

eskiyeni

ANADOLU İLAHİYAT AKADEMİSİ ARAŞTIRMA DERGİSİ

EskiYeni

Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi
The Anatolian Theological Academy Research Journal

Sayı/Issue 29 Güz/Autumn 2014

Sahibi/Publisher

ANADOLU İLAHİYAT AKADEMİSİ
EĞİTİM ve YAY. LTD. ŞTİ. Adına
Tuncer Namlı

Genel Yayın Yönetmeni

Editing Authority
Gürbüz Deniz

Editör/Editor

İhsan Toker

Yazı İşleri Müdürü

Editorial Manager
Murat Demirkol

ISSN: 1306-6218

Tasarım/Design

FCR Tel: (+90 312.310 08 60)

Baskı/Printed by

Aydan Basım ve Yayımlar Ltd. Şti.
Örnek Sanayi Sitesi Alınterzi Bulvarı
364. Sk. No: 4 Ostim/ANKARA
Tel: +90 312. 354 46 27-28

Basım Tarihi/Printing Date

10.12.2014

Abonelik/Subscription

Yıllık (2 Sayı)
Şahıs 30,00 TL
Resmî Kurumlar 40,00 TL
Yurt dışı 30,00 EURO

Hesap No/Account No

Albaraka Ankara Şb. (002)
Hesap No: 2027297
Iban: TR54 0020 3000 0202 7297 0000 01

Adres/Address

Hacı Bayram Mh. Boyacılar Sk.
No: 14/2 Ulus-Altındağ/ANKARA
Tel: (+90 312.311 88 00 pbx)
Faks: (+90 312.311 47 89)
e-mail: eski-yeni@hotmail.com

EskiYeni yılda iki kere yayınlanan hakemli bir dergidir/EskiYeni is a refereed journal and is published biannually.

Yayın Kurulu/Editorial Board

Enver Arpa (DİB), Erdiñç Doğru (Gazi Ü.), Gürbüz Deniz (Ankara Ü.), Haldun Göktaş (Yıldırım Beyazıt Ü.), Hicabi Kır-langıç (Ankara Ü.), Hüseyin Nazlıyıldın (Anadolu İlahiyat Akademisi), İhsan Toker (Ankara Ü.), Mesut Okumuş (Hitit Ü.), Metin Yılmaz (Anadolu İlahiyat Akademisi), Murat Demirkol (Yıldırım Beyazıt Ü.), Musa Kazım Arıcan (Yıldırım Beyazıt Ü.), Necdet Subaşı (DİB), Şamil Öçal (Kırıkkale Ü.), Tuncer Namlı (Anadolu İlahiyat Akademisi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Abbshar Awad (Omdurman İslam Ü.), Abdullah Kahraman (Marmara Ü.), Adnan Arslan (Süleyman Şah Ü.), Ahmet Yaman (Necmettin Erbakan Ü.), Ali Bardakoğlu (29 Mayıs Ü.), Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Ü.), Burhanettin Tatar (Ondokuz Mayıs Ü.), Bünyamin Erul (Ankara Ü.), Celal Türer (Ankara Ü.), Coşkun Çakır (İstanbul Şehir Ü.), Derya Örs (Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu), Ejder Okumuş (Osman Gazi Ü.), Emced Korşe (Ürdün Ü.), Fuat Aydın (Sakarya Ü.), Hacı Musa Bağcı (Dicle Ü.), Halit Ünal (Avrupa İslam Ü.), Hayati Hökelekli (Uludağ Ü.), İlhami Güler (Ankara Ü.), İsmail Çalışkan (Yıldırım Beyazıt Ü.), İsmail Hakkı Ünal (Ankara Ü.), Kadir Canatan (Balıkesir Ü.), Kamal Gahalla (Uluslararası Afrika Ü.), M. Yahya Michot (Hartford Seminary Amerika), Mahmut Aydın (Ondokuz Mayıs Ü.), Mehmet Evkuran (Hitit Ü.), Metin Özdemir (Yıldırım Beyazıt Ü.), Mevlüt Uyanık (Hitit Ü.), Muhammed Jaber Thalji (Qassim Ü.), Muhammed Rayyan (Ürdün Ü.), Muhammed Tank Nour (Hartum Ü.), Mustafa Ertürk (Marmara Ü.), Mustafa Köylü (Ondokuz Mayıs Ü.), Mustafa Öztürk (Çukurova Ü.), Mustafa Tekin (İstanbul Ü.), Ömer Özsoy (Frankfurt Ü.), Ramazan Altuntaş (Necmettin Erbakan Ü.), Talip Özdeş (Cumhuriyet Ü.), Talip Türcan (Süleyman Demirel Ü.)

İbn Sina'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar

Gürbüz DENİZ*

Öz Bu makale İbn Sina'nın el-Adhaviyye fi'l-Me'âd isimli risalesindeki görüşlerinin takdimi ve eleştirisini içermektedir. İbn Sina meadın bedensel değil yalnızca ruhani olduğunu iddia edip temellendirmektedir. O, bu iddiasını üç esas üzerine inşa etmektedir. Bu iddia dirilişin ruhani oluşunun gaybi delili, maddi yetersizlik delili ve nefsin bedene muhtaç olmadığı öngörülerini üzerine inşa edilmektedir. Bu makalede gaybi delilin açılımı yapılarak İbn Sina'nın iddiasına cevap verilmektedir. Maddi yetersizlik deliline karşı dirilişin mahiyetinin yeni bir imkanla açıklanması şeklindeki yeni bir yorum ve öneriyle İbn Sina'nın argümanlarına cevap verilmiştir ve son olarak da nefsin bedene ihtiyacının bu dünyadaki imkanı gibi öteki dünyada da mümkün olacağına imkanları üzerinde durularak karşı bir argüman geliştirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Meâd, nefis, nefis-i nâtuka, mutlak gayb, mukayyed gayb, imkan, beden.

Some Critiques to Avicenna's Thoughts on Spiritual Resurrection

Abstract This article aims to give an outline and provide a critique about the perspectives in a booklet named as al-adhaviyyah fi'l-ma'ad written by Avicenna. He suggests that the maad or resurrection will be merely spiritual, not corporeal. And he refers three points to support his thesis. Thus his thesis is constructed on three arguments about spiritual resurrection: the argument on which is based on invisible World and argument on material insufficiency and the argument in which he argued that the nafs do not need to the body. By this article it is argued against Avicenna's argument on unknown world by reinterpreting it. As a response to the material incompleteness argument it is tried to provide a new interpretation on the resurrection. And the last counter argument is that how the nafs needs to corporeal body in this World, it will need to the body in the life hereafter as well.

Keywords: Maad, resurrection, nafs, al-nafs al-natiqa, absolute ghaib, delimited ghaib, contingency, corporeal body.

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı

Giriş

İbn Sina, bir sistem filozofu olarak, kendi düşüncesini sistemli ve tutarlı kılmak için büyük gayretlerde bulunmuştur. Onun felsefi sisteminin tutarlılığı, kendisinden sonra birçok Müslüman ve Hristiyan filozofa da örneklik teşkil etmiştir.

İbn Sina'nın felsefi sisteminin, özellikle de metafizik öngörülerinin temelinde, kendisinin de ifade ettiği üzere; akıl ve din veya İslamî nass büyük önem taşımaktadır.¹ İbn Sina aynı zamanda akıl ile nakil arasında ortaya koymuş olduğu uzlaşma dolayısı ile de tebarüz etmiş bir şahsiyettir. Onun varlık, Allah ve bilgi konularında ortaya koyduğu düşünceleri, büyük oranda birbirleriyle bağlantılı, uyumlu ve tutarlıdır. O, bütün bu hususlarda kendisine yapılmış sert eleştirilere rağmen yorum-te'vil yapmaktan kaçınmamıştır.

