

D.2364



FIRAT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI : 4

ELAZIĞ - 1999

İBN-İ SİNÂ'DA ÖLÜMSÜZLÜK /HULÛD PROBLEMİ VE MEAD'I ANLAMASINA OLAN ETKİSİ *

Çev: Dr. Selim ÖZARSLAN**

Giriş:

Ahiret hayatındaki ölümsüzlük /*hulûd*, semavî dinlerin getirdiği ve ona inanmaya teşvik ettiği akidelerden biri olarak addedilir. Dinler, özellikle İslâm, onu, selim aklı ikna eden, açık ve anlaşılır akfî bir metotla sunmuştur. İslâm yeniden dirilmenin /*ba's* zorunluluğunu, bu dünyada hayır ve şer olarak yaptıklarından hesaba çekilip karşılıklarını almaları için yeniden hayata döneceklerini insanlara teyit etmiştir.

Ba's /*yeniden dirilme*, nefsin ölümsüzlüğünü gerektirmektedir. Çünkü nefis, ahiret hayatı için kaynak /*membra* ve başlangıç /*mebde'* tir. Öyle ise ölümsüzlük, ba'sın ve ahlâk'ın hakikatlarından bir hakikattir. Onu inkâr etmek Ahlâkî değerlerin yıkımına yol açar. Bu sebeple antik çağlardan beri birçok hükema /*mütefekkir* nefsin ölümsüzlüğüne, iyinin iyiliklerinden dolayı mükâfatlanacağı, kötünün de kötülükleri karşılığında cezalandırılacağı bir başka hayatın varlığına inanmışlardır.

İnsânın katında odaklaşan bu iman, ilhama benzeyen gizli bir şuur sayesinde ortaya çıkıyor ve bu hayatın arkasında başka bir hayatın olduğunu ifade ediyor. Bu şuur, insanda bulunan tabîî bir şuurdur, Allah tarafından konulduğu için de bu şuur hata yapmaz. Yüce Allah, herhangi bir işte insanı ikna etmek istediğinde, iknâ olunacakları fikri onların fitratına (tabiatlarına) yerleştirir. Hayatın ölümsüzlüğüne olan istek ve iştiyak - diğer bir âlemde de olsa - beşerin nefislerinde yaygın olan hislerdendir. Bu iştiyaka doğru kuvvetle koşar, derunumuzda *hiç âlemimizde* onu hissederiz. İnsanî özde var olan fitrî bir emrin sebebi ile ölümsüzlük olmalıdır.

Bu şuurun izleri, her milletin hayatında çeşitli üslup ve şekillerle ortaya çıkmıştır. Mesela eski Mısırlılar ölümlerinin cesetlerini mumyalıyorlardı

* Prof. Dr. Abdulmaksud Abdulgani, Kahire Üniversitesi, Daru'l-Ulum Fakültesi Dergisi, 15. sayı, 1992, Matbaa Camiat'ül Kahire, 1992. (Makale 1-48 sayfalar arası)

** Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı, Arş. Gör.

ve onlara piramitler inşa ediyorlardı. Bu, insanın sadece bu dünya için yaratılmadığına olan inanç ve düşüncelerinden kaynaklanıyordu. Bu durumu, düşünürlerinden birisi şöyle açıklamıştır: “Muvahhidler, Vesenîler, mezhepçiler *Milliyyin* ve filozoflardan - bunların azı bir bölümü hariç - oluşan insanlık, insan nefsinin baki olduğu, bedenden ayrıldıktan sonra diri ve canlı kaldığı üzerinde ittifak etmiştir. Çünkü o, ölümle fena bulmaz, yani mutlak ölüm onun için söz konusu değildir. Ancak ölüm, bir nevi gizlilik demektir. Bilginler, bu bekânın şekillerinin tasvirinde ve bu bekâda nefsin nasıl bir durumda olacağı hususunda ihtilafa düştüler. Bu yüzden, onu delillendirme metotları ile kaynakları da farklılaştı. Onlardan kimisi insan veya hayvan cesedinde tenasühün devam ettiğini, kimisi nefis en yüksek seviyeye, kemal derecesine ulaştığı zaman tenasühün biteceğini söyledi. Onlardan bazıları da ruhun cesetten ayrılışı ile beraber maddeden soyutlanmış olacağını ve fakat ondaki lezzetleri ve acıları koruyarak geri döneceğini söyledi. Bazıları ise ruhun, görülen cisimlerden daha hafif olan latif /*görünmeyen* cisimlerle irtibatlı olacağını söylediler¹

Hangi durumda olursa olsun, bu hayattan sonra başka bir hayatın olacağını söyleyen bu şuur, insan nefesine yerleşmiştir; onun akli bir kapalılık veya vehmî bir eğilim olarak düşünülmesi mümkün değildir. Ancak o, kendi nevine özgü ilhamlardan biridir. İnsan nefesine, bu kısa dünya hayatının insan varlığının tamamı olmadığı ilham edilmiştir. Aksine insan bu cesetten, elbisenin bedenden çıkarılışı gibi soyunacaktır. Daha sonra, aslı idrak edilemese bile, başka bir merhalede canlı kalacak ve bekasını sürdürecektir.

Şüphe yok ki bu şuur, ruhları, bu ebedî bekâyı aramaya, ruhların oraya ne zaman varacağını, nasıl ulaşacağını ve hangi yolla gideceğini araştırmaya teşvik etmektedir.

Bizim takdirimize göre bizi oraya ulaştıracak yol, sadece masum vahiydir. Nitekim ahiret hayatındaki ölümsüzlük itikadına inanmamızı isteyen, bunun için yol gösteren, o hayatın alametlerine ve oradaki durumumuz konusunda bizi aydınlatan vahiydir. Akıl veya soyut cedele dayalı metafiziğin, şahsî ölümsüzlük *ihulud* ile ilgili kesin bir iman vermesi imkânsız olduğu gibi, bu ölümsüzlüğün keyfiyetini açıklayan net bir düşünce de ortaya koyması mümkün değildir.² Çünkü onlar, aklın idrakinin çok ötesinde olan şeylerdir; haklarında akli deliller getirilerek açıklanabilen işlerden değildir.

Akılcı olan felsefe bu noktada kendisini ölümsüzlük alanına soktu; onun hakikat ve keyfiyetinin ne olduğu araştırmasına dalarak problem çık-

¹ Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, 15. Baskı, Daru'l-Menar, Mısır, 1372/1952, s. 90.

² Muhammed İkbâl, *Tecdidü't-Tefkiri'd-Dini*, Terc. Abbas Muhammed, 2. Baskı, Kahire, 1968, s. 137.

masına meydan verdi. Bu tavrından dolayı biz felsefeyi reddetmiyoruz veya felsefenin bunun gibi konulara girmesine karşı da çıkmıyoruz. Ancak biz felsefeyi uyararak istedik. Felsefe kendi hudutlarını aşarsa, vahyin nurundan istifade etmezse, hakikati saptırır, gerçek bilgiye ulaşma konusunda acze düşer. Özellikle gayba ilişkin işlerde durum böyledir. Öyle ise “felsefe, bu alanda kendisini tehlikelere atma ihtiyacı hissetmemelidir.”³

Bu takdimde, imanla ilgili bir akide olarak dinin, özellikle de İslâm'ın ölümsüzlüğe bakış açısını özetlemeye çalıştım. Bu arada felsefenin onu problem haline getirdiğine işaret ettim. Çünkü felsefe, göreceğimiz gibi, bu konuda hakla batılı birbirine karıştırdı. Şimdi İbn-i Sînâ'nın ölümsüzlüğü sunuşuna başlamamız gerekiyor. Yalnız bundan önce O'nun söz konusu problemi araştırmada kullandığı metodun ne olduğunu sunmak zorundayız.

İBN-İ SİNÂ'NIN HULÛD /ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİNİ RAŞTIRMA METODU

İbn-i Sînâ, ölümsüzlük hakkındaki görüşünü ortaya koyarken özel bir metod takip etmiştir. O, meseleye ne sırf felsefî, ne de sırf dinî bir yaklaşım göstermiş, fakat felsefî-dinî bir metod kullanarak konuyu araştırmıştır.

Bilindiği gibi O, her şeyden önce bir Müslüman'dır. İlk Kur'an-ı Kerim'i ezberledi; dinî ilimlerden Fıkıh, Tefsir, Hadis, Kelâm ve Tasavvuf'u okudu. Dine olan meyli kuvvetli idi. Bu alakası, dinine ve imanına sarılmasına tesir etti. Dinine ve imanına aykırı bir şey olduğu zaman dinin yanında yer aldı ve ona tâbi oldu. Şu rivayet, O'nun dine olan meylinin kuvvetini göstermektedir: Her ne zaman bir problemi çözme konusunda zorlansa hemen mescide gider, namaz kılar ve kendisine zor gelen şeyin kolaylaştırılması için Allah'a huşû ile dua ederdi. Yine rivayet edildiğine göre bir gün, Aristo'nun “*Metafizik*” kitabındaki açmazlarını çözen Farabî'nin kitabını okuyunca, bunu, Allah'ın bir lütfu ve keremi saymış, şükürünün ifadesi olarak da servetinin birçoğunu tasadduk etmiştir.⁴

Diğer taraftan İbn-i Sînâ, felsefeyi çok seven ve onu öğrenmeye azmedip ilerleyen bir filozoftu. O, Mantık, Felek /*Astronomi*, Matematik, Tıp ve Felsefe dersleri aldı. Aristo felsefesini, O'nun Tabiat ve İlahiyatını ve bunlar üzerine yazılan eski filozofların şerhlerini okudu. Eflatun'un ve Eflatun'un dışındaki Yunan filozoflarının felsefeleri ile *İhvanü's-Safâ'nın risalelerini* de okudu. Bu arada Aristo'nun “*Metafizik*” kitabındaki problemlerini çözmesinde kendisine yardımcı olan Farabî'nin kitaplarını da okudu.

³ İbrahim Medkur, *Fî'l-Felsefeti'l İslamiyye*, Halebi, Kahire, 1947, I, 242

⁴ Bkz. Beyhaki, *Tarihü Hukemâu'l İslam*, Matbuât el-Mucemna el-İlmî, Şam, 1965, s. 127.

Bütün bunları derinlemesine okudu, özellikle Aristo felsefesinde temayüz ederek Aristo'nun büyük öğrencilerinden biri oldu.

İslâm'ı ve felsefeyi derinliğine okuması ve bütün incelikleriyle öğrenmesi, hiç şüphe yok ki O'na, bu iki alan arasındaki taaruzu *ihtilâfî* bilmesine - özellikle ilahiyat alanındaki - fırsat verdi. Gayba ait konuların gerçekleriyle ilgili düşüncelerin ve fikirlerin çoğunda, iki alan (İslâm ve Felsefe) arasında bir ihtilafın olması mantikî ve tabiidir. Çünkü felsefe, aklın meyvesidir. Gayb alanında aklın hata yapması onun şanındandır. Çünkü gayb âlemi, aklın idrakinin üzerinde olan bir alandır. O nedenle akıl, gaybiyatın gerçeklerine kesin olarak (yakın) ulaşmaya güç yetiremez. Bundan dolayı onun, bu gerçekler hakkında araştırma yapmaktan uzaklaştırılması isabetli ve hikmete uygun olur. Bu görüş, bizim aklın kudretini ve şerefini azaltıp küçümsediğimiz anlamına gelmez.

