

FÂRÂBÎ VE İBN SİNÂ'YA GÖRE MEÂD MESELESİ

Aygün AKYOL*

Özet

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi

Bu çalışmada insanî nefislerin bedenden ayrılışı sonrası durumu Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre incelenmiştir. Bu iki düşünürü seçmedeki maksadımız, Meşşâî ekole mensup olmaları ve düşüncelerinin benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaktır. Konu, kelamcılar tarafından itikâdî boyuta taşınmış ve filozoflara ağır eleştiriler yapılmıştır. Biz konunun itikâdî boyutunu hariç tuttuk ve felsefî boyutuna odaklandık. İnsani nefisler Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından cevher olarak kabul edilir. Fârâbî bazı insani nefislerin bedenden ayrılışı sonrası varlığını devam ettirmediğini iddia eder. Fakat İbn Sînâ'ya göre her insani nefis varlığını devam ettirir.

Anahtar kelimeler: Fârâbî, İbn Sînâ, Nefis, Beden, Meâd.

Abstract

A Comparison of the Eschatologies of Fârâbî and Ibn Sînâ

This study aims at investigating the views of Fârâbî and Ibn Sînâ concerning the situation of the human souls after leaving the bodies. The reason behind choosing these two figures is this: They are Peripatetic philosophers and we want to clarify the similar and different aspects of their thought. The theologians drew this topic to the sphere of belief and criticized the philosophers very seriously. But I will focus on the philosophical aspect of this subject to the exclusion of its creedal dimension. To the mind of both philosophers, the human souls are substance. However, Fârâbî argues that some human souls will perish once they leave bodies, while Ibn Sînâ claims that every human soul will continue to live after its separation from the body.

Key words: Fârâbî, Ibn Sînâ, the human soul, the body, eschatology.

* Yrd. Doç. Dr., Hitit Ü. İlahiyat Fakültesi, aygunakyol@yahoo.com.

1. Giriş

Nefsin bedenden ayrılışı sonrası durumu İslâm felsefesi ve kelimasında “meâd” başlığı altında incelenmiştir. Bu konuda en önemli kavram ise nefistir. Nefis, denildiğinde metafizik, epistemoloji ve eskatoloji ile ilgili konuların yanı sıra, dinî ve tasavvufî bir takım tartışmalar da gündeme gelmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın meâd konusundaki fikirleri, itikâdî sonuçları da olan bir mesele olduğu için kelimacıların ilgisini çekmiş ve filozoflar, kelimacılar tarafından tenkit edilmişlerdir. Filozoflara bu konuda en büyük itiraz, cismânî haşri inkâr ettikleri gerekçesiyle Gazâlî (ö.505/1111) tarafından gelmiş, Fârâbî ve İbn Sînâ’yı küfür ile itham etmiştir.¹

Çalışmamıza başlık olarak “meâd” ifadesini uygun gördük. Zira meâd ifadesi, İslâm filozofları tarafından nefsin bedenden ayrılışı sonrası durumunu ifade etmek için kullanılmıştır.² Konuyu değerlendirirken meselenin itikâdî boyutunu bir tarafa bırakarak, nefis ve beden ilişkisi, bununla ilgili olarak da nâtik (insana ait) nefsin bedenden ayrılışı sonrası durumu üzerinde duracağız. Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ’yı (ö.428/1037) seçme sebebimiz ise, aynı çizgide felsefe yapan iki filozofu merkeze alarak düşüncelerinin benzer ve farklı yönlerini de ortaya koyma amacına matuftur.

Çalışmamızı iki temel husus üzerine bina ettik. Birincisi, filozoflarımız tarafından nâtik nefis bir cevher olarak ifade edilmesine karşın özellikle Fârâbî’nin cevher tanımlamasıyla örtüşmeyen bir takım tartışmaya açık ifadelerinin bulunmasıdır. İkincisi ise filozoflarımızın nefsin bedenden ayrılışı sonrası durumu hakkındaki kanaatleridir.³ Fârâbî ve İbn Sînâ nefsin bedenden ayrılışı

1 Gazâlî, *Tehâfutü'l-Felâsife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr.: Dâru'l-Maarif, Kahire 1987, ss. 307, 308; *a. mlf., el-Munkız min'ed-Dalâl*, Mektebetü'ş-Şa'biyye, Beyrut, ts., ss. 43, 44.

2 Meâd ifadesi için bk. Fârâbî, *Risâletü Zenonu'l-Kebîri'l-Yunânî*, Dâiretü'ş-Meârifî'l-Üsmâniyeti'l-Mekâine, yy., 1349, s. 9; İbn Sînâ, *al-Adhaviyye fi'l-Meâd*, tahk.: Hasan Asî, Müessesetü'l-Camiyye, Beyrut 1987.

3 Fârâbî ve İbn Sînâ’nın nefis anlayışları ile ilgili pek çok çalışma yapılmıştır. Nefsin bedenden ayrılışı sonrası durumuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilgisi bulunan çalışmalardan bir kaçını zikredeceğiz. Bu konuda bk. Mehmet Aydın, “Fârâbî’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslâm Felsefesi Yazıları-Makaleler II*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, ss. 25-37; Mehmet Dağ, “İbn Sînâ’nın Psikolojisi”, *İbn Sînâ Ölümünün Bininci Yılı Armağanı*, (ayrı basım), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984; Hayrani Altıntaş, *İbn Sîna Metafiziği*, AÜİF Yay., Ankara 1992, ss. 138-142; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul 1993, ss. 165-201; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000, ss. 198-223; Eyüp Şahin, “İbn Sînâ’da Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul 2009, c. II, ss. 31-41; Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Mead*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2006;

sonrası durumuyla ilgili olarak İslâm düşüncesinde çokça tenkit edilen tenasüh⁴ vb. gibi düşüncelere itibar etmemişler, bu konudaki eleştirilerini eserlerinde defalarca ifade etmişlerdir. Ancak filozofların meâd konusundaki fikirleri de kelamcılar tarafından “cismanî haşri inkâr” olarak yorumlanması nedeniyle ciddi eleştirilere maruz kaldığından, bu iki filozofumuzun “mead” konusundaki açıklamalarının analizi büyük öneme haizdir.⁵ Öncelikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nâtık nefis kavramından ne anladıklarına bakalım.

2. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Nâtık Nefis

Nefis, kelime olarak ruh, özün bir parçası, hayatiyet, canlılık, şahıs, hareket ettiren ilke anlamlarında kullanılmıştır. Terim olarak ise, kendisinde bulunduğu şeye, hayat, his, hareket ve irade veren latîf bir cevher olarak ifade edilir.⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ akledilir sûretlerin konusu olduğu için nâtık nefsi bir cevher olarak kabul ederler. Nâtık nefsin en önemli özelliği, madde ile bağlantısı kesildiğinde bilfiil akıl olma potansiyelidir. Zaten nâtık nefse cevher niteliğini atfetme nedeni de onun “akıl” olma potansiyelidir. Esasında filozoflarımız, nefis ile ilgili açıklamalarında bitki ve hayvan nefislerini de detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Ancak bitki ve hayvan nefisleri, nâtık nefis gibi akledilir sûretleri barındırmadığı için “cevher” olarak kabul görmezler.⁷

Fârâbî'ye göre insandaki nefis cevheri, olgunlaştığında bilfiil akla dönüşe-

Fatma Nuriye Kurşunoğlu, *İbn Sina'da Mead*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.