Gerek kelim-felsefe tartışmaları hakkındaki çalışmalarım esnasında ve gerekse İbn Sina ve Gazzali üzerinde incelemelerde bulunduğum dönemlerde zihnimde İbn Sina düşüncesi hakkında öğreti duran bir mevzu bulunuyordu. Bu mevzu, bu makalede üzerinde durmaya çalışacağım dirilişin mahiyetinin nasıllığı meselesidir. Büyük filozof ile birçok konuda kendimi mütefik hissettiğim halde, bu mevzuda zihnim ve gönlüm İbn Sina ile aynı noktada bulunmamaktadır. İbn Sina bu konuda her ne kadar nassın (Kur'an'ın) bağlayıcı olduğunu söylese de bize göre, filozof bu hususlarda nassdan ziyade Platon'un nefis görüşünün, etkisinde kalmıştır. Bu kanaati eksen alarak, İbn Sina'nın akli ve nakli yorumlarına bazı itirazlarımız olacaktır. İtirazlar; İbn Sina'nın *el-Adhaviyye*deki metinleri üzerinden yapılacaktır. Bu makale esasta bu hususu muhtevirdir. Şunu da ifade edelim ki, İbn Sina *el-Adhaviyye*den önce telif ettiği *eş-Şifa* ve *en-Neca'ta* dirilişi ruh ve bedenın beraberce haşr olunacağı şekilde ifade etmektedir. Ancak İbn Sina zikri geçen iki eseri avam için, *el-Adhaviyye*yi ise havas için yazdığını ima ve ifade etmesinden dolayı² *el-Adhaviyye*deki metinler üzerinde fikir mütalaasında bulunduk.

Açıklamalar

1-İbn Sina, dirilişi anlatmak üzere temel terim olarak, "meâd" sözcüğünü kullanmaktadır.³ İbn Sina'ya göre; insan bu dünyaya gelip ferdiyet kazandıktan sonra, faraza ölse ve unutulsa bile, insanın kazandığı ferdiyeti her halükârda devam ettirmektedir. Ruhun ebediyetinin kaynağı budur.⁴ Ruhun ebediyetini ifade eden İbn Sina, bedenle ilgili olarak bu bahiste herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Halbuki ruh, bireysel ferdiyetini beden olmadan tek başına bu dünyada kazanabilir mi, şeklindeki sorunun cevabı bu risalede (*el-Adhaviyye*) verilmemektedir. Ancak İbn Sina, başka eserlerinde bedenın ruhla, ruhun da bedenle ferdiyet kazandığını ifade etmektedir.⁵

Bize göre de ruh; ancak beden ile varlığını ve var oluşunu tecrübe edebilir. Eğer durum böyle ise o zaman bedenin ruhun ferdiyetini kazanmasında önemli bir konumu var demektir. Ye niden dirilişle de insan tekrar diriltildiğinde ruh yine uhrevî ferdiyetini tecrübe etmek için bedene muhtaç olacaktır. Yani birinci imkân hali ikinci imkân halini gerekli kılmaktadır. Bu sebeple, ruhun bir ferdiyeti kazanırken bedene olan ihtiyacı, ikinci ferdiyetini dirilişle kazanırken de bedene muhtaç olması her zaman imkân dahilindedir.

2-İbn Sina'nın ifadesi ile meâd terimi; a-v-d sözcüğünden türemiş olup bulunduğu yerden veya durumdan ayrılan şeyin tekrar oraya geri dönmesi demektir.⁶ Biz, meâdın; bir mekana dönüşle beraber- kelimenin asli anlamıyla-kişinin daha önce sahip olduğu varlık durumuna geri dönmesi olarak anlaşılmasının uygun olduğunu düşünmekteyiz. Halbuki İbn Sina, bu dönüşü -daha çok- insanın ölümden sonra gideceği yer anlamında kullanmakta ve düşüncelerini de bu şekilde temellendirmektedir. ⁷ Doğrusu meâd; eski mekana dönüş ile beraber eskiden (dünyada iken) insanın sahip olduğu şahsiyete ahiret hayatında tekrar kavuşmasıdır.

3-İbn Sina, risalesinin hemen başında dirilişin ruhaniliğine zımni delil olmak üzere şu ayete atıf yapmaktadır: "Ey iç huzura ermiş olan nefis! Sen O'ndan O da senden hoşnut olarak Rabbin'e dön"⁸ İbn Sina'nın bundan sonraki gayreti, nefis ile bedenin farklı olduğunu ispat etmek şeklinde geçmektedir ki, eğer beden ve nefis birbirlerinden ayrı varlıklar ise ve âyette de nefsin Cennet'e gireceği ifade edildiyorsa ise o zaman yeniden dirilişte bedene ihtiyaç duyulmayacak demektir. Bu anlamıyla İbn Sina; nefis ile ruh arasında bir ayrıma gitmemektedir.

4-İbn Sina'ya göre; Müslümanların çoğunluğu meâd; ruh ile bedenin tekrar birleşmesi ile gerçekleşecek bir vakta olarak kabul etmektedirler. Bu inanca göre; nefis bedene döndüğünde; ödül ve ceza, nefis ile bedenin birlikte tadacakları bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.⁹ Bundan sonra İbn Sina'nın, sürekli vurguladığı şu hususu Platon adına ifade etmesi kayda değerdir. "Gerçek anlamıyla mutluluk ve bahtsızlığın ne olduğu halka anlatılacak olsa (onlar) asla bu mutluluk ve mutsuzluğu kavrayamazlar, hatta ilk anda bunun imkânsız olduğunu düşünürler."¹⁰ İbn Sina da bundan sonra diriliş hakkındaki anlatımlarını sanki Platon'un bu tezini doğrulamak üzerine ortaya koymaktadır.

İbn Sina'da Ruhsal Diriliş Hakkındaki Delillerin Eleştirisi

1- Ğaybî Delil

İbn Sina'ya göre; "bir olan Yaratıcı'nın nicelik, nitelik, mekan, zaman, konum kategorilerinden ve değişimden uzak olduğu kabullenilmeli ki, O'nun türdeşi bulunmayan bir zât olduğuna, kendisinin maddi veya manevi açıdan

bir cüz'ünün var olamayacağına, O'nun âlemin dışında ya da içinde bulunmasının imkânsız olduğuna ve O'na "şuradadır" diye işaret edilemeyeceğine inanılsın. (Halbuki O'nu bu özellikleriyle) halk kitlelerine anlatmak imkansızdır. Şayet O, bu özelliklerle bedevî Araplara, İbranîlere ve eğitimsiz insanlara (eclâf) tanıtılacak olsa inanma konusunda hemen direnişe geçerler ve böyle bir varlığa asla inanılmayacağı hususunda ittifak ederler. Bu yüzden Tevrat baştan aşağı teşbihle (insan biçimci Tanrı tasvirleriyle) doludur. Kur'an'da bu önemli meseleye ilişkin herhangi bir işaret olmadığı gibi tevhid konusunda sarahati gerektiren yerde de ayrıntılı açıklamada bulunulmamıştır. Aksine, tevhidle ilgili bazı âyetler zâhiri itibariyle teşbihi, bazıları da hiçbir sınırlamaya ve tefsire imkân tanınamamak üzere mutlak tenzihî ifade etmektedir."¹¹

"İmdi, tevhid konusunda durum böyleyse, ondan sonra gelen itikadî meselelerde¹² neler olmaz ki.. Bazı insanlar, Arapların geniş ifade ve mecaz imkânına sahip olduğunu belirterek "el, yüz, gelme, gitme, gülme, utanma ve öfke gibi teşbih ifadeleri doğrudur; ancak kullanılış tarzına göre bu ifadeler istiâre ve mecaz anlamına gelebileceği gibi tam tersine hakikî anlamında da olabilir" diyebilirler. Arapların bu kelimeleri zâhirî anlamlarının dışında istiâre ve mecaz olarak kullandıklarına kanıt olmak üzere gösterdikleri birkaç yer vardır. Bu gibi yerlerde o anlamda kullanılabilir ve herhangi bir yanlış anlamaya ve karışıklığa da yol açmaz.

Fakat "(...) buluttan gölgeler içinde. (...)" (el-Bakara 2/210) ve "Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini bekliyorlar" (el-En'âm 6/158) âyetlerinde, anlatılan ölçüye veya benzeri ölçülere göre bu ifadelerin istiâre ve mecaz olduğu asla hatıra gelmez. Şayet bu âyetlerde hakikî anlam gizlenmek isteniyorsa, bu takdirde hata ve şüpheye rıza gösteriliyor ve âyetlerin zâhirine inanmak açıkça yanlış inanca yol açıyor demektir.

Ancak, "(...) Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" (el-Feth 48/10) ve "(...) Allah'ın yanında aşırı gitmemden dolayı (...)" (ez-Zümer 39/56) âyetlerinde istiâre, mecaz ve ifadede genişlik geçerlidir.