Bu konumda İbn-i Haldun'un şu sözüne işaret etmemiz mümkündür: "Metafizikğin mahiyetleri ve illetleri konusunda insanın araştırma yapmaktan uzaklaşması, aklın ve onun idrakinin küçüklüğü demek değildir. Bilakis, akıl doğru bir terazidir, hükümleri kesindir, hükümlerinde yanlışlık yoktur. Ancak tevhid ve ahiret işlerini, nübüvvetin hakikatini, ilahî sıfatların tabiatını akılla ölçmeye istekli olmaya kalkışmaman gerekir. Bütün bunlar, aklın sınırının arkasındadır; çünkü bu, imkansız olana yönelik bir istektir."⁵

Bu arada Gazalî İslâm'la felsefe arasında ihtilafın varlığına işaret ederek "*Tehâfütü'l-Felâsife*" isimli kitabında Müslüman filozofların görüşlerini takip etti ve Yunan felsefesine dayanan filozofların görüşleri ile İslâm arasındaki ihtilafın varlığını gördü. Bu sebepten dolayı Gazalî, filozofları yirmi meselede hatalı buldu. On yedisinde onları fâsıklıkla, şu üç meselede de küfürle itham etti:

Âlemin ezeli olduğunu ifade eden sözlerinden dolayı,
Allah'ın cüz'iyatı bilmediğini söylediklerinden dolayı,
Ruhanî dirilişi kabul edip, cismanî dirilişi inkâr etmelerinden dolayı.

Gazalî, bu davranışıyla Müslüman filozoflara güvenilemeyeceğini anlatmak istemiştir. "Felsefecilere güvenerek itikat edenleri ve onların metotlarının ihtilaftan uzak olduğunu zannedenleri, tutarsızlıklarının ne yönde olduğunu açıklayarak uyarı ve onların kesinlikle doğru olduklarına olan inançlarını iptal etmiştir."⁶ İbn-i Rüşd "*Tehâfütü't-Tehâfüt*" isimli eserinde Gazalî'ye cevap verdi. O'nun işaret ettiği yirmi meseleyi takip ederek filo-

⁵ İbn Haldun, *el-Mukaddîme*, Thk. Dr. Vafi, Licnetü'l-Beyani'l-Arabî, 1960, III, 1037.

⁶ el-Gazalî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Thk. Süleyman Dünya, 5. Baskı, Daru'l-Maarif, Mısır, s. 100.

zofların o meseleler hakkındaki görüşlerinin doğru olduğunu beyan etti. Yine Gazalî'nin, *Tehafüt*'ünde gerçeği açıklamayı amaçlamadığını, sadece felsefecilere olan güveni onlardan uzaklaştırmayı gaye edindiğini açıkladı. Darb-ı meselde denildiği gibi "bu, âlimin sürçmelerinden bir sürçmedir. Gerçek âlim odur ki şüpheleri icat etmeyi değil, mutlak gerçeği kasteder"⁷. Bu konudaki maksadımız, hakkı açıklamak ve onunla hükmetmek değildir. Fakat Gazalî misaliyle, birçok meselede felsefe ile İslâm arasındaki ihtilafın varlığına işaret etmeyi hedefledik.

İbn-i Sînâ, İslâm'la felsefe arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışıyordu. Çünkü O, sıkıca sarıldığı dininden uzaklaşmıyor, dinin gerçeklerini ve ilkelerini kuvvetlice korumaya çalışıyordu. Aynı zamanda O, âşık olduğu öğrenme arzusunu gerçekleştirirken derinleştiği ve üstün bir seviye kazandığı felsefeden de kopamıyordu. Bu suretle felsefenin meşhurlarından ve ona hakkıyla vakıf olanlardan biri oldu.

Şüphesiz ki İbn-i Sînâ, kendi aklınca, dinle felsefe arasında bir uzlaşmanın imkanına kani idi. Çünkü O, onların konuda ve hedefte müttefik olduğunu görüyordu. Zira her ikisi de hakikati araştırıyor ve ona inanıyordu. İyiliğe çalışıyor ve onunla amel ediyordu. Felsefe, akla dayanıyordu. Her ne kadar İslâm vahye dayanıyorsa da, akıl onun hakikatini anlıyor ve onları reddetmediği gibi aksine birçoğunu delillendirmektedir. Böylece İbn-i Sînâ, hakikatin bir olduğu kanaatine varmıştı. Din ve felsefe, ona ulaşmak için iki vesiledir ve aralarında herhangi bir ihtilaf yoktur. O ikisi, Farabî'nin dediği gibi, "insanın yaratılmasına sebep olan en büyük gayeyi veriyorlardı, o da en büyük saadetti."⁸

İbn-i Sînâ'nın yanında mevhibeler, kudretler ve öyle nadir sıfatlar vardı ki onlar O'nu dinle felsefe arasını uzlaştırmaya ehil kıldı. O, uzlaştırma faaliyetini başlattı ve bundan hedeflediği şeyin dine hizmet ve insanların menfaati olduğunu açıkladı. Çünkü felsefe dinin yardımcısı ve insanlar için hayırdır. "Nefsini olgunlaştırmak için kime bu iki hikmet verilmişse, ona çok hayır verilmiştir."⁹

Filozofumuzu dinle felsefe arasını uzlaştırmaya iten etkenler ve maksatlar ne olursa olsun, biz onun ve aynı eğilimi paylaşan filozofların ilk hedefinin, İslâm toplumunu felsefeyi kabul etmeleri için hazırlamak, Müslümanlar arasında felsefeyi yaygınlaştırmak, bazı zaman ve mekanlarda şid-

⁷ İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, Thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Mısır, 1965, s. 256.

⁸ el-Farabî, *Tahsilü's-Saâde*, Dairetü'l-Maarif el-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1345/1926, s. 40.

⁹ İbn-i Sînâ, *Tis'a Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabiiyyat*, Tab'a Kürdistan, Kahire, 1328/1910, s. 3.

deti artan felsefe karşıtı düşmanca eğilimleri hafifletmek ve onlara engel olmak olarak görüyoruz.

Bu görüş, ister doğru, isterse yanlış olsun, fark etmez. Biz, bu konuda İbn-i Sînâ'nın dinle felsefe arasındaki uzlaştırma çabaları içinde "hulûd" problemini araştırdığına işaret etmek istiyoruz. Yani O, bu problemde dinin kararlaştırdıkları ile felsefenin kararlaştırdığı şeyleri tek bir fikrî düzenleme içinde toplamaya çalışıyordu. Burada soruyoruz: Acaba her birinin hakkını tam olarak vererek ikisini uzlaştırmada başarılı oldu mu? Yoksa onlardan biri diğeri üzerine galip gelerek mi gerçekleşti?

Bu soruların cevabını vermek için acele etmeyeceğiz. İbn-i Sînâ'nın bu konuyu araştırma metodu üzerindeki düşüncelerini ve görüşlerini sunabilmemiz için onları erteleyeceğiz. Çünkü bu, büyük ölçüde ikna edici bir cevap sunmak için esas olacaktır. Zira doğru ve sahih hüküm, ancak açık ve doğru bir düşünceден sonra meydana gelebilir.

Biz, filozofumuzun hulûd hakkındaki görüşlerini sunarken, O'nun bu konuyu araştırma metodunda tamamen felsefenin yoluna tabi olduğunu söyleyebiliriz. İbn-i Sînâ, İslâm'ın hulûd meselesinde ortaya koyduğu araştırma çerçevesini *lalanını* yeterli bulmuyor. Zira bu çerçeve, hulûd'un temel özelliklerini araştırdığı halde, onun ince hakikatlerine tabi olmamakta ve onun sırlarını ortaya çıkarmamaktadır. Sadece onu, aklın idrakine uygun olacak bir metotla ve insana, hayatında fayda verecek bir ölçüde sunmaktadır. Mesela İslâm, insanda, insanın ölümüyle fânî olmayacak ruhî bir unsurun bulunduğuna işaret etmeyi yeterli buluyor. İşte bu unsur, diriltildiği ve başka bir hayat için canlandığı mekanda, insanın bekasının ve hulûdunun *ölümsüzlüğünün* sırrıdır. Orada dünya hayatındayken sunduğu şeylerden sorgulanacak, yaptığı amelleriyle hesaba çekilecek, hayır işlediyse hayırla, şer işlediyse şerle cezalandırılacaktır. İşte bunu bilmek, insanı takvaya, iyiliğe, dünyasındaki prensiplere bağlanmaya itiyor. Öyle ki bunlarla, ölümsüzlük yurdunda, Allah'ın iyiler için hazırlamış olduğu nimetlere nail oluyorlar. İslâm'ın nefis veya ruh hakkında bir tek şu sözle yetindiği bilinmektedir: "Sana Ruh'un ne olduğunu soruyorlar, de ki : "Ruh, Rabbimin emrinden ibarettir."¹⁰ Burada ruhun tabiatından veya bedenle olan ilişkisinden, aklın onu düşünmekten aciz kaldığına dair ince yönlerinden bahsedilmemiştir. Aslında insanın, kendi hayatında onun inceliklerini bilmesine ihtiyacı da yoktur. Çünkü bu bilgi ona bir fayda vermeyecektir.

Felsefeye gelince, gizliliklerin arkasına dalmak, derinliklerde olanları ortaya çıkarmaya rağbet etmek, incelikleri ve teferruatları araştırmak onun niteliklerindedir. Buradan hareketle felsefe, hulûd konusundaki araştırma-

¹⁰ İsrâ, 17/85

sına birçok sebepler dolayısıyla girdi. Nefsin varlığını, tabiatını, bedenle olan ilişkisini araştırmaya başladı ve ruhun ölümsüzlüğü üzerine deliller sunmaya çalıştı.

İbn-i Sînâ da ölümsüzlük *ihulûd* problemi üzerindeki araştırmasına bu yönlerden başladı. Araştırmasında mantikî sıralamayı gözetmesi gayet doğaldı. İşte O'nun bu sıralaması, aşağıdaki gibidir:

Nefsin Varlığı

Nefsin Tabiatı

Nefsin Hulûdu /Ölümsüzlüğü

Bunları, aşağıda olduğu gibi açıklamaya çalışacağız.

NEFSİN VARLIĞI

İbn-i Sînâ'nın nazarında doğru olan metot, önce bir şeyin varlığını ispat etmemizdir. Ondan sonra onun tabiatını ortaya çıkaran ve onun hakikatini beyan eden sıfatlarını belirleriz. Kim "bir şeyin varlığını ispat etmeden önce onun sıfatlarını ortaya koymaya çalışırsa, filozoflar nazarında o kimse, delili açıklama hususunda zaafa düşmüş demektir."¹¹

Bu esas üzerinden hareketle İbn-i Sînâ, nefsin varlığını ve ruhun bedenden farklı bir şey olduğunu ispat eden delilini sunmaya çalışıyor. Delilleri ise şunlardır:

1-İstirrar (Süreklilik) Delili

Bu delilde İbn-i Sînâ, bizim, cismin değiştiğini ve farklılaştığını, arttığını ve eksildiğini bilmemizi istiyor. İnsanî düşüncenin cüzlerinden bir cüz (veya görünümünden bir görünüm) olan belleğin /*zihnin*, olduğu hal üzerine baki ve dâim olduğunu biliyorduk. Öyle ise değişen ve farklılaşan cisimden ayrı özellik taşıyan bellekteki bu devamlılığı muhafaza eden bir şeyin varlığı zorunludur. Bu şey, nefistir ki, o da gerçekte insandır. İbn-i Sînâ bu konuda şöyle diyor: "Ey akıl sahibi! Bütün hayatın boyunca nefsinde mevcut olanı bugün düşün, başından geçen hallerden birçoğunu hatırlayacaksın. Öyle ise sen, devamlı olarak sabitsin, bunda bir şüphe yoktur. Oysa bedeninin ve onun uzuvları sabit değil, aksine beden, devamlı olarak bir çözüme ve noksanlaşma içerisindedir. Bundan dolayı insan, bedeninden çözümlü gidenlerin telafisi için onların yerine gıda alma ihtiyacıdadır. Eğer bir müddet bedeninin gıdalanması engellenirse, beden kiloca hafifler ve noksanlaşır. Senin nefsin bu yirmi yıl boyunca, bedeninin uzuvlarından /*parçalarından* bir şeyin kalmadığını biliyor ve sen, bu müddet süresince nefsinin /*zâtının* baki kaldığının bilincindedin. Hatta bütün ömrün boyunca

¹¹ İbn-i Sînâ, *Risaletü fi'l Kuve'l-İnsaniyye*, s. 20.

baki kalacağını da biliyorsun. Öyleyse senin zâtın, yani nefsin, bu bedeninden ve onun görünen ve görünmeyen parçalarından farklıdır, muhtelifdir.”¹²

Bu cismi *ibedeni* düzenleyen nefis, olduğu hal üzere sabit ve ebedî kalırken, gıdalanması ve büyümesi neticesinde bu cisim üzerinde değişikliğin ve farklılığın olması kaçınılmazdır. İbn-i Sînâ'nın nazarında nefis, cisimden farklıdır ve mevcuttur.

