ve öfke güçleri gibi bedenin güçlerine karşı çıkabilme yeteneğine sahiptir. Bundan dolayı beden öfkelenip kötü bir şey yapmak istediğinde, nefis bu gücü dizginlemekte ve kötü şeylerin olmasına engel olmakta ya da arzu gücü kötü bir şey yapmak istediğinde, nefis ona kötü bir şey

67 El-Kindî, *Risâle fi'n-nefs (Ruh Üzerine) (Felsefi Risâleler içerisinde)*, terc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s.244.

68 El-Kindî, *Fi'n-nefs*, s.244. ; El-Kindî, *Hudud Risalesi*'nde de nefis hakkında tanımlar yapmıştır; yaptığı tanımlar ise şöyledir: “Bilkuvve hayat sahibi, organik doğal cismin ilk yetkinliği.”, “Hayat kabul eden, organik, doğal cismin tamamlanmış hali.” ve “Özü gereği hareket eden, birtakım güçleri olan aklî (manevî) bir cevher.” Bkz. Enver Uysal, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde El-Kindî ve İbn Sinâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008 s.204.

yaptığını hatırlatıp ona engel olmaktadır.⁶⁹ Buradan anlaşılmaktadır ki el-Kindî, öfke ve arzu güçlerini bedenî, akıl gücünü de nefsî güç olarak düşünmektedir. Hatta aklî gücü aklî nefis olarak da adlandırmaktadır.

Nefs bedenden ayrılınca, âlemde ne varsa hepsini bilmektedir. El-Kindî bu görüşüne Platon'un bir açıklamasını delil gösterir. Platon'a göre insanlar her türlü dünyevî şeylerden kendini soyutlamalı ve eşyanın hakikatini düşünmelidir. Bu düşünme, onu bu dünyada yaratılmışların sırrına kısmen de olsa vâkıf kılarken nefis bedenden ayrılıp Yaratıcının nurunun bulunduğu âleme intikal ettiğinde, daha fazla hakikate mazhar olacaktır. Bu dünyanın maddî zevklerine dalan bir insanın aklî nefsinin bu değerli şeyleri bilmesinin bir yolu yoktur. Düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı kim alışkanlık haline getirirse, Yaratıcıya benzeyecektir.⁷⁰ Bundan ötürü asıl olan beden temizliği değil, nefsin temizliğidir. Öteki âlemde, dünya hayatında bedeni pis kokan ama nefsini arındırmış olanlar, dünya hayatında bedenleri güzel kokulu olan cahillerden daha şerefli olmaktadır.⁷¹

Nefs bedenden ayrıldığında baki kalacaktır. Nefsin cevheri Yaratıcının cevheri gibidir. Nefs, Yaratıcının nurundan bir nur barındırdığı için Yaratıcıdan aşağıda olan şeyleri bilme gücüne kavuşmaktadır. Nefs bedenden ayrılıp feleğin üstündeki akıl âlemine kavuşursa, Yaratıcının nuruna ve zatına ermektedir. Böylece ona tüm her şeyin bilgisi açılmaktadır. Bu dünyada hakikate erişmek sınırlıdır. Çünkü bu âlemdeki her şey, ancak Güneş'in ışığıyla görülebilmektedir. Nefs maddeden soyutlanıp ebedî âlemle

69 El-Kindî, *Fi'n-nefs*, s.244.

70 El-Kindî, *Fi'n-nefs*, ss.244-245.

71 El-Kindî, *Fi'n-nefs*, s.250.

ebedileşince, artık Yaratıcının nuru ile bakacaktır.⁷² El-Kindî bu görüşlerini, Platon, Pisagor ve diğer filozofların görüşlerine referansla aktarmaktadır. Yunan felsefesinde görülen maddenin noksanlık ifade ettiği anlayışı, el-Kindî’de de aynen geçerliliğini korumaktadır.

El-Kindî, nefs-beden ilişkisi ve bedeninin durumu hakkında Platon ve Aristoteles’in görüşlerinden hareketle şu açıklamayı yapmaktadır:

Eğer cisim varsa ya oluş âleminde bir yeri vardır veya âlemin dışındadır. Şayet âlemin dışındaysa, ne burada sözü edilir ne de cisimlerle birleşir. Eğer oluş âleminin dâhilindeyse, bu âlemde bulunan her şey cirmden ibarettir; dolayısıyla cisim de bir cirmdir,⁷³ yani ya toprak ya su ya hava ya ateş ya da bunlardan oluşmuş bir birleşiktir. Bu gibi niteliklere sahip olan şey cirmdir; o halde cisim cirmdir ve bunun dışında bir anlamı yoktur.⁷⁴

72 El-Kindî, *Fi'n-nefs*, s.246.

73 Cirm hakkında *Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun vecîz* risalesinde el-Kindî, Platon’un *cirm* ile *cism* arasında fark gözettiğini aktarır cirmin oluş âleminde arazları taşıyan maddî cevherlere verilen ad olduğunu söylemektedir. El-Kindî, *Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun vecîz* (Ruh Üzerine Kısa Birkaç Söz) (*Felsefî Risâleler* içerisinde) terc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s.251.; Enver Uysal, sadece bu risalede el-Kindî’nin *cirm* ile *cism* (cisim) arasında bir fark gözettiğini, genellikle *cism* yerine *cirm* kavramını kullandığını, kendisinden sonraki filozofların *cirm* yerine *cism* kavramını kullandıklarını belirtmektedir. Uysal, *Hudûd*, s.108.

74 El-Kindî, *Kelâmun fi'n-nefs*, s.252.

Genel olarak bakıldığında el-Kindî, ağırlıklı olarak Platon'un görüşlerini aktarmaktadır. Platon ile Aristoteles'in görüşleri arasında bir uzlaşma kurmuş ve onların nefis-beden ilişkisi konusundaki görüşlerinin birbirinden farklı olduğunu savunan filozofları ise eleştirmiştir. Platon ile Aristoteles'in aynı anlama gelen görüşler aktardıklarını ama bu görüşlerin filozoflar tarafından anlaşılmadığını iddia etmektedir.⁷⁵

Nefsin ölümsüzlüğü konusunda el-Kindî, nefsin öldükten sonra baki kalacağını yani ölümsüz olacağını söylemektedir. Nefsin ölümsüz olmasına delil olarak, onun şu görüşleri gösterilebilir:

- Nefsin kaynağı: El-Kindî'ye göre nefsin cevheri, Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi Yaratıcıdan gelmektedir. Nefsin Tanrı'dan kaynakla gelmesi, Tanrı ölümsüz olduğu için nefsi de ölümsüz yapmaktadır.
- Nefsin bu dünya ve öte dünyadaki durumu: El-Kindî, ahiretin nurlar âlemi denilen felekler üstü bir âlem olduğunu düşünmektedir; ancak bu âlemin, akli nefslerin yeri olduğunu da belirtmektedir. Yani her nefis oraya intikal edememektedir, ancak yine de her nefsin varacağı yer orasıdır. Çünkü kirliliği nefisler, kirlilik durumuna göre felekler üstü âleme ulaşana kadar, Ay, Merkür (Utarid) ya da diğer yüksek yıldız feleklerinde arınıp felekler üstü âleme

75 El-Kindî, Aristoteles ve Platon'un görüşlerini aktarır. Bu görüşler şunlardır: Aristoteles, nefsin, fonksiyonunu cisimlerde gösteren basit bir cevher olduğunu; Platon, nefsin cisimle birleştiğini ve bu birleşmenin cisimlerin birbirine bağlanmasıyla etkisini gösterdiğini söylemektedir. El-Kindî, bu görüşlerin aslında aynı anlama geldiğini bahsi geçen filozofların farklı görüşlerinden hareketle açıklamaktadır. Bkz. El-Kindî, *Kelâmun fi'n-nefs*, s.251.

intikal edebilmektedirler.⁷⁶ Nefsin bu dünyayla ilişkisi olgunlaşmaktır, öldükten sonra nefis özgürleşecektir ve Tanrı'nın sınırsız ve eşsiz bilgisine erişecektir. Sonsuz ve ölümsüz olan Tanrı'ya erişecek olan nefis de sonsuz ve ölümsüz olacaktır.

El-Kindî, nefslerin aklı bir sonsuz âleme ulaşacağını söylemektedir, ancak insanların ferdiyetini koruyup korumadığı konusunda bir görüş belirtmemektedir. Nefsler Yaraticının nuruna, bilgisine erişmekte, her şeye vakıf olmaktadır ama ferdiyetlerine ne olduğu belli değildir.

1.2. El-Fārābî'nin Nefs Anlayışı

El-Fārābî, nefsten bahsetmeden önce maddî cisimlerin oluşumunu anlatmaktadır. Ancak maddî cisimlerin de öncesine gidildiğinde, unsurların⁷⁷ meydana geldiği görülmektedir. Unsurlar, birbirleriyle karışmalarından birçok zıt cismin meydana geldiği şeylerdir. Bu zıt cisimler de kendi aralarında birbirleriyle ve ortaya çıkanlarla ve unsurlarla karışırlar ve birbirlerine zıt yeni suretler meydana gelir. Yeni karışımlar oluştukça, oluşan karışımlar, unsurlardan ve ilk maddeden oldukça uzaklaşırlar. Bu karışım süreci birbirini takip ederek devam eder ve her yeni karışım, bir öncekinden daha çok mürekkeptir (bileşenlidir). Bu süreç, karışması mümkün olmayan cisimlere kadar devam eder ve son nokta, artık karışımın durduğu noktadır, çünkü unsurlardan artık çok uzaklaşmıştır. Bazı cisimler ilk, bazı cisimler ikinci, bazıları üçüncü, bazıları da sonuncu karışımdan meydana gelmiştir. Madenler, unsurlardan çok uzaklaşmadığı daha az

76 El-Kindî, *Fi'n-nefs*, s.248.

77 El-Fārābî'ye göre maddî varlıklardan ilk meydana geleni, dört unsurdur. Dört unsur (element); ateş, su, toprak ve havadır.

bileşenli bir karışımın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bitkiler madenlerden daha çok bileşenlidir. Hayvanlar da bitkilerden daha çok bileşenlidir. İnsan ise sonuncu bileşimin ürünüdür.⁷⁸ Maddeyle daha çok iç içe olma, el-Fārābî'nin felsefesinde daha aşağıda değildir. Bundan dolayı varlıklar arasında bir merteye farklılığı doğmaktadır.⁷⁹

Bu varlık türlerinin her birinde, onları kendiliğinden hareket ettiren kuvvetler, kendileriyle birbirlerine uyguladıkları kuvvetler ve yine kendileriyle birbirlerinin etkilerini kabul ettikleri kuvvetler meydana gelmektedir.⁸⁰ Burada el-Fārābî, varlıkların nefislerinden ve nefislerin kuvvetlerinden bahsetmektedir. Nefislerin birkaç türü vardır. Bunlar; semavi cisimlerin nefisleri, düşünen canlıların nefisleri ve düşünmeyen canlıların nefisleridir.⁸¹

Düşünen canlı olan insan varlığa geldiğinde kendisinde ortaya çıkan ilk şey besleyici kuvvettir. Sonra dokunma ve görme kuvvetleri ortaya çıkar. Duyularla birlikte *nizâ*⁸² ve muhayyile kuvvetleri ortaya çıkar. Son olarak da düşünce kuvveti yani akılsal kuvvet ortaya çıkar.⁸³ İnsanın organları, tahayyül ve düşünce kuvvetleri hariç, bu

78 El-Fārābî, *el-Medīnetu'l-fādıla*, terc. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), ss.55-56.

79 El-Fārābî, *es-Siyāsetu'l-Medeniyye veya Mebādi'ül-Mevcūdāt*, terc. Mehmet S. Aydın ve diğerleri (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012), s.42-43.

80 El-Fārābî, *el-Medīne*, s.55 ve s.56.

81 El-Farabî, *es-Siyāse* s.37.

82 Bir şey isteme ya da ondan kaçınma kuvveti olduğu belirtilmiştir. Bu kuvvet, iradeyi meydana getiren kuvvet olmaktadır. Bkz. Farabî, *el-Medīne*, s.67.

83 El-Fārābî, *el-Medīne*, s.65.

kuvvetlerin yardımcıları ve hizmetkârlarıdır. Tahayyül kuvvetinin ise organlara dağılmış yardımcıları yoktur. O tektir ve yeri kalptir.⁸⁴ Düşünce kuvvetinin de organlara dağılmış yardımcıları yoktur ve diğer kuvvetler üzerine hâkimiyeti vardır.⁸⁵

Bir şeyin bilgisi, akıl, tahayyül veya duyuşsal algıyla elde edilir. El-Fārābī, duyuşsal algının kendisinin, nefsin bir fiili olduğunu söyler. Duyuşsal algıyla kavranılan bir şeyin bilinmesi arzu edildiğinde, onun elde edilmesini sağlayan fiilin, bedenın bir fiiliyle nefsin bir fiilinin birleşmesinden doğduğunu söyler. Görme, işitme gibi duyuşlar bedenın fiilleri olsa da duyuşsal algı, nefsin bir fiilidir.⁸⁶

Yukarıda bahsedilen bütün kuvveler, nefsin birer kuvvesi olmaktadır. Ancak nefsin birçok kuvvesi olsa da kendisi tektir.⁸⁷ El-Fārābī'ye göre nefis, tabii canlılık taşımaktadır ve bu canlılığı el-Fārābī, vücut sıcaklığıyla bağdaştırmaktadır. Nefsin kuvvelerinin işleyebilmesi için, bu sıcaklığa gereksinimi vardır. Kalp, tabii sıcaklığın kaynağıdır. Atardamarlar yoluyla kalpten gelen tabii sıcaklık, diğer organlara yayılmaktadır. Beyin de bu sıcaklığı organların gereksinimine göre düzenlemektedir.⁸⁸ Böylelikle tabii canlılık bedene yayılmakta ve beden, canlı bir hâl almaktadır.

El-Fārābī, sadece bitki, hayvan, insan gibi varlıkların değil toplumun da bir nefsinin olduğunu söyler. Erdemli bir şehrin tüm insanları, memurlarıyla, amirleriyle, hükümdarıyla tek bir nefis gibidir. Bu şehre gelen hükümdarların hepsi de tek bir nefis

84 El-Fārābī, *el-Medīne*, s.66.

85 El-Fārābī, *el-Medīne*, s.67.

86 El-Fārābī, *el-Medīne*, s.68.

87 El-Fārābī, *el-Medīne*, s.69.

88 El-Fārābī, *el-Medīne*, ss.70-71.

gibidirler.⁸⁹ Erdemli şehrin halkının bildiği ve yaptığı müşterek şeyler vardır. Ayrıca her bir sınıfın ve ferdin kendine has bildiği ve yaptığı şeyler vardır. Fertler, ortak olan ve kendilerine has olan bu şeyleri yaptıkça mutluluğa ulaşmaktadırlar. Bu davranışları onlara erdemli bir nefsanî istidat kazandırır ve bu davranışları devam ettirdikçe istidatı güçlenmektedir.⁹⁰ İstidadı güçlenen nefis mükemmelleşir. Mükemmellikte son noktaya ulaşan nefis artık maddeye doygunlukta da son noktaya ulaşır, mükemmelleşir. Böylelikle maddeden tamamen bağımsız bir hâl alır. Artık nefis ne maddeye ihtiyaç duymakta ne de maddenin ortadan kalkmasıyla ortadan kalmaktadır. Yani nefis artık tamamen cisimlikten uzak mücerret bir hâl almıştır. Bu durumdaki nefis, bedenle birlikte olduğunda ona ilişen şeylerden azade olmuştur, ancak nefsanî haller, bedenlerin mizaçlarıyla şekillendiğinden farklı farklı nefisler ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple, sonsuz sayıda beden olduğundan sonsuz sayıda nefis olmaktadır.⁹¹

Nefsin maddeye ihtiyacı olmadığı mükemmelliğe ulaşması, mutluluğa ulaşmasıdır. Nefsin nihai amacı da mutluluğa ulaşmaktır.⁹² Mutluluğun tanımını ise el-Fārābî'ye göre şöyledir: Mutluluk (*sa'adet*) salt iyiliktir (*hayr*).⁹³ Mutluluğun başarılması ve elde edilmesi için yararlı olan her şey iyidir; ancak bu iyilik, onların özünden değil, mutluluk için yararlı olmalarındandır. Herhangi bir şekilde mutluluğa giden yolu tıkayan her şey salt kötülüktür. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olan iyilik ya tabii olarak

89 El-Fārābî, *el-Medīne*, s.113.

90 El-Fārābî, *el-Medīne*, ss.113-114.

91 El-Fārābî, *el-Medīne*, ss.114-115.

92 El-Fārābî, *el-Medīne*, s.83. ve s.114.

93 El-Fārābî, *es-Siyāse*, s.78.

vardır ya da irade ile ortaya çıkmaktadır. Kötülüğün elde edilmesi de ya tabii ya da irade iledir.⁹⁴

Nefsin mutluluğa ulaşmasında ilk aşamayı insandaki ilk akılsallar gerçekleştirir. İlk akılsallar, bütünü parçadan büyük olduğu, bir ve aynı şeye eşit miktarda ait olan iki şeyin birbirlerine eşit olması gibi bütün insanlarda ortak olan akılsallardır. İlk akılsallar sadece nefsin mükemmelliğini tamamlayarak mutluluğa ulaşmasında kullanılmak üzere verilmiştir.⁹⁵

Peki, ilk akılsallar mutluluğa ulaşmada sadece ilk basamaksa bunun devamında neler olmakta ve nelere ihtiyaç duyulmaktadır? Bu sorunun cevabı ise şöyledir: Her insanda ilk akılsallar, bilkuvve akıl, bilfiil akıl olmaya hazır olan kabul edici istidat müşterek olarak bulunmaktadır.⁹⁶ İnsanın sahibi olduğu bilkuvve aklı, ilk akılsallar yardımıyla ve bilfiil olma istidadıyla bilfiil akla evrilir. Bilfiil aklı elde etmesi için insanın

94 El-Fārābī, *es-Siyāse*, s.78. ; Şenol Korkut, nihai amaç hakkında şöyle söylemektedir: “İnsanın nihai gayesi, ahirette ulaşabileceği en yüksek mutluluktur. En yüksek mutluluğa ulaşmak, dünya mutluluğunu zorunlu kılmaktadır. İnsan eğer maddî ve doğal haliyle kalırsa amaca ulaşması mümkün değildir.” İnsanın varoluşu, kendisinden başka bir varlığa, Tanrı’ya, muhtaç olduğu için mutluluğu da ona muhtaçtır. Tanrı, insanları en yüksek mutluluğa ulaştırması için Faal Akıllı onlara rehber olarak görevlendirmiştir. Faal Akıl da ilk makulleri bütün insanların zihnine ortak olabilecek şekilde dağıtmaktadır. Bkz. Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî,” Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslam Felsefesi Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), ss.149-150.

95 El-Fārābī, *el-Medīne*, ss.83-84.

96 El-Fārābī, *el-Medīne*, s.81 ve s.104.

bir çaba göstermesi gerekmektedir. Gösterilen çabayla aklı mükemmelleşir ve üst noktalara çıkar. Mükemmelleşme maddeden uzaklaşmak demektir. İnsan aklını ne kadar mükemmelleştirirse o kadar maddeden kendini soyutlamış olur. Maddeden soyutlaşan insan da mutluluğa sahip olmuş olur ve insanın nihai amacı ise sonsuz mutluluğa ulaşmaktır.⁹⁷

Maddeden uzaklaşmak, nefsin ölümsüz olması hususunda çok önemli bir noktadır. Çünkü el-Fārābī, nefsleri yok olmaya mahkûm olan cahil şehir insanlarının nefslerinin maddeden uzaklaşmadığı, sıyrılamadığı için yok olduklarını sebep göstermektedir.⁹⁸ Her insanda ortak bulunan ilk akılsallar ve bilkuvve akıl, nefsin bir parçasıdır, ancak maddeyle iç içedir. Ölümle birlikte madde yok olduğu için ilk akılsallar ve bilkuvve akıl da yok olacaktır. Ölümsüz olan kısım ise bilfiil akıldır; çünkü nefsin bu kısmı, maddeden sıyrılabilmıştır. Yani insanların ölümsüz olabilmeleri için bilkuvve

97 El-Fārābī, fazıl şehrin yöneticilerinin aklî yönünü anlatırken, normal insanların aklî yönünü ve akıllarını nasıl mükemmelleştireceğini, mutluluğa nasıl erişeceklerini de anlatmış olmaktadır. Fazıl şehrin yöneticisi olan insanın aklî mükemmelliği ve elde ettiği akıllar, normal insanınkinden daha farklıdır. Fazıl şehrin yöneticisi olan insan, bilkuvve akıldan bilfiil akla yükseldikten sonra faal akılla sürekli ittisal halinde olabilmesi için *müstefad* (kazanılmış) akla sahip olması gerekmektedir. El-Fārābī, *el-Medīne*, s.104. ; El-Fārābī, *es-Siyāse*, s.85. ; Fahrettin Olguner, el-Fārābī'ye göre insanın gayesinin belli ve hatta apaçık olduğunu, bunun da saadet olduğunu söylemektedir. İnsanın dünyaya gelişinin ve var oluşunun sebebi budur. El-Fārābī'nin ahlak felsefesi de burada yatmaktadır. Çünkü mutluluğa ulaşmada gidilecek yok, ahlakı belirleyen yoldur. Bkz. Fahrettin Olguner, *Fārâbî* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), s.127.