"Eğer (tevhide dair tasavvurların) incelenmesi tartışmasız farz ve gerekliyse, o takdirde dinin (şeri'at) açık bir şekilde ortaya koyduğu hükümler türünden olmalıdır. Bu konuda karışıklığa yol açan, muamma, işaret ve ima yollu ifadeler açıklık sayılmaz. Aksine bu ifadeler son derece açık, uyarıcı, açıklamanın tam hakkını veren, kavramların anlaşılmasını sağlayan ve tariflerini veren bir şekilde olmalıdır. Çünkü kapalı kavramları kolayca anlamak için gecesini gündüzünü veren, düşüncelerini arıtmak ve zihinlerini geliştirmek üzere ömürlerini harcayan kimseler bile bu kavramların anlaşılması için gayet açık ve seçik ifadeye gerek duyarlar; nerede kaldı ki İbranîlerin ahmakları ve

Arapların bedevîleri!”¹³ “Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, dinler, halk kitlelerine anlayacakları dille hitap etmekte, anlayamadıkları hususları da teşbih ve temsil yoluyla anlatmaktadırlar. Eğer başka türlü olsaydı kesinlikle dinler yetersiz olurdu. O halde dinin zâhiri (ahiret hayatının yalnızca bedenle gerçekleşeceği) konusunda nasıl delil olabilir?! Gelişmemiş zihinler, hakikatini kavramaktan uzak olsa da âhiret hayatının cismânî değil ruhânî olduğunu farz edecek olsak, dinlerin işaretle yetinerek, o hayatı özendirme ve ondan sakındırma yöntemi sonuç vermezdi.”¹⁴

İbn Sina; ğayb âlemine ait her söylem ve inancın birbirleriyle eşdeğer konumda olduğuna inanmaktadır. Şöyle ki o, “Mutlak Ğayb” ile “mukayyed ğayb” arasında herhangi bir ayrıma gitmemekte, bu iki ğayb aleminin eş değerde olduğunu iddia etmektedir. İslam düşünce geleneği de bu hususta İbn Sina ile hem fikirdir.¹⁵ Eğer Mutlak Ğayb ile mukayyed ğayb aynı ise İbn Sina'nın bu hususta söylediklerine itiraz anlamsızdır.

Mukayyed ğayb; (ahiretin mahiyeti, melekler vs.) zamanla kayıtlı olarak bilinmeyen ğayb alemidir. Ancak bu mukayyed ğayb aleminin; daha sonra, ister bu âlemden sonraki ahiret hayatında olsun, isterse de Hz. İbrahim'in dirilişin nasıl olacağını bu dünyada tecrübe etmesinde olduğu gibi olsun, mukayyed ğaybın biz insanlara şahadet âlemi gibi açıkça gösterileceği ve görüleceği İslâmî düşüncenin temel inançlarından. Fakat Mutlak Ğayb yani Allah'ın zatını ve esmasını işaret eden ifade ve terimler, hem bu dünyada hem öte dünyada bize hissî olarak ifşa edilmesi mümkün olmayan alandır.

Allah'ın zatına ve isimlerine ait bazı ifadelerin imkânının te'vilinden hareketle, ahiret ahvalinin durumunu da buna kıyasla te'vil etmek bizce doğru bir tutum değildir. Allah'a ait durumların İbn Sina'nın örneklediği gibi te'vilinin sebebi; bu türlü ifadelerin Allah'ın zatını ve sıfatlarını beşerî tasavvurâ konu ettirip bu durumun beşerileştirilmesinden kaçınmak içindir. Halbuki Allah'ın zati ve sıfatları dışındaki her şey mahluktur ve insan tasavvuruna çerçevelenmesi, inanç olarak, mümkün ve herhangi bir sakınca da doğurmamaktadır. Bu sebeple, Allah'la ilgili insan biçimci durumların te'vil edilmesi caiz ve gerekli iken, Cennet, Cehennem gibi mukayyed ğaybî aleme ait inançların te'vil edilmesi bütünüyle doğru değildir.

Mutlak ğaybdan hareketle, mukayyed ğaybı temellendirmek, doğru bir kıyas değildir. Çünkü birinin tasavvuru ve çerçevesi her zaman mümkün (mümkünül-vücut) ve mümkün âleme ilişkin iken diğerinin çerçevesi sonsuz ve sınırsız (Vacibu'l-Vücut) olmasından dolayı, böyle bir kıyas, İbn Sina'nın maksadını temellendirmede bize göre yeterli ikna ediciliği sağlamamaktadır. Cennet ve Cehennem ahvali, gerek Kur'an'da ve gerekse de hadislerde hep somut ve bugünkü âlemimizle mukayese edilebilir bir tarzda anlatılırken, Mutlak Ğaybe ait haller ve tasvirler asla bu dünya ahvaline kıyas edilebilecek

şekilde değildir. Ancak bazen bu âleme ait kavram ve terimler Mutlak Ğayb için kullanıldığında bu bizim kapasitemizin yetersizliğinden dolayıdır. Bu sebeple de te'vili zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

İbn Sina'nın "bazı insanların anlayışı ve kavrayışı daha derindir ve onların Cennet ve Cehennem hakkındaki düşüncelerinin de daha derin olması gerekir" iddiası ancak sonsuz ve sınırsız varlık hakkında gerekli ve geçerlidir. Yoksa her insan vasfına sahip olanın anlayacağı; somut, sınırlı varlık alanını hiç kimse anlamaz demek doğru bir yargı değildir.

Sonuç olarak, İbn Sina'nın; Mutlak Ğaybe ait bazı ifadelerin te'vilinin gerekliliğinden hareketle mukayyed aleme ait gerçekliklerin de te'vil edilebileceğini ifade etmesi ve bu durumu da bedensel dirilişin imkânsızlığı şeklinde yorumlaması bizce hakikati ifade eden doğru bir te'vil değildir.

II- Maddî Yetersizlik Delili

İbn Sina, zamanındaki bilimsel verilerden hareketle maddî bedenın tekrar dirilmesinin imkânsızlığını şöyle temellendirmektedir:

1-"Biz bu konuda, sadece aklı olan (açıklamaya) dönüp dileyim ki: İnsan yalnız maddesiyle değil, aksine maddedeki suretiyle insandır. Ondan insanî fiillerin çıkmasının sebebi, maddede suretinin bulunmasıdır." 16

Bedenler (bir anda) dirilecek olsa da, kâinata var olan maddenin dirilenleri karşılamaya yetmeyeceği bilinmektedir. İlahî fiilin bir olduğu ve kendisi için belirlenen mecradan şaşmadığı da bilinmektedir.¹⁷ Nefsin bedenle bulunmasının insanın gerçek mutluluğu ile bağdaşmadığı; bedene ait lezzetlerin hakikî lezzetler olmadığı da bilinmektedir. Nefsin bedene dönmesinin nefis için bir azap olduğu (kabul edilmektedir).¹⁸

2-"Deriz ki: Nefis ya ayrıldığı maddeye (yani bedene) veya başka bir maddeye dönecektir. Bu konularda tartışmanın muhatabı olan kelâmcıların, nefsin (ölümden önceki) maddeye (bedene) aynen döneceğine dair görüşleri anlatılmıştı. Bu takdirde o madde, ya ölüm anındaki madde veya ömür boyu sahip olduğu maddenin toplamı olacaktır." 19

"Nefsin sadece ölüm anındaki maddeye (yani bedene) döneceğini söyleyen görüş gereğince burnu, kulağı ve elleri kesilen mücahidin aynı surette dirilmesi gerekir ki, bu manzara onlara göre de çirkindir. Eğer ömür boyu sahip olduğu bedenın bütün cüzleri dirilecekse o zaman bir bedende el, baş, ciğer ve kalbin aynen dirilmesi gerekir; bu ise doğru değildir. Çünkü (tıbben) sabittir ki, besinler daima bir organdan diğerine intikal ederek bazısı ötekisi sayesinde beslenir. Ayrıca (bu durumda) insan etiyle beslendiği rivayet edilen ülkelerdeki insanların dirilmemesi gerekir. Zira bedeni bir başkasının bedeni-

nin parçalarından oluşmuştur. Bu durumda ya o parçalar başkasında dirilecek veya insan kendi aslı cevheriyle dirilerek o parçalar zayı olacak ve (onların asıl sahibi olan) dirilmeyecektir.”²⁰

3-“İyi düşünecek olursan, tarım yapılan arazinin çoğunun ölümlerin çürüten cesetlerinin toprağından oluştuğunu ve sürülüp ekilen o topraktan yetişen besinlerle diğer bedenlerin beslendiğini anlarsın. Peki iki ayrı zamanda ya da aynı zaman diliminde yaşamış olan iki insanın suretini taşıyan maddeyi herhangi bir ayırma tâbi tutmadan diriltmek nasıl mümkün olacaktır?!

