

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

İBN SÎNÂ'DA ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Şaban HAKLI

Tezi Hazırlayan
Özcan SARIDOĞAN

Ankara-2007

Hazırlayan
Özcan SARIDOĞAN

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Şaban HAKLI

Ankara - 2007

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Özcan SARIDOĞAN'a ait İBN SÎNÂ'DA ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ adlı
çalışma,

jürimiz tarafından FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ Anabilim dalında YÜKSEK
LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

(İmza)
Başkan: Doç. Dr. Mevlüt UYANIK
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

(İmza)
Üye: Yrd. Doç. Dr. Şaban HAKLI
Akademik Unvanı, Adı Soyadı (Danışman)

(İmza)
Üye: Yrd. Doç. Dr. Ferit USLU
Akademik Unvanı, Adı Soyadı

ÖNSÖZ

Düşünce tarihinde en fazla tartışılan konuların başında insan, neliği, ölümü ve ölüm sonrası hayatı yer almaktadır. İnsanın ölümsüzlüğü, biri dinî diğeri ise felsefî olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır. Bütün semavî dinler, öldükten sonra yeni bir hayatın başlayacağını, bu yeni hayatta daha çok dünyada yapılan eylemlerin değerlendirileceğini açıkça dile getirmektedir. Ölüm sonrası hayatı kabul eden felsefî bakış açısı ise ölümsüzlüğü, insanın “soyut bir cevher olarak ruh” olmasıyla ispatlar. Bu noktadan hareketle Müslüman bir filozof olan İbn Sînâ’nın ölümsüzlük fikrini nasıl ortaya koyduğunu, bunu kendi epistemoloji ve ontolojisiyle nasıl izah ettiğini incelemeye çalıştık.

Araştırmamızda İbn Sînâ’nın kendi eserlerinden ve konumuzla ilgili yazılmış diğf felsefî eserlerden yararlandık.

Çalışmamız, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte ölüm ve ölümsüzlük probleminin genel bir değerlendirmesini yaptık.

Birinci bölümde ölümsüzlük düşüncesinin tarihi sürecini ele almaya çalıştık. Bu bölümde Platon, Aristo, İslâm Kelâmcıları ve Mutasavvıflarının ölüm ve ölüm sonrası hayatla ilgili görüşlerine kısaca yer verdik.

İkinci bölümde ise, İbn Sînâ’nın insan anlayışını, bu anlayışa göre ruhla beden arasındaki ilişkinin mahiyetini ve ölüm sonrası hayatta ruhun mutluluğu veya bedbahtlığı konusunu geniş bir şekilde değerlendirmeye çalıştık.

Araştırmamın her aşamasında yakın ilgisini gördüğüm kıymetli Hocam Yrd. Doç. Dr. Şaban Haklı’ya şükranlarımı sunuyorum.

Özcan SARIDOĞAN
Ankara-2007

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
KISALTMALAR.....	iii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ

1. Platon'da Ölümsüzlük.....	5
2. Aristo'nun İnsan Anlayışı ve Ölümsüzlük.....	8
3. İslâm Kelâmı'nda Ölümsüzlük Fikri.....	10
4. İslâm Tasavvufu'nda Ölümsüzlük Anlayışı.....	14

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'NIN ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞI

1. İnsanın Mahiyeti.....	18
1.1. İnsanın Yaratılışı.....	18
1.2. İnsanın Ölümü.....	26
2. Ölüm Sonrası Hayatın Mahiyeti.....	40
2.1. Ruh-Beden İlişkisi.....	40
2.2. Ruhun Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumu.....	54
2.2.1. Ruhun Mutluluğu veya Bedbahtlığı.....	54

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE DİRİLİŞ'İN (HAŞR) MAHİYETİ

1. İbn Sînâ'ya Göre Diriliş (Haşr).....	66
2. Gazzâlî'nin Haşr konusunda Filozoflara Yönelttiği Eleştiriler.....	76
3. İbn Rüşd'ün Değerlendirmesi.....	82
SONUÇ.....	88
KAYNAKÇA.....	92
ÖZET.....	97
ABSTRACT.....	98

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı Geçen Eser
a.g.m. : Adı Geçen Makale
Bkz. : Bakınız
c. : Cilt
Çev. : Çeviren
Der. : Derleyen
Haz. : Hazırlayan
Krş. : Karşılaştırınız
M.Ö. : Milattan Önce
Neşr. : Neşreden
No. : Numara
s. : Sayı
TTK : Türk Tarih Kurumu
vd. : Ve Devamı
Vb. : Ve Benzeri
y.y. : Yayın Yeri

GİRİŞ

İnsanın, öleceği hususunda sahip olduğu bilgi, varlığı hususunda olduğu bilgisi kadar kesindir. Ölüm, gerçekliği konusunda bütün insanların ittifak ettiği bir olgudur.

İnsanı psikolojik olarak en çok etkileyen olayların başında gelen ölüm kavramı, kişisel olarak insanların zihninde sorgulandığı gibi, din ve felsefe alanında da sorgulanmıştır. İnsanın ölümünün neliği ve ölümünden sonraki hayatının mahiyeti gibi konular, ruh-beden ilişkisi tartışmalarında çözülmesi gerekli en önemli problemlerden olmuşlardır.⁽¹⁾

Geçmişte olduğu gibi gelecekte de tartışılmaya devam edilecek olan ölüm ve ölümsüzlük problemi, insanın ne olduğu konusundaki görüşlerle yakından ilgisi olan bir problemdir. Bu bakımdan, insana ilişkin bilginin boyutları geliştikçe, ölüm sonrası var oluş imkânının tartışılması da yeni boyutlar kazanmakta ve gelişmektedir. Buna göre ölüm ve ölümsüzlük, yaşayan insanın zihninde ve duygu dünyasında çok önemli bir yer tutar. Bu yüzden ölüm ve ölümsüzlük problemi sistematik ve felsefî anlamda Platon'dan beri zihni spekülasyonlar alanında tartışılırken, evrensel dinlerde Tanrı kavramıyla birlikte ve akıl-iman çerçevesi içinde yorumlanıp anlatılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle problem, din ve felsefenin önemli konularından birini oluşturur.⁽²⁾

Genellikle insanın ne olduğu meselesiyle birlikte ele alınan ruh-beden ilişkisi ve buna paralel olarak ölüm ve ölümsüzlük problemi, felsefe tarihinde sürekli birtakım sıkıntı ve tartışmaların kaynağı olagelmıştır. Platon'dan başlayarak, günümüze gelinceye kadar filozof ve bilim adamları, temelde birbirinden farklı ya da öyle görünen ve esrarengiz bir birlik oluşturan

¹ Erkan YAR: Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu (Ankara, 2000), 85.

² Turan KOÇ: Ölümsüzlük Düşüncesi (İstanbul, 2005), 185; Ruhattin YAZOĞLU: Gazzâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm (Ankara, 2002), 28-29.

fenomenleri, yani ruhla beden arasındaki ilişki ve etkileşimi açıklamaya çalışmışlardır.

Ruh-beden ilişkisi ölümsüzlük açısından ele alındığında, bütün görüş ve öğretilerin açık ya da kapalı bir biçimde, öte dünyaya ilişkin tartışmalara taşındığı görülmektedir. Öyle anlaşıyor ki ne kadar felsefi kuram ve din varsa o kadar insan anlayışı ve buna bağlı olarak da o ölçüde farklı ölümsüzlük görüşleri veya tersi bulunmaktadır.⁽³⁾

Biz bu çalışmamızda İbn Sînâ'nın ölümsüzlük düşüncesiyle ilgili görüşlerinin ruh beden ilişkisi açısından felsefi bir tahlil ve değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

Çalışmamızın birinci bölümünde ölümsüzlük düşüncesinin tarihi perspektifini kısaca incelemeye çalışacağız. Zira İbn Sînâ'nın insan anlayışı üzerinde etkili olan Platon ve Aristo'nun görüşleri, filozofumuzu daha iyi anlayabilmemiz açısından önem arz etmektedir.

İbn Sînâ'nın felsefi yaklaşımının bir gereği olan “Ruhun ölümsüzlüğü öğretisi” felsefi anlamda ilk defa Platonun “Phadion” diyalogunda tartışılmış ve ondan sonra felsefenin süreklilik arz eden konuları arasında yer almıştır. Platon’a göre, ruhun özü hayattır. Ruh, kendi kendine hareket verme, kendi hareketinin kaynağı olma imkânına sahiptir. O, bedenden önce de vardı, sonra da var olacaktır. Beden dünyasında var olan iyi ve kötü her şeyin yeterli sebebi ruhtur. Platon felsefesinde insan, esas itibarıyla ruhtur. Ölümsüzlük, Platon’a göre, bizzat ruhun kendi öz yapısından, yani onun basitliğinden gelmektedir. ⁽⁴⁾

Aristo ise, ruhu, beden bir formu olarak görmektedir. Ruh, bedensiz var olamadığı gibi, beden yok olmasıyla o da yok olmaktadır.

³ Turan KOÇ: a.g.e., 11-12

⁴ Mehmet S. AYDIN: Din Felsefesi, (Ankara, 1997), 232, 245.

Dolayısıyla Aristo, materyalizm eğilimlidir diyebiliriz.⁽⁵⁾ İslâm kelâmcılarının insan ve ruh teorilerine baktığımız zaman onların, insan anlayışlarında filozofların teorilerini kabul ettiklerini ve insan ontolojisiyle ilgili özgün kuramlar geliştiremediklerini görürüz.⁽⁶⁾ Mutasavvıflara göre insan ise, aslında kendiliğinden var olan bir hakikat olmayıp gerçekliğin bir tecellisidir. Tasavvufî geleneğin temel hedefi, kötülüğün kaynağı olarak algılanan nefsin kötü isteklerine boyun eğmemektedir. Yani Tasavvufî düşünce sisteminde amaç, nefsin mahiyetini ortaya koymak değil, onun terbiye edilmesini sağlamaktır.⁽⁷⁾

İbn Sînâ'da ölümsüzlük fikri onun, Müslüman bir kişi olarak kabul ettiği tek başına bir inanç değil, bunun yanında psikolojik, epistemolojik ve ontolojik dayanakları olan bir entelektüel düşünce dizgesidir.

İnsan, ölüm ve ölüm ötesi hayat konusunda İslâmî ilimlerden özellikle İslam Felsefesi Tarihinde ele alınan kavram ve tanımlamalar ve bu kavram ve tanımlamalar etrafında şekillenen görüşler, hep farklılık arz etmektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde öncelikle İbn Sînâ'nın metinlerinden hareketle insan, ölüm ve ölüm ötesi hayatla ilintili kavramları ortaya koyarak onun, bu konular üzerindeki görüşlerini incelemeye çalışacağız.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise, elde ettiğimiz veriler çerçevesinde İbn Sînâ'nın görüşlerini, bu konularda ondan tamamen ayrılan Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün görüşleriyle birlikte bir değerlendirmeye tâbi tutacağız.

Çalışmamızda İbn Sînâ'nın "*el-Adhaviyye fî emri-l-meâd*" adlı eseri merkeze alınarak onun diğer eserlerinde bulunan müstakil "meâd"

⁵ M. Şemseddin GÜNALTAY: Felsefe-i Ülâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri (İstanbul, 1994), 206.

⁶ Erkan YAR: a.g.e., 15.

⁷ Erkan YAR: a.g.e., 12; Ali DURUSOY: İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri (İstanbul, 1993), 26.

bahislerinden de yararlanılacaktır. Ayrıca Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün, konumuzla ilgili görüşlerini ortaya koydukları metinlere de müracaat edilecektir.

İbn Sînâ felsefesinde insan ve âlemdeki yeri; insanın, ölümler birlikte ruh ve bedeninin birbirinden ayrılması, ruh ve beden birbirinden ayrıldıktan sonraki durumu hakkındaki görüşlerin, özellikle geleneksel anlayışımızdan farklı olması, bu konular etrafındaki tartışmalara farklı bir bakış açısı getireceği kanaatindeyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN TARİHİ

1. PLATON'DA ÖLÜMSÜZLÜK

Ölümsüzlükle ilgili kanıtların temelleri Platon (M.Ö. 427-347) a kadar uzanmaktadır. Platon, başta Phadion olmak üzere çeşitli diyaloglarında bu konuyu ele almıştır. O, bu diyaloglarında birtakım felsefi deliller öne sürerek ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmeye çalışmış ve kendisinden itibaren de bu konu felsefenin süreklilik arz eden konuları arasında yer almıştır.

Platon ruhu üç kısma ayırır: Ruhun idealara yönelmiş olan güdücü, akıllı bir kısmı ile iki tane de isteyen, duyusal yönü vardır. Bu sonunculardan bir tanesi akla uyarak soylu, güçlü, iradeli eyleme, öteki de akla karşı gelerek bayağı, maddi duyusal isteklere, iştaha götürür. Bu düşüncesini Platon, Phaidros diyalogunda, biri beyaz öteki yağız iki atın çektiği bir arabayı kullanan bir sürücü simgesi ile canlandırmıştır.⁽¹⁾ Burada sürücünün kendisi, arabayı güden olarak akli karşılar; beyaz at soylu isteğe, yağız at da maddi isteğe karşıdır. İşte ruhun yağız kötü atla simgelenen yönü, arabayı hep aşağılara sürüklemek istediği için, tanrısal dünyada, ruhu, ideaları görmekten alıkoymuş, onun yeryüzüne düşerek bir bedenle birleşmesine, böylece ruhla bedenden oluşmuş insanın meydana gelmesine yol açmıştır. Bu yolla oluşan insana düşen görev de, ruhunun asıl yurduna yeniden kavuşması için gereğini yapmaktır. Bu durum da ancak ideaları bilmekle olur.⁽²⁾

Felsefenin ölümü düşünmek olduğunu ifade eden Platon'a göre ölüm, bedenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması, ruhun da bedenden

¹ Macit GÖKBERK: Felsefe Tarihi (İstanbul, 1996), 63-64; Hüsameddin ERDEM: Din- Felsefe Münasebeti (Konya, 1997), 98.

² Macit GÖKBERK: a.g.e., 64.

ayrılarak kendi kendine var olmaya devam etmesidir. Bir başka ifadeyle ruhun bedenden kurtuluşudur.⁽³⁾

Platon, ruhun yaratılışından bahsetmemekle birlikte, gerçek ve fakat manevi bir varlığı olduğuna ve bedenden önce var olduğuna inanmaktadır.⁽⁴⁾ O, ruhun kendi başına var olan bir cevher ve dolayısıyla ölümsüz olduğunu ispatlamak için Phadion diyalogunda üç delil ileri sürer: Bunlardan ilki zıtların uyumu delilidir. Nasıl ki güzel ile çirkin, haklı ile haksız, büyük ile küçük, zayıf ile kuvvetli, uyku ile uyanıklıkta olduğu gibi karşıtlar arasında birinden ötekine devamlı bir dönüşüm söz konusu ise, hayatla ölüm arasında da aynı şekilde bir dönüşüm vardır. Ölüm hayattan geldiği gibi, hayat da ölümden gelmektedir. Bu dönüşümün faili de ruhtur. Ruhlar dünyayı terk edince hadese giderler. Daha sonra tekrar dünyaya dönerek, ölümden hayata, hayattan ölüme doğru bir dönüşüm yaşarlar. O halde filozofa göre, yaşayanların ölümlerden doğduklarını söylemek, onların bir yerde bulunduklarını gösterir. Eğer onlar bir yerde bulunmamış olsalardı, tekrar dünyaya gelmeleri imkânsız olurdu. Bu durumda, yaşayanların ölümlerden doğması, onların hep var olduklarının yani ölümsüz olduklarının bir ispatıdır.⁽⁵⁾

Platon'un ruhun ölümsüzlüğü konusunda öne sürdüğü ikinci delil anımsama delilidir. Bu delil daha çok ruhun bedenle birleşmeden önceki var oluşunu ispatlamaya yöneliktir. Ona göre, insanların ruhları bu dünyaya gelmeden önce idealar âleminde gerçekleri tanımakla müşerref bulunuyorlardı. Ulvî ve lâtîf olan akıl âleminde, aşağılık ve yoğun olan duyular dünyasına yani bedene intikal edince, idealar âlemindeki bilgileri, bu dünyanın bağları yüzünden karanlık bir perde içinde örtülü kalmıştır. Ruh, bu yoğun dünyada makûlata uğrayınca gafletinden uyanarak, önceki hayat esnasında idealar âleminde görüp öğrendiği ideaları tekrar keşfeder. Ruhun

³ PLATON: Phadion, Çev. Hamdi Ragıp ATADEMİR, K. YETKİN (İstanbul, 2001), 20-27.

⁴ PLATON: a.g.e., 71-72; M. Şemseddin GÜNALTAŞ: a.g.e., 190.

⁵ PLATON: a.g.e., 31-35.

bu dünyada keşfettiği gerçekler ulvî âlemdeki tanıklıklarının anımsanmasından ibarettir.⁽⁶⁾ Demek ki bilgi, önceden öğrendiklerimizin anımsanmasıdır. Bu durum da ruhun bedene girmeden önce ezelî olarak var ve ölümsüz olduğunu ispat eder.⁽⁷⁾

Üçüncü delilde platon, ruhun formlara benzeme delilinden yola çıkarak ölümsüzlüğünü ortaya koymaya çalışır. Filozofa göre beden, insanî olana, ölümlü olana, düşünülemeyene, çok şekilli olana, dağılana, değişene benzerken ruh ise tanrısal olana, ölümsüz olana, düşünülebilene, yalın olana, dağılmayana ve değişmeyene benzenmektedir. Ruh, efendi, komutan ve yöneten olup, tanrısal olana benzediği için, köle olup yönetilen ve insanî olan ölümlü bedenden farklıdır. Öyle ki her zaman ondan uzaklaşarak kendi içerisine kapanır ve felsefe yapma durumuna ulaşır.⁽⁸⁾

Ruhun gerçek özü hayat olduğundan, çelişkiye düşmeden, onun öldüğünü ya da yok oluşunu kabul etmek imkânsızdır. Çünkü ruhlar, kendi kendilerine hareket eden hareket ettiriciler olmaları dolayısıyla tüm tabîî sürecin kaynağıdır. Buradan da onların yok olmaz cinsten, yani basit ve parçalardan oluşmayan cevherler oldukları sonucu çıkar. İnsanda yok olan şey ise, farklı unsurların bileşiminden meydana gelmiş olan bedendir. Ruh, yalnız düşünmekle kavranabilen ve sadece formların değil, tanrıların ruhlarının da dahil olduğu idealar âleminin bir ferdi olması dolayısıyla, daima aynı kalan ve değişmeyen bir özelliğe sahiptir. İşte, değişmeyen ve mükemmel olan bu ruhun en belirgin özelliği de basit ve yok olmaz bir cevher olmasıdır.⁽⁹⁾

Mutlak ruh-beden ayırımına dayanan ve ruhu kullanan, bedeni ise kullanılan bir alet olarak telâkki eden Platoncu insan anlayışına göre, bizim

⁶ M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 191-192; Necip TAYLAN: Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi (İstanbul, 1997), 75; Turan KOÇ: Ölümsüzlük Düşüncesi (İstanbul, 2005), 26; Mehmet S. AYDIN: a.g.e., 245.

⁷ PLATON: a.g.e., 36-45.

⁸ PLATON: a.g.e., 51-53.

⁹ Turan KOÇ: a.g.e., 28-30.

kimliğimiz ve kişiliğimizin oluşmasında bedenın hemen hemen hiçbir katkısı yoktur. Kullananla kullanılan birbirinden farklı olduğuna ve biz de bedenimizi kullandığımızı göre, sadece beden olmadığımız gibi, ruhla bedenden oluşmuş bir varlık olmamız da mümkün görünmemektedir. O halde bizim salt ruhtan ibaret bir varlık olmamız gerekmektedir. Burada açıkça ifade etmek gerekir ki Platona göre insan, esas itibariyle ruhtur. Beden ise sadece bir vasıttan ibarettir. Ölümsüzlük ise, ruhun kendi öz yapısından, yani onun basitliğinden, dağılmazlığından ileri gelmektedir.⁽¹⁰⁾

Platon, ruhların hades (öte dünya) de var olduklarına, hadesle dünya arasında gidip geldiklerine ve beden değiştirmeler (tenasüh) yaşadıklarına inanmaktadır.⁽¹¹⁾ Ona göre ruh, bu dünyada ne yapmışsa hadeste onu görecektir, iyi ve kötü ruhlar, rehberler eşliğinde sorgulanacaklardır. Kötü ruh, kendi aslı yerine gidinceye kadar şaşkın şaşkın dolaşırken, iyi ruh tanrılarla beraber olacaktır.⁽¹²⁾ Yani, iyi ruhları iyi, kötü ruhları ise kötü bir sonucun beklediği muhakkaktır.⁽¹³⁾

2. ARİSTO’NUN İNSAN ANLAYIŞI VE ÖLÜMSÜZLÜK

Aristo (M.Ö. 384-322) felsefesinde insan, evrende bulunan diğer varlıklardan farklı bir konuma sahiptir. O, Tanrı’ya en çok yaklaşmış varlıktır. Çünkü akla sahiptir ve bu akıl sayesinde üstün bilgiler elde etmeye kabiliyetlidir. Tanrı’yı, varlıkları, oluşu ve oluşun sebeplerini kavrayabilen tek varlıktır. İnsan her yönden düzgün bir organizma ve gerçek bir âlem (kozmos) dir. Onu diğer canlı varlıklardan ayıran en önemli özelliği ise, düşünebilme yeteneğine sahip olmasıdır.⁽¹⁴⁾ Aristo’ya göre, âlemin kademeler mertebesinde, unsurlar sahasının üstünde canlı tabiat yer alır. Bu

¹⁰ Turan KOÇ: a.g.e., 30; Mehmet S. AYDIN: a.g.e., 245.

¹¹ PLATON: a.g.e., 31-35.

¹² PLATON: a.g.e., 101-102.

¹³ PLATON: a.g.e., 36.

¹⁴ Necip TAYLAN: a.g.e., 94-95.

canlı tabiat alanı sırasıyla bitki, hayvan ve insanı kapsar. Organizmalar, unsurlardan özellikle, bir ruha sahip olmalarından dolayı ayrıldıkları için, ruhun araştırılması ve bilinmesi hem tabiat felsefesine hem de hakikatin bilgisine önemli katkılar sağlayacaktır.⁽¹⁵⁾

Aristo ruhun tanımını şöyle yapmaktadır: “Ruh, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal bir cismin ilk yetkinliği (entelekheia) dir. Burada ruh, form anlamında, yani belirli bir nitelikteki bir cismin neliği anlamında cevherdir. Cisim olmamakla birlikte cisimden ayrı bir varlığı da yoktur. Baltalık yani keskinlik balta için neyse, ruh da beden için odur.⁽¹⁶⁾ Baltalık yani keskinlik baltanın formu olduğu gibi ruh da beden bir formudur. Aristo’ya göre ruh, canlıların ilkesidir. O, organik hayatı maddi tabiattan ayıran esas sebeptir. Bütün hayati olayların akışını idare eder ve hayata hareketi verir. Canlı varlıklarda ruh, formu, beden de maddeyi oluşturur. Bunlardan biri, diğeri olmaksızın bulunamaz. Ruh, bedene şekil verdiği için dolayı, beden formu ve gayesidir.⁽¹⁷⁾ Aristo için form, bu dünyada ve varlıkların kendisinde bulunmaktadır. Formlar, maddeye düzen ve yön veren, şekillendirici, organize edici ve dinamik ilkelerdir. İnsana bu açıdan baktığımızda, ruh, bir hayat ilkesi, hayat sürecinin toplamı ve bu süreci organize eden etkin bir ilke olmaktadır. Yani ruhla beden ayrı ayrı ve birbirinden bağımsız varlıklar olmayıp, ikisinin birleşip bütünleşmesinden insan meydana gelmektedir.⁽¹⁸⁾ Bu durumda beden, ruhsuz olamayacağı gibi, bedensiz bir ruhun varlığından da bahsedilememektedir. Aristo açısından, madde için şekil, kuvve için fiil ve göz için görme neyse, beden için de ruh o olduğuna göre, bir form ve beden için sonu olarak ruh, bizatihi ne bedendir, ne de bedensiz kavranabilir. Bedenin ruhtan ayrılmasıyla ruh da yok olur.⁽¹⁹⁾ Bu yaklaşımın ortaya çıkardığı en önemli sorun ölümsüzlükle ilgilidir. Çünkü beden formu

¹⁵ Süleyman Hayri BOLAY: Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması (İstanbul, 1993), 83.

¹⁶ ARİSTO: Ruh Üzerine, Çev. Zeki ÖZCAN (İstanbul, 2001), 66-68.

¹⁷ ARİSTO: a.g.e., 1-8 vd., 85 vd.; Süleyman Hayri BOLAY: a.g.e., 84.

¹⁸ Turan KOÇ: a.g.e., 37.

¹⁹ Turan KOÇ: a.g.e., 36; Oliver LEAMAN: Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş, Çev. Turan KOÇ (İstanbul, 2000), 175.

olan ruh, bedenle birlikte yok olmaktadır. Dolayısıyla Aristo'da ne ruhun ölümsüzlüğüne ve ne de nasıl olursa olsun ruhani bir haşr düşüncesine rastlanılmamaktadır. Bu bakımdan Aristo'nun daha çok materyalizm eğilimli olduğu söylenebilir.⁽²⁰⁾

Açıkça görülmektedir ki Aristo'nun insan anlayışı Platon'un insan anlayışıyla taban tabana zıttır. Aristo'ya göre ruh, bedenden önce ve bağımsız olarak var olan bir şey olmayıp, bedenin formudur. Ayrıca bedensiz bir ruhun varlığından söz etmek de mümkün değildir. Platon'da ise ruh, ezeli, basit, tek başına ve yalnız kendisi için var olan ölümsüz bir cevherdir.⁽²¹⁾ Aristo, her bedenin bir formu olduğunu kabul etmekle, doğal olarak tenasüh düşüncesini de kabul etmemiştir.⁽²²⁾

3. İSLAM KELÂMINDA ÖLÜMSÜZLÜK FİKRİ

İnsan bir varlık olması itibariyle felsefenin ve kelâmın ana konuları arasında yer almaktadır. İnsanın hakikati ve ölümün mahiyeti gibi konularda felsefede olduğu gibi İslam Kelâmında da görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Fakat, kelâm alanında insanın ontolojik mahiyetiyle ilgili, felsefede olduğu kadar özgün kuramlar geliştirildiğini söylemek oldukça zor görünmektedir. İnsanın varlıksal yönü konusunda kelâmcıların tavrı, felsefe alanında geliştirilen ruh-beden veya genel olarak insan kuramlarının kabul edilip Kur'an'a uygunluklarının vurgulanması veya yadsınmasından öteye geçememiştir.⁽²³⁾

Genel olarak İslam Kelâmına baktığımız zaman insanın hakikati ile ilgili olarak farklı fikirler göze çarparsa da Müslüman kelâmcılar, insanın beden

²⁰ M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 206-207.

²¹ Turan KOÇ: a.g.e., 38.

²² ARİSTO: a.g.e., 38; Süleyman Hayri BOLAY: a.g.e., 86; M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 202.

²³ Erkan YAR: Ruh- Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu (Ankara, 2000), 14.

ve ruhtan oluşan bir varlık olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak, insanın mahiyetinin ne olduğu konusunda bir tanım etrafında birleşemeyip çok farklı görüşler de ortaya koymuşlardır. Bu durumun sebebi ise, Kur'an'ı Kerim'de ruhun hakikati ile ilgili olarak açık ve kesin bir bilgi verilmemiş olmasıdır.⁽²⁴⁾ Ruhtan bahseden birçok kelâmi eserde ruhun tarifiyle ilgili olarak birbirinden çok farklı, hatta zaman zaman birbirine zıt fikirler ileri sürülmüştür.⁽²⁵⁾

Kelâmcıların ruh tanımları ve anlayışları ruhun cisim, araz ve soyut cevher olarak anlaşılmasına göre üç kategoride ele alınabilir:

1. Ruhun cisim olduğu görüşü, onun araz veya soyut cevher olduğu görüşüne göre daha önce ve daha ağırlıklı olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Ravendi ve takipçilerinin savundukları bu görüş, Demokrit'in Atomizm teorisiyle yakından ilişkilidir. İbn Ravendi, ruhun, kalpte bulunan atom olduğunu ileri sürerek, bu görüşünü, ruhun bölünmemesi ve soyut varlıkları kabul etmemesi ilkesine dayandırmıştır. Müteahhirîn dönemi kelâmının başlıca temsilcilerinden olan Fahreddîn er-Râzî, kelâmcıların çoğunluğunun bu fikri savunduklarını ifade ederek, insanın duyumsanan beden olmadığını ispat etmek için pek çok delil ileri sürmüştür.⁽²⁶⁾ Râzî, insanın duyu organlarıyla kavranan bir varlık olmasından öte, onun cisim olmadığı üzerinde durmaktadır. O'na göre, insanın cisim olmadığı ispat edilirse, duyu organlarıyla kavranan bir varlık olmadığı da ortaya çıkmış olur.⁽²⁷⁾ Bu kategoride değerlendirilen bir diğer anlayışa göre de, insan, bedene sirayet etmiş lâtif bir cisim olan ruhtan ibarettir. Mu'tezile kelâmcılarından İbrahim en-Nazzam ve Muammer b. Abbad es-Sülemî bu görüştedirler. Nazzam, insanın gerçekte ruh olduğunu belirtmekle birlikte bu ruh, insanda bedene girmiş ve kenetlenmiş halde bulunur. O'na göre, beden ruhun bir afeti ve hapishanesidir. Muammere göre ise, bölünmez bir cevher olan ruh, etkin olandır. Beden de ruhun bir âletidir. Ruhun bir mekânı

²⁴ Selim ÖZARSLAN: İslâm Kelâmında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini (Ankara, 1999), Ankara Üniversitesi (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 82-83.

²⁵ Mehmet S. AYDIN: a.g.e., 254.

²⁶ M. Şemseddin GÜNALAY: a.g.e., 224, 226; Erkan YAR: a.g.e., 43.

²⁷ Erkan YAR: a.g.e., 43-44.

olmadığı gibi hareket, sükûn, renk ve tat gibi özellikleri de yoktur. O, bedeni, ona temas etmeden iradesiyle tedbir eder. Nazzam'ın “ İnsan, bedene sirayet etmiş ruhtur. ” görüşü daha sonra gelen Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da kabul görmüştür. Cüveynî, ruhu, “ bedene kenetlenmiş lâtif bir cisim “ şeklinde tanımlayarak Nazzam'ı aynen tekrar etmiştir.⁽²⁸⁾ Yine bu tanım İbn Kayyım gibi Ashab'ul Hadis, Hucvîrî ve Kuşeyrî gibi sûfiler tarafından da tercih edilmiştir.⁽²⁹⁾

2. Bazı kelâmcılar ise, ruhu araz olarak tanımlamışlardır. Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l Huzeyl el-Allâf, Ebü'l Hasan el-Eş'arî ve Ebu Bekir Bâkillânî bu görüştedirler. Onların savundukları “sürekli yaratma“ tezi gereğince âlem cevher ve arazlardan oluşmuş bir bileşiktir. Fakat arazlar her an değişmekte ve iki anda aynı kalmamaktadırlar. Bir an içinde yaratılıp yok olurlarken ikinci bir anın içinde yaratılıp yine yok olurlar. Ve böylece devam edip giderler. Ruh da bir araz olduğuna göre, her an yaratılıp yok olmaktadır.⁽³⁰⁾ Bu görüş, İslam toplumunda hiç ilgi görmemiştir.