98 El-Fārābī, *el-Medīne*, s.123.

akıllarını bilfiil akla evirmeleri gereklidir. Bu da faziletli işler yapmakla mümkün olmaktadır.

Buraya kadar yazılanlardan anlaşılmaktadır ki el-Fārābī'nin nefis anlayışı Aristoteles'in nefis anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Aristoteles'teki nefsin kuvveli bir yapıya sahip olması, edilgin-faal akıl (el-Fārābī'de bilfiil akıl) ayrımı ve bunlardan faal aklın ölümsüz olması bu benzerliğin birer göstergesidir.⁹⁹

⁹⁹ El-Fārābī'nin nefsin ölümsüzlüğü hakkında sarf ettiği görüşleri üzerinde bazı tartışmalar yaşanmıştır. Mehmet Aydın bu konuyu ele alan bir makalesinde, O'leary, Hammond, Pines, Gardet, Walzer gibi el-Fārābī üzerine çalışmalar yapmış batılı düşünürlerin el-Fārābī hakkında, onun ferdî ölümsüzlüğe inanmadığını, Aristoteles felsefesindeki faal aklın ölümsüzlüğü görüşünü kendi felsefesine direkt katıp sonuçlarının ne olacağını düşünmediğini aktarmaktadır. Aydın, batılı düşünürlerin el-Fārābī'yi bu konuda yanlış anladıklarını ve yorumladıklarını savunmaktadır. Çünkü Aydın'a göre el-Fārābī'nin eserleri, ferdî olmayan ölümsüzlüğe dair görüşler barındırmamaktadır. Ayrıca Aydın, İbn Tufeyl'in de bu konudaki eleştirisini aktarmaktadır. İbn Tufeyl, el-Fārābī'nin nefsin ölümsüzlüğü konusunda tutarsız olduğunu, *el-Medīnetu'l-fāḍıla*'da fasıkların nefslerinin ölümden sonra sonsuz azaba mahkûm olacağını ama daha sonra, *es-Siyāsetu'l-medeniyye*'de ise fasık nefslerin yok olacaklarını, yalnızca saadete ermiş nefslerin baki kalacağını; Aristoteles'in *Ahlak*'ına yazdığı yorumda sadece dünya hayatında saadetin elde edileceğini söyleyerek fasıkla iyiyi aynı kefeye koyduğunu, bütün insanların yok olmaya mahkum olduğunu söylemiştir. Aydın'ın İbn Tufeyl'i eleştirisi şöyle olmuştur: El-Fārābī'nin *Ahlak*'a yazdığı yorum hariç bütün eserler günümüzde mevcuttur ve el-Fārābī, mevcut eserlerinin hiçbirinde nefslerin yok olacağına dair bir bilgi

Ferdiyet konusunda El-Fārābī, ferdiyetin bedenle ilişkisine değinerek, bedenlerin sonsuz farklılıklarından kaynaklı nefsin de sonsuz farklılıkları olacağını söylemektedir. Ancak el-Fārābī, insanların ferdiyetlerini ölümden sonra koruyup korumadıkları noktasında bir görüş belirtmemiştir. İnsanın bedeni yok olup sadece bilfiil aklının ölümsüz olacağı düşünüldüğünde, ferdi bir ölümsüzlüğün olmayacağı anlaşılmaktadır, çünkü ferdiyet bedenle ilişkilidir.

Sonuç olarak el-Fārābī, Aristoteles’le benzer görüşler ortaya koymuştur. El-Fārābī’ye göre nefsin ölümsüz olabilmesi için, ilk akılsallar yardımıyla nefsin maddeden uzaklaşması ve bilkuvve aklın bilfiil akla evrilmesi; bunun için de insanın çaba göstermesi gereklidir. Böylelikle bilfiil akıl, bedenden rahatlıkla ayrılabilir güce sahip olduğundan beden yok olduktan sonra varlığını devam ettirebilmektedir. O halde el-Fārābī’de Aristoteles’te olduğu gibi aklın ölümsüzlüğü anlayışı vardır.

1.3. İbn Sīnā’nın Nefs Anlayışı

İbn Sīnā’ya göre nefis, tek bir cins olarak üç bölüme ayrılmaktadır. Bu bölümler, nefsin, nebatî, hayvanî ve insanî bölümleridir. Nebatî nefis, doğma, büyüme ve beslenme yönünden organik tabii cismin ilk yetkinliğidir.¹⁰⁰ Hayvanî nefis, organik tabii cismin

vermemektedir. Mehmet Aydın, “Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar,” *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 1982: 5 (1982), ss.121-125.

100 *Entelekheia* kavramı, Aristoteles’in icat ettiği bir kavramdır. Afrodisiaslı Aleksandros, *entelekheia* kavramını açıklamada *teleiotêse* kavramına başvurmuştur. Bu kavram ise tamamlık anlamına gelen bir kavramdır. İbn Sīnā ise bu kavramların karşılığı olarak *kemāl* kavramını kullanmaktadır. *Kemāl*, yetkinlik, olgunluk, mükemmellik,

cüzileri idrak etme ve irade ile hareket etme açısından ilk yetkinliğidir. İnsanî nefis ise ihtiyarla mevcut fiilleri yapma, çıkarımda bulunma ve tümel hususları idrak etme açılarından organik tabii cismin ilk yetkinliğidir.¹⁰¹

Nebatî nefsin üç kuvvesi vardır. Bunlar; beslenme, büyüme ve üreme kuvveleridir. Beslenme kuvvesi, başka bir cismi, kendisinde bulunan cisme benzer kılarak dönüştüren kuvvedir. Büyüme kuvvesi, büyümede yetkinliğe ulaşmak için, bölgeleri itibariyle kendisine benzeyen cisimle, cisimde gerekli olan büyüklüğe uygun olarak uzunlamasına, genişlemesine ve derinlemesine artan kuvvedir. Üreme kuvvesi ise kendisinde bulunup kendisine bilkuvve benzeyen parçayı ve orada yaratılış ve karışım açısından ona benzeyen diğer cisimlerin yardımıyla bilfiil ona benzeyene dönüşmesi suretiyle etkide bulunan kuvvedir.¹⁰²

Hayvanî nefsin iki kuvvesi vardır; muharrike ve müdrike kuvveleri. Muharrike kuvvesi iki kısma ayrılmaktadır. Bâis (sevk edici) olması açısından muharrik ve fail (etkin) olması açısından muharrik. Bâis olması açısından muharrik, *nuzuî* (istek) ve *şevkî* (arzu) kuvvelerdir. Fail olması açısından muharrik ise sinirlerde ve adelerde ortaya çıkmaktadır.¹⁰³

Müdrike kuvvesi, dışarıdan idrak etme ve içeriden idrak etme kuvvesi olarak iki kısımdır. Dışarıdan idrak etme kuvvesi beş duydur; görme, işitme, koku alma, tat alma

tamlık anlamlarına gelen bir kelimedir. *Kemāl* kavramı için Bkz. İbn Sīnā, *Kitābu'n-Necāt*, tah. Mācid Faḥrī (Beyrūt: Dāru'l-āfāki'l-cedīde, 1982), s.197.

101 İbn Sīnā, *en-Necāt*, terc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), s.146.

102 İbn Sīnā, *en-Necāt*, s.146.

103 İbn Sīnā, *en-Necāt*, ss.146-147.

ve dokunma duyuları. İç idrak kuvveleri ise bir kısmı algılananların suretlerini idrak eden kuvveler, bir kısmı da algılananların anlamlarını idrak eden kuvvelerdir. İdrak edilenlerin bir kısmı idrak edilir ve fiilde bulunur, bir kısmı idrak edilir ve fiilde bulunmaz, bir kısmı ilksel olarak idrak edilir, bir kısmı da ikincil bir idrak ile idrak edilmektedir.¹⁰⁴

İnsanî nefsin (ya da *nâtık* nefsi) iki kuvvesi vardır; âmil (pratik, eyleyen) ve âlim (nazarî¹⁰⁵, teorik, bilen) kuvveleri.¹⁰⁶ Bu iki kuvve, ortak bir isimle isimlendirilir, bu da “akıl”dır. Amil kuvve, uygulamaya özgü görüşlerin gereğince düşünmeye özgü tikel fonksiyonlar için insan bedenini hareket ettirici olan ilkedir. Âlim (nazarî) kuvve ise maddeden soyutlanmış tümel suretleri yapısında bulundurma özelliğine sahiptir.¹⁰⁷

Aklî kuvve, herhangi bir organla ya da aracıyla akletmemektedir. Çünkü şayet aklî kuvve, bedenî bir organı kullanmak suretiyle akletseydi, ne zatını, ne organı ne de

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, ss.147-150.

¹⁰⁵ Kübra Şenel’in çevirisinden yaptığım alıntıda parantez içinde âlimin karşılığı olarak sadece bilen yazılmış, nazarî ise yazılmamıştır, bütünlük adına alıntıya eklendi.

¹⁰⁶ Şenel’in Türkçe çevirisinden yaptığım alıntıda âmil kuvvenin pratik, âlim kuvvenin teorik kuvve olduğu yazmamaktadır. Bunlar, Fazlur Rahman’ın İngilizce çevirisinden hareketle eklendi. Bkz. İbn Sînâ, *Avicenna’s Psychology*, terc. Fazlur Rahman (Westport, Connecticut: Hyperion Press, 1981), s.32.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.152. ; İbn Sînâ, nazarî kuvvenin nispetinin soyut surete doğru olduğunu, hatta bu kuvvenin, tasavvur ettiği yetkinlikten herhangi bir şeyi henüz kabul etmemiş olduğu için *heyulânî* akıl olarak isimlendirilebileceğini düşünmektedir ve *heyulânî* akıl, türün her bir ferdi için mevcuttur. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, ss.152-153.

aklettiğini akletmesi gerekirdi. O halde akıl, bir aracıyla değil, bizatihi akletmektedir.¹⁰⁸ Bedenden bağımsız akletmenin gerçekleştiğinin bir diğer delili de akletmenin, bedenin yaşlanma ya da hastalanma gibi durumlarda zayıflamasıyla zayıflamamasıdır. Aksine kırk yaşı insanın olgunluk yaşı kabul edilir ve akletme bu yaştan sonra yani yaşlandıkça daha da güçlenmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca organlar güçlü olanı idrak ederken zayıf olanı idrak etmeye güç yetirememektedirler. Mesela, göz organı güçlü bir ışığı algılayırken cılız bir ışığı algılayamaz ya da kulak, güçlü, şiddetli bir sesi işitirken cılız bir sesi algılayamaz, ancak akıl için böyle bir durum geçerli değildir. Hatta akıl için tam tersi bir durum geçerlidir, çünkü akıl, güçlü olanları tasavvur ettikten sonra gelen kolay olanları, daha kolay edinme gücü kazanmaktadır.¹¹⁰ Ayrıca göz, kulak gibi organlar kendi varlıklarını idrak edemezlerken akıl kendisini idrak edebilmekte, aklettiğini akledebilmektedir. Eğer akıl da cismanî bir organla akledecek olsaydı, duyu organları gibi zatını, organını algılayamaz olurdu.¹¹¹ O halde akıl, maddeden bağımsız bir konumda olmalıdır.

Aklî kuvvenin bedensel organlara ihtiyacı olmamasından önemli bir mesele daha anlaşılmaktadır. O da nefsin varlığını devam ettirmek için bedene ihtiyaç duymaması, nefsin bedenden ayrı bir varlık olduğunun anlaşılmasıdır.¹¹² Çünkü nefsler, kuvveleriyle

108 İbn Sīnā, *en-Necāt*, s.165.

109 İbn Sīnā, metinde kırk yaşı tabirini bizzat kullanmaktadır. Bkz. İbn Sīnā, *en-Necāt*, s.167.

110 İbn Sīnā, *en-Necāt*, ss.166-167.

111 İbn Sīnā, *en-Necāt*, ss.165-166.

112 Ali Durusoy, nefsin bedenden ayrı bir cevher olmasının delillerinin üç temele dayandığını söyler. Bunlar; insanın içtimai bir varlık olması, aklî idrak ile hissî idrak arasındaki farkın açıklanması ve aklî idrakin cismanî olmayan bir cevherde

bir bütündürler, kuvveler nefslerinden ayrık değildir.¹¹³ Bu nedenle aklî kuvvenin işlemesi için bedensel organlara ihtiyacı olmadığı gibi nefsin de var olmak için bedene ihtiyacı yoktur. O halde nefs, ne cisimdir ne de cisimde bir kuvvedir.¹¹⁴ Ancak nefs, bedene var olmak için ihtiyaç duymasa da bedenle bir ilişki içerisinde. Mesela, nâtık nefs, tevatürün güçlü olmasından dolayı kendisiyle tasdikini meydana geldiği haberleri elde etmek için bedene başvurur, sonra elde ettiğinde, zatına geri döner.¹¹⁵

Nefs, mücerret bir mahiyete sahiptir¹¹⁶ ve bedenden önce değil, bedenle birlikte var olmaktadır. Nefslerin bedene girmeden önce sayıca zatî çoklukları yoktur, zatın

gerçekleştiğinin gösterilmesidir. Ayrıca delilleri altı başlık altında toplayıp incelemektedir. 1. İnsanın içtimai (toplumsal) bir varlık olması. 2. Hissî idrak güçleri cismanî bir organla gerçekleşirken aklî idrak gücünün organsız gerçekleşmesi. 3. Küllî kavramları idrak eden cevherin cisim veya cisimle kaim bir güç olmaması. 4. Akıl gücünün cismanî bir organla idrak etmediği gibi küllî kavramların da cismanî bir organla idrak edilememesi. 5. Cismin tanımları idrak edememesi. 6. Bilkuvve sonsuz olan küllî kavramları cismanî bir gücün idrak edememesi. 7. Hissî idrak güçleri kendilerini idrak edemezken akıl gücünün kendisini idrak etmesi. 8. Duyular idraklerinde yorulurken akıl gücünün yorulmaması. 9. İnsanın bedeni zayıflarken akletmesinin güçlenmesi. Bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), ss.67-77.

¹¹³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.175.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.168.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s.169

¹¹⁶ Mücerret olduğu için bölünemez, çünkü bölünecek maddeleri yoktur. Bölünme maddeye özgüdür. O halde nefs, basit bir yapıdadır. İleri okuma için Bkz. İbn Sînâ,

sayıca tek olması da mümkün değildir.¹¹⁷ İki beden varsa iki nefis meydana gelir. Tek bir nefsin iki bölümünün olması doğa bilimlerinin ilkeleri gereğince geçersizdir. İki bedende tek bir nefsin olması da aynı şekilde geçersizdir. O halde tek bir nefis, o nefsin kullanacağı bir beden meydana geldiğinde meydana geleceği doğru ve mantıklı olacaktır. Meydana gelen beden, nefsin alanı ve aletidir.¹¹⁸ Buradan İbn Sīnā'nın Platon düşüncesindeki nefslerin bedenlerden önce yaratıldığı görüşünü kabul etmediği anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Sīnā'ya göre nefisler ve bedenler birlikte yaratılmaktadır.

Nefs, beden ölmesiyle ölmez, aslen bozulmuş kabul etmez.¹¹⁹ Beden, nefsin yetkinleşeceği ve etkin olacağı bir alet konumundadır. Bu alet olmasa nefis faaliyette bulunamaz. Tabiatta ise faaliyette bulunmayan hiçbir varlık yoktur.¹²⁰ O halde beden, nefis için gereklidir. Nefsin bedenle birlikte var edilmesi zorunludur ancak İbn Sīnā'ya göre bu zorunluluk beden yok olmasıyla nefsin yok olmasını gerektirmez.¹²¹ Nefsin bozulmuş kabul etmemesinin sebebi nefsin mutlak olarak basit olmasındandır.¹²² Basit

'*Uyūnu'l-Hikme* (Risaleler içinde), terc. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), s.80-82.

117 İbn Sīnā mantığına göre tek bir nefis, tek bir bedene ilişmelidir. O halde nefis bedenlenmeden önce zati çoklukların olamayacağı da mantıklı olacaktır.

118 İbn Sīnā, en-Necât, ss.169-170.

119 İbn Sīnā, en-Necât, s.170.

120 İbn Sīnā, en-Necât, s.171.

121 İbn Sīnā, en-Necât, ss.171-172.

122 Basit mürekkebin zıddıdır. Mürekkeplik birleşiklik demektir. İki varlığın birleşmesiyle oluşmuş bir varlık mürekkep bir varlıktır. Basitlik ise bunun tamamen tersidir yani birleşikliğin olmamasıdır. Bir varlıkta birleşiklik varsa bu, bir araya gelerek

olması demek ayrıca nefsin madde ve surete bölünmemesi de demektir.¹²³ Sonuç olarak nefis, tek bir zattır ve birçok kuvveye sahip mücerret bir varlıktır.¹²⁴

İbn Sīnā, nefste bozuluşa uğrayan bir kuvvenin olmadığını da söyler ve şöyle açıklar:

Nefs, kendisinde devam eden bir fiil ile zatına kıyasla yok edici bir kuvvenin bir araya gelmediği bir şeydir. Eğer kendisinde bozuluşa uğrayan bir kuvve olsaydı devamlı olan bir fiilin olması da imkânsız olurdu. Onda devam eden ve var olan bir fiil bulunduğu anda, onda bozuluşa uğrayan bir kuvve bulunmaz. O halde nefsin cevherinin kendisinde bozuluşa uğrayan bir kuvvesinin olmadığı açıktır.¹²⁵

Kelamda ahiret olarak ele alınan, ölümden sonraki hayatı karşılayıcı ifade olarak İbn Sīnā, *mead* kavramını kullanmaktadır. *Mead* kelimesi ‘a-v-d kelimesinden türemiş bir kelimedir. Anlamı, bulunduğu yerden veya durumdan ayrılan şeyin oraya geri

meydana geldiği varlıklara bölünebileceği anlamına gelir. Ancak İbn Sīnā mantığına göre yüce olan, birleşiklik, bölünme gibi noksanlık yaratan özellikler barındırmamalıdır. Çünkü birleşiklik ve bölünme varsa bir varlıkta, o varlık, bölündüklerine, birleştiklerine muhtaç olacaktır. İnsan ise nefis ve bedenden bir araya gelmiş bir varlıktır ve insanın yüce tarafı nefsidir. Çünkü nefis, bölümleriyle, kuvveleriyle, akla sahipliğiyle insanı insan yapan değerleri asıl barındıran varlıktır. Bu özellikler de nefsi yüce yapar. O halde yüce olan nefis basit olmalıdır.

123 İbn Sīnā, *en-Necāt*, s.173.

124 İbn Sīnā, *en-Necāt*, s.175.

125 İbn Sīnā, *en-Necāt*, s.173.

dönmesidir.¹²⁶ Nefsin dönüşü ise ancak gelinen yer için söz konusudur. İbn Sīnā bu görüşünü de ayetle destekler: “Ey huzur içinde olan nefis! Sen ondan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!”¹²⁷

İbn Sīnā, nefis Rabbine dönüyorsa bu nefsin bir dönüş yeri olmalıdır demektedir ve meadı incelemeye başlamaktadır. Ahiret hakkındaki görüşleri ele almakta ve değerlendirmektedir. Ona göre ahirete inananlar ve inanmayanlar olarak temel iki ayrım vardır.¹²⁸ Ahireti kabul edenler üç gruba ayrılmaktadır. Bunlar: sadece bedensel diriliş, sadece nefssel diriliş ve nefis ile beden birliktedir. Bu diriliş şekillerine inanan grupların alt grupları da bulunmaktadır. Ayrıca İbn Sīnā, nefis göçünü savunanları da bir grup gibi ele almaktadır.

Ahiretin bedensel olacağı görüşünde olanlardan bir grup, kelamcılardır.¹²⁹ Onlara göre diriliş bedensel olacaktır. Ölümden sonra çürüyüp yok olan beden aynıyla tekrar dirilecek ve canlılık ve insanlık o bedende yaratılarak insanlık tekrar dirilecektir.¹³⁰ Bu görüş üzerinde de gruplaşmalar söz konusudur. Kimileri ölümden sonra iyi ve kötü diye ikiye ayrılma olacak; iyiler ebedî ödüllendirilecek, kötüler ise cezalandırılacak

126 İbn Sīnā, *el-Adhaviyye fi'l-me'ād* (Felsefe ve Ölüm Ötesi içerisinde), terc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.4.

127 Kur'an: 89/Fecr:27 (<http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/fecr-suresi-89/ayet-27/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>) (06.05.2019)

128 İbn Sīnā, *el-Adhaviyye*, s.5.

129 İbn Sīnā buradaki kelamcıları, Araplardan bir cedelciler grubu diye aktarmaktadır.

Bkz. İbn Sīnā, *el-Adhaviyye*, s.5.