Uçan Adam Veya Havada Duran İnsan Delili

Bu delile göre insan, bedeninin organlarından gafil kalsa bile, ebedî olarak zatından gafil olamaz. Böylece nefsine döndüğü zaman zatını düşünür ve bu düşüncesini dikkatlice ortaya koyabilirse, nefsinin varlığını hisseder. İbn-i Sînâ, bu delili acayip ve güzel bir misalle sunmuştur. O misal, havada duran adam tasavvurudur. O'na göre, mesela biz, ilk defa yaratılan sağlam bünyeli, sağlam akıllı ve açık havada asılı durabilen bir adam düşünelim. Bu durumda o adam, bedeninin organlarından bazısını göremez ve o yüzden de onun organları birleşik değil, birbirinden ayrılmış olur. Şimdi bu durumda iken o insan ne hisseder?

Bu halde iken bedeninin organlarından herhangi bir şeyin hissedilmesi mümkün olmaz. Çünkü bedeninin organları, ancak hislerle idrak edilebilir. Tasavvurumuza göre o adam hislerden ve hislerin idrak ettiklerinden gafildir. İç organlarından bir şeyler hissettiğini söylemek de doğru olmaz. Çünkü bunu idrak, bedeninin iç organlarının parçalanmasını gerektirir. Halbuki sözü edilen adam, orada teşrih/*parçalanmadan* ve onun gereklerinden gafildir. Bedeni biliyor olması da doğru olmaz. Çünkü bedeninin hissedilmesi, organlarının ayrıntılarının bilinmesini gerektirir. Oysa adam, onları idrak edemedi, dolayısıyla o şeyin cüz'ünü idrak etmesi olanaksızdır. Ancak bu durumda iken o, zatını idrak ediyor ve varlığını hissediyordu. O halde onun idrak eden zatı, görünen veya görünmeyen beden organlarından başkadır. İşte o bedenden farklı olan şey nefistir.

Filozofumuz bu konuda şöyle diyor: “Bizden birinin, bir defada tam bir yaratılışla yaratıldığını, fakat onun gözlerinin dışarıda görülenleri görmekten men edildiğini hayal etmesi gerekir. O, yaratıldı ve havaya bırakıldı. Orada, hava cisimleri, onu hissetmeye sevk edecek şekilde ona çarpmıyor ve üstelik birbirleriyle temasa geçmeyecek ve birleşmeyecek şekilde onun organlarının arasını ayırıyordu. Sonra adam, zatının varlığını ispat edebilecek mi diye düşündü. Onun zatının varlığını ispat etmesi konusunda bir şüphe yoktur. Ancak bedeninin iç veya dış organlarından biri olan kalb ve dimağ için delil getirilmemiştir. Fakat nefsin zatı için delil getirilmiş ve ispat edilmiştir. Nefsin mahiyeti, yani uzunluğu, eni ve derinliği de ispat edilmedi. Şayet bu

¹² İbn-i Sînâ, *Risaletü fi Marifeti'n-Nefsi'n-Natka*, s. 9.

duğu keyfiyettir. Bu aklı suret, nefiste, suretlerin meydana geldiği anla sınırlanmıştır. Suretin manası ise, onun sınırlı sayılardan, nerede ve nasıllıktan uzak olması demektir. Suretlere hislerle işaret etmek m¼mk¼n olmadığı gibi, suretlerin b¼l¼nmesi de m¼mk¼n değildir. Eğer b¼yle olursa cisimde bulunması m¼mk¼n olmaz. Bilakis onu taşıyan ayrı bir cevherin bulunması gerekir.

Bu konuda şeyh Reis şoyle demektedir: “Aklı kuvvet, makul¼ttan sınırlı sayıları, nerede ve nasıl olmayı ve buna benzer şeyleri tecrit eden şeydir. Bu soyut suretin zatında, onun bu keyfiyetten nasıl arındığını d¼ř¼nmemiz gerekir. Bu, ondan alınan bir şeye kıyasla mı tecrit edilmiştir, yoksa alan şeye kıyasla mı tecrit edilmiştir? Bu aklı zat, dışarıda bulunan keyfiyetten mi tecrit olmuştur, yoksa aklı cevherde bulunan ve tasvir olunan varlıktan mı? Bu soyut suretin haric¼ varlıkta bulunması muhaldir. Akılda bulunduğu zaman, nerede ve nasıl bulunduğundan ayrı olarak sırf suret olarak bakidir, dışarıda bulunduğu şekliyle değildir. Oyleyse bu suretin de cisimde bulunması m¼mk¼n değildir.”¹⁷

2- Filozofumuzun nefsin ruhanıyetine ve bedenden ayrı olduğuna kanıt getirdiği arg¼manlardan birisi de şudur: Nefis makulleri idrak eder. Makuller ise m¼rekkep değil, basittir. Makul¼t¼ idrakin manası, kendisine has bir cevherle resmedilmesidir. O suretle akleden bu cevherin, bulunduğu halde b¼l¼nmemesi gerekir. ¼nk¼ onun b¼l¼nmesi, kendisinde ¼zilmıř olan basit manaların b¼l¼nmesini gerektirir. Basit manalar, onlardan bir tanesinin b¼l¼nmesini kabul etmez. Oyle ise sureti idrak eden akıl cevheri, kesinlikle idrak ettiği durumda b¼l¼nm¼ř değildir. Oysa b¼t¼n cisimlerin ve cisimde bulunan b¼t¼n hallerin b¼l¼nmeyi kabul ettiği bilinen bir husustur. Oyleyse makul¼t¼ idrak eden cevher, nefistir. Fakat o, cisim olmadığı gibi, cisimdeki bir hal de değildir. ¼nk¼ o, b¼l¼nmeyi kabul etmez. Eğer o, cisim ve cisimde bulunan bir hal değilse, o halde o, ruh¼ bir cevherdir.

Bu konuda İbn-i Sın¼ şoyle diyor: “Makul¼tda bulunan manalar kesinlikle b¼l¼nme kabul etmezler. Eğer b¼l¼nme olsaydı, sonsuza dek birbirleriyle birleşmeye ¼alıřırlardı. Bununla birlikte b¼t¼n ¼oklukta, -sonlu veya sonsuz olsun - bir birlik gerekir. Makul¼tda bilfiil bir olan, bir olduğu mekanda akledilir. Zira o, olduğu yerde akledildiğinde b¼l¼nmez. Oyle ise bulunduğunda b¼l¼nen, şekledilemez, ¼zilemez.”¹⁸

Bu delilin özeti şudur: Nefis, makulleri idrak eder ve makuller basittir. Basitleri idrak eden şeyin basit olması gerekir, oyleyse nefsin basit olması gerekir. Basit, cisim olmadığı gibi cisimdeki bir hal de değildir. Oyleyse

¹⁷ *en-Necat*, s. 209.

¹⁸ İbn-i Sın¼, *el-İřar¼t*, Daru'l Maarif, Kahire, 1960, I, 163.

nefis cisim ve cisimde bulunan bir hal değildir. Eğer nefis böyle olmazsa, sadece ruhî bir cevher olur.

3- Nefsin ruhanîliğini te'kid eden delillerden birisi de şudur: Nefis makulâtı idrak eder. Küllileri de idrak eder. Bir alet olmaksızın kendi nefisini idrak eder. His ve hayale gelince, bunlardan her biri kendi zatını /nefsini idrak edemezler. Amellerin sürekli yapılması cesedin organlarını zayıflatırken, belki de yok ederken, biz nefisteki akıl kuvvetinde bunun tersini buluruz. Nefis, fiili yapmaya devam ettikçe, işleri düşündükçe, aklî problemlerle meşgul oldukça onun tecrübeleri artar, parlar ve kuvvet kazanır; bundan sonra makulâtı daha kolay idrak eder. Nitekim kırklı yaşlarda beden organlarının zayıfladığı müşahede edilirken, bunun aksine akıl kuvvetinin bu yaştan sonra daha fazla kuvvetlendiğini görürüz.¹⁹

Bütün bunlarla İbn-i Sînâ, nefsin beden gibi olmadığını ve onun sadece ruhanî bir cevher olduğunu ispat ediyor. Belki şöyle diyebiliriz: İbn-i Sînâ, bu görüşüyle Eflatun'un nefsin ruhanîyeti ve bedenden ayrı olduğu görüşüne meyletmiş ve ona tabi olmuştur.

NEFSİN HULÛDU /ÖLÛMSÜZLÜĞÜ

Filozofumuzun nefsin ruhanîyetinde ve onun soyut ruhanî bir cevher olduğu konusunda Eflatun'a tabi olduğuna işaret ettik. Şimdi de nefisle beden arasındaki ilişkinin ne olduğunu soruyoruz. Acaba O, Eflatun'un nefsin bedenden önce olduğu görüşüne mi tabidir, yoksa bu konuda Eflatun'a muhalefet edip, nefsin bedenle birlikte meydana geldiğini mi söylemektedir?

İşte bunu açıklamaya çalışacağız. Bunu açıklarken bu meseleyi konuşmamızın sebebine işaret etmemiz uygun olacaktır. Şu anda biz, nefsin ebediliğinden bahsediyor ve ben söze, "hulûd" konusunun, araştırmanın özü ve kalbi olduğunu söyleyerek başlıyorum. Hulûd hakkında konuşulduğu zaman, nefsin tabiatının bilinmesi gerekeceği gibi, nefsin bedenle olan ilişkisinin bilinmesi de gerekir. Buna göre acaba ruh, bedenden önce midir yoksa değil midir, başka bir deyişle, ruh kadim midir yoksa hâdis midir? (yani bedenden önce mi yoksa bedenle birlikte mi var olmuştur?)

Ebedilikle ilgili olarak beni bu problem hakkında konuşmaya iten başlıca sebep budur. Bilindiği gibi hulûd'un manası ebedilik, yani sonsuzluktur. Ebediliğin ise ezelilikle /başlangıçsızlıkla ilişkisi vardır.

Her ne ise, acaba filozofumuzun görüşüne göre nefsin bedenle olan ilişkisi nedir? Bu ilişki, bedenin fenası /ölümü ile nefsin de fenasını gerekli kılar mı? O'nun görüşüne göre nefis hâdis midir yoksa kadim midir?

¹⁹ Bkz. Dr. Muhammed Ebu Riyan, *Tarihu'l Fikri'l Felsefi fi'l- İslâm*, Daru'n - Nahdati'l Arabiyye, Beyrut, 1986, II, 308.

Gerçekte İbn-i Sînâ, bu mesele hakkında konuşmazlık etmedi, aksine onu açıklamaya özen gösterdi. O, nefsin bedenden önce olduğu görüşünü reddetti ve onların meydana gelişlerinin, zaman itibariyle birbirleriyle irtibatlı olduğu fikrini savundu. Yani buna göre nefis, bedenden önce değildir.

Bunu, ruhların bedenden önceliğini tasavvur ederek delillendirmeye çalıştı. Ruh bedenden önce olduğu durumda ya birleşmiş ya da birden çoğalmış durumda olur. Ruhun çoğalması, ya türdeki ruhların farklılığı sebebiyle olur veya farklı cisimlere nispet edilerek çeşitlenen bedenle birleşmesiyle olur. Türde farklı olması mümkün değildir. Çünkü bu, ortaklıkta ve farklılıkta terkibe yol açar. Ruh basittir, terkibi kabul etmez. Onun cisimlere nispet edilerek çoğalması da mümkün değildir. Çünkü o zaman cisimler yoktu, mevcut değildi. Öyleyse ruhun önceliği için yalnızca birliği durumu kalır ki bu da batıldır. Çünkü eğer iki tane beden meydana gelse, iki bedende iki nefis meydana gelmiş olur. Bu ise basit bir şeyin bölünmesi olur ki, bu, batıldır. Eğer sayı olarak bir olan nefis, iki bedende bulunursa bu da batıldır.