3. İslam kelâmcılarının büyük bir kısmı da ruhu, soyut bir cevher olarak değerlendirmiş, insanın hakikatini de bu soyut cevher olan ruhtan ibaret görmüşlerdir. Onlara göre bu ruh, cisim olmadığı gibi cismanî de değildir. İslam filozofları tarafından savunulan bu görüş, hem kelâmcılar hem de mutasavvıflar tarafından geniş bir kabul görmüştür.⁽³¹⁾ Ruhun, eni, boyu ve derinliği olan bir cisim olmayıp, bölünmez ruhani bir cevher ve salt bilgi ve irade olduğunu ilk söyleyen Mu'tezile'den Muammer b. Abbad es-Sülemî'dir. O, bu görüşüyle, ruhun basit ve soyut bir cevher olduğunu söyleyen ilk kelâmcı olmuştur. Gazzâlî de bazı risalelerinde ruhun basit ve soyut bir cevher olduğu görüşünü bütün yönleriyle tartışmış, hatta eleştirdiği filozofların bu husustaki görüşlerinin en hararetli savunucusu olmuştur. Fahreddin er-

²⁸ Şaban HAKLI: Muteahhirîn Döneminde Felsefe- Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er- Râzî Örneği (İstanbul, 2002), Marmara Üniversitesi (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 188-189.

²⁹ Erkan YAR: a.g.e., 45.

³⁰ Erkan YAR: a.g.e., 48.

³¹ Turan KOÇ: a.g.e., 38; M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 229.

Râzî ise ruhu, bedenle karışık bir cevher sayarak filozoflardan ve Gazzâlî'den ayrılmıştır. Bu konuda mutasavvıflar, daha farklı bir yol izlemişlerdir. Sonuç olarak, bütün bu farklı görüşlerde bulunan kişiler, insanın hakikatinin yani “ben” in cisim ve araz olmadığına birleşmişler ve ruhun, basit ve soyut bir cevher olduğunu kabul etmişlerdir.⁽³²⁾

Kelâmcılar arasında ölüm, genel olarak ruhun bedenden ayrılması sonucu bedenin hareket ve eylemlerinden yoksun kalması olarak kabul görmüştür. Ancak, kabul edilen ölüm anlayışı sadece bu görüşten ibaret değildir. Bundan dolayı, İslam kelâmında ölümün mahiyeti konusunda ileri sürülen görüşler iki ana başlık altında toplanabilir: Bunlardan birincisine göre ölüm, ruhun bedenle birlikte yok olmasıdır. İkincisine göre ise, ruhun bedenden ayrılmasıyla birlikte meydana gelen bir olaydır. Ölümü, ruhun bedenle birlikte yok olması şeklinde tanımlayanlar, ruhu, bedenin arazlarından bir araz olarak kabul ettiklerinden dolayı, bedenin ölümüyle birlikte, bedenin hayatiyetine bağlı diğer arazlar gibi, ruhun da yok olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu düşüncede olanlara göre, ölüm sonrası hayatta azap ve mutluluğu çekecek olan yalnızca bedendir. Allah, onun azap görmesini ya da mutluluğunu murad ettiğinde o bedene hayatı iade eder. Öldükten sonra dirilmeye inanan bu düşünce sahipleri, başta Eb'ül Huzeyl el-Allâf olmak üzere Mu'tezile kelâmcılarından bir grupta, Bâkillânî ve onu takip eden kelâmcılardır.

Ölümü ruhun bedenden ayrılması şeklinde tarif eden kelâmcıların tamamı, ruhun mahiyeti üzerinde anlaşmış olmamakla birlikte, bedenden mahiyet bakımından ayrı bir ruhun varlığını kabul etmişlerdir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, bazılarına göre bu ruh, lâtif bir cisimken bazılarına göre de manevi bir cevherdir. Ruhun manevi bir cevher olduğunu söyleyenlere göre, insanda bedenden ayrı bir ruh vardır ve kendi kendine kaimdir. Bu ruh,

³² M. Şemseddin GÜNTAY: a.g.e., 229; Kelâmcılar nazarında insanın mahiyeti ve Kelâmcıların ruh tasavvurları hakkında geniş bilgi için Bkz. Muhit MERT: İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım (Ankara, 2004), 19-69.

sebebiyet ilişkisiyle bedene canlılık vermektedir. Bedenin canlılığı olan hayat, bu ruhun neticesidir. Ruhun bedenden ayrılmasıyla canlılık ortadan kalkmakta ve ölüm gerçekleşmektedir.⁽³³⁾ Ruh, bedenden ayrı manevi bir cevher olarak kabul eden kelâmcılara göre, ruh ölümsüzdür. Bedenin ölümü ruhun yalnız fonksiyonlarını değiştirir. Onlar, buraya kadar filozoflarla aynı fikirde olmakla birlikte, umumiyetle maddi haşrı kabul etmelerinden dolayı filozoflardan ayrılırlar.⁽³⁴⁾

Ruhun lâtif bir cisim olduğunu söyleyenlere göre ise, Allah, âdeti gereği cisimlerin hayatının devamlılığını lâtif olan ruhla, duyumsanan cisim olan bedenin birlikteliğinin devamına bağlı olma şeklinde icra etmektedir. Dolayısıyla lâtif bir cisim olan ruh, bedenden ayrıldığı zaman hayatın yerini ölüm almakta ve ruh, varlığını tek başına devam ettirmektedir.⁽³⁵⁾

4. İSLAM TASAVVUFUNDA ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞI

Mutasavvıflara göre insan, aslında kendiliğinden varolan bir hakikat değil, gerçekliğin bir tecellisidir. Ruh da bu gerçeklikten ibarettir. İnsan ruhu, Allah'ın, yani Küllî Ruhun bir görüntüsünden başka bir şey değildir. İnsan, bir deniz olan mutlak varlığa nispetle bir dalga gibidir. Deniz üzerinde oluşan dalga, şekli sebebiyle etrafındaki eşya için bir ayna durumundadır. Bu ayna kendisini çevreleyen şeyler dışında, doğduğu ve üzerinde dalgalandığı denizi de gösterir. Bu dalga tasavvufçulara göre ruhun ta kendisidir. Sonsuz ve sınırsız bir denizden çıkan dalga, hiçbir konuda kendisini oluşturan kaynaktan farklı değildir. Özel şekli, içinde bulunduğu durum ve niteliklerinden dolayı birtakım farklılıklar gösterse de onun kaçınılmaz sonu, meydana geldiği denize dönüştür. Nasıl ki denizden çıkmış ise öylece denize dönüp onda kaybolur. Bu örnek de gösteriyor ki ruh da mutlak varlığın bir görüntüsüdür.

³³ Selim ÖZARSLAN: a.g.e., 86-88.

³⁴ Hilmi Ziya ÜLKEN: İslâm Düşüncesi (İstanbul, 2000), 52.

³⁵ Selim ÖZARSLAN: a.g.e., 88; Erkan YAR: a.g.e., 89.

Dalga denize ulaşması ve onda kaybolması dolayısıyla ruh, dalga olması dolayısıyla da şahsiyet ve nefsdır. Nefs, hakiki ruhun bir bedenle ortaya çıkışı ve gerçekleşmesidir.⁽³⁶⁾

Allah, insanı en mükemmel varlık olarak yaratmıştır. İnsana bu mükemmelliğini veren ise sahip olduğu ruhtur. Ruh, çeşitli yaratılış evrelerinden geçerek, Allah tarafından insana nefholunmuştur. O, diğer yaratılanlar gibi hâdis olmakla birlikte kendine has yapısıyla da bakidir. Bedenden ayrıldıktan sonra berzah âlemini yaşayıp, ebedi âleme gidecektir. Mutasavvıfların çoğunluğuna göre ruhlar, bedenlerden önce yaratılmış ve ruhlar âlemini oluşturmuşlardır. Ancak, onların bedenlere girişi bedenler yaratıldıktan sonra olmaktadır. Ruh, manevi bir cevherdir. Cisim olmadığı gibi cisme ait özelliklere de sahip değildir. Bedendeki bütün faaliyet ve tasarrufun tek hâkimidir. Bedenin nefis vasıtasıyla ortaya çıkardığı isteklerle ruhun istekleri birbirine tamamen zıttır. Beden bu dünyaya ait zevkler peşinde koşarken, ruh âhirete ait zevkler peşinde koşar. Ruhun gıdası maneviyat olurken; bedenın gıdası ise, maddi âleme ait nefsanî arzuların tatmini olur.⁽³⁷⁾

Tasavvufi düşünce sisteminde amaç, nefsin mahiyetini ortaya koymak değil, onun terbiye edilmesini sağlamaktır. Bu düşünceye göre, nefis kötülüklerin, ruh ise iyiliklerin kaynağıdır. Allah vergisi olan akıl övölürken, nefsin süflî arzuları anlamına gelen hevâya uymak ise yerilir. Esasında, nefis ile ruh aynı cevherdir. Ruh, terbiye edilmiş nefis iken, nefis ise terbiye edilmemiş ruhtur.⁽³⁸⁾

Menşe' itibariyle ilahi bir nefes (nefha) olan ruh, manevi âleme kavuşmak için daima bir özlem içindedir. Hayat, kendisi için geçici olmayıp onun özünü teşkil ettiği için ebedîdir. Maddî ölüm, onun ancak hâlini ve yerini değiştirebilir. Bundan dolayı, ölüm, ikinci bir doğuş olarak mütalâa edilir.

³⁶ M. Şemseddin GÜNTAY: a.g.e., 312-313.

³⁷ Cengâver TAŞ: Tasavvufta Ruh Kavramı (Erzurum, 1994), Atatürk Üniversitesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 238-239.

³⁸ Ali DURUSOY: a.g.e., 26.

Birinci doğum ise, ruh, bedene düşünce gerçekleşir. Hayat, ölüme açık olan bedeni tesadüfen canlı tuttuğu sürece, hayat ruhun özünü teşkil eder ve ölüm ona ulaşamaz. Gazzâlî, hakikat peşindeki avcı tasviri ile ruhun ölümsüzlüğünü açıklar: Ruh, ilk hissî bilgileri elde etmek için bedenden faydalanır, ona göre beden tam bir âlet, bir binek ve bir ağ rolünü taşımaktadır. Bunların hepsinin tamamen yok olması, asla avcının yok olması sonucunu doğurmaz. Mahiyeti kavranamaz olan ölümsüz ruh, derin “ ben “ i, “ seni sen yapan hakikati “ oluşturur. Bu ruh, “ ben “ in ve insanın ölümden sonraki hakikatinin devamlılığını sağlar. Buradan anlaşılmaktadır ki insanın iki nevi hayatı vardır:

1. Bedeni hayatımız, kalbimizden yayılan doğal bir sıcaklıkla canlıdır. Mizaçlar arasındaki denge gerçekleştiği sürece o, hareket ve duyum hâsıl eder. Bedenin çeşitli organlarının dağılmasına engel olarak onları yerinde tutar. Bu bedenî hayat, güneş ışığının yeryüzüne yayılması gibi, bedene yayılan ruh hayatının bir sonucudur. Ruh çekilince, o, ölüme mahkûmdur.

2. Kendisi olmaksızın canlı ruhu anlayamadığımız Hayat, esas olan budur ve o yok olmayacaktır. Beden hayatının özüdür. İnsana bilme ve güç yetirebilme imkânını verendir. Bizzat bu hayat, Hayat'ın yansımasıdır; hayatı kendinden olan, bütün varlıkların ancak kendisiyle var olduğu Allah'ın asıl özel sıfatıdır.

Nihayetinde, tasavvufi düşüncede dünya hayatı olumsuz bir niteliğe sahiptir, geçicidir ve hazırlanma yeridir. Bedenin ve maddenin egemenliği altındadır. Onda, bedeni ve ruhi yön karışmış olduğundan dolayı, âhiretin saflığına sahip değildir. Orada mutluluk bile daima ızdırapla karışık durumdadır.⁽³⁹⁾

³⁹ Mogdad MENSÎA: “Mutasavvıflara Göre Ölüm”, Çev. Mehmet DEMİRCİ. İslâmi Araştırmalar Dergisi, c.1, s. 3, (Ocak, 1987), 90-91.

Büyük mutasavvıflardan Cüneyd-i Bağdadî şöyle demektedir: “Tasavvuf, Hakk’ın seni sende öldürmesi, kendisi ile diriltmesidir. “ O halde sûfinin kalbi Rabb’ine ait olup, bedeni ise mahlûka aittir. Ruh, daha şimdiden âhirette olduğu halde, beden dünyadadır. Böylece sûfi, hayatın, ölümün, hürriyetin ve köleliğin değerlerini tersine çevirme noktasında, Platon’un anladığı manadaki filozofla anlaşmış görünmektedir.

Mutasavvıflara göre diri; hayatı, yaratıcısının hayatıyla var olandır; hayatı, bedenin cevheriyle var olan değildir. Nefsinin varlığıyla mevcudiyetini devam ettiren, hayatında iyiden iyiye ölüdür. Bu durumda hayatı, yaratıcısının hayatıyla var olanın gerçek hayatı ölümündedir. Ölüm, bir ayrılık değil, ruhun, dostu olan yaratıcısına kavuşması, bir başka ifadeyle aşkın maşukuna ermesidir.

Sonuç olarak alışlagelmiş manasıyla ölüm, hayatın yok olması, hayatı devam ettiren “ doğal ateş “ in sönmesidir. Mutasavvıflara göre o, soğuk ve kuru tabiatlı olan sonbahara benzer. Ancak, biz gördük ki mutasavvıflarda fiziki ölüm, insanı insan yapan hakikate, yani onun manevi ruhuna dokunmamaktadır. Onlara göre bu ölüm sadece bedenle ilgilidir.⁽⁴⁰⁾

⁴⁰ Mogdad MENSİA: a.g.m., 92-93.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'NİN ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞI

1. İNSANIN MAHİYETİ

1.1. İnsanın Yaratılışı

İbn Sînâ (980-1037) nın insanın yaratılışı konusundaki düşüncelerine geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki, Onun eserlerinde psikolojiyi metafizikten, metafiziği ahlâktan ve ahlâkı siyasetten ayırmak mümkün değildir. Onun konumuzla ilgili düşünceleri, hem fiziğe hem de metafiziğe bağlıdır. Çünkü o, Kanun fi't- Tıb gibi eserlerinde tecrübî bir nefis psikolojisi, Necât, İşârât, Şifâ ve nefisle ilgili diğer risalelerinde rasyonalist bir nefis psikolojisi, Hayy b. Yakzan, Makâmâtü'l- Ârifîn ve Risâletü't- Tayr adlı eserlerinde de mistik bir psikoloji yapar. Yani onun nefis teorisi fizikle metafizik arasında adeta bir köprü görevini görür. Bu açıdan değerlendirildiği takdirde de onun teorisi empirik ve sistematik bir karakter taşır. Özellikle ruhun cevherliliği konusunda orijinal görüşler sergileyen İbn Sînâ, ruh konusundaki düşüncelerinde Aristo'ya tamamen sadık kalmayıp aksine Plotin'in düşüncelerine yaklaşır.⁽¹⁾

İbn Sînâ, nefisle ruhu birbirinden ayırır. Ona göre, ruh, bedenî ve nefsî kuvvetlerin ilk bineği olup ruhanî ve latif bir cisimdir. Ancak Aristo'nun etkisinde kalarak yapılmış bu ayırım yanında, İbn Sînâ, zaman zaman, nefis kuvvetlerini ruha verip yaptığı ayırımı ortadan kaldırır. Buna göre, İbn Sînâ'nın değerlendirmelerinde ruh, bazen görme idrakinin yeri, bazen psiko-fizik kuvvetlerin ilk bineği bazen de düşünen ruh (natık nefis) tur.⁽²⁾ Burada altı önemle çizilmesi gereken nokta, İbn Sînâ'nın insan nefisini ele alırken bazen onu, "insan nefsi" yerine "insan ruhu" diye isimlendirmesidir. O, "ruh" kavramını sadece insana hasretmiş onu, hiçbir zaman bitki ve hayvana

¹ Hayrani ALTINTAŞ: İbn Sînâ Metafiziği (Ankara, 2002), 123.

² Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 123. (Dipnotta)

addetmemiştir. Bu sebeptendir ki, bizim çalışma alanımız da İbn Sînâ'nın insan anlayışı olduğu için, Onun terminolojisine uyarak nefis kelimesi yerine ruh kelimesini esas almayı uygun bulduk. Yani, İbn Sînâ'da, "bitkisel nefis" ve "hayvansal nefis" var ama "bitkisel ruh" veya "hayvansal ruh" diye bir tabire rastlanılmamaktadır. Fakat, hem insan ruhu, hem de insan nefsi kavramlarını ayrı ayrı yerlerde görmek mümkündür. İnsan söz konusu olunca, nefis, ruh ile eş anlamda kullanılmaktadır. Çünkü, melekeleri, diğer hayvansal ve bitkisel melekelerden daha kuvvetli, daha tesirli ve daha ulvî olduğundan, insan nefsi, akıl denen cevher ile birleşecek ve buradan ilâhî âlem ile temasa geçebilecektir. Diğer taraftan, İbn Sînâ, üç nefsi, ilimler sıralamasında ilm-i vasat diye adlandırdığı tabiat ilmi içersinde ele alıp incelerken, insan nefisini akıllarla birlikte, ilm-i âlî diye isimlendirdiği metafiziğine de konu yapmıştır. Bu da, onun, insan nefsi konusunda ne kadar hassas olduğunu ortaya koymaktadır.⁽³⁾

Ona göre ruh, tek bir cevher olmasına rağmen, birbirinden farklı faaliyetlerin de kaynağıdır. Ruh, bu faaliyetleri güçleri ile gerçekleştirir. Bu yönüyle ruhun başlıca üç tür faaliyeti vardır. Sırasıyla bunlar, bitkisel, hayvanî ve insanî faaliyettir. Beslenme, büyüme ve üreme güçleriyle bitkisel faaliyet gösteren ruha, bitkisel ruh (nebatî nefis); hissi idrak ve hareket etme güçleriyle faaliyet gösteren ruha, hayvanî ruh (hayvanî nefis) adı verilir. İdrak güçleri dış ve iç idrak güçlerinden oluşup, belli bir organda bulunur. Dış idrak güçleri beş duydur. İç idrak güçleri ise sırasıyla ortak duyu, hayal, tahayyül gücü, vehim ve hafızadır. Hareket güçleri ise harekete sevk eden güç ve hareketi yapan güç olmak üzere ikidir. Harekete sevk eden istek ve öfke güçleridir. Buna irade adı da verilebilir. Hareketi yapan ise bizzat kaslarda yayılmış halde bulunan ve kasılma ve gevşemeyi yapan güçtür. Buna da kudret denilebilir. Ancak, bitki ve hayvan ruhlarıyla birlikte insanda bu ruhların gelişmiş şekli olan insan ruhu (Nâtık nefis) vardır ki, İbn Sînâ onun iki gücü olduğunu söyler. Bunlardan biricisine âlime ya da nazarî, ikincisine ise âmile

³ BİLÂL KUŞPINAR: İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi (İstanbul, 1995), 40-41.

ya da amelî güç adını verir. O, bu güçlerden her ikisine birden akıl demektedir. Akıl, insan türünü diğer türlerden ayırır ve onun yetkinliğini oluşturur. Aklın, bilgi kazanan gücü olan Nazarî akıl, maddeden soyut makul anlamları tasavvur ve tasdik eden, Faal akıldan bilgi alan bir yapıdadır. Aklın bilgiyi davranışa döken gücü olan Amelî akıl ise, nazarî akıldaki bilgileri gerçeklik dünyasına yansıtan, bedeni etkisi altına alan bir yapıdadır.⁽⁴⁾ Nazarî akıl, tikel konularda doğruluk ve yanlışlığı, ameli akıl ise iyilik ve kötülüğü; Nazarî akıl, zorunlu, mümkün ve imkânsız, ameli akıl ise çirkin, güzel ve mubahı araştırır. Diğer yandan nazari aklın ilkeleri ilk öncüllerdir; ameli aklın ilkeleri ise, üzerinde genellikle birleşilen önermeler, sanıya dayalı önermeler ve güvenilir deneysel önermeler olmayıp, sanıya dayalı önermeler cinsinden olan temelsiz deneysel önermelerdir. Amelî akıl bu tür ilkeleri nazarî aklın yardımıyla elde eder. Ayrıca, ameli akıl bütün fiillerinde bedene ve bedenî güçlere muhtaçtır. Nazarî aklın ise, bedene ve güçlerine belli bir gereksinimi olmakla birlikte, bu gereksinimi sürekli ve her yönden değildir; çoğunlukla o, kendi kendisine yeterli olabilir. İbn Sînâ'ya göre, aslında bu tür akıldan hiçbirisi tek başına insan ruhu değildir; ruh, bu aklî güçlere ve insanda, hayvanlarla ortaklaşa bulunan öteki güçlere sahip olan bir cevherdir; bu cevher kimi fiillerini yalnızca organlar aracılığıyla; kimi fiillerini organlardan bir ölçüde yararlanarak; kimi fiillerini de organların aracılığına muhtaç olmadan yerine getirir. Fiillerini bedensel organlar sayesinde yerine getiren güçler, amelî aklın denetimi ve yönetimi altında olduğu ve ondan kaynaklandığı için, amelî akıl bu güçlerin başıdır. İnsanın günlük hayatıyla ilgili fiillerinin ve bu arada ahlâkın ilkesi de bu güçtür. Görüldüğü gibi, amelî aklın aşağıya, bedene dönük olması, nazarî aklın ise yukarıya, üst âleme yönelik olması aralarında bir seviye farkı bulunduğunu göstermektedir. Birincisi ahlâkın ve sanatların, ikincisi ise ilimlerin kaynağıdır.⁽⁵⁾

⁴ İBN SÎNÂ: en- Necât, Neşr. Macit FAHRÎ (Beyrut,1985), 198-201; İşaretler ve Tembihler, Çev. Ali DURUSOY, M. MACÎT, E. DEMİRLİ (İstanbul, 2005), 112-113; Hasan ŞAHİN: İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri (Ankara, 2000), 98-99.

⁵ Mehmet DAĞ: "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Der. Aydın SAYILI (Ankara, 1984), 372-373.

İbn Sînâ, insanı, bitki ve hayvanlardan ayıran insanî ruhla ilgili olarak geliştirdiği teorisini insanın sahip olduğu nazarî akla dayandırmaktadır. Çünkü, nazarî akıl onun felsefesinde bilginin meydana gelmesinde soyutlama işlevini yerine getirmesiyle aktif bir yere sahiptir. Bu sebeple, O, akıllar teorisinde insanî ruhun veya aklın, akledilirlerle olan ilişkisini dört kategoride inceler ve bunların arasında bir hiyerarşinin olduğunu söyler. Yani, bir önceki akıl sonrakinin maddesi, sonraki de öncekinin formu durumundadır. Bu dört insanî akıl şu şekilde sıralanmaktadır:

1. Heyûlânî akıl: Bilgi edinmek için ruhun sahip olduğu bir güç ve yetenekten ibarettir. Ancak, henüz bilgiyi elde edememiştir. “Maddî akıl” olarak da isimlendirilir.

2. Meleke halindeki akıl: Akıl, apaçık olan küllî kavramları elde ettiğinde, onun ikinci derecedeki akledilirlerle olan ilişkisi, bir tür mümkün elde edilmiş şeklinde olur ve onları kazanacak yeteneğe sahip olduğunda “Meleke halindeki akıl” ya da “Mümkün akıl” olarak isimlendirilir

3. Fiil halindeki akıl: Aklın, akledilirlerle olan ilişkisi, bir noktada onları elde edip, onları düşünmese bile, her istediğinde onları aklında hazır hale getirebilecek seviyeye ulaştığında, “Fiil halinde akıl” olarak adlandırılır.

4. Müstefâd akıl: Aklın, akledilirlerle olan ilişkisi, onları bilfiil olarak düşünmek şeklinde olduğunda ise, o akla “Müstefâd akıl” ya da “Kazanılmış akıl” denir.⁽⁶⁾

Akıl, heyûlânî akıl düzeyinden müstefâd akıl düzeyine sadece kendi imkânlarıyla çıkamaz. Onun bu düzeye çıkabilmesi, hiçbir zaman heyûlânî düzeyde bulunmamış ve sürekli olarak fiil halinde bulunmuş bir varlığın yardımıyla olur. İşte bu varlığın adı, Faal Akıl’dır. Faal Akıl,

⁶ İBN SÎNÂ: İşaretler ve Tembihler, 113; el- Mebde ve’l- Meâd, Nşr. Abdullah NÛRÂNÎ (Tahran, 1984), 96-99; Dimitri GUTAS: İbn Sînâ’nın Mirası, Der. M. Cüneyt KAYA (İstanbul, 2004), 38; Bkz. Ahmet Hamdi AKSEKİ: “Ruhiyat Mabaddettabia”, Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, TTKY. (İstanbul, 1937), 11-14; Macit FAHRÎ: İslâm Felsefesi Tarihi, Çev. Kasım TURHAN (İstanbul, 2004), 167-170.

dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır. Evrenin ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayrıldığı düşünülürse, Faal Akıl, ay-altı âlemde meydana gelen fizikî, kimyevî ve biyolojik her olayı tayin etme gücüne sahiptir. O, sürekli olarak fiil halinde olduğu için suretleri verendir. İkinci olarak bu akıl, insan aklını aydınlatır ve onu, maddeden bağımsız varlıkları tasavvur edecek dereceye çıkararak yetkinliğin gerçekleşmesini sağlar. Bu aklın yardımıyla derece derece yükselen insan aklı, her türlü yetkinliği kazanır ve böylece akıllar dünyasının şerefli bir üyesi haline gelir. Sonunda insan aklı, Faal Akıl'la birleşir. "İttisal" adı verilen bu birleşme, gerçek anlamda mutluluğun elde edilmesidir.⁽⁷⁾ İbn Sînâ'nın daha çok epistemolojisiyle ilgili olan, insan aklı ile Faal Akıl arasındaki bu ilişki, aynı zamanda, -ileri de daha detaylı olarak ele alacağımız- onun ölümsüzlük ve mutluluk anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Çünkü insanî ruh olan aklın gelişmesini Faal Akıl'la ittisale bağlayan İbn Sînâ, heyûlânî aklın ölümsüzlüğünü kabul etmektedir. Ona göre, ruh zatıyla kaim olan bir cevherdir ve ölümsüzdür. Bu sebeple, ruhun bir gücü olan heyûlânî akıl da aynı şekilde ölümsüzdür. Bu aklın ölümsüzlüğü, fiil durumuna geçemeyen ruhların da, Allah katında bir rahatlık ve huzura ereceklerinin bir göstergesidir. İbn Sînâ, heyûlânî aklın ölümsüzlüğüne dair görüşüyle, Fârâbî (870-950) den ayrılmaktadır.⁽⁸⁾

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ'nın felsefî sistemine hayat veren ve onun birlik ve tutarlılığını sağlayan konu, insanî ruha, yani, ruhun özel olarak insanda bulunan bölümüne dair görüşleridir. Onun insanî ruh hakkındaki diğer düşünceleri şöyledir: İnsanî ruh, bizâtihi var olan bir cevherdir. O, ne bir insanın bedenine ne de başka herhangi bir maddi şeye nakşolmuştur. Tamamen ayrılabilir ve maddeden soyutlanmıştır. İnsan bedeniyle birlikte varlığa gelmekte ve kişi, hayatta olduğu müddetçe onunla belirli bir ilişkiyi sürdürmektedir. İbn Sînâ bu ilişkiyi,

⁷ Mehmet S. AYDIN: "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-sa'âde) Anlayışı", İslâm Felsefesi Yazıları (İstanbul, 2000), 43; Bkz. Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 14-15.

⁸ Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 44; Bkz. Oliver LEAMAN: a.g.e., 165; Hasan Hüseyin BİRCAN: İslâm Felsefesinde Mutluluk (İstanbul, 2001), 384-385; Burhan ULUTAN: İbn Sînâ Felsefesi (İstanbul, 2000), 107.

Aristo'nun kavramlarına sıkı sıkıya bağlı kalmak sûretiyle, insanî ruhu, “organlara sahip tabiî bir bedenın ilk yetkinliğı” olarak tanımlamaktadır.⁽⁹⁾ Burada, cevher-ruh sistemini kabul eden bütün düşünürler için olduğı gibi, İbn Sînâ için de ruh, insana eşit olmaktadır.⁽¹⁰⁾ Ona göre, insanî ruhun bedenle olan ilişkisini, kap içindeki bir şeyin o kapla olan ilişkisi biçiminde değil, enstrüman kullanan bir kişinin o enstrümanla olan ilişkisi biçiminde anlamak gerekir. Başka bir ifadeyle, insanî ruh, beden içinde değil, aksine küllîleri ve onlardan sudûr eden aklî tercihleri idrak etmek sûretiyle bedeni yöneten ve eşgüdümünü sağlayan bir konumdadır. İnsanî ruh, ebedi bir cevherdir. O, ilişki halinde olduğı beden öldüğünde, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmemesine bağlı olarak yetkinlik veya bedbahtlık içinde varlığını sürdürecektir.⁽¹¹⁾

Şimdi, İbn Sînâ'nın, insan ve âlemdeki yeri hakkındaki düşüncelerini daha iyi anlayabilmemiz için, onun sudûr ve feyz nazariyesindeki hiyerarşik varlık anlayışına değinmemiz gerekecektir. Çünkü onun ruh görüşündeki ahenk, kozmolojisinin sudûrcu şemasından kaynaklanmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre mevcut olan her şey, Allah'ın kendi varlığına ait bilgisinden ortaya çıkmıştır.⁽¹²⁾ Ona göre, Allah, hem “Akıl” hem “Âkil” hem de “Ma'kûl”dür.⁽¹³⁾ Böyle olması O'nda bir çokluğun söz konusu olduğı anlamına gelmez. Çokluğun meydana gelmemesi üç durumda da O'nun soyut hüviyetinin aynı kalmasından dolayıdır. Yani O, soyut hüviyet olması bakımından Akıl, soyut hüviyete sahip olmasından dolayı Âkil ve soyut hüviyetin Kendisi tarafından akledilmiş olması bakımından da Ma'kuldür.⁽¹⁴⁾ Bilmek, istemek ve yapmak O'nda tek bir etkinliktir. İlmi zatından ayrı

⁹ ARİSTO: a.g.e., 66; İBN SİNÂ: en- Necât, 197.

¹⁰ İBN SİNÂ: İşaretler ve Tembihler, 109; Turan KOÇ: a.g.e., 40.

¹¹ Dimitri GUTAS: a.g.e., 36-37.