130 İbn Sīnā, *el-Adhaviyye*, s.5.

demektedirler. Kimileri de ölümden sonrasının inanan ve iyi olanlar, inanan fakat günahkâr olanlar ve kâfirler olarak üçe ayrılacağını; inanan ve iyi olanların ebedî olarak ödüllendirileceğini, inanan fakat günahkâr olanların durumunun Allah'ın iradesine bağlı olduğunu, Allah'ın dilerse bağışlayacağını ya da azap edeceğini fakat azabın sonsuz olmayacağını, kâfirlerin ise sonsuza dek azap göreceğini söylemektedirler. Kimilerine göre de inansın ya da inkâr etsin azap sonsuz değil ödül sonsuz olacaktır.¹³¹

İbn Sînâ'ya göre ahiretin yalnızca bedenle gerçekleşeceğini söyleyenler ölümlerini dirileceğini haber veren dinî nasları, filozoflara öfkelerinden ve muhalefetlerinden ötürü yanlış yorumlayıp savunanlardır. Ayrıca onlara göre insanın varlığını değerli kılan şey bedendir ve ahirette bedenler, yaratılacak bir canla hayat bulacak ve bu can, nefsin bedende bulunması gibi olmayıp bedenle yaratılan herhangi bir araz türündendir.¹³² Dinî nasları yorumlayanlar, dinin ne anlatmaya çalıştığını anlamadıkları için nasları yanlış yorumlamışlardır. Dinlerin amacı herkese hitap etmektir. Bu hususta dinî naslar, insanların rahatça anlayabilecekleri şekilde metaforik (istiareli) bir üslupla gönderilmiştir. Sıradan halkın bunu anlayamaması normaldir, fakat havasın bunu anlaması gerekir. Bu yönden İbn Sînâ, nasları zahiren anlayanları, metaforları anlayamayanları -kelamcılar başta olmak üzere bedensel dirilişi savunanlar buraya girmektedir- eleştirmektedir. Örnek olarak Fetih Suresi'nin 10. ayeti gösterilebilir. Ayette "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir"¹³³ tabiri geçmektedir. İbn Sînâ'ya göre Arap

131 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.5.

132 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.8.

133 Kur'an: 48/Fetih:10 (<http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/fetih-suresi-48/ayet-10/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>) (06.06.2019)

ediplerinden hiç kimse, burada istiareli ve mecazlı bir kullanımın olduğundan şüphe etmez.¹³⁴

Bedensel diriliş görüşünde, bedenın aynı maddesinden yeniden bir beden yaratılacak olsa, o insan değil, başka bir insan meydana gelmiş olmaktadır. Ceza ve azabı beden göreceksa, o zaman farklı bir insan ödüllendirilmiş ya da cezalandırılmış olmaktadır. Gerçek ödül alacak ya da azap göreceks kişi ödüllendirilmemekte ya da azap görmemektedir. O halde azap ve cezaya, övgü ya da yergiye beden değil suret layıktır. İnsan, toprak olması bakımından değil, insan olması bakımından odur.¹³⁵ Ayrıca bedensel diriliş şu yönden de mantıksızdır. Nefs, Allah ve melekler gibi mücerret bir varlıktır ve

134 İbn Sīnā, Kur'an'ın istiareli bir anlatıma sahip olduğu, avamın daha iyi anlayabilmesi için Kur'an'da bu şekilde bir anlatımın benimsendiği ancak havasın bunu anlaması gerektiği hususunda uzunca durmuştur. Bkz. İbn Sīnā, *el-Adhaviyye*, ss.8-12 ; Gürbüz Deniz, Arapların, el, yüz, gelme, gitme, utanma ve öfke gibi teşbihsel ifadeleri her zaman istiareli ve mecaz anlamla anlamadıklarını, tam tersi hakikî anlamıyla da anladıklarını söylemektedir. Hakikî anlamda mevzubahis ifadelerin kullanıldığına birer örnek verip şu açıklamayı yapmaktadır: “Fakat ‘(...) buluttan gölgeler içinde (...)’ (el-Bakara 2/210) ve ‘Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini bekliyorlar’ (el-En'am 6/158) âyetlerinde, anlatılan ölçüye veya benzeri ölçülere göre bu ifadelerin istiare ve mecaz olduğu asla hatıra gelmez. Şayet bu âyetlerde hakiki anlam gizlenmek isteniyorsa, bu takdirde hata ve şüpheye rıza gösteriliyor ve âyetlerin zahirine inanmak açıkça yanlış inanca yol açıyor demektir.” Bkz. Gürbüz Deniz, “İbn Sīnā'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar,” *Eskiyeini* cny.:29 (2014), s.106.

135 İbn Sīnā, *el-Adhaviyye*, s.12.

çoğunluğudur. Bunlar arasında da ödül ve azabın sonluluğu ve sonsuzluğu konusunda ihtilaf bulunmaktadır.¹³⁹

Ahret hayatının sadece nefis için geçerli olacağını söyleyenler de çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Bunların bir kısmı nefsaniyeti kabul etmekle birlikte nefsin somut cisim haline dönüşeceğine inanır. Bir kısmı da nur âlemine ait aydınlık bir cevher olan nefsin karanlık âleme ait karanlık bir cevher olan bedene karıştığına inanır. Mecusîler, Düalistler ve Maniheistlerle onların görüşünü paylaşanlar bu gruptakilerdir. İbn Sînâ'ya göre bu inançtakiler, mutluluğun, nefsin karanlıktan kurtulup felekleri yararak aydınlık olan nur âlemine yükselmesiyle, mutsuzluğun (bahtsızlığın) da nefsin karanlıkta kalmasıyla gerçekleştiğini savunmaktadırlar.¹⁴⁰

Bir ferdi ifade ederken kullandığımız “o” ve “ben” gibi zamirlerin asıl karşılığı, insanın gerçek zatıdır, o da nefstir. Bu zamirlerin neden denildiği ve neyi kastettikleri düşünüldüğünde, beden kastediliyor gibi anlaşılmaktadır ama gerçekte nefstir. Çünkü insan bedeniyle çokça içli dışlı olduğundan, beden sadece bir taşıyıcı olduğu halde nefsin önüne geçmektedir. Lakin bedeni tanınmaz hâle gelmiş bir kişi ya da birkaç uzvunu kaybetmiş birisi için beden bütünlüğü olmasa da ferdiyet devam etmektedir. Gerçek manada, gelebilecek iyilik beklentisinde olan ve kötülüklerden korunan nefstir. İnsan “şansım iyidir” ya da “şansım kötüdür” derken gerçekte bu nefsinin şansıdır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre kişiliği oluşturan beden değil nefstir. Kişinin bedenine ilişen iyilik ve kötülükler ise, nefsin dışında olup nefis sadece onların gerçekleşmesini sağlamaktadır.¹⁴¹

139 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.6.

140 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.6.

141 İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, ss.27-28.

İnsan bedensel lezzet ve elemelere kendini kaptırdıkça, bunlar yok olduğunda kendisinin de yok olacağını düşünmektedir. Çünkü insanlar kendinde iyilikler ve kötülükler bulunmadığı takdirde mutlak iyilik ve kötülüğün olmayacağını düşünür; fakat bu yanlıştır, çünkü insanın cismanî lezzet ve elemelere dalmış olması aslında böyle düşündürmektedir.¹⁴² Ancak kendisine yani nefesine özgü lezzet ve elemeleri tatmayı bilirse insan, o zaman gerçek lezzet ve elemi yaşar. Bu da insanın ahiret yaşamıdır. Dinlerdeki cennet-cehennem tasavvurlarının dünyevî duyusal lezzet veya acılarla anlatılması insanların anlamakta zorlanmamasının istenilmesinden dolayıdır. Çünkü insanların zihinleri ve anlayışları bir seferde değiştirilemez. Nefs değil de beden cezalandırılacak ya da ödüllendirilecek olsa, o zaman insanın kendi değil, ancak bir parçası cezalandırılmış ya da ödüllendirilmiş olmaktadır. Mesela, bedeninin birkaç uzvu ödüllendirilse ya da cezalandırılrsa, o insanın gerçekten ödüllendirilmiş ya da cezalandırılmış olduğu düşünülemez.¹⁴³

İbn Sīnā, insanın gerçek zâtının nefis olduğunu, kişiliği nefsin oluşturduğunu söyleyerek ferdiyetle nefsi ilişkilendirmektedir¹⁴⁴ ve İbn Sīnā'ya göre ölümden sonra beden yok olup sadece nefis ölümsüzlüğü tadacağı için, bedensiz bir ferdiyet anlayışı buradan doğmaktadır. Ancak ferdiyet, bedenli tecrübeyle gerçekleşen bir meseledir, yani insanların bedenleriyle elde ettiği edinimler vasıtasıyla bir ferdiyetten bahsetmemiz mümkün olmaktadır. Nitekim İbn Sīnā'nın nefsin kuvveleri hakkındaki görüşlerinde,

142 Hep cismanî lezzetlere sahip olmuş birinin sonsuz bahtsızlığı düşünememesi ya da hep cismanî elemelere sahip olmuş birinin sonsuz mutluluğu düşünememesi İbn Sīnā'nın mesele hakkında sunduğu başka bir delildir. Bkz. İbn Sīnā, *el-Adhaviyye*, s.28.

143 İbn Sīnā, *el-Adhaviyye*, ss.28-29.

¹⁴⁴ İbn Sīnā, *el-Adhaviyye fi'l-me'ād*, ss.27-28.

kuvvelerin işlevlerini tek başına değil bedenle gerçekleştirdiği görülebilmektedir; bilme gücü gibi ferdiyetin oluşmasında önemli rol oynayan işlevler, ancak bedenle ferdiyetin mümkün olacağını göstermektedir. Hatta İbn Sînâ, *Metafizik* eserinde bedenın iyilik ve kötülükleri malumdur deyip ahirette bedensel dirilişin olacağını şeriatla doğrulandığını söylemesi, onun ferdiyet konusunda bedenın önemini görmezden gelemeyeceğini göstermektedir. Eyüp Şahin, bu konuyu ele aldığı bir çalışmasında, İbn Sînâ'nın bir karışıklığa düştüğünü söylemektedir. Şahin'e göre İbn Sînâ, ferdiyeti beden olmadan sadece nefse atmanın sıkıntılı olduğunu farkındadır. Çünkü nefsler ferdiyetlerini bedenli tecrübeleriyle gerçekleştirmektedir ve İbn Sînâ'nın bunu destekleyecek birçok görüşü bulunmaktadır, ancak İbn Sînâ'nın bir taraftan da bedensiz bir ölümsüzlüğü savunması bir karışıklık doğurmaktadır.¹⁴⁵

Nefs, varlığını sürdürmek için bedene muhtaç değildir. Sonsuz güçte olan bir varlığın sonlu güce sahip bir varlığa muhtaç olması mantıksal açıdan düşünülemez.¹⁴⁶ Nefsin sonsuz olmasından dolayı, onun cisim içerisinde bir güç olması da

¹⁴⁵ Eyüp Şahin, "İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine," *Felsefe Dünyası* 2:50 (2009), ss.185-201.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, cismin sonlu olmasını şöyle açıklamaktadır: "Herhangi bir cismin sonsuz güce sahip olması ve sonsuz bir gücün cisimde bulunması mümkün değildir. Çünkü her cisim bölünebilir; zorunlu olarak güç de bölünebilir." Bkz. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.30.

düşünülemez.¹⁴⁷ Nefs, maddeden bağımsız bir varlık olduğuna göre kendi kendine yeten bağımsız bir varlıktır. Akıl işlevi gibi işlevleri kendi başına halledebilmektedir.¹⁴⁸

İbn Sīnā'nın mead ve nefis konusunda üzerine durduğu bir başka mesele de tenasüh'tür. Tenasühün (nefs göçü) geçersizliği hususunda şöyle der:

Her canlı, kendi nefsinin tek bir nefis olduğunu bilmek ister. Eğer orada başka bir nefis olursa canlı ne onun bilincinde olur ve ne de o bizatihidir. Bedenle de meşgul olmaz, bu sebeple de bedenle bir ilişkisi yoktur. Çünkü bu tarz dışında bir ilişki olmaz. Dolayısıyla tenasüh herhangi bir şekilde olmaz.¹⁴⁹

Buradan anlaşılmaktadır ki İbn Sīnā, Platon düşüncesindeki nefsin bir bedenden başka bir bedene geçmesi görüşüne karşı çıkmaktadır. Ayrıca İbn Sīnā, ölüm konusunu ve ölüm korkusundan kurtuluşu da ayrıca işlemektedir. Hatta *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi* adında bir risalesi mevcuttur. Bu konuları ise İbn Sīnā, şöyle işlemektedir: Nefs, cismanî olmayan bir cevherdir, araz değildir ve bozulması da yoktur. Ölüm ise nefsin aletlerini kullanmayı terk etmesinden başka bir şey değildir. Nefsin aletleri ise azalarından ibarettir; bu aletlerin tamamına birden beden denir. İbn Sīnā bu durumu sanatkârın aletleri kullanamamasına benzetmektedir.¹⁵⁰ Ölüm, nefsin bedenden

147 İbn Sīnā, *el-Adhaviyye*, s.30.

148 İbn Sīnā, bağımsız olmayan bir varlığın işlevinin olmadığını düşünmektedir. Çünkü işlev, varlıktan sonra gelmektedir. Bkz. İbn Sīnā, *el-Adhaviyye*, s.33.

149 İbn Sīnā, *en-Necāt*, s.175.

150 İbn Sīnā, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi – Namaz Risalesi*, terc. M. Hazmi Tura (byy.: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959), s.13.

ayrılmasına sebep olur. Beden olmayınca nefis de artık bir şey hissetmez olur, çünkü nefis, bedenle hisseder ve elem duyar.¹⁵¹

Ölümün niçin var olduğunu ise şöyle açıklamaktadır: Eğer ölüm olmasaydı ve canlılar, nesilleriyle, zürriyetleriyle beraber baki kalsalardı, o zaman dünya bunlara dar gelir ve yer yüzüne sığamazlardı.¹⁵²

Nefis, İbn Sīnā'ya göre bir cevher olduğu için yok olmaz. Çünkü cevher, fani olmamaktır. Eğer nefste yok olma olsaydı, o zaman nefis cevher değil, olsa olsa araz olurdu.¹⁵³ Ölüm gerçekleşikten sonra insanlar yok olacaklarını düşünebilirler ama yok olan sadece bedendir, nefis baki kalır. Bu sebeple İbn Sīnā'ya göre ölümden korkmak yersizdir.

İbn Sīnā'ya göre, filozoflar (*hukema*) hakiki kurtuluşun cehilden kurtulmaktan ibaret olduğunu yakinen bilip gönül gözüyle gördüler. Burada cehilden kasıt dünya işlerine dadanıp bir türlü kurtulamayanlardır. Öyle ki sürekli dünyalık işleriyle uğraştıklarından biri biter diğerine çekilirler. İbn Sīnā'ya göre bu da bir ölümdür. Bunun üzerine İbn Sīnā ölümü ikiye ayırır: İradî ölüm ve tabii ölüm. Aynı şekilde hayatı da ikiye ayırır: İradî hayat ve tabii hayat. İradî ölüm, her çeşit şehvetleri öldürmeyi ve şehvetlere düşkünlüğü terk etmektir.¹⁵⁴ İbn Sīnā, konuyla alakalı Platon'un şu sözünü de aktarmaktadır: “İradenle öl, ki tabiat ile dirilesin.”¹⁵⁵

151 İbn Sīnā, *Ölüm*, s.18.

152 İbn Sīnā, *Ölüm*, s.20.

153 İbn Sīnā, *Ölüm*, ss.13-14.

154 İbn Sīnā, *Ölüm*, s.16.

155 İbn Sīnā, *Ölüm*, ss.15-16.

İnsanın tarifi, *hayy, nâtik ve mâ'it* olmasıdır. Yani insan yaşayan, idrak eden ve ölümdür. Bu tarife göre ölüm, insanın tamamı ve kemali olmuş olur ve ölümler insan, yüce ufuklara intikal eder.¹⁵⁶ O halde insan noksandır, çünkü tamamlanma ölümler gerçekleşmektedir. Bu durumda da insan, tamamlanmaktan korkma cehaletine düşmemelidir.

İlahî olan nefis (yüce olan, *cevher-i şerîf*), cismanî olandan (aşağı olan, *cevher-i kesiften*) yani bedenden kurtulduğu zaman ve bu kurtuluş kirli ve bulanık değil de pak, saf ve temiz bir kurtuluşa yüksek âleme çıkar, *said* olur, *âlem-i ervaha* avdet eder, Yaratıcısına yakın olur. *Rabbu'l-âlemîn*'in civarında bulunmak sebebiyle selamete erer. Kendi mümasillerinden ve benzerlerinden olan temiz, pak nefislerle karışır, kötü nefislerden kurtulur ve kurtuluşa erer.¹⁵⁷ Görüldüğü üzere İbn Sînâ da kendinden önceki filozoflar gibi nefsi ilahî bir varlık, bedeni de ona engel olan cismanî yön olarak düşünmektedir. Cisimden kurtulan nefis, yüksek kurtuluşa ermekte ve cennete gitmektedir.¹⁵⁸

156 İbn Sînâ, *Ölüm*, s.16.

157 İbn Sînâ, *Ölüm*, s.17.

158 İbn Sînâ'ya göre, insanın hakiki bilgiye ulaşmasına engel olan nefse verilmiş cismanî özelliklerden arınmadıkça, nefis terbiyesini gerçekleştirmediği, faal aklın nurlarından faydalanmak imkânsızdır. Cisimden daimî kurtulmadan akıl alemine ittisal, beden hayattayken mümkün değildir. İbrahim Maraş'a göre bu, şunu göstermektedir: "İbn Sînâ'nın felsefi tasavvufunda amaç dünyayı terk etmek değildir, tam aksine faal akılla aydınlanmanın sonucunda elde edilen hakiki bilgiyle daha uygun bir toplumsal hayat

Sonuç olarak ölüm, ilahî kaynaklı bir şeydir. İlahî kaynaklı olan da kötü olamaz. Kötü olan ölüm değil, ona karşı duyulan korkudur. Ölümden korkan onun anlamını ve özünü bilmeyen kimsedir.¹⁵⁹ Ölümden korkanlar, ölümün hakikatini bilmeyenlerdir.¹⁶⁰ Ölümün hakikati ise nefsin bedenden ayrılmasından ibarettir. Bu ayrılıştta nefis için bir bozulma, dağılma durumu yoktur.¹⁶¹

Genel olarak toparlayacak olursak;

- Nefsin kuvveli bir yapıya sahip olması, Platon ve Aristoteles'e benzemektedir, ancak İbn Sīnā kendi yorumunu katarak daha fazla geliştirme yapmıştır.
- Platon'da nefis ölümsüz, Aristoteles'te sadece faal akıl ölümsüz, nefis ölümlü, el-Kindī'de nefis ölümsüz, el-Fārābī'de ise gayret göstererek aklını geliştirmiş nefis ölümsüz iken İbn Sīnā düşüncesinde her nefis ölümsüzdür.
- Platon düşüncesine karşıt olarak İbn Sīnā, nefsin bedenden önce yaratılmadığını, bedenle birlikte yaratıldığını savunmaktadır.

yaşamaktır.” Bkz. İbrahim Maraş, *Klasik İslam Felsefesinde Nur Metafiziği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), s.83.

159 Müfit Selim Saruhan, *Evrım ve Ahlāk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Evren ve İnsan* (Ankara: Eskiyei Yayınları, 2018), s.117. ; İbn Sīnā'nın ölüm korkusu hakkındaki düşünceleri, İbn Miskeveyh'in görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Bkz. Saruhan, *İbn Miskeveyh*, s.116 (dipnot). ; Müfit Selim Saruhan, “İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi,” *AÜİFD* 46:1 (2006), s.95.

160 Bilmemenin yani cehaletin ilacı İbn Sīnā'ya göre ilimdir. Bilen, itimat eder. İtimat eden ise saadet yolunu bilir ve o yola suluk eder. Bkz. İbn Sīnā, *Ölüm*, s.19.

161 İbn Sīnā, *Ölüm*, s.22.

- Önceki filozoflar gibi İbn Sīnā'ya göre de nefis ilahî, yüce olan; beden ise aşağı olandır.

1.4. El-Ġazālī'nin Nefs Anlayışı

El-Ġazālī, Meşşâî filozofların görüşlerini eleştirmiş ve *Tehāfutu'l-felāsife* eserinde, üç meselede, onları tekfir etmiştir. Filozofları el-Ġazālī'ye göre küfre düşüren bu meselelerden biri, nefsanî ve cismanî diriliş fikirlerinin tartışmasıdır. Meşşâî filozofların nefsanî dirilişi savunup, bu görüşü savunmak için Kur'an'da bedensel dirilişi anlatan ayetleri felsefî açıdan yaklaşıp yorumlamaları, el-Ġazālī'nin dikkatinden kaçmamıştır. Nitekim el-Ġazālī, ayetlerin anlamlarının açıkça cismanî bir dirilişi ve ahirette zevk ve elemelerin cismanî olacağını bildirdiğini düşünmekte, ayetleri anlamlarından uzaklaştıran filozofları bu nedenle tekfire düşmekle yargılamaktadır.

El-Ġazālī, filozofların görüşlerini¹⁶² aktararak onları eleştirmektedir. Filozoflardan aktardığı görüşleri zararsızsa belirtmekte, sakıncalı ise eleştirip kendi düşüncelerine göre doğru olanları aktarmaktadır. El-Ġazālī, nefis ve ölüm sonrası hakkındaki felsefî düşüncelerini, filozoflara yaptığı eleştirilerle birlikte aktarmaktadır.