Ruhun varlığı, ister bedenden önce çoğalmış bir zatta, isterse birleşmiş bir zatta tahdit edilmiş olsun, bu, her iki durumda da batıl sayılmıştı. Öyleyse ruhun beden varlığından önce var olması mümkün değildir. Bilakis ruh, beden sağlam ve selim olması halinde, aklı faal vasıtasıyla Yaratıcı'dan (sudur edip) beden üzerine taşması *İfezeyan etmesi* suretiyle meydana gelir. Fakat bu taşıştan önce onun hangi bedene ait olduğu belirlenmiş ve programlanmıştır. Başka bir deyişle ruh, somut bir cüz olarak var kılınmıştır²⁰.

Bunun manası şudur: Nefis, tür */nevi* olarak birdir, sayı olarak çoktur. Çok olan o ruhlar bedenlerine iniyor, bedenler de onları kabul ediyorlar. Böylelikle beden, nefsin cisimleşmesinin *İşahılaşmasının* başlangıcı ve fertlere göre ruhun çeşitlenmesi oluyor. Çünkü bedenler, benzer değildir. Öyleyse her nefis için, kendine has olup ona kaplık yapan ve onu kabule hazır durumda bulunan bir bedeni vardır. Bunlardan her birisi diğeri için uygun oluyor.

İbn-i Sînâ, sözlerine devam ederek, nefsi yöneten, bedeni ise, nefis tarafından içten yönetilen bir ülke olarak görüyor. Bu, ruhun amelî kuvvetleriyle olmaktadır ki, bu amelî kuvvetler, ruhu bedende tasarruf edebilmeye muktedir kılmaktadır. Daha sonra İbn-i Sînâ, nefsin, bedendeki tasarrufu yönünden bedenle olan ilişkisini ele alıyor ve bu tasarrufun ruhta, ölümle yok olmayacak bir eser *İz* bıraktığını söylüyor. O'na göre bu izler, nefsin melekeleri *İkabiliyetleridir* ki onlar, dünya işlerinin yapılmasından dolayı nefiste oluşmaktadırlar. Eğer nefis daima faziletli ameller yaparsa ruhta fa-

²⁰ *eş-Şifa*, I, 254.

ziletli melekeler *lkabiliyetler* meydana gelir. Şayet şehvî ve kötü işler yaparsa ve şerlere dalarsa, o vakit ruhta bozuk, fasit melekeler meydana gelir ve bunlar, ahirette kötü muameleyi gerektirir. Nefis, bu melekeleri bedendeki tasarruflarından kazanmakta, dünya işlerini yapmasıyla da ferdî şahsiyeti artmaktadır. Bu konuda İbn-i Sînâ şöyle diyor: “Ruhta beden kuvvetleri yönünden kendisine has bir şekil *yapı* meydana gelir. Bu yapı, ya ceset şekilleriyle irtibatlı olur, ya nasılsa öyle olur, ya da bize gizli olan diğer hususiyetlerle - hususiyetlerin meydana gelişi sırasında ve meydana geldikten sonra olur. Bu hususiyetler, cismanî şahsiyetleri gerekli kılmakta ve bütün cisimlere ayrı özellikler kazandırarak onları birbirinden ayırmaktadır. Ayrıca, beden olsun veya olmasın, biz bu durumları bilelim veya bilmeyelim, bütün nefisler de, kendi özellikleri itibariyle farklıdır.”²¹

Filozofumuz, nefis için başka bir kuvvetten daha bahsetmektedir. O kuvvet, “kuvve-i nazariye”/*nazari kuvvet* veya “akl-ı nazarî” *ldüşünen akıl*dır. Bu kuvvetin de cesetle veya bedenle ilişkisi vardır. Bu ilişki şöyle tasavvur ediliyor: Bu kuvvet, cesedi kendi kemaline ulaşmak için vesile ve alet olarak kullanmaktadır. Onun kemalinin şartı ise, kuvve halindeki akıldan *lakil bil-kuvve* akl-ı müstefada, yani fiil halindeki akla ulaşmaktır.

İbn-i Sînâ'nın açıkladığı gibi kuvve-i nazariye veya akl-ı nazarî, aklın başlangıcındaki potansiyel kuvvet olmaktadır. Daha sonra nazarî akıl, yavaş yavaş bir şeyler yapmaya başlar ve bu iş, müstefad akıl derecesine ulaşmıncaya kadar devam eder.

Bu akıl, şu dört mertebede çalışmaktadır:

1- *Heyulâni akıl*: Bu akıl, makulâtı *lakledilebilir olanları* idrak eden sırf kuvvet ve kabiliyettir. Bu kuvvet, bütün şahıslarda bulunur. Fakat o, suretleri kabul etmeye yarayan bütün kabiliyetlerden yoksundur.

2- *Bil-meleke akıl*: Bu akıl, birinci makulleri kendisinde bulunduran ve ikinci makulleri elde etmek için gayret gösteren akıldır. O, kazanılmış ilim demektir.

3- *Bil-fiil akıl*: Bu akıl, birinci makulâtı kazandıktan sonra, ne zaman dilerse bizzat ikinci makulleri çağırma kâdir olan akıldır.

4- *Müstefâd akıl*: Bu akıl, bil-fiil kemaldır. Onda makuller bizzat mevcuttur. Onları inceler ve bizzat (bil-fiil) akleder. Aynı zamanda makulâtı aklettiğini de akleder.

Bu suretle akıl, Akl-ı heyulani veya Akl-ı bil-kuvveden başlayarak Akl-ı bil-meleke, Akl-ı bil-fiil ve Akl-ı müstefâd olarak derecelenmektedir.

²¹ Önceki kaynak, aynı sahife.

Sorsak ve desek ki aklı, bil-kuvve akıldan bil-fiil akıl derecesine çıkaran şey nedir? Filozofumuzu bu soruya şu şekilde cevap verirken bulduk: Bu iş, nefsin dışında bir şeyle dönüyor. Çünkü potansiyel */bil-kuvve* halde olan bir şey, başka bir etken olmadan fiil haline geçemez. İşte o etken, fiildir. Öyle ise Aklı Fa'âl'in varlığına inanmak gerekir. Onun, makul olan şeyleri insanların akıllarına çıkarmasındaki nispet, renkleri görmesinde hayvanların gözlerine güneşin nispeti gibidir. Nefis, temiz olması şartıyla, ona yöneldiği sürece "aklı fa'âl'a" nispetle ayna gibi olur. Çünkü nefis, onda olanları idrak vasıtasıyla elde etmektedir. Ondaki (aklı fa'âl'dan) yüzünü çevirdiğinde de makulâtı unutmaktadır.²²

Filozofumuzun nazarında aklı fa'âl insanî akıl değil, aklı kevnîdir. O, birinci akıldan sadır olan akıl dizisindeki onuncu akıldır. Bu aklın nefislerimize nispeti, güneşin gözlerimize olan nispeti gibidir. Güneşin cisimleri aydınlatıp onları görünür kıldığı gibi, aklı fa'âl da nefislerimiz üzerine doğmakta, bunun neticesinde ise aklı heyulani'yi kuvveden fiile çıkarmaktadır. Sonra onunla kemal derecesine ulaşmakta ve yararlanan bir akıl olmaktadır.

Öyle ise aklı fa'âl, insanla yüksek akıllar âlemi arasında vasıl hemzesi mesabesinde ve bu haliyle o, akli idrakin esasıdır.

Bu, İbn-i Sînâ akli ameliyeleri inkâr ediyor ve bilgi */ma'rifeyi* kazanmak için akli ameliyelerin zorunlu olmadığını söylüyor anlamına gelmez. Bilakis O, bu ameliyeyi, nefsin bu akılla ilişki kuracak bir meleke kazanması için gerekli görür. Bu ameliye, bilgi için doğrudan bir sebep olmasa bile, o nefsin parlatıcısı olur. Ancak bilginin zatına gelince o, bir feyz */taşmadır*. Veya o, kabule hazırlanmış temiz nefisteki damgadır. Bu, bütün bilgileri, hatta birinci makulleri de içerir. Onun meydana gelmesini sağlayan, ulvî bir fezeyan ve ilahî nurdur. Cisim ise gizli ve açık hisleriyle meydana gelir. Cisim, akla somut */müşahhas* cüzî idrakler sunar. Akıl bu somut cüzî idrakler üzerinde düşünerek, onlardan küllî idrakleri ve somut cüzî idraklerle bağlantılı olan bilgileri ortaya çıkarır. Teemmül ve düşünme için nefsin aydınlanması */tecrübelenmesi* yeterlidir. Bundan sonra bilgiler, aklı fa'âlden onun üzerine taşar.²³

Öyle ise cisim, akli ameliyeler için gereklidir. Akli ameliyeler de nefsin tecrübe edinmesi için gereklidir. O da aklı fa'âl ile ilişki kurmak için gereklidir. Bilgilerin idrak edilmesi, fa'âl aklı'dandır. Bunun manası ise şudur: Cisim veya beden, nefsin kemale ermesi ve kuvvetlenmesinde nefse yardım eden bir alettir.

²² Bkz. İbn-i Sînâ, *el-İşârat*, I, 157.

²³ İbn-i Sînâ, *el-İşârat*, I, 158.

Lakin nefis olgunlaştıktan, kuvvetlendikten ve birleşme melekesi elde ettikten sonra ne olacaktır? Onun aleti olması itibariyle cesede veya bedene ihtiyacı devam edecek midir?

Gerçekte İbn-i Sînâ, nefis olgunlaştıktan sonra bedene ihtiyaç duymayacağını, bilakis bedenine ona engel olacağını düşünmektedir. Bu konuda O, şöyle diyor: “Nefis, kesinlikle kendi başına olacak; hissî, hayalî ve diğer bâtinî kuvvetler, nefisten ve onun fiillerinden tamamen uzak kalacaklardır.”

Nefis olgunlaştıktan sonra beden, nefsin idrakini tamamlamasına engel olur. Çünkü nefis, beden vasıtasıyla değil, birleşme melekesini elde ettiği zaman kendi zatiyle idrak etmektedir. Beden aletiyle değil, zatiyle idrak ettiğinin delili şudur: Şayet ruh, aletle bir şey yapıyor olursa yorgunluk ve halsizliğin ona arız olması kaçınılmaz olur. Her ne zaman bu alete yorgunluk arız olursa, onun dengesi bozulur. Çünkü aletin dengesizliği, ona dayananın dengesizliğine yol açar. Halbuki görülen, bundan başkadır.

İnsanın yaşlılık yıllarında nefis, akletmesinde kuvvet kazanırken, beden, organlarında bir yorgunluk hisseder. Eğer nefis, cismanî aletle idrak ediyor olsaydı, kendi zatını idrak etmesi mümkün olmazdı. Yine aletini de, kendisinin idrak ettiğini de idrak edemezdi. Bu konuda Şeyh Reis şöyle diyor: “Akıl kuvveti eğer cismanî bir aletle aklediyor olsaydı, onun fiili de ona özel olurdu. Zira bu aleti kullanma sona erdiğinde o, zatını ve aletini idrak edemez olur, kendisinin aklettiğini de akledemez. Lakin akıl kuvveti kendi zatını idrak eder, onun aleti ona çağırır, o da akleder. Öyleyse o, kendi zatiyle idrak etmektedir, herhangi bir aletle değil.”²⁴

İşte İbn Sina'ya göre nefsin bedenle ilişkisi budur. Belki ben burada bazı şeyleri uzattım. Çünkü ikisi arasındaki ilişkiyi açıklamak için bu zaruri idi. Bu alakayı tasavvur etmek, İbn-i Sînâ'nın ebedîlik hakkındaki görüşlerini anlamak için zaruridir. Bu uzatmada, fikirlerin ve manaların muğlaklığının te'siri vardı. Üzerinde uzunca durulmaya ihtiyacı olan fikirlerle ilgilendiğimi gördün. Aklın düşünmesi ve onun akl-ı fa'âl'la olan ilişkisi bunlardan biridir. Lakin -araştırmanın müsaade ettiği alanın darlığı, çerçeveyi muhafaza etmek ve metodun gerektirdiği sıralamayı bozmamak düşüncesiyle- bunlar üzerinde ayrıca tenkit ve tahlil için duramadım.