¹² İBN SİNÂ: Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, Çev. Ekrem DEMİRLİ, Ö. TÜRKER (İstanbul, 2005), 147.

¹³ İBN SİNÂ: a.g.e., 102; Bkz. İlhan KUTLUER: İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık (İstanbul, 2002), 145 vd.

¹⁴ İBN SİNÂ: a.g.e., 102-103; İlhan KUTLUER: a.g.e., 149.

düşünülemeyeceği gibi ilminin gereği olan varlık verme de zatından ayrı düşünülemez. İbn Sînâ'nın kendinde zorunlu varlık dediği Allah'ın, sadece var olması değil, aynı zamanda varlık vermesi de zorunludur.⁽¹⁵⁾ O'nun bilgisi tektir. O'nun bu tek bilgisinden ancak bir tek varlık sudûr eder. Bu da "İlk Akıl"dır. Bu "İlk Akıl"ın kendi ilke ya da yaratıcısını düşünmesinden ikinci akıl meydana gelir. Yine, "İlk Akıl"ın, kendi varlığını, zorunlu olarak bilmesinden "Felek-i Aksâ'nın, yani ilk sudûr eden ve en kuşatıcı semânın nefsi meydana gelir. "İlk Akıl"ın, kendi varlığını, kendisi açısından "mümkün varlık" olarak bilmesinden, bu ilk semanın sureti ve maddesi yani feleği meydana gelir. Bu süreç, ikinci, üçüncü akıllar için de aynı şekilde gerçekleşir. Son olarak ay-altı âlemdaki bütün varlıkların kendisinden sudûr ettiği ve ay-altı âlemi idare eden onuncu akla yani Faal Akla gelince son bulur.⁽¹⁶⁾ İslam filozoflarının ekseriyetinin Cebrail dediği bu akıl, her ne kadar, kendisinin üstündeki akıllar gibi, bir göksel kürenin cismiyle ruhunu yaratamasa ve ondan, başka bir gayri cismanî akıl sudûr etmese de son tahlilde, O, ay-altı âlemin maddesinin sudûr süreci içindeki yaratıcı nedenidir. Yine, başta bitkisel, hayvanî ve insanî ruh olmak üzere, maddede ortaya çıkan tabiî formların varlık sebebi ve nihayet, insan aklının aktüelleşmesinin, kuvveden fiile çıkmasının nedenidir.⁽¹⁷⁾

İbn Sînâ'nın sudûr ve feyz nazariyesini bu şekilde kısaca özetledikten sonra, Onun, insanın var oluşu konusundaki düşüncelerini daha da netleştirebiliriz. Ona göre İnsan; ruh ve beden diye ontolojik bakımdan birbirinden tamamen farklı, biri diğerine irca edilemeyen iki cevherin ilişkisinden meydana gelmiş olan bir varlıktır. Bu ifadelerden filozofun, kendisinden önceki birçok Yunan ve İslam düşünürü gibi, insanın varlığı konusunda düalist bir anlayışa sahip olduğu açıkça anlaşılmaktadır. İki ayrı cevher olan ruh ve beden her ikisi de sonradan var edilmişlerdir. Birincisi, yani insanî ruh, yukarıda da bahsedildiği gibi, Faal Akıl'dan feyezana eden

¹⁵ İlhan KUTLUER: a.g.e., 175, 191, 199.

¹⁶ İBN SÎNÂ: a.g.e., 148-151.

¹⁷ Ahmet CEVİZCİ: Ortaçağ Felsefesi Tarihi (Bursa, 2001), 151-152; Macit FAHRİ: a.g.e., 166.

manevi bir cevher iken, beden; Gök cisimlerinin çeşitli hareketlerinin tesiri sonucu, mahiyetini, aklın kavrayamayacağı bir tarzda, tabîî unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cismanî bir cevherdir. Burada her iki taraf arasında biri diğerini var edecek tarzda bir sebeplilik ilişkisinden söz edilemez, ama yine de beden bir bakıma ruhun var oluşunun sebebi sayılabilir. Ruhla beden arasındaki ilişki, kaynağını Tanrı'dan alan zorunlu bir ilişkidir. Bu demektir ki, bedenler var edilince, ruhların varlığı gerekli olur yani her bir beden yaratılınca, onun kendi mizacına uygun bir ruh yaratılır, ruhsuz bir beden mümkün değildir.⁽¹⁸⁾

Bedenin belli bir mizaçla ruhu kabul edebilecek bir seviyeye gelmesi, ruhun var oluşunun imkânıdır. Burada, ruhun, bedenden önce var olduğu gibi bir anlam çıkartılmamalıdır. İbn Sînâ'ya göre, insanî ruhların çoğalması ve ferdîleşmesi ancak bedenlerle mümkün olur. Onların, bedenlerden önce ferdî birer varlıkları yoktur. Onlar, zatlarında ve bedenlerinde gerçekleşen fiilleri bakımından birbirinden farklı fertler haline gelirler. Filozofumuza göre, bütün insan bedenlerindeki ruhlar, bir tek küllî ruhun yansımaları da değildir. Şayet böyle olsaydı, bir tek ruha izafe edilen hallere, diğer bütün insanî ruhların da katılması gerekirdi. Örneğin, bir ruhun bildiği bir şeyi diğer ruhların da bilmesi icap ederdi ki, gerçek, böyle değildir.⁽¹⁹⁾

İbn Sînâ'ya göre, varlık açısından bedenle bir sebeplilik ilişkisine sahip olmayan insanî ruh, beden mizacının bozulmasıyla fesada uğramaz ve ölümsüzlüğü tadar. Bununla birlikte, mizacı oluşan her beden zorunlu olarak Faal Akıl'dan kendisiyle ilgilenecek bir ruhu hak ettiği için, ölümden sonra ruhun başka bir bedene girmesi anlamına gelen tenasüh de mümkün değildir. Çünkü tenasühü kabul etmek, âlemde tesadüfün bulunduğu anlamına gelir ki, onun metafizik anlayışında tesadüfün yeri yoktur. Şayet,

¹⁸ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, Neşr. Süleyman DÜNYA (Kahire, 1949), 90-91; en- Necât, 196, 227; Necip TAYLAN: İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri (İstanbul, 1997), 219-220.

¹⁹ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 90.

böyle bir durum söz konusu olsaydı, herkesin, biri Faal Akıl'dan, diğeri de ölmüş insandan gelen iki ayrı benlik bilinci bulunurdu. Hâlbuki her insanda bir tek benlik bilinci vardır. Ona göre, bedenle birlikte ferdîleşen ruhlar, bedenden ayrıldıktan sonra da ferdîliklerini korurlar. İbn Sînâ, burada, İslam inanç sistemine de uygun olarak ruh göçü (tenâsüh) nün her şeklini temelden reddetmiştir.⁽²⁰⁾

İbn Sînâ, sembolik ve platonik bir dil kullanarak kaleme aldığı “Ruh Kasidesi”nde, bedeni canlandıran ruhun, yüksek bir âlemden bedene düştüğünü söylemektedir. O, bu eserinde, “*Çok yükseklerden süzülüp gelen gururlu ve nazlı bir güvercin sana kondu*” diyerek, ruhun bedene hayat vermek ve onu yönetmek üzere kendi kutsal âleminden gururlu ve nazlı bir güvercin gibi süzülerek dünyaya inip beden kafesine konuk olduğunu ifade etmiştir.⁽²¹⁾ Ona göre, ruh, bedenın madde ile olan ilişkilerinden kaynaklanan bazı eksikliklerden dolayı kemâlin en yüksek zirvesine yükselememektedir. Onun, geldiği âleme yükselmesini sağlayacak olan ölümdür. Ölümle, ruh, maddenin tutsağı olmaktan kurtulacak ve görmediği nice hakikatleri görmeye başlayacaktır.⁽²²⁾

Filozofumuza göre insanın varlığı, mahiyeti ve nasıl varlığa geldiğini, güçleri ve fiillerini inceledikten sonra, onun, insan anlayışına bütünlük kazandıracak olan insanın ölümü hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

1.2. İnsanın Ölümü

İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde, İnsanın mahiyetinin ne olduğunu anlamak, bir anlamda ölümün ne olduğunu anlamaktır. İbn Sînâ'ya göre

²⁰ İBN SÎNÂ: a.g.e., 81-93; en- Necât, 227; İşaretler ve Tembihler, 179; Bkz. Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 26-27; Ali DURUSOY: a.g.e., 77; Mehmet DAĞ: a.g.m., 404; M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 265; Burhan ULUTAN: a.g.e., 108.

²¹ İBN SÎNÂ: “La Kaçidah D’Avicenne Sur L’Âme”, Neşr. Cara De Vaux, Journal Asiatique, s. 14 (Paris, 1899)’ dan naklen Mahmut KAYA: İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (İstanbul, 2003), 325.

²² Mahmut KAYA: a.g.e., 329-330; Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 124.

insan, ruh ve beden diye, ontolojik anlamda birbirinden tamamen farklı iki cevherin ilişkisinden meydana gelmiş bir varlıktır. O, sadece bedeniyle insan olmayıp ancak, ruhuyla birleştiği anda insan olmaktadır. Ruh, bedene güç katan ve prensip itibarıyla ondan ayrılan bir cevherdir. Onun kendi cinsinden olmayan bir cisimle bütünleşmesi mümkün değildir.⁽²³⁾

İbn Sînâ'nın düşüncesinde, ruhun iki yönü vardır: Ruh, bir yönüyle insanda, bitki ve hayvanda ortaktır. Bu yönüyle ruh, bilkuvve, hayat sahibi olmaya elverişli olan tabîî cismin ilk yetkinliğidir. Ruhun diğer bir yönü ise, insan ve meleklerde ortaktır. Bu yönüyle de ruh, manevî bir cevherdir, cismi mükemmelleştirir; insan ve melek ruhunda bulunan akıl ve düşünme kabiliyeti sayesinde cismi irade ile hareket ettirir. İbn Sînâ'ya göre, var olan her şey, ya madde ya da form (sûret) olarak vardır. Ruh, form olarak vardır. Çünkü içinde bulunduğu beden için bir iç hareket ilkesidir. Yani, bedene canlılık veren odur. Ruh için, içinde bulunduğu bedenden daha önce bir beden yoktur. Ancak, ne zaman hayata elverişli bir beden meydana getirilse, o beden için hususî bir ruh meydana getirilir. Böylelikle, yeni beden, o ruhun ülkesi ve âleti olur. Ruhun cisim gibi maddi bir şeyden gelmesi olası değildir. Zira o, cisme aykırıdır ve maddi değil manevî bir cevherdir.⁽²⁴⁾

Ruhun, bir cevher olabilmesi için, cevherin tanımına uygun olarak kendi kendine var olması gerekir. Ruhu, kendi zatıyla kaim olan, gayri maddi bir cevher olarak tanımlayan İbn Sînâ, onun varlığını kanıtlamak için çeşitli deliller getirir.⁽²⁵⁾ Şimdi, bu delilleri ayrıntılı bir şekilde ele alalım:

1. İbn Sînâ, ruhun varlığını ilk önce, dış dünyadaki cisimlerin basit bir gözleminden çıkarmaya çalışır. Şöyle ki, biz dış dünyada duyan, isteyen, isteğine göre hareket eden, beslenen, büyüyen ve üreyen cisimler görürüz. Ona göre, gözlediğimiz cisimlerin bu özellikleri, onların cisim olmalarından değil, cisim olmalarının ötesinde bulunan başka ilkelere bağlıdır. Cisimlerde

²³ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 88.

²⁴ Mehmet N. BOLAY: İbn Sînâ (Ankara, 1988), 63-64.

²⁵ İBN SÎNÂ: a.g.e., 102.

görülen söz konusu fiillerin ilkesi ruhtur. Ancak, bu ilkeye ruh denmesi varlığı yönünden olmayıp, fiilleri sebebiyledir. Böylelikle, ruhun varlığı fiilleri yönünden ispatlanmış oluyor.⁽²⁶⁾

2. İnsan, “benim” dediği varlığı üzerinde düşünmeye başladığı andan itibaren, bunun beden değil, bedenden farklı bir varlık olduğunu anlar. İnsan, elinin, ayağının ve diğer organlarının yokluğunu düşündüğü zaman bile, kendisine “ben” diye işarette bulunduğu benliğinin niteliğinde bir noksanlık olmaz. Öyleyse, bu organlar, hatta kalp, beyin gibi ana organlar dahi “ben” denilen bu varlığın gerçek niteliği değildir. Zira insan, kendi benliğinin şuurunda iken, kalbinin nasıl ve nerede olduğunu bilemeyebilir, hatta onu midesiyle bile karıştırabilir. Bu durum da gösteriyor ki insanın benliği, beden ya da bedeni oluşturan organlar değildir. Çünkü bir varlığın aynı anda hem bilinmesi hem de bilinmemesi mümkün değildir. Bununla birlikte, bir şey, bir varlığın gerçekliğini oluşturan bir ilke iken, o varlık, o şey bilinmeden bilinemez. Şayet, beden veya bedeni oluşturan organlarla, “ben” denilen varlık aynı şeyler olsaydı, insanın, bu organları bilmemesi mümkün olmazdı. Çünkü insan, en yalın olarak kendi benliğini bilir. Onun, bir varlığı hem bilmesi, hem bilmemesi mümkün olmadığına göre, beden veya bedendeki organların hakiki manada insanı temsil etmesi olası değildir. O halde, beden, insandan ayrı ve onun benliğinden başkadır. İnsanı insan yapan özellik bedenin tamamen dışında bir şeydir ki, o da ruhtur. Beden ise, ruhun mekânıdır. Bu sebeple, ruh, mekânı olan bedene alıştığı ve onunla bir birliktelik oluşturduğu için, ondan ayrılması kendisine zor gelebilir. Gerçek anlamda iyilik ve kötülük ise, insanın “ben” dediği ruhunda temel bulur. Bedene gelen iyilik ve kötülük ise, gerçek anlamda iyilik ve kötülük değildir. Çünkü bunlar, ruhun, bedenle olan birlikteliğinden dolayı bedene gelmişlerdir.⁽²⁷⁾

²⁶ Ali DURUSOY: a.g.e., 34.

²⁷ İBN SÎNÂ: a.g.e., 94-95; İşaretler ve Tembihler, 108; Ali DURUSOY: a.g.e., 40; Mehmet DAĞ: a.g.m, 395.

3. İbn Sînâ, İnsan ruhunun, kendi varlığının bilincine varabilecek yetenekte olduğunu ve bunu da hiçbir zaman bedene ihtiyaç duymadan başardığını “havada asılı adam” örneğiyle delillendirir:

“Kendi ruhuna dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup ruhunu ispat edemiyor musun? Bence bu, uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir. Şayet sen, zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine bitişik olmayan bir konum ve yapı bütününde olduğunu ve organlarının birbirine değmeyip aksine ayrı ayrı durduğunu ve de yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz ancak varlığının sübutundan haberdar olarak bulursun.”⁽²⁸⁾

İnsan her zaman; gerek uykuda gerekse baygınlık ve sarhoşluk durumlarında olsun, kendi varlığını biliyor olduğunu bilmese de, o, yine de kendi varlığının bilincindedir. Zira bir şeyi bilmekle onu biliyor olduğunun bilincinde olmak ayrı şeylerdir. İnsanın kendi varlığının bilincinde olduğunun bilincinde olmaması, kendi varlığının bilincinde olduğunu inkârı gerektirmez. İnsan uyanıkken kendi varlığının bilincinde olduğu gibi, uyurken de kendi varlığının bilincindedir. Fakat varlığının bilincinde olduğunun bilincinde değildir. Şayet ona uykusunda iken görmüş olduğu rüyalar hatırlatılsa, rüya görenin kendisi olduğunu bilir ve kendi varlığının bilincine varır. Eğer, hatırlatılmazsa kendi varlığının bilincine varamaz.⁽²⁹⁾

Burada görüldüğü gibi İbn Sînâ, İnsan ruhunun, hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendinin bilincinde olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla onun, varlığın idraki hususundaki düşüncesi çok net ve kesindir. O, bu idrakte hiçbir

²⁸ İBN SÎNÂ: İşaretler ve Tembihler, 107.

²⁹ Ali DURUSOY: a.g.e., 46.

delil tanımayıp, hiçbir kıyaslama da yapmaz. Çünkü ona göre varlık, ruhun ilk kavramıdır.⁽³⁰⁾

4. İbn Sînâ “*Risâle fî Ma’rifet en- Nefs en- Nâtika ve Ahvâlihâ*” adlı eserinde yine aynı konuyla ilgili olarak şunları söylüyor:

“Ey akıl sahibi, şu konu üzerinde düşün. Sen bugün kendi ruhunda başından geçen hallerin çoğunu anımsayabildiğin sürece, bütün yaşamın boyunca var olansın; o halde sen, hiç kuşkusuz, değişmeyen ve sürekli olansın. Oysa senin beden ve organların değişmez ve sürekli olmayıp, her zaman çözülme ve eksilme halindedir. Bu nedenledir ki, insan bedeninden eksilene karşılık olarak beslenmeye muhtaçtır.” İbn Sînâ, devamında şunları söylüyor:

“İnsanın hüviyeti olan ve bu bedenden farklı olan bu şeyin cisim olması da cismani olması da mümkün değildir; çünkü bu şey cisim ya da cismani olsaydı, bu beden gibi, çözülen, sürekli değişen ve var olup yok olmayı kabul eden bir şey olur; bütün yaşamı boyunca kalıcı olmazdı. O halde insan, ruhanî bir tek cevherdir; daha doğrusu, yeteneği, yani insanî mizacı nedeniyle bu duyulur kalıba giren bir nurdur. Bu anlama Tanrı, şu sözüyle işaret etmektedir: “onu düzleyip, ona ruhumdan üflediğimde, ona secdeye kapanın.” (Hicr, 15/29) Burada düzleme, onun, kendisine ruhun ilişmesi için hazırlıklı olan insanî mizaçla yaratılmış olması anlamına gelmektedir. “Ruhumdan” ifadesi ise onun ruhuyla ilgilidir; çünkü ruh, ruhanî bir cevherdir. Cisim olmadığı gibi cismanî de değildir.⁽³¹⁾

5. İbn Sînâ, insanın, kendi özünü duyularıyla ya da iç idrakleriyle kavrayamayacağını ise şu şekilde açıklıyor:

“Senden algılananın, gözünün cildinden algıladığı şey olduğu sonucunu mu elde ediyorsun? Hayır, zira sen ondan soyunduğunda ve cildin değiştiğinde yine sen, sen olarak kalırsın. Yoksa senden algıladığın yine sadece organlarının dışından dokunarak algıladığın bir şey midir? Hayır; çünkü bunun durumu da bir öncekinin durumu gibidir. Öyleyse apaçık

³⁰ Fahrettin OLGUNER: Üç Türk- İslâm Mütefekkiri (İstanbul, 2001), 24.

³¹ Mehmet DAĞ: a.g.m., 394. (Bkz. 269 nolu dipnot)

ortadadır ki, o durumda senin algıladığın tıpkı kalp ve beyin gibi organlardan bir organ değildir. Nasıl olsun ki, o ikisinin varlığı ancak ameliyatla sana açık olabilir. Ayrıca senden algılanan, bütün olması bakımından bir bütün değildir. Nefsinden sınılandığın ve üzerinde uyarıldığın şeylerden dolayı bu senin için apaçıktır. Dolayısıyla senden algıladığın, senin sen olmanda zorunlu olarak bulunmayan, kendini algılar halde algılamadığın şeylerden başka bir şeydir. Bu durumda senden algılanan, hiçbir yönden duyu olarak algıladığın ve duyuya benzer şeylerden değildir.”⁽³²⁾

6. İnsanın kendi özünü fiili aracılığıyla ispatlayıp ispatlayamayacağını araştıran İbn Sînâ, kendisine yapılması olası bir itirazla açıklamalarına başlıyor: “*Sen şöyle diyebilirsin: Ben kendi özümü fiilim aracılığıyla ispatlarım.*” O, bu itiraza karşılık, yukarıda sözü edilen havada asılı duran adam örneğini vererek, bu adamın iç ve dış idraklere, fiil ve hareketlere sahip bulunmadığı halde, kendi özünü kavrayabileceğini; dolayısıyla bu durumda olan bir kimsenin fiili dolayısıyla kendi özünü kavrayamayacağını ileri sürüyor ve devamında şu soruyu soruyor: “*Konuya bu varsayımı bir yana bırakıp, daha genel açıdan bakacak olursak, senin kendisiyle kendi özünü kanıtlamayı amaçladığın fiil, acaba senin özünle ilişkisi göz önüne alınmayan mutlak bir fiil midir, yoksa senin özel bir fiilin midir? Eğer bu fiilin, mutlak bir fiil olduğunu kanıtlayacak olursan, özel değil, mutlak bir failin bu fiili yerine getirdiği ortaya çıkar ve senin özün mutlak fail olmuş olur. Eğer bu fiilin mutlak değil, sana ait bir fiil olduğunu kanıtlayacak olursan, bununla sen kendi özünü kanıtlamış olmazsın; aksine senin özün, fiilin olması itibarıyla, “senin fiilin” deyişinin bir parçası olur. O halde senin özün, akılda kavranması bakımından, fiilinden önce gelir ve en azından fiil sayesinde değil, fiille birlikte bulunur; dolayısıyla senin özün fiil aracılığıyla kanıtlanamaz ve idrak edilemez.*” Görüldüğü üzere, İbn Sînâ, ben bilincinin, organlar hususunda sahip olduğumuz bilinçle aynı olmadığını söylemektedir. Buradan da anlaşılıyor ki, İbn Sînâ’ya göre, ben bilinci, insanın organları hususundaki bilincinden farklıdır; zira bizim organlar hususundaki bilincimiz

³² İBN SÎNÂ: a.g.e., 108.

duyumlara, başkalarından işitmeye veya deneyime dayanırken, ben bilinci, bu bilgi kaynaklarından hiç birine dayanmamaktadır. İnsanın doğrudan doğruya, organlarından bağımsız olarak sahip olduğu ben bilinci, ruhunun varlığının en önemi ispatıdır. Ruhun varlığının bir başka ispatı ise, onun organlar sayesinde yerine getirdiğimiz çeşitli fiillerin kaynağı olmasındandır. Bundan dolayı İbn Sînâ, sürekli olarak, hem fiillerle birlikte hem de fiillerden bağımsız olarak kendi benimizden bahsetmekte ve bunun ruhla aynı şey olduğunu ifade etmektedir.⁽³³⁾

7. Duyumsal olaylarda, “dilimle söyledim, kulağımla duydum, ayağımla yürüdüm, elimle aldım ya da gözümle gördüğüm falan durum öfkelenmeme neden oldu veya beğenimi kazandı” denildiği gibi, manevî işlerde de “böyle düşündüm, hayal ettim.” denir. Başka bir ifadeyle, insanın, gerek dış duyularında, gerekse iç güçlerinde algı organları belirlenmiş ve sınırlanmış olduğundan, örneğin, görülenleri kulakla değil gözle, duyulanları gözle değil kulakla algıladığı gibi, aldığı şeyleri de ayakla değil, elle alır, yine yürüme eylemi de elle değil ayakla gerçekleşir. Beyin kıvrımlarının her biri de iç güçlerimizin birinin organı olduğundan, fizyoloji, her bir gücün, diğeriyle kesinlikle ilişkisi olmayan bir göreve ait olduğunu kabul etmektedir. Oysa bedenın parçalarından hiç biri, ne manevî algıların ve ne de maddî eylemlerin merkezi değildir. O halde zorunlu olarak, insanın bütün eylem ve algılarının merkezi olan olağanüstü bir ortak noktanın varlığını kabul etmek gerekecektir. Bu sebeple, insanın “ben” diye ruhsal kişiliğine işaret ettiği bu benliği, bedenın bütün organlarından farklı bir “benlik” tir. Ve bu “benlik” beden üstü bir şey olan ruhla aynı şeydir.⁽³⁴⁾

8. Maddî organlarla gerçekleşen algılar, fazla uyarıldıklarında zayıflar, hatta algı güçlerini kaybederler. Örneğin, kuvvetli bir sestten sonra kulak, zayıf bir sesi algılamada, yine, kuvvetli bir ışıktan sonra göz, loş bir

³³ İBN SÎNÂ: a.g.e., 108; Mehmet DAĞ: a.g.m., 396.

³⁴ İBN SÎNÂ: Risâletü'n-Nefs, Çev. Şerafeddin YALTKAYA (Beyan'ul Hak, s. 87, 90, 92, 94, 96.) dan naklen İsmail Hakkı İZMİRLİ: İslâm'da Felsefe Akımları, Haz. N. Ahmet ÖZALP (İstanbul, 1997), 148.

ortamdaki eşyaları görmede zaafa uğramaktadır. Hâlbuki aklî güçlerde kuvvetli bir algılamadan sonra zayıf bir algılama daha kolay gerçekleşmektedir.⁽³⁵⁾ O halde, aklî güçlerin kaynağının, maddî organların ötesinde, manevî bir cevher olan ruh olduğu anlaşılmaktadır.

9. İnsanın yaşı ilerledikçe, onun, görme ve işitme gibi maddî duyularında zayıflama olmaktadır. Buna paralel olarak, aklî gücü ise, bir zafiyete uğramamakta, aksine daha da güçlenmektedir. Bu da bize, bedenden ayrı, ruh denen bir güç olduğunu gösteriyor.⁽³⁶⁾

10. Ruhun gücü olan akıl, âletsiz akleder. Şayet akıl, nesneleri maddî bir âletle akletmiş olsaydı, gözün kendini görememesi, kulağın kendisini işitememesi gibi, insanın da kendisini bilememesi gerekirdi. Eğer bilme, kalp veya beyin gibi bir organla gerçekleşseydi, bilmemenin de, o organın başka bir yerinde gerçekleşmesi gerekirdi. Bununla beraber, hem bilginin, hem de bilgisizliğin bir organda gerçekleşmesi yani, bir organın bir şeyi hem bilmesi, hem de bilmemesi mümkün değildir. Öyleyse bilme, insanın diğer güçlerinin üzerinde olan ruhun bir gücüdür. Ve insanın en sade bilişi ruhuna ait bilişidir.⁽³⁷⁾ İbn Sînâ'ya göre, bir şeyi bilmek demek onun gerçekliğini elde etmek demektir. Buna göre ruh, kendisini bilirken kendine ait hakikatini de bilmektedir. Burada onun bilgisine konu olan hakikat, kendi varlığından başka bir şey olmadığına göre, onun mahiyetinden ayrı olan bir varlığı da yoktur. O halde ruhun varlığı ile mahiyeti birdir. Fakat ruhun kendi kendisini bilmesine ve varlığı ile mahiyeti aynı olmasına rağmen, onun kendisini bilmesi sonradan meydana gelen bir bilmedir. Filozofa göre, bilincin sonradan meydana gelmesi, bizzat kendisini bilen bir varlık olan ruhun, kendisinin de sonradan var olan bir varlık olmasından kaynaklanır. Bu da şu demektir: Ruh, yaratılmıştır. Dolayısıyla, kendi kendisinde mümkün bir varlıktır. Şayet, ruh zorunlu bir varlık olsaydı, onun kendi varlığına ait bilincinin ezelf olması gerekirdi. Ayrıca, benlik bilincinin bazen güç, bazen de

³⁵ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 106; Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 20.

³⁶ İBN SÎNÂ: a.g.e., 106; M. Şemseddin GÜNALAY: a.g.e., 258.

³⁷ İBN SÎNÂ: a.g.e., 98-108; İşaretler ve Tembihler, 161-162.

fiil halinde değil, hep fiil halinde olması gerekirdi. Lâkin ruh, bedenle bulunduğu sürece her zaman kendi varlığının bilincinde olamıyor. Bu durumda ruhun bilfiil var olması anlamına gelen zorunluluğu başkasına bağlı bir zorunluluktur.⁽³⁸⁾

11. İnsanın manevî varlığı, ömrünün sonuna kadar süren varlığıdır. Çünkü insan, hayatının geçen kısmına baktığı zaman, geçmişte yaşadığı olayların izlerini ve bütün hayat olaylarını hatırlar. Bundan dolayı, insanın varlığından ve sürekliliğinden kuşku duyulamaz. Ancak, beden ve bedenin parçaları sürekli bir şekilde eksilmekte ve ayrışmaktadır. Beslenme gereksinimi, bu zorunlu eksilme ve ayrışmanın bir sonucudur. Sindirim eylemi aracılığıyla gerçekleşen özümleme eylemi, ayrışan parçaların yerini doldurur. Çünkü, beden sıcak ve nemlidir. Sıcaklık nemi etkileyince, nem cevheri, yok oluncaya kadar ayrışır. Nitekim ateş üzerine konulan su, bir damla kalmayıncaya kadar çözülür. Bunun içindir ki, bir süre beslenilmeyecek olursa, insan zayıflamaya başlar, vücut ağırlığının yaklaşık çeyreğini kaybeder. Yirmi yıl içinde beden parçalarının tümüyle ayrıştığı bilinen bir durum olduğuna göre, kesin olarak, insanın özünün, bu geçici bedene aykırı manevî bir cevher olduğu söylenebilir.

12. İnsan, önemli işleri düşündüğü sırada, manevî kişiliğini hazırlamak için, bütün güçlerini belli bir noktada yoğunlaştırıp, olumsuzlayarak ya da olumlayarak , “Evet, ben böyle yaptım; evet, ben böyle yapacağım ya da yapmadım” biçiminde kesin bir hüküm verir. Bu kişi, bu düşünmeleri sırasında maddî bedeninden tamamıyla habersiz durumdadır. Bu nedenle, mantık diliyle fiilî olarak bilinen şeyin, kendisinden habersiz olunan şeyden başka olması zorunlu olduğundan sonuç olarak, insanî öz olan ruh, bedenden ayrı bir varlığa sahiptir.⁽³⁹⁾

³⁸ Ali DURUSOY: a.g.e., 49-50.

³⁹ İsmail Hakkı İZMİRLİ: a.g.e., 147-149.