- 4 Tenasüh kelimesi, “bir şeyi iptal ederek yerine başka bir şey koymak” manasına gelen, Arapça “ne-se-he” kök fiilinden türetilmiştir. Terim olarak ise kısaca “ruh göçü” (reenkarnasyon) olarak, yani ruhun bir vücuttan diğerine intikâli olarak ifade edilmektedir. Bk. S. Şerif, Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, tahk.: Abdu'l-Münim Hafnî, Daru'r-Reşad Yay., Kahire, ts., s. 74; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tahk.: Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts., c. II, s. 55.
- 5 Fârâbî ve İbn Sînâ'nın tenasüh düşüncesi hakkındaki eleştirileri için bk. Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, tahk.: Muhittin Hatib-Abdu'l-Fettah Geylan, Kahire 1910, s. 18; *Ta'likât*, Dâiretü's-Meârifî'l-Üsmâniyeti'l-Mekâine, 1346, s. 10; İbn Sînâ, *Necât*, tahk.: Macit Fahri, nşr. Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985, s. 227; *Nefs/Kitâbu's-Şifâ*, tahk.: Jan BaFkos, Prag 1956, s. 224; *el-Mebde ve'l-Meâd*, edit.: Abdullah Nurani, neşr. Müessesesi Mutalaâti İslâmî, Tahran 1984, s. 109.
- 6 İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1990, c. 6, ss. 233-240; Cürçani, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 206; Süleyman Uludağ, “Nefis”, *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, s. 526; Ömer Türker, “Nefis”, *DİA*, İstanbul 2006, c. 32, ss. 529-531; Hüseyin Atay, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 37, s. 3.
- 7 Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, ss. 16, 17, 18; *Ta'likât*, s. 10; *Mufârk Varlıkların İspatı Hakkında Risale*, 96; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, ss. 160, 161; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1999, s. 182.

cektir. Düşünürümüze göre nâtik nefis, beden ölse de varlığını devam ettiren bir “cevher”dir. Bir cevher olması hasebiyle, kendi özüyle kâim olup, kendisinde bozulmayı kabul edecek bir kuvvet yoktur.⁸ Bu nedenle kendisinde bir terkip barındırmaz. O’na göre her ne anlamda olursa olsun, kendisinde terkip ve birleşme olan şey, varlık bakımından eksiktir. Zira kendisinde terkip bulunan şey, varlığının devamı için kendisini oluşturan oluşturuca unsurlara muhtaçtır.⁹

İbn Sînâ’nın nefis konusundaki değerlendirmelerine bakacak olursak, onun nefsi “tabîî cismin ilk yetkinliği”, “cisimsiz cevher”, “kuvve ve yetkinliği olan bir cevher” olarak tanımladığını görürüz. Filozofumuz, bir konuda bulunmayan kendi özü bakımından var olan her nefsi “cevher” olarak nitelenmektedir.¹⁰ Fârâbî gibi, nefsi basit olarak kabul eden İbn Sînâ da nefsin kendisinde bir terkip olmadığını, bu nedenle de kendisinde bozulmanın mümkün olmadığını savunur.¹¹ Ancak İbn Sînâ’nın nefsi tanımlarken kullandığı “cismin ilk yetkinliği” ifadesini esas alacak olursak nefis, cisme ait bir yetkinlik olarak tanımlandığı için cisme bağlı olarak anlam kazandığı iddia edilebilir. Bir diğer tanımdaki “nefsin gayri cismani bir cevher olduğu” ifadesini esas alacak olursak, burada nefsin cisimden bağımsız olduğuna yapılan vurgu göze çarpmakta ve diğer tanımla uyuşmayan bir takım hususlar ortaya çıkmaktadır.¹²

Nâtik nefsin cevher olarak ifade edilmesi sebebiyle filozoflarımızın, “cevher” tanımlarına da kısaca değinmek istiyoruz. Fârâbî, “cevher”i tanımlarken “bir konuda bulunmayan şey” ifadesini kullanır. Cevher de ya mutlak olarak cevher, ya da bir şeye ait cevherdir.¹³ İbn Sînâ ise cevheri, yine Fârâbî gibi “bir

8 Nefsin Fârâbî tarafından cevher olarak nitelenmesi konusunda bk. Fârâbî, *Uyunu’l-Mesâil*, tahk.: Muhittin Hatib-Abdu’l-Fettah Geylan, Kahire 1910, ss. 16, 17, 18; *Ta’likât*, s. 10; “Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale”, çev.: Nuri Adıgüzel, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 1998, sayı: 2, s. 96; *Deâvayı Kalbiye*, Dâiretü’ş-Meârifî’l-Üsmâniyeti’l-Mekâine, yy., 1346, s. 10; “Risale fi Me’ânî’l-Akl”, çev.: Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 135.

9 Fârâbî, *Fususul-Medenî*, çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987, s. 65.

10 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112; *Nefs/Kitâbu’ş-Şifâ*, ss. 14, 15, 29; *Necât*, s. 197; “Hudud”, *Tis’a Resâil içinde*, Cevâib Matbaası, İstanbul 1298, s. 56; *Metafizik I/Kitâbu’ş-Şifâ*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, ss. 53, 56.

11 İbn Sînâ, *Nefs/Kitâbu’ş-Şifâ*, ss. 224, 225; *Necât*, ss. 223, 225.

12 Fârâbî, *Uyunu’l-Mesâil*, ss. 16, 17, 18; *Ta’likât*, s. 10; *Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale*, 96; İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât*, tahk.: İbrahim Medkur, yy., ts., c. II, s. 206; *Nefs/Kitâbu’ş-Şifâ*, ss. 224, 225; *Necât*, ss. 223, 225; “Hudud”, *Tis’a Resâil içinde*, ss. 56, 57; Mehmet Bayraktar, “İbn Sînâ’nın Cevher Kavramının Sorunları”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yay., 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, c. I, s. 9.