4-Biri çıkar da “hangi topraktan, hava, su ve ateşten olursa olsun, nefis için bir beden diriltilecektir. O bedenin ilk hayatta iken sahip olduğu unsurların aynısına sahip olması şart değildir” derse, bu doğrudan ve apaçık “ruh göçü” anlamına gelir²¹. Bu konudaki ilk görüş de ruh göçü anlamına gelmektedir, fakat söz cambazlığıyla bir başka şekilde tasvir edilmiştir. Gerçekte benzer iki madde ve unsur arasında herhangi bir fark yoktur; birinde madde insana ait önceki sureti yitirmiş, diğerinde ise madde önceden var olmayan surete (diriliş) anında bürünmüştür. Demek istiyorum ki, ikinci var oluşta (sahip olmadığı) sûrete bürünmüştür. Bu durumda ruhun o iki maddeden birine iadesi ruh göçü sayılıyorsa diğer madde için de aynı şey söz konusudur! Çünkü ikinci var oluştaki insan bedeni, ilk var oluştaki bedenin aynı değildir. O halde ruhun ilk bedenden bir başka bedene dönmesi tam bir ruh göçüdür. Şayet bu görüşü savunanlar ruh göçü adını, sayıca bir maddede ilk bedene iştirak etmeyen bedene vermek istiyorlarsa bunu yapabilirler, fakat ikisi de aynı anlama gelir ve aralarında hiçbir fark yoktur. Bu görüşü savunanların en zayıfı Hıristiyanlardır.”²²

İbn Sina'nın anlattığı bu gerçeklikler şimdiye kadar bildiğimiz bir imkân ile mümkün görünen gerçekliklerdir. Ancak şimdi bilmediğimiz başka bir imkân durumunun gelecekte anlatılması veya ortaya çıkmasıyla, şimdiki bilgimize göre imkânsız gibi görünen birçok durum mümkün olmuş olabilir.

Klasik kelim ve akaid kitaplarında ahiret hayatında insanlara ait hüküm ve kararların kıyametin kopuşuyla bir anda verilip sonuçlanacağı ve dirilişinde bir beden üzerinden gerçekleşeceği ifade edilir.²³ Böyle bir açıklama ve kabul üzerinden gidecek olursak, İbn Sina'nın bedenlerin farklı bedenlerdeki dağılım ve paylaşımlar hakkındaki te'villerine hak vermemiz gerekir. Ancak ahiret hayatının bir süreç içinde (*seriu'l-hisab*) vuku bulacağını düşündüğümüzde biraz önce ifade ettiğimiz üzere yeni bir imkân durumu ortaya çıkmış olur. O da en azından insanın fiillerine ilişkin -yani bedenin doğrudan ruh ile ortak olarak yaptığı fiillerinde sorumluluğunun bulunduğu süre kadar- ceza da ve mükafatta mesul olmasıdır ki, Kur'an bu meyanda bize ciddi malzeme sunmaktadır.

Şimdi bu meseleyi Kur'an'dan hareketle bedensel dirilişin imkânı ve nefsanî dirilişin bazıları için gerekçelerini temellendirmeye çalışalım. Çünkü yeni bir diriliş tasavvuru, şimdiye kadar kabul görmüş ve savunulmuş diriliş tasavvurlarını daha iyi anlamamızı ve o anlayışlardaki tutarsızlıkları da daha iyi görmemizi temin edecektir.

Ahret Ahvali Hakkında Yeni Bir İmkân Durumu

Dirilişe inanmak, insanların mutlak yokluğa karşı ümit sahibi olmalarının adıdır. Yaşadığımız varlık dünyasında hiçbirimiz yok olmak istemiyoruz. Hepimiz ebedi yaşama hevesindeyiz. Halbuki, şimdiye kadar ebedi yaşamış bir kimse yoktur. Buna rağmen insanların büyük çoğunluğu öyle veya böyle ahirete inanıyorsa, o zaman ahirete inanmak insan tabiatının gereğidir. İbn Sina da ahiretin varlığına ve ona iman etme hususunda hiçbir kuşku taşımamıştır.

Bize göre; varlığı bilmeye ilişkin son söz söylenmediği gibi ahiretin varlığına ve mahiyetine ilişkin son söz de söylenmiş değildir. Bazılarının tembelliklerine gerekçe olarak söyledikleri gibi; “gök kubbe altında söylenmemiş söz yoktur” ifade tarzı doğru bir iddia değildir. Eğer bu iddia doğru olsaydı, o zaman Allah'ın varlığı ve gaybe ilişkin Mutlak ilminin bütün teferruatı insanlar tarafından bilinmiş olurdu. Halbuki böyle bir ilme sahip olmak, Allah'ın yarattıkları için imkânsızdır. O halde her zaman yeni söz söyleme hakkımız vardır. Biraz önce ifade ettiğimiz üzere yaratılmış varlığa ilişkin her zaman yeni bir açıklama yapma imkân kabiliyetimiz de mevcuttur. Bu durumda ahiretin ahvali hakkında da yeni yorumlar yapma imkanımız var demektir.

Bizim Kur'an'dan hareketle ahiretin mahiyetine ilişkin ortaya koymaya çalışacağımız ve İbn Sina'nın iddia ve itirazlarına da nispeten cevap olacak diriliş hakkındaki yeni bir imkân halinin ortaya konuşu hakkındaki görüşlerimiz şöyledir: Ölmüş, toprak olmuş bir bedeni yeniden -ta başlangıcından öldüğü ana kadar aşama aşama- diriltmenin imkansızlığı hususundaki itirazlar şu şekildedir:

“Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı yeniden diriltileceğiz. Bu” uzak bir görüş/ihimal.” (Kaf, 50/3) Kur'an'ın cevabı: “Fakat biz; yerin, onlardan neyi (o ölmüş bedenlerden) eksilttiğini biliriz ve katımızda her şeyi muhafaza eden bir kitap vardır.” (Kaf, 50/4)

Bu ayet (50/4); dirilişin, bilinen bedenlerle olacağını ifade etmektedir. Çünkü her bir bedenden ayrılan veya başka bedenlerde bulunan her şeyi Allah'ın bir kitapta muhafaza ettiği, bir şeyin diğerine karışarak kaybolmadığı, zamanı gelince toz toprağa karışmış yada başka bedenlerle bedenleşmiş bedenî unsurların bir süreç içerisinde dünyadaki bedenlerine aynen aşama aşama iade edi-

lecekleri bu ayetteki açıklama ile ortaya çıkmaktadır. Böylece İbn Sina tarafından kabul görmüş olan bütün bedenlerin bir anda dirilişinin imkansızlığı hakkındaki kanaati bir sorun olmaktan çıkmaktadır. Peki bu bedensel dönüş (meâd) nasıl olacaktır?

“Şüphesiz ki âyetlerimizi tanımayan kafirler var ya, muhakkak ki biz onları yarın bir ateşe dayayacağız. Derileri piştikçe, azabı duysunlar diye kendilerine değişik başka deriler vereceğiz. Çünkü Allah, gücünün sonu olmayan hikmet sahibidir.” (Nisâ 4/56)

Bilindiği üzere insanın dünyadaki bedenleri, ölü hücre olan derileri yoluyla değişmektedir. Öyleyse öte dünyada; her bir beden ne yapmış ise yine o beden o fiili işleyen kendi nefsiyle beraber, değişimler yoluyla cezasını çekecektir. Yani film yeni baştan başlayacaktır. Bedene ait diriliş de tıpkı bu dünyadaki ömrümüz ya da hayatımız gibi aşama aşama yeni bir süreç içerisinde meydana gelecektir.

Hatta: “Nihayet oraya vardıklarında kulakları, gözleri ve derileri yaptıkları şeyler hakkında aleyhlerine şahitlik eder. Derilerine derler ki, niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? Onlar da “bizi her şeyi söyleten Allah söyletti. Sizi ilk defa yaratan O’dur ve döndürülüp O’na götürülüyorsunuz derler. Daha evvel kulaklarınız, gözleriniz ve derilerinizin aleyhinize şahitlik yapmasından sakınmıyordunuz. Bilakis Allah’ın yaptıklarınızın çoğunu bilmediğini sanıyordunuz.” (Fussilet 41/20-22)

Derilerin değişmesi, uzuvların yaptıklarının aleyhine şahitlik yapmaları, bir insana ait; hangi beden hangi fiili yapmışsa ona muhatap olacağının kanıtıdır. Böylece Allah’ın hesabı çabuk alıcı olduğunu yani dirilişin ve hesabın belli bir süre ve süreç içerisinde gerçekleşeceğini anlamaktayız. Allah, Adil-i Mutlak’tır ve kim ne yapmışsa mutlaka onun karşılığını bedensel ve ruhsal olarak görecektir.