13. İnsan bir organını kaybettiği zaman, bu organına ait his ve duyma gücü de kaybolup işe yaramaz hale gelir. Örneğin, gözün kaybı görme fiilini de ortadan kaldırır. Aynı şekilde kolun kaybedilmesi de insanı, o kolla yapacağı işlerden yoksun bırakır. Ancak, insanın ruhu, bilgi edinirken, bu tür eksikliklerden asla etkilenmez. Bu durum da gösteriyor ki, insanî ruh, bedenden ve onun organlarından tamamen farklı bir gerçekliğe sahiptir.⁽⁴⁰⁾

14. Sahip olduğumuz organlar, gerçekte, devamlı giyindiğimiz ve birer parçamız haline gelmiş olan elbise gibidir. Biz, kendimizi düşündüğümüz zaman çıplak olarak değil, tersine giyinik cismanî varlıklar olarak düşünürüz. Bunun sebebi, sürekli giyinik oluşumuzdur. Şu var ki, elbiseleri soyunup atma alışkanlığımız olduğu halde organlarımızı çıkarıp atma imkânına sahip değiliz. Bu yüzden, organları kendi varlığımızın birer parçası sayışımız, elbiseleri kendi parçamız olarak görmemizden daha güçlü bir duygudur. Ancak, organlarımın var olduğunu, duyarak, işiterek ve deneyerek biliyorum, yoksa bu organları kendi kendimi bildiğimden dolayı biliyor değilim. Öyleyse bu organlar, benim doğrudan kendi varlığımı bilmemi sağlayan organlar olmayıp, aksine onlar, dolaylı olarak “ben”in varlığını sağlayan organlardır. “Ben kendimin kendim olduğunu biliyorum” derken buradaki “ben” le “hissettim, aklettim ve yaptım” ifadelerindeki “ben” i kastediyorum. Bu nitelikler, toplu halde bir başka şeyi ifade etmektedir ki ona “ben” adını veriyorum.⁽⁴¹⁾

Yukarıda değinildiği üzere İbn Sînâ’nın düşüncesinde, insanî ruhun en belirgin özelliği kendi varlığının bilincinde olmasıdır. İnsanın dışındaki canlılar da ise hissî idrak güçleri var ancak, aklî idrak güçleri yoktur. Bu sebeple, hayvanlar kendilerini duyular seviyesinde, dolaylı yoldan ve cisim olarak bilebilirler. Dolayısıyla, hayvanî ruhun idraklerinin hepsi cisim ile gerçekleşmekte ve bu yüzden de hayvanlar kendilerini cisim olarak tahayyül

⁴⁰ M. Naci BOLAY: a.g.e, 70.

⁴¹ İBN SÎNÂ: eş- Şifâ/ et- Tabîyyat 2: en- Nefs, Neşr. G. C. ANAWATÎ, Said ZÂYED (Kahire, 1975), 13. den naklen Mahmut KAYA: a.g.e., 296-297.

etmektedirler. Bu da demektir ki, hayvanlar için bedenden ayrı olarak “kendinde idrak” yani “şuur” söz konusu olmadığı için hayvanî ruhların birer cevher olduğu söylenemez. Filozofa göre, bedende ve bedenle gerçekleşen fiilleri açısından cevher oluş yalnızca insanî ruhlara ait olduğu gibi, bilinç açısından da cevherlilik yalnızca onlara aittir. Bilincin konusunun bedenden ayrı ve bölünmez bir bütünlük arz etmesi kesin olarak insanî ruhların cevher olduğunu ortaya koymaktadır.⁽⁴²⁾

15. İbn Sînâ'ya göre, mizaç, birbirlerine zıt unsurların uyumlu bileşimidir. İnsanî ruh, maddî bir cisim olmadığı gibi mizaç da değildir. Çünkü mizaç ile ruhun istekleri arasında bazen farklılık ortaya çıkar. Ruh, bir yönüyle hareket etmek istediği halde, mizaç onun aksini ister. Bununla beraber, mizacın bizzat kendisi de, ruhun varlığına ve sonsuzluğuna delildir. Zira mizaç, çeşitli unsurlar için sabit bir keyfiyettir. Bu itibarla, birbirine zıt olan unsurlar, mizaçları itibariyle daima ayrılmaya eğilimlidir. Dolayısıyla, mizacın mevcut olabilmesi için, çeşitli organları birbiriyle uyumlu hale getirecek, mizacın üstünde, bir soyut kuvvete ihtiyaç vardır ki bu da, mizacı koruyan, bedende tedbir ve tasarrufta bulunan ruhtur.⁽⁴³⁾

Ruhun varlığıyla ilgili olarak sıralanan bu delillerden de anlaşıldığı üzere, İbn Sînâ'ya göre, onun varlığı apaçıktır ve varlığıyla ilgili herhangi bir tereddüde mahal yoktur. Bu aşamada onun, ruhun birliğini ispatlamada kullandığı iki delilden daha bahsetmek yerinde olacaktır:

a. Ruh, bedeni bıraktınca beden canlı bir şey olmaktan çıkar ve bir ceset olur. Bir başka ifadeyle, ruh bedeni terk ettiği ve canlılar türüne ait olmaktan çıktığı zaman türünü değiştirir. Ruhla onun can verdiği öğeler arasında maddeyi yetkinleştiren orta şekiller vardır. İspatı şudur ki ruh gidince, bedenin doğal yapısını ve özelliklerini korumak için maddeden ayrı yeni bir şekil meydana çıkar. Bu da gösteriyor ki ruh asla bir araz değil, tek bir cevherdir.

⁴² Ali DURUSOY: a.g.e., 47-48.

⁴³ Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 19, 22.

b. Ruh, kendi güçleriyle bütün hayatî fonksiyonlarını yerine getirir. Bu güçlerini birleştiren ve işleten odur. Bedeni korur ve onu dış etkilere saklar. Ruhun beden üzerindeki etkisi bu kadarla da bitmez. Örneğin zihnî tasavvurlar, organların en basit işlevlerine kadar her şeyini değiştirebilirler. Sözügelmiş bir şeyin sırf iyi veya kötü olduğu hakkındaki düşünce, neşe ve keder şeklinde psikolojik olaylara sebep olabilir. Dolayısıyla bu gibi psikolojik haller, insan bedenine etki etmek suretiyle, onun faaliyetini azaltıp çoğaltabilir. Bu durumda diyebiliriz ki insanın organlarına ait faaliyetler asıl cevher olan ruha bağlıdır.⁽⁴⁴⁾

İbn Sînâ felsefesinde, ruh ve beden bir arada bulunmalarına rağmen, bu iki unsur arasında tam bir zıtlık görünmektedir. Onun kabul ettiği insan anlayışında beden hiçbir şekilde yeri yoktur.⁽⁴⁵⁾ Ona göre, insanın meydana gelme sürecinde ruhun, Faal Akıl tarafından bedene gönderilmesiyle birlikte bu ikisi arasında arazî bir ilişki ortaya çıkmakta, ölüm denilen tabiî olay gerçekleştiğinde de bu iki ayrı cevher bağımsız kalmaktadırlar. Zaten ruh, bedene istemeye istemeye girmiştir. Giderek bedene alışmış, sevgi ile bağlanmış ve ünsiyet kazanmışsa da asıl vatanını düşündükçe hüzünlenmiş ve ulvî âlemi arzu etmeye başlamıştır.⁽⁴⁶⁾

İbn Sînâ'ya göre ölüm, ruhun âletlerini kullanmasını terk etmesidir. Ruhun âletleri ise, organlardır. Bu organlar bir araya gelerek bedeni meydana getirmiştir. Ölümün dış dünyadaki misali, bir sanatkârın âletlerini kullanmayı bırakması gibidir. Ruh, cismanî olmayan bir cevher olup araz değildir. Bedenden ayrıldığı zaman kendisine verilen bir ebedîlikle baki kalır. Tabiatın karanlıklarından sıyrılıp temizlenir. Tam bir mutluluğa ulaşır. Bu cevherin yok olmasına hiçbir imkân yoktur. Çünkü cevher, cevher olmasından dolayı yok olamaz. O, özü itibarıyla yok olmaz. Yok olan şey, ancak cevherlerle cisimler arasında her çeşit zıtlarla sabit olan arazlar, hassalar, nispetler ve izafetlerdir.

⁴⁴ İBN SÎNÂ: en- Necât, 189-190; Hilmi Ziya ÜLKEN: İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri (İstanbul, 1998), 90.

⁴⁵ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 88; İşaretler ve Tembihler, 109.

⁴⁶ Mahmut KAYA: a.g.e., 325-334.

Cevhere gelince, onun hiçbir zıttı yoktur. Hâlbuki bozukluğa giden bozulan her şey, zıttı olduğundan dolayı bozulur. İnsan kendi ruhundan çok daha kıymetsiz ve aşağı olan cisimlerin cevherini düşünüp halini araştırarak olursa, onun bile cevher olduğundan dolayı ölümlü ve yok olmadığını; sadece bazı kısımlarının bir halden başka bir hale geçtiğini ve bu sebeple hassa ve arazlarının yavaş yavaş son bulduğunu görür. Fakat cevherin kendisi sonsuzdur. Hiçbir şekilde bir halden bir hale geçmeyi ve zatında hiçbir değişmeyi kabul etmeyen ve ancak, kendi olgunluğunu ve kendi suretinin tamamını kabul eden ruhî cevhere gelince; onda yokluğun ve hiçliğin olması mümkün değildir. Ruhunun varacağı yeri bilmediği için veya (ruh bedenden ayrılıp) bedeni bozulup terkibi dağılınca zatının, özünün de bozularak ruhunun yok olacağını zannettiği ve ruhunun ebedî olduğunu, meâdının (yeniden dirilişinin) nasıl olacağını bilmediği için ölümden korkan kimseye gelince:

Bu kimse gerçekte, ölümden korkmuş olmuyor. Aksine bu kimse, bilinmesi gereken şeyin cahilidir. Bu takdirde korkulan şey ölüm değil, bilgisizliktir. Çünkü korkunun sebebi, ölümün ne olduğunu bilmemektir. Filozoflar, bu husustaki bilgisizliği gidermek için ilim tahsiline ve bu hususta koşup yorulmaya koyuldular. Ve bu uğurda bedenî zevklerini ve rahatlarını terk ederek zorlukları ve uykusuz kalmaları tercih ettiler. Nihayet rahat ve huzurun, bilgisizlikten kurtulmakta olduğunu gördüler. Gerçek yorgunluk ise, bilgisizlik yorgunluğudur. Çünkü bilgisizlik, ruhun iyileşmez bir hastalığıdır. Bu hastalığın iyileşmesi, ruhun kurtuluşudur, devamlı rahatı ve sonsuz bir lezzetidir. İbn Sînâ ayrıca, filozofların hayat ve ölümü iki şekilde anladıklarını söyler: Tabiî hayat, iradî hayat ve tabiî ölüm, iradî ölüm. İradî hayatla, insanın dünya hayatında peşinden koştuğu her türlü aşırı istekler; iradî ölümle, bu aşırı istekleri terk etmek ve onları denetim altına almak kastedilmektedir. Tabiî hayatla, ebedî olan ruhun, sonsuz hayatta ilimlerden kazandığı haz ve lezzetlerle bekasını, bilgisizlikten kurtulmasını anlar. İbn Sînâ, bununla ilgili olarak, Platon'un kendisinden hikmet isteyen bir kimseye: *"İradenle öl ki tabiatla dirilesin"* dediğini belirtir. Tabiî ölümle de ruhun bedeni terk etmesini

kasteder. İbn Sînâ'ya göre ölüm dediğimiz şey, insanın “hadd-i tamm” ının gereğidir. Çünkü insan; yaşayan, idrak eden ve ölen bir varlıktır. Bu tanıma göre ölüm, insanın tamamı ve yetkinliği olmuş olur. İnsan, kendi özünün yetkinliğinden korkmamalıdır. İlâhî olan ruh, cismanî olan bedenden kirli ve bulanık bir kurtuluşa değil aksine, saf ve temiz bir kurtuluşa kurtulduğu zaman yüce âleme çıkar, mutlu olur, ruhlar âlemine geri döner, yaratıcısına yakın olur; bu yakınlıktan dolayı kurtuluşa erer. Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki ruh, bedeninden ayrılırken korkarak bedenine hasret çekerek ve ona acıyarak ayrılırsa, üzüntü ve elem içinde kalacaktır. Bununla beraber makam ve mekânından çok uzaklara sürüklendiği için, kendisine devamlı kalacak bir yer de bulamayacaktır.⁽⁴⁷⁾

İbn Sînâ, ölümle birlikte beden, kendini oluşturan unsurlara ayrışarak toprağa karışacağını ve ay-altı âlemde ortaya çıkacak olan başka varlıkların maddesi olacağını söylemektedir. Ancak ona göre, ruh ve beden arasında arazî bir ilişki bulunduğuna göre birinin oluş ve bozuluşa uğraması diğerinin de ortadan kalkmasını gerektirmemektedir. O, ruhun, manevî ve basit bir cevher olduğunu belirterek onun oluş ve bozuluşa uğramasını gerektirecek bir nedenin bulunmadığını, bu sebeple de onun ölümsüz olduğunu iddia etmektedir. Çünkü ona göre basit varlıklar, kendi özlerinde unsurların bulunması sebebiyle oluş ve bozuluşa uğrama potansiyeline daha baştan sahiptirler. Bir varlıkta hem sonsuzca var olabilme, hem de oluş ve bozuluşa tâbi olma durumu olamayacağı için, cismanî varlıklarda sonsuzca var olabilme potansiyeli asla yoktur. Ruh ise basit bir varlıktır. Bundan dolayı varlığını sonsuza kadar sürdürebilme potansiyeline sahiptir. Zira ayrık akıllardan sudûr eden gök cisimlerinin nefislerinin ebedî olması gibi, Faal Akıl' dan sudûr eden insan ruhu da ölümsüzdür.⁽⁴⁸⁾

⁴⁷ İBN SÎNÂ: Risâletü's- Şifâ min Havfî'l- Mevt, Çev. M.Hazmi TURA' dan naklen M. Naci BOLAY: a.g.e., 91-96; Ruhattin YAZOĞLU: Gazzâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm (Ankara, 2002), 32-33.

⁴⁸ Fatih TOKTAŞ: İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri (İstanbul, 2004), 170.

2. ÖLÜM SONRASI HAYATIN MAHİYETİ

2.1. Ruh-Beden İlişkisi

İbn Sînâ, ilk önce akledilir sûretlerin mahallinin bir cisim veya bedensel bir güç olmadığı gibi, bedende de bulunmadığını ve fiilini bedende ya da beden vasıtasıyla yerine getirmediğini ispatlayarak işe başlıyor. Ona göre, hissî suretler, hayvansal dış ve iç idrak güçleriyle algılanmaları sırasında, tam anlamıyla maddeden ve maddesel ilişkilerden soyutlanamadıkları için bu güçlerin, çeşitli bedensel organlarda faaliyet göstermesi gerekir. İnsan ruhunda ise bu güçler amelî aklın yönetim ve denetimi altında düzenli ve iradeli bir faaliyet göstermektedir. İnsanda bu güçler ve onların yöneticisi durumunda olan amelî akıl, akledilir suretleri alan ve insanın tikel fiillerinin düzenlenmesinde tümel amelî önermeleri oluşturarak yardımcı olan nazarî akıl, insan ruhu adı verilen bir tek ruha aittir. Ancak insan ruhunun kendine ait özelliği, soyut aklî kavramları almasıdır. Başka bir ifadeyle insan, aklî kavramların kendisinde bulunduğu bir cevherdir. Acaba bu kavramları alan cevher, hissî suretleri alan bedensel güçler gibi maddesel midir, yoksa madde ile ilişkisi olmayan bir cevher midir? İbn Sînâ, tikel sûretleri alan bedensel güçlerden farklı olarak tümel suretleri alan insan ruhunun madde ile hiçbir ilişkisi bulunmayan manevî bir cevher olduğu düşüncesindedir. Ona göre bu cevher, ne bir cisimdir, ne de bedensel bir gücün ya da cismanî bir suretin bedende bulunması gibi bir cisimde bulunmaktadır. Şayet bu cevherin cisim olduğu farzedilirse o zaman bu şey, cismin bölünmeyi kabul eden bir parçasıdır. Noktanın, akledilir suretler için mahal olması düşünülemez, zira o, kendi başına var olan bir şey değildir ki akledilir suretler için mahal olsun. Böylece cismin bölünebilen kısmı da bölünmesi mümkün olmayan akledilir suretler için mahal olamaz. Akledilir suretin bölünmesi söz konusu olsa bile, o ancak cins ve fasla bölünebilir, oysa cismin daha fazla bölünmesi düşünülebilir. Kaldı ki filozofun burada sözünü ettiği akledilir suretler kendilerinden önermelerin yapıldığı en basit kavramlardır. Buna göre insanda var olan ve akledilir sûretleri alan ruh,

cismin ne bölünebilen ne de bölünemeyen kısmıdır, o, cisim olmayan bir cevherdir.⁽⁴⁹⁾

İbn Sînâ, akletme mahallinin yani insan ruhunun cisim olmadığına dair şöyle bir delil daha getirir:

Biz, madde ve maddenin arazlarından kaç, nasıl, nerede, ne konumda... vb. gibi şeylerden soyutlanmış olarak bir aklediliri kavradığımızı anlıyoruz. Soyut olan bu akledilir ya tabiatıyla soyuttur, ya da mutlak insan kavramı gibi aklen arazlardan soyutlanmıştır. Çünkü akledilirin niteliği, arazlardan soyutlanmış olarak dışsal gerçekliklerde bulunamaz. Aksine bu soyutlanma, suretlerin akılda var olmaları esnasında oluşmuştur. Ancak kendisinde maddî arazlar olmayan şeyin nerede, ne konumda, nasıl... vb. gibi arazlarla nitelenmiş olan şeye hulûl etmesi mümkün değildir. Cisim ne konumda ve nerede gibi arazlarla nitelendirildiğinden bu niteliklerden soyut olan akledilirin sureti tabîî cisme hulûl edemez. O halde kavradığımız akledilir suretlerin mahalli cisim değil, soyut bir cevherdir.⁽⁵⁰⁾

İbn Sînâ, aklî gücün, kavrama işlemini bedensel bir organla yerine getiremeyeceğini de şu şekilde ispatlamaya çalışıyor:

Eğer aklî güç, bedensel bir organ aracılığıyla bilseydi ve onun kendine özgü faaliyeti ancak o bedensel organın kullanılmasıyla yerine getirilmiş olsaydı, ne kendi özünü, ne de bu organı, ne de bildiğini bilirdi. Çünkü ne aklî güçle kendi özü arasında bir organ bulunmaktadır, ne de onunla organ ya da bilmesi arasına bir başka organ girmektedir. Aklî güç, böyle bir organın aracılığı olmaksızın hem kendi özünü, hem sözü edilen organı, hem de bildiğini bilmektedir. Bu da aklî gücün, bir organla değil, kendi özüyle bildiğini göstermektedir. O halde, bedenle ve bedensel bir organla hiçbir ilişkisi bulunmayan ve cisimden tamamen soyut olan akledilir suretleri

⁴⁹ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 99-101; Ali DURUSOY: a.g.e., 55; Mehmet DAĞ: a.g.m., 386-388; Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 19-22; M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 258-260.

⁵⁰ M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 260-261.

kavramak onları kabul etmek olduğuna göre, akıl gücüne sahip olan ruh, cismanî olmayan bir cevherdir.⁽⁵¹⁾

Aynı zamanda ruhun bir organı bulunmuş olsaydı, bu organı kavraması da mümkün olmazdı. Çünkü ruhun kavradığı ya bu organın bir suretidir ya da bu organın suretinden nitelik ve nicelik olarak farklı olan bir surettir. Ruh, birinci durumda, bu organın sureti kendisinde sürekli bulunduğu için, bu organı sürekli olarak kavraması gerekecek, ikinci durumda ise, organ, ruhun organı olduğu ve dolayısıyla, maddede ve akılda bulunmaları bakımından farklı olmaları gereken bu iki suret, aynı organda bulunduğu için, bu iki suretin farklılığından söz edilemeyecektir. Sonuçta, çoğu hallerde birlikte bulunduğu bedenle ilişkili olarak da olsa, kendi özünü sürekli olarak kavrayan ruh, organdan bağımsızdır.⁽⁵²⁾

İbn Sînâ'ya göre, bir âlet kullanan bütün güçler çalışmaları uzadıkça yorulup yıpranırlar. Örneğin göz, çok güçlü bir ışıktan sonra çok zayıf bir ışığı algılayamaz. Burun, ağır bir kokunun etkisi altındaki daha zayıf bir kokuyu hissedemez. Yine kulak, çok güçlü bir sestten sonra daha zayıf bir sesi duyamaz. Ancak aklî güç, etkisi güçlü bir aklediliri kavradıktan sonra zayıf bir aklediliri daha kolay kavrar. Yani aklî güç, yüksek bilgilere ulaştıkça kavraması kolaylaşır. Şayet aklî güç, zaman zaman yorgunluk geçiriyor ve bitkin görünüyorsa bunun nedeni, kullandığı âletlerin yorulmasıdır. Yani yorgunluk geçirecek bir organı kullanan hayal gücünden yardım istemesi ve bu gücün, akla hizmet etmeyi reddetmesidir. Eğer aklın yorgunluk ve bitkinliği bir başka nedenden ileri gelmiş olsaydı, bu durumun her zaman ortaya çıkması gerekirdi. Hâlbuki akıl, çoğu zaman iş yapma gücünü yitirmemektedir. Neticede akıl gücünün kavrarken yorulmaması, ona sahip olan ruhun, cismanî olmayan bir cevher olduğunu göstermektedir.⁽⁵³⁾

⁵¹ İBN SÎNÂ: a.g.e., 102-105; Ali DURUSOY: a.g.e., 55; Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 20-21; Mehmet DAĞ: a.g.m., 388.

⁵² Mehmet DAĞ: a.g.m., 388; Bkz. M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 257.

⁵³ İBN SÎNÂ: a.g.e., 106; İşaretler ve Tembihler, 160-161; Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 20; Hilmi Ziya ÜLKEN: Genel Felsefe Dersleri (İstanbul, 2000), 145.

Diğer taraftan, daha önce bahsedildiği gibi, kırk yaşından itibaren gelişmesi tamamlanan bedende, bedene ait bütün güçler zayıflarken buna karşılık akıl gücü bu yaştan sonra olgunlaşır ve kuvvetlenir. Büyük eserler, özellikle bu yaştan sonra verilmeye başlanır. Eğer aklî güç de bedensel güçlerden biri olmuş olsaydı, bu yaşlarda onun da zayıflaması gerekirdi. Hulâsa, insan bedeni gelişmesini tamamladıktan sonra zayıflamaya ve çözülmeye doğru giderken aklî gücün daha da kuvvetlenmesi, bu güce sahip olan ruhun cismanî olmayan bir cevher olduğunu gösterir.⁽⁵⁴⁾

Acaba ruhun, akledilirleri unutması ve bedenin hastalığı veya yaşlılık sırasında faaliyetini durdurması, bedenin desteğine ihtiyacı olmasından ileri gelmiyor mu gibi bir itiraza İbn Sînâ, insan ruhunun hem özü dolayısıyla faaliyetlerini yerine getirmesinin, hem de hastalık sırasında faaliyetlerini durdurmasının, hiçbir çelişkiye yol açmadan, bir arada düşünülebileceğini söyleyerek cevap verir. Ona göre, insan ruhunun aşağı ve yukarı olmak üzere iki farklı faaliyeti bulunmaktadır. Biri aşağıya, bedene yöneliktir; onu yönetme ve denetleme faaliyetidir. Diğer ise yukarıya, kendi özüne ve ilkelerine yöneliktir, aklî kavrama faaliyetidir. Bu iki tür faaliyet birbirine o kadar zıttır ki insan ruhu, bu faaliyetlerden biriyle meşgul olduğu zaman, ötekinden vazgeçmek zorunda kalır. Örneğin bir kimse düşünme eylemine başlayınca istek, öfke, üzüntü, acı vb. bedensel faaliyetlerini bir yana bırakır. Duyulur nesnelere dalınca da akledilirlerle ilişkisini keser. Ancak bu ilişki kesme esnasında akıl ya da aklî güç ortadan kalkmamıştır. Aynı şekilde hastalık esnasında da insan ruhunu aklî faaliyetten alıkoyan onun bedene yönelmiş olmasıdır. O, dikkatini bedenden kurtardığında yine eskisi gibi akledilirlerle ilişki kurar ve böylece eski gücünü yeniden kazanır. İnsan ruhunu, çeşitli fonksiyonlarını yerine getirmekten alıkoyan, sadece onun bu iki yönlü faaliyeti değildir. Onun, sadece bir yöne ait çok sayıda fonksiyonunun bulunması da aynı şeye neden olur. Örneğin korku açlığı,

⁵⁴ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 106-107; H. Ömer ÖZDEN: İbn Sînâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma (İstanbul, 1996), 112; Ali DURUSOY: a.g.e., 57.

istek öfkeyi, öfke de korkuyu unutturur. O halde insanın bir şeyle meşgul olması, bir başka şeyle ilgisini kesmesine sebep olur. Fakat ruhun dikkatini yöneltmesi dolayısıyla bir faaliyetin devam edip diğerinin durması, ikinciye ait gücün yok olduğu ya da ortadan kalktığı anlamına gelmez; o, şartlar değişince yeniden faaliyete döner.⁽⁵⁵⁾

İbn Sînâ, tanımları kavrayan şeyin cisim olmayacağını söyler. Çünkü ona göre, tümel kavramlarda olduğu gibi, cins ve fasıllardan oluşan tanımlar da bölünmez bir bütünlük arz ederler. Dolayısıyla bunları kavrayan akıl gücü, cisimle var olan bir güç olmadığı gibi, bu güce sahip olan ruh da cismanî olmayan bir cevherdir.⁽⁵⁶⁾

Aynı şekilde akıl gücü, birer birer bilkuvve sonsuz sayıdaki tümel kavramları kavrayabileceği için cismanî bir güç değildir. Ancak hayal gücü için aynı şeyi düşünmek yanlıştır. Zira hayal gücü, akıl gücünün yönlendirmesi olmadan her zaman ve rasgele her şeyi tahayyül edemez. Bu durum akıl gücünün her zaman etken, hayal gücünün ise, edilgen olmasından kaynaklanır. Akıl gücünün, kendine özgü ve etkin olarak yaptığı soyutlama işlemiyle, sonsuz sayıdaki birçok şeyi akletmesi, onun cismanî bir güç olmadığını göstermektedir. Bundan dolayı bu güce sahip olan ruhun da cismanî olmayan bir cevher olması gerekir.⁽⁵⁷⁾

İbn Sînâ'ya göre insanın, akli sayesinde yalnızca kendine özgü bir takım fiilleri vardır. İnsanın varlığını sürdürmesi için, eşya ile bir arada bulunması yetmez. Onları kendisine faydalı hale getirmesi gerekir. Nitekim insan toprağı işleyerek besinini, kumaşı dikerek elbisesini temin eder. O halde insanın varlığını devam ettirebilmesi için gerekli şeylerin başında çiftçilik ve diğer sanatlar gelir. Ancak insan, bunları tek başına yapamaz. İnsan toplumsal bir varlık olduğu için, diğer insanlarla işbirliğine ihtiyaç duyar. Acaba sanatkârlık ve işbirliği yapmak sadece insana özgü bir özellik midir

⁵⁵ Mehmet DAĞ: a.g.m., 389-390.

⁵⁶ İBN SÎNÂ: a.g.e., 107-108; Ali DURUSOY: a.g.e., 55-56.

⁵⁷ Ali DURUSOY: a.g.e., 56.

sorusuna İbn Sînâ, kuşların yuvalarını, arıların da kovanlarını yaptıklarını; böylece insanlarınkine benzer bazı özellikler gösterdiklerini söyler. Fakat insanların bu işleri akıl, akıl yürütme ve kıyas metodunu kullanarak şuurlu bir şekilde yaptıklarını, hayvanların ise, Allah'ın kendilerine vermiş olduğu içgüdü sayesinde yaptıklarını ifade eder. Çünkü hayvanlar akıl, akıl yürütme ve kıyas gibi insanlara özgü üstün kabiliyetlere sahip değildirler. Bu durum da insanın diğer canlılardan farklı olarak akıllı bir varlık olduğunu gösterir. Onun akıllı bir varlık olması ise, ruhunun cismanî olmayan bir cevher olduğuna delildir.⁽⁵⁸⁾

İbn Sînâ, akledilir sûretlerin mahalli olan ruhun, bir cisim ve bedensel bir güç olmadığı gibi, bedende de bulunmadığını, filini de bedende veya beden vasıtasıyla yerine getirmediğini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, ruhun, cevheri bakımından bedenden ayrı olduğu ve cismanî bir mahalde bulunmadığı halde, akledilirlerle ilişkini kesip çoğu defa bedene yönelmesinin nedenini araştırıyor. Ona göre bunun nedeni, ruhta bedeni yönetmeye ve denetlemeye yönelten bir tutkunluğun bulunmasıdır.⁽⁵⁹⁾ Beden, akli daha üstün yetkinliklere ulaşmaktan alıkoyar. Hatta beden yok olduktan sonra bile, aklın en yüce mutluluğa ulaşmasını engelleyen, bedene sıkı sıkıya bağlı olması ve onu arzu etmesidir. Aklın, akledilirliğin ve maddeden soyutlanmışlığın son derecesinde olan nesneleri kavramakta yetersiz kalması, ne bu nesnelerin özündeki bir şeyden, ne de aklın yaratılışındaki bir şeyden ileri gelir; onun bu yetersizliğinin nedeni, ruhun bedende bulunması ve bedenle ilgilenmesidir. Örneğin gözün, güneşe bakamamasının nedeni, güneşte olan bir eksiklikten dolayı değil, bedeninin yaratılışındaki bir eksiklikten dolayıdır. Ruhtan, bu eksiklikler ve engeller kalkınca o, bu nesneleri daha üstün ve daha haz verici olarak kavrar.⁽⁶⁰⁾

Öte yandan, İbn Sînâ'nın manevî bir cevher olan ruhun, maddî bir varlık olan bedeni nasıl yönettiği konusundaki yaklaşımını daha iyi anlamak

⁵⁸ M. Naci BOLAY: a.g.e., 62; Ali DURUSOY: a.g.e., 50-52.

⁵⁹ İBN SÎNÂ: Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 177.