13 Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 40, 44, 45; Cevher kav-

konuda bulunmayan mevcut" şeklinde tanımlamıştır. Cevherlerin de cisim veya cismin parçası olabileceğini ifade eden İbn Sînâ, cismin de sûret ve heyûlanın bileşiminden mürekkep olduğunu ifade eder. Ancak İbn Sînâ, nâtık nefsi, heyûla ve sûretten ayırmaktadır. Nâtık nefsi, ayrık olan ve cismin parçası olmayan şekilde tanımlayan filozofumuz, nefsin beden üzerinde tasarrufunun olmasından hareketle aralarında bir ilişkiden bahsedilebileceğini ifade eder. Ancak bedenle hiçbir ilişkisi olmadığında ise, akıl olarak niteleneceğini belirtmesi önemlidir. Zira nâtık nefsin gayri cismânî cevher olarak nitelenmesi onun bizâtihi akıl olmasıyla ilişkilidir.¹⁴

Filozoflarımızın nefis ve cevher tanımlarına değindikten sonra, nâtık nefsin durumunu biraz daha analiz ederek iki önemli hususa dikkat çekmek istiyoruz. İlki, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre cevher olarak nitelenen nâtık nefislerin bir kısmı, yetkinliğine ulaşmakla birlikte yetkinliğine ulaşamayan nâtık nefisler ise, azaba maruz kalmaktadır. İkincisi ise Fârâbî'ye göre yetkinliğine ulaşamayan nefislerin bir kısmını oluşturan cahil şehir halkının nefisleri ebediyen yok olmaktadır. Buradaki ifadelerle göre cevher olarak nitelenen nefsin bir kısmının azaba uğraması ve yok olması söz konusu edilmektedir. Özellikle Fârâbî'ye mahsus görüş, bizce filozofumuzun cevher tanımıyla örtüşmemektedir.¹⁵

Bunu temellendirecek olursak İbn Sînâ ve Fârâbî tarafından ortak olarak dile getirilen ilk görüşe göre nefsin yetkinliğini elde edememesi nefsin zatında bir bozulma olarak yorumlanmaz. Ancak ikinci olarak söylediğimiz yalnızca Fârâbî tarafından ileri sürülen "yetkinliğini elde edemeyen cahil şehre ait nefislerin yok olması" hakkındaki ifadeler, nâtık nefsin bedenin fesadıyla, fesada uğrayan bir cevher olduğu anlamına gelecektir. Bu bizce filozofumuzun cevher olarak ifade ettiği "nâtık nefis" tanımıyla da uyuşmamaktadır.¹⁶ Bazı insani nefislerin yok olduğunu ifade eden Fârâbî'ye karşın, İbn Sînâ'da bu tip bir yakla-

ramının kullanımıyla ilgili olarak daha detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, İstanbul 1993, c. VII, ss. 450-455; Mevlüt Uyanık, "İslâm Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, c. 1, sayı: 1, ss. 132-159.

14 İbn Sînâ, *Metafizik I/Kitâbu's-Şifâ*, ss. 53, 56; *Mantığa Giriş/Kitâbu's-Şifâ*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006, s. 55; *İşaretler ve Tembihler*, s. 109; *Necât*, s. 203; Bu konuda bk. Mehmet Dağ, *age*, ss. 337, 338.

15 Farabî'nin bu konudaki fikirleri için bk. Fârâbî, *Kitabu Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, tahk.: Alber Nasri Nadir, Daru'l-Maşrik Yay., Beyrut 1991, s. 143; İbn Sînâ Richard Walzer, *age*, ss. 280, 281; Mehmed S. Aydın, "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", ss. 34, 35. İbn Sina bu konudaki fikirleriyle ilgili yapılan bir çalışma için bk. Mehmet Bayrakdar, "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları", s. 29.

16 Bu konuda bk. Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, s. 17.

şım söz konusu değildir.

Görüldüğü üzere Fârâbî ve İbn Sînâ, insani nefsin varlığının bedeninin ölümünden sonra da devam ettiğini benimsemişlerdir.¹⁷ Bu, nâtık nefsin gayri cismânî bir cevher olarak görülmesinin bir sonucudur. Bu nedenle kişinin bedenine ait ilgileri ve ona yönelik istekleri filozoflarımız tarafından hakir görülümüştür.¹⁸ Burada ifade ettiklerimiz, büyük oranda Yeni Platonculuğun İslâm felsefesindeki etkisini de göstermektedir. Zira Yeni Platonculukta da nefis üstün görülmekte; beden ve onun ilgileri ise, nefsi gitmek istediği yerden alıkoymayan bir şey olarak ifade edilmektedir.¹⁹ Burada nefsin mutluluğunu sağlayan en önemli husus, iki filozofumuz için de yetkinliğin elde edilmesiyle yakından ilgilidir. Yetkinlik, aklî olana yaklaşmak, maddî olandan uzaklaşmakla mümkün olmaktadır. Bu tespitlerden sonra, filozoflarımızın bedenden ayrılışı sonrası durumuna etkisi bağlamında nefis beden ilişkisi ve nefsin yetkinliği konusundaki görüşlerine geçebiliriz.

3. Fârâbî'ye Göre Nefsin Bedenden Ayrılışı Sonrası Durumu

Fârâbî'nin nefis beden ilişkisi ve bedenden ayrılışı sonrası nâtık nefsin durumuyla ilgili yorumlarında, nâtık nefsin aklî bir cevher olarak kabul etmesinin belirleyici olduğunu ifade etmiştik. Nâtık nefsin cevher olarak nitelenmesi onun akıl olma yeterliliğinden kaynaklanmaktadır. İnsan, akıl sahibi olmasının gereği olarak, irade ve ihtiyar sahibidir. Bu nedenle de yaptığı eylemlerden sorumludur. Nefsin iradî olarak yaptığı eylemlerinden sorumlu olması, ortaya çıkan fiillerinin karşılığını almasını gerektirir. Burada bizi ilgilendiren husus, nâtık nefsin bedenle ilişkisi kesildikten sonra durumunun ne olacağı konusudur. Zira akıl yolu ile tercihlerde bulunan insan için hesap ve ceza kavramları ortaya çıkmaktadır. Cevher olarak ifade edilen nefsin bedeninden ayrılışı sonrası durumu, Fârâbî tarafından nefsin yetkinliğini elde etmesi ile açıklanmaya çalışılmıştır.

Fârâbî, insan nefsinin kendi özünü idrak edebileceğini savunur. Zira nâtık nefis için bahsedilen akletmenin kendisi esasında bir soyutlamayla başlamaktadır.²⁰ Fârâbî'ye göre, insan, nazarî ve amelî olmak üzere, iki kuvveti olan nefis

17 Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, ss. 135, 137; *Uyunu'l-Mesâil*, s. 17; İbn Sînâ, *Nefs/Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 224.

18 Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, s. 135; İbn Sînâ, *Necât*, s. 223; *Metafizik II/Kitâbu'ş-Şifâ*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 177.

19 Bk. Plotinus, *Enneadlar-Seçmeler*, çev.: Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996, ss. 145, 146, 147; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1999, s. 53.

20 Fârâbî, *Ta'likât*, s. 12.

vasıtasıyla, ilim ve sanatları elde etmekte, fillerinde ve ahlakında ise güzel ve çirkin kavramlarını elde etmektedir.²¹ Burada “akıl” kavramının nâtik nefis kavramına ilave bir şey olarak kullanıldığını görüyoruz. Zira *Uyûnü'l-Mesâil* adlı eserinde aklın maddeden soyutlanmış olduğu için beden öldükten sonra da varlığını sürdüreceğini ifade etmektedir.²²

Fârâbî, nefsin yetkinliğini elde etmesini, “mutluluğun kazanılması” olarak ifade eder. Filozofumuz, mutluluğun elde edilmesini ise insan nefsinin kendi varlığını maddeye ihtiyaç duymayacak bir yetkinliğe ulaştırması olarak ifade eder.²³ Bunun en ileri noktası ise “es-saâdetü'l-kusvâ” yani “nihâî mutluluk”tur. Fârâbî'ye göre bu mutluluk türü, “bir şey için değil de bizzat kendisi için tercih edilen mutluluk”tur.²⁴

Nefis-beden ilişkisini, nefsin yetkinliğine vurgu yaparak açıklama şekli, İslâm felsefesinde nefisle ilgili yorumlamalardaki ana eğilimi gösterir. Bu sadece Fârâbî ile sınırlı bir durum değildir. Bu anlayış, İslâm'daki nefis anlayışıyla da desteklenerek Platoncu ve Yeni Platoncu etki taşıyan felsefî ekollerde kendisini göstermektedir. Fârâbî'nin nefis ile ilgili açıklamalarında nefsin yetkinliğini elde etmesinin büyük bir önemi vardır.