İnsan bedeninin Allah’ı doğrudan inkâr etmeye müdahil olmadığı bir durumda, beden, inkâr eden nefsi taşıyor diye beden ebedi olarak Cehennemde yanması bize ilahî adalete uygun düşmemektedir. Bu bağlamda Ebu Talip ile Ebu Cehil’i aynı kategoride görmek adil bir hüküm değildir.

İslâm düşünce tarihinde yorum ve te’vili çokça yapılan ancak bize göre tutarlılığı hala kuşkulu olan aşağıda zikri geçecek ayetler hakkında yeniden ve bütünsel olarak yorumlarda bulunduğumuzda, bedensel ve ruhsal dirilişi veya diriliş hakkında yeni bir imkân açıklamasına kavuşabileceğimizi düşünmekteyim.

“(İnanmayanlar) diyecekler ki; ey Rabbimiz! Bizi iki kere öldürdün, iki kere de dirilttin. Artık günahlarımızı anladık. Ama çıkış için bir yol var mı?” (Mümin 40/11).

Bize göre; inkârcılar hakkında nazil olan bu âyet, şöyle yorumlanmalıdır: Birinci ölüm ve diriliş; inanmayanların; ruh ile bedenlerinin beraberce işledikleri fiillerinin hesabını vermek üzere beden ve ruhlarının birlikte dirilmesidir. İkinci ölüm ve dirilme ise yalnızca nefsanî dirilme şeklinde olacaktır. Çünkü Allah'a inanmaya ve inkâr etmeye bedenın doğrudan bir etkisi olmadığından, bedenın nefsin inkâr ettiği şey dolayısı ile il-el-ebed azap çekmesi gerekmez. Burada adalet esas olduğu için suça misliyle karşılık verilmelidir.

Müminler için durum farklıdır. Çünkü mükaafatta merhamet esastır. Müminler için ilk ölümden sonra ilk dirilişle; ruh ve beden beraberce dirildikten sonra Cennet'te ebedi kalacaklardır. Yüce Allah müminlerin diriliş hakkında şöyle buyurmaktadır:

“Orada emniyet içinde, her türlü yemişi isteyip getirirler. İlk ölümden başka ölüm tatmazlar ve onlar Cehennem azabından korunmuştur.” (Duhan 44/55, 56)

Müminler hakkında zikredilen bu ayeti destekler mahiyette Hz. Peygamberin vefatı üzerine Hz. Peygamberin na'sının yanına gelen Hz. Ebu Bekir, na'sa hitaben şöyle der: “Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki, Allah sana iki defa ölümü tattırmayacaktır.”²⁴

İbn Sina; ahireti, hesabı, bireysel sorumluluğu asla inkâr etmemiştir. Ahiretin ve dirilişin varlığını akli ve nakli olarak ispat etmeye çalışmıştır.²⁵ Ancak el-Adhaviyye adlı eserinde kendi zamanındaki kelamcıların dirilişin beden ve ruh olarak bir anda gerçekleşeceği ve bunların ve beraberce dirileceğine dair inançlarının o zamanki anlayış veya aklediş dolayısı ile bazı imkânsızlıkları üzerinde durmuştur. Biraz önce de ifade ettiğimiz üzere İbn Sina, zamanında kabul edilen imkân anlayışı dolayısı ile bazı itirazlarının işin esası ile (ahiret ve bireysel hesabın varlığı) ilgili değil de ahiretin mahiyetini açıklamaya yönelik anlatımları te'vil etmek şeklindedir ki, Gazzali'nin bazı kitaplarında ifade ettiği üzere bu te'viller küfrü²⁶ gerektirmez.

Ruh, bedene girmekle kendi bireyselliğini fark eder. Bu bireyselliği ile de haz alır. Gözün renkleri, kulağın sesleri işitip bu seslerin hazzını ruhla beraber yaşamaması gibi... Yani ruhun varlık alanı ve varoluşa çıkışı beden ile ise daha sonra da dirilişle bu var oluşunu bedenle devam ettirmesi makuldür. Sonuçta İbn Sina'nın iddiası olan; bedensiz ruhun veya nefsin haz alması her hangi bir tecrübeye konu olmuş değildir. Ancak bedenle nefsin beraberce haz aldıkları- en azından bu dünyadaki hayatımızıçin- müsellemler bir tecrübedir.

İbn Sina, tenasühçülere cevap verirken, nefislerin bedenlerle (bedenden önce veya sonra değil) birlikte ortaya çıktığını söylemektedir.²⁷ Eğer nefisler, bedenlerle birlikte ortaya çıkmışlarsa, o halde nefsin varlığı ve varoluşu bir şekilde bedenle ilişkilidir. İlk varlığa geliş bedenle beraber ise, tekrar dirilme-

nin de bedenle beraber olması güçlü bir ihtimal olarak ortada durmaktadır. Nitekim Kur'an, ilk yaratmayı dirilişe örnek göstermekte ve ilk yaratmanın ikinci yaratmaya göre (diriliş) daha zor olduğunu ifade ile bedensel dirilişi mümkün görmeyenlere cevap vermektedir. (Yasin36/78,79,81)

İbn Sina'ya göre; eğer avamın anlayışından uzak, hakiki sevap ve azap tasvir edilecek olsa (avam) bu ceza ve sevapları ne önemser ne de korkar. Avam için bedenlerin dirilişi söz konusu olmadıkça onlar sevap ve azaba aldırış etmezler. Öyleyse dinî siyaset (siyasetü'ş-şer'iyye) açısından dirilişin bu şekilde anlatılması gereklidir.²⁸ İbn Sina'nın bu yorumu bizce çok makul görünmemektedir. Şöyle ki, o zaman Allah, vaadini anlamayan yaratıklar yaratıp onları sorumlu tutuyor gibi bir durum ortaya çıkmaktadır ki, bu, mükellefiyet şartlarına yani "teklif-i mâlâ yutak" ilkesiyle uygunluk içerisinde değildir.

Teklif ile teklifin kendisine yöneldiği mükellef varlık arasında uygunluk yoksa o zaman bu teklifin yapılması adil değildir. Ya da Allah (haşa) kapasitesi yeterli olmayanları kandırıyormuş gibi bir durum ortaya çıkmakta/anlaşılmaktadır. Bununla beraber aynı varlık veya olay hakkında insanların farklı anlayışlara sahip olmaları elbette makuldür.

İbn Sina, Platon'dan esinlendiği dirilişin soyut/ruhani olması anlayışı hususunda bizce çok ileri düzeyde nassı te'vil edilmiştir.²⁹ Yine İbn Sina, ruhanî lezzetin ne olduğunu halkın anlayamayacağını ve hatta ruhanî lezzetin melekleşme olduğunu ve avamın da bunu istemeyeceklerini ifade ile³⁰ halk kitlerini, inandıkları hususları anlamayan mahluklar derecesine indirmektedir.

İbn Sina'nın dediği gibi eğer ruhanî lezzet melekleşme ise Allah neden insanı melek gibi yaratmadı da insan gibi yarattı? Hatta yalnızca Hz.Peygamber bile melek olsa idi Mekkeli müşriklerin ifadesi ile onlar Müslüman olabilirdi. Halbuki Allah Teala, meleklerin insanların muhatap oldukları şeylerle mükellef olmadıklarını ve yine insanların da meleklerin mesul olduklarıyla mesul olmadıklarını bize bildirmektedir.

İbn Sina'nın diğer açıklamalarına baktığımızda insan veya onun ifadesi ile nefis, bedenle beraber bu dünyada bulunan elem ve lezzetleri öte dünyaya taşımadığına göre, o zaman nefis neden yaratıldı? Yaratılmasına, bedene veya İbn Sina'nın ifadesi ile bir kalıba girmesine ne gerek vardı?