⁶⁰ Mehmet DAĞ: a.g.m., 390.

için, onun, ay-altı âlemdeki varlıkları nasıl yorumladığına tekrar bakmak gerekir. Ona göre, ay-altı âlemdeki bitki, hayvan ve insanların kendilerine özgü ruhları vardır. Ve bu ruhlara, her canlı türünün hayatî fonksiyonlarını belirlemektedir. Bir başka ifadeyle, bu varlık türlerinde ruh aktiftir, şekil verir, yönetir; beden ise pasiftir, verilen şekli kabul etmek durumundadır. Bu düşünce, İbn Sînâ'nın psikolojiyi, biyolojiden yararlanarak anlamaya çalıştığını göstermektedir. O, söz konusu canlı varlıklarda bulunan bitkisel, hayvanî ve insanî ruh arasında bir cins-tür ilişkisi kurmuş ve böylece beslenmeye ait fonksiyonları yerine getiren bitkisel ruh ile, hareket eden ve birtakım iradî fiilleri yapan hayvanî ruhun birer güç olarak insan ruhunda bulunduğunu belirtmiştir. Diğer iki ruh türünden insan ruhunu ayıran fark ise akıl gücüdür. İbn Sînâ'ya göre, amelî akıl vasıtasıyla ruh, bedeninin hayatîyetini sağlayan davranışları yönetirken, nazarî akıl vasıtasıyla da ikinci yetkinlik olarak nitelendirilen mutluluğu elde etmesini sağlayacak olan bilgileri elde eder. Bununla beraber İbn Sînâ, çeşitli biyolojik ve epistemolojik faaliyetleri farklı güçlerle yerine getiren ve bütüncül bir yapı olan insan ruhunun bölünemezliğini de savunur.⁽⁶¹⁾ Ona göre, insanda bulunan bitkisel ruh ya da bitkisel güç türsel bakımdan gerçekte sadece insan ruhunun kendisidir, bitkilerde bulunan bitkisel ruh değildir. Bu durum, aynı şekilde insanda bulunan hayvanî ruh için de söz konusudur. İbn Sînâ, hayvanlarda bulunan bitkisel güçler, idrak güçleri ile insanlarda bulunan bitkisel güçler, idrak güçleri ve aklî güçlerin türsel bakımdan birbirlerinden farklı oldukları halde, nasıl olup da bir tek ruha ait olabildiklerini şöyle açıklıyor: Cisim, kendisini oluşturan unsurlar denge haline ulaştığı oranda, göksel cisimlere benzerlik kazanır ve böylece, bu aşağı âlemi yöneten Faal Akıl'dan durumlarına uygun ruhu alır. Cisim denge halinin son derecesine ulaştığında ise, Faal Akıl'a son derece benzeyen bir cevheri kabul eder ki bu cevher insan ruhudur. İnsan ruhu, benzediği Faal Akıl'la birlikte bu cisimde, kendisinin varlığından önce meydana getirilen fiilleri de yerine getirir. İbn Sînâ, bu durumu şu şekilde örneklendiriyor: Ateşi ya da güneşi Faal Aklın, bir topu da ateşten etkilenen

⁶¹ Fatih TOKTAŞ: a.g.e., 166.

maddesel cevherin yerine koyalım. Bu ateşin ya da güneşin topu ısıtması bitkisel ruh, aydınlatması hayvansal ruh, alevlendirmesi de insan ruhu olsun.

a. Güneşten ya da ateşten etkilenen topun güneşe ya da ateşe oranla durumu, kendisini aydınlatma ya da alevlendirmeğe değil, sadece ısıtmaya elverişli olabilir.

b. Topun ışık ya da ısı kaynağına oranla durumu, ısınmaya olduğu kadar aydınlanmaya da elverişli olabilir. Bu durumda ışık kaynağından topa doğru giden aydınlık, ışık kaynağıyla birlikte, aynı zamanda topun ısınmasının da nedenidir; çünkü güneş ancak ışınlarıyla ısıtır.

c. Top ısıyı ve aydınlığı daha fazla alabilecek olabilir ve yanıcı olduğu için de alevlenebilir. Böylece ortaya çıkan alev, ısı ve ışık kaynağı olan güneşe ya da ateşe benzemiş olur. Bu durumda alev, güneşle birlikte, hem aydınlatmanın, hem de ısıtmanın nedeni olacaktır. Alev ortaya çıkmadan önce, ısının ve aydınlatmanın nedeni olmadığı halde, ortaya çıktıktan sonra, her ikisinin de nedenidir. Aynı bunun gibi, insan ruhu da oluşmadan önce, kendisindeki bitkisel ve hayvansal güçlerin nedeni olmadığı halde, oluşuktan sonra, kendisine son derece benzediği Faal Akıl'la birlikte, bunların da nedenidir. O halde, insan bedeninde birbirinden farklı fiillerin ilkeleri olarak güçler bir tek ruha aittir. Ruh, bu güçlerin hepsini bir araya getiren ve bu güçlerin hepsinin, kendisinde bir araya geldikleri bir ilkedir. Bu ilke, güçler arasındaki ilişkileri düzenler, onların faaliyetlerini denetler. Onların birbirlerinden bağımsız olan fiillerini yerine getirmelerini sağlar. Çünkü her gücün fiili, bu fiili yerine getirebilecek güce aittir. Her güç, her fiili yerine getirmeye uygun bir yapıya sahip değildir. Örneğin, öfke gücü, öfke gücü olması dolayısıyla, duyumsamaz; idrak gücü de idrak gücü olması dolayısıyla, öfkelenmez. Bu durumda diyebiliriz ki güçlerin birbirini etkilemeleri, bir tek şeyin bütün bu güçleri bir arada toplaması; bütün güçlerin algıladıkları şeyleri bu şeye iletmeleri ve onların ilettikleri şeyleri bu şeyin algılaması anlamına gelir. Bu sebeple biz, çeşitli güçlerin fiilleri arasında bir ilişki kurabilir ve “duyumsayınca, istek duydum”, “falan şeyi görünce, öfkelenim” cümlelerini kurabiliriz. Buradan da anlaşıldığı gibi, duyumsayan da öfkelenen de insanın

kendi özü olan ruhudur.⁽⁶²⁾ Ve bu ruh, bedende ve bedenın organlarında tasarruf eden bir cevherdir.⁽⁶³⁾

İbn Sînâ'ya göre ruh, cisim değildir. Cisim olmamakla birlikte, cisim olan bedenle ilişkisi ancak, bir sanatkârın âletleriyle olan ilişkisinde olduğu gibi, tedbir ve tasarruf ilişkisidir.⁽⁶⁴⁾ Ruh, yaratılış itibarıyla bayağı ve faziletli davranışlar yönünden boştur. Ancak kendisine bu faziletli davranışları kazanmak için bir âlet gereklidir ki o da bedendir. Yani ruh, faziletli davranışları kazanmak için bedene ilişmiştir. Âşığın maşukundan ayrılmak istemediği gibi ruh da bedenden ayrılmak istemez. Beden de istidat (kabule meyil) devam ettiği sürece ruh, bedeni tedbir ve tasarruf eder. Yani bedenle olan ilişkisi devam eder. Olgunluğa ulaşmak için bedenın çeşitli âletlerini kullanır. Ancak bedende istidat kalmadığı zaman ruh, bedeni tedbir ve tasarruf edemeyip bedenden ayrılınca yine de baki kalır. Yani âletin ortadan kalkması kendisinin de ortadan kalkmasını gerektirmez.⁽⁶⁵⁾

Buradan anlaşılacağı gibi ruh cevherinde, kendisinin var olması için elverişli mizaca sahip bedene yerleşmek, onu kullanmak ve yönetmek için doğal bir eğilim vardır.⁽⁶⁶⁾ Bizim tabiatını tam olarak bilemeyip sadece sonuçlarını görebildiğimiz bu eğilim, ruhu, özellikle bir bedene bağlar; bu bedenden farklı olan öteki bedenlere ilişmekten alıkoyar. Ruh, iliştiği bedenle birlikte bireysellik kazanınca; ruh bu bedenın ruhu, beden de bu ruhun bedeni olur. Ruh, yetkinlik ilkelerini önce beden aracılığıyla elde ederse de onun daha sonraki gelişiminde bedene ihtiyacı yoktur.⁽⁶⁷⁾

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, ruhu bedene çok sıkı olarak birleştirmekten çok çekinir. Ruh, onun dediği gibi, bir anlamda bedenden

⁶² Mehmet DAĞ: a.g.m., 391-393.

⁶³ İBN SİNÂ: İşaretler ve Tembihler, 109.

⁶⁴ M. Şemseddin GÜNTAY: a.g.e., 261; Necip TAYLAN: İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, 220.

⁶⁵ Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 24.

⁶⁶ İBN SİNÂ: Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 177.

⁶⁷ Mehmet DAĞ: a.g.m., 399-400; M. Şemseddin GÜNTAY: a.g.e., 261; Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 128.

ayrıdır. Buna karşılık hayvanların ruhu bedene bağlıdır ve onunla son bulur. Çünkü hayvanların ruhu, gayri maddî bir cevher değildir. Bizim ayrı olan ve özellikle ayrılabilir ruhumuzu, mademki bedenın ölmesi yok etmiyor, o halde akledilirlerin yeri olarak ruh, gayri maddîdir. Bu sebeple ruhumuz, bedenın ölümünden sonra varlığını devam ettirebilir ve saf akılların hayatına çok yakın bir hayatı o zaman yaşayabilir. İbn Sînâ'nın ebedî mutluluk anlayışı, özellikle bilgi üzerine kurulmuştur. Aklın bu âlemde iyi kullanılmasıyla ebedî mutluluğa lâıyk olunur. Onun bu semavî mutluluk anlayışı ve içinde akılların, akledilirlerin bilgisinden mahrum kaldıkları cehennem azabı anlayışı, net olarak gayri maddidir.⁽⁶⁸⁾

İbn Sînâ bundan sonra, ruhun bedende ne zaman var olduğu hususu üzerinde durmaktadır. Acaba insan ruhları bedenden önce midir? Hatırlayacak olursak O, İnsan ruhlarının sonradan var olduğunu, onların bedenden önce varlığının mümkün olmadığını ileri sürer. Şayet ruh, bedenden önce var olmuş olsaydı, bu durumda o ruhun, daha önceki varlığında sayılı bedenlerde bulunması gerekirdi. İbn Sînâ, önceki bedenlerin sonsuz olduğunu ve sayı ile sınırlandırılmayacağını söyleyerek bu görüşü reddeder.⁽⁶⁹⁾

Ayrıca ruhları, bedenden önce mevcut olsalardı, ya bir ya da çok olmaları gerekirdi. Onların çok olarak bulunmaları imkânsızdır. Çünkü ruhların, bedenlere ilişmeden önce birbirlerinden farklı olmaları ya mahiyet ve suret; ya da unsur ve maddeye nispetleri dolayısıyla olur. Onların mahiyet ve suretleri itibarıyla farklı olmaları söz konusu olamaz. Çünkü suretleri birdir. Bu durumda onların ayrılığı, mahiyetin özellikle kendisine iliştiğı bedenden ileri gelmektedir. Yoksa ruh, bir bedene ilişmeden önce, soyut bir mahiyetten ibaret olacağı için, onun sayısal olarak diğlerinden farklı olması mümkün değildir. Zira mahiyet, zati bir farklılığı kabul etmez. İnsan ruhlarının bedenlere ilişmeden önce, sayısal olarak bir olmaları da uygun

⁶⁸ A. –M. GOICHON: İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, Çev. İsmail YAKIT (İstanbul, 2000), 54.

⁶⁹ İBN SİNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 83-84.

görünmemektedir. Çünkü iki beden meydana geldiği zaman, bunlara özgü iki de ruhun meydana gelmesi gerekir. Hâlbuki bu ruhlar, ya diğer ruhun kısımlarıdır yahut sayısal olarak bir olan ruh, iki bedende bulunmuştur. Fakat böyle bir şey imkânsızdır. Zira hacmi ve büyüklüğü olmayan bir şeyin kuvve halinde bölünebilmesi mümkün değildir. O halde insan ruhları, ruhun kullanımına uygun bir bedenin var olmasıyla var olurlar. İşte bu var olan beden, ruhun vatanı ve âletidir.⁽⁷⁰⁾

İbn Sînâ'nın bu görüşü benimsemesinde Aristo'nun madde-sûret anlayışının etkili olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle, Aristo'nun madde-sûret anlayışındaki, biri olmaksızın diğerinin var olamayacağı görüşünün bir uzantısı olarak İbn Sînâ, ruhun ve bedenin varlık kazanmasını birbirine dayandırarak açıklamıştır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki O, bu görüşün özellikle ölümden sonraki var oluş bağlamında temellendirilmesine gelince, daha çok Platon'a yaklaşmıştır.⁽⁷¹⁾

İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu bir diğer konu, ruhla beden arasındaki ilişkinin zati (özünlü) bir ilişki mi, yoksa arazî (ilintili) bir ilişki mi olduğudur. Ona göre, bu ilişkinin zati bir ilişki olması, bedenle ruhun ayrılmaz bir biçimde zati olarak birbirine bağımlı olduğu sonucunu doğuracak ve böylece, ne bedenin ne de ruhun cevher olmaları söz konusu olacaktır. Hâlbuki beden de ruh da birer cevherdir. Bu ilişkinin arazî bir ilişki olması halinde ise, birbirleriyle ilişkili olan şeylerden birinin ortadan kalkması, diğerinin ortadan kalmasını değil, ilişkinin ortadan kalktığını gösterir. Böylelikle İbn Sînâ, ruhla beden arasındaki bu ilişkinin arazî bir ilişki olduğunu söylemektedir. Bedenle bu şekil bir ilişkiye sahip olan ruh, varlık bakımından bedenden sonra mı gelmektedir? Şayet ruhun varlığı bedenden sonra olursa, bu takdirde beden, ruhun varlığının nedeni olmuş olur. Bu noktada İbn Sînâ, sisteminin temelini oluşturan dört nedenden bahseder.

⁷⁰ İBN SÎNÂ: en- Necât, 222-223; Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 23; Mehmet DAĞ: a.g.m., 399; M. Şemseddin GÜNALTAŞ: a.g.e., 264-265; Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 128-129.

⁷¹ Fatih TOKTAŞ: a.g.e., 166; Turan KOÇ: a.g.e., 38; Erkan YAR: a.g.e., 87.

Bunlar etkin (failiyye), maddî (kabiliyye), sûrî (sûriyye) ve amaçsal (kemâliyye) nedendir. O, bu nedenlerden hangisinin ruhun nedeni olmaya uygun olacağını araştır. Ona göre, beden ruhun etkin nedeni olamaz. Çünkü beden, yalnız başına etkin olmayıp sadece güçleriyle faaliyet gösterir. Bedensel güçler ise, maddeden bağımsız, kendi başına yeterli olan mutlak bir cevherin varlığının nedeni olamazlar. Bedenin, ruhun maddî nedeni olduğunu da söylemek mümkün değildir. Zira maddeden bağımsız olan ruh bir mahalde bulunamaz. Bedenin, ruhun sûrî veya amaçsal nedeni olmasına gelince, bunun tersini söylemek akla daha uygundur. Bu durumda ruhun bedenle ilişkisi, zati ya da zorunlu nedenin eseriyle ilişkisi gibi olmayıp aksine beden ve mizaç, ruhun arazî nedenidir. Çünkü ruhun âleti olmaya elverişli bir beden var olunca, ayırık nedenler yani Faal Akıl, bireysel ruhu var eder; yoksa bu farklı ruhlar belli bir neden olmaksızın rasgele var edilmiş değillerdir. Ne zaman yeni bir şey var olursa, daha önce onu almaya ya da onunla ilişki kurmaya hazırlıklı olan bir maddenin bulunması gerekir. Bireysel bir ruhun faaliyet göstermesini ve yetkinlik kazanmasını sağlayacak olan bir âlet olmaksızın var olması, onun amaçsız olarak yaratıldığı anlamına gelir ki tabiatla hiçbir şey amaçsız yaratılmamıştır. O halde bedende, ruhla ilişkiye bir hazırlık, bir elverişlilik bulunduğu anda, ruhun ayırık nedenlerden var olması zorunludur. Ruh, varlığını ayırık nedenlere borçlu olduğu ve yalnızca var olma zamanı bakımından bedene bağlı olduğu için, onun varlığının bedenden bağımsız olması ve bedenine ise, sadece onun varlığının arazî nedeni olması gerekir.⁽⁷²⁾

İbn Sînâ, ruhun zati nedeni ve kaynağının ayırık akıllar yani Faal Akıl olduğunu; bedenine ise, yalnızca onun arazî nedeni olarak görülebileceğini ortaya koyduktan sonra ruhun, bedenine ölümüyle birlikte yok olmadığını ispatlamaya çalışır. Ona göre, ruh basit bir cevherdir. Bu nedenle kendisinde hem var olma hem de yok olma kuvveti birleşemez. İbn Sînâ, bu iki şartı birbirine zıt saymış ve bunların, ruhun basitliğiyle

⁷² İBN SÎNÂ: a.g.e., 224-225; Mehmet DAĞ: a.g.m., 401-402; M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 261-263; Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 24-25.

açıklanamayacaklarını söylemiştir. Ona göre, yok olma kuvveti ancak somut bileşik nesnelerle, bu nesneler içindeki basit nesnelerde bulunabilir. O halde ruh, bedendeki yok olmayan ve ölümsüz olan ilkedir. Böylece İbn Sînâ, Aristo'dan farklı olarak ruhun bireysel olarak ölümsüzlüğünü benimsemiş olmaktadır.⁽⁷³⁾

İbn Sînâ, ayrıca, *“Risâle fî Ma'rîfet en- Nefs en- Nâtika ve Ahvâlihâ”* adlı eserinde ruhun ölmezliği düşüncesini şu şekilde açıklıyor:

“Gerçekte insan olan cevher, ölümden sonra yok olmaz. Bedenden ayrıldıktan sonra fena bulmaz. Aksine o, yaratıcısının bekası için bakidir. Bu onun cevherinin, bedenın cevherinden daha güçlü olmasındandır. Çünkü o, bedenın hareket ettiricisi ve onda tasarrufta bulunandır. Beden ondan ayrı ve ona tâbidir. Öyleyse, onun bedenden ayrılması, onun varlığına ve bekasına zarar vermez. Nefs, cevher kategorisındendir. Bedenle birlikte iken ise izafet kategorisındendir. İzafet ise, arazların en zayıfıdır. Çünkü onun varlığı konumuyla tamam olmaz. Aksine diğer bir şeye ihtiyaç duymaktadır. O da muzaf ileyhdır. Muhtaç olduğu en basit arazın batıl olmasıyla kendi nefsi ile kaim olan nefis yok olmaz. Bu, bir kimsenin idare ettiği bir şeyin sahibi olmasına benzer. O şey yok olduğuanda, onun yok olmasıyla sahibi de yok olmaz. İnsan uyuduğuanda hisleri ve idrakleri onda yok olur. O, ölü gibi olur. Uyuyan beden bu haliyle, ölü gibidir. Nitekim Allah'ın Resûlü, “uyku ölümün kardeşidir” buyurmaktadır. Sonra insan uykusunda bazı şeyleri görür ve işitir. Üstelik doğru rüyalarında, uyanıklık halinde görmediği bazı gaybî şeyleri de idrak eder. Bu nefis cevherinin bu bedene ihtiyacı olmadığının delilidir. Aksine bedenle birlikte olduğu zaman zayıflar, onun taattul olmasıyla ittika eder. Beden öldüğuünde ve bozulduğuanda, nefis cevheri beden cinsinden kurtulur. Eğer o, ilimde, hikmette ve salih amelde olgun olursa ilahi nurlar, meleklerin nurları mele-i âlâ tarafından çekilir. O sukûneti hak eder. Mele-i âlâdan ona

⁷³ İBN SÎNÂ: a.g.e., 226-227; M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 263-264; Mehmet DAĞ: a.g.m., 402-403; M. Naci BOLAY: a.g.e., 69-70.

“Ey mutmain nefis, râzı olmuş ve râzı olunmuş olarak Rabb’ine dön, kullarım arasına gir, cennetime gir” denir.” ⁽⁷⁴⁾

İbn Sînâ’nın buraya kadar açıklamaya çalıştığımız görüşlerini şu şekilde toparlamak mümkündür:

Ruh, kaynağını aklî bir prensipten almak suretiyle cismi harekete geçiren, fakat kendisi cisim olmayan bir cevherdir. Kendisi cisim olmadığı ve cevherler kategorisine dâhil bulunduğu için manevî bir cevherdir. O, ancak ve ancak bozulmayan, dağılmayan, çoğalmayan, eşyadan, maddî şeylerden meydana gelmeyen manevî bir cevherdir. Faal Akıl tarafından meydana getirildikten sonra, kendi zâtı ile var olmaktadır. Bedenden ne önce, ne de sonra var olmuştur. Onunla beraber yaratılmıştır. İkisinin aynı anda yaratılması, onların sadece bir cevher olduğu anlamına gelmez. Aksine, onlar birbirlerinden farklı iki cevherdir. Ruh, kendisinin kullanacağı uygun bir beden yaratıldığı zaman var olur ve onu, âdeta bir vatani ve âleti gibi kullanır. Kendisinde bedenle meşgul olmak, onu yönetmek, kullanmak, ona yerleşmek ve ondan etkilenmek gibi birtakım eğilimler vardır. Yine bu eğilim, ruhu, özellikle kendisinin uygun bulunduğu bedene âdeta bağlar ve onu, başka bedenlerle temasa geçmekten alıkoyar. Böylece o, özel ve belirli bir bedenle var olur. Onun bedenle olan ilişkisi, zati (özünlü) değil, arazî (ilintili) dir. Ayrıca onun, bedende işgal ettiği bir yer veya organ da yoktur. Bedende bulunduğu süre içerisinde bedeni olgunlaştırdığı gibi, kendi de olgunlaşır. Olgunlaşınca aklî âlemin bir üyesi haline gelir. O, cisimsiz, bölünüp parçalanmaz ve ölümsüz bir cevherdir. Bedenden ayrıldığında beden, ceset halini alır ve canlı varlıklara ait bir tür olmaktan çıkar. O ise, bedeninin ölümüyle ölmeyip baki kalır ve hayatini sürdürür.

⁷⁴ Erkan YAR: a.g.e., 87. (Bkz. 142 nolu dipnot)

2.2. Ruhun Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumu

2.2.1. Ruhun Mutluluğu veya Bedbahtlığı

İbn Sînâ'ya göre ruh, ebedî bir cevherdir. O, ilişki halinde olduğu beden öldüğünde, bedenle ilişkisi sırasında bilfiil veya mükemmel hale gelip gelmemesine bağlı olarak mutluluk veya bedbahtlık içinde varlığını sürdürür. Ruhun bilfiil hale gelmesi, sahip olduğu iki işleve uygun olarak doğru bilgiyi elde edip doğru fiillerde bulunmak şeklinde tanımlanmaktadır. Daha önce de değinildiği gibi, insanî ruhun biri amelî, diğeri de nazarî olmak üzere iki gücü vardır. İnsan, düşünen-bilen gücü ile “kendi başına iyi” nin ne olduğuna karar verir; daha sonra da yapan-eden gücü ile söz konusu iyiyi gerçekleştirmek için faaliyete koyulur. Bu güçlerden birincisi yani nazarî güç, özellikle soyut düşünce ile ilgili olup “akledilirler” dünyasına; ikincisi, yani amelî güç ise, bedene yöneliktir.⁽⁷⁵⁾

İbn Sînâ, Aristo'nun geleneğini sürdürerek “hikmet” i de nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre hikmet, insanî gücün yettiği ölçüde, nazarî ve amelî hakikatlerin tasavvur ve tasdik edilmesi suretiyle, ruhun yetkinlik kazanmasıdır. O, bu iki hikmetin insana en yüce iyilik olan mutluluğu kazandıracağı görüşündedir. Ancak burada asıl amaç, nazarî hikmetin gerçekleşmesidir. Çünkü amelî hikmet, sadece bir araçtan ibarettir. Nazarî hikmetin gerçekleşmesi ise, başlangıçta bir yatkınlıktan ibaret olan düşünme gücünün, yani maddî aklın “fiil” durumuna geçebilmesine bağlıdır.⁽⁷⁶⁾

Aklın bilfiil hale geçebilmesine gelince o, sürekli fiil halinde bulunmuş bir varlığın yardımıyla olur. İşte bu varlığın adı Faal Akıl'dır. Faal Akıl, böyle bir yardımcı yapabilecek durumdadır. Çünkü O, asla maddeye bulaşmamıştır. Onun insan akıyla ilişkisi, güneşle göz arasındaki ilişkiye benzer. Görülmesi mümkün olan bir nesne ancak ışık sayesinde fiilen

⁷⁵ Dimitri GUTAS: a.g.e., 37; Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 41.

⁷⁶ Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 41-42.

görülen bir nesne olmakta; yine güneş sayesinde görmesi mümkün olan göz, fiilen gören bir organ olmaktadır. Buna benzer şekilde Faal Akıl'dan taşan güç, potansiyel akledilirler durumunda bulunan hayalin objelerine yönelir. Bu sayede onlar fiilî objeler, akıl da bilfiil akıl haline gelir. Böylece Faal Aklın yardımıyla insan aklı, derece derece yükselerek her türlü yetkinliği kazanır ve akledilirler dünyasının bir ferdi haline gelir.⁽⁷⁷⁾ Ruhun, akledilirleri mükemmel ve sürekli şekilde akletmesi ancak ölüm sayesinde bedenle olan ilişkisi sona erip doğru bilgiyi elde ederek doğru fiillerde bulunduktan sonra gerçekleşebilir. Bu ölüm sonrası durumda ruh, akledilirleri tam olarak semavî feleklerin akılları gibi akledecek ve onlarla aynı duruma gelecektir. İşte İbn Sînâ'ya göre, mutluluğun son noktası bundan ibarettir.⁽⁷⁸⁾

Filozofa göre ruhun, madde ile kaim olmayan bir cevher olması onun, bozulmazlığının ve yok olmazlığının bir göstergesidir. Çünkü yok olan her şey, ya maddede meydana gelmiştir ya da varlığı maddeyle ilintilidir.⁽⁷⁹⁾ Ancak ruh, maddî olmadığı gibi, onun maddeyle ilintisi de yoktur. Dolayısıyla o, ölümden sonra da varlığını devam ettirecektir.⁽⁸⁰⁾ İbn Sînâ'ya göre, var olma durumunda olan ve idrak gücüne sahip olan her cevher, ya dinlenme halinde olacak ya lezzeti tadacak, ya da elem ve acı çekecektir. O halde ruh, bedenden ayrıldıktan sonra ya lezzetleri tadıp rahata erecektir, ya da üzüntü içinde acı çekecektir. Demek ki ruh için öteki âlemde, elem duyma ya da haz duyma şeklinde iki durumdan biri mutlaka olacaktır. Buna göre, ruhun ölümden sonra duyacağı ebedî haz onun mutluluğu, ebedî elem ise onun mutsuzluğu yani bedbahtlığıdır. Onun için başka bir durum söz konusu değildir, o, ya mutlu ya da mutsuz olacaktır. İbn Sînâ düşüncesinde, ruhun meâd ile kastedilen durum budur. Bu durum da açıkça göstermektedir ki ölümden sonra haz veya elem ya da mutluluk veya bedbahtlık bedene değil, sadece ruha aittir.⁽⁸¹⁾

⁷⁷ Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 43, 47.

⁷⁸ Dimitri GUTAS: a.g.e., 44.

⁷⁹ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 109-110.

⁸⁰ İBN SÎNÂ: a.g.e., 99 vd.

⁸¹ İBN SÎNÂ: a.g.e., 110-111; Ali DURUSOY: a.g.e., 177-178.

Ölüm sonrası hayatta gerçek haz veya elemi ruhanî olacağını söyleyen İbn Sînâ, bu görüşünü desteklemek için hissî haz ve elemle, aklî haz ve elemi karşılaştırır. O, akıl dışındaki idrak güçlerinin kendine uygun idraki olarak belirlediği hissî hazları da kendi içinde ikiye ayırarak inceler: a- dış hissî hazlar; yemek, görmek, duymak ve benzeri dış idrak güçlerine ait hazlar, b- iç hissî hazlar ise; umut, heyecan, korku gibi vehim ve tahayyül gücüyle alâkalı gazabî ve şehvî tasavvurlardır. Aklî hazlara gelince onlar, aklın, idrakine konu olanı uygun bir şekilde idrak etmesi ve kendine özgü fiilleri yetkin bir şekilde gerçekleştirebilmesi ile elde edilir.⁽⁸²⁾

İbn Sînâ'ya göre, ruhun her bir idrak gücünün, idrakine konu olan şeyle kendi arasında bir uygunluk veya uygunsuzluk vardır. Bundan dolayı her bir idrak gücü, kendi tabiatına uygun gelen şeyin bilfiil idrakinden haz, uygun gelmeyen idrakinden elem duyar. Ona göre haz, idrak gücünün bir yetkinlik ve iyiliği idrak etmesi, elem ise, idrak gücünün bir afet ve kötülüğü idrak etmesidir. İdrak gücü kendine haz veren şeyi idrak etmekle yetkinleşir, idrak edememekle eksilir veya yetkinliğini kaybeder. Ancak söz konusu haz ve elem idrakin bilfiil mevcut olduğu sırada duyulur. Bu durumda idrak gücünün bilfiil haz duyması onun mutluluğu, elem duyması ise bedbahtlığıdır.⁽⁸³⁾

Filozofa göre bütün hissî haz ve elemeler, ilgili idrak gücünün gayesine ve sınırına uygun olarak idrak edilmesi sonucunda oluşur. Örneğin, dış hissî hazlardan işitme duyusu için kulağa hoş gelen sesler, dokunma duyusu için yumuşak ve mutedil şeyler, şehvet gücü için beş duyudan kendisine uygun bir niteliğin ona ulaşması, öfke gücü için üstün gelme ve zafer elde etme; iç hissî hazlardan vehim gücü için umut ve temenni, hafıza gücü için geçmiş uygun şeyleri hatırlama, hayal gücü için güzel olan şeyleri tahayyül etme; bu güçler için bir haz ve mutluluk kaynağıdır. Ancak bunların

⁸² İBN SÎNÂ: a.g.e., 112-115; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 137-138.

⁸³ İBN SÎNÂ: İşaretler ve Tembihler, 174; Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 115; Ali DURUSOY: a.g.e., 172.

hepsi ruhun, bedenle birlikteyken hissetmiş olduğu hazlardır. Dolayısıyla bu hazları idrak eden güç ve fiillerin varlığı bedene bağlı olduğu gibi, bunları hissetmek de bedene bağlıdır.⁽⁸⁴⁾

İbn Sînâ, iç hissî hazların dış hissî hazlardan daha değerli ve tercihe şâyan olduğunu söyler. Örneğin, satranç ve tavla oynayan birisine yemek veya cinsel haz sunulsa o, kendisinde bulunan vehimsel haz nedeniyle bunları reddeder. Bazen iffet ve başkanlığı isteyen birisine yemek ve cinsel ilişki sunulsa o, iffet ve başkanlığı tercih edip yeme-içme ve cinsel ilişki gibi hissî hazlardan vazgeçer. Yine onurlu insan, onurunu korumada açlığı ve susuzluğu önemsemez. Savaşlarda ön saflarda savaşanlar için ölüm korkusu ve mahvolma ihtimalinin hiçbir değeri yoktur. Aynı şekilde nice kahramanlar, ölümden sonra da olsa övülme hazzına ulaşabilmek için kendilerini düşmanların arasına atabilirler. Bu durumlar, sadece insanlara özgü olmayıp hayvanlarda da geçerlidir. Zira bazı av köpekleri kendileri aç olmalarına rağmen avlarını yakalayıp sahiplerine götürürler. Keza emziren hayvanlar, yavrularını kendi canlarına tercih edip yavrularını korumak için kendi canlarını tehlikeye atabilirler. O halde iç hissî hazlar her ne kadar akılsal olmasalar da dış hissî hazlardan daha üstündürler.⁽⁸⁵⁾

İbn Sînâ'ya göre iç hissî hazlar, dış hissî hazlara nispetle daha değerli bulunup tercih edildiklerine göre, aklî hazlar her ikisinden de daha değerli ve tercih edilmeye daha çok lâyıktırlar.⁽⁸⁶⁾ Ona göre, “bütün hazları elde etsek bile, yemeyip içmeyip cinsel ilişkiye girmedığımızda bizim için geriye hangi mutluluk kalır” diyen birisinin görüşünü ciddiye almamak gerekir. Şayet hazlar, sadece hissî olsaydı, melekler ve onların üzerindeki varlıklar için sevinme ve haz alma durumu söz konusu olmamalıydı. Hâlbuki onların

⁸⁴ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 112-115; Kitâbu'ş- Şifâ, Metafizik, II, 115, 170; İşaretler ve Tembihler, 174, 176; Ali DURUSOY: a.g.e., 172; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 136.