Biz İbn-i Sînâ'nın nefisle beden arasındaki ilişki hakkındaki görüşünü sunarken, şöyle söyleyebiliriz: İbn-i Sînâ, Eflatun'un nefsin bedenden önce olduğunu ifade eden görüşüne tabi olmamıştır. Eflatun'a göre nefis, akıl âleminde canlı olarak vardı, bedene sonradan dahil oldu. İbn-i Sînâ, Eflatun'un bu görüşüne tabi olmadı. Çünkü bu görüş, nefsin kademine *öncesizliğine* inanmayı gerektirir. İşte filozofumuzun reddettiği görüş budur.

²⁴ Bkz. İbn-i Sînâ, *eş-Şifa*, I, 251.

O, İslâm'ın açıkladığı gibi, nefsin hudûsuna /sonradan meydana geldiğine inanmıştır.

Yine şunu söyleyebiliriz ki, filozofumuzun düşündüğü ve sunduğu nefisle beden arasındaki ilişkide, bedenın fena bulması /ölümü, nefsin fenasını gerektirmemekte ve onu zorunlu kılmamaktadır.

Nefis ve beden arasındaki ilişkiden bahseden sözümüze dikkat edersek, onunla konunun dışına çıkılmadı veya ondan uzaklaşacak kadar uzatılmadı. Ebedilikle olan alakası yüzünden böyle olması zaruri idi. Çünkü O, bize ebediliği ispatlamaya yarayacak kıymetli fikirler sundu. Bu fikirler bize, orada ebediliği imkansız kılacak bir şeyin olmadığını özetledi. O (hulûd) imkansız olmadığı zaman, mümkün ve caiz bir iş olmuş olur. Şüphe yok ki bu durum, şu adımları atmamız için önümüze bir kapı açılmasını sağlamış oldu.

HULÛD'UN /EBEDİLİĞİN İSBATI

İbn-i Sînâ'nın nefsin tabiatı ile ilgili sözünde, nefsin ebediliğine delalet eden şeyler de vardır. Böylece biz gördük ki nefis, bedenın tabiatından farklı bir tabiata sahiptir. İbn-i Sînâ, nefsin sadece ruhanî bir cevher olduğunu ispat etti. Çünkü nefis, akli suretlerin cüz'î şahsiyetlerinden - nicelik, nerede, nasıl gibi- uzaklaşmış olarak mevcuttur. Bu akli suretler, nefiste, sadece var olduğu vakitte bulunuyorlar. Suretlere hissi işaret mümkün değildir. Suretlerde bölünme meydana gelmez, bu yüzden suretler cisimle kaim olamazlar. Bilakis o suretleri taşıyan ayrı cevher olması gerekir. Yine nefsin mürekkep değil, basit bir cevher olduğunu ispat etti. Çünkü nefis makulleri idrak eder. Makuller ise basittir. Basit, ancak basitle idrak edilebilir. Nefis bedenden farklı olduğu zaman, basit soyut ruhanî bir cevherdi. Nefis bedenın ölümüyle ölmez. Çünkü beden, mürekkep /birleşik olması itibarıyla fanî olmaktadır. Birleşik bir cismin fenası, basit olan unsurlarına ayrılmasıyla meydana gelir. Öyle ise fena /ölüm, nefse ulaşamaz. Çünkü nefis cüzlerden mürekkep bir cevher değildir. Ancak o basit bir cevherdir, basit ise çözümlenemez.

İbn-i Sînâ, nefsin birliğini ve basitliğini te'kid ediyor, buna mukabil unsurlarının birleşmesinden meydana gelen mizaç olmasını da inkâr ediyor. Çünkü insan, irade ile hareket etmekte ve idrake sahip bulunmaktadır. Oysa mizacın, hareket ve idrakin başlangıcı olması mümkün değildir.

Mizacın, hareketin başlangıcı olması doğru değildir. Çünkü mizaç, unsurların birleşmesinden meydana gelmiş çeşitli olmayan benzer bir keyfiyettir. Bu keyfiyet, ancak tek bir durumu gerektirir. O da mutlak sükûn veya organların arzu ettiği belirli bir yöne harekettir. Dolayısıyla mizacın, çeşitli hareketlerin başlangıç sebebi olması doğru olamaz.

Yine mizacın, idrakin başlangıcı olması da doğru değildir. Çünkü idrak edilen şey, mesela dokunulan şey gibi, eğer mizaç itibariyle dokunanla benzer idiyse, o zaman idrak meydana gelmez, çünkü zorunlu benzerliklerde duygu yoktur. Bununla birlikte idrakler hissiz meydana gelemezler. O her ne kadar buna muhalif ise de yalnızca dokunma ile dokunanın mizacı hâli üzerine baki kalmıyor, bilakis dönüşüyor ve değişiyor. İlk mizaç yok oluyor, o zaman yoklukla birlikte nasıl idrak eder. Yeni mizaç olması da doğru değildir. Bir yönden dokunma yenilenmemiştir, bu halde o benzerdir, diğer yönden de dokunulur. Mizaç, idrak için zorunlu hisleri gerektirmiyor.²⁵

Bu açıklamalar göstermektedir ki nefis, unsurlarının birleşmesinden meydana gelen mizaç değildir. Ancak o, terkihi olmayan, içerisinde cüzleri bulunmayan basit bir cevherdir. Öyle ise o (nefis), fani olmayacak ve bozulmayacaktır. Çünkü o, ebedîdir.

Filozofumuzun zikrettiğine göre buna delalet eden şey şudur: Bozulmak kendi şanından /sıfatlarından olan her varlık, bozulmadan önce fiille baki, kuvve /potansiyel güç ile fanidir. Beka /sonsuzluk fiili, bozulma kuvvetinden başkadır, onlardan birisi diğerini gerekli kılmaz.

Eğer beka fiili, fesat /bozukluk kuvvesinden başka ise, varlıkta, birbirine muhtelif iki çeşit işe dönmesi gerekir. Varlık basit bir cevher olduğunda hiçbir zaman fesadı kabul etmez. Dolayısıyla o iki muhtelif şeyi, yani ölümsüzlük /beka fiilini ve fesat fiilini, basitliğinden dolayı içine alması mümkün değildir.²⁶

Nefis var oldu diye fesadı kabul etmesi gerekmez. Zira bil-fiil fesadın meydana gelmesi, önceden bil-kuvve /potansiyel olarak meydana gelmesini gerektirir. Öyle ise nefis meydana geldiği zaman fani olmaz. Bilakis bedeni fani olsa bile, ebedîyete /sonsuz k kadar bakidir.

İbn-i Sînâ, nefsin bedenle birleşmesinin tabiliğini delillendirerek hulûdu te'kid etmeye devam ediyor. Bu delile dayanarak üzerinde durduğu esas fikir, nefsin bedenle birleşmesinin arzî bir birleşme olduğu şeklinde özetlenebilir.

Bu görüş hakkında getirilen delile bir temel bulduğu zaman filozofumuz onun açıklanmasında ve sağlamlığını te'kid etmede titiz davranmıştır. Çünkü delilin kuvveti, üzerine dayandığı temelin sağlamlığına dayanmaktadır.

²⁵ Bkz. İbn-i Sînâ, *en-Necat*, s. 304.

²⁶ Aynı yer, s. 306.

İbn-i Sînâ, bu fikrin sağlamlığını te'kid etmek /kuvvetlendirmek için, nefsin bedenle birleşmesinin, şu üç durumun birisinden hali olamayacağını söyledi:

1- Nefis bedenin varlığıyla birlikte var olur, yani onlardan her biri diğerini tamamlar. İkisi birden tek bir cevher oluyor, o da insandır.

Bu ihtimal fasittir, bozuktur, çünkü beden ve nefsin, birbirinden bağımsız (müstakil) bir cevher olmamasını gerektirir. Halbuki onlar, hakikatte iki ayrı cevherdirler.

2- Varlıkta nefis, bedenden daha sonra olmuştur, yani o /nefis, bedeninin vazifelerini düzenlemesinden meydana gelmiştir. Bu da muhaldir. Çünkü o, beden, nefsin varlığının sebebi olduğu sözünü gerektirir. Bilindiği üzere illetler dört tanedir. Bunlar, Maddiyye, Failiyye, Süveriyye ve Kemaliyye veya Gaiyye'dir. Bunlardan hiçbirisi cisme uygulanamaz. İbn-i Sînâ bunu şöyle açıklıyor: "Cismin illeti failiyye olması muhaldir, çünkü cisim, bir şey yapamamasıyla cisimdir. O, ancak bir kuvvetle yapar. Şayet kuvvetle değil de zatıyla yapıyor olsaydı, bütün cisimler bu fiili yapardı. Sonra cismanî kuvvetlerin hepsi, ya araz, ya da maddî surettir. Arazların veya maddelerde kâim olan suretin, kendi nefsiyle kâim olan bir vücudu ifade etmesi muhaldir. Mutlak cevher olması, kabul edici bir illet olması da muhaldir. Açıkladık ve delillendirdik ki nefis herhangi bir şekilde bedende tab edilmiş bir şey değildir. Cismin nefis için Süveriyye /suret verme ya da Kemaliyye /kemal verme illeti olması da muhaldir. İşin bunların tam tersi olması daha doğrudur. Öyle ise nefsin bedenle ilişkisi, zati illetle illetlenen bir ilişki değildir.

3- Nefsin varlık itibariyle bedenden önce olmasına gelince; bu öncelik, zaman itibariyle değil, yani nefsin vücudu, beden, vücudunun şartı olması dolayısıyladır. Bu ihtimal de batıldır. Çünkü beden, vücudu, nefsin vücudundan bir dal (fer) olsaydı, bedene ulaşan bozukluk ve helakin, nefsi kuşatan bozukluk ve helak sebebiyle olması gerekirdi. Lakin bu doğru değildir. Çünkü beden, bozulması, hissettiği mizacın değişmesi veya terkinin bozulması sebebiyledir. "Nefsin, bedenle zatının öne geçmesi şeklinde bir ilişkiyle ilişkili olması batıldır. Sonra beden kendi yapısı sebebiyle bozuluyor, öyleyse aralarında böyle bir ilişki yoktur.

Öyleyse nefis, yukarıdaki yönlerden bedenle ilişkili değildir. Ancak onun bedenle ilişkisi arızidir /geçicidir. Buna göre nefsin vücudu, gerçekte iptal olmayan ve var olmayan başka bir sebebe dönüyor ki, o da suretleri verendir/ Vahibü's-Süver. Bu sebeple ölümle beden, bozulması, nefsin bozulmasını zaruri kılmaz. Cesedin meydana geldiği zaman da, nefsin meydana gelmesini gerektirmez. Çünkü o hal, beden, ölümü idrak ettiği zaman, onunla birlikte nefsin faniliğini de gerektirir. Bu konuda İbn-i Sînâ şöyle diyor: "Eğer bir şeyin varlığı başka bir şeyle birlikte meydana gelmişse,

onun batıl olması, diğerinin de batıl olmasını gerektirir denilemez. Ancak bir şeyin zâtı, o şeyin zâtıyla kaim olursa, o zaman o denilen şey olur.”²⁷

Şeyh Reis, nefsin ebediliğini teyit ediyor ve şöyle diyor: “Bil ki hakikatte insan olan o cevher */ruh*, ölümden sonra fani olmaz, bedenden ayrıldıktan sonra da eskimez, helak olmaz, bilakis o yaratıcısının baki olması sebebiyle bakidir. Çünkü onun cevheri, bedenın cevherinden çok daha kuvvetlidir. Zira o, bedenın hareket ettiricisi */motoru*, düzenleyicisi ve onda tasarruf edendir. Beden ondan ayırılır ve ona tabiidir. Öyleyse bedenlerden ayrılması onun varlığına zarar vermez. Nefse cevher ismini veriyorlar. (Nefis cevher kategorilerindendir). Onun bedenle birleşmesi izafidir. İzafet ise arazların en zayıfıdır. Çünkü o, kendi varlığıyla yetinmiyor, bilakis başka bir şeye ihtiyaç duyuyor.