El-Ġazālī, *Tehāfutu'l-felāsife* eserinde filozofların görüşlerini yirmi mesele çerçevesinde eleştirip üç konuda onları tekfir etmiş olsa da filozoflara tamamen karşıt değildir. Aslında temel tutumu, filozofların her şeyi akılla bilmeye çalışmalarını ve bunu yaparken dine gerek duymamalarını eleştirmektir. Çünkü el-Ġazālī, ortada naslar varken

162 El-Ġazālī'nin nefis ve ahiret konusunda "filozoflar" diyerek aktardığı görüşler, ağırlıklı olarak İbn Sīnā merkezli görüşlerdir. İbn Sīnā başlığıyla küçük bir kıyaslama yapılırsa dahi bu anlaşılacaktır. El-Ġazālī "filozoflar" tabirini kullandığı için bu başlıkta el-Ġazālī'ye uyularak aynı tabir kullanılmaya devam edilecektir.

akılla bir şeyi delillendirmeyi mantıksız görmektedir.¹⁶³ Bu tutumunu da eserin genelinde bizlere açıkça aksettirmektedir.¹⁶⁴

El-Ġazālî, nefis ve ölüm sonrası hayat hakkında yaptığı eleştirileri üç çerçevede ele almaktadır. Bunlar, filozofların, insan nefsinin mücerret ve bağımsız olduğuna dair geliştirdikleri aklî delillerini çürütme, insan nefsinin ölümsüz olmamasının imkânsızlığı üzerine görüşlerini çürütme ve cesetlerin haşrini inkâr etmelerini çürütmedir. Bu çerçevelerden yola çıkarak el-Ġazālî'nin görüşleri ele alınacaktır.

El-Ġazālî'ye göre filozoflar nefsi, nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üçe ayırmaktadırlar. Filozofların nebatî nefis hakkında söylediklerini el-Ġazālî, dine aykırı olmadığı gerekçesiyle aktarmaz ve eleştiride bulunmaz; ancak hayvanî ve insanî nefsi aktarmakta ve eleştirmektedir. Her ne kadar el-Ġazālî, (dine aykırı olmadığı gerekçesiyle) nebatî nefsi aktarmayıp hayvanî ve insanî nefsi aktarma gerekliliği¹⁶⁵ görse de buradan hayvanî ve insanî nefsin dine aykırı olduğu düşüncesi akla gelmemelidir, çünkü *Tehâfütü'l-felâsife*'de yazılanlar bunu göstermemektedir. El-Ġazālî, filozofların nefis görüşlerine karşı çıkan ciddi bir eleştiride bulunmamıştır. Buradan anlaşılıyor ki el-Ġazālî, filozofların nefis düşüncelerine benzer düşünceye sahiptir ya da kendi inanmıyor olsa da onun için bu görüşlere inanmakta bir sakınca yoktur.

163 El-Ġazālî'ye göre dinî naslar apaçık birer delildirler.

164 El-Ġazālî, *Tehâfütü'l-felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s.181.

¹⁶⁵ El-Ġazālî, *Tehâfütü'l-felâsife* eserinde, öncelikle filozofların nefis hakkında söylediklerini aktarıp ardından onların görüşlerini eleştirmektedir.

İlk çerçeve olan insan nefsinin mücerret ve bağımsız oluşu konusunda filozoflar, aklın akletme işlemini bir organdan bağımsız gerçekleştirdiklerini, eğer cismanî bir organla akletselerdi aklın kendini bilemeyeceğini iddia etmektedirler. El-Ğazālî, aklın kendisini cismanî bir alet olunca bilememesini çelişkili görmektedir ve filozofların, aklın kendisini bilememesiyle aklın cismanîlikten uzak olma arasında kurdukları zorunlu bağlantıyı kabul etmemektedir. Filozoflar burada parçadan hareketle bütün hakkında yargıda bulunmuşlardır; sadece beş duyuyu inceleyerek akılla beş duyu arasında ilişki kurarak kesin yargıya varmışlardır. Ancak buradaki sıkıntı, el- Ğazālî’ye göre, filozofların sadece beş duyudan hareketle bir sonuca varmalarındır; belki de akıl başka bir duyudur ve diğer duyularla ilişkisi farklıdır. Bu sebeplerden dolayı filozofların bu görüşü geçersiz olmaktadır.¹⁶⁶

İkincil olarak filozoflar, algı, uzun süre bir işlevini yerine getirdiğinde, cismanî organlara bağlı oluşundan yorulur, çünkü sürekli hareket, cismin mizacını bozarak algıyı yormaktadır; aynı şekilde güçlü ve parlak nesnelere de organları zayıflatmaktadır; güçlü olanı algıladıktan sonra zayıf olanı algılayamadığı gibi onu bozmaktadır; güçlü olanı algılayırken bozulan duyu organları, zayıf olanı algılayamaz hale gelmektedir demektedirler. El-Ğazālî, bir önceki meseleye yaptığı itirazı buraya da taşımaktadır. Ona

166 El-Ğazālî, *Tehāfut*, ss.190-192. Hatta el-Ğazālî, filozoflara ait olduğunu söylediği bir örneği de aktarır. Bu örnek ve el-Ğazālî’nin yorumu şudur: “Eğer insan ‘her hayvan çiğnerken alt çenesini oynatır, çünkü biz bütün hayvanlar üzerinde araştırma yaparak bunun böyle olduğunu gördük’ dese, bu onun timsahı tanımayışından ileri gelir. Çünkü timsah üst çenesini oynatır.” El-Ğazālî, filozofların beş duyudan hareketle yaptığı genellemeyi, filozoflara ait olduğunu söylediği bu timsah genellemesiyle çürütmektedir. Bkz. El-Ğazālî, *Tehāfut*, s.191.

göre bir duyu organı için geçerli olan diğerleri için de geçerli olacak değildir. Hatta nesnelere etkileri de farklı olabilir. Bir nesnenin bir duyuya yaptığı etki zayıflatıcı olurken aynı nesnenin başka bir duyuya ya da başka bir nesnenin aynı duyuya yaptığı etki güçlendirici olabilir.¹⁶⁷

Üçüncül olarak filozoflara göre, beden bütünü *cüzilerine* ait güçler kırk yaş ve sonrasında gelişmesini tamamlayarak duraklama dönemine girip zayıflamaktadır, dolayısıyla duyu güçleri de zayıflamaktadır, ancak aklı güçleri bu yaştan sonra daha da güçlenmektedir. El-Ğazālî, bedene ait güçlerin eksik ya da fazla olmasının sayılamayacak kadar fazla sebebinin olduğunu söylemektedir. Bazı güçler ilk yaşlarda, bazıları orta yaşlarda, bazıları da hayatın sonuna doğru güçlenmektedir. Kırk yaşından sonra görme gücünde ya da koklama gücünde güçlenme olması imkânsız değildir. Görme gücünün akıl gücünden önce zayıflaması için de el-Ğazālî, görmenin doğuştan itibaren faal olduğunu, aklın ise, ancak on beş veya daha sonraki yaşlarda olgunlaştığını ve bundan ötürü görme gücünün akıl gücünden önce zayıfladığını düşünmektedir. Hatta bu durumun insandan insana değişiklik gösterebileceğini de aktarmaktadır.¹⁶⁸

Dördüncü olarak filozoflar şöyle düşünmektedirler: İnsanlar bu kadar özelliklerine rağmen cisimden ibaret olamazlar, çünkü insanların cisimleri sürekli bir çözümlenme, yenilenme, zayıflayıp gelişme, küçük bir spermenden kocaman bir insana dönüşme gibi değişim ve farklılaşma içerisinde oldukları halde insanın aynı insan olduğu, çocukluğundan itibaren edindiği bilgileri kendileriyle birlikte devam ettirdiğini söylemektedirler. Bu durum, bedenin ötesinde bir varlığın bulunduğunu ve bedenin, o

167 El-Ğazālî, *Tehāfut*, ss.192-193.

168 El-Ğazālî, *Tehāfut*, ss.193-195.

varlığın aleti konumunda olduğunu göstermektedir.¹⁶⁹ El-Ġazālî insanın, hayvan ve ağaçla kıyaslanması durumunda bu durumun çelişkili olacağını düşünmektedir. Çünkü ağaçlar ve hayvanlar da sürekli bir değişim içerisinde oldukları ama aynı kalmaktadırlar, ancak bu, onların bir nefsi olduğuna delalet etmemektedir.¹⁷⁰

Son olarak, filozoflara göre akıl gücü, kelamcılarının ahval adını verdikleri genel aklî küllîleri algılamaktadır. Yani duyular, belirli bir insanı müşahade ederken; akıl, mutlak insanı algılamaktadır. Bir *cüzi* olan insanın yeri, rengi, ölçüsü varken küllî bir kavram olan insan bunlardan soyutlanmıştır. O halde kavramlar insanın aklındadır. Küllî kavramlar maddî bir varlığa nispet edilemeyeceğine göre maddî olmayan bir varlığa nispet edilmelidir. O da bu durumda nefis olacaktır. El-Ġazālî'nin buna itirazı ise şöyle olmuştur: Filozofların akla hulul ettiğini ileri sürdüğü küllî kavram kabul edilemezdir. Duyuya hulul ettiği söylenenler gerçekte akla da hulul etmiştir. Duyuya toplu bir şekilde hulul gerçekleşir ama akıl onu ayırıştırabilir.¹⁷¹

Filozoflara göre nefsin yok olması hakkında üç düşünce vardır. Nefs ya bedeninin ölmesiyle ya zıddının ortaya çıkmasıyla ya da kâdirin kudretiyle yok olur. Bu üç görüş de filozoflar açısından geçersizdir. Bedenin yok olmasıyla nefsin yok olmasının geçersiz olmasının sebebi, bedeninin, nefsin bir mahalli olmayıp nefis için iş gören bir alet olmasıdır. Ancak nefsin bedeninin katılımıyla gerçekleşen hayal, duyum gibi işlevleri,¹⁷² bedeninin

169 El-Ġazālî, *Tehâfut*, ss.195-196.

170 Mübahat Türker, *Üç Tehâfut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), ss.85-117.

171 El-Ġazālî, *Tehâfut*, ss.197-198.

172 Hayal, duyum, arzu ve öfke güçleri. Bkz. El-Ġazālî, *Tehâfut*, s.200.

bozulmasıyla bozulacaktır. Nefsin bozulmayan işlevleri, beden katılıminin olmadığı ve doğrudan gerçekleştirdiği maddeden soyutlanmış kavramları algılamadır.¹⁷³ El-Ğazālî'nin filozofları eleştirisi şöyledir: Nefsin bedene aidiyetini gerekli kılan ilişki bilinmediğine göre, bu bilinmeyen ilişkinin nefslerin ölümsüzlüğünü beden ölümsüzlüğüne muhtaç kılacak şekilde olması imkânsız değildir, çünkü bilinmeyen bir şey hakkında onun karşılıklı ilişkiyi gerektirip gerektirmediğine dair kesin bir yargıda bulunulamaz. Belki de nefsin varlığı için söz konusu ilişki zorunludur, ilişki ortadan kalkınca nefis de ortadan kalkmaktadır. Yani sonuç olarak beden yok olmasıyla nefsin de yok olması imkânsız değildir.¹⁷⁴

Zıddının ortaya çıkmasıyla nefsin yok olmasının geçersizliği, cevherlerin zıtlarının olmamasıdır. Bir mahalde olmayan herhangi bir varlığın zıddı olamaz. Bu sebeple dünyada sadece arazlar ve nesnelerin suretleri yok olur. Suyun sureti, zıddı olan hava sureti ile yok olmaktadır, ancak mahal konumundaki madde asla yok olmamaktadır. Bu durumda bir mahalde bulunmayan her cevherin zıddıyla ortadan kalkması düşünülememektedir. Gerçekte zıtlar, aynı mahalde birbirlerini izleyen şeylerdir.¹⁷⁵ El-Ğazālî'nin bu görüşe bir itirazı ya da katkısı olmamıştır.

173 El-Ğazālî, *Tehāfut*, s.200.

174 El-Ğazālî, *Tehāfut*, s.203.

175 El-Ğazālî, *Tehāfut*, ss.200-201.

Kâdirin kudretiyle nefsin yok olmasının geçersizliği, yokluğun kudretle gerçekleşmesi düşünülemeyen bir şey olmasıdır.¹⁷⁶ El-Ġazālî'nin itirazı şöyledir: Nefsin Allah'ın kudretiyle yok olacağını söylemek akla aykırı değildir.¹⁷⁷

Son olarak filozofların ahiret hakkındaki görüşleri ve el-Ġazālî'nin eleştirisi ele alınacaktır. El-Ġazālî'nin aktardığına göre, filozofların ahiret görüşleri şöyledir:

[Filozoflara] göre bir kimse ölünce onun kıyameti kopmuştur. Dindeki [ahirete ilişkin] duyuşal tasvirlerle gelince, bunların amacı, bu uhrevî hazları idrakten aciz olan zihinlere, anlayabilecekleri örnekler vererek bunları anlatmaktır. Sonra bu hazların anlatılanlardan çok daha üstün olduğu onlara hatırlatılır. İşte [filozofların] görüşü budur.¹⁷⁸

Filozoflara göre nefsanî bir ölümsüzlük olacaktır. Nefs, ölümden sonraki ölümsüz yaşamını, anlatılamayacak kadar yüksek bir zevk ya da acı içinde sürdürecektir. Ahirette sınırsız ölçüde farklı zevkler ya da acılar olacak ve nefsler, zevk ya da acı alma bakımından farklı gruplara ayrılacaklardır. Ebedî zevki alacak olanlar, arınmış olgun nefsler; ebedî acıyı alacak olanlar, kirlenmiş olgun nefslerdir. Kirlenmiş nefsler arınarak sonsuz mutluluğa kavuşacaklardır. Olgunlaşmak, bilgiyle arınmak ise iyi davranışla gerçekleşmektedir.¹⁷⁹

El-Ġazālî'ye göre bu görüşler dinî açıdan sıkıntılı değildir. Çünkü ahirette duyuşal zevklerden daha büyük haz türleri olduğunu, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra

176 El-Ġazālî, *Tehāfut*, s.201.

177 El-Ġazālî, *Tehāfut*, s.203.

178 El-Ġazālî, *Tehāfut*, s.212.

179 El-Ġazālî, *Tehāfut*, s.207.

ölümsüzlüğe kavuştuğunu, nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden ahiretin anlaşılamayacağını el-Ğazālī kabul etmektedir.¹⁸⁰ Ancak el-Ğazālī'nin itiraz ettiği noktalar şunlardır: Ahireti zaten dinin haber ettiği, diğer konuların da yine aynı şekilde dinde bulunduğu halde filozofların bunların sadece akılla bilinebileceğini iddia etmeleridir.¹⁸¹ Nefslerin bedenlere iadesi, maddî ateş, cennet ve huriler ile insanlara vaat edilenler vs. dinde bulunan bu gibi şeyleri, aslında nefsanî ödül ve cezayı halkın geneline anlatmak hususunda cismaniyetin ötesinde birer sembol olarak düşünüp yorumlamalarıdır.¹⁸²

El-Ğazālī, filozofların cismanîliğe ait hiçbir şeyin bulunmadığı, sadece nefsanîliğin var olduğu öteki yaşam anlayışlarını dine aykırı olarak görür. Cesetlerin dirileceği, cennette cismanî zevklerin varlığı ve cehennemde cismanî acıların varlığı; Kuran'ın tasvir ettiği bu üç hususu filozofların kabul etmemeleri, el-Ğazālī için dine aykırı birer iddiadır. Bu hususlar Kuran'da yazdığı için hem nefsanî hem cismanî mutluluğun (ya da mutsuzluğun) birlikte olmasında sakınca yoktur. El-Ğazālī, bu savını desteklemek için bir hadis ile Kuran'dan bir ayeti örnek gösterir. Bunlar: “Onlar için göz nuru değerinde nelerin hazırlandığını hiç kimse bilemez”¹⁸³ ayeti ile “Ben salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insanın hatırına gelmeyen

180 El-Ğazālī, *Tehāfut*, s.212-213.

181 El-Ğazālī, *Tehāfut*, s.213.

182 El-Ğazālī, *Tehāfut*, s.207.

183 Kur'an: 32/Es-Secde:17 (<http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/secde-suresi-32/ayet-17/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>) (06.05.2019)

nimetler hazırladım”¹⁸⁴ hadisidir. Bu ayet ve hadisle el-Ġazālî, insanların duyularla ve akılla bir seviyeye, sınıra kadar varabileceğini, duyuların algılamasının, aklın kavramasının mümkün olmadığı şeylerin de var olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Ayrıca bu deliller, cismanî hazların varlığını göstermektedir, yokluğunu değil.¹⁸⁵

Önceden nefsin ölümsüzlüğünün dine aykırı olmadığını söyleyen el-Ġazālî, aynı konuya tekrar vurgu yapar ve bir ayetle hadisi daha nefsin ölümsüzlüğüne delil gösterir, ancak bu sefer delillerinin bedensel dirilişe de vurgu yaptığını söyler. Mevzubahis ayet ile hadis, “Allah yolunda katledilenleri sakın ölümler sanma. Nitekim onlar Rableri katında diridirler”¹⁸⁶ ayeti ve “Salihlerin nefsleri Arş’in altında yeşil kuşların kursağında asılı bulunmaktadır” hadisidir. Bunlar ve bunlar gibi birçok ayet ve hadis, nefsin ölümsüzlüğünü gösterir; ancak bu demek değildir ki bedensel bir diriliş yoktur. Bu tarz deliller ölümden sonra bedenin dirileceğini de göstermektedir.¹⁸⁷

Ayrıca el-Ġazālî, insanın bedeniyle değil nefsiyle insan olduğunu düşünmektedir. İnsan yaşlandıkça bedeninin mizacı değişmiş olsa da o kişi yine aynı o kişidir. Ancak öldükten sonra bedenini kaybeden insan Allah’ın kudretiyle yeniden bedenine döndürülür

184 Hadisin tahriri dipnotta şöyle aktarılmaktadır: Buharî, Bed’ü’l-halk 8; Tefsîru sûreti’s-secdede 1, Tevhid 35; Müslim, Cennet 2,3,4; Tirmizî, Tefsîru sûreti’l-Vâkı’a 1; İbn Mâce, Zühd 39; Dârîmî, Rikâk 105; Ahmed b. Hanbel, 2/313, 348, 495. Dipnot için Bkz. El-Ġazālî, *Tehâfut*, s.210.

185 El-Ġazālî, *Tehâfut*, s.213.

186 Kur’an: 3/Âl-i İmrân:169 (<http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/al-i-imran-suresi-3/ayet-169/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>) (06.05.2019)

187 El-Ġazālî, *Tehâfut*, s.218.

ve cismanî haz ve lezzetleri alamazken artık alır hale gelir ve böylece gerçek dönüş gerçekleşmiş olur.¹⁸⁸

Filozofların, yukarıda geçen nasları ve onlara benzer diğer nasları, halkın anlaması için onların anlama seviyesine uygun misaller olarak görmelerine el-Ğazālî, “teşbihe ilişkin lafızlar Arapların istiâre anlayışına uygun olarak te’vil edilebilir. Cennet ve cehennem tasvirleri ile âhiret ahvâlinin ayrıntılarına ilişkin naslar ise te’vil edilemeyecek ölçüde büyük bir yekûn tutmaktadır” demektedir.¹⁸⁹

188 El-Ğazālî, *Tehâfut*, s.218.

189 El-Ğazālî, *Tehâfut*, s.213. Filozoflar haşır, neşr, kabir azabı, sırat, mizan gibi konulara bu minvalde yaklaşmaktadırlar. Ancak el-Ğazālî, bu konuların dinî naslarla gerçekliğinin olduğunu düşünmektedir. *El-İktisād fi’l-i’tikād* kitabında bu konuları bir başlık altında ele almaktadır. El-Ğazālî’ye göre zorunlu olarak bilinmeyen hususlar, sadece aklî delillerle bilinenler ve hem akıl hem de şeriatla bilinenler olarak ikiye ayrılmaktadır. Aklî delille bilinen hususlar, âlemin yaratılmış olması, bir yaratıcının varlığının zorunluluğu, yaratıcının kudret, irade, ilim gibi sıfatlarının bulunmasıdır. Bunlar ispatlanmadan şeriat da ispatlanamaz. Hem akıl hem de şeriatla bilinen hususlar, Allah’ı görme, Allah’ın hareketleri ve arzuları yaratma konusunda tek olması gibi aklın sınırları içerisinde gerçekleşen ve mertebeye Allah’ın kelamının ispatından sonra gelen hususlardır. Sadece nakille (*sem’*) bilinen hususlar, Allah’tan vahiy ve ilham yoluyla bilinmektedir. Haşır, neşir, mükafat, ceza, ve benzeri meseleler, kendisine vahyedilen peygamberden işitilerek bilinmektedir. Bu hususlar aklın durak (*mevâkıf*) yerleridir. Aklın imkansızlığına hükmettiği hususlarda ise naklî bilginin tevil edilmesi gereklidir. O halde buradan şu anlaşılmaktadır ki el-Ğazālî’ye göre haşır, neşir, kabir azabı, münker -

Filozoflar, nefsleri sonsuz, maddeyi sonlu görmektedirler. Bunun nedeni âlemin ezeliyeti ve devirlerin birbirini izlemesi fikrine dayanmaktadır. Ancak el-Ġazālī, âlemin ezeliyetine inanmayan birisi için bu nedenin geçersiz olacağını savunur. Âlemin ezeliyetine inanmayan birisi için nefsler sonludur ve sayıca mevcut maddelerden fazla değildir. Nefslerin bedenlerden daha çok olduğu kabul edilse bile “yüce Allah yeni baştan yaratmaya kadirdir” tezini dile getirmekte ve bunun inkârının yüce olan Allah’ın yaratmaya gücünün yettiğinin inkârı olarak görmektedir.¹⁹⁰

nekir meleklerinin soruları, mizan (terazi), sırat vs. konular nakille bilinen konulardır, filozofların yaptığı da El-Ġazālī’ye göre tevil edilmemesi gereken konuları tevil yapmaktır. Filozofların tevilini yaptığı konular naklî konular olduğu için, filozoflar otomatikman dine karşı gelmiş olmaktadır ve el-Ġazālī, bu durumda, filozofları tekfir etmekte bir beis görmeyecektir. Bkz. El-Ġazālī, *El-İktisâd fi’l-i’tikâd* (İtikadda Orta Yol), terc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), ss.173-175.