⁸⁵ İBN SÎNÂ: İşaretler ve Tembihler, 173-174; Kitâbu'ş- Şifâ, Metafizik, II, 173; Ali DURUSOY: a.g.e., 173-174; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 139.

⁸⁶ İBN SÎNÂ: Kitâbu'ş- Şifâ, Metafizik, II, 115, 174.

sevinç ve hazlarıyla, diğerleri arasında bir kıyaslama yapmak mümkün değildir.⁽⁸⁷⁾

Ruha ait idrak gücünün, hiçbir duyu organının idrak gücüyle kıyaslanamayacak kadar üstün ve değerli olduğunu söyleyen İbn Sînâ, bu durumu şöyle açıklıyor: Ruh, mutlak manada basittir. Maddeden tamamen ayrılma özelliğine sahiptir. Onun idraki yakînî, zarurî, küllî ve sonsuzdur. Duyu organları, varlıkları maddeye dayandığı için bileşikler, bölünme kabul ederler. Onların idrakleri zahîrî, cüzî, geçici ve kaybolucudur. Ruhun idrakine konu olanlar her varlığın ilk prensibi olan Tanrı, mutlak varlıklar, ruhanî suretler, rabbanî melekler ve semavî varlıkların gerçekliği iken duyu organlarının idrakine konu olanlar ise, cismanî ve kesif varlıklardır.⁽⁸⁸⁾

İbn Sînâ, devamında, ruhun kemâle erdiği zaman ulaşacağı âlem ile cismanî âlemi karşılaştırır. Ona göre ruhî olgunluk, değişim ve çoğalmadan münezzeh, maddeden soyutlanmış her varlığın suretinin bulunduğu âlemlere yükseltir. Bunlar, aklî âlemlere denk âlemlerdir. Cismanî âlem ise, duyu organlarıyla duyumlaşabilir, geçici ve aldatıcı âlemdir. Böylece İbn Sînâ, ruhanî âlem ve hazların, cismanî âlem ve hazlardan daha üstün olduğunu ortaya koymuş olur. Yani ruhun, yetkinleşmişse hazzı, yetkinleşmemişse de elemi çok büyük olacağından, onun haz ve elemeleri diğer haz ve elemelerle kıyaslanamaz. Çünkü yetkinleşmiş bir ruh, ayrık aklî bir suret, bir tür melekî cevher olacağından, melekî cevherlere özgü haz ve iyyinin, yırtıcı hayvanlara özgü haz ve iyi ile kıyaslanması mümkün değildir.⁽⁸⁹⁾

Ruhun, yetkinleşince melekî cevherlere benzeyeceğini söyleyen İbn Sînâ'ya göre ruh, maddeden soyutlanmış, basit, aklî bir surettir. Ancak şu kadarı var ki bedenlerimizde bulunduğumuz sürece aklî hazları

⁸⁷ İBN SÎNÂ: İşaretler ve Tembihler, 174; Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 171-173; Ali DURUSOY: a.g.e., 174; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 139.

⁸⁸ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 115-116; Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 115, 172; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 138-139; Ali DURUSOY: a.g.e., 177.

⁸⁹ İBN SÎNÂ: a.g.e., 116-117; Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 115, 172-173; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 139; Ali DURUSOY: a.g.e., 177.

hissedebilmemiz mümkün değildir. Bu durumun nedeni ise, bedenin idrak güçlerinin ruhun idrak güçlerini istilâ etmiş olmasıdır. Hatta ruh, bedende gerçekleşen vehmî, gazabî ve şehvî hazlara daha çok ilgi duyarak kendine özgü aklî hazları unutmuş durumdadır. Örnek olarak çok tatlı yiyen birisinin bundan rahatsızlanarak tatlıyı nahoş görmesini dahası onu acı olarak algılamasını gösteren İbn Sînâ, diğer taraftan iktidarsız olan birinin cinsel ilişkinin, sağır olan birinin güzel seslerin, âmâ olan birinin de güzel suretlerin hazzını inkar edemeyeceği gibi, husûl ve şuûru birlikte gerektiren ruha özgü aklî hazların da tadılmamasının, şuûruna varılmamasının onların inkar edilmesini gerektirmeyeceğini belirtir. Ona göre ruh, bedenle beraberken ölümden sonra tadılacak olan aklî hazları bir miktar tadabilir. Bu da ancak ruhun, bedene ait hazlara ilgisini azalttığı ve metafizik âlem hakkındaki düşüncesini yoğunlaştırdığı ölçüde olabilir.⁽⁹⁰⁾

İbn Sînâ, ruhun, bu dünyada gerçek mutluluğu en üstün şekliyle yaşayamayacağını, bu sebeple de asıl istenilen mutluluğun bu dünyada değil âhirette yaşanabileceğini söyler. O, âhiret hayatındaki gerçek mutluluğu ruhun, hazları tam olarak tadabilmesi için bedenden ve tabiî etkilerden kurtulup soyutlanması, en büyük mülk sahibi olan Zat'a, O'na ibadet eden ruhanîlere, yüce âleme ve kendisinin yetkinliğiyle bu âleme ulaşması neticesinde duyacağı büyük hazlara aklî bir nazarla bakması olarak açıklarken, âhiretteki bedbahtlığın da ruhun yetkinliğe ulaşamamasından kaynaklanacağını belirtir.⁽⁹¹⁾ Ona göre, âhirette ulaşılan haz ne kadar büyük olursa, buna paralel olan elem de o kadar büyük olacaktır.

Filozofa göre, ruhun aklî hazlara karşı istek duymaması bedenden değil, bizzat ruhun kendisinden kaynaklanır. Bu durum, ruhun bedenle beraber olmasından dolayı kazanmış olduğu bazı hâl ve tavırlardan ileri gelir. Çünkü ruhun bedendeki durumu maddî suretin maddedeki durumu gibi

⁹⁰ İBN SÎNÂ: a.g.e., 117-118; Krş. Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 115, 170-174; İşaretler ve Tembihler, 115, 175-177; Ali DURUSOY: a.g.e., 175-179; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 140-146.

⁹¹ İBN SÎNÂ: a.g.e., 118-119; Krş. Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 115, 172; İşaretler ve Tembihler, 176-177.

değildir. Bedene ait hâl ve tavırlar -şehvet, öfke, yapılmaması gereken dünyalık işleri yapma isteği vb.- ruhta yer etmiş olduğundan; beden, ruhla gerçek mutluluk arasında bir engel konumundadır. Bedenden ayrılmasına rağmen bedensel hâl ve tavırları bırakmamış olan ruh, sanki bedenle berabermiş gibi olur. Her şeyi zannettiği bedeni kaybedince de büyük bir elem duyar. Ateşin yakmasına ve zemheri soğuğunun üşütmesine benzemeyen, ruhun gerçek olgunluk ve mutluluğa ulaşmasına da engel olan bu elem, cismanî ateşin üzerinde olan ruhanî elem ateşidir. Şayet ruh, bedenle beraberken kendisi için istenilen yetkinliğin bilincine varmış fakat bu yetkinliği kazanmamışsa, bedenden ayrıldıktan sonra bilmiş olduğu aklî hazlar miktarınca, bedenle beraberken kazanmadığı yetkinliğinden dolayı elem duyar. Bu durum ruhta ebediyen kalıcı olmayıp bir süre sonra ortadan kalkar ve mutluluk gerçekleşir. Düşünürümüze göre ruh, tabiî kirlerden temizlenmek üzere kendisi için bir kale ve kalkan durumunda olan Allah'a ibadet ve Allah'ın peygamberleri ile bildirdiği emirlere itaat etmekle bu elemelerden kurtulabilirdi.⁽⁹²⁾

İbn Sînâ'nın sözünü ettiği mutluluk, mahiyet itibariyle tek bir mutluluktur. Bu mutluluk, ruhun bu dünyada bedende iken kazandığı yetkinlik derecesine göre tadılacak olup tam manasıyla öte dünyada gerçekleşecektir. Eksik mutluluk yani dünyadaki mutluluk, ruhun itidale (ifrat ve tefrit arasında bulunma) adalete, erdeme, iyiye uygun yetkin fiillerinden ve nazârî yetkinlikten idrak edilen haz olurken; gerçek mutluluğun tadılabilmesi için, yetkinliğini bedende kazanan ruhun, bedenden ayrılması, maddeden soyutlanması gerekmektedir. Çünkü ruh, bedenle beraber iken; kazandığı aklî yetkinliğin hazzını veya kaybettiği aklî yetkinliğin elemi tam manasıyla hissedememektir. Ancak bedenden ayrıldıktan sonra en yüce mutluluk olan aklî hazla, mutsuzluk olan aklî elemi hissedebilecektir.⁽⁹³⁾

⁹² İBN SÎNÂ: a.g.e., 119-120; Krş. Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 173-178, 191-194; İşaretler ve Tembihler, 177-178; Ali DURUSOY: a.g.e., 178-179, 199-200; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 143; Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 55.

⁹³ İBN SÎNÂ: a.g.e., 119-120; Krş. Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 115, 174-177, 181; İşaretler ve Tembihler, 170, 177-178; Ali DURUSOY: a.g.e., 178-179; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 145-146, 322-323.

Tekrar ifade etmek gerekirse ruh, gerçek mutluluğu ya da bedbahtlığı tam olarak öte dünyada hissedecek de olsa, bu dünyada bedenle beraberken kazanır. Yani ruh, bedenle beraberken yetkinliğini elde etmişse, bedenden ayrıldıktan sonra mutlu; şayet yetkinliğini elde edememişse bedbaht olacaktır. Ruhun bedenle beraberken yetkinliğini elde etmesi ise, onun nazarî ve amelî yönlerinin, birbiriyle ilişki içinde yetkinleşmesine bağlıdır.⁽⁹⁴⁾

İbn Sînâ'ya göre ölümle bedenlerden soyutlanan ruhlar, mutluluk ve bedbahtlık bakımından aynı seviyede değildirler. Bu itibarla düşünürümüz ruhları, yetkinlik ve eksikliklerine göre beş kategoriye ayırır:

1. Kâmil ve münezzeh ruhlar: Bunlar hem nazarî, hem de amelî yetkinliğe sahip olmuş, dolayısıyla mutlak mutluluğa ulaşmış ruhlardır.⁽⁹⁵⁾

2. Münezzeh olmayan kâmil ruhlar: Bu ruhlar, gerçek mutluluğun ne olduğunu bildiği halde, bu mutluluğa ilişkin aşk ve şevki tam olarak kazanmamış, hissî hazlara ilişkin isteklerden tamamen arınmamışlardır. Bu sebeple amelî akıl açısından bu ruhlarda kötü hâl ve tavırlar oluşmuştur. Bu kötü hâl ve tavırlar ise bu ruhlarla gerçek mutluluk arasında bir engeldir. Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra bu hâl ve tavırlar onda bir süre devam edecek ve hissî hazlara duyduğu bu özlem nedeniyle sanki o, bedenden hiç ayrılmamış gibi olacaktır. Bedenden ayrılır ayrılmaz da gerçek mutluluğuna kavuşamayacak, dünyada şuuruna varmadığı kötü hâl ve tavırlardan kaynaklanan elemeleri gerçek haliyle hissederek ceza çekecektir. Ancak bu elem ve ceza, nazarî akıl gücü açısından olmadığı için, filozofa göre belli bir

⁹⁴ İBN SÎNÂ: Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 175-177; İşaretler ve Tembihler, 112-113, 177-178; Ali DURUSOY: a.g.e., 180-189; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 73-74; Burhan ULUTAN: a.g.e., 111-113.

⁹⁵ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 120; Krş. Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 172, 174, 176; İşaretler ve Tembihler, 170; Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 60; İsmail Hakkı İZMİRLİ: a.g.e., 150; Necip TAYLAN: a.g.e., 222-223; Ali DURUSOY: a.g.e., 190-192; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 386.

süre sonra bu kötü hâl ve tavırlar ruhtan silinecek ve sonuçta o, gerçek mutluluğa kavuşacaktır. İbn Sînâ'nın bu değerlendirmesi, bir bakıma büyük günah işleyen müminlerin cehennem azabı çekerek neticede bundan kurtulacakları şeklindeki sünnî görüşün felsefî bir açıklaması mahiyetindedir.⁽⁹⁶⁾

3. Münezzeh ve eksik (nâkıs) ruhlar: Filozof bu kategoride üç ayrı ruhtan bahseder. Bunlar, yaratılışı gereği kavrayışı kısıt olanlar, çocuklar ve kavrayış yeteneğine sahip olduğu halde ölümden sonraki hayatta kendisine ait bir mutluluğun veya bedbahtlığın olduğu aklına gelmeyen, bu konuda kendisine bir haber de ulaşmayan cahil ruhlardır. Bunlar için ne mutlak bir mutluluk ne de mutlak bir bedbahtlık söz konusudur. Şayet bu ruhlar, kötü hâl ve tavırlar kazanmadan bedenden ayrılmışlarsa, Allah'ın rahmetinden rahat türünden bir genişlik vardır. Aksine kötü hâl ve tavırlar kazanarak ayrılmışlarsa, acıkan birinin açlıktan duyduğu elem türünden bir elem duyacaklardır. Çünkü onların ruhlarının cevheri kirlenmemiştir.⁽⁹⁷⁾

4. Münezzeh olmayan eksik (nakıs) ruhlar: İbn Sînâ'ya göre bu ruhlar, nazarî ve amelî akıl gücünün her ikisinde de yetkinleşme yeteneğine sahip oldukları halde, bilinçli olarak yetkinleşmeyen ve yetkinliği kazandıracak fiillerden ısrarla uzak duran inatçı, inkarcı ruhlardır. Bunlar, bedenden ayrıldıktan sonra çok pişman olacaklardır. Pişmanlıkları kendilerine bir yarar sağlamayacaktır. Çünkü yetkinliklerini kazanabilecekleri bedene dönmeleri artık mümkün değildir. Dolayısıyla bu ruhlar, bedende gerçek hallerini tam olarak hissedemedikleri elemlemlerle, bedenden ayrıldıktan sonra karşılaşacaklar ve ebediyen mutsuz kalacaklardır.⁽⁹⁸⁾

⁹⁶ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 120-121; Krş. Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 173-174; İşaretler ve Tembihler, 178; Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 60; İsmail Hakkı İZMİRLİ: a.g.e., 150-151; Necip TAYLAN: a.g.e., 223; Ali DURUSOY: a.g.e., 192; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 387-388.

⁹⁷ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 121; Krş. Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 177-178; İşaretler ve Tembihler, 170, 177-179; Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 61; Necip TAYLAN: a.g.e., 223; Ali DURUSOY: a.g.e., 193; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 389.

⁹⁸ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 121-122; Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 175; İşaretler ve Tembihler, 170, 178; Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 61; Necip TAYLAN: a.g.e., 223-224;

İbn Sînâ, mutlak anlamda eksik olan ruhlar hakkında beden ile birlikte ruhların da yok olacağı şeklindeki İskender'in (Alexandre Aphrodisias) ve onun etkisinde kalan Fârâbî'nin görüşünü reddederek Aristo'nun da bu görüşte olmadığını söyler. Zira filozofumuza göre ruh, zorunlu olarak ölümsüzdür.⁽⁹⁹⁾

5. Amelî akıl gücünde kâmil, nazarî akıl gücünde nakıs olan ruhlar: Bunlar, filozofun âbid ve zâhid terimleriyle ifade ettiği kimselerin ruhlarıdır. Bu kimseler iyi ahlâk sahibi, Allah'a ve âhiret gününe inanan, peygamberlerin emrettiklerine ve yasakladıklarına uyan nezih din ehlidir. Diğer taraftan bunlar, aklî hazları tadıp Tanrı'yı aklî olarak müşahede etme sevincini hiç yaşamamışlardır. Ancak, amelî akıl gücünün yetkinliği demek olan itidale (ifrat ve tefrit arasında bulunma) uygun davranma alışkanlığını ruhlarına iyice yerleştirmişlerdir. Esasında bu ruhların bedenle beraberken hissî hazlardan vazgeçip amelî akıl açısından yetkinleşmeleri, öteki âlemdeki hissî hazlara ilişkin inançlarından dolaydır. Bu itibarla hep hissî hazların beklentisi içindedirler. Fakat onların bu tutumları, Tanrı tarafından hoş görülmüş ve bağışlanmıştır. Bu ruhlar, ölümden sonra hiçbir elem duymadan kendilerine vaat edilen hissî hazları bir süre Gök Cisimleri aracılığıyla tadacaklar ve en sonunda, aklî âleme yükselip Tanrı'yı müşahede etmek demek olan gerçek mutluluğa ve aklî hazlara ulaşacaklardır. Anlaşılan odur ki İbn Sînâ'ya göre, ölümden sonra hem bedenî hem de ruhânî mutluluk olacaktır. Ancak, bedenî olan geçici, ruhanî olan ise ebedîdir. Diğer yandan akıl, ölümden sonraki geçici olan cismanî mutluluğu mümkün görmekle birlikte, ruhun cisimle olan ilişkisinin mahiyetini kavrayamamaktadır. Kaldı ki cismanî bile olsa söz konusu hissî hazları tadacak olan yine de ruhun kendisidir.⁽¹⁰⁰⁾

İsmail Hakkı İZMİRLİ: a.g.e., 151; Ali DURUSOY: a.g.e., 193-194; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 388-389.

⁹⁹ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 122; Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 44, 61-62; Necip TAYLAN: a.g.e., 223; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 382-384.

¹⁰⁰ İBN SÎNÂ: Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 178; İşaretler ve Tembihler, 170, 178-180; Necip TAYLAN: a.g.e., 223-224; İsmail Hakkı İZMİRLİ: a.g.e., 150-151; Ali DURUSOY: a.g.e., 192-193, 198; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 386-387, 392; Bkz. Oliver LEAMAN: a.g.e., 166.

İbn Sînâ, yukarıdaki sınıflandırmasında genel İslâmî kanaatten ayrılmamakta ve hangi düzeyde olursa olsun ruhun bir cevher olarak ölümsüz olduğunu savunmaktadır. Onun bu sınıflandırması Gazzâlî üzerinde de oldukça etkili olmuştur. Yine İbn Sînâ, öteki âlemdeki mutluluk ve bedbahtlığın benzer ruhların bir araya gelmeleriyle artacağı inancındadır. Ona göre erdemli ruhlar, başka erdemli ruhlarla birleşince ruhlar bu birleşmeden haz duyarlar. Kötü ruhların durumu da bunun tam tersi olur. Bu birleşmede ruhlardan her biri, hem kendi özünü, hem de kendisi gibi olan öteki ruhları akleder. Ancak, gerek bu birliktelik de gerekse Faal Akıl'la ittisalde, ruh, ferdiyetini korumaktadır. Şayet ruh ferdiyetini yitirmiş olsaydı, o zaman farklı mutluluk derecelerinden bahsetmek de anlamsız olacaktı.⁽¹⁰¹⁾

İbn Sînâ'nın meâda ilişkin buraya kadar vermeye çalıştığımız görüşlerine dayanarak kısaca ifade edecek olursak; ona göre ruh, ölümle bedenden ayrıldıktan sonra ebedî olarak var olmaya devam eder.⁽¹⁰²⁾ Ruhun, varlığını devam ettirme ve öteki âlemdeki mutluluk ve bedbahtlığı yaşama konusunda bedene kesinlikle ihtiyacı yoktur. O, bedensiz olarak da bedenle birlikteyken hissettiği haz ve elemeleri daha fazlasıyla hissedebilir. Beden ise ruhun kendisini terk etmesinden sonra, canlı bir varlık olma niteliğini yitirir ve ceset hâline gelir; bedende ruhun yerini cansızlık alır. Bir başka ifade ile, ruh, bedenden ayrıldıktan sonra beden, kendini oluşturan unsurlara ayrılarak toprağa karışır ve ay-altı âlemde ortaya çıkacak olan başka varlıkların maddesi olur. Burada İbn Sînâ, ölüm ötesindeki mutluluk anlayışını, bedeni dışarıda bırakıp sadece ruha ait diye temellendirmiş; hatta bunu, Tanrı'nın hoşnutluğunu umarak yaptığını ifade etmiştir. Oysa İslâm dini ölümünden sonraki mutluluk ve bedbahtlığın yahut haz ve elemin cismanî olacağını bildirmektedir. Müslüman bir filozof olan İbn Sînâ'nın İslâm'dan habersiz olduğu söylenemeyeceğine göre, onun dinin ölüm ötesi hayata ilişkin

¹⁰¹ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 122-123; Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 62-63; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 380, 390.

¹⁰² “Meâd'ın gerçeği “Mekân” anlamında olup bir şeyin, bulunduğu durumdan ayrıldıktan sonra tekrar ilk hâline dönmesi demektir, ya da insanın ölümünden sonra varacağı yerdir.” Bkz. İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 36.

haberlerini nasıl yorumladığı konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple, çalışmamızın üçüncü bölümünde İbn Sînâ'nın diriliş (haşr) hakkındaki görüşlerini, bu konuda ondan tamamen ayrılan Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün görüşleriyle birlikte incelemeye çalışacağız.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE DİRİLİŞ'İN (HAŞR) MAHİYETİ

1. İBN SÎNÂ'YA GÖRE DİRİLİŞ (HAŞR)

İnsanı ruh ve bedenden oluşan düal bir varlık diye konu edinen Platondan beri, idealist ve materyalist felsefelerin günümüze kadar tartışarak geldiği ölüm sonrasıyla ilgili probleminin özünü, insanın biyolojik yok oluştan sonra devam edip giden bir varlık yönünün bulunup bulunmadığı meselesi oluşturur. Problem bir yönü ile insanın doğal şartlarına uyarak yaşadığı bu dünyadan sonra ikinci bir hayatının olup olmadığı tartışmasını içerirken, diğer bir yönü ile de özellikle ahlâkî değerleri ilgilendirmektedir. Ölüm sonrasında bu felsefî boyutunun yanında, bir de âhiret ve yeniden dirilme (meâd, haşr, ba's) esasına dayanan dinî boyutu vardır.

İbn Sînâ'ya gelinceye kadar, kelâmcılarda olduğu gibi filozoflar da ruhun ölümsüzlüğü ilkesinden hareketle, insan için ölüm sonrası ikinci ve sonsuz bir hayatın varlığını benimsemişlerdir. Konuya, kelâmcıların bir iman ilkesi olarak yaklaşımına karşılık filozoflar, daha çok rasyonel ve felsefe-din uzlaştırması açısından bakmışlardır. Onlar, daha sonraları önemli tartışmalara sebep olacağı üzere, ebedî, gerçek mutluluğu ruha yüklemişler ve ruhun ölümsüzlüğü öğretisini, dinî olduğu kadar felsefî bir problem olarak da ortaya koymuşlardır. Problemler en ciddî şekilde ilgilenen filozofların başında Fârâbî gelir. O, ruhun gayri maddi bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte; ruhun bedenle birlikte var olduğundan hareketle bedenden önce tam anlamıyla ruhanî nitelikte bir hayatın olduğu düşüncesini doğru kabul etmez. Yine ona göre, sırasında geçtiği üzere, heyûlânî aklın ölümsüzlüğünü düşünmek de doğru değildir. Çünkü Fârâbî'ye göre, aklî bir cevher olan insanın yükselebileceği ebedî ve en yüce mutluluk da bedenin hiçbir yeri ve

katkısı yoktur. İbn Sînâ'ya gelince O, ilke olarak üstadı Fârâbî'yi takip etse de problemi daha sistematik bir tarzda incelemiştir. Hatta diyebiliriz ki, onun insan ve ruh anlayışı felsefesinin en başta gelen ve en orijinal yönünü oluşturur. İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak derecesi ne olursa olsun, ruhun bizatihî ölümsüz olduğunu savunur. Ona göre, var olan bir şey ya mümkün ya da zorunlu olarak vardır. Ruh, bilfiil var olan bir suret olduğuna göre, onun yokluğunu düşünmek imkânsızdır. Yine, ruhla beden arasındaki ilişki bir cevherler ilişkisi olduğundan, bedenin ölümünden sonra ruh varlığını sürdürecektir. Çünkü ruhta yok olma yetisi bulunmamaktadır. Sonuçta, İbn Sînâ için mümkün olan tek ölümsüzlük şekli ruhun ölümsüzlüğü olmakta, onun kabul ettiği insan anlayışında bedene bir yer kalmamaktadır.⁽¹⁾

Genel İslâmî anlayışa bağlı olan İbn Sînâ, gerçek mutluluğun ölüm sonrası hayatta gerçekleşeceği inancındadır. Dinî tabirle âhiretteki mutluluğun mahiyetine ilişkin tartışmalar, farklı fikirlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Gazzâlî, bu konu hakkında filozofları eleştirmiş hatta onların Kur'an'a ters düştüklerini söyleyerek onları küfürle itham etmiştir. Âhiretteki mutluluğun keyfiyeti konusunda Fârâbî'ye yöneltilen eleştirilerde tartışılacak bir durum söz konusu değildir. Çünkü o, nihaî mutluluk da bedenin yeri olmadığını açıkça ifade etmiştir. Ancak, İbn Sînâ'nın durumu oldukça farklıdır. O, konuyla ilgili eserlerinde birbirinden farklı iki görüş ileri sürmüştür. Bu görüşlerin ilkinde hem bedenli (cismanî) hem de ruhanî dirilişi (haşrı) kabul ederken ikincisinde, bedenli dirilişi imkânsız görmüş ve dirilişin sadece ruh için geçerli olduğunu kabul etmiştir.⁽²⁾

İbn Sînâ *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerinde âhiretteki dirilişin ruh ve bedenle birlikte gerçekleşeceğini söylemektedir. O, bunu şu sözlerle ifade eder:

¹ Necip TAYLAN: İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri (İstanbul, 1997), 218; Turan KOÇ: a.g.e., 38-40.

² Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 56.

“Bilmek gerekir ki, âhiret bahsinin bir kısmı, dinden aktarılandır ve kanıtlanması ancak din ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedenin durumudur. Bedenin iyilik ve kötülükleri malumdur, öğrenilmesine gerek yoktur. Kuşkusuz Peygamberimiz, Efendimiz, Rehberimiz Muhammed’in –Allah kendisine ve ailesine merhamet etsin ve esenlik versin – bize getirmiş olduğu gerçek din, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın hâlini bize açıklamıştır.”⁽³⁾

Burada açıkça görülüyor ki İbn Sînâ, bedenin mutluluktaki payı konusunda aklın, dolayısıyla felsefenin, söyleyebileceği fazla bir şeyin bulunmadığı kanaatindedir. Ona göre, bu konuda bir takım aklî ispatlamalara girmenin bir anlamı yoktur. Fakat bu, felsefenin ruhanî mutluluk konusunda da söyleyeceği bir şey olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira İbn Sînâ’ya göre;

“...âhiret hayatına ilişkin bazı hususlar vardır ki, akılla ve burhânî kıyasla idrak edilebilir. Bu hususlar, peygamberin de te’yid ettiği ruhlara ait mutluluk ve bedbahtlık durumlarıdır. Ancak, bazı nedenlerden dolayı bu mutluluk ve bedbahtlığı dünyadayken tam olarak tasavvur etmemiz mümkün değildir. İşte Tanrı’ya yakın olmak demek olan bu yüce mutluluk, gerçek filozofların ispat ve elde etmek istedikleri mutluluktur. Onların bu mutluluğa ulaşma arzuları, bedensel mutluluğa ulaşma arzularından daha büyüktür.”⁽⁴⁾

İbn Sînâ’nın bu açıklamalarından anlaşılmaktadır ki, Ona göre dirilişin akıl ve din ile bilinen iki farklı yönü vardır. Din, âhiretteki mutluluk ya da bedbahtlığın bedenle olacağını ortaya koymaktadır. Onun açısından bedenli dirilişin gerçekliği ancak, dine ve peygamberin getirdiklerine inanmakla kanıtlanabilir. Bedenli dirilişi imanî bir konu olarak gören İbn Sînâ, bunun biçiminin, dinde bütün ayrıntılarıyla açıklandığını ifade etmektedir. Akıl

³ İBN SÎNÂ: Kitâbu’ş- Şifâ, Metafizik, II, 169; en- Necât, 326

⁴ İBN SÎNÂ: Kitâbu’ş- Şifâ, Metafizik, II, 169-170; en- Necât, 326-327; Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 56-57.

ile bilinen diriliş ise sadece ruh için geçerlidir. Esasında ruhanî dirilişi, gerçek mutluluk ve bedbahtlığı din de doğrulamaktadır.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserleri çerçevesinde onun, - her ne kadar dinin açıkladığı meâdla, akılla bilinen meâdı birbirinden ayırsa da- bedenli dirilişi ve dinin hükümlerini inkâr ettiği anlamını çıkarmak mümkün gözükmemektedir.⁽⁵⁾

İbn Sînâ, meâd problemini yoğun bir şekilde ele aldığı *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd* adlı eserinde ise, gerçek meâdın ruhânî olacağını dile getirmekte; bedenli dirilişle ilgili dinin verdiği bilgilerin sembolik ifadeler olduğunu belirtmektedir. Ona göre bedenli dirilişle ilgili hususlar bir yana, dinin, Tanrının varlığı ve birliğine dair verdiği bilgilerde bile sembolik (rumuz, misal, temsil, teşbih, mecaz) ifadelere yer verilmiştir. Bu ifadelerde Tanrı; eli, yüzü olan, öfkelenen, utanan kısacası antropomorfik bir Tanrıdır. Gerçek tevhid anlayışında ise Tanrı; yer, zaman, durum ve değişmeden uzaktır. O, kâinatın ne içinde ne de dışındadır. O'na bir yer de izafe edilemez. Şayet halktan Tanrının varlığı ve birliğini bu şekilde tasavvur etmesi istenseydi onlar bunu kavrayamaz, hatta inkâra bile sapabilirlerdi. Bundan dolayı Tanrının varlığı ve birliği, halkın kolay kavrayabileceği temsil ve teşbihler yoluyla anlatılmıştır. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre dinler, metafizik gerçeklikleri halkın anlayabileceği şekilde tasvir etmemiş olsalardı, dinin onlar için hiçbir yararı olmaz ve din, onlar için hiçbir anlam taşımazdı. Aynı şekilde âhiretteki hazların anlatılmasında da Tanrının varlığı ve birliği konusunda olduğu gibi sembolik bir dil kullanılmıştır: hûriler, meyveler, altından ırmaklar akan bahçeler, süt, bal, şarap, ipek yataklar, altın köşkler vb. Yine aynı şekilde elemeler de anlatılırken beş duyu organıyla kavranabilecek semboller kullanılmıştır: soğuk, kan, irin, ateş gibi... Şayet uhrevî haz ve elemeler halkın anlayacağı şekilde açıklanmamış olsaydı onlar, ne iyilik yapar ne de

⁵ Şaban HAKLI: a.g.e., 200; İbn Sînâ'nın cismanî meâdı kabul ettiğine dair Bkz. Ahmet Hamdi AKSEKİ: a.g.m., 44-45; İsmail Hakkı İZMİRLİ: a.g.e., 140; M. Şemseddin GÜNALTAŞ: a.g.e., 265-266; Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 140-142; Burhan ULUTAN: a.g.e., 131-132.

kötülüklerden sakınırlardı. Bu yüzden âhiretteki haz ve elemelerin cismanî olacağını söylemek iyiliğe teşvik ve kötülükten sakındırmak için güzel bir yoldur. Çünkü bedenle beraberken tecrübe edilen hazlarla müjdeleyip, elemelerle korkutmak, çoğu kimsenin üzerinde daha etkili ve yararlıdır.