Buna karşın Fârâbî'nin açıklamalarında birtakım nefislerin yetkinliğini elde edemediğini görmekteyiz. Filozofumuz, aklî olana yönelimi yeterli düzeyde olmayan birtakım nefislerin hastalanabileceğini bu nedenle de hastalanan bu nefislerin yetkinliğini elde edemeyeceğini ifade eder. Fârâbî, nâtik nefsin hastalığını tarif ederken insanın bedeniyle ilgili hastalığını örnek verir. Zira insan bedeni hastalandığında tatlı olanı acı, acı olanı da tatlı olarak algılayabilmektedir. Aynı şekilde nefsimiz de hastalandığında, kötü fiilleri iyi, iyi fiilleri de kötü zannetmektedir.²⁵

Fârâbî'ye göre insanın kendi yetkinliğini elde etmesi, nâtik nefsinin olası hastalıklardan koruyarak kendi yetilerini idrak etmesine bağlıdır. Bu nedenle filozof, yetkinliğini elde eden nefislerin bedenlerinden ayrıldıkları zaman, kendilerinden önce oraya ulaşmış nitelik, nicelik ve tür bakımından denk olanlarla birlikte mutlulukları elde ettiklerini ifade etmiştir. Nefsinin yetkinliğini elde etmesi noktasında gerekli çabayı göstermeyenlerin “cahil şehir” halkı olarak

21 Fârâbî, *Siyâsâtü'l-Medenîyye*, tahk.: Ali Mülhim, Daru Mektebeti'l Hilâl, ts., s. 24; *Fususü'l-Medenî*, s. 30; İbn Sînâ, “Hudûd”, s. 56.

22 Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 17.

23 Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzilâ*, ss. 51, 105.

24 Fârâbî, *Fususü'l-Medenî*, s. 39.

25 *Aynı eser*, s. 45.

nitelendirilmesi ise bu şehir halkının ruhen eksik ve maddeyle kaim olmaları sebebiyledir.²⁶ Filozofumuz, *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde bu konuda çok açık ifadeler yer vermiş, bu nefisleri, “vahşi hayvanlar ve yılanlar gibi yok olan varlıklar” şeklinde tanımlamıştır.²⁷

Burada nefsin bir cevher olduğunu ifade eden Fârâbî, bir taraftan da bu cevherin bir şekilde bozulabileceğini ifade etmektedir. Oysa nefis, insan bedeni gibi oluş ve bozuluşa uğramamalıdır. Zira oluş ve bozuluş bileşik varlıklar için geçerli olan bir şeydir. Esasında buradaki örnek, nefsin durumunu açıklama noktasında sıkıntılı görünüyor. Burada basit olan bir varlığa ait durumu açıklamak için bileşik bir varlığın durumu örnek olarak verilmiştir. Konuya daha dikkatli bakıldığında, cahil şehir halkı da natik nefis olma istidadına sahip olmakla birlikte, yetkinliğini elde edememesi nedeniyle hayvani nefis seviyesinde kaldığı görülecektir. Buradaki problem, varlık olarak natik nefis seviyesinde bir cevher olma istidadını kendisinde barındıran cahil şehir halkının nefislerinin daha sonra maddeyle kaim kabul edilmesidir.²⁸

Fârâbî'nin yetkinliğini elde edemeyen nefislerin durumları hakkındaki bu ifadeleri de tartışmaya açıktır. Tıpkı İslâm felsefesinde çok az yer bulan, Fârâbî'nin de şiddetle karşı çıktığı, “tenasüh” düşüncesi kadar tartışılır mahiyettedir. Zira tenasühte ifade edildiği üzere yetkinliğini elde edemeyen nefis, kendisine uygun bir başka bedene geçerek hem cezasını çekmekte, hem de yetkinliğini elde etmek için mücadelesine devam etmektedir. Fârâbî'nin ifade ettiği anlayışa göre yetkinliğini elde edemeyen cahil şehre mensup nefisleri, yokluktan başka bir şey beklememektedir. Burada “yokluk” en büyük ceza olarak açıklanabilir, ancak İslâm'daki anlamıyla “mead” tartışılır hale gelmektedir.²⁹

Fârâbî'ye göre, bedenlerinden ayrıldıktan sonra nefislerin ferdiyetlerini yitirip yitirmedikleri konusunda da bir takım tartışmalar olmuş, filozofun bed-

26 Bk. Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 137, 138, 139, 142, 143.

27 Bu konuda bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 143; Richard Walzer, *age*, ss. 280, 281; M. S. Aydın, “Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, ss. 34, 35.

28 Fârâbî'nin natik nefsin maddeden mücerred olması nedeniyle bedenden ayrılışı sonrası varlığını devam ettirdiği, bozulmasının da söz konusu olmadığı ve onun tek bir cevher olduğuna dair ifadeleri için bk. Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, s. 17.

29 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 143; metnin çeviri ve yorumları için bk. *İdeal Devlet/el-Medînetü'l-Fazıla*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay, Ankara 1997, ss. 114, 118; *el-Medînetü'l-Fazıla*, çev.: Nafiz Danişmen, MEB. Yay., Ankara 2001, s. 98. Richard Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, çev.: Ahmet Arslan, *el-Medînetü'l-Fazıla/İdeal Devlet*, Vadi Yay., Ankara 1997, ss. 291, 292; M. S. Aydın, “Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, ss. 31, 36.

ninden ayrılan yetkinliğini elde eden nefislerin tek bir nefiste birleştiğini (ittisal) savunduğu iddia edilmiştir.³⁰ Ancak bu konudaki ifadeler daha yakından bakacak olursak, mutluluğu elde etmiş nefislerin bireysel varlıklarını koruduklarını görürüz. Fârâbî, bu dünyada yetkinliğini elde eden nefislerin ferdiyetlerini kaybetmeyeceklerini, bunların tek bir nefis gibi olmalarının, onların hepsinin kendi yetkinliklerini elde etmelerinin neticesi olduğunu savunur. Ancak saadete ulaşamayan cahil şehre ait nefislerin ise, varlıklarını koruyamadıklarını görüyoruz. Ancak şunu da belirtmemizde fayda var. Bir takım nâtık nefislerin yok olması düşünülebiliyorsa, nefislerin varlıklarını korumama noktasında bir kapı açılmış bulunuyor. Fârâbî'nin ifadelerine göre, saadete ulaşan nefislerin bireysel varlıklarını koruyarak bir birliktelik oluşturmaktadır, ancak cahil şehre ait nefisler ise, cevher olma niteliklerine aykırı bir şekilde yok olmaktadır.³¹

Burada Fârâbî'nin nâtık nefis ya da insan nefsi dediğimiz nefis türü için cevher niteliğini "akıl" olmaya dayandırdığını, yani bir takım soyut çıkarımlar yapan bilfiil akıl haline dönüşmüş olan nefislerin Fârâbî tarafından cevher olarak kabul edildiğini görüyoruz. Diğer nefislerin, yani "akıl" olma seviyesine erişememiş nefislerin ise, sonunun yokluk olarak ifade edildiğini, bitki ve hayvan nefisleri gibi değerlendirildiğini görüyoruz. Ancak akıl melekesine sahip olan insanın yaptığı eylemlerden sorumlu olması ve bunun sonuçlarına katlanması daha makuldür.