190 El-Ġazālī, *Tehâfut*, s.218. Allah’ın ilim, irade ve kuvvet sıfatları, Allah’ın eylemlerinde rol oynayan üç ana sıfattır. Bu sıfatlar kendi başlarına eylemde bulunmaz, üçü birlikte eylemde bulunmaktadırlar. El-Ġazālī’ye göre Allah, ezelde yaratmak istediklerinin bir planını yapmıştır. Bu plan, Allah’ın ilahî ilminde vardır. İlim, malumdan önce gelince, malumun varlığı zorunludur. O halde var olan her şey, zorunlu olarak vardılar. Ancak buradaki zorunluluk, Sudur teorisindeki zorunluluktan farklıdır çünkü el-Ġazālī’ye göre var olanların zorunlu olarak var olmaları, Tanrı’nın iradesiyledir. Tanrı irade ettiği takdirde, zorunlu olarak, kudret yoluyla yaratma gerçekleşmektedir. Bkz. Fehrullah Terkan, “Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi,” Cüneyt Kaya (ed.), *Gazzâlî Konuşmaları* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), ss.92-93.

Nefsin bedene dönüşünün nefis göçüne benzeyebileceği sebebiyle bedene dönüş fikrine karşı çıkan filozoflara, “dinde olan şeyi kabul etmek gerekir, varsın [nefs] göçü olsun! Biz sadece bu dünyada [nefs] göçünü kabul etmiyoruz. Yeniden dirilişte ise ister [nefs] göçü densin ister denmesin, biz ona karşı değiliz” demektedir.¹⁹¹

Sonuç olarak el-Ġazālī, filozofların düşüncelerinin bir kısmını kabul etmekle beraber bir kısmına da karşı çıkmış ve eleştirmiştir. Filozofların sadece nefsaniyetten müteşekkil geliştirdikleri ölümsüzlük teorilerini dinî naslar temelinde mantıksız bulmuş; dinî nasların nefsin ölümsüzlüğüne aykırı olmadığını, lakin nasların cismanî bir diriliş vurgu yapmasının da görmezden gelinemeyeceğini savunmuştur. İnsanın bedeniyle değil nefsiyle insan olduğunu düşünmesi, İbn Sīnā gibi onun da kişiliği nefisle ilişkilendirdiğini göstermektedir. Ahirette beden gerekliliğini savunması haz ve elem alma için gereklidir; çünkü el-Ġazālī’ye göre insanlar, ölümden sonra sorguya çekilip cennete veya cehenneme gidecekler ve burada haz veya elem duyacaklardır. Haz veya elem duygularını alabilmek için de bir bedenin varlığı gereklidir. Ahirette bedenin gerekliliği, El-Ġazālī’nin ferdiyeti bedenle ilişkilendirdiğinin bir delilidir, çünkü ferdiyet bedenli tecrübeyle meydana gelir. Nefsin ölümsüzlüğüyle birlikte bedenli dirilişini savunması, El-Ġazālī’nin ferdî ölümsüzlüğü savunduğunu göstermektedir.

1.5. İbn Ruşd’ün Nefs Anlayışı

İbn Ruşd’e göre nefsin bir tanımı yapılamaz. Çünkü nefis, bedenin bir organında bulunmamaktadır ya da bedenin bir organına bağlı değildir. Eğer nefis, cismin bir organında bulunsaydı ya da cisme bağlı olsaydı, cismin tanımında nefse yer vermek

191 El-Ġazālī, *Tehāfut*, s.219.

zorunlu olacaktı.¹⁹² Fakat İbn Ruşd, eski filozoflara uyup, nefsin fonksiyonlarına dayalı olan bir nefis açıklaması yapmayı eksik etmemiştir. Bu açıklama ise, Aristoteles ile İslam filozoflarının bir kısmında görülen, “organik tabii cismin ilk yetkinliği” açıklamasıdır.¹⁹³ Ancak İbn Ruşd bu açıklamaya uymuş olsa da bu gibi açıklamaların eksik kaldığının altını çizmiştir ve şöyle demiştir:

Örneğin, can’ın [nefsin] tanımında ‘doğal ve araçsal cismin yetkinliğidir’, ya da tözün tanımında ‘bir konu dışında bulunan varlıktır’ biçimindeki tanımlamalar bu türdendir. Ne var ki bu tanımlar bir şeyi tanımak için yeterli değildir. Bu tür tanımlar yalnızca, bu tanımlarla belirtilenler adı altında yer alan şeylerin her birine ilişkin özellikleri bilmek ve bunlara özgü şeylerle bunları zihinde tasarlamak için yapılır.¹⁹⁴

Nefs bedeninin bir organında bulunmadığına göre, nefsin varlığı bedene muhtaç değildir. O halde nefis, beden olmadan varlığını devam ettirebilir. İbn Ruşd, *Tehāfutu’-tehāfut*’un birkaç yerinde buna vurgu yapar: “Aralarında ilgi ve sevgi bulunan iki şey arasında bulunan ilişkide; âşık ile sevgili arasında bulunan ilişki gibi, ya da demir ile mıknatıs arasındaki ilişki gibi, tarafların birinde bir bozulma olduğu zaman diğesinde de bozulma olması gerekmez.”¹⁹⁵

Nefs varlığını beden sayesinde devam ettirmediğine göre, kendi başına varlığını devam ettirebilir. O halde nefis, bâkidir. İbn Ruşd, bu konuda, bütün şeriatlarda nefsin

192 İbn Ruşd, *Tehāfutu’-Tehāfut (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, terc. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: BS Yayın Basım Dağıtım, 2011), s.546.

193 İbn Ruşd, *Telhīsu Kitābi’n-Nefs*, s.40.

194 İbn Ruşd, *Tehāfut*, s.342.

195 İbn Ruşd, *Tehāfut*, s.535, s.558.

bâki olduğunun vahiyle ikaz edildiğini veya tembhlendiğini kaydetmektedir.¹⁹⁶ Felsefeyle dinin uzlaşısına inanan İbn Ruşd, şeriatlarda meadın, yani ölümden sonra hayata tekrar dönüşün, sadece mevcudiyetinin sıfatı ve keyfiyeti meselesinde ihtilaf olduğunu aktarmaktadır. Bazı şeriatlara göre mead sadece nefsanî, bazılarında göre hem beden hem de nefsler için olsa da meadın olacağını kabul etmeyen bir şeriat yoktur.¹⁹⁷ İbn Ruşd, nefslerin ölümden sonra saadet veya bedbahtlık nev'inden birtakım hallere sahip olacakları konusunda şeriatların ittifak ettiklerini ancak bu hallerin halka temsili ve anlatılması noktasında şeriatların farklı yollar tuttuklarını da aktarmaktadır.¹⁹⁸

Nefsin ölümsüzlüğünü İbn Ruşd, uyku-ölüm analogisiyle Kur'an-ı Kerim'den bir ayeti delil göstererek ifade eder. Ayet ise şudur: “Öldükleri zaman, ruhları vefat ettiren Allah'tır, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır... ölmelerine hükmettiği kimselerin ruhlarını tutar...”¹⁹⁹ İbn Ruşd'e göre bu ayet, nefsin faaliyetini tatil etmiş olması bakımından Allah'ın, ölümle uykuyu eşit tutmuş olduğunu göstermektedir. Ölüm halinde nefsin işlevlerini durdurması, nefsin aleti olan bedenin değişmesinden değil de nefsin kendisinin bozulmasından ileri gelseydi, uyku halinde atıl kalan nefsanî işlevlerin de nefsin bozulmasından kaynaklı ileri gelmesi icap ederdi. Böyle olunca da uyandıği vakit nefsin eski biçimine geri dönmemesi gerekirdi. Halbuki nefis, eski şekline avdet ettiğine göre, nefsin fonksiyonlarının işlevsiz kalması, nefsin cevherine katılan bir

196 İbn Ruşd, *el-Keşf an menāhicu'l-edille*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), s.257.

197 İbn Ruşd, *el-Keşf*, s.255.

198 İbn Ruşd, *el-Keşf*, s.260.

199 Kur'an: 39/ez-Zümer: 42 (<http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/zumer-suresi-39/ayet-42/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>) (06.05.2019)

husustan ileri gelmemekte, bilakis bedenın muattal kalmasından ileri gelmektedir. Buradan, bedenın muattal kalmasının nefsin muattal kalmasını gerektirmediği de anlaşılmaktadır. Oysa ölüm, nefsin fonksiyonlarının atıl kalmasından ibarettir. O halde bedenın, ölümdede uyku halini andıran bir durumda olması gerekir.²⁰⁰

İbn Ruşđ burada aktardığı görüşleriyle, beden ölümden sonra atıl duruma geçmekte, nefis ise varlığını devam ettirmektedir; yani nefis, ölümsüz bir varlıktır. Ancak bir diğer önemli mesele, bedenle birlikte ferdiyeti olan nefis, beden ayrıldıktan sonra da ferdiyetini korumakta mıdır yoksa nefis küllî olarak mı ölümsüzdür? Hüseyin Sarioğlu, İbn Ruşđ'un bu konudaki görüşlerini tespitede çalışan araştırmacıların farklı sonuçlara ulaştıklarını hatta birbirlerine zıt sonuçlara dahi ulaştıklarını söylemektedir.²⁰¹

İbn Ruşđ, İbn Sînâ gibi ferdiyet konusunda karışıklığa varmamak için nefsin ölümsüzlüğüyle birlikte bedensel dirilişin gerçekleşeceğini de savunmuştur. Çünkü İbn Ruşđ, bedensiz ölümsüzlüğü savunmanın ferdiyet açısından sıkıntılı olmasının farkındaydı²⁰² ve ferdî ölümsüzlüğü desteklemek pahasına nefislerin kendisine döndüğü özel bir madde icat etti.²⁰³

Can [nefs], son derece ince bir maddede bulunur. Bu madde [nefs] ile ilgili olan ve gök cisimlerinden taşan sıcaklıktır. Bu sıcaklık ateş olmadığı gibi, kendisinde ateşin ilkesi bile

200 İbn Ruşđ, *el-Keşf*, s.262.

201 Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşđ Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s.98.

²⁰² Şahin, "İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine," *Felsefe Dünyası* 2:50 (2009), ss.191.

²⁰³ Sarioğlu, *İbn Rüşđ Felsefesi*, s.104.; Şahin, "İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine," *Felsefe Dünyası* 2:50 (2009), ss.191.

bulunmaz. Bu sıcaklığın içerisinde yalnızca, buradaki varlıklar için yaratılmış olan [nefsler] ile şu anda yaşam sahibi olan cisimlerin [nefsleri] bulunur. Çünkü, dört unsur arasında göksel sıcaklığın bulunması ve bu sıcaklığın canlılar ile bitkiler için yaratılmış olan güçleri taşınması konusunda tüm filozoflar görüş birliğindedir. ... Bu [nefsin] neliği açıktır, diğer bir deyişle, bu [nefs] öncelikle birbirinden çoğalmayan canlılarda, sonra da birbirinden çoğalan canlılarda bulunur. Çünkü biz biliyoruz ki; [nefs], doğuştan gelen doğal sıcaklık üzerine ek bir anlamdır. Çünkü sıcaklık, sıcaklığın tüm özelliklerini taşınması bakımından, düzenli ve akledilen etkiler ortaya koyamaz. Yine aynı şekilde biz biliyoruz ki sinede (ez-zavar) bulunan sıcaklık ne yaratmak ne de biçimlendirmek için yeterli olabilir. ... Bedenler bozulduğu zaman, canlar tinsel maddelerine ve algılanamayacak düzeyde incelmış bulunan cisimlerine geri dönerler. Antik filozoflar arasında bu canların varlığını kabul etmeyen hiçbir filozof yoktur. Onlar yalnızca, söz konusu canların cisimlerde bulunan canlar mı, yoksa bundan başka bir tür mü olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. ... Bu problem, felsefenin en zor problemlerinden biridir. Bu konuda gösterilen kanıtların en güçlülerinden biri şudur: Maddesel akıl (el-aklu'l-heyûlânî) sonsuz sayıdaki şeyleri, akledilen bir tek şey olarak kavrar ve bunun üzerinde tümel yargılara ulaşır. Oysa, tözünün böyle bir töz olduğu söylenen şey kesinlikle maddesel olamaz.²⁰⁴

204 İbn Ruşd, *Tehāfut*, s.558-560.

III. BÖLÜM

1. ÖLÜMSÜZLÜK TEORİLERİ

Ölümden sonra insanlara ne olduğu her zaman bir merak uyandırmıştır. Bu merak felsefede de yer edinmiş ve felsefenin en önemli problemlerinden biri halini almıştır. Hem Yunan Filozofları hem de İslam filozofları ölümsüzlüğü genel olarak nefis-beden ya da nefis-akıl-beden ilişkisi altında incelemişlerdir. Filozoflar, insan bedeninin ardında daha üstün ve yetkin bir varlık olduğunu iddia etmişler; bu varlığın, bedene ait görülen çoğu şeyin asıl kaynağı konumunda olup basit ve soyut olmasıyla ilahi varlıktan izler barındırdığını ve bu yönüyle maddî olan bedene üstün olduğunu savunmuşlardır. Bu varlığa filozoflar nefis (ruh, can) adını vermişler ve (genel olarak) organize olmuş (organik, organlı, organ sahibi) doğal cismin ilk yetkinliği olarak tanımlamışlardır.

Filozoflar nefis-beden ilişkisini açıkladıktan sonra ölümün bir son olmadığını, küllî ya da ferdî olarak nefislerin baki bir hayat süreçleri düşünmüşlerdir. Bu noktada filozofların ne gibi ölümsüzlük anlayışlarına sahip olduklarını incelemek, insanlığın merakını gidermek ve felsefenin en büyük problemlerinden birini çözmek için gereklidir. Çalışmamızın bu kısmında bu amaçtan hareketle filozofların ölümsüzlük teorilerine yer verilecektir.

Ölümsüzlük, insanların bir arzusudur ve insan da arzu sahibi bir varlıktır. Filozoflar arzuyu nefsin bir gücü olarak görmüşlerdir. Arzulama, insanları cansız varlıklardan ayıran bir özelliktir. Eğer insanlar bu özelliğe sahip olmasaydı, ölümsüzlük arzulanan bir şey olmayacak ve ölmek, doğmak gibi sıradan bir olgu görülecekti.

İnsanların ölümsüzlük isteği, ebedî olarak ferdiyetlerini sürdürüp sürdürmeyeceğini düşünmeye itecektir. Çünkü arzulayan insan, yaşanmışlıklarının, anılarının, kısaca ona

ait her şeyin ebedî kalmasını arzular. Bu sebeple filozofların ölümsüzlük teorileri incelenirken, ferdiyete bakışları da ele alınacaktır.

Çalışmamızda incelediğimiz İslam filozoflarının genelinde nefsin ölümsüzlüğü anlayışı hâkimdir, ancak bazı filozoflar, bedensel dirilişi savunarak genelden ayrılmışlardır. İlk olarak en yaygın teori olduğu için nefsin ölümsüzlüğü teorisiyle teorilere başlayacağız.

1.1.Nefsin Ölümsüzlüğü

Çalışmamızda ele aldığımız filozofların genelinde, nefsin ölümsüzlüğü anlayışı bulunmaktadır. Nefsi en yetkin şekilde ele alan ilk filozof Platon olmuştur. Nefsanî ölümsüzlük anlayışı da felsefede ilk olarak Platon tarafından kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Platon'a göre nefis, bedenden önce var olan ve tanrısal olan bir varlıktır:

Biz genelde ruhu [nefsi] bedenden sonra inceleriz, oysa tanrı onu cisimden sonra yaratmadı. Çünkü birleşim sırasında daha önceden yaratılanın daha sonradan yaratılana köle olmasını istemedi. Bizim işlerimiz büyük oranda tesadüflere bağlıdır, konuşmamızın da bu şekilde olmasında şaşırtıcı bir şey yok ancak tanrı [nefsi] bedenden önce yaratmıştır, aynı şekilde [nefs] erdem bakımından da bedenden daha üstündür.²⁰⁵

Bedenden önce nefsin var olduğuna dair bir diğer delilse şudur:

²⁰⁵ Platon, *Timaios*, s.43, 34-35. Benzer delile Platon *Phaidon* eserinde de yer vermektedir: “Nefs ve beden birlikte oldukları sürece doğa, birini boyun eğmek ve yöneltmek, ötekini yönetmek ve buyurmakla yükümlü kılar. Bu durumda hangisinin tanrısal olana, hangisinin ölümlü olana benzediğini düşünürsün? Yoksa tanrısal olanın yöneltmeye ve sevk etmeye, ölümlü olanın ise yöneltilmeye ve boyun eğmeye uygun olduğunu kabul etmiyor musun?” Platon, *Phaidon*, s.123, 79e-80a.

Bu durumda canlıların ölümlerinden doğduğu konusunda, en az ölümlerin canlılardan oluştuğu konusundaki kadar hemfikiriz. İşte bu, ölenlerin [nefslerinin] yeniden doğmadan önce bir yerde olmalarının zorunluluğu hakkında yeterli bir kanıt olsa gerek.²⁰⁶

Platon düşüncesinde nefsin tanrısal olması, nefsi ölümsüz yapmaktadır. Çünkü Tanrı Platon'a göre ölümsüz varlıktır. Tanrısal varlıklar ise Tanrı'ya ait özellikler taşıyan varlıklardır. Bunlar, basitlik ve mücerretliktir. Nefs de Tanrı'nın özellikleri olan basitlik ve mücerretliği taşımaktadır. O halde nefis ölümsüz olmaktadır.

Ölümden sonra ferdiyetin devamı konusunda Platon'un net bir cevabı yoktur. Ancak nefsin bir süreklilik hali içerisinde oluşu ve her bilgiyi içerisinde barındırıyor oluşu bir ferdiyetin olmadığını göstermektedir. Daha doğrusu nefis ölümü yaşayıp yeniden başka bir bedene tekrar tekrar girdikçe²⁰⁷ ve bilginin kaynağı sadece nefis olunca, böyle bir durumda ferdiyeti aramak gereksiz olacaktır. Ferdî ölümsüzlük, bir kişinin bireysel yaşantısından elde ettiği tecrübeleri, hatıraları yani her türlü edinimleri taşımasını ve devam ettirmesini kapsamaktadır ve her insan ayrı ayrı ferdiyetini korumalı, küllî olarak ölümsüz olmamalıdır ki ferdiyet tam sağlanabilsin. Platon'un ölümsüz nefis teorisinde ise bu yoktur.

Platon'un nefis hakkındaki düşünceleri, İslam filozoflarından el-Kindî'yi çokça etkilemiştir. El-Kindî, nefis hakkında Platon'a paralel görüşler aktarmaktadır. El-Kindî'ye göre nefis ölümsüzdür. Nefs bedenden ayrıldıktan sonra Tanrı'nın bilgisine erişmekte yani

²⁰⁶ Platon, *Phaidon*, ss.87-89, 71d-72a.

²⁰⁷ Platon, ölen canlıların nefislerinin buradan Hades'e gittiğini, sonra oradan buraya geri döndüğünü düşünmektedir. Bkz. Platon, *Phaidon*, ss.81-83, 70c-70d.

her şeye vakıf olmaktadır.²⁰⁸ Platon'dan farklı olarak el-Kindî'de, nefsler öldükten sonra yeni bir bedenle bedenlenmemektedir. Farklı bir âlemde varlıklarını sürdürmektedirler.²⁰⁹ Ölümden sonra ferdiyete ne olduğu konusunda el-Kindî, Platon gibi kesin görüş belirtmemiştir. Nefslerin tanrısal aleme intikal etmeleri ve tanrının sonsuz bilgisine erişmeleri, nefslerin küllî ölümsüzlüğe eriştiklerini yani küllî olarak ölümsüz olduklarını düşündürmektedir, ancak tekrar etmek gerekir ki el-Kindî bu konuda kesin bir şey söylememektedir.