Bize göre İbn Sina; ruh, beden ve bu ikisinin bir araya gelmesi ile ortaya çıkan insanın üçüncü var oluş hali olan nefse yer vermemiş ruh ile nefsi aynı anlamda kullanması nedeniyle sisteminde dünyevî iyilik ve kötülüğü anlatırken istifhamlara ve düşünsel boşluklara sebep olmuştur. İbn Sina'nın nefis ve ruhu aynı şey kabul etmesi klasik İslam düşünürlerinin ortak fikridir.³¹

İbn Sina, hem ruhun özelliklerini hem de nefsin özelliklerini ruha ya da onun ifadesi ile nefs-i natkaya vermektedir. Yani İbn Sina düşüncesinde ruh, beden ve bunların bir araya gelmeleriyle ortaya çıkmış ve insanî kişiliği ifade eden "nefs" ayrı bir varoluş kategorisi olarak söz konusu edilmemiştir. İbn Sina'ya göre nefis; tek bir varlık olup iki özelliği bulunmaktadır. Bunlardan birincisi tümel olup nazariyatı algılayan cephe'dir ki, bu cephe yukarıya, ikincisi ise tikel ve amelî olup arza yöneliktir.³²

Kur'an; ruhu, ilahî bir kaynak, bedeni de ilahî bir yaratım olarak tanımlamaktadır. Beden ile ruhun bir araya gelmesi ile üçüncü bir varoluş hali olan nefis meydana çıkmaktadır ki³³, işte bu nefis insana fücürünü (kötülüğü) ve takvasını ilham eden nefistir. İnsan, nefse sahip olmakla ancak tam manası ile insan olabilmektedir. Ne tek başına ruh ne de tek başına beden insanı temsil etme yetkisine sahip değildir. Nitekim ölüm olayı; beden ile ruhun birbirinden ayrılması neticesinde, nefsin varlığını kaybetmesidir. "Her nefis ölümü tadıcıdır" ilahî hükmü bizce böyle anlaşılmalıdır. Eğer İbn Sina'nın dediklerine göre, düşünme fiilinde bulunursak, o zaman insan dirilişte bedene ihtiyaç duymadığına göre, ölümle beraber insanın dirilişi de başlamış demektir. Böylece kıyametin kopmasına gerek kalmamaktadır. Sonra şunu da ifade edelim ki beden hiçbir işe yaramıyorsa o zaman Allah bedeni neden yarattı?

İbn Sina'ya göre; "insan sadece kendine özgü (nefs-i natkaya) lezzet ve elemelere kavuşursa o zaman gerçek lezzeti ve elemi tatmış olur. İşte insan için ahiret hayatı da böyledir."³⁴ İnsan için kendine özgü lezzet ve elem, bedenî ortaklığı olmadan mümkün müdür? İbn Sina'nın belirttiği aklî lezzet ve elemeler, bu varlık dünyasında bedene ihtiyaç duyulmadan var olabilme imkânına ve tecrübesine sahip midir? Eğer böyle bir imkân var ise, nefsin bedene girmesine, onunla birleşmesine gerek kalmayacaktır. Nefs tek başına iyi ise, kötülük yapması ve aklî de olsa ceza çekmesi (berzah âleminde bulunması) bir çelişki değil midir? Ayrıca mademki nefis; bu dünyada bedenden soyut yani ayrı olması dolayısı ile bedenle birleşse de onunla bir ve aynı değilse, o halde nefis, İbn Sina'nın iddia ettiği gibi, neden en üst seviyede hazzı ve mutluluğu bu dünyada tadamayıp bu hazzı ahirete bırakmaktadır?

İbn Sina sisteminde nefis, beden olmadan ceza gördüğüne göre, nefis bu dünyada da kamil ve saf değildir demektir. Nefsî kutsayıp yine Allah'ın fiili olan bedeni aşağı görmek İbn Sina'nın -genel manada- felsefi sistemine de uymamaktadır.³⁵ Beden insanın insan olmasında hiçbir şey ise; ilim elde etme ve akletmeye bedenî uzuvları hiçbir katkı sağlamıyor demektir. Eğer katkı sağlıyorsa (göz, beyin, kulak, dil, kalp vs.) ölümle beraber bunların tamamen yok olmaları doğru olur mu? Bunun yanında nefse kötülük yaptıran ve bu sebeple de nefsin azap görmesine sebep olan uzuvlar (bedenî mizaç) sorumlu tutulmayacak mı? Bu durum ilahî adalete uyar mı?

III- Nefsin Bedene Muhtaç Olmadığı Delili

İbn Sina'nın, dirilişin nefsanî olacağını iddia etmesinin en önemli delili; bedeninin insanın insan olmasında hiçbir ontolojik etkiye sahip olmadığı kabulüne dayanmaktadır. İbn Sina bu kabulünü aşağıda değerlendirmesini sunacağımız şu açıklamalara dayandırmaktadır:

“Bizim, nefislerimizden ibaret olduğumuz konusunda karara vardığımız ve bedenlerimizin (ölümünden) sonra nefislerimizin varlığını sürdüreceği sonucuna ulaştığımız göre, âhîret hayatında bizim başka şeye dönüşmeyeceğimiz, aksine kendi dışımızdaki kişilerden (bedenden) soyutlanacağımız anlaşılmıştır. Her iki durumda da biz kendimiz olarak kalırız; ne şu anki durumumuzdan başka bir şeye dönüşürüz ne de şu anki durumumuzun bir parçası olarak kalırız.”³⁶

Eğer nefis için, insan öldükten sonra tekrar bedene girmesi söz konusu değilse bu durumda kıyamete, sırata, hesaba (Kur'an'da anlatıldığı şekliyle) gerek yoktur. Bu sebeple İbn Sina'nın yalnızca ruhsal varoluş (diriliş değil, çünkü bu görüşe göre dirilecek bir şey zaten yoktur) hakkındaki kanaatleri, çok büyük miktarda nassı te'vil etmemize veya görmezlikten gelmemize sebep olmaktadır. Kur'an'ın sıklıkla vurguladığı kıyamete de gerek yoktur. Çünkü kişi ölmekle zaten dirilmiştir.³⁷

İbn Sina'ya göre; a) herhangi bir cismin sonsuz güce sahip olması ve sonsuz bir cismin içinde bulunması mümkün değildir. Çünkü her cisim bölünebilir; zorunlu olarak güç de bölünebilir. b) Nefsin gücü sonsuzdur. Çünkü aklî kavramları (algılara göre) sonsuzdur.³⁸

İlk sorulması gereken soru şudur. Nefsin sonsuzu algıladığının ispatı nedir? Eğer nefis de beden gibi sonradan yaratılmış ise onun da beden gibi sınırlı olmasında bir sakınca olmamalıdır. Ayrıca aklî kavramlar, eğer kavramsa, kavramın bir tanım (hadd) çerçevesi varsa, tanımı olanın bir sınırı var demektir. Haddi olanın sonsuz olması kuşkuludur. Yine bugün bilindiği üzere maddenin enerjiye dönüşmesi bilinen ve kabul gören bir husustur. Yani maddenin sürekli bölünerek sonsuzluk ifade edemeyeceği iddiası da o zamanki nefis tanımlaması çerçevesinde tartışma götürür.

İbn Sina'ya göre; “İnsan nefsinin (akıl) kendi kavramlarıyla olan ilişkisi ya âlet ve madde ile ya da doğrudan gerçekleşmektedir. Biz diyoruz ki, bu ilişki kesinlikle âlet ve madde aracılığıyla olmamaktadır. Çünkü akleden nefis, âletini ve kendini bildiği gibi bildiğini de bilir. Bu esnada kendisi ile âlet ve madde arasında herhangi bir âlet ve madde bulunmadığı gibi kendisi ile bilgisi arasında da başka bir âlet yoktur.”³⁹

İbn Sina'nın bu ifadelerle ulaşmak istediği netice şudur: nefis; bedene ihtiyaç duymadan aklî işlevini yerine getirir. O zaman bedeninin öte dünyada nefisle

beraber diriltilmesine gerek yoktur. Eğer duruma bu şekilde bakıyorsak Şu sorulara nasıl cevap verilecektir.

Bedensel ibadetler (namaz, oruç hac, zekat, vs.); beden olmadan varoluşa çıkmaları mümkün müdür? Bu ibadetleri yapmadan insanın İslam metafiziğine göre akli yetkinliğe ulaŐması mümkün müdür? Katil, bedene sahip olmadan yalnızca ruh olarak bir insanı öldürebilir mi? Özellikle Kur'an'ın, kişinin Cennet ve cehennemi hak ediŐ fiillerini bedensel ibadetlere bağlaması bu mevzu dolayısı ile büyük önem taşımaktadır. Belki bedensel iliŐkiyle bağlantılı olmayan tek husus, kişinin iman etmesi veya etmemesidir. Yani soyut olan kabul ve red durumu ki, bu da zaman ve mekana bağlı olmayan bir durumdur. Bu sebeple daha önce de ifade ettiğimiz üzere inanmayanların ahiretteki diriliŐleri iki şekilde veya iki defa vuku bulması bizce daha da anlamlı hale gelmektedir: a. Bedensel diriliş, b. Ruhsal veya İbni Sina'nın ifadesi ile nefsi diriliş.