İbn Sînâ'ya göre dinde, açık bir şekilde ifade edilen cismanî hazların yanında âhirette korku ve kederin olmayacağı, sevincin devamlı olacağı şeklinde nispeten ruhânî hazlara işaret eden hükümler de vardır. Ayrıca âhirette mutlu olan ruhların Tanrıyı ziyaret edecekleri ve Tanrı ile onlar arasındaki perdenin kalkacağına dair de bir hüküm vardır. Bu demektir ki din, her ne kadar ölümden sonraki mutluluğu ve bedbahtlığı cismanî haz ve elemelerle anlatsa da gerçek mutluluk ve bedbahtlığın ruhanî olacağına işaret etmektedir. O halde, ruhun ölümden sonraki durumunun (meâd, haşr, ba's, sevap, ceza) halka, teşbih ve temsillerle anlatılması dinî siyasetin bir gereğidir. İbn Sînâ, bu konularda en değerli ve en mükemmel dinin Hz. Peygamberin getirdiği İslâm dini olduğunu söyler. Ona göre İslâm, meâdla ilgili konuları öyle ifade etmiştir ki, artık onun verdiği bilgilere en ufak bir şey dahi eklemek mümkün değildir. Zaten, Hz. Peygamberin son peygamber, İslâm'ın da son din olması bundandır. Nitekim Hz. Peygamberin "*Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim*" hadisi de bu duruma işaret etmektedir.⁽⁶⁾

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, birinci görüşünde bedenli dirilişi dinde belirtildiği için en azından imanın bir konusu olarak kabul ederken bu ikinci görüşünde ruhanî dirilişi esas almakta, bedenli dirilişle ilgili dinî metinlerde geçen ifadeleri ise ruhanî dirilişi halka anlatmanın bir yolu olarak görmektedir. Acaba İbn Sînâ'yı bedenli dirilişin imkânsızlığına götüren nedenler nelerdir? Şimdi bunları görmeye çalışalım.

⁶ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 44-51, 58-61; Krş. Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II, 188-190; Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 54-55; Necip TAYLAN: a.g.e., 225-226; Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 141; Ali DURUSOY: a.g.e., 196-198; Hasan Hüseyin BİRCAN: a.g.e., 390-393; Ruhattin YAZOĞLU: a.g.e., 116-117 (Bkz. 85 nolu dipnot); Şaban HAKLI: a.g.e., 201.

İbn Sînâ, diriliş (meâd) konusunda insan düşüncelerinin farklı olduğunu belirttikten sonra bunları iki ana gruba ayırır:

Birinci grubu, sayıları az, basiretleri zayıf olan insanlar oluşturur ki bunlar dirilişi inkâr etmişlerdir.

İkinci grubu ise, sayıları gayet fazla olan ilim ve basiret sahibi insanlar oluşturur. Bunlar dirilişi kabul etmelerine rağmen, dirilişin nasıl olacağı hususunda ruh-beden ilişkisi açısından üç ayrı görüşe ayrılmışlardır.

1. Dirilişin sadece bedenler için olacağını söyleyenler,
2. Dirilişin sadece ruhlar için olacağını söyleyenler,
3. Dirilişin hem ruhlar hem de bedenler için birlikte olacağını söyleyenler,

İbn Sînâ'ya göre, dirilişin sadece ruha ait olduğunu söyleyenler de birkaç gruba ayrılır. Ruhun cisim olduğunu söyleyenler bunların ilk grubunu oluştururken, ikinci grubu ruhun, nur âleminden bedene karışmış bir cevher olduğunu düşünenler oluşturur. Bunlar; Mecusîler, Senevîler ve Maniheistlerdir. Bunlara göre ruhun mutluluğu, nurun karanlıktan kurtulması, nur âlemine yükselmesi, mutsuzluğu da karanlık âleminde sonsuza kadar kalmasıdır. Diğer bir grubu da ruhun, bedenlerde devamlı dolaştığına inanan tenasühçüler oluşturur. Bunlar da çok çeşitli olup bazıları, ruhların bitki ve hayvanlarda veya sadece hayvanlarda dolaştığına inanırken, bazıları da tenasühün sadece kötü ruhlara özel olduğunu, yine bazıları da iyi ve kötü bütün ruhlar için olduğunu kabul ederler.⁽⁷⁾

Dirilişin sadece ruha ait olduğunu söyleyen son grubu ise, İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu faziletli filozoflar oluşturur. Onlara göre ruhun kurtuluşu, maddenin etkisinden kurtularak, olgunluğa ulaşması suretiyle gerçekleşir. Aksi bir durum ise onun bedbahtlığıdır.⁽⁸⁾

⁷ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 38-42; Bkz. Necip TAYLAN: a.g.e., 218-219; Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 140-141.

⁸ İBN SÎNÂ: Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd, 41.

İbn Sînâ'yı bedenli dirilişin imkânsızlığına götüren sebeplerden birincisi onun insan anlayışıyla ilgilidir. Şöyle ki, insan bedeniyle değil, ruhuyla insandır. Ruh bedenden ayrılarak yok olunca, beden toprağa dönüşür. Böylece insan aynıyla yok olmuş olur. Şayet beden aynıyla yaratılırsa yeni bir insanlık ruhu olmuş olur. Yani, önceki insan değil de yeni bir insan meydana gelmiş olur. Bu insanda mevcut olan da birincisinin ruhu değil, bedenidir. Öyleyse ikincisi, birincinin aynı olmadığından o, övülemez ve yerilemez. Çünkü o, mükâfat ve cezayı bedeniyle değil, ruhuyla hak etmiştir. Bu durumda ortaya çıkmıştır ki mükâfatlanacak veya cezalanacak insan, iyi veya kötü olan insanın aynısı değildir. Bilakis o, başka bir insandır ki birincisiyle sadece maddede ortaktırlar. O halde bu diriliş, iyinin mükâfatlandırılmasını veya kötünün cezalandırılmasını sağlamamakta tersine iyiden başkasını mükâfatlandırmakta, kötünden başkasını cezalandırmaktadır. Bu bağlamda bedenli dirilişin kabulü, bir beden hak etmediği bir mükâfatı alması ya da haksız yere cezalandırılması gibi ilâhî adalete ters düşen bir sonuç doğurur.⁽⁹⁾

İbn Sînâ'yı bedenli dirilişin imkânsızlığına götüren sebeplerden ikincisi, bedenli dirilişin hangi bedenle olacağı konusundaki belirsizliklerdir. O, tenasühü kabul etmediği için yeni bir bedenle diriliş imkânsız görür. Yeni bir bedenle diriliş mümkün olmadığına göre geriye dünyadaki bedenle diriliş ihtimali kalmaktadır. İbn Sînâ, dünyadaki bedenle diriliş fikrinin de bir takım sorunlar taşıdığını belirtmektedir. Ona göre ruhların ölümle birlikte terk ettiği bedenler, zaman içinde çözülmekte, toprağa karışmakta ve daha sonra başka varlıkların maddesi olarak tekrar ortaya çıkmaktadır. Âlemde sınırlı miktarda varlık olmasına rağmen insan ruhlarının sayısı sonsuzdur. O halde yeniden diriliş bedenle olmuş olsaydı âlemde bulunan madde yetersiz kalacaktı. Öte yandan insan bedeniyle dirildiğinde bu beden, ya bütün hayatı boyunca sahip olduğu bedendir. Ya da ölüm anındaki bedendir. Bütün hayatı boyunca sahip olduğu bedenle olması, organların beslenmeyle sürekli değişimleri sebebiyle imkânsızdır. Ölüm anındaki bedeniyle olursa da Allah

⁹ İBN SÎNÂ: a.g.e., 51-52; Şaban HAKLI: a.g.e., 201-202, 211, 213.

yolunda elini, kolunu kaybeden insanların eksik organlarıyla dirileceği gibi bir anlam çıkar ki bu, bedenli dirilişi savunanların bile kabul etmediği bir görüştür.⁽¹⁰⁾

İbn Sînâ'nın bedenli dirilişi imkânsız görmesinin nedenlerinden sonuncusu ise yok olan bir şeyin aynısının yeniden dönmesinin (iâdetü'l-ma'dûm) imkânsızlığıdır. O bu görüşünü insan yiyen insan benzetmesiyle açıklamaya çalışır. Buna göre, bir insanı başka bir insan yer de birinin bedeninin yenilen parçası diğerinin (yiyenin) bedeninin parçası olursa, bu durumda birinin bedeninin parçasının iade edilmesi, diğerinin bedeninin parçasının iade edilmesinden daha uygun değildir. Ayrıca bu parçayı, her ikisinin bedeninde aynı anda bir parça kılmak da muhaldir. Neticede, ikisinden birinin iade edilmesinden başka bir durum kalmamaktadır. O halde diğerinin aynısıyla iade edilmesi mümkün değildir.⁽¹¹⁾

İbn Sînâ açısından yok olan şeyin iadesi görüşü başka problemleri de beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, yok olanın iadesi mümkünse, onun ilk ortaya çıkış vakti de dâhil aynıyla iade edilmesi gerekir. Bir şey iki farklı zamanda meydana geliyorsa, demek ki bu, tek bir şey değildir. Şayet bir şey aynıyla iade ediliyorsa bu takdirde onun ilk meydana gelişle iadesi arasında bir fark yoktur.⁽¹²⁾

İbn Sînâ, yok olan bir şeyin aynısının iadesinin, aklen mümkün olmadığını ileri sürerek aynı bedenle dirilişi kabul etmemektedir. Ona göre "iade" ve "aynısı" kavramları çelişiktir. Dolayısıyla, bir şeyin aynısının iadesi mümkün olmayıp ancak ilk defa yaratılması mümkündür. Bu takdirde ise iade kavramı anlamsız olur. Ayrıca İbn Sînâ, her türlü tenasüh düşüncesini reddettiği için benzer bedenle dirilişi de kabul etmez.⁽¹³⁾

¹⁰ İBN SÎNÂ: a.g.e., 55-57; Erkan YAR: a.g.e., 170; Fatih TOKTAŞ: a.g.e., 172; Turan KOÇ: a.g.e., 148; Şaban HAKLI: a.g.e., 202, 210.

¹¹ İBN SÎNÂ: a.g.e., 56.

¹² Hayrani ALTINTAŞ: a.g.e., 141; Şaban HAKLI: a.g.e., 203.

¹³ Şaban HAKLI: a.g.e., 209, 212; Bkz. Turan KOÇ: a.g.e., 165.

İbn Sînâ, yukarıda saydığımız sebeplerden dolayı sözü edilen ikinci görüşünde bedenli dirilişi imkânsız görmektedir. Anlaşılan o ki İbn Sînâ açısından diriliş meselesi, hem dinî hem de felsefî bir konudur. O, ruhun ölümden sonra bedenle ilişkisini bütünüyle kestiği, ve dirilişin sadece ruhanî olduğu şeklindeki anlayışa felsefesinde yer verirken, öte yandan en önemli eserlerinde bedenli diriliş konusuna da değinmiş ve bu konunun akılla kanıtlanamayacağını, yalnız dinin bir emri olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. İbn Sînâ'nın bu farklı iki yaklaşımı, onun, meâdın mahiyeti konusunda çelişki içersinde olduğu gibi bir sonucu ortaya çıkarmaktadır. Zira O, bir taraftan bedenin ölümle birlikte yok olduğuna ve sadece ruhun ölümsüz olduğuna inanmanın aklın gereği olduğunu söylerken diğer taraftan ise, bedenli dirilişin inanılması gereken dinî bir emir olduğunu söyleyerek aklın ve dinin zâhiren çeliştiğini öngören bir görüşe sahip görünmektedir.

Böyle çelişkili bir durumun İbn Sînâ'nın fikrî tekâmülünden mi, kararsızlığından mı yoksa filozof ve mutasavvıflara söylediğini halka söylemekten çekindiğinden mi kaynaklandığını tespit etmek gerçekten çok güçtür. Ancak nübüvvetin fonksiyonları, din dilinin özellikleri, dinî metinlerdeki sembolik ifadeler ve dinin hitap ettiği kitlenin felsefeye göre çok geniş olduğu gibi faktörler bize, söz konusu “çelişkinin” yorumunda yardımcı olabilir. Nitekim İbn Sînâ'nın nübüvvet öğretisinde olduğu gibi, insanları idrak seviyeleri bakımından seçkinler ve halk diye iki kısma ayırıp; onlara idrak ve anlayış seviyelerine göre konuşma, halka somut şeylerden söz ederken, seçkinlere soyut gerçeklerin anlatılabileceği ilkesi, sorunun çözümünde bir çıkış yolu olarak görülebilir.⁽¹⁴⁾

Daha önce değinildiği gibi İbn Sînâ, Platon'un “cevher ruh” anlayışını benimseyerek her türlü ruhun ölümsüz olduğu fikrine varmış, ancak o, İslâm'a bağlılığının bir sonucu olarak Platon'un kabul ettiği tenasüh fikrini ise reddetmiştir. Bu noktada İbn Sînâ'nın ruhun ölümsüzlüğü ile

¹⁴ Necip TAYLAN: a.g.e., 225; Ruhattin YAZOĞLU; a.g.e., 116.

tenasühün imkânsızlığını ispatlamak için ortaya koyduğu delillerin, dinî akîdedeki bedenlerin yeniden dirilişi konusuna olumsuz yaklaşmasını zorunlu kıldığı da söylenebilir. Bu sorunun farkına varan İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerinin metafizikle ilgili bölümlerinde dirilişin ruhlar ve bedenler için olacağını, bu durumun dinin bir emri olduğunu ve dinin dışında da ispatlanamayacağını açıkça ifade etmiştir. Ayrıca o, ruhanî dirilişin akıl ve dinle ispatlandığını da sözlerine ilave etmiştir.

Kısaca özetleyecek olursak İbn Sînâ'nın konuyu ele aldığı ilgili eserlerinde, onun birbiriyle çelişen iki farklı görüşüyle karşılaşmaktayız. O, bu görüşlerin ilkinde hem bedenli hem de ruhanî dirilişi kabul ederken ikincisinde, bedenli dirilişi imkânsız görmekte ve dirilişin sadece ruh için geçerli olduğunu kabul etmektedir.⁽¹⁵⁾

Öncelikle ifade etmek gerekir ki metafizik bir mesele olan meâd konusunu salt rasyonel ölçüler içersinde hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde ispatlamak mümkün değildir. Bundan dolayı, felsefî sisteminin merkezini oluşturan “cevher ruhun ölümsüzlüğü” öğretisiyle; dinî metinlerde vurgulanan “yeniden diriliş” inancı arasında bir uzlaştırma gayreti içine girmiş olan İbn Sînâ'nın, -birbiriyle çelişen iki farklı görüş sergilemiş olsa da- her şeye rağmen felsefe-din uzlaşmasına önemli katkılar sağladığı inkâr edilemez bir gerçektir.

¹⁵ Fatih TOKTAŞ: a.g.e., 171-172; Şaban HAKLI: a.g.e., 200.

2. GAZZÂLÎ'NİN HAŞR KONUSUNDA FİLOZOFLARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER

Gazzâlî (1058-1111) İslâm filozoflarının savunduğu “cevher ruh öğretisi”ne dayalı diriliş anlayışını şiddetle eleştirmiş; hatta onların bu konuda İslâm’ın çizmiş olduğu sınırın dışına çıktıklarını öne sürmüştür. O, *Tehâfût el-Felâsife* adlı eserinin son bölümünü tamamen bu konuya ayırmıştır.

Bedenlerin dirilişi ve âhîret mutluluğu konusunda Fârâbî, bedene kesinlikle yer vermemiştir. Ancak, İbn Sînâ’nın durumu oldukça farklıdır. Sırasında geçtiği üzere O, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*’ta, dirilişin ruh ve beden için olacağını söylerken; *Risâletü Adhaviyye fî Emri’l- Meâd* adlı eserinde, bedenli dirilişin imkânsız olduğunu ifade etmiştir. Öyle görünüyor ki Gazzâlî’nin filozoflara yönelttiği ve şiddetle eleştirdiği görüşlerin önemli bir bölümü, İbn Sînâ’nın *Risâletü Adhaviyye fî Emri’l- Meâd* adlı eserinde yer almaktadır.⁽¹⁶⁾

Gazzâlî’nin ifadesine göre filozoflar; bedenlerin dirilmeyeceğini, mükâfat ve azap görececek olanların yalnızca ruhlar olduğunu, azapların ruhanî olup cismanî olmayacağını söylemişlerdir. Gazzâlî’ye göre onlar, ruhun azap göreceğini kabul etmelerinde isabet etmelerine rağmen, bedenî mükâfat ve azabı inkâr etmelerinden dolayı hata etmişlerdir. Bu söylemlerinden dolayı da dini inkâr ederek kâfir olmuşlardır.⁽¹⁷⁾

Gazzâlî açısından, peygamberlerin getirdiği şeylerden herhangi birisinde onları yalanlamak küfürdür. Ona göre, filozofların; cismanî haz ve elemelerle ilgili peygamberlerin bildirdiklerini, halkı iyiliğe teşvik ve kötülükten

¹⁶ Mehmet S. AYDIN: a.g.m., 56,59; Ruhattin YAZOĞLU: a.g.e., 115; Fatih TOKTAŞ: a.g.e., 179.

¹⁷ GAZZÂLÎ: *El- Munkızu Mine’ d- Dalâl*, Çev. Yahya PAKİŞ (İstanbul, 1996), 55.

sakındırmak için birer sembol olarak değerlendirmeleri, peygamberleri yalancılıkla itham etmek anlamına gelir ki bu da küfürdür.⁽¹⁸⁾

Doğrusu İbn Sînâ, ölüm sonrası hayatın keyfiyetini insanların tasavvur edebilecekleri ve kabul edebilecekleri bir şekilde bildirmeyi; onların anlayacakları kadar mutluluk ve bedbahtlığa dair misaller vermeyi peygamberlerin zorunlu bir görevi olarak kabul etmektedir. Ancak onun, peygamberlerin yalan söyleyebilecekleri hususunda kesinlikle hiçbir ifadesi yoktur.⁽¹⁹⁾

Gazzâlî, filozofların, ruhun bedenle birlikte ölmemesi fikri ile meâdın ancak “ruhun bekası” ile mümkün olacağı şeklindeki görüşlerine katılmakla birlikte; meâdın salt akılla bilinebileceği iddialarına karşı çıkar. Ona göre meâd ile ilgili hususlar aklın değil, dinin konusudur. Böylece Gazzâlî, akıl ile imanın sınırlarını birbirinden ayırmış, ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmenin, âhîret hayatının kabulü anlamına gelmediğine dikkat çekmiştir.⁽²⁰⁾

Gazzâlî, filozofların, dine aykırı bulduğu görüşlerini şöyle sıralar:

- a. Bedenlerin dirilmesini inkâr etmeleri,
- b. Cennette cismanî lezzetlerin inkârı,
- c. Cehennemdeki cismanî azabı inkâr,
- d. Cennet ile Cehennemin Kur'an'ın anlattığı şekilde varlığını

inkârları.

Gazzâlî devamında, ruhanî ve bedeni mutluluğun veya bedbahtlığın birlikte gerçekleşmesini engelleyen bir şeyin olmadığını söyler. Ona göre, ruhanî ve bedeni mutluluğun birleşmesi daha mükemmel olur. Dinde de en mükemmel şeyler vaat edilmiştir. O halde mutluluğu, beden ve

¹⁸ GAZZÂLÎ: Tehâfüt El- Felâsife, Çev. Bekir SADAK (İstanbul, 2002), 229, 243; Şaban HAKLI: a.g.e., 204.

¹⁹ İBN SÎNÂ: Kitâbu’ş- Şifâ, Metafizik, II, 189-190.

²⁰ GAZZÂLÎ: a.g.e., 228; Şaban HAKLI: a.g.e., 203.

ruhun birlikte tatması mümkün olup bu konuda dinin tasdik edilmesi gerekir.⁽²¹⁾

Görüldüğü gibi Gazzâlî, filozofların, meâdın ruhanî olacağı şeklindeki görüşlerini tenkit ederek asıl meâdın ruh-beden birlikteliği ile gerçekleşeceğini söylemiştir. Diğer taraftan Gazzâlî ruhun, cisme ait özelliklerden uzak soyut bir cevher olduğunu kabul ederek, ruhla bedeni birbirinden tamamen ayrı varlıklar olarak değerlendirmiş; dolayısıyla kendi insan anlayışını, şiddetle eleştirdiği filozofların insan anlayışı üzerine bina etmiştir.⁽²²⁾

Gazzâlî'nin, filozofların meâd görüşüne yönelik en ciddi eleştirilerinden biri de onların, dindeki bedenli dirilişle ilgili ifadeleri sembolik olarak görmeleridir. Gazzâlî, dinde sembolik anlatımın bir gerçek olduğunu kabul etmekle birlikte, bedenli dirilişi konu edinen ifadelerin mecaz ve sembolik olarak anlaşılmasını gerekli kılacak herhangi bir nedenin bulunmadığını ileri sürer. O, aklî delillerin de bedenlerin dirilişinin imkân dâhilinde olduğuna işaret ettiğini belirterek; bedenlerin dirilişiyle ilgili ifadelerle, Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili ifadelerin birbirinden farklı olduğunu söyler. Ona göre, Cennet ve Cehennemin nitelikleri ve oradaki durumun açıklanması ile ilgili ifadeler, öyle bir dereceye ulaşmıştır ki bu ifadelerin te'vil edilmesi söz konusu değildir. Diğer yandan Allah'ın oturmasından, Onun elinin, yüzünün, gözünün bulunduğu bahseden ifadelerin ise aklî delillerle te'vil edilmesi bir zorunluluktur. Gazzâlî'ye göre âhiret işleriyle ilgili hususlar, Allah'ın kudreti açısından imkânsız olmadığı için, bu hususların zâhirine göre anlaşılıp kabul edilmesi gerekir.⁽²³⁾

²¹ GAZZÂLÎ: a.g.e., 229.

²² GAZZÂLÎ: a.g.e., 234; Krş. Mübahat Türker KÜYEL: Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti (Ankara, 1956), 109; Mehmet S. AYDIN: Din Felsefesi (Ankara, 1997), 255; Erkan YAR: a.g.e., 51, 174; M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 282-283; Süleyman Hayri BOLAY: a.g.e., 194; Ruhattin YAZOĞLU: a.g.e., 127; Cavit SUNAR: İslâm Felsefesi Dersleri (Ankara, 1967), 134.

²³ GAZZÂLÎ: a.g.e., 229-230; Bkz. Mehmet S. AYDIN: a.g.e., 255; Fatih TOKTAŞ: a.g.e., 176-177; Şaban HAKLI: a.g.e., 203-204.

Anlaşılan o ki Gazzâlî; filozofların, Tanrı'nın zatına ait tavsiflerle, âhirete ait tasvirleri aynı kategoride değerlendirmelerine karşı çıkmıştır.

Filozofların bedenli dirilişin imkânsızlığına dair getirdikleri itirazlarını kısaca özetleyen Gazzâlî; onların ilk iki itirazına cevap vermiyor. Anlaşılan o ki ilk iki itiraz konusunda o da filozoflar gibi düşünüyor. Gazzâlî, filozofların üçüncü ve son itirazlarına ruhun bekasıyla ilgili dinden getirdiği delillerle cevap veriyor. Ona göre, ruhların kendi kendilerine kaim cevherler olduklarına delâlet eden ayet ve hadisler; ruhun bekasıyla birlikte bedenlerin dirilişine de delâlet eder. Beden, ister ilk beden maddesinden olsun, ister başkasından veya yeniden yaratılmış bir maddeden meydana gelmiş olsun yani ne tür bir beden olursa olsun; dirilme, ruhun bedene geri döndürülmesiyle mümkün olur. Çünkü insan, bedeniyle değil, ruhuyla insandır. Beden, insanın küçüklüğünden büyüklüğüne kadar aldığı gıdalarla değişir. Ancak mizacı farklı olmasına rağmen yine de o, aynı insandır. Böyle olması Allah'ın kudreti dâhilindedir. Sonuç olarak diriliş, ruhun bedene yeniden döndürülmesiyle gerçekleşir. Gazzâlî'ye göre ruhun, bedenî acı ve lezzetleri tatması âleti olan bedeni kaybetmesiyle imkânsız hâle gelmiştir. Şayet ruh, tekrar önceki gibi âletine geri döndürülürse bu onun için gerçek bir dönüş olacaktır.⁽²⁴⁾

Gazzâlî'nin böyle bir sonuca ulaşmasında, geçtiği üzere, filozofların insan anlayışından etkilendiği aşîkârdır. Nasıl ki dünyada insan, bedeniyle değil de ruhuyla insansa âhirette de durum aynıdır. Bundan dolayı ölümsüz ruhun, âhirette şu veya bu bedende bulunması, hiç de önemli değildir.⁽²⁵⁾

Gazzâlî, filozofların tenasüh iddialarına cevap verirken de isimlerin önemli olmadığını, dinin getirdiklerini kabul etmek gerektiğini, dünyada

²⁴ GAZZÂLÎ: a.g.e., 234-235; Krş. Mübahat Türker KÜYEL: a.g.e., 109.

²⁵ Şaban HAKLÎ: a.g.e., 206.

tenasühün varlığını inkâr ettiklerini, bununla beraber öldükten sonra dirilmeye ister tenasüh densin ister denmesin inkâr etmediklerini ifade eder.⁽²⁶⁾

Bu durum Gazzâlî'nin, ruhun, dünyada değil de âhirette başka bir bedene girebileceği görüşünü, yani uhrevî tenasühü kabul ettiğini göstermektedir.⁽²⁷⁾

Gazzâlî; filozofların, ruhların sonsuz, maddelerin ise sonlu olmasından yola çıkarak bedenli dirilişin imkânsız olduğuna dair öne sürdükleri iddiaların asılsız olduğuna dikkat çeker. Ona göre, bu iddiaların temelinde “âlemin kıdemi” ve “ruhların sürekli birbirini takibi” düşüncesi vardır. Hâlbuki âlemin kıdemine inanmayanlara göre, bedenden ayrılan ruhlar sonlu ve varlıkların maddelerinden de çok değildir. Şayet, çok olduğu kabul edilse bile, Yüce Allah yeniden yaratmaya ve yeniden yaratmayı tekrarlamaya kâdirdir. Yani Allah, o ruhlara yetecek kadar madde yaratabilir. Bunu inkâr ise, Allah'ın yaratma kudretinin inkârı demektir. Ruhun herhangi bir maddeye girmeyip sadece mizacına uygun olana tâbi olması iddiası, ruhun Allah'ın iradesiyle değil, tabiatı gereği meydana geldiğini kabul etmek demektir. Gazzâlî, bu görüşün âlemin yaratılması meselesinde iptal edildiğini sözlerine ekler.⁽²⁸⁾

Sonuç olarak Gazzâlî; filozofların, insanın soyut bir cevher olan ruhtan ibaret olduğu ve bu ruhun ölümsüz olduğu görüşünü kabul ederken âhiretteki dirilişin, tek başına ruhla olacağı görüşünü reddeder. Ona göre diriliş, manevî ve basit bir cevher olan ruhun, diriliş esnasında yaratılacak herhangi bir bedene döndürülmesi demektir. O, bu yaklaşımıyla -geçtiği üzere- uhrevî tenasühü kabul etmiş olmaktadır. Gazzâlî; filozofların, âhiretteki mutluluk ve bedbahtlığın ruhanî haz ve elemelerden ibaret olduğu şeklindeki görüşleriyle bedenli dirilişi reddettiklerini; bedenî haz ve elemelerle ilgili dinî

²⁶ GAZZÂLÎ: a.g.e., 235; Krş. Mübahat Türker KÜYEL: a.g.e., 109; M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 283-284; Ruhattin YAZOĞLU: a.g.e., 121.

²⁷ Şaban HAKLI: a.g.e., 206.

²⁸ GAZZÂLÎ: a.g.e., 235; Krş. Mübahat Türker KÜYEL: a.g.e., 109; M. Şemseddin GÜNALTAY: a.g.e., 283; Fatih TOKTAŞ: a.g.e., 175-176; Ruhattin YAZOĞLU: a.g.e., 121.

metinlerde geçen tasvirleri, halkı iyiliğe teşvik edip kötülükten sakındırmayı amaçlayan birer sembol olarak değerlendirdiklerini söyleyerek onları eleştirir. Hatta eleştirmekle kalmayıp onların bu görüşlerinin; dinin açık hükümlerine aykırı olduğunu ve peygamberi yalanlama anlamına geldiğini belirterek bu yüzden tekfir edilmeleri gerektiği sonucuna ulaşır.

Dînen, bir kimsenin küfürle nitelendirilebilmesi için o kimsenin kasıtlı bir şekilde Allah'ın ayetlerini inkâr etmiş olması gerekir. Müslüman filozoflara baktığımız zaman onların Allah'ın ayetlerini inkâr etmediklerini; Tevhid, nübüvvet ve meâddan oluşan dinin üç esasına inandıklarını; bununla birlikte bu esasların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda farklı bir yorum getirdiklerini görürüz. Onlar, ayetlerde geçen anlatımları -din dilinin bir özelliği olarak- sembolik anlatımlar olarak değerlendirip te'vil etmişlerdir. Bu durumda ayetleri inkâr etmeyip onlardaki bazı sembollerden yola çıkarak te'vil yapan filozofları küfre düşmekle suçlamanın dinî bakış açısıyla pek tutarlı olmadığını söyleyebiliriz.

3. İBN RÜŞD'ÜN DEĞERLENDİRMESİ

Gazzâlî'nin filozofları tekfir eden anlayışına karşı en ciddi eleştirisi Endülüslü filozof İbn Rüşd (1126-1198) den gelmiştir. Onun dirilişle ilgili görüşlerine din-felsefe ilişkisini köklü bir temele oturtmak için yazmış olduğu “*Faslu'l-Makâl*”, “*El-Keşf an Minhâci'l-Edille*” ve “*Tehâfût et-Tehâfût*” adlı eserlerinde rastlamaktayız.

İbn Rüşd'e göre meâd, varlığı konusunda dinlerin ittifak ettiği ve âlimlere göre de hakkında deliller bulunan hususlardan biridir. Yalnız dinler, meâdın varlığı üzerinde birleşseler de onun nasıl olacağı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.⁽²⁹⁾

İbn Rüşd devamında dinlerin, meâdın varlığının nasıllığı konusunda bile görüş ayrılığına düşmediklerini, görüş ayrılığının sadece söz konusu derunî durumun halka, temsil ve tasvirlerle anlatılması için gösterilen maddî, hissî ve cismanî şeylerde olduğunu ifade eder. Ona göre, insan için biri dünyevî, diğeri uhrevî iki mutluluğun var olduğu konusunda herkes aynı görüştedir. Herkese göre bu görüş birliği yine herkes tarafından kabul edilen bir takım esaslara dayanmaktadır ki bu esasların başlıcaları şunlardır:

1. İnsan varlıkların birçoğundan daha şerefliidir. Her bir varlığın hâinden; sebepsiz olarak yaratılmadığı, sadece kendisinden beklenen bir fiilden dolayı yaratıldığı, onun var oluşunun semeresini de bu fiilin teşkil ettiği aşikâr olduğuna göre, böyle olmaya insan daha çok layıktır, demektir. Yüce Allah Kitabı'nda bu durumu açıklamıştır.