Fârâbî'nin nefsin ölümsüzlüğünü bizzat nefsin kendisinden kaynaklanan bir durum olarak görmediğini, sonradan elde edilen bir durum olarak ifade ettiğini görüyoruz. Fârâbî tarafından ortaya konulan bu tutum oldukça iddialıdır. O'nun bu konudaki görüşleri, İslâm filozoflarından İbn Tufeyl (ö.581/1185) tarafından da *Hayy bin Yakzan* adlı eserinde eleştirilmiştir. İbn Tufeyl, Fârâbî'nin nefsin bedenden ayrılışı sonrası bir kısım nefislerin yok olmaması meselesinde kafa karışıklığı içinde olduğunu, nefis konusunda, yetkinliğini elde eden, azaba uğrayan ve yok olan şeklindeki tasnifinin çelişkili olduğunu savunur.³²

30 Bu konudaki tartışmalar için bk. Mehmet S. Aydın, agm, ss. 26, 33; Farabi' de bedenden ayrılışı sonrası nefsin durumuyla ilgili yapılan açıklamalar bağlamında bireysel nefse ya da tümel nefse yapılan vurgular zaman zaman iki farklı yorumda kullanıldığı durumlar ortaya çıkmıştır. Bu konuda Bk. Hasan Özalp, *age*, ss. 85-119.

31 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 137; Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", ss. 30, 31, 33; Şaban Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 199.

32 Bu konudaki değerlendirmeler için bk. İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, Osmanlıca çev.: Babanzade Reşit, haz.: N. Ahmet Özalp, İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 38; Sami S. Hawi, "İbn Tufeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", çev.: Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahi-*

4. İbn Sînâ'ya Göre Nefsin Bedenden Ayrılışı Sonrası Durumu

İbn Sînâ'nın insana ait nefsin bedenden ayrılışı sonrası durumuyla ilgili fikirleri de bir takım itirazlara sebep olmuştur. Ancak İbn Sînâ, meseleyle ilgili fikirlerini ortaya koyarken ihtiyatlı ifadeler kullanmaya özen göstermiştir. Düşünürümüz, bizim bu konudaki bilgilerimizin bir kısmının dinden aktarılanlar yoluyla bilinebileceğini, bir kısmının ise, akıl ve burhanî kıyas yoluyla bilinebileceğini ifade etmektedir. Bu konuda dinin getirdiklerinin kanıtlanmasının ancak dinin ve peygamberin haberini doğrulamakla mümkün olacağını belirtir.³³ Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ, kendisinin ifade ettiği görüşlerin konunun akıl ve burhanî kıyasa dayalı olarak açıklanabilecek bölümünü kapsadığını savunur.³⁴

İbn Sînâ bir Meşşâî düşünür olarak Fârâbî'nin aksine, beden bozulmasıyla, insana ait tüm nefislerin bozulmayacağını savunur. Varlığı noktasında bedenine muhtaç olmayan nefsin bedenden ayrılışı sonrası durumunda en etkin unsur ise, sahip olduğu beden ile ilişkisidir. Zira nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu nefsin maddi âlemde bedeniyle kurduğu ilişki belirlemektedir. Nâtik nefsi bir cevher olarak ifade eden İbn Sînâ'ya göre nefsi meşgul eden bedendir. Bedenin nefse verdiği bu meşguliyet, nefsin kendi durumunu anlamasını engeller. Ancak bedene duyduğu ilginin neticesinde yetkinliğin elde edilememesinden kaynaklanan üzüntü gölgelenir. Bu, nefsin bedene meyletmesinden kaynaklanır. Nefis, bedene ne kadar bitişikse yetkinliğinden de o kadar uzak kabul edilir, nefis bedenden ne kadar uzak ise bu durumda yetkinliğine bir o kadar yakın kabul edilir.³⁵

İbn Sînâ'ya göre nefsin yetkinliğini elde etme noktasında bedenine ait ilgilerinden kurtulmasının yolu ise kişinin aklı yetilerini eksiksiz kullanmasıyla alakalıdır. Zira filozofumuz, kişinin düşünme gücünü kullandıkça basiretinin artacağını ve bunun da kişinin nefsinin mutluluğa olan istidadını arttıracığını

yat Fakültesi Dergisi, 2002, sayı: 5, ss. 149, 150; Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", ss. 30, 31.

33 İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu's-Şifâ*, s. 169.

34 İbn Sînâ'nın burada ifade etmiş olduğu, beden dirilişiyle ilgili olarak din tarafından ifade edilenlerin ancak peygamberin haberini doğrulamakla olacağına dair ifadeler, bedensel dirilişi inkâr olarak yorumlanan bir takım ifadeleriyle birlikte değerlendirilmiş ve filozofumuz bir takım eleştirilere maruz kalmıştır. Bu konuda bk. Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı", *İslâm Felsefesi Yazıları-Makaleler II*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, ss. 57, 58; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 198.

35 İbn Sînâ, *Necât*, s. 223; *Metafizik II/Kitâbu's-Şifâ*, s. 177.

belirtir. Yani kişinin maddi âleme olan ilgisinin azalması, akıl âlemine olan ilgisinin artmasıyla alakalıdır. Bu ilişki arttığında ise, maddi âleme olan ilgi ve alakası azalacaktır. İşte aklî olana yönelim neticesinde, nâtık nefis yetkinleşeceği için her şeyin sûreti ve iyilikler kendisinde belirecek, mutlak iyi ve mutlak güzellik nefis tarafından keşfedilecektir.³⁶

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, nefsin mutlak iyi ve mutlak güzeli görmesini engelleyen şey, nefsin bedenine ait istekleridir. Zira kişi bu maddi âlemdeki hazlara dalmışken aklî hazların farkına varması zordur. Nefsin bedene olan ilgisi, ona gerçek aşkı unutturmakta ve nefsi bedenine hapsedmektedir. Bu nedenle nefis, kendisinde bulunan aklî cevherinden yüz çevirip maddi âleme yöneldiğinde kendisinde var olan bu üstün nitelikler yok olur.³⁷ İbn Sînâ'ya göre beden, nefsin cevherine zıttır, bu nedenle de beden nefsin kendisine eza verir. Nefsin bedenin kendisinde ortaya çıkardığı bu durumun farkına varmaması ise, onun beden ve bedenin ilgilerine teslim olmasından kaynaklanır. Buradaki problem ise, nefsin arınması ve kendisine özgü olan mutluluğu elde etmesiyle ortadan kalkar.³⁸