Kendi nefsiyle kaim */var olan* bir cevher, kendisine muhtaç olan arazların en zayıfının yok olmasıyla nasıl yok olabilir?... İnsan uyuduğu zaman idrakler ve hisler ondan uzaklaşırlar, ölü gibi olurlar. Çünkü uyuyan beden, ölünün haline benzemektedir. Sonra insan uykusunda bazı şeyler görür ve onları işitir. Öyle ki gerçek rüyalarında gaybı -uyanık halinde iken görülmesi kendisine kolay olmayanları- idrak eder. Bu da, nefis cevherinin bu bedene ihtiyacı olmadığını kesin delilidir. Ruh, bedenın yaklaşmasıyla zayıflamakta, bozulmasıyla da güçlenmektedir. Beden öldüğü zaman, nefsin cevheri beden cinsinden kurtulmaktadır.”²⁸

Görüyoruz ki filozofumuz, nefsin birliğine ve basitliğine sıkıca sarılmakta ve Aristo'nun yaptığı gibi nefiste hangi şeyin fâni ve hangi şeyin de baki olduğu konusunda bir fark gözetmemektedir. Aristo, nefisteki en yüce parçanın akıl olduğunu iddia etti. O bakımdan bazı düşünürlerin nazarında akıl fâni değildir.

İbn-i Sînâ'nın, Eflatun'a nefsin bedenden önce olduğu görüşüne muhalefet ettiğine ve nefsin önceliği düşüncesine kapılmamaya dikkat ettiğine işaret etmek gerekir. İbn-i Sînâ, ebedilik meselesindeki görüşünü üzerine bina ettiği temellerde Eflatun'a tabi oldu. Bu temel görüş, nefsin basit ruhanî bir cevher olduğudur. Bu fikir, Eflatun'un, nefsin ebediliği hakkında ileri sürdüğü delillerden birinin esasıdır. Öyle ki basitlik ve terkip delili, bu delilin üzerine ikame edilmiştir. Onun özeti şudur: Nefis, ilahî veya yüksek âlemin varlıklarındandır. Bu varlıklar basittirler; bölünmeyi, bozulmayı ve faniliği kabul etmezler. Bedense arz âlemine ait varlıklardandır. Bu varlıklar mürekkeptirler, yani birleşiktirler. Bundan dolayıdır ki bölünüyor, bozuluyor

²⁷ Aynı yer, s. 303 vd.

²⁸ *Risale fi Marifeti'n-Nefsin-Natıkati ve Ahvalıha*, s. 9.

ve yok oluyorlar. Öyleyse beden bozulur ve yok olur, lakin nefis bedenin fenasıyla ve bozulmasıyla fena bulmaz ve bozulmaz.²⁹

İbn-i Sînâ'nın, ebedîlik problemi hakkında takip ettiği metodun, delil getirme metodu olduğunu zikretmek gerekir. İbn-i Sînâ böylece nefsin varlığı, tabiatı, bedenle olan ilişkisi ve nefsin ebedîliği üzerine kuvvetli deliller sundu. Bununla birlikte biz onun bu meseleler hakkında sunduğu delillerin tam olarak gerçeği ifade ettiğini söyleyemiyoruz. Çünkü araştırmacı, onun fikirlerinde bazı problemler buluyor. Bunlardan birisi, şu sorunun manasından meydana gelmektedir:

Acaba nefis, yaratılmış olduğu veya sonradan meydana geldiği sözüyle birlikte nasıl ebedî veya ölümsüz /sonsuz oluyor? Ebedîlik görüşü, nefsin aslı ve önceliği problemini ortaya çıkarıyor. Mantıkî olarak bedenden önce nefsin varlığını kabul etmeye götürüyor. "Varlığın ebedîliğine inanıldığı zaman, onun ezeli bir varlık olduğunu kabul etmek, zorunlu olarak ondan çıkar."³⁰

Durum ne olursa olsun biz, İbn-i Sînâ'nın felsefî çizgi üzerinde bulunduğunu, felsefenin esaslarının onun fikirlerinde etkili olduğunu ve taşıdığını, ancak hulûd /ebedîlik alanında, İslâm'ın hakikatlerinden olan bir hakikate açıkça ters düşmediğini, böylece İslâmî çizgiden sapmadığını görüyoruz.

Fakat onun felsefeye, özellikle Aristo felsefesine olan aşkı, O'nu, hulûddan başka bir çeşit söz etmeye götürdü. Bu düşüncesinin, mead'ı anlaması üzerinde önemli bir etkisi vardır. O yüzden mead anlayışında görülen bazı hususlar, O'nun İslâmî çerçeveden çıkmasına sebep oldu. Hulûddan, farklı bir şekilde açtığı söz, genel manada ebedîlik veya âlemin ebedîliği hakkındadır.

ÂLEMİN SONSUZLUĞU VEYA EBEDİYYETİ

İbn-i Sînâ felsefesinde vacip ve mümkün fikri, onun öz /mihver fikirlerindendi. Birçok problemin çözümünde ve birçok münasebetin açıklanmasında bu fikre dayanmıştır. Vaciple mümkün arasındaki ayrılık, vacibin tarifleriyle açıklık kazanıyor. Vacip varlığının yokluğu düşünülemeyen, başkasına ihtiyacı olmayan; bilakis kendisinin dışındaki her şeyin kendisine muhtaç olduğu şeydir. Eğer vacibin varlığının yokluğu düşünülürse hiçbir şeyin varlığı yok demektir. İşte vacip olan o varlık Allah Teala'dır veya ilk sebeptir. Mümküne gelince o, varlığında başkasına ihtiyacı olandır.

²⁹ Nefsin ebedîliği üzerine Eflatun'un delillerinin tafsilatı için Bkz. Dr. Mahmut Kasım, *Fi'n-Nefs ve'l Akl*, Daru'l Maarif, Kahire, 1969, s. 52 vd.

³⁰ Bkz. Dr. Muhammed Ebu Reyyan, *Tarihü'l Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, s. 309.

Vacip ve mümkün fikrini açıklamaya alan müsaade etmiyor. Lakin biz bu esnada o fikrin dayandığı esasa işaret ettik. Çünkü filozofumuz, âlem ve onun ebedîliği hakkındaki düşüncesinde o fikre dayandı. Bunun üzerine İbn-i Sînâ Allah'ın veya vacibü'l vücud'un mükemmel ilk sebep olduğunu zikrediyor. Âlem, mümkündür yani âlem için var olma da, var olmama da caizdir. Buradan âlemin kendisini var edecek bir sebebe ihtiyacı olduğu ortaya çıkıyor. Sebep *illet*, Vacib veya Allah'tır. Âlem ise sebeplenen *malul* dır. İbn-i Sînâ'nın zikrettiği gibi ilk mükemmel sebep ne zaman var olduysa, sebeplenen de kesin olarak varolmuştur. Allah, ezelden beri âlem için mükemmel bir sebep olduğundan, âlem de ezeldir. Allah devamlı bir sebep olduğu zaman âlem de ebedî oluyor.

İbn Sina, âlemin ebedîliği *sonsuzluğu* için Allah'ın devamlı - sürekli- bir sebep olduğu delilini ileri sürdüğü gibi, âlemin ezeliyeti için de Allah'ın ezelden beri âlem için mükemmel bir sebep olduğu delilini ileri sürüyor. Burada, İbn-i Sînâ'nın âlemin ebedîliği hakkındaki görüşünü açıklamak bizim için önemlidir.

İbn-i Sînâ, Allah'ın sürekli sebep olmasından dolayı âlemin sonsuzluğuna karar verdi. Çünkü Allah Teala'nın halleri daima benzerdir. Onu bu mükemmel sebepliliğinden men edecek bir şeyin olması mümkün değildir. Çünkü bu söz, onun (Allah'ın) zatına imkânın girmesini gerektirir. O ise bütün yönleriyle Vacibü'l Vücud'tur. Allah ne zaman âlem için devamlı bir sebep oldu ise, âlem O'nun devamıyla devamlıdır. Öyleyse âlemin sonsuzluğu -ebedîliği onun başlangıçsızlığı - ezeliyeti gibidir, bunu kabul etmemiz lazımdır.

Bu konuda Şeyh Reis şöyle diyor: "Zatıyla Vacibü'l Vücud olanın bütün yönleriyle Vacibü'l Vücud olduğu ortaya çıkmıştı. Allah'ın zatı için yenilenme caiz değildir. Bununla birlikte Allah'ın zatıyla sebep olduğu sana zahir oldu. Zatıyla sebep olan sebeplenen için zorunlu bir sebep oluyor. Sebep devam ettiği sürece sebeplenenin de devamlı olması gerekir."³¹

Biz, İbn-i Sînâ'nın Aristo'dan etkilendiğini, ezelik ve ebedilik görüşünde O'nu takip ettiğini görüyoruz. İbn-i Sînâ'nın zikrettiğimiz görüşüyle Aristo'nun şu sözünde zikrettiği şeyleri karşılaştırdığımız zaman bizi teyit edecektir: "İlk sebep sabittir, o kudretin kendisi olarak devamlıdır ve sebeplenenin nefsinin de muhdisidir *iyaraticısıdır*. Şayet içerisinde hareketin bulunmadığı bir vakit tasavvur etsek, bu tasavvur hiçbir zaman orada hareketin bulunmamasını gerektirir. Şayet bunun aksini düşünelim, hareket eskiden beri

³¹ Bkz. İbn-i Sînâ, *en-Necat*, s. 212.

lezelden varsa, onun ebedî olarak var olmasını gerektirir.³² Başlangıçsızlık, sonsuzluğu gerektirir.

İbn-i Sînâ Aristo'yu yalnızca ebedîlik konusundaki sözünde takip etmiyor, bilakis bu ebedîliğe ait görüşlerinde de O'nu takip ediyor. İbn-i Sînâ göksel âlemlerle, yeryüzü âlemi arasında farklılıklar olduğunu söylüyor. Birinci âlem sabittir, mükemmeldir, onda o mükemmelliğe aykırı olan hiçbir şey yoktur. İçerisinde boşluk *ihâlâ* ve değişiklik olmadığı gibi, orada değişiklik çeşitlerinden bir şeyin de bulunması caiz değildir. Yeryüzü âlemine gelince bu, söylediklerimizin tersidir.

Yani gök âlemi, bütün içindekilerle birlikte ebedîdir. Orada yarıma ve birleşme olmadığı gibi ezelden ebede kadar orada oluşum *lkevn* ve bozulma *lfesad* da meydana gelmeyecektir. Orada bulunan her şeyin aslen değişmesi caiz değildir.

Bunun üzerine delil sunmaya çalışarak, oradaki varlıkta âlemi çevreleyen ve yönlerini sınırlayan bir feleğin bulunduğunu söyledi. Ve bu feleğin yönlerini açıklarken orada yarıma, birleşme ve diğer bütün değişiklik çeşitlerinin olmasını imkansız olarak nitelendiriyor.

Bu delilin özeti belli bir yöne doğru istikamet almış hareket halindeki bir şey ona ulaşmayı ve ona yaklaşmayı arzuluyor. Bu yöne hissi işaretlerle işaret etmek mümkündür. Öyleyse o yön mevcuttur. Çünkü yokluğa hareket halindeki bir şeyin yönelmesi mümkün değildir ve bizim ona işaret etmemiz de söz konusu değildir. Bilakis yön maddi bir emirdir. Çünkü maddeden ayrılan bir şeye işaret edilmez. Hareket halindeki ona ulaşması ve yaklaşması da meydana gelmez, bununla birlikte o bölünmez, şayet bölünse onun iki parçasından bir yön olurdu.