İbn Sina'ya göre, ahiretin varlığının sebebi; nefsin yok olmayacağı gerçeğine dayanmaktadır. Böylece ahiret hayatı, ontik bir gerçeklik olmaktadır. Bizce de bu doğru bir tespit olmakla beraber Kur'an'ın sürekli üzerinde durduğu bedensel gerçekliği devre dışı bırakmasından dolayı tam bir tespit değildir.

İbn Sina'ya göre; ölümlle beraber nefis ve beden birbirlerinden ayrılmaktadır ve bundan sonra nefis beden olmadan tek başına varlığını devam ettirmektedir. Eğer nefis kendisinin farkında ise yani akleden bir nefis ise mutlu (sa'adette), eğer kendisinin farkında değil yani akleden değil ise mutsuz ve bedbahtlık (Őekvet) içindedir.⁴⁰

Nefsin kendisinin farkında olması nasıl gerçekleŐiyor? İbni Sina'ya göre araçsız ve kendi kendine nefis bu mertebeye ulaŐabiliyor. Bu durumda Şu soruyu sormamız kaçınılmazdır. Bu mertebeye ulaŐmıŐ nefis diğer nefislere nispetle daha yüce ve daha üstün m yaratıldı? Eğer durum böyle ise bütün nefisler soyut olmalarına rağmen aynı varlık statüsünde bulunmuyorlar demektir. Yine böyle bir durumda bir nefsin akletmesi diğerinin akletmemesi eğer kendi tabiatları icabı ise burada bir eŐitlik durumu yok demektir. Ya da bunun bir açıklamasının yapılması lazımdır.

Bütün nefisler veya ruhlar (nefs-i natıka) aynı oldukları halde onları farklı konumlara iten nedir, sorusu bizce bedene ve bedensel nefislere duyulan ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'an'dan anladığımız kadarıyla bedenın de insanı nefsten farklı bir nefsi vardır. nk ahirette uzuvlar nefse karşı yaptıkları fiiller nedeniyle Şahitlik yapmakta ya da itirafta bulunmaktadırlar. Ancak bu nefis ile insanı nefis –elbette– aynı ontolojik statüde değildir.

“Artık akleden nefsin algılayan (bir güç) olduğu açıkça bilinmektedir. O, mutlak yalın olduğundan cevheri diğer glerin cevherinden daha üstün ve

tamamen maddeden ayırık/bağımsızdır. Öteki güçler maddeyle ilişkili olduklarından birleşmeyi ve bölünmeyi kabul eden türdendirler. Ayrıca akleden nefsin algılaması duyu algılamasından daha üstündür; çünkü nefsin algısı kesin, küllî, zorunlu ve süreklidir.”⁴¹

“Duyu algısı ise görünüşe dayanan, cüz’î ve geçicidir. Diğer yandan akleden nefsin algıladığı uyumluluk daha değerlidir; çünkü onun algıladıkları sabit kavramlar, ruhânî suretler, bütün varlığın şanı yüce olan İlk İlkesi, ilahî varlık olan melekler ile göksel cisimler, maddî varlıklar ve onların özlerinin gerçekliklerinden ibarettir.”⁴²

Akleden nefsin algısı mutlak yalın ise, akleden nefsin algıladığı her yalın ma’kulatın daha sonra insanın bilgisi arttığı halde bu ma’kulat algısının değişmemesi gerekir. Halbuki örneğin, yirmili yaşlardaki nefsin akli algısı ile daha sonraki yaşlardaki algısı arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Bu durum İbn Sina’nın maddi varlıklar için ifade ettiği bir akli bölünme olabilir mi? Akli makulün sabit olduğu fikri nasıl türemiştir? Ruhânî suret ne kadar değişmez bir aklediş veya tahayyüldür?

“İnsanın özüne ait lezzet yani onun nefsi, âhirette kemale ermiş durumdaysa, alacağı lezzet, bizim şu âlemimizdeki lezzetle asla kıyaslanamaz. Fesubhânallah! Meleklerle özgü iyilik ve lezzet, hayvanlara ve yırtıcılara ait lezzetle nasıl kıyaslanır?! İnsan nefsi eğer kemale ermişse hiç kuşkusuz meleğe ait bir öze (cevher) sahip olmuştur; çünkü o, (maddeden) ayırık/bağımsız akli bir formdur (suret); bu, aynıyla meleklerin formudur. Şu var ki, biz bedenimizde bulunduğumuz sürece bu lezzeti hissedemeyiz; zira bedene ait güçler akleden nefse baskın durumdadır, hatta nefis bedende iken kendisini ve Allah’ı bile unuttur. Artık ona egemen olan duyu, vehim, öfke ve şehvet güçleridir. Bu güçlerin gelişip artmasıyla akleden nefsin gerilemesi (noksân) durumunun böyle olduğunun kanıtıdır. Öyleyse ruhânî lezzetin varlığı bir zorunluluktur. Bedende biz onu hissedemesek de o vardır; hissedemeyişimizin sebebi de bedendir.”⁴³

İbn Sina’ya göre; insan nefsi, bedensiz ve bedenle hiç bağ kurmadan kemale erebilir. Bu durumda şöyle bir soru her zaman muhtemeldir. Kemale ermeyen insan nefsi, neden bedensel etkilere açıktır da, kemale eren nefis bu etkilerden uzaktır? O zaman beden/madde var olduğu için, ona zatından kötü mü diyeceğiz?

İbn Sina’nın da kabul ettiği üzere eğer var olan/yaratılan herşey “Hayru’l-Mahz”ın eseri olarak iyi ise beden neden kötü olsun? Bununla beraber ruh ve maddede olduğu gibi varlıkta da elbette ontolojik üstünlük yani varlık hiyerarşisi vardır. Üstün, daha üstün, en üstün, mutlak üstün gibi... Bunun gibi de iyi mutluluk, en iyi mutluluk; acı, daha kötü acı gibi durumlar bir insan için mümkün olabilecek varoluş halleridir.

İbn Sina'nın ifadelerinde anlaşıldığı üzere, eğer beden Allah'ı bile nefse unutturuyorsa en azından bedenın sebep olduğu bu suçun cezasını çekmesi gerekmez mi?

İbn Sina'ya göre; “(nefs) bu dünyada o lezzetten bir dereceye kadar pay alabilir. Ancak ondan sınırsız tat almak yalnız âhirette olacaktır. O halde âhiret mutluluğu, nefsin bedenden ve tabiatın etkisinden kurtulup maddî lezzetlerden tamamen soyutlanmasına bağlıdır. O zaman, en büyük saltanat zatına mahsus Allah'ı, O'na ibadet eden ruhânileri ve yüce âlemi aklıyla bakıp görür, kemaliyle O'na kavuştuğunu anlar. İşte en yüce lezzet o anda alınan lezzettir. Âhiret bahtsızlığı (şekâvet) ise bunun zıddı bir durumdur.”⁴⁴

Bize göre, uhrevî yüce lezzet, beden engeli olduğu zaman sınırlı, beden olmadığı zaman ise insanî yeteneklerin gücü nispetinde sınırsıza doğru mümkün olabilecektir. Ancak insanın lezzet algısı çeşitlidir. Bu çeşitlilik içinde insan mutlu olur. Bu itibarla İbn Sina'nın buyurduğu mutluluk hali; lezzetin zirvesi iken, bedensel lezzet ise, insanî bir varoluş hali olarak var oluşunu hem bu dünyada ve hem de öteki dünyada devam ettirecektir. İnsan, Allah gibi mutlak idrake sahip olmadığı için mutlak olanı algılaması ise sürekli kemal yolunda gelişim, diğer bir ifade ile değişim içerisinde olmakla mümkün olabilir.

Sonuç

İbn Sina, *el-Adhaviyye* adlı risalesinde Platon'dan esinlenerek, uhrevî dirilişin beden olmaksızın yalnızca nefs ile olacağını iddia etmektedir. Bu iddiasını üç esas üzerine temellendirmektedir:

- 1-Ğayba ilişkin Kur'anî ifadelerin her halükarda te'vilinin gerekliliği,
- 2-Ölümden sonra bedensel dirilişin bilimsel ve aklî olarak mümkün olmadığı,
- 3-Nefsin bedenden üstün olduğu ve bedenın acıyı ve saadeti hissetmediği

İbn Sina'nın bu üç iddiası kendi içlerinde de muhtelif anlam farklılıklarına sahiptir. Özet olarak biz;

Ğayb meselesinde İbn Sina gibi düşünmediğimizi ilgili yerde ifade ettik. Bize göre ğayb; Mutlak Ğayb ve mukayyed ğayb olarak bu tür meselelerde mutlaka birbirlerinden ayrı olarak değerlendirilmelidir. Bu taksimatın İbn Sina te'villerini nakzettiğini düşünmekteyiz.