Görüldüğü üzere, nefis bedenine ait bir takım istekleri nedeniyle maddeye karşı arzuludur. Bu arzu, onun bir takım aklî hazları elde etmesini ve aklî olana yönelmesini engeller. Bu engelleme neticesinde maddeye meftun olan nefis bedeninin fesadıyla birlikte büyük bir sıkıntıya düşer. Zira bedeni de bozulduğu için artık onun bu maddi hazları elde etme imkânı da kalmamıştır.³⁹

Nefsin tüm bu durumlardan kurtulması için yapması gerekeni, bedenden uzaklaşma ve yetkinliğine ulaşma süreci olarak ifade eden İbn Sînâ, akledilir sûretlerin konusu olarak ifade ettiği nâtık nefsin faal akılla "ittisâl"i durumunda bedenine ait yetilerini kaybetmesinin onun için herhangi bir eksiklik oluşturmayacağını, çünkü nefsin makulleri bedenine ait yetileriyle değil de zatıyla aklettiğini belirtir. Bu nedenle nefsin bedeninden ayrılması nefsin cevherine zarar vermez.⁴⁰

Düşünürümüze göre kişi, bu dünyada bedenî ilgilerinden uzaklaşmalı ve

36 İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu'ş-Şifâ*, ss. 172, 176.

37 İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu'ş-Şifâ*, ss. 173, 174; *İşaretler ve Tembihler*, ss. 115, 174.

38 İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 177.

39 Aynı yer.

40 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 160, 161; İbn Sînâ tarafından "sezgi" ya da "kıyasta orta terimin elde edilmesi" olarak ifade edilen bu bilgi süreci için bk. Mehmet Aydın, *İbn Sînâ'nın Mutluluk Anlayışı*, s. 46, 47; Şaban Haklı, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1, c. 6, sayı: 11, s. 47.

nefsinin yetkinliğine odaklanmalıdır. İbn Sînâ kişinin burada yaptığı eylemlerinin ahiret mutluluğuna matuf olduğunu ifade etmektedir. Düşünürümüz, ahirette mutluluğun ise, ilimde yetkinleşmek suretiyle kazanılabileceğini, mutsuzluğun temel nedeninin ise, cehalet olduğunu savunur.⁴¹

Nâtik nefis, yetkinliğini elde etmesi durumunda gayri cismani bir cevher olarak mutluluğuna ulaşmaktadır. Ancak yetkinliklerini elde etme amacından uzaklaşıp, bütünüyle bedenine ait ilgilerine yönelen bir takım nefisler de vardır. Bunun neticesi olarak, yetkinliğini elde edemeyen nefisler ortaya çıkar. Hiçbir şekilde yetkinliğini kazanamayan nefislere, İbn Sînâ, “ahmak/cahil nefisler” ifadesini kullanmaktadır. Bunlar, bedenlerinden ayrıldıklarında bir rahata kavuşurlar, ancak yetkinleşememeleri nedeniyle bedene ait şeylere şiddetli bir arzu beslerler. Bu da onların yetkinliklerini elde edemeden bedenlerinden ayrılmaları nedeniyle kendilerinde ızdıraba sebep olur.⁴²

Ayrıca, hem nefisini arındırmış olup hem de cismânî hazları elde edeceğine inanmış kişilerin de olabileceğini ifade eden İbn Sînâ, bunların bedene ait bazı durumların ahirette gerçekleşeceğine inandıklarını belirtir. Bunlar kendilerinde ne yetkinliklerini elde etmişler, ne de azabı gerektirecek bir durumu hak etmişlerdir. Tüm arzuları kendilerinde yerleşmiş olan inançları nedeniyle aşağı doğru yani maddî âleme yönelmiş ve cisimlere çekilmiştir.⁴³

Bu durumdaki nefislerin durumu ne olacaktır? Zira bunlar, nefislerini gerçek yetkinliğe hazırlamadıkları için buna ulaşamazlar. Ancak bunlar İbn Sînâ tarafından ahmak olarak ifade edilen nefisler gibi de değildirler. Filozofumuz, bunlar için nefislere “tahayyül” etme imkânı veren göksel cisimlerin, bu nefisler için söylenmiş kabir halleri, diriliş, uhrevi iyilikler gibi birçok şeyi müşahede etmelerine imkân vereceğini belirtmektedir. Aynı durumdaki bayağı nefisler için de bu geçerlidir. Bunlar da kendileri için tasvir edilmiş olan şeye göre, azabı müşahede ederler.⁴⁴ Burada ifade edilen mutluluk ve mutsuzluk, bayağı nefislere nispetle mutluluk ve mutsuzluk olarak ifade etmektedir. Gerçek mutluluk ise, ancak ve ancak gerçek kemale erişenler için söz konusu olan bir şey olarak ifade edilir.⁴⁵

İbn Sînâ tarafından burada yapılan yoruma göre, kişi ruhen de olsa maddi

41 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 170.

42 İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu’ş-Şifâ*, s. 177, 178; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 114, 115.

43 İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu’ş-Şifâ*, s. 178.

44 *Aynı eser*, s. 178.

45 *Aynı eser*, s. 179.

haz ve elemeleri tecrübe etme olasılığına da sahip olabilmektedir. Ancak bizlerin şu an yaşadığı dünya hayatının da bu anlamda bir tecrübe olmadığını kim iddia edebilir? Zira insanlar rüyada da maddi elem ve hazları tecrübe edebilmektedir. Burada İbn Sînâ iki uçlu bir yaklaşımla dinin getirdiği kabulleri yok saymaksızın kendi felsefi duruşunu temellendirmeye çalışmaktadır. Esasında İbn Sînâ, nefsin bedenden ayrılışı sonrası maddî haz ya da elem tasvirlerini temsili bir anlatım olarak yorumlar.⁴⁶ Bu tarz bir yaklaşımla İbn Sînâ, din tarafından ifade edilen meâd anlayışıyla muarız bir duruma da düşmemektedir.⁴⁷

İbn Sînâ, nefsin, madde ve sûret şeklinde bir terkip oluşturulmaması nedeniyle maddeden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirdiğini, ancak bunun bir başka bedene geçmek şeklinde olmadığını ifade eder. İbn Sînâ tenasüh düşüncesini açıkça reddeder. Her nefsin tek bir bedenle ilişkisinin olduğunu ifade eder. İbn Sînâ, tenasüh nazariyesini savunanların aksine, nefislerin bedenden bedene intikalinin de söz konusu olmadığını belirtirler. Nefis ve beden arasındaki ilişkinin nefsin bedenden istifade etmesi şeklinde olduğu belirtilir.⁴⁸

Tenasüh düşüncesine itibar etmeyen İbn Sînâ'nın nefsin bedenden önce yaratılmadığı ve her bedenin kendisine ait bir nefsi olduğunu ifade etmesi bu konudaki fikirlerini yansıtır. Zira filozofumuza göre, bu durumda ya nefisler için çokluktan bahsedilir veyahut da tüm nefislerin bir olduğu kabul edilmiş olur. Bu durum her bir bedende iki tane nefsin ortaya çıkmasına neden olur. Zira bedenle birlikte var olan bir nefis vardır, bir de tenasüh ettiği düşünülen nefis vardır. Ayrıca nefislerin tümünü tek bir nefis olarak ifade ettiğimizde ise, Zeyd ya da Ömer arasında her hangi bir fark kalmayacaktır. Bu iki durum da

46 İbn Sînâ'nın din dilinde temsili anlatımların kullanıldığına dair ifadeleri için bk. İbn Sînâ, *al-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 97.