Nefsin ölümsüzlüğünü savunan bir diğer filozof da İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, nefsi yetkin bir varlık olarak görmesi ve nefsin bütün olarak ölümsüz olduğunu düşünmesiyle Platon'un felsefesine yakın görüşler ortaya koymuştur. Yetiler psikolojisi yönüyle de Aristoteles'e yakın bir nefis görüşü ortaya koymuştur. İbn Sînâ'ya göre nefsin ölümsüz olmasının sebebi basit olmasıdır.²¹⁰ Yani onda beden gibi bozulmasını gerektirecek bir hâl yoktur. İbn Sînâ, el-Fârâbî gibi bilfiil akla ulaşamamış nefslerin yok olacağı akla dayalı bir ölümsüz anlayışına karşın bütün nefslerin yok olmayacağı görüşünü savunmaktadır. Nefsin beden bozulmasıyla bozulmayacağını ise şöyle açıklamaktadır:

Onun (nefsin) beden ölmesiyle ölmediğini ve aslen bozulmuş kabul etmediğini söyleriz. Onun beden ölmesi ile ölmemesine gelince, herşey başka bir şeyin bozulması ile bozulmuş olduğundan, o buna bir çeşit bağıllık ile bağlıdır. Birşeye bir çeşit bağlantı ile bağlı olan herşeyin bağıllığı, ya varlıkta ona denk olan bir bağıllık olur, ya da varlıkta ondan sonra gelen bir bağıllık olur. Yahut da onun bağıllığı, zaman olarak değil zat olarak

208 El-Kindî, *Fi'n-nefs*, s.246.

209 Nefsin ölümden sonra Tanrının bilgisine erişmesiyle, nefslerin ilahî âlemde yaşamını sürdürmesi de kastedilmektedir.

210 İbn Sînâ, *en-Necât*, ss.170-171.

kendisinden önce olan, varlıkta önce gelene olan bağılıktır. Eğer nefsin bedene bağılılığı varlıkta denk olan bir bağılılık ise, bu onun için ilineksel değil zatî bir durumdur. O ikisinden herbirinin zatı sahibine nispet edilir. Ne nefis ne de beden cevherledir, fakat o ikisi cevherdir. Eğer bu zatî değil de ilineksel bir husus ise, ikisinden biri bozulduğunda izafetle ilişkin diğeri geçersiz olur, zat ise bozuluşu ile bozuluşa uğramaz. Eğer bağılılığı varlıkta ondan daha sonra gelenin bağılılığı ise, beden o zaman varlıkta nefsin illeti olur.²¹¹

İbn Sînâ, her nefsin bedenle birlikte yaratıldığı düşüncesine sahiptir. Bu düşüncesiyle Platon'dan farklılaşmıştır. Her nefis bedenle birlikte yaratıldığı için nefsin ferdî çokluğu yoktur, yani her nefis bir zât taşımaktadır. Bu konuda İbn Sînâ'nın açıklaması şöyledir:

Nefis sadece mücerred bir mahiyettir ve nefislerin birbirleriyle sayı itibariyle farklılaşması mümkün değildir, mahiyet de zatî farklılığı kabul etmez. Bu herbir şeyde mutlaktır. ... Aslen mücerret olduklarında söylediğimiz gibi bölünmezler. Bu sebeple onlar arasında farklılık ve çoğalma olması imkansız olur. Nefislerin bedenlere girmeden sayıca zatî çokluklarının bulunması geçersizdir. Derim ki: Zatın sayıca tek olması mümkün değildir. Çünkü iki beden meydana geldiğinde iki bedende iki nefis meydana gelir. Bu ya tek nefsin iki bölümü olur. Bu sebeple bilkuvve bölünen, büyüklüğü ve hacmi olmayan tek bir şey olur. Bu doğa bilimlerinde belirlenmiş ilkelerle geçersizliği açık olan bir şeydir. Ya da iki bedende sayı olarak tek bir nefis bulunur. Bu da, geçersiz kılmak için çok fazla çaba harcamaya ihtiyaç olmayan birşeydir. O halde nefsin, kendisini kullanmak üzere uygun bir beden her meydana geldiğinde meydana geldiği doğru olur. Meydana gelen beden onun alanı ve aleti olur.²¹²

211 İbn Sînâ, *en-Necât*, ss.170-171.

212 İbn Sînâ, *en-Necât*, ss.169-170.

İbn Sīnā'ya göre nefis, kişiliği oluşturandır; “İnsan veya insanda ‘ben’e karşılık gelen o mana insanın gerçek zâtıdır. ‘O’nun ‘o’ olduğunun bilinmesini sağlayan şey (insanın gerçek zâtıdır)” ve o da zorunlu olarak nefistir.”²¹³ demektedir. İbn Sīnā kişiliği nefsin oluşturduğunu söylese de ferdiyet, bedenli tecrübeyle meydana gelen bir şeydir. İbn Sīnā’nın, nefsin kuvvelerinin olduğunu ve bu kuvvelerin işlevlerinin bedenle gerçekleştiğini düşünmesi, ferdî açıdan beden gerekliliğini ortaya koymaktadır, ancak İbn Sīnā, bedensiz bir ahiret anlayışını savunduğundan İbn Sīnā’da öldükten sonra ferdiyete ne olacağı belirsiz bir duruma düşmektedir.

1.1.1. Nefs Göçüne Dayalı Ölümsüzlük

Her gün birçok canlının ölüp dirildiği bir dünya, insanı nefis göçüne dayalı bir ebediliğin olduğunu düşünmeye itecektir. Çünkü canlılık dünyada hiç yok olmuyormuş gibi görünmekte ve mevcut canlıların yenileri günden güne doğmaktadır. Yani dünyada bir süreklilik mevcut ve bazıları bu sürekliliği nefslerin göçü olarak anlamlandırmıştır.

Nefs göçüne dayalı ölümsüzlük, Platon düşüncesinde karşımıza çıkmaktadır. Platon’a göre canlı ölüp nefsi bedenden ayrıldıktan sonra nefis, nefsler âlemine gider ve oradan başka bir beden seçerek yeni bedeniyle bedenlenir. İnsan, hayvan; hayvan da insan bedenini seçebilmektedir. Bu anlayışa Platon, döneminin mitolojik inancına dayalı olarak sahiptir, çünkü düşüncesini mitolojik bir hikayeye bağdaştırır. Ancak her ne kadar Yunan mitolojisinde nefis göçü inancı bulunsa da bu inanış daha önceden Hinduizm ve diğer Hint merkezli dinlerde yer edinmekteydi.²¹⁴

213 İbn Sīnā, *el-Adhaviyye*, s.28.

214 Stuart Brown, *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings* (London: Routledge, 2001), s.33.

İslam geleneğinde ve İslam filozoflarınca nefis göçü tenasüh olarak tabir edilmiştir. İslam filozofları Platon'un nefis düşüncelerinden etkilenmiş olsalar da onun nefis göçüne dayalı görüşünü kendi felsefelerine dahil etmemişlerdir. Hatta El-Fārābī ve İbn Sīnā, kesin bir dille nefis göçünün olmayacağını iddia etmiştir. El-Fārābī nefis göçü hakkında;

Nefis göçünü (tenasüh) savunanların dediği gibi nefis, bir cesetten ötekine geçemez. Beden öldükten sonra nefis için ya mutluluk (saâdet) veya mutsuzluk (şekâvet) vardır. Her nefis lâayık olduğu şekilde farklı bir mutluluğa erecek veya mutsuzluğa dūçâr olacaktır; bu da adâletin gereği ve zorunlu bir olgudur.²¹⁵

demektedir. Nefis, öldükten sonra mutlaka mutluluk veya işkence göreceği için başka bir bedene geçmesi mümkün değildir. İbn Sīnā'nın nefis göçü hakkındaki görüşü ise şöyledir:

Her canlı, kendi nefsinin tek bir nefis olduğunu bilmek ister. Eğer orada başka bir nefis olursa canlı ne onun bilincinde olur ve ne de o bizatihidir. Bedenle de meşgul olmaz, bu sebeple de bedenle bir ilişkisi yoktur. Çünkü bu tarz dışında bir ilişki olmaz. Dolayısıyla tenasüh herhangi bir şekilde olmaz.²¹⁶

El-Kindī ise Platon'un nefis görüşlerini aktarıp onun nefis görüşlerine benzer nefis görüşleri sunsa da, Platon'un nefis göçüne dayalı görüşlerini kendi eserlerine katmamış ve nefis göçüne dayalı görüşler sarf etmemiştir.

Görüldüğü gibi çalışmamızda ele aldığımız İslam filozoflarının çoğu, nefis göçünü, kendi nefis ve ölümsüzlük teorilerine uymadığı için kabul etmemişlerdir. Çünkü nefis göçü anlayışı, nefsin yetkinliğini bozduğundan, ferdiyeti ortadan kaldırdığından ve nefsi

215 El-Fārābī, *Felsefenin Temel Meseleleri, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde)* terc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s.125.

216 İbn Sīnā, *en-Necât*, s.175.

bedene bağı bir varlık yaptığından filozoflar tarafından mantıklı bulunmamış ve karşı çıkmıştır.

1.1.2. Aklın Ölümsüzlüğü

Çalışmamızda ele aldığımız filozoflar içerisinde Aristoteles ve el-Fārābī, aklın ölümsüzlüğünü savunan filozoflardır. Aristoteles, nefis ve nefsin ebediliği konusunda hocası Platon'dan farklı düşünceler ortaya koymuştur. Platon nefsin ölümsüz olduğunu söylerken Aristoteles, nefsin sadece faal akıl kısmının ölümsüz olduğunu savunmaktadır. Bu düşüncesini Aristoteles, birkaç kitabında delillendirmektedir. *Hayvanların Oluşumu Üzerine* eserinde Aristoteles, nefis-beden ilişkilerinden bahsettikten sonra şunu aktarmaktadır: "... sonra, Akıl, dışarıdan kendi başına eklentisel bir unsur olarak (bedene) girer ve Akıl, tek başına ilahî olandır, çünkü fiziksel eylem, Aklın eylemi olmadan hiçbir şey yapmaya muktedir değildir."²¹⁷

Aristoteles burada faal aklın tanrısal bir unsur olmasıyla onun ölümsüz olduğuna dikkat çekmektedir, çünkü Aristoteles felsefesinde tanrısal olan ölümsüz olandır. Başka bir eseri olan *Metafizik*'te de nefsin faal akıl kısmının yok olmayacağından bahsetmektedir:

Birleşik varlık çözüldüğünde bir şeyin varlığını sürdürüp sürdürmediğine gelince, bu incelenmesi gereken bir sorundur. Bazı varlıklarla ilgili olarak buna hiçbir şey engel değildir. Örneğin [nefs] böyle bir varlıktır; ancak bütünü itibariyle [nefs] değil, akıl. Çünkü [nefsin] bütünü için muhtemelen bu imkânsızdır.²¹⁸

217 Aristoteles, *Generation*, ss.169-171.

218 Aristoteles, *Metafizik*, s.490, 1070a25.

Başka bir eseri olan *De Anima*'da ise aklın bedenden ayrı olarak hayatını devam ettirmesinde hiçbir engelin olmadığını söylemektedir:

[Nefsin] bedenden müstakil olmadığı ya da doğasında kısımlı olmak varsa [nefsin] bir kısmının bedenden müstakil olmadığı konusunda bir belirsizlik yok, çünkü [nefsteki] bazı kısımların yetkinliği bedenün bazı kısımlarına aittir. Ancak [nefsin] öyle kısımları da vardır ki hiçbir bedenün yetkinliği olmadıkları için en azından bunların müstakil olmalarına hiçbir engel yoktur.²¹⁹

De Anima'nın başka bir yerinde ise edilgin ve faal akıldan bahsetmekte; faal aklın ölümsüz olduğunu aktarmaktadır:

... aklın henüz akletmeden önce yetkin halde değil de gücül halde akledilir olanlar olduğu daha önce söylenmişti. Aklın durumu hiçbir şeyin yetkin halde yazılı olmadığı bir yazı tahtasının durumu gibidir. Ayrıca <akıl>, akledilir olanlarla aynı şekilde akledilirdir: Maddesiz şeylerde akledenle akledilen zaten aynıdır, çünkü teorik bilgi türü teorik olarak bilinenle aynıdır; maddeye sahip olanlarda ise akledilir olanlar anca gücül haldedir. Dolayısıyla akıl bunlarda bulunmayacak, akledilirlik akılda bulunacaktır. Madem tüm doğada her cins için bir yandan madde var, öbür yandan da bu her şeyi yapıp etmesi bakımından başka, etkin bir neden daha var, o zaman nefste de aynı farklar olmalı. Nitekim bir yandan her şey haline gelmesi bakımından <maddeye denk düşen> akıl vardır, öbür yandansa bu her şeyi yapması bakımından <akıl vardır>, ... İşte bu akıl, varlığı bakımından bir işlerlik olmasıyla, müstakildir, her türlü karışımdan ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir. Çünkü etkin olan edilgin

219 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Aygün-Sev Çevirisi), s.91, 413a4.

olandan, ilke de maddeden daima daha değerlidir. ... Ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve, ancak ölümsüz ve ezelidir. Ama biz hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir, edilgin akıl ise bozuluşa tâbidir ve o olmadan da hiçbir şey akletmez.²²⁰

Bu pasajda Aristoteles, iki çeşit aklın varlığından bahsetmekte, edilgin olanın fesada uğrayacağını ama faal olanın ebedî olacağını aktarmaktadır. Sonuç olarak Aristoteles, nefsin bütünüyle ölümsüz olmadığını, ancak faal aklın ölümsüz olduğunu bizlere aktarmaktadır. Buradan aklın ölümsüz olduğu sonucu çıkmaktadır. İslam filozoflarından aklın ölümsüzlüğünü savunan filozof ise el-Fārābî'dir.

El-Fārābî düşüncesindeki nefis, Platon ve el-Kindî'de olduğu gibi bir bütün olarak ölümsüz değildir. Aristoteles'tekine benzer şekilde nefsin bilfiil akıl kısmının ölümsüz olduğunu düşünmektedir. İnsanın ölümsüz olabilmesi için bilkuvve aklını ilk akılsallar yardımıyla bilfiil akla evirme çabasını göstermiş olması gereklidir. Çünkü çaba göstermemiş, bilfiile ulaşamamış insan, bedeninden ayırlanamamaktadır. Nefs bedenden ayırlamadığı için de beden yok olunca nefis de onunla birlikte yok olacaktır. El-Fārābî bu durumu cahil şehrin halkının nefsi üzerinden açıklamaktadır:

Cahil şehirlerin halkının ruhu [nefsi] eksik ve varlıkta devam etmek için zorunlu olarak maddeye muhtaç bir halde kalır. Çünkü onlarda ilk akılsallar dışında hiçbir hakikatin imgesi mevcut değildir. Bundan dolayı, varlıklarını kendisine borçlu oldukları madde ortadan kalktığında, varlıkları bu ortadan kalkan şeye muhtaç olan [nefsel] kuvvetleri de ortadan kalkar.²²¹

220 Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Aygün-Sev çevirisi), ss.192-193, 429b29-430a10.

221 El-Fārābî, *el-Medīne*, s.123.

Aklın ölümsüzlüğünü savunan el-Fārābī, bedenden kaynaklı etkilerle nefsler arasında farklılıklar olduğunu söyleyerek bir ferdiyet anlayışı ortaya koymuştur. El-Fārābī'nin açıklaması şöyledir:

Şimdi bağımsız [nefsler] haline gelmiş olan bu [nefsler]²²² daha önce farklı maddelerde bulunmaktaydılar. Öte yandan [nefsel] hallerin, bazıları daha çok, bazıları daha az olmak üzere, bedenlerin mizaçlarına tabi oldukları da ortaya çıkmıştı. Çünkü her [nefsel] hal, içinde bulunduğu bedeninin gerektirdiği biçimde olur. İşte bunlardan çıkan zorunlu sonuç, içinde buldukları bedenler farklı olduğu için, [nefsel] hallerin de farklı olacaktır. Bedenlerin birbirlerinden farklılıkları sonsuz olduğundan, [nefslerin] de birbirlerinden farklılıkları sonsuz olacaktır.²²³

El-Fārābī burada bedene dayalı ferdiyetin gerçekleştiğini söylemektedir, ancak insanların öldükten sonra ferdiyetlerini koruyup korumadıkları hakkında bir görüş belirtmemiştir. Sadece aklın ölümsüz bir varlık olarak varlığını devam ettirip beden yok olmasıyla, ferdiyetin insanın yapıp ettiklerinden meydana gelen bir şey olması yani bedenle ilişkili bir şey olması ve el-Fārābī'nin felsefesinde bedensiz bir ahiret anlayışının mevcut olması, el-Fārābī düşüncesinde ferdiyetin, ferdi ölümsüzlüğün olmadığını göstermektedir.

1.2.Cismanî Diriliş

Çalışmamızda ele aldığımız İslam filozoflarına baktığımızda, nefsin ölümsüz olduğu noktasında ortak bir görüşe sahip olduklarını görmekteyiz. Nefsin ölümden sonra mevcudiyetini koruması gerektiği noktasında hepsi ortak kaniya sahipler, ancak bu düşünürlerden el-Ġazālī ve İbn Ruşd diğerlerinden ayrılmaktadır. Buradan el-Ġazālī ve

222 Bağımsız nefsler, öldükten sonra bedeninden kurtulup özgürleşen nefslerdir.

223 El-Fārābī, *el-Medīne*, s.115.

İbn Ruşd'ün nefsin ölümsüzlüğüne karşı olduğu düşüncesi çıkarılmamalıdır, çünkü onlar nefsin ölümsüz olması gerektiği düşüncesindedirler, fakat dinin ortaya koyduğu münker-nekir, kabir azabı gibi hususların bir bedenle yaşanabileceği düşüncesine sahip olduklarından nefsin ahiret yaşamında bir bedenle birleşmesi gerektiği düşüncesindedirler. Bir bedenin var edilmesini zorunlu olarak gördüklerinden bu filozofları nefsin ölümsüzlüğü anlayışı başlığından ayrı bir başlıkta ele almak doğru olacaktır.

El-Ğazālî, Kuran ve hadislerden deliller ışığında, filozofların söylediği gibi sırf nefsten ibaret bir ölümden sonrasının olmayacağını düşünmektedir. El-Ğazālî bu durumu *Tehāfutu'l-felāsife*'sinde şöyle açıklamaktadır:

(Filozoflara) göre bir kimse ölünce onun kıyameti kopmuştur. Dindeki (ahirete ilişkin) duysal tasvirlerle gelince, bunların amacı, bu uhrevî hazları idrakten aciz olan zihinlere, anlayabilecekleri örnekler vererek bunları anlatmaktır. Sonra bu hazların anlatılanlardan çok daha üstün olduğu onlara hatırlatılır. İşte (filozofların) görüşü budur. Biz deriz ki: Bu konudaki görüşlerinin çoğu dine aykırı değildir. Çünkü âhirette duysal zevklerden daha büyük haz türleri olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ölümsüzlüğe kavuştuğunu biz de inkâr etmiyoruz. Fakat biz bunu dinden öğrenmekteyiz. Zira din âhireti haber vermektedir. Nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden de âhiret anlaşılmaz. Şu var ki biz, bunun sadece akılla bilinebileceği şeklindeki iddiaları konusunda onlara karşı çıkmaktayız. Ancak dine aykırı düşen görüşler şunlardır: Kur'ân'da tasvir edildiği üzere cesetlerin dirileceğinin inkârı, cennette cismanî zevklerin varlığının inkârı, cehennemde cismanî acıların varlığının inkârı. O halde nefsanî ve cismanî olmak üzere iki mutluluğun birlikte gerçekleşmesini engelleyen nedir? Aynı durum mutsuzluk için de söz konusudur. Nitekim yüce Allah buyurur ki: 'Onlar için göz nuru değerinde nelerin hazırlandığını hiç kimse bilemez.' Yani bunların hiçbiri bilinemez. Yine yüce Allah 'Ben salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insanın hatırına gelmeyen

nimetler hazırladım' buyurmuştur. Bu gibi değerli hallerin varlığı, başka şeylerin yokluğunu göstermez. Bilakis her ikisini biraraya toplamak daha mükemmel olur. Zira bu naslarla en mükemmel olanlar vaat edilmektedir ve bu da mümkündür. O halde bunun dinin haber verdiği şekilde olacağına inanmak gerekir.²²⁴

El-Ğazālî'nin alıntıladığımız bu pasajı onun ölümsüzlük hakkındaki görüşlerini özetler niteliktedir. Nefsin ölümsüzlüğünü kabul eden el-Ğazālî filozoflardan bazı yönlerde farklılaşmaktadır: filozofların cismaniliğin olmadığı sırf nefsten ibaret ölümsüzlük anlayışları ve nefsin ölümsüzlüğünü delillendirmede dinden değil sadece akıldan faydalanmaları.