Öyleyse yönlerin sonları ve sınırları vardır. Onların cisimlerde kaim arazlar olmaları gerekir; şayet cisim olsaydı bütün yönlere bölünmeyi kabul etmesi gerekirdi. Biz onun bölünebilen olmadığını söyledik. Bu yönler gerçeklikleri çeşitli olan işlerdir, delil olarak mesela hava bir yöne yöneliyor, toprak başka bir yöne yöneliyor, bunların sonlu cisimlerde kaim olması gerekir, boşluk mevcut değildir.

Bu yönler altı çeşittir, bunlardan iki tanesi hakiki yöndür ki makatlara göre değişmezler, bilakis o ikisi varlıktırlar. Onlar üst yön ve alt yöndür. Onlardan her biri diğerinden oldukça uzaktır. Onları yuvarlak bir cisimden başka bir şeyin sınırlaması mümkün değildir. Yüksekliğiyle (daire çevresiyle) onun yakınlığı sınırlanıyor, ortasıyla (merkeziyle) de onun uzaklığı sınırlanıyor. Çünkü merkez, daire çevresinden en uzak olan noktadır, onun

³² Bkz. Yusuf Kerem, *Tarihü'l Felsefeti'l Yunaniyye*, Licne te'lif ve Tercüme ve'n-Neşr, Kahire, 1946, s. 187.

içinde ondan daha uzak bir yer düşünmek imkansızdır. Yuvarlak bir cismin bir tane olması gerekir. Çünkü yuvarlak cisimler çoğaldığı zaman ya bazısı bazısını çevreleyecek, çember dairesi son olacaktır, o daire çevresi iki tarafa olan uzantıyı sınırlandıracaktır. Uzaklık ise onun merkeziyle sınırlanacaktır veya bazısı bazısını çevrelemeyecek, bilakis onlardan her biri dışarıda bir birinden farklı yönlerde meydana gelecektir. Bu durumda yön, onların ikisinden önce sınırlanmış olacaktır ta ki o ikisinin meydana gelmesi o yönde olacaktır. O ikisiyle sınırlanmayacaktır. Gerekli olan bundan başkadır.

Öyleyse bütün parçalarıyla yönlerin sınırlandırılması için yuvarlak bir varlığın olması gerekir ki o yuvarlağın kenarı, en yüksek yön, onun merkezi de alt yön olsun. İstenen de budur.

İbn-i Sînâ bu çevrili cismin yönleri sınırladığını, onu doğru hareketten menettiğini zikrediyor. Çünkü o hareket bir yönden başka bir yöne doğru oluyor. Bu yönlerin ondan önce sınırlanmasını gerektiriyor ki, ta ki onun hareketi ona doğru olsun. Onunla sınırlanmış değildir.

Sonra o yuvarlak cismin üzerinde oluşum ve bozulma caiz olmadığından onun üzerine doğru hareket mümkün olmuyor. Ne zaman doğru harekete ihtiyacı olursa bu onun için mümkün değildir. O yuvarlak cisim üzerinde yarıma ve birleşme de caiz olmadığı gibi büyüme, zayıflama, küçülme de caiz değildir. Onun üzerinde şartlı bir hareket de caiz değildir. Çünkü bunların hepsi doğru hareketin üzerinde bulunmaktadır, o ise menedilmiştir. “Baskısında, yaratılışında yuvarlağa meyletmiş cismin, yaratılışında doğru luğa meyletmiş gibi olması mümkün değildir. Çünkü bir olan yaratılış bir şeye yönelmeyi ve ondan kaçınmayı gerektirmez.”³³ Bu, İbn-i Sînâ'nın nazârında külli bir kaidedir.

Bu durum, yönlerle sınırlanmış feleğe nispetlidir. Feleklerin baki olduğu ve yuvarlak olarak hareket ettikleri gözlemlerle sabit olunca feleklerde yuvarlak bir eğim vardır. Ayrıca yukarıda geçen kaidenin gereği olarak feleklerin doğru hareketi kabul edebileceği anlamına gelen doğru bir eğimin kendilerinde bulunması imkansızdır. Öyleyse cihetlerle sınırlı olan felek üzerinde farklı değişikliklerin bulunması caiz olmadığı için, diğer felekler de cihetlerle sınırlı olan feleklerin tabii olduğu kanunlara tabidir.

Filozofumuz yalnızca feleklerin üzerinde değişikliğin caiz olmadığı sözüyle yetinmiyor ayrıca feleklerin üzerinde taşıdığı yıldızların da üzerinde değişiklik olamayacağını söylüyor. Bu konuda şöyle diyor: “Yıldızlar feleklerden ayrı cisimlerdir, sonra biliyoruz ki onlar oluşmayan cevherin cinsinden değil, bilakis meydana gelen cevherin cinsindedir.”³⁴ Yani yıldızlar

³³ *el-İşârât*, I, 95.

³⁴ *eş-Şifa*, s. 171.

yaratmaya başlayan failden çıkan feleklerin cinsindedir, oluşum ve bozulma yolundan değildir. Öyleyse yıldızlar üzerinde de çeşitli değişikliklerin - yarılma, birleşme, büyüme, küçülme, oluşum ve bozulma- meydana gelmesi caiz değildir.

Yine biz İbn-i Sînâ'nın gökler âleminin ezelden ebede kadar baki /sonsuz olduğunu kanıtlamaya gayret gösterdiğini görüyoruz.

İbn-i Sînâ'nın bu konuda Aristo'ya tam bir mutabakatla tabi olduğunu teyit etmemiz gerekir. Aristo'nun tasavvur ettiği gibi onun âlem tasavvurunda yeryüzü onun merkezini oluşturmaktadır. Felekler birbiri üzerine onu çevreliyor. Felekler birbirine yapışmıştır, aralarında boşluk yoktur. Yıldızlar felekler üzerinde sabittir. Feleklerin sonunda bütün yönleri sınırlandıran çevreleyici bir felek bulunur. Bu felek dairevî olarak hareket eder ve kendisiyle birlikte felekleri de hareket ettirir. İbn-i Sînâ'ya göre yarılma ve birleşme, boşluğu gerektirir. Feleklerin genelinde boşluk yoktur, bilakis felekler yapışkırtılar ve doğru hareketi gerektirir. Onun düşüncesine göre bu durum imkânsızdır.

Aristo'da olduğu gibi İbn-i Sînâ, sebebin devamının sebeplenenin devamını gerektireceğini kabul etti, bunun neticesinde de sebebin ezeliyeti /başlangıçsızlığı sebeplenenin başlangıçsızlığını gerektirir dedi.

Gerçekte âlemin ebediliği hakkında İbn-i Sînâ'nın yorumlarından gelen fikirlerinden çoğu, kesin doğru fikirler olarak kabul edilemez. Onun zikrettiği şeylerden olan yönün, vücudî bir iş olduğu kabul edilmemiştir. Şayet yönün vücudiliği tasavvur edilecek olursa boşluk üzerinde var olmasına bir engel yoktur, zira ilim, âlem üzerinde boşluğun varlığını kabul etmiştir. Yönleri sınırlayan, çevreleyen, değişikliği mümkün olmayan bir feleğin varlığına delil olduğunu kabul etsek bile bu durum - varlığı kabul edildiği zaman - diğer feleklerde değişikliğin olmayacağını gerektirmez.

Yine İbn-i Sînâ'nın iddiasına göre gözlemle sabit olmuştur ki diğer felekler dairevî bir harekete sahiptir, doğru hareket etmeleri mümkün değildir. Bu kabul edilemez. Modern ilimdeki bu gözlem ispat etmiştir ki feleklerin dairevî hareketlerine ilave olarak aslî bir varlıkları yoktur.

Fakat İbn-i Sînâ'nın - Aristo'ya aşırı güvenmesinden dolayı - onun bütün söylediklerine hüsn-i zanla yaklaştığı, kendisini tenkit ve tan ettiği konularda bile Aristo'nun görüşlerinden birçoğuna bağlı olduğu ortaya çıkarıyor. İşte buna örnek olarak âlemin sonsuzluğu görüşünde ona mutabakat etmesidir. İbn-i Sînâ'nın mead /dirilme konusundaki fikirlerinde ve bu konuya bağlı bazı naslarla çarpışmasında Aristo'nun âlemin ebediliği düşüncesinin tesirleri vardır.

İbn-i Sînâ'nın Aristo'ya tabi olduğu ve Aristo'nun İbn-i Sînâ üzerinde önemli etki bıraktığı fikirlerinden birisi de saadet /mutluluk fikridir.

Bu fikir İbn-i Sînâ'ya göre aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Mutluluk /saadet en yüce iyilik, başka bir şeyden dolayı değil, bizzat kendisi için istenen en uzak hedef, canlımın veya insanın elde etmek için uğraştığı en değerli şeydir.

Mutluluk, duygusal hazlarla veya siyasi makamlarla ve dünyevî rüt-belerle elde edilemez. Çünkü bu işler hoşnutsuzluktan uzak değildir. İnsan onları elde etmekle yetinmiyor, onlardan mahrum olma sebebiyle şuurlar acı hissediyor. Öyleyse bu işler bizzat kendisi için istenen şeyler değildir. Kendisi için istenmeyen şey, gerçek mutluluk değildir.

Her varlığın mutluluğu, kendisine özgü olgunluğa ulaşmasındadır. Diğer hayvanların dışında insana özgü olgunluk, marife /bilme ve düşünmedir. Buna göre insan için gerçek mutluluk akledilebilen şeyleri idrak etmede ve bilmededir. Çünkü akledilebilen şeyler akleden cevher için olgunluktur. Düşünce hayatı, fikir, bilgilerin idraki gerçek mutluluk için tek yoldur.

Nefis kemale ulaşacağı /olgunlaşacağı şeylerden vazgeçemez ki o da makulâttir. Ancak beden duyularla meşgul olur.³⁵

İbn-i Sînâ'nın bütün bu konularda Aristo'ya bütünüyle tabi olduğunu, hatta ibarelerin ve lafızların /cümlelerin birbiriyle uyuştuğunu gördüğümüzü zikredebiliriz. Aristo her varlığın mutluluğunu kendisine özgü kılınan şeylere ulaşması olarak açıklıyor. İnsan nefsinin temayüz ettiği özellik ise yalnızca makulleri idrak etmesidir. Buradan insanı insan yapan insanın mutluluğu ancak bilginin tamamlanmasıyla gerçekleşebilir. Aristo bunu şu sözlerle açıklıyor: "İnsanın en önemli özelliklerinden birisi anlama hayatıdır, anlama devam ettiği sürece tam olarak hakıyla insandır. Sonuç olarak anlama hayatı, insanın yaşamasını mümkün kılan en mutlu hayattır."³⁶

Gerçekte İbn-i Sînâ'nın mutluluk konusundaki fikrini kabul etmek zordur. Çünkü o mutluluğu insanlardan belirli bir gruba özgü kılıyor ve yine onun bu görüşünden mutluluğa ulaşmada eylemin /amelin bir değer ifade etmediği anlaşılıyor.

Her ne olursa olsun İbn-i Sînâ'nın mutluluk düşüncesi ve onun sonsuzluk düşüncesi -ebedilik konusundaki düşüncelerine ilave olarak- mead konusundaki düşüncelerine, meadla ilgili dini nasrlara olan konumuna tesir etmiştir. Aşağıda bunları açıklayacağız.

³⁵ Bkz. *Necat*, s. 282 vd; Karş. *Risaletü's-Saade*, s. 4 vd.

³⁶ Bkz. Aristo, *İlmü'l Ahlak*, Terc. Dr. Ahmet Lütfi es-Seyyid, Daru'l Kütübü'l Mısriyye, 1934, I, 257.

İBN-İ SİNÂ'DA MEAD

Başlangıçta meadla ya da ba'sla (yeniden dirilme) hulûd (sonsuzluk) arasındaki ilişkinin güçlü bir ilişki olduğuna işaret etmek istiyoruz. Biz bazıların, konuşurken bunları birbiriyle olan farklarını belirtmeksizin karıştırdıklarını görüyoruz. Meaddan konuşuyor fakat hulûdu kastediyor veya hulûddan konuşuyor meadı kastediyor. Fakat biz bu ikisi arasında ince bir farkın olduğunu görüyoruz. Çünkü hulûd *lebedilik*, mead veya ba's için zorunlu bir öncelik olarak kabul ediliyor, orada hulûd olduğu zaman mead vardır, yoksa yoktur. Bunun manası, ikisi arasındaki ilişki zorunluluk ilişkisidir. Konuşmalarında bu ikisini karıştıranlar bu ilişki itibariyle bunu yapıyorlar.