İbn Sina gibi düşünmediğimizi, Kur'an'a ve aklî yorumlara müracaatla ortaya koymaya çalıştık. Özellikle dirilişe ilişkin yeni bir imkân hali ortaya koymamız İbn Sina'nın kanaatinin tartışılabilir olacağını imkânını vermektedir.

Nefsin bedenden üstünlüğu meselesinde İbn Sina ile mutabık olsak da, burada, nihai manada bedenın hem bu dünyada ve hem de öte dünyada insan olmak için insana gerekli bir unsur olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sina ve İbn Sina Okulu, İslam Felsefesi: Tarih ve Problemleri*, İstanbul, 2014.
- Ateş, Süleyman, *İnsan ve İnsan Üstü*, İstanbul, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzab İlmî Kelam*, İstanbul, 1959.
- Çapku, Ahmet, *İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, İstanbul, 2009.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Mesut Okumuş vdğ., Ankara.
- Esed, Muhammed, *Sahib-i Buhari (İslam'ın İlk Yılları)*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, 2001.
- Gazzali, İtikad'da Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara, 1971.
- Gazzali, *Tehafüt el-Felasife*, Arapça-Türkçe paralel metin, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, 2005.
- Goichon, A.M., *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, İstanbul, 1986.
- İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad, Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2011.
- İbn Sina, *A'la Suresi Tefsiri*, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu*, Ankara, 2003.
- İbn Sina, *Danışnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul, 2014.
- İbn Sina, *Ahvalü'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuad el-Ehvanî, Paris, 2007.
- Kocabaş, Şakir, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İstanbul, 1997.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu, İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003.
- Plato, *Republic*, The Collected Dialogues, ed. Edith Hamilton, Huntington Cairns, USA, 2005.
- Sezen, Yümni, *Kur'an Işığında, İnsan, Akıl ve Toplum*, İstanbul, 2014.
- Türcan, Galip, *Kur'an'da Ahiret İnanca*, İstanbul, 2006.

Notlar

- 1 İbn Sina, *İlahiyat-ı Şifa, Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, 2011, s.357.
- 2 Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu, İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003, s.183-186; Ahmet Çapku, *İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, İstanbul, 2009, s.182-183.
- 3 İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-me'ad, Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2011, s.2. Klasik Kelam uleması ise bu konuyu anlatmak üzere "ba's" ve "haşır" terimlerini eksene alarak dirilişi anlatır. Bkz. Galip Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnanca*, İstanbul, 2006, s.213 vd.
- 4 Age. s. 3.
- 5 İbn Sina, *eş-Şifa el-İlahiyat*, İ. Medkur, Kahire, 1960, s.143-144. Ayrıca bkz. A.M.Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, İstanbul, 1986, s.70,71.
- 6 *el-Adhaviyye* s. 4.
- 7 *el-Adhaviyye* s. 4.
- 8 *el-Adhaviyye*, s.4; Fecr89/27,28.
- 9 *el-Adhaviyye*, s. 6.
- 10 *el-Adhaviyye*, s. 7. İbn Sina'nın ruhun bedensiz ebedi varlığı ve bedenden kurtulunca daha yüksek bilinç, bilgi ve hissedişlere ulaşacağına dair görüşlerinin kaynağı Platon'un işaret edilen görüşleriyle çoğu zaman paralellik arz etmektedir. Bkz. Plato, *Republic*, The Collected Dialogues, ed. Edith Hamilton, Huntigton Cairns, USA. 2005, s. 836-844.
- 11 *el-Adhaviyye*, s. 8
- 12 Yani gayba ilişkin olarak ahiretin mahiyeti, meleklerin varlık durumları vs. gibi hususlar kastedilmektedir.
- 13 *el-Adhaviyye*, s. 10.
- 14 *el-Adhaviyye*, s. 11.

- 15 Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Mesut Okumuş vdğ., Ankara, c.1, s.161-165; Yünni Sezen, *Kur'an Işığında, İnsan, Akıl ve Toplum*, İstanbul, 2014, s. 150-153.
- 16 *el-Adhaviyye*, s. 11.
- 17 İbn Sina'nın ilahî fiilin bir olduğunu ifade etmesindeki muhtemel kası, a-Sünnetullahın değışmezliğı yani dirilişin mutlaka bugün anlayabildiğimiz bir sebebinin olmasının gerektiğı, b-kiyametın topyekün, bir anda meydana geleceğıne olan inancıdır.
- 18 *el-Adhaviyye*, s. 12.
- 19 *el-Adhaviyye*, s. 13.
- 20 *el-Adhaviyye*, s. 14.
- 21 Gazzali ahirette dirilecek bedenlerin dünyadaki bedeninin birebir aynı unsurlarından olmasına gerek olmadığı kanısındadır. Ayrıca o, İbn Sina'nın aksine bu bedensel farklılığın ruh göçü olmayacağına da inanmaktadır. Bkz. Gazzali, *Tehafüt el-Felasife*, Arapça-Türkçe paralel metin, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, 2005, s. 225-6; İtikad'da Orta Yol, çev. Kemal Işık, Ankara, 1971, s.160. Gazzali'nin böyle bir yoruma yönelmesi; İbn Sina'nın bedensel dirilişte dünyadaki bedeninin aynıyla iadesinin imkansızlığına getirdiğı delillere Gazzali'nin de ikna olmasıdır. Bu durumda, Gazzali, bedensel dirilişe inansa da, aslında bu dünyadaki bedenlerin bizatihi kendi fiillerinden mesul olacakları inancında olmadığı anlayışında olduğu anlaşılacaktır.
- 22 *el-Adhaviyye*, s. 15.
- 23 Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzab İlmî Kelam*, İstanbul, 1959, s. 244-245.
- 24 Muhammed Esed, *Sabih-i Buhari (İslam'ın İlk Yılları)*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, 2001, s. 57.
- 25 Bkz. İbn Sina, *A'la Suresi Tefsiri*, çev. Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu* Ankara, 2003, s.241-243.
- 26 Gazzali, *Tehafüt el-Felasife*, Arapça-Türkçe paralel metin, s.225,226.
- 27 *el-Adhaviyye*, s. 23, Ayrıca bkz. *Ahvalü'n-Nefs*, thk. Ahmet Fuad el-Ehvani, Paris, 2007, s. 96-98.
- 28 *el-Adhaviyye*, s. 17.
- 29 İbn Sina'nın hem diriliş meselesinde ve hem de başka meselelerdeki aşırı te'villeri için bkz. Ahmet Çapku, *a.g.e.*, S.146,147,151.
- 30 *el-Adhaviyye*, s. 18.
- 31 Bkz.Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsan Üstü*, İstanbul, 1985, s.169-175.
- 32 Bkz. İbn Sina, *Danişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, İstanbul, 1014, s.442; Ahvalü'n-Nefs, s. 64-65. Ayrıca bkz. Ömer Mahir Alper, *İbn Sina ve İbn Sina Okulu, İslam Felsefesi: Tarih ve Problemleri*, İstanbul, 2014, s.260-261.
- 33 Bkz. Şakir Kocabaş, *İslam'da Bilginin Temelleri*, İstanbul, 1997, s. 137vd.
- 34 *el-Adhaviyye*, s. 28.
- 35 İbn Sina'nın felsefi sisteminde varlık Hayru'l-Mahz'ın eseri olması sebebiyle "iyi" dir. Ancak Plotin etkisiyle madde kötü diye tavsif edilmiştir. Bkz. A.M.Goichon, *İbn Sina Felsefesi*, s.52,71
- 36 *el-Adhaviyye*, s. 29.
- 37 Bkz. Gazzali, *Tehafüt el-Felasife*, Arapça-Türkçe paralel metin, Sarıoğlu, s.212.
- 38 *el-Adhaviyye*, s. 30.
- 39 *el-Adhaviyye*, s. 34.
- 40 *el-Adhaviyye*, s. 38.
- 41 *el-Adhaviyye*, s 40.
- 42 *el-Adhaviyye*, s 41.
- 43 *el-Adhaviyye*, s 41.
- 44 *el-Adhaviyye*, s. 42.