El-Ğazālî, *Tehāfutu 'l-felāsife'* de sırf nefsten ibaret ahiret anlayışlarını kabul etmediği gibi sırf cismaniyattan ibaret ahiret anlayışları ile cismin yeniden dirilişini mantıksız gören anlayışları da kabul etmemektedir.²²⁵ El-Ğazālî'nin kabul ettiği ölümsüzlük anlayışı, insanların öldükten sonra nefslerinin baki olduğunu (yani nefsin ölümsüzlüğünü) kabul etmekle beraber, münker-nekir, kabir azabı ve diğer rivayetlerin yaşanabilmesi için bedeninin tekrar diriltilmesini gerekli gören bir anlayıştır. El-Ğazālî, cismin ölümden sonra neden tekrardan var edilmesi gerektiğini şöyle açıklamaktadır: “Çünkü âleti olan bedeni kaybetmekle, nefsin cismanî acı ve lezzetleri alması imkânsız hale gelmişti. Şimdi ise önceki gibi bir âlete kavuşmasıyla gerçek bir dönüş meydana gelmiştir.”²²⁶

El-Ğazālî'nin gerçek dönüşün ancak bedenle olacağını düşünmesinin temelinde onun ferdiyete verdiği önem yatmaktadır. Ferdîyet, bedenli tecrübeyle meydana gelmektedir. İnsanlar ferdî olarak deneyimledikleriyle yani ferdiyetleriyle sorguya çekilecekler ve

224 El-Ğazālî, *Tehāfut*, ss.212-213.

225 El-Ğazālî, *Tehāfut*, s.214.

226 El-Ğazālî, *Tehāfut*, s.218.

ferdiyetlerinin karşılığı olarak ahirette sonsuz hazla mükafatlandırılacak ya da sonsuz azapla cezalandırılacaklardır. Bu haz veya elemnin duyumsanabilmesi için de bir beden gereklidir. Yani bedenle ferdiyet arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır ve bu ilişki El-Ğazālî’de açıkça görülmektedir.

Son olarak el-Ğazālî, filozoflar diyerek aslında İbn Sīnā’nın ayetlere yaklaşımını eleştirmiş²²⁷ ve ayetlerin zahiri anlamlarının görmezden gelinmemesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü el-Ğazālî gibi ayetlere yaklaşıldığında yani ayetlerin zahirî anlamları dikkate alındığında, cismanî bir dirilişin olacağı anlaşılmaktadır. Mesela el-Ğazālî’nin de ele aldığı şu ayetleri aktaralım: “(İnkârcılar), "Biz ilk hâlimize mi döndürüleceğiz? Çürümüş kemikler olmuş iken mi?" diyorlar.”²²⁸ Bu ayet zahiren cismanî dirilişin olacağını anlatmaktadır. Nitekim ayetin tefsiri de bu yönde bir anlam vermektedir: “Arapça’da ‘geldiği yola geri dönme [lemerdūdüne]’ mânasındaki deyim 10. ayette, ‘öldükten sonra tekrar dirilip önceki hale dönme’ anlamında kullanılmıştır. Müşrikler kemikleri bile çürümüş insanların tekrar dirilmesini imkânsız buluyor, dolayısıyla öldükten sonra dirilmeyi inkâr ediyorlardı. 10-12. âyetler onların öldükten

227 İbn Sīnā ve el-Ğazālî’nin nefis anlayışlarını işlediğimiz başlıklarda bahsettiğimiz bu konuları kısaca aktarmak gerekirse; İbn Sīnā, Kur’an’ın istiareli bir anlatıma sahip olduğunu, bu anlatımın halkın daha iyi anlaması için mevcut olduğunu, ancak filozof kesimin bu durumu anlaması gerektiğini düşünmektedir. Bundan dolayı, ayetlerin zahiri anlamlarının ardında farklı anlamların olduğunu düşünmektedir.

228 Kur’an: 79/Naziât:10-11 (<http://kuran.diyabet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/naziat-suresi-79/ayet-10/diyabet-isleri-baskanligi-meali-1>) (06.05.2019)

sonra dirilme konusundaki düşünce ve tutumlarını dile getirmektedir.”²²⁹ Ayetin tefsiri, cismanî bir dirilişi öngörmektedir.

El-Ġazālî, bu ve bunlar gibi şeriata dayalı delillerin anlamlarının açıkça belli olduğunu ve yorum gerektirmediğini, bu ayetleri inkâr edenlerin de mülhidin inkârından daha büyük bir inkârda bulunduğunu düşünmektedir. Cismanî dirilişi ele alan ayetlerin tefsirleri, kelamcıların görüşleri ve el-Ġazālî'nin düşüncesi göz önünde bulundurulunca, deliller cismanî bir dirilişin olacağını göstermektedir.

İbn Ruşd de, *el-Keşf* eserinde el-Ġazālî gibi nefsin ölümsüzlüğü anlayışını kabul etmektedir, ancak bir bedenın zorunlu olarak diriltilmesi gerektiğini de kesin bir dille söylememektedir. El-Ġazālî, nefsin ölümsüzlüğü üzerinde fazla durmayıp cismanî diriliş üzerinde fazlaca dururken, İbn Ruşd tam tersi nefsin ölümsüzlüğü üzerinde sıkça durup cismanî diriliş üzerinde kısa durmuştur.

İbn Ruşd, felsefeyle dinin uzlaşısına inanmaktadır ve nefsin ölümsüzlüğü ve ferdiyeti konusunda dile getirdiği görüşleri de bu minval üzeredir, yani İbn Ruşd hem felsefeden hem de şeriattan beslenmektedir. İbn Ruşd, kendinden önceki filozofların görüşlerini değerlendirmiş ve onların çoğunluğu gibi o da nefsin ölümsüzlüğünü savunmuştur. İbn Ruşd nefsin ölümsüzlüğünü, ez-Zümer suresinin kırk ikinci ayetinden hareket ederek uyku ve ölüm arasında kurduğu analogiyle delillendirmiştir. Ayet şöyledir:

229 Kur'an: 79/Naziât:10-11 (<http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-tefsir-1/naziat-suresi-79/ayet-10/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>) (06.05.2019)

Allah (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.²³⁰

İbn Ruşd bu ayeti şöyle yorumlamaktadır:

Bu ayet şu şekilde delil olur. Allah burada, nefsin faaliyetini tatil etmiş olması bakımından ölümle uykuyu eşit tutmuştur, ölüm halinde nefsî faaliyetlerin muattal olması, nefsin âleti olan bedenın değişmesinden değil de bizzat nefsin kendisinin bozulmasından ileri gelmiş olsaydı, uyku halinde muattal olan nefsî faaliyetlerin de nefsin zatının bozulmasından ileri gelmesi icab ederdi, öyle olması halinde de, uyandığı vakit nefsin eski biçimine dönmemesi gerekirdi. Halbuki eski şekline avdet ettiğine göre artık biliriz ki, nefsî faaliyetlerin işlevsiz kalması, nefsin cevherine katılan bir husustan ileri gelmemektedir. Sadece nefsin âleti olan bedene eklenen bir şeyden (bedenin muattal olmasından) ileri gelmektedir. Alet olan bedenın işlevsiz da nefsin işlevsiz kalması nefsin de muattal olmasını gerektirmez, ölüm ise faaliyetlerin durmasından ibarettir. Şu halde âlet mesabesinde olan bedenın uyuduğu zamandaki haline benzeyen bir halin bulunması lazım gelir (bu hal ölümdür). Nitekim Hakîm, genç gibi bir gözü olsaydı, ihtiyar kişi genç gibi görürdü demiştir.²³¹

Ayrıca İbn Ruşd, nefsin ölümsüzlüğü hususunda bütün şeriatların vahiy ile ikaz ve tembihlerde bulduklarının altını çizmektedir.²³² Nefsin ölümsüzlüğünü kabul eden İbn Ruşd, öldükten sonra bir bedenın dirilmesi gerekip gerekmediği noktasında bazı

230 Kur'an: 39/ez-Zümer: 42. (<http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/zumer-suresi-39/ayet-42/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>) (06.05.2019)

231 İbn Ruşd, *el-Keşf*, s.262.

232 İbn Ruşd, *el-Keşf*, s.257.

değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu değerlendirmelerden onun cismin dirilişini kabul edip etmediği anlaşılmaktadır.

İbn Ruşd'e göre cismanî diriliş hususunda peygamberlerin vahyi farklı yorumlamalarından kaynaklı farklılıklar meydana gelmiştir. Bazı şeriatlar, ölümden sonrasının tamamen nefsanî olduğunu, nefslerin çekecekleri zevk ve elemelerin sadece nefsanî hallerden ibaret olacağını savunurken, bazı şeriatlar da zevk ve elem nevinden bu hallerin tasvirini dünyevî zevk ve eleme kıyasla yaparak cismanî bir dirilişin olacağını savunmaktadır. Kur'an-ı Kerim de bu şekildeki tasvirli bir anlatımı benimsemiştir. Ancak İbn Ruşd'e göre bu anlatım şekli sembolik bir anlatımdır. Halkın daha iyi anlaması için benimsenmiş bir anlatım şeklidir. Bu sebeple ulema farklı anlamlar çıkarmalıdır.²³³ Buradan İbn Ruşd'ün cismanî dirilişi kabul etmeyeceği anlaşılmaktadır, fakat İbn Ruşd İbn Abbas'ın bir görüşünü aktarıp yorumlayarak farklı bir görüşte olduğunu göstermektedir. Bu görüş ise şudur: "Dünyada ahiretten ancak isimler vardır."²³⁴ Bu görüş, bu âlemdeki cismaniyat ile diğer âlemdeki cismaniyatın birbirine karıştırılmaması gerektiğini anlatmaktadır, çünkü buradaki cisimler çürüyüp yok olurken oradaki cisimler bakidir. İbn Ruşd'e göre havasın, ulema kesimin kabul edebileceği görüş budur.²³⁵ Bu görüşün imkânı ise ona göre kimsenin itiraz edemeyeceği iki esasa dayanmaktadır. "Bu esaslardan biri şudur: Nefs bakidir. Diğeri de şudur. Nefsin başka bir bedene avdet etmesi, yani oradaki bedeninin başka maddelerden oluşması aynen eski bedene avdeti halinde ortaya çıkacak olan imkânsızlığı gerektirmez."²³⁶

233 İbn Ruşd, *El-Keşf*, ss.257-260.

234 İbn Ruşd, *El-Keşf*, s.261.

235 İbn Ruşd, *El-Keşf*, s.261.

236 İbn Ruşd, *El-Keşf*, s.261.

Bu meseleyi de İbn Ruşd şöyle sonuçlandırmaktadır:

Ahiretin esasını ve aslını kökten iptal neticesine götürmemek şartıyla her insana farz olan, düşüncesinin ve kanaatinin ulaştığı şeye itikad etmektir. Aslı tümden iptal etmek de, tekrar var olmayı tümden inkâr etmekten ibarettir. Şüphe yok ki, bu tarz itikad, sahibinin kâfir sayılmasını icab ettirir. Çünkü beşer için böyle bir halin mevcudiyeti hakkındaki bilgi, insana şeriatlar ve akıl yolu ile malum olmuştur.²³⁷

İbn Ruşd, ahireti ve kaynağını inkâr etmemek kaydıyla herkesin düşündüğü şekilde bir ahiret yaşamına inanılması gerektiğini savunmuştur. Kendisi, İbn Abbas'sın görüşünü kabul edilebilir bulduğu için cismanî bir dirilişe inandığı anlaşılmaktadır. Ancak dikkat etmek gerekir ki İbn Ruşd, nefsin ölümsüzlüğünü cismanî dirilişe önceleyen bir tutum sergilerken, el-Ğazālî cismanî dirilişi nefsin ölümsüzlüğüne önceleyen bir tutum sergilemektedir; filozofların bu tutumları eserleri incelediğinde anlaşılmaktadır.²³⁸ İbn Ruşd, birçok yerde nefsin ölümsüz olduğunun altını çizmektedir. Şu yorumu ölümsüzlük konusundaki düşüncelerini özetler niteliktedir:

Bütün bu söylenen hususlar, nefsin baki oluşu esasına dayanır. Şu halde, 'Şeriatla nefsin bekası hakkında bir delil veya buna dair bir işaret var mıdır,' denilse, deriz ki, Aziz Kitap'ta bu mevcuttur: 'Öldükleri zaman, ruhları vefat ettiren Allah'tır, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır... ölmelerine hükmettiği kimselerin ruhlarını tutar...'²³⁹

237 İbn Ruşd, *El-Keşf*, s.261.

238 İbn Ruşd'ün *el-Keşf* eserinden, el-Ğazālî'nin de *Tehāfutu'l-felāsife* eserinden bahsettiğimiz tutumlar anlaşılmaktadır.

239 İbn Ruşd, *El-Keşf*, s.262.

Ferdiyet konusunda İbn Ruşd, İbn Sînâ'daki gibi karışıklığa varmamak adına nefsin ölümsüzlüğüyle birlikte bedensel dirilişi de savunmuştur. Çünkü İbn Ruşd, bedensiz ölümsüzlüğü savunmanın ferdiyet açısından sıkıntılı olacağını farkındaydı.²⁴⁰ Bu sebeple ferdî ölümsüzlüğü desteklemek pahasına nefslerin kendisine döndüğü özel bir madde icat etmiştir.²⁴¹ Bu madde İbn Ruşd'e göre özel ince bir maddedir ve bu madde gök cisimlerinden taşan sıcaklıktır. Bu sıcaklık ise dünyada gördüğümüz şekilde ateşten çıkan bir sıcaklık ya da ateşin kendisi gibi bir şey değildir, özel bir sıcaklıktır.²⁴²

Cismanî diriliş konusunda son olarak İbn Sînâ'nın Metafizik eserindeki görüşüne de değinmek yerinde olacaktır. İbn Sînâ, mead odaklı eseri olan *el-Adhaviyye*'de cismanî dirilişi sembolik bir rivayet görüp halkın daha iyi anlaması için Kur'an'ın istiareli anlatımlarından biri olduğunu düşünürken, *Metafizik* eserinde cismanî dirilişi kabul eden bir anlayış sergilemiştir. İbn Sînâ'nın bahsettiğimiz görüşü şudur:

Âhiret bahsinin bir kısmı, şeriaten aktarılandır ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte beden durumudur. Bedenin iyilik ve kötülükleri, malumdur, öğrenilmesine gerek yoktur. Kuşkusuz Peygamberimiz Muhammed'in bize getirmiş olduğu gerçek şeriat, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın halini bize açıklamıştır. Bir kısım ise, akıl ve burhanî kıyas yoluyla idrâk edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir. Bu da, kıyas vasıtasıyla sâbit

²⁴⁰ Şahin, "İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine," *Felsefe Dünyası* 2:50 (2009), ss.191.

²⁴¹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s.104.; Şahin, "İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Ruhların Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine," *Felsefe Dünyası* 2:50 (2009), ss.191.

²⁴² İbn Ruşd, *Tehâfut*, s.558-560.

olan nefsin mutluluk ve bedbahtlığıdır. Bununla birlikte açıkladığımız illetler nedeniyle vehimler şimdilik burada onları tasavvur etmekte yetersiz kalırlar. İlâhî Hakimlerin bu mutluluğa ulaşma arzuları, bedensel mutluluğa ulaşma arzularından daha büyüktür.²⁴³

İbn Sīnā, *el-Adhaviyye* eserinin genelinde cismanî dirilişe karşı bir tutum sergilerken *Metafizik*'te cismanî dirilişi kabul eden bir tutum sergilemesi, muhtemelen, bedensiz ebediyeti savunurken ferdiyetin olmasından bahsetmenin sıkıntılı olacağına farkında olmasındandır.

1.3.Cismanî Ölümsüzlük

İslam filozoflarının maddî açıdan beden oluşumu hakkındaki görüşleri, günümüz materyalist ve evrimci anlayışına uygun bir tarzdadır. Tabii filozofların maddenin oluşumunda Tanrı'nın etkisine inandıkları bir gerçektir, materyalizm ise bunu kabul etmemektedir²⁴⁴, fakat filozofların beden oluşumu hakkındaki düşüncelerini müstakil olarak ele alıp nefsin ve Tanrı'nın etkisini görmezden gelirse, materyalist anlayışa bir kapı aralanmış olacaktır.

Maddî açıdan beden oluşum şekli, çalışmamızda ele aldığımız İslam filozoflarının birkaçına göre şöyledir. El-Ġazālî'ye göre:

Zira sen şu işlenen araziye düşünecek olursan bunun uzun zaman geçtikten sonra ölülerin çürümesiyle oluşan topraklardan ibaret olup, bunun ekilip dikilmesiyle bitki ve meyve

243 İbn Sīnā, *Kitābu 'ş-Şifā*, *Metafizik II*, terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), s.169.

244 Materyalizm, “gerçekten var olanın madde olduğunu öne sürerken, manevi tözlerin varlığını yadsıyan varlık görüşüdür.” Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.295.

haline dönüştüğünü, hayvanların onları yemesiyle ete dönüştüğünü, bizim onları yememizle de bedenimiz haline geldiğini anlarsın. İşaretle gösterilen hiçbir madde yok ki birçok insanın bedeninden meydana gelmiş, toprağa dönüşmüş, sonra bitkiye, sonra da bir hayvanda ete dönüşmüş olmasın.²⁴⁵

Benzer örnek İbn Ruşd'te şu şekildedir:

Âşikardır ki, bu âlemdeki cisimlerin maddeleri peşpeşe ve bir cisimden diğerine intikal ederek mevcut olur. Yani belli bir madde, değişik zamanlarda birçok şahıslarda aynen mevcut olur. ... Farz edelim ki bir insan öldü, bedeni toprak haline geldi. Bu toprak değişti ve bitki oldu. Bu bitki de diğer bir insanın gıdası oldu. Adamın yediği bu bitki, meni oldu ve bundan da başka bir insan doğdu.²⁴⁶

El-Fārābî'ye göre ise ilk olarak unsurlar yaratılmıştır. Unsurların birbirlerine karışmasıyla yeni cisimler ortaya çıkmıştır. Unsurlar birbirleriyle ve ortaya çıkan yeni cisimlerle karışıkça daha farklı cisimler ortaya çıkmaktadır. Bu karışımlar en son insanın oluşumuna kadar gitmektedir.²⁴⁷ Ayrıca el-Fārābî, bedenlerin, farklı maddelerin bir araya gelmesiyle oluştuğundan ayrıca bahsetmektedir.²⁴⁸

Görüldüğü gibi filozoflar, bedenlerin farklı maddelerin bir araya gelmesiyle oluştuğundan, varlıkların birbirlerinden beslenerek beslendiği varlıklardan parçalar taşıdıklarından bahsederek materyalist anlayışa bir kapı aralamışlardır. Materyalist anlayış, varlıkların oluşumu konusunda evrimci düşüncüyü gerekli görmektedir ve evrim

245 El-Ġazālî, *Tehāfut*, s.217.

246 İbn Ruşd, *el-Keşf*, s.261.

247 El-Fārābî, *el-Medīne*, ss.55-56.

248 El-Fārābî, *el-Medīne*, ss.114-115.

anlayışına göre basitten karmaşığa doğru cisimlerin oluşumu söz konusudur.²⁴⁹ Filozofların bedeninin oluşumu hakkındaki görüşlerinde de basitten karmaşığa doğru bir oluşum mevcuttur. Nitekim filozofların bu görüşlerinin zamanın evrimci görüşleri olduğunu iddia edenler günümüzde yok değildir.²⁵⁰ O halde cisimlerin bir süreklilik içerisinde olduğunu düşünen İslam filozoflarının nefsin ölümsüzlüğü hakkındaki düşünceleri bir kenara bırakıldığında, cismanî bir ölümsüzlüğe kapı aralanmaktadır, çünkü madde hiçbir zaman yok olmamakta, sürekli farklı cisimlerin oluşmasıyla bir süreklilik hali bulunmaktadır. Günümüzde yaşayan insanların önceden ölmüş canlılardan meydana gelmesi imkânsız olmayacağı gibi günümüzdeki insanların maddelerinin bir şekilde korunabilmesiyle maddî açıdan ölümsüz olmaları da imkânsız olmayacaktır. Bu doğrultuda cismanî ölümsüzlüğü öngören bir takım materyalist çalışmalar mevcuttur:

Cryonics firmaları,²⁵¹ ölümü gerçekleşmiş insanların kafalarını veya bütün vücutlarını kriyojenik kapsüller içerisinde dondurarak muhafaza etmektedirler. Bu firmaların amacı, gelecekte bilimin ilerleyişini öngörerek bu ölü cisimleri bir gün çözmek ve bu ölü cisimlere tekrar yaşam sağlamaktır. Fakat bu işlem her ne kadar teoride mümkün görünse de birçok zorluk barındırmaktadır. Bu zorluklardan ilki cisimleri eski haliyle tekrar çözebilmektir. Yani daha en temel mesele olan bedeni çözmede bilim şu an yeterli gelmemektedir.