47 İbn Sînâ'nın meâd konusundaki ifadelerinin bedensel dirilişe imkân verip vermediği konusunda tartışmalar olmuştur. Filozofumuzun bir takım ifadelerinin bedensel dirilişe imkân verdiğini savunanlar olduğu gibi, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, İbn Sînâ'nın bedensel haz ve elemelerin nefsin bedenden ayrılışı sonrası tecrübe edilmesiyle ilgili ifadeleri temsili olarak yorumladığı kanaati daha yaygındır. Bedensel dirilişe dair dinen ifade edilenlerin gerçek ve mümkün olduğunu söylemek, bunun mahiyeti noktasındaki tartışmaları göz ardı etmek anlamına gelmiyor. İbn Sînâ'nın bu konudaki değerlendirmeleri incelendiğinde, genel olarak gerçek dirilişin bedensiz olduğuna dair görüşleri öncelediği dikkat çekmektedir. Bu konudaki tartışmalar için bk. Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı", *İslâm Felsefesi Yazıları-Makaleler II*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 57, 58; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, s. 198; Şaban Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er-Razi Örneği*, ss. 200-203; Gürbüz Deniz, *Kelâm Felsefe Tartışmaları - Tehâfütlar Örneği-*, Fecr Yayınevi, Ankara 2009, ss. 266-281.

48 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât*, c. II, s. 207; *Nefs/Kitâbu'ş-Şifâ*, ss. 230, 231; *Necât*, s. 227; *al-Adhaviyye fi'l-Meâd*, ss. 114, 115, 117; *İşaretler ve Tembihler*, s. 179.

İbn Sînâ'ya göre çelişiktir. O, bu iki duruma da karşı çıkar. İbn Sînâ'nın burada ifade ettiği geçerli olan yol ise her nefsin bedeniyle birlikte ortaya çıkmasıdır, bu da beden mizacının ortaya çıkmasıyla gerçekleşen bir şeydir.⁴⁹

Burada şunu vurgulamamız gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre her bedenin bir nefsi vardır. Bu nefislerin de müstakil birer varlıkları vardır. Ancak burada karşımıza bir sorun çıkıyor. Bedenin var oluşuyla ortaya çıkan nefis beden bozulup yok olduktan sonra bedenle birlikte bozulmuyor. Bu da bir takım itirazlara sebep olmuştur. İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımlarında daha öncede ifade ettiğimiz üzere, nefsin bir cevher olarak ifade edilmesi belirleyicidir. Nefsin bedenden ayrılışı sonrası durumunu temelde Fârâbî'ye yakın bir şekilde ele alan İbn Sînâ bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ insanın mutsuzluğunu onun bilgisizliğine bağlamaktadır. Zira nefsinin yetkinliklerini bilmeyen ve bunlara ulaşamayan nefisler, beden ve bedene ait şeylerin kaybolmasıyla büyük sıkıntı yaşarlar. Bir taraftan bunların tekrar bedene ait hazları elde etmesinin imkânı ortadan kalkmış, diğer taraftan da gerçek mutluluğu elde edememişlerdir.⁵⁰

İbn Sînâ akleden insani nefsin, kuvveleri ve yetkinlikleri olan bir cevher olduğunu ifade eder.⁵¹ İnsanı insan yapan onun maddesi değildir, bilakis onun formudur. Bu nedenle de o, nefsin kurtuluşunun aklî olana yönelmekle mümkün olacağını ifade etmektedir.⁵² Filozofumuza göre ölümden sonra elde edilecek gerçek mutluluk nefsin aklî hazları elde etmesidir.⁵³

5. Sonuç

Nefis beden ilişkisi geçmişten günümüze sürekli tartışılan felsefi bir problemdir. Nefis ve beden ilişkisine İslâm felsefesindeki genel yaklaşım tarzı, nefsin bedene karşı daha üstün olduğu kabulüne dayanır. Bu, Meşşâî düşünürlerde açık bir şekilde görülür. Nefse yapılan bu vurgu, insanın beşeri kurtuluşunun da ona bağlı olması sonucunu doğurmaktadır. Nefis beden ilişkisiyle ve birbirlerinden ayrıldıktan sonraki durumları hakkındaki çözüm önerileri incelendiğinde birçok farklı görüşün olduğu görülecektir. Nitekim aynı ekole mensup düşünürler olan Fârâbî ve İbn Sînâ dahi, bu konuda bir takım hususlarda farklı

49 İbn Sînâ, *al-Adhaviyye fi'l-Meâd*, ss. 122, 123, 124; *Nefs/Kitâbu'ş-Şifâ*, ss. 222, 223.

50 İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 177.

51 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 112.

52 İbn Sînâ, *al-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 103.

53 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 194.

görüşler beyan etmişlerdir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın insan nefsinin bedenden ayrılışı sonrası durumuyla ilgili olarak yaptıkları tüm açıklamalar, nâtık nefsin akıl âlemine ait bir cevher olarak nitelenmesine dayanır. Düşünürlerimize göre nefsin maddi âlemlerle olan irtibatı ve ona olan yakınlığı sorun olarak görülmektedir. Bu nedenle de nefsin yetkinliğine ulaşması mevzusu ortaya çıkmaktadır. Nefis, akıl âlemine yaklaştıkça yetkinliğini elde etmekte, ondan uzaklaşıp maddi âleme yaklaştıkça ise, yetkinliğinden uzaklaşmaktadır. Yetkinliğini elde eden nefisler, bedenlerinden ayrıldıktan sonra, ebedi mutluluklarını elde etmişler ve akıl âleminin hazlarına ulaşmışlardır. Bu konuda iki filozof da hemfikirdir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yetkinliğini elde edemeyen nefislerin durumlarıyla ilgili görüşleri farklılık arz etmektedir.

Özellikle Fârâbî tarafından cahil şehir halkı ile ilgili olarak ifade edilen yok oluş esasında çok önemlidir. Burada cevher olarak tanımlanan nâtık nefsin yok olması bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasında din, her kişinin hesaba çekilip bunların hepsinin karşılıklarını bulacağını ifade etmektedir. Ancak Fârâbî, yetkinliğinden tamamen uzak olan insan nefisleri için karşılık olarak yok oluşu en kötü ceza olarak kabul etmektedir.

Kanaatimize göre Fârâbî cevher olma niteliğini, bireysel nefsin akli kullanma yeteneğiyle kazanılan bir şey olarak görmektedir. Yani her nefis cevher olarak kabul edilmemekte, akli melekelerini kullanarak yetkinliğini elde eden nefisler cevher olarak nitelenmektedir. Ancak bu filozofumuzun cevher ve nâtık nefis ile ilgili yaptığı açıklamalarla uyuşmamaktadır.