2. Yaratıcıyı bilme ve tanıma yönünden ibadetin gerekli oluşunun aşikâr olması da bu esaslardan biridir.

²⁹ İBN RÜŞD: *Faslu'l-Makâl*, *El-Keşf an Minhâci'l-Edille* (Felsefe-Din İlişkileri), Haz. Süleyman ULUDAĞ (İstanbul, 2004), 263-264; *Tehâfût et-Tehâfût*, Çev. Kemal İŞİK, Mehmet DAĞ (İstanbul, 1998), 710-711.

İbn Rüşd'e göre, bu açıklamalardan açıkça anlaşılmaktadır ki, insanın kendisinden beklenen ve istenen bir takım fiiller vardır ve insan bunun için yaratılmıştır. İnsanın gayesi, amelî ve nazarî fazilet bakımından olgunluk üzere bulunmaktır. Bu iki fazileti ruha kazandıran fiillerin hayır ve iyilikler olması gerektiği gibi, onu bu iki faziletten uzaklaştıran fiillerin de şer ve kötülükler olması gerekir. Diğer dinler gibi İslâm da bu fiillerin neler olduğunu açıklamış, herkes için gerekli olan mutluluk ölçüsünü, yani (halk ve âlimler için) ortak mutluluğu tarif etmiş, böylece bilgi itibarıyla herkese mutlaka gerekli olan nazarî hususları bildirmiştir. Herkes için gerekli olan bu hususlar da; Allah'ı tanımak, melekleri bilmek, şerefli varlıklar ve mutluluk hakkında yeteri kadar bilgi sahibi olmaktır. Özellikle bizim dinimiz amelî faziletlerle birlikte, ruhların faziletli olmalarını da temin edecek iyi ve güzel davranışları açıklamıştır. Bu yüzden bizim dinimizin, diğer dinlerle karşılaştırıldığında mutlak anlamda en olgun din olduğu görülecektir. Zaten son din oluşunun sebebi de budur.⁽³⁰⁾

Özetle, İbn Rüşd'e göre insan, nazarî ve amelî yönden üzerine düşeni yapmalıdır. Çünkü onun âhiretteki mutluluğu nazarî ve amelî faziletlerle bağlıdır. Öyle anlaşıyor ki İbn Rüşd bu hususta, kendisinden önce gelen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünmektedir.

Filozofa göre, bütün dinler ruhun baki olduğuna dair vahiy ile ikaz ve uyarılarda bulunmuş, âlimler de bunun böyle olduğuna ilişkin deliller ortaya koymuşlardır. Ona göre ruhlar, ölümden sonra maddî arzulardan soyunup arınırlar. Şayet ruh, dünyadaki yaşamından dolayı temiz ise, maddî arzulardan arınmakla onun temizliği ve safiyeti kat kat artmış olur. Fakat ruh, pis ve kirli ise, o arzularından ayrılmakla pisliği ve kiri daha da artar. Zira bir yandan kazanmış olduğu pis işlerden dolayı acı çekerken, diğer taraftan bedenden ayrı kalmak suretiyle temizlenme fırsatını da kaçırdığı için, şiddetli

³⁰ İBN RÜŞD: Faslu'l-Makâl, El-Keşf an Minhâci'l-Edille (Felsefe-Din İlişkileri), 264-266; Krş. Tehâfüt et-Tehâfüt, 710; Mübahat Türker KÜYEL: a.g.e., 110.

bir hasret içerisinde tutuşur durur. Çünkü ruhlar, ancak bedenle birlikte bulundukları sırada mutluluk veya bedbahtlığı hak ederler. İbn Rüşd'e göre dinlerin "uhrevî saadet" ve "uhrevî şekavet" dedikleri hâl budur.⁽³¹⁾ Görüldüğü üzere filozofun ölüm sonrası ruhların durumuyla ilgili bu açıklamaları, İbn Sînâ'nın açıklamalarıyla benzerlik taşımaktadır.

İbn Rüşd, âhirette idrak edilecek haz ve elemelerin bu dünyada idrak edilen haz ve elemelerle anlatılmasının, halka maksadı anlatmada ve halkı erdemli davranışlara yönlendirip kötülüklerden sakındırmada daha etkili olduğunu ifade eder. Bu hususta İslâm dininin takındığı tavrın da böyle olduğunu belirten İbn Rüşd; ayetler ve hadisler çerçevesinde, öte dünyadaki varlığın, bu dünyadaki varlıktan daha üstün bir başka yaratılış ve öte dünyadaki durumun da bu dünyadaki durumdan daha erdemli bir durum olduğunu ispata çalışır.⁽³²⁾

İbn Rüşd'e göre, âhiretteki durum hakkında dinimizce bahsedilmiş olan temsilin anlaşılmasında Müslümanlar üç gruba ayrılmışlardır:

1. Âhiretteki nimet ve lezzetlerin aynen dünyadakiler gibi olduğunu söyleyenler,
2. İki âlemdeki varlığın birbirinden farklı olduğunu söyleyenler, bunlar da kendi aralarında iki gruba ayrılırlar:
 - a. Hissî şeylerle temsîlî bir şekilde anlatılan varlığın sadece ruhanî olduğunu söyleyenler ki bunlar, temsîlî olarak anlatılmasındaki gayenin, meseleyi açıkça ortaya koymaktan ibaret olduğunu düşünürler.
 - b. Âhîret âlemindeki varlıkların cismanî olduğunu fakat, o âlemdeki cismaniyetin bu âlemdeki cismaniyetten farklı olduğunu söyleyenler; bunlara göre, dünyadaki cisimler çürür, eskir. Âhiretekiler ise, daimî ve sonsuzdurlar.

İbn Rüşd, bu son grubun görüşlerini âlimlere ve filozoflara daha lâyık görüyor. Çünkü ona göre bu görüşün imkânı, kimsenin itiraz edip karşı çıkamayacağı birtakım hususlara dayanmaktadır. Bu hususlardan biri, ruhun

³¹ İBN RÜŞD: Faslu'l-Makâl, El-Keşf an Minhâci'l-Edille (Felsefe-Din İlişkileri), 266

³² İBN RÜŞD: a.g.e., 267-269; Tehâfüt et-Tehâfüt, 713-714; Mübahat Türker KÜYEL: a.g.e., 111.

bakiliği, diğeri ise, ruhun başka bir bedene dönmesi yani, âhiretteki bedenin başka maddelerden oluşması ruhun, aynen eski bedene dönmesi halinde ortaya çıkacak olan imkânsızlığı gerektirmez. İbn Rüşd bu durumu şu şekilde açıklar: Bu dünyadaki cisimlerin maddeleri peş peşe ve bir cisimden diğerine intikal ederek var olur. Yani belli bir madde, değişik zamanlarda birçok şahısta aynen var olur. Bu gibi cisimlerin benzerinin, bilfiil hepsinin var olması imkânsızdır. Çünkü maddeleri tektir. İbn Rüşd bu duruma şöyle bir örnek verir: Farz edelim ki bir insan öldü, bedeni toprak hâline geldi. Bu toprak değişti ve bitki oldu. Bu bitki de başka bir insanın gıdası oldu. Bu insanın yediği bu bitki, meni oldu ve bundan da başka bir insan doğdu. Filozofa göre bu örnek, bir bedenin aynıyla iade edilmesi durumunda değişik varlıklara ait maddelerin bir araya gelmesinin imkânsızlığını göstermektedir. Fakat ona göre, iade olunan bedenin, başka bir beden olduğunun kabul edilmesi birçok güçlüğü ortadan kaldıracaktır.⁽³³⁾

Yani İbn Rüşd, bedenli dirilişi kabul etmekle birlikte bu bedenin dünyadaki bedenin aynısı olmayıp benzeri olacağını düşünmektedir. Çünkü dünyadaki bedenle, yok olup âhirette tekrar dirilecek beden, tür bakımından bir olsa da sayıca farklıdır. Böylece İbn Rüşd, bedenli dirilişi kabul etmekle Gazzâlî'ye yaklaşıırken aynı bedenle dirilişi reddetmesi ile de filozoflara yaklaştırmıştır.⁽³⁴⁾

Ayrıca onun; filozofların genel bir yaklaşımı olan din ve felsefeyi uzlaştırma çabasına olumlu bir katkı sağladığı söylenebilir. Çünkü o, bir taraftan Aristo'nun ruh-beden ilişkisini madde-form anlayışı çerçevesinde ele almasını izleyerek bu felsefeye olan bağlılığını ortaya koymuş, diğer taraftan da cismanî meâdî kabul ederek, dinî öğretiyeye ters düşmemiştir.⁽³⁵⁾

İbn Rüşd, meâd konusunun sonunda kendi düşüncesini ortaya koyarak, âhiretin varlığını inkâr etmemek şartıyla, her insanın dirilişin nasıl

³³ İBN RÜŞD: Faslu'l-Makâl, El-Keşf an Minhâci'l-Edille (Felsefe-Din İlişkileri), 269-270.

³⁴ İBN RÜŞD: Tehâfüt et-Tehâfüt, 714; Şaban HAKLI: a.g.e., 213.

³⁵ Fatih TOKTAŞ: a.g.e., 180.

olacağı hususunda kendi anlama kapasitesine göre inanması gerektiğini ifade eder. Ona göre, âhiretin varlığını bütünüyle inkâr etmek, tekrar var olmayı bütünüyle inkâr etmek anlamına gelir ki bu tarz bir görüşte olan insan küfre düşmüş olur. Çünkü âhiretin varlığı, din ve akıl yoluyla insana bildirilmiştir.⁽³⁶⁾

İbn Rüşd'e göre, filozofların, bedenlerin dirilişini inkâr etmeleri küfürle suçlanmayı gerektirmemektedir. Çünkü ona göre, -yukarıda ifade edildiği gibi- ancak âhiretin varlığını bütünüyle inkâr eden bir görüş küfürle itham edilebilir. Hâlbuki filozoflar, âhiretin varlığını inkâr etmemişler, sadece onun keyfiyeti konusunda meşru bir yol olan te'vil haklarını kullanmışlardır. O hâlde Gazzâlî'nin, filozofları küfürle suçlaması yersizdir.⁽³⁷⁾

Öte yandan İbn Rüşd, âlimlerin bilmeleri gereken te'villeri, halka indirgediği ve halk tarafından okunabilecek nitelikteki kitaplarında bu te'villerden bahsettiği için Gazzâlî'yi hatalı bulmakta ve onu bu yüzden eleştirmektedir. Zira ona göre bu tür konular, halk tarafından okunmayan ve okunması halinde dahi anlaşılmayan ilmî ve felsefî eserlerde yer almalı, halka intikal ettirilmemelidir.⁽³⁸⁾

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin içine düştüğü çelişkiye de işaret ederek, onun *Tehâfüt el-Felâsife* adlı kitabında ruhanî dirilişin filozoflar dışında hiçbir Müslüman tarafından savunulmadığını söylemesine rağmen *Mizânü'l-amel* adlı kitabında sûfîlerin de bu görüşte olduğunu söylediğini belirtir. Ona göre Gazzâlî, felsefe konusunda yanıldığı gibi, din konusunda da yanılmıştır.⁽³⁹⁾

Sonuç olarak, İbn Rüşd âhiretin hakikati hakkında değil, keyfiyeti hakkında münakaşaya girmiştir. O, filozofların, âhiretin keyfiyeti konusunda ortaya koydukları farklı yorumlardan dolayı tekfir edilemeyeceklerini

³⁶ İBN RÜŞD: Faslu'l-Makâl, El-Keşf an Minhâci'l-Edille (Felsefe-Din İlişkileri), 270.

³⁷ İBN RÜŞD: a.g.e., 52, 109-110.

³⁸ İBN RÜŞD: a.g.e., 52-53; 110-111; Erkan YAR: a.g.e., 173.

³⁹ İBN RÜŞD: Tehâfüt et-Tehâfüt, 715; Bkz. Fatih TOKTAŞ: a.g.e., 181.

söyleyerek Gazzâlî'yi şiddetle tenkit etmiştir. Bununla birlikte İbn Rüşd, ma'dûmun iadesini imkânsız görerek aynı bedenle dirilişi reddetmiştir. Ona göre en az mahsurlu diriliş şekli, ölümsüz olan ruhun ilk bedenden farklı ona benzer bir bedene dönmesiyle gerçekleşecek olan diriliştir. O böylece, benzer bedenle dirilişi kabul ederek dinî öğretiyi ters düşmemeye de gayret etmiştir.

SONUÇ

Bu çalışmamızda İbn Sînâ'nın ölümsüzlük anlayışının, ruh-beden ilişkisi açısından felsefî bir tahlilini yapmaya çalıştık. İbn Sînâ felsefesinde ölümsüzlük konusu, hem dinî hem de felsefî bir konudur. Onun felsefî yaklaşımının bir gereği olan “ruhun ölümsüzlüğü öğretisi” felsefî anlamda ilk kez Platon tarafından “Phadion” da enine boyuna tartışılmıştır. Platon’a göre ruh basit, şekilsiz, soyut bir cevherdir. Ölüm de ruhla beden birbirinden ayrılması, böylece, daha önce herhangi bir şekilde karşılıklı ilişkide bulunmuş olsalar da, artık kendi başlarına kalmalarıdır. Buna göre ölümsüzlük, ruhun yoluna tek başına devam etmesinden başka bir şey değildir. Aristo’ya geldiğimizde, onun insan anlayışında beden son derece önemli bir yeri vardır. Ona göre ruh, yaşayan bir bedenin formu ve ilk yetkinliğidir. Görüldüğü gibi Aristo’da, Platon’da gördüğümüz anlamda bir ruh-beden ikiliğinden bahsetmek mümkün değildir. Aristo’ya göre ruh ve beden birbirinden bağımsız varlıklar olmadıkları gibi, bunların ayrı ayrı var olma imkânları da yoktur. Yani ruh, beden bir formu ise, bedensiz olarak var olamaz veya bunun başlı başına bir cevher olması söz konusu olamaz. O halde, bedenden ayrıldığı zaman ruh da yok olur. Dolayısıyla Aristo’da ne ruhun ölümsüzlüğüne ve ne de nasıl olursa olsun ruhanî bir haşır düşüncesine rastlanılmamaktadır. Açıkça görülmektedir ki Aristo’nun insan anlayışıyla, Platon’un insan anlayışı birbirine tamamen zıttır. İbn Sînâ, ruhun “bir form ve beden ilk yetkinliği” olduğu şeklindeki Aristo’nun görüşünü kabul etmesine rağmen, bu görüşün özellikle ölümden sonraki var oluş bağlamında temellendirmesine gelince “cevher ruhun ölümsüzlüğü” şeklindeki Platon’un görüşünü kabul etmiştir.

İbn Sînâ’ya göre insan, ruh ve beden diye ontolojik anlamda birbirinden tamamen farklı, sonradan var edilen iki cevherin ilişkisinden meydana gelmiş bir varlıktır. Ruh, Faal Akıl’dan feyezan eden manevî bir

cevher iken beden, Gök cisimlerinin çeşitli hareketlerinin tesiri sonucu, mahiyetini aklın kavrayamayacağı bir tarzda, tabîî unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cismanî bir cevherdir. Bu nedenle, her iki taraf arasında biri diğerini var edecek tarzda bir sebeplilik ilişkisinden bahsedilemez. Ancak yine de beden, bir anlamda ruhun var oluşunun sebebi sayılabilir. Ruhla beden arasındaki ilişki, kaynağını Tanrı'dan alan zorunlu bir ilişkidir. Bu demektir ki bedenler var edilince, ruhların varlığı gerekli olur. Yani her bir beden yaratılınca onun kendi mizacına uygun bir ruh yaratılır. Ruhsuz bir beden mümkün olmadığı gibi, her ruhun bedeni de ayrıdır. Bu görüşüyle İbn Sina, Platon'un "ruhların ölümsüzlüğü" fikrini benimsemesine rağmen, İslâm inanç öğretisine bağlı kalarak Platonun kabul ettiği tenasüh fikrini kesin bir dille reddetmiştir.

İbn Sînâ'ya göre, bedenle ruh arasındaki ilişki, onların birbiriyle meşgul olma ilişkisidir ki bu, ruhun kendisinde bulunduğu bedeni tanınması, hissetmesi ve bedeninin de ruhtan etkilenmesi demektir. Ona göre ruh, kısa bir süre de olsa bedenle birlikte olmakla, yetkinliğini kazanacak bir vasıtaya kavuşmuş olur. Çünkü ruhun bedene yönelik olan amelî gücü sayesinde insan, beden organlarını kullanarak ahlâkî olgunluğa ulaşır. Ruhun öte dünyada mutluluğa ulaşabilmesi için, amelî yetkinliğini bu dünyada gerçekleştirmesi gerekir.

Filozofa göre beden, ölüm denen tabîî olay gerçekleşince, kendini oluşturan unsurlara ayrışarak toprağa karışır. Ruh ise bozulmaz ve varlığını sonsuza kadar sürdürür. Yani bedenle birlikte ferdileşen ruhlar, bedenden ayrıldıktan sonra da bu özelliklerini korurlar. Özetle, beden, ruhun varlık alanına çıkması için mutlaka gerekli olmakla birlikte onun bekası için gerekli değildir. Çünkü ruh, bir cisim olan bedenle kaim olmayıp beden, ruh için bir mesken, bir âlet olmaktan başka bir şey değildir. Beden cevherinden daha güçlü olan ruh cevheri, bedeninin muharriki, müdebbiri ve mutasarrıfıdır. Ruhun bedenden ayrılması, ruha bir zarar vermez. Şayet bedeninin yok

olmasıyla ruh da yok olsaydı, o, varlığının her mertebesinde bedene bağımlı olacak dolayısıyla cevher olamayacaktı. Oysa ruh bir cevherdir.

Ruhun soyut bir cevher olması, dolayısıyla, fesadı kabul etmez ve ebedî oluşu sebebiyle onun ölümsüzlüğünü ifade eden bu ilke, İbn Sînâ'da meâd için temel ve bütün eskatolojik problemlerin çözümü için bir giriş olmaktadır. Ruhun, bedenle birlikte bulunduğu dünyadaki birinci durumu, onun bedenden ayrıldıktan sonraki durumuyla çok sıkı bir ilişki içindedir.

İbn Sînâ'ya göre, ölümden sonra baki kalan ruh, idrak eden bir cevher olması dolayısıyla ya haz duyar ya da elem duyar halde olacaktır ki birincisi onun mutluluğu, ikincisi ise bedbahtlığıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki ölüm sonrası mutluluk veya bedbahtlık bedene değil, ruha aittir. Çünkü ruh, bedenden ayrıldıktan sonra bir zat olarak kendi varlığının bilincindedir. Sonuç olarak, İbn Sînâ için mümkün olan tek ölümsüzlük şekli ruhun ölümsüzlüğü olmakta, onun kabul ettiği insan anlayışında bedene bir yer kalmamaktır. Bu konuda Gazzâlî, filozofları eleştirmiş hatta küfürle itham etmiştir. Ölüm sonrası hayatın keyfiyeti konusunda Fârâbî'ye yöneltilen eleştirilerde tartışılacak bir durum söz konusu değildir. Çünkü o, ölüm sonrası hayatta bedeninin yeri olmadığını açıkça ifade etmiştir. Ancak İbn Sina'nın durumu oldukça farklıdır. Çünkü o, “eş-Şifâ” ve “en-Necât” adlı eserlerinde meâdın hem ruh hem de bedenle birlikte gerçekleşeceğini söylemekle birlikte, “Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd” adlı eserinde ise, meâdın sadece ruhlar için olacağını dile getirmektedir. Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerin büyük bir kısmı da onun bu eserinde yer almaktadır.

Bazı araştırmacılar, “eş-Şifâ” ve “en-Necât” adlı eserlerini delil göstererek onun, meâdın ruh ve bedenle birlikte olacağını kabul ettiğini düşünürlerken bazı araştırmacılar da “Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd” adlı eserini delil göstererek onun bedenli dirilişi kabul etmediğini düşünmüşlerdir.

İbn Sînâ'nın bu farklı iki yaklaşımından hareketle, onun, meâdın mahiyeti konusunda birbiriyle çelişen iki farklı yaklaşım içersinde olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İbn Sînâ, bedenın ölümle birlikte yok olduğuna ve sadece ruhun ölümsüz olduğuna inanmak aklın gereğidir, diğer taraftan ise din de bedenli dirilişle inanmayı gerektirmektedir şeklinde aklın ve dinin zâhiren çeliştiğini öngören bir görüşle sahip görünmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ'nın, metafizik bir problem olan meâdın mahiyeti konusunu, salt rasyonel ölçüler içersinde hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde ispatlaması mümkün olmadığı gibi, onun, cevher ruhun ölümsüzlüğü ile tenasühün imkânsızlığını ispatlamak için getirdiği delillerini aklen hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde yanıtlama imkânı da yoktur.

Öte yandan, Gazzâlî'nin *“Tehâfût el- Felâsife”* adlı kitabının son bölümünde filozofları tekfir etmesinin, Gazzâlî gibi bir otoriteye uygun düşmediğini, İslâm dünyasında felsefeye ve filozoflara olan kuşkulu yaklaşımın kökleşmesine zemin hazırladığını söyleyebiliriz.

Bu konuda İbn Rüşd'ün; âhiretin varlığını bütünüyle inkâr eden bir görüşün haklı bir şekilde küfür olarak nitelenebileceği, oysa filozofların bu hayatın varlığını inkâr etmedikleri, sadece onun niteliği üzerinde farklı bir görüşü benimsedikleri, bu da onların küfürle suçlanmalarını gerektirmeyeceği şeklindeki görüşü, en tutarlı yaklaşım biçimi olarak görünmektedir.

Sonuç olarak, felsefî sisteminin merkezini oluşturan “cevher ruhun ölümsüzlüğü” öğretisiyle; dinî metinlerde vurgulanan “yeniden diriliş” inancı arasında bir uzlaştırma gayreti içine girmiş olan İbn Sînâ'nın, -her ne kadar dinin açıkladığı meâdla, akılla bilinen meâdı birbirinden ayırıp bu konuda birbiriyle çelişen iki farklı görüş sergilemiş olsa da- her şeye rağmen felsefe-din uzlaşmasına önemli katkılar sağladığı ve kendi dönemine kadarki felsefî birikimi sistemleştirerek orijinal bir ölümsüzlük düşüncesi ortaya koyduğu şüphesiz bir gerçektir.

KAYNAKÇA

AKSEKİ, Ahmet Hamdi

1937 “Ruhiyat-Mabadettabia”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ALTINTAŞ, Hayrani

2002 *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ARİSTO

2001 *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki ÖZCAN. İstanbul: Alfa Yayınları.

AYDIN, Mehmet S.

1997 *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları.

2000 “İbn Sînâ’nın Mutluluk (Es-Sa’âde) Anlayışı”, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları.

BİRCAN, Hasan Hüseyin

2001 *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayıncılık.

BOLAY, Mehmet N.

1988 *İbn Sînâ*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

BOLAY, Süleyman Hayri

1993 *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

CEVİZCİ, Ahmet

2001 *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları.

DAĞ, Mehmet

1984 “İbn Sînâ’nın Psikolojisi”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Der. Aydın SAYILI. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

DURUSOY, Ali

1993 *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

ERDEM, Hüsameddin

1997 *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık.

FAHRÎ, Macit

2004 *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım TURHAN. İstanbul: Şa-to Yayınları.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid

2002 *Tehâfütü'l-Felâsife*, Çev. Bekir SADAK. İstanbul: Ahsen Yayınları.

1996 *El-Munkızu Mine'd Dalâl*, Çev. Yahya PAKİŞ. İstanbul: Umran Yayınları.

GOİCHON, A. M.

2000 *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev. İsmail . YAKIT. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

GÖKBERK, Macit

1996 *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

GUTAS, Dimitri

2004 *İbn Sînâ'nın Mirası*, Der. M. Cüneyt KAYA. İstanbul: Klasik Yayınları.

GÜNALTAY, M. Şemseddin

1994 *Felsefe-i Ūlâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.

HAKLI, Şaban

2002 *Müteahhirîn Döneminde Felsefe- Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er- Râzî Örneği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

İBN RÜŞD, Ebû'l-Velîd

2004 *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl, El-Keşf an Minhâci'l-Edille)*, Haz.

Süleyman ULUDAĞ. İstanbul: Dergâh Yayınları.

1998 *Tehâfütü't-Tehâfüt*, Çev. Kemal IŞIK, Mehmet DAĞ. İstanbul:

Kırkambar Yayınları.

İBN SÎNÂ, Hüseyin b. Ali

1949 *Risâletü Adhaviyye fî emri-l-Meâd*, Neşr. Süleyman DÜNYA. y.y: Kahire.

- 1984 *el-Mebde ve'l-Meâd*, Neşr. Abdullah NÛRÂNÎ, Tahran: Müessesetü Mertealâtî İslâmî.
- 1985 *en-Necât*, Neşr. Macit FAHRÎ. Beyrut: Dârü'l-Afâki'l-Cedîde.
- 2005 *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali DURUSOY, M.MACÎT, E.DEMİRLİ. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- 2005 *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*, Çev. Ekrem DEMİRLİ, Ö. TÜRKER. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı
- 1995 *İslâm'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet ÖZALP. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- KAYA, Mahmut
- 2003 *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları.
- KOÇ, Turan
- 2005 *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- KUŞPINAR, Bilâl
- 1995 *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- KUTLUER, İlhan
- 2002 *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- KÜYEL, M. Türker
- 1956 *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münâsebeti*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil-Tarih Coğrafya Fakültesi.
- LEAMAN, Oliver
- 2000 *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, Çev. Turan KOÇ. İstanbul: İz Yayıncılık.
- MENSİA, Mogdad
- 1987 "Mutasavvıflara Göre Ölüm", Çev. Mehmet DEMİRCİ. İslâmî Araştırmalar Dergisi, I, III, 89-104.
- MERT, Muhit
- 2004 *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- OLGUNER, Fahrettin
- 2001 *Üç Türk- İslâm Mütefekkeri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

ÖZARSLAN, Selim

1999 İslâm Kelâmında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

ÖZDEN, H. Ömer

1996 *İbn Sînâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

PLATON

2001 *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp ATADEMİR, Kemal YETKİN. İstanbul: Sosyal Yayınlar.

SUNAR, Cavit

1967 *İslâm Felsefesi Dersleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

ŞAHİN, Hasan

2000 *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara: Önder Matbaacılık.

TAŞ, Cengâver

1994 Tasavvufta Ruh Kavramı, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

TAYLAN, Necip

1997 *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

1997 *İslâm Düşüncesinde Din felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

TOKTAŞ, Fatih

2004 *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları.

ULUTAN, Burhan

2000 *İbn Sînâ Felsefesi*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

ÜLKEN, H. Ziya

1998 *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul: Ülken Yayınları.

2000 *İslâm Düşüncesi*, İstanbul: Ülken Yayınları.

2000 *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul: Ülken Yayınları.

YAR, Erkan

2000 Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, Ankara:

Ankara Okulu Yayınları.

YAZOĞLU, Ruhattin

2002 Gazzâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm, Ankara: Cedit Neşriyat.

ÖZET

İbn Sînâ'ya göre insan, ruh ve beden diye ontolojik bakımdan birbirinden tamamen farklı iki cevherin ilişkisinden meydana gelmiş bir varlıktır. Ruhla beden arasındaki ilişki kaynağını Tanrı'dan alan zorunlu bir ilişkidir. Yani her bir beden yaratılınca, onun kendi mizacına uygun bir ruh yaratılır. Ruhsuz bir beden olmadığı gibi, her bedenin ruhu da ayrıdır. Dolayısıyla tenasüh anlamsızdır.

Filozofumuza göre beden, ölümle birlikte kendi unsurlarına ayrışarak toprak olur. Ancak ruh, ölümsüzdür. Çünkü ruh, bir cisim olan bedenle kaim olmayıp beden, ruh için bir âlet olmaktan öteye geçemez. Böylece, İbn Sînâ felsefesinde "cevher ruhun ölümsüzlüğü" ilkesi bütün eskatolojik problemlerin çözümü için bir giriş olmaktadır.

İbn Sînâ, ruhun, bedenle birlikte bulunduğu durumuyla, bedenden ayrıldıktan sonraki durumu arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu söyler. Ona göre, bedenin ölümünden sonra baki kalan ruh, idrak eden bir cevher olması dolayısıyla ya haz duyar ya da elem duyar. Onun haz duyması mutluluğu, elem duyması ise bedbahtlığıdır. Onun için başka bir durum söz konusu değildir. Buradan anlaşılmaktadır ki ölüm sonrası mutluluk veya bedbahtlık bedene değil, ruha ait olacaktır. Çünkü ruh, bedenden ayrıldıktan sonra bir zat olarak kendi varlığının bilincindedir.

Öyle görünüyor ki İbn Sînâ, ölüm sonrası hayat anlayışını, bedeni dışarıda bırakıp sadece ruha ait diye temellendirmiştir. Ancak o, en önemli eserlerinde ölüm sonrası hayatın hem ruh hem de beden için olacağını ifade etmektedir. O halde diyebiliriz ki İbn Sînâ, farklı yaklaşımlarına rağmen ölüm sonrası hayatın hem ruh hem de beden için olacağını kabul etmektedir.

ABSTRACT

In accordance with Ibn Sînâ, human being is a presence existed of the relation of two very different ores, known as soul and body. The relation between soul and body is an obligatory relation receiving its resource from God. In other words, when each body was created, a suitable soul convenient to its character is also is created. There doesn't exist any body without soul, and every body has also got a soul. So we can say that transmigration of soul is unmeaningful.

According to our philosopher, body getting separated in to its own elements with death becomes soil. However soul is without death, immortal. Because, soul doesn't exist together with a body that is an object, body is nothing but only a tool for soul. In this way, in the philosophy of Ibn Sînâ, the principle "Ore is the immortality of soul" becomes an input for all the estagologic problems.

Ibn Sînâ says that there is a tight relation between the position of soul with body and the position after leaving the body. In his opinion, the soul staying continuously after the body's death, because of being a considering ore, it feels either enjoyment or sadness. Its feeling of enjoyment means its happiness; its feeling sadness means it's unlucky. There isn't any other situation for it, by means of these topics, happiness after the death or being unlucky will belong not to body but to soul. Because soul after leaving the body, as an individual, is conscious of its own existence

It is seen that, Ibn Sînâ has founded the understanding of life after the death as belonging only to the soul leaving the body outside. However, he, in his most important works, expresses that the life after death will occur for both soul and body. So, we can say that Ibn Sînâ, in spite of his different approaches, agrees that the living after death will happen for both soul and body.