249 Mehmet Bayrakdar, “Tekâmül Nazariyesi,” *DİA*, s.338.

250 Bkz. Seda Baysal Köse, “Evrime ve Doğa Üzerine Kafa Yormuş İslam Alimleri,” <https://evrimagaci.org/evrim-ve-doga-uzerine-kafa-yormus-islam-alimleri-451> (06.05.2019)

251 Bu firmaların en bilindikleri; Alcor Life Extension Foundation, Cryonics Institute, Trans Time.

Bir diğerk örnek de kafa nakli ameliyatı olarak gösterilebilir. Bir insanın kafasını başka bir bedene nakletmek Şu an için imkânsız görünse de eğer başarılı olunabilirse cismanî anlamda bir ölümsüzlük mevcut olacaktır. Bu olaya organ nakli gibi yaklaşmak gerekir. Bir insanın hayati bir organı zarar gördüğünde, o organ başarılı bir şekilde başka bir organla değiştirildiğinde kişinin yaşamına devam etme şansı yükselmektedir. Aslında bir nevi maddî anlamda bir ölümsüzlükle karşılaşmaktayız. Eğer kişinin beyin ölümü gerçekleşmezse, bir vücut değişikliğiyle sonsuz bir yaşam öngörülebilir. Ayrıca bilim-kurgu yapımlarında sıkça gördüğümüz yapay organ nakli de maddî bir ölümsüzlüğün bir gün olabileceğini akıllara getirmektedir. Günümüzdeki kalp pili uygulaması buna bir örnek olarak gösterilebilir. Kalp pili kalbin doğal olarak yapamadığını yapay olarak başarmaktadır. Bir gün bilimin bu uygulamayı organ üretecek kadar ilerletmesi imkânsız değildir.

Son örnek de genetik düzeydeki aktarımlardır. Canlı varlıklar arasında nesilden nesil dna molekülleriyle aktarım gerçekleşmiştir.²⁵² Bu aktarım sayesinde önceki varlıkların özellikleri gelecek nesillere taşınmıştır. Genler vasıtasıyla bir organizmadan başka bir organizmaya bilgi aktarılabilirdi de keşfedilmiştir. Sadece iki canlı arasında değil, yediğimiz yiyeceklerden de bazı genlerin aktarılabilirdi keşfedilmiştir.²⁵³ Genlerle bilgi

252 Nihat G. Kınıkoğlu, “Varoluş, Evrim, İnsan ve İslâm,” *İslamî Araştırmalar* 7:1 (1993/1994), s.75.

253 Lin Zhang ve diğerkleri, “Exogenous plant MIR168a specifcally targets mammalian LDLRAP1: evidence of cross-kingdom regulation by microRNA,” *Cell Research* 22:1 (2012), ss.120-124.

aktarılabildiği gibi anılar da aktarılabilmektedir.²⁵⁴ Bazı genler de organizma öldükten sonra aktifleşmektedir.²⁵⁵

Cismanî ölümsüzlük teorisinde dikkat edilmesi gereken mesele ferdiyetin durumudur, nitekim ferdiyet taşınmadığı sürece gerçek bir ölümsüzlükten bahsedemeyiz. Çünkü insanın bedeni ölümden dünyada maddî olarak varlığını devam ettirmektedir ama bu beden ölen kişinin ferdiyetinden bir şeyler taşımamaktadır. Ferdiyeti sağlayanın bir organa mı ya da vücudun tamamına mı ait olduğu bilinmemektedir. Bilinç, hafıza, düşünme gibi ferdiyete dair özellikler konusunda felsefî yorumlar olsa da pozitif bilimlerin bu konuda net bir yorumu bulunmamaktadır; eğer bu özellikleri beyin birer faaliyeti olarak görüyorsak, o zaman ferdiyet beyinle ilişkili olacaktır. Bundan dolayı beynin korunmasıyla ferdiyet gelecek yıllara taşınacaktır ve insan ferdî olarak ölümsüz olacaktır.

1.4.Sosyal Ölümsüzlük ya da Hatıra Yoluyla Ölümsüzlük

Çalışmamızda ele aldığımız İslam filozofları genel olarak kişiliği nefse ilişkilendirmişlerdir. Mesela İbn Sînâ, kişiliği oluşturanın nefis olduğunu, insanda zâtî ifade eden “o” ve “ben” gibi zamirlerin neyi kastettikleri düşünüldüğünde öncelikle

254 İplik kurtları (*C. Elegans*) üzerinde yapılan bir çalışmada, edinilen çevresel bilgilerin genler vasıtasıyla sonraki nesillere aktarıldığı keşfedilmiştir. Ancak insanlarda bunun geçerli olup olmadığı şu an bilinmemektedir. Bkz. Adam Klosin ve diğerleri, “Transgenerational transmission of environmental information in *C. Elegans*,” *Science* 356:6335 (2017), ss.1-4.

255 Alex E. Pozhitkov ve diğerleri, “Tracing the dynamics of gene transcripts after organismal death,” *The Royal Society* 7:1 (2017), ss.3-4.

bedenin ama gerçek manada nefsin kastedildiğinden bahsetmektedir.²⁵⁶ Aynı şekilde el-Ğazālī de Tehāfut'un birkaç yerinde insanın bedeniyle değil nefsiyle insan olduğundan bahsetmektedir.²⁵⁷ İslam filozoflarının bu kişilik yorumları, sosyal ölümsüzlük ya da hatıra yoluyla ölümsüzlüğe bir kapı aralamaktadır. İnsan öldükten sonra toplum içerisinde fiziksel olarak yaşamıyor olsa da bu durum zâtının toplum içerisinde hatırlanmasına engel değildir. Bu noktada o kişi toplum içerisinde yaşıyor gibi kabul edilmektedir.

Sosyal ölümsüzlük ya da hatıra yoluyla ölümsüzlük, insanların yapıp ettikleriyle toplum içerisinde hatırlanmasının devam etmesidir.²⁵⁸ Bu teori, bir şahsın bir toplum ya da türlü toplumlar içerisinde fikirleriyle, yaptığı işlerle, bıraktığı eserlerle ölümsüz görülmesidir. Fiziksel olarak kişi toplum içerisinde yaşıyor olmasa da bıraktıklarıyla o kişinin sürekli anılıyor olması, o kişiyi ölümsüz yapmaktadır. Ölümsüzlüğün bir anlamının devamlılık olduğunu düşünürsek sosyal ölümsüzlük mantıklı bir teori olmaktadır.

Bir şahsın geriye bıraktıkları iyi olabileceği gibi kötü de olabilir. İnsanların aklında kötü bir şekilde yer edinmiş anılar, bir insanın kötü bir şekilde anılmasını gerçekleştirmekte, bu da ona ebedilik katmaktadır.²⁵⁹ Buraya kadar insan üzerinden örneklendirme yapılmış olsa da sadece insanlar değil, hayvanlar, bitkiler ya da cansız

²⁵⁶ İbn Sīnā, el-Aḏḥaviyye fī'l-me'ād, ss.27-28.

²⁵⁷ El-Ğazālī, *Tehāfut*, s.218.

²⁵⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, ss.243-244. ; Afrika ve Çin dinlerinde, ölmüş kimseler hatırlandığı müddetçe yaşıyor kabul edilmektedir. Bkz. Michael Peterson ve Diğerleri, *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, terc. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), s.357.

²⁵⁹ Peterson, *Akil ve İnanç*, s.358.

varlıklar da aynı şekilde ölümsüz olabilirler. Bir toplumda çok sevilen bir hayvan, sevilen birinden kalan bir eşya vs. hayvana ya da eşyaya yüklenen anlamdan ötürü onların ebedîliklerini sağlamaktadır.



SONUÇ

Toplum içerisinde birçok yönüyle örnek alınan rol modeli filozoflar, ölüm sonrası hakkında düşüncelerini anlatırlarken insanlara aslında ideal bir yaşamın nasıl olması gerektiğini anlatmaktadırlar. Ölümden sonra elem dolu bir ebedilik sürmemesi için nefsin bu dünyada mutluluğa götüren fiillerde bulunması gereklidir; ne kadar çok bu fiilleri yaparsa o kadar güçlü ve mükemmel olmaktadır. İnsan aşırılıktan uzak mutedil bir yaşam sürmeli ve dünyevî hayata kendini kaptırmadan yaşamalıdır. Nefsin maddeyle ne kadar az bir ilişkisi olursa o kadar hızlı bir şekilde maddiyattan ve maddî dünyadan sıyrılır, yaratıcının nuruyla buluşur. Filozofun yaşamı da böyle maddiyattan ve aşırılıktan uzak mutedil bir yaşam olmalıdır.

Filozoflar, canlılık alametini bedenden öte ve ondan daha üstün bir varlık olan nefse atfetmektedirler. Bunun sebebi filozofların mantıksal argümanlarına dayanmaktadır ve buna göre, maddî olan aşağı olandır, ilahî olan ise üstün olandır. İlahî varlıkların özellikleri mücerret ve basit varlıklar olmalarıdır, maddî varlıklar ise somut ve birleşiktir. Birleşik varlıklar, birleştiği varlıklara muhtaç olmasından ötürü mantıksal olarak basit bir varlıktan aşağı olmaktadır. Bu sebeplerden ötürü nefis, basit ve mücerret bir varlıktır ve bedene kıyasla üstün olandır.

Çalışmamızda ölümsüzlük probleminin temeline inebilmek için kendinden sonraki filozofları düşünceleriyle etkilemiş önde gelen isimlerden el-Kindî, el-Fârâbî, İbn Sînâ, el-Ğazâlî ve İbn Ruşd'ün görüşlerini ele almayı tercih ettik. Ayrıca bu filozofların etkilendiği Yunan filozoflarını da çalışmamıza dahil ettik. Din temelli bakış bir kenara bırakılıp sadece felsefî yaklaşımlar ele alındığında, İslam filozoflarının nefsin ölümsüzlüğü anlayışına sahip oldukları görülmektedir. Dinî kaynakları görmezden gelmeyen el-Ğazâlî ve İbn Ruşd ise nefsin ölümsüzlüğünün yanında beden de gerekliliğini düşünmektedir.

Konuya felsefî açıdan yaklaşan filozoflardan el-Kindî, el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nefsi ölümsüz görmesi, bedenın ölümsüzlüğe layık bir varlık olamayacağından kaynaklıdır. Yunan felsefesinden beri gelen ve İslam filozoflarına da tesiri geçmiş maddenin aşağı olduğu düşüncesi bunun sebebidir. Dinî kaynaklar ise münker-nekir, kabir azabı gibi hadiseleri haber etmekte, bu hadiselerin gerçekleşmesi için bir bedenın varlığını gerekli görmektedir. Bu sebeple dinî kaynaklar öteki yaşamda cismanî bir dirilişin olacağını haber etmektedirler. El-Ğazâlî, konuya dinî açıdan yaklaşan filozoflardandır ve dinî kaynakların anlamlarının açık olduğunu savunmaktadır; hatta bu kaynakları inkâr edenleri dinden aykırı hareket eden şahıslar olarak görmektedir.

Çalışmamızın vardığı sonuç nefsin ölümsüzlüğünün en kabul edilir ölümsüzlük anlayışı olacaktır. Çünkü hem felsefî hem de dinî yaklaşım, nefsanî bir ebediyetin olacağı konusunda hemfikirdir. Farklılık sadece dinî kaynakların yorumlanmasından kaynaklı olarak öteki yaşamda bedenın durumuyla alakalıdır ve bedenın durumu nefsin ölümsüzlüğüne engel değildir.

KAYNAKÇA

ANA KAYNAKLAR;

Alexander of Aphrodisias. *Supplement to On the Soul*. terc. Robert Sharples, London: Bloomsbury Publishing Plc, 2014.

Aristoteles. *Generation of Animals*. terc. Arthur Leslie Pack, Cambridge: Harvard University Press, 1943.

----- . *Metafizik*. terc. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012.

----- . *Nefs Üzerine*. terc. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

----- . *Nefs Üzerine*. terc. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

El-Fārābī. *Felsefenin Temel Meseleleri [İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde]*. terc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

----- . *İdeal Devlet [el-Medīnetu'l-fādıla]*. terc. Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

----- . *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. terc. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.

El-Ġazālī. *Filozofların Tutarsızlığı [Tehāfutu'l-felāsife]*. terc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

----- . *İtikadda Orta Yol [el-İktisād fi'l-itikād]*. terc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

İbn Ruşd. *El-Keşf an minhâci'l-edille [Felsefe-Din İlişkileri içerisinde]*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

----- . *Psikoloji Şerhi [Telhîşu Kitābi'n-Nefs]*. terc. Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

----- . *Tutarsızlığın Tutarsızlığı [Tehāfutu't-tehāfut]*. terc. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: BS Yayın Basım Dağıtım, 2011.

İbn Sīnā. *Avicenna's Psychology*. terc. Fazlur Rahman, Westport, Connecticut: Hyperion Press, 1981.

----- . *el-Adhaviyye fi'l-me'ād*. (Felsefe ve Ölüm Ötesi içerisinde) terc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

----- . *Kitābu'n-Necāt*. ten. Mācid Fahrī, Beyrūt: Dāru'l-āfāki'l-cedīde, 1982.

----- . *Kitabu'ş-Şifā, Metafizik II*. terc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

----- . *en-Necāt*. terc. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

----- . *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi – Namaz Risalesi*. terc. M. Hazmi Tura, byy.: Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, 1959.

----- , *'Uyūnu'l-Hikme (Risaleler içinde)*, terc. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

Kindî. *Nefs Üzerine [Risāle fi'n-nefs] [Felsefi Risāleler içerisinde]*. terc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.

----- . *Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz [Kelāmun fi'n-nefs muhtasarun veciz] [Felsefi Risāleler içerisinde]*. terc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları.

Platon. *Devlet*. terc. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), s.5-54, 331c-369a.

- . *Menon*. terc. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
- . *Phaidon Nefs Üzerine*. terc. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- . *Timaues [The Dialogues of Plato içinde]*. terc. Benjamin Jowett (London: Muston Company, 1892), s.450, 29.
- . *Timaios*. terc. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- . *Timaios*. terc. Erol Güneş, Lütfi Ay, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Plotinos. *Enneadlar*. terc. Haluk Özden, İstanbul: Nefs ve Madde Yayınları, 2008.

TALİ KAYNAKLAR;

- Aydın, Mehmet S.. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Yayınları, 2014.
- . “Farabi’nin Nefsin Ölümsüzlüğüne Dair Görüşleri İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar,” *A.Ü. İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* cny.:5 (1982), ss.121-128.
- Bayraktar, Mehmet. “Tekâmül Nazariyesi,” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, ss.337-339.
- Brown, Stuart. *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings*. London: Routledge, 2001.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- D’ancona, Cristina. “Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk,” Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), terc. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), ss.11-33.
- Deniz, Gürbüz. “İbn Sînâ’da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar,” *Eskiye*ni cny.:29 (2014), ss.104-120.

Diyaret İşleri Başkanlığı Meali (<http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>)

Diyaret İşleri Başkanlığı Tefsiri (<http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>)

Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Karakaya, Mehmet Murat. *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Kınıkoğlu, Nihat G.. “Varoluş, Evrim, İnsan ve İslâm,” *İslamî Araştırmalar* 7:1 (1993/1994), ss.73-81.

Klosin, Adam. Eduard Casas. Cristina Hidalgo-Carcedo. Tanya Vavouri. Ben Lehner. “Transgenerational transmission of environmental information in *C. Elegans*,” *Science* 356:6335 (2017), ss.1-4.

Korkut, Şenol. “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî,” Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *İslam Felsefesi Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), ss.123-175.

Köse, Seda Baysal. “Evrım ve Doğa Üzerine Kafa Yormuş İslam Alimleri,” <https://evrimagaci.org/evrim-ve-doga-uzerine-kafa-yormus-islam-alimleri-451> (06.05.2019)

Maraş, İbrahim. *Klasik İslam Felsefesinde Nur Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Olguner, Fahrettin. *Fârâbî*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

Peterson, Michael. William Hasker. Bruce Reichenbach. David Basinger. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. terc. Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları, 2015.

Pozhitkov, Alex E.. Rafik Neme. Tomislav Domazet-Loo. Brian G. Leroux. Shivani Soni.

Diethard Tautz. Peter A. Noble. "Tracing The Dynamics Of Gene Transcripts After Organismal Death," *The Royal Society* 7:1 (2017), ss.1-25.

Ross, David. *Aristoteles*. terc. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2017.

Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Sarıtaş, Kamil. "İskender Afrodisi ve Metafiziği," Yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2010.

Saruhan, Müfit Selim. *Evrin ve Ahlâk Filozofu İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı. Evren ve İnsan*, Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2018.

-----, "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi," *AÜİFD* 46:1 (2006), ss.87-105.

Şahin, Eyüp. "İbn Sînâ'da Bedensiz Kalan Nefslerin Ferdiyetlerinin Korunup Korunmadığına Dair Problem Üzerine," *Felsefe Dünyası* 2:50 (2009), ss.184-202.

Terkan, Fehrullah. "Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi," Cüneyt Kaya (ed.), *Gazzâlî Konuşmaları* (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), ss.87-127.

Türker, Mübahat. *Üç Tehâfut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Uysal, Enver. *Kindî ve İbn Sinâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek," Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), terc. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş* (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), ss.103-149.

Zhang, Lin. Dongxia Hou. Xi Chen. Donghai Li. Lingyun Zhu. Yujing Zhang. Jing Li. Zhen Bian. Xiangying Liang. Xing Cai. Yuan Yin. Cheng Wang. Tianfu Zhang. Dihan Zhu. Dianmu Zhang. Jie Xu. Qun Chen. Yi Ba. Jing Liu. Qiang Wang. Jianqun Chen. Jin Wang. Meng Wang. Qipeng Zhang. Junfeng Zhang. Ke Zen. Chen-Yu Zhang. "Exogenous plant MIR168a specifically targets mammalian LDLRAP1: evidence of cross-kingdom regulation by microRNA," *Cell Research* 22:1 (2012), ss.107-126.



ÖZET

Ölümsüzlük felsefenin önemli problemlerinden biridir. Filozoflar öteki dünya hakkındaki görüşleri aktarırlarken iki şeyi amaçlarlar. Birincisi, öte dünyada insanların sonsuz saadete erişebilmeleri için insanları bu dünyadayken mutluluğa götüren fiiller yapmaya teşvik etmek ve böylece onların mutedil birer insan olmalarını sağlamak; ikincisi, ölümsüzlük arayışında olan insanlara bir cevap vermektir. Çalışmamızın amacı ise İslam filozoflarının ölümsüzlük problemine çözümlerini sunmak ve insanların arayışı olan ölümsüzlüğün nasıl gerçekleşeceğini bulmak olduğundan, İslam filozoflarının önde gelen isimlerinden el-Kindî, el-Fârâbî, İbn Sînâ, el-Ğazâlî ve İbn Ruşd'un görüşlerine yer verdik. Ölümsüzlük probleminin temeline inebilmek için İslam filozoflarını görüşleriyle etkilemiş Yunan felsefesinin önde gelen isimlerinden Platon, Aristoteles, Afrodisiaslı Aleksandros ve Plotinus'un görüşlerine de yer verdik. Ayrıca ölümsüzlük arayışı içerisinde olan insanlar, ölümsüzlüğü ferdî olarak yaşamak isteyeceklerinden çalışmamızda filozofların ferdiyet anlayışlarına da yer verdik.

İslam felsefesinde nefsin ölümsüzlüğü anlayışının olduğunu tespit ettik. Farklılık sadece öte dünyada beden durumunu hakkında bilgi veren dinî kaynakların görmezden gelinmemesini savunan el-Ğazâlî ve İbn Ruşd'ten kaynaklanmaktadır. Tamamen felsefî bir yaklaşım benimsendiğinde nefsanî ölümsüzlük anlayışına, dini kaynaklar zahirî anlamlarıyla kabul edilir ise nefsin ebediliğinin korunmasıyla beraber cismanî bir dirilişin gerçekleşeceği anlayışına varılmıştır. Ferdiyet ise İslam felsefesinde bedenle bağdaştırılmıştır. Bedensel dirilişi savunan filozoflarda ferdî ölümsüzlük anlayışının olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ölümsüzlük, ferdiyet, nefssel diriliş, bedensel diriliş, İslam felsefesi

ABSTRACT

Immortality is one of the major problems of philosophy. When philosophers tell their views about the afterlife, they aim for two things. The first is to encourage people to do things that lead to happiness in this world, so that people can reach eternal happiness in the other world, and thus make them become ideal human; the second is to give an answer to the people seeking immortality. The aim of our study is to present the solutions of the Islamic philosophers to the problem of immortality, and to find out how the immortality that humans seek after operates, we have included the views of al-Kindī (Alkindus), al-Fārābī (Alpharabius), Ibn Sīnā (Avicenna), al-Ghazālī (Algazel) and Ibn Rushd (Averroesd), one of the leading figures of the Islamic philosophers. In order to get to the bottom of the problem of immortality, we have included the views of Platon, Aristoteles, Alexander of Aphrodisias and Plotinus, one of the leading figures in Greek philosophy, which influenced Islamic philosophers with their views. In addition, since people who are in search of immortality will want to live immortality as individuals, we have included philosophers thoughts about individuality.

We have found that there is a sense of immortality of spirit in Islamic philosophy. The difference arises only from al-Ghazālī and Ibn Rushd, who argued that the religious sources that give information about the state of the body in the other world are not ignored. When a purely philosophical approach is adopted, the concept of immortality of spirit is reached. When religious sources are accepted with their external meanings, it is understood that the soul's eternity will be preserved and a bodily resurrection will be realized. The individuality is associated with the body in Islamic philosophy. Philosophers who defend bodily resurrection seem to have an understanding of individual immortality.

Keywords: Immortality, individuality, spiritual resurrection, bodily resurrection,
Islamic philosophy