İbn Sînâ'nın insan nefsinin bedeninden ayrılışı sonrası durumuyla ilgili olarak söyledikleri, Fârâbî'ye göre, kendi sistemi içinde bize göre, daha uyumlu görünmektedir. Zira İbn Sînâ, her bir bedenin kendine ait nefsi olduğunu ve bu nefsin bedenin yok oluşu sonrası varlığını devam ettirdiğini ifade etmektedir. Bu ifadeleriyle, İbn Sînâ, nefsi bir cevher olarak nitelemekte ve bunun gereği olarak da cevher yok olmamaktadır. Ayrıca her nefsin bedenden ayrılışı sonrası bireysel varlığı korunmaktadır. İbn Sînâ'nın bedenin varlığıyla birlikte nefis verildiği, beden yok olduktan sonra ise, yalnızca nefsin varlığının devam ettiğine dair ifadeleri ise, bir takım eleştirilere konu olmuştur.

İbn Sînâ'ya din tarafından vaz' edilen cismani haşr hakkındaki naslara ters düşmemek adına ikili bir söylemle meseleyi değerlendirdiği eleştirileri yöneltmiştir. O, konuyla ilgili olarak dinin getirdiklerinin tasdik edileceğinin kendisinin ise, konunun burhanî olan tarafını inceleyeceğini belirtir ve bir şekilde temsili olarak da olsa maddi haz ve elemelerin de hissedilebileceğini kabul

etmektedir. Ancak bunun cismani olarak değil de göksel nefisler vasıtasıyla tahayyül gücü sayesinde olacağını belirtir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'da nâtik nefsin bireysel varlığını koruduğu ifade edilebilir. Ancak Fârâbî tarafından kabul edilen görüşe göre bir takım nâtik nefislerin yok olması mümkün olduğu için, bu İbn Sînâ'da olduğu gibi tüm nefislerin kendi varlıklarını korumasıyla aynı kabul edilemez. Bedenen dirilme noktasında da Fârâbî ve İbn Sînâ arasında fark görüyoruz. Zira iki filozofumuz da cismânî bir dirilişi kabul etmemektedirler. Bu konuda Fârâbî daha açık ve net bir tutum sergilemektedir. İbn Sînâ ise, bedenen dirilişi nefyetmekle birlikte, bir takım nefislerin bedenî dirilişe inanmaları sebebiyle cismânî olmamakla birlikte, cismânî gibi hissedebileceklerine dair ifadeleriyle bu konuda farklı bir tutum sergilemiştir.

Varlık tasavvurlarının en üstüne Tanrı'yı koyan ve onu da akıl olarak niteleyen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın "nâtik nefsin" bedenden ayrılışı sonrası durumunu izah ederken, insandaki bu aklı yöne vurgu yapmaları ve mutluluğu da ona bağlamaları kanaatimizce büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, AÜİF. Yay., Ankara 1992.
- Atay, Hüseyin, "Nefis", *AÜİF Dergisi*, c. 37.
- Aydın, Mehmet, "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *İslâm Felsefesi Yazıları-Makaleler II*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- , "İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'ade) Anlayışı", *İslâm Felsefesi Yazıları-Makaleler II*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1999.
- , "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yay., 22-24 Mayıs 2008 İstanbul, c. I.
- Cürçani, Seyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifât*, tahk.: Abdu'l-Münim Hafnî, Daru'r-Reşad Yay., Kahire, ts.
- Dağ, Mehmet, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ Ölümünün Bininci Yılı Armağanı 1984'ten Ayır Basım*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.
- Deniz, Gürbüz, *Kelâm Felsefe Tartışmaları –Tehâfütler Örneği-*, Fecr Yayınevi, Ankara 2009.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul 1993.
- Haklı, Şaban, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- , "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/1.
- Hawi, Sami S., "İbn Tüfeyl'in Fârâbî'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", çev.: Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 5.
- Fârâbî, *Fususul-Medenî*, çev.: Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987.
- , *İdeal Devlet/el-Medinetü'l-Fazıla*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay, Ankara 1997.

- , *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev.: Nafiz Danişmen, MEB. Yay., Ankara 2001.
- , *Kitâbu'l-Hurûf*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.
- , *Kitabu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, tahk.: Alber Nasri Nadir, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1991.
- , "Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale", çev.: Nuri Adıgüzel, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 1998, sayı: 2.
- , *Risâletü Zenonu'l-Kebîri'l-Yunânî*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Üsmâniyeti'l-Mekâine, yy., 1349.
- , *Deâvayi Kalbiye*, Dâiretü'sh-Meârifî'l-Üsmâniyeti'l-Mekâine, yy., 1346.
- , "Risale fi Me'ânî'l-Akl", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- , *Siyâsâtü'l-Medeniyye*, tahk.: Ali Mühlhim, Daru Mektebeti'l-Hilal, yy., ts.
- , *Ta'likât*, neşr: Dâiretü'sh-Meârifî'l-Üsmâniyeti'l-Mekâine, yy., 1346.
- , *Uyumu'l-Mesâil*, tahk.: Muhittin Hatib-Abdu'l-Fettah Geylan, Kahire 1910.
- Gazâlî, *Tehâfutü'l-Felâsife*, tahk.: Süleyman Dünya, neşr. Dâru'l-Maarif, Kahire 1987.
- , *el-Munkız min ed-Dalâl*, Mektebetü'sh-Şa'biyye, Beyrut ts.
- İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1990.
- İbn Sînâ, *al-Adhaviyye fi'l-Meâd*, thk.: Hasan Asî, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1987.
- , *el-Mebde ve'l-Meâd*, edit.: Abdullah Nurani, neşr. Müessesesi Mutalââtü İslâmî, Tahran 1984.
- , *eş-Şifâ/et-Tabiiyyât*, tahk.: İbrahim Medkur, yy., trs.
- , *İşaretler ve Tembîhler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , "Hudud", *Tis'a Resâil*, Cevâib Matbaası, İstanbul 1298.
- , *Metafizik I/Kitâbu'sh-Şifâ*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004.
- , *Metafizik II/Kitâbu'sh-Şifâ*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- , *Mantığa Giriş/Kitâbu'sh-Şifâ*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.
- , *Necât*, thk.: Macit Fahri, neşr. Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1985.
- , *Nefs/Kitâbu'sh-Şifâ*, tahk.: Jan BaFkos, Prag 1956.
- İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, Osmanlıca çev.: Babanzade Reşit, haz.: N. Ahmet Özalp, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Kurşunoğlu, Fatma Nuriye, *İbn Sina'da Mead*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA*, İstanbul 1993.
- Özalp, Hasan, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Mead*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2006.
- Şahin, Eyüp, "İbn Sînâ'da Ruhun Ferdîyetinin Bekası Problemi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler içinde*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul 2009.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, tahk.: Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Türker, Ömer, "Nefis", *DİA*, İstanbul 2006.
- Uludağ, Süleyman, "Nefis", *DİA*, İstanbul 2006.
- Uyanık, Mevlüt, "İslâm Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1.
- Walzer, Richard, "Açıklama ve Yorumlar", *el-Medinetü'l-Fazıla/İdeal Devlet içinde*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997.