Her halükarda biz araştırmamızda şunu zihnimize yerleştirdik. Hulûddan bahsetmek, meaddan bahsetmekten öncedir. Buna göre hulûd /sonsuzluk kabul edilmişse, mead da kabul edilmiş olur. Nefsin ebediliğini kabul ettiğimiz zaman, özellikle nefsin meadını da kabul etmiş oluruz.

Filozoflara göre mead kavramı, nefislerin bedenleriyle birleşmesinden önceki hâline dönmesidir.

İşte buraya kadar ki anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki hulûd ile mead arasında gördüğümüz bu ilişki, tabiatçılar ve dehrilerden meadı inkâr edenlerin bu görüşlerini nefsin yok olması üzerine bina ettiklerini tekit etmektedir. Öyleyse mead hulûd'un neticesidir. Kim nefsin ebediliğini kabul ederse meadı da kabul etmiş demektir. Kim nefsin sonsuzluğunu inkâr ederse meadı da inkâr eder. İşte bunlar bu mesele etrafında ileri sürülen çeşitli yönelişler hakkındaki elde ettiğimiz şeylerdir. Bu yönelimler aşağıdaki şekilde özetlenebilir.

1- Meadı mutlak olarak inkâr eden eğilimin sahipleri. Bunlar cismanî dirilişe inanmadıkları gibi ruhanî dirilişe de inanmamaktadırlar. İddialarına göre insan öldüğü zaman nefis yok olmaktadır. Yokun iadesi /yeniden diriltilmesi imkansızdır. Bunlar tabiatçılardır.

2- Bu mesele üzerinde kesin bir görüşe ve delile ulaşamayan eğilimin sahipleri. İddialarına göre eğer nefis mizaç ise, ölümle birlikte bu yok olacaktır; ya da nefis ebedî ölümsüz bir cevherse mead mümkündür. İşte nefsin ne olduğu onlara belirmediği için duraklamışlardır.

3- Yalnızca cismanî dirilişi /mead kabul edenlerin eğilimi. Çünkü onlar nefs-i natıkanın varlığını inkâr ediyorlar. İddialarına göre beden insandır. Hayat bedende yaratılan bir arazdır.

4- Yalnızca ruhanî dirilişi kabul edenlerin eğilimi. Çünkü gerçekte insan ruhtur veya yalnızca nefs-i natıkadır. Nefis basit bir cevher olduğu için fani değildir.

5- Hem cismanî hem de ruhanî dirilişi birlikte kabul edenlerin eğilimi. Çünkü nefis ölmez, diğer bir hayatta yaşamak için bedene döner. Bu eğilim de, diğer Müslümanlarındır.³⁷

Özetine işaret ettiğimiz bu eğilimlere bakış esnasında hulûd ile mead arasındaki ilişki ortaya çıkıyor. Biz burada İbn-i Sînâ'nın mead hakkındaki görüşlerine tesir eden hulûd hakkındaki görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

Açıktır ki İbn-i Sînâ'nın mead konusundaki görüşlerini bütün ince-likleriyle sunmak bu alanda bizim ana hedefimiz değildir. Ancak biz mead konusundaki görüşlerine tesir eden şeyleri hulûd konusundaki görüşleri boyunca bizde ortaya çıkan bilgiler ölçüsünde sunmakla yetineceğiz.

İBN-İ SİNÂ'NIN MEAD HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜ

İbn-i Sînâ, cismanî dirilişle ruhanî diriliş arasını ayırmıştır. Ve cismanî diriliş için akıl yoluyla delil getirmenin mümkün olmadığını, şeriatın dışında onu ispat etmenin başka bir yolunun olmadığını söylemiştir. Bu (yani cismanî diriliş) filozofların itikat ettiği bir şey değildir. Lakin o cumhurun /halkın akidesi olmaya daha elverişlidir.

Ruhanî meada gelince onu şeriat ispat etmiş ve akıllar da onu delillendirmiştir. Böylece bu görüş cismanî meaddan daha çok onaylanmış ve sağlaştırmıştır. Bu hükemanın ve filozofların itikadıdır. Bu konuda İbn-i Sînâ şöyle diyor: "Bilmemiz gerekir ki mead /dirilme, şeriat tarafından kabul edilmiştir. Bunun ispatı için şeriat yolu ve peygamberin bu konuda getirdiği haberleri tasdikten başka yol yoktur. Mead, dirilme anında bedenle olacaktır. Bedenin iyilikleri ve kötülükleri bilinmektedir, bilmene ihtiyaç yoktur. Peygamberimiz Muhammed Mustafa'nın (s.a.v) bize getirdiği doğru şeriat, mutluluk /saadet ve mutsuzluk /şekavet halinin bedene göre olacağını açıkladı. Bu husus akılla ve burhanî /açık kıyasla anlaşılır, peygamber de bunu doğrulamıştır. Nefisler için gerçekleşecek olan mutluluk veya mutsuzluk, kıyas yoluyla anlaşılabilir. Ruh nasıl mutlu veya mutsuz olur düşünemeyiz. Ancak ilahiyatçı filozofların ruhanî mutluluğu elde etme arzuları, bedensel mutluluğu elde etme arzularından daha büyük olmuştur. Sanki onlar bedensel mutlulukla ilgilenmemişler, ruhanî mutluluğun yanında onu üstün görmemişlerdir."³⁸

İbn-i Sînâ ruhanî meadın şeriatla sabit olduğu, akılla onun delillendirilmesinin mümkün olduğu görüşündedir. Cismanî meada gelince, o yalnızca şeriatla sabit olup, akıl onun sabit olduğunu delillendirmeye güç

³⁷ Bkz. Dr. Atif İrâkî, *Dirâsât fi Mezahibi Felasifeti'l Meşrik*, Daru'l Maarif, Mısır, 1972, s. 227 ve karşı. İcî, *el-Mevakif*, s. 297 vd.

³⁸ *en-Necat*, s. 291.

yetiremez. Bundan biz İbn-i Sînâ'nın cismanî meadî inkâr ettiğini çıkarabilir miyiz ?

Gerçekte bu neticeyi çıkarmamız bizim için mümkündür. Fakat biz İbn-i Sînâ'yı itham etmemek için bu sonucu çıkarmada acele etmeyeceğiz. Bu konudaki görüşlerini inceleyip değerlendireceğiz. Bu değerlendirmemizde onun görüşlerini destekleyen, kuvvetlendiren ve teyit eden dayanaklar bulacak mıyız yoksa orada onun delillerini nakzeden ve muhalefet eden şeyler mi bulacağız.

Fikirlerini takip edip, onları değerlendirdiğimiz zaman aşağıdakilerle karşılaşırız.

Ruhanî Mead'ın Delille İspat Edilmesi

İbn-i Sînâ'nın bu konudaki delili nefsin sadece ruhanî bir cevher olduğuna dayanmaktadır. Nefsin olgunluğu ve iyiliği onun mutlak iyiliğe, güzelliğe ulaşmasıyla mümkündür. İbn-i Sînâ nefse ait kemalin, kendisinde küllün /bütünün suretinin resimleneceği şekilde akıllı ve bilgili olmasıyla mümkün olacağını açıklamıştır. Ayrıca küllün başından başlayıp şerefli cevherlere kadar giden ve külde bulunan taşan iyilik *el-hayru'l faidu* de bulunmalıdır. Şöyle ki önce mutlak ruhaniyet, sonra bedenlerle bir çeşit ilgisi bulunan bağlantılı ruhaniyet, sonra kuvvetleri ve şekilleriyle yüksek cisimler, daha sonra da böylece devam ederek nefis kendisinde bütün varlığın heyetini toplar ve makul bir âlim şekline döner.

Sonra nefsin ruhî olgunluğunun diğer hazların çoğundan daha büyük olduğunu şu kelimelerle açıkladı: "Akıl yoluyla elde etmemiz gereken lezzet, duyu yoluyla elde ettiğimiz lezzetten üstündür. Aralarında herhangi bir nispet yoktur. Fakat gerektiği şekilde hisler lezzet alamaz. Zira onun zevk alması bir arızaya bağlıdır. Mesela hasta tatlıdan bir arızadan dolayı zevk alamaz. Bedende var olduğumuz müddetçe durumumuzu bilmemiz de bunun gibidir.³⁹

Gerçek *ihakiki* mutluluğun nefsi veya ruhî mutluluk olduğunu, bunun da gerçek bilgiyi elde etme ve yüce hakikatleri görmeye meydana geldiğini söylüyor. Bu böyle olunca, beden ve duygusal hazlardan ona tabi olanlar, insanla onun ruhî mutluluğu arasında değişiyor. Gerçek mutluluk devam ettiği müddetçe yüce hakikatler ve görüntüsü, nefsin bilgisinde meydana geliyor. Mutsuzluk ise nefislerin bunlardan yoksunluğundan ortaya çıkıyor. Yine beden ve onun hazlarıyla meşgul olması sebebiyle acı ve elem meydana geliyor.

³⁹ *eş-Şifa*, II, 218.

İbn-i Sînâ'nın düşüncesinde meaddan maksadın sevap ve ceza olduğunu görüyoruz. Gerçek sevap ve ceza, sevaplanan ve cezalananın tabiatına - o insan veya nefistir - olumlu ya da olumsuz yönden uygun oluyor. Nefis için uygun ve münasip sevap, gerçeklerini bilmesi ve görmesidir. Nefis için uygun ceza ise onun bu bilgiden mahrum kalmasıdır. Öyleyse mead yalnızca nefis için olmaktadır.

İbn-i Sînâ'nın ruhanî mead hakkındaki delilinin yakini /kesin bir delil olmadığına işaret etmemiz gerekir. Çünkü onun bu delili ilmî bir esasa dayanmıyor. Ancak doğru veya yanlış olabilecek tasavvurlara dayanıyor. Bu da cismanî meadın akılla delillendirilmesinin mümkün olmadığı gibi ruhanî meadın da akılla delillendirilmesinin mümkün olmadığına delalet ediyor.

Cismanî Mead Üzerindeki Şüphe

Filozofumuza cismanî mead hakkında birçok şüphe arız oldu. Bunlardan birini şöyle zikrediyor: Şayet mead cismanî olursa haşr için bir yer, itaatkarların nimetleneceği ve günahkarların da cezalandırılacağı bir yer gerekir. Bu, bu âlemin dışında cismanî başka bir âlemde olacaktır. Bu da bir boşluğu gerektirir. Yine uygun olanların ihtilafını ve feleklerin yarılmasını gerektirir. Bunların hepsi, felsefede kararlaştırılmış esaslara göre mümkün değildir.

İbn-i Sînâ ve çoğu filozoflara arız olan şüphelerden biri de varlıklar için mevcut olan maddenin yaratıldığı zaman, boş varlıkların şahsiyetleri için uygun olmayacağı sözüdür. Çünkü varlıkların bedenleri, gördüğün gibi bazısı bazısından meydana geliyor. Bitkilerin üzerinden beslendiği toprak, ölülerin cesetleri ve varlıkların bedenlerinden başka bir şey değildir. Böylece bu madde, bir varlıktan başka bir varlığa dönüşüyor.

Nefislere gelince onlar çokturlar. Bundan dolayı nefisler bedenlerden fazladırlar. İki vakitte iki insan suretini taşıyan bir maddenin parçalanmaksızın bir tek vakitte toplanarak dirilmesi nasıl mümkün olacaktır.⁴⁰

Gerçekte cismanî mead konusunda İbn-i Sînâ ve çoğu filozoflarda meydana gelen şüpheler kendilerinin koyduğu kaidelere dayanır. Bu kaideler kesin gerçekler değildir. Ancak onlar ilmin birçok yanlısını ortaya çıkardığı soyut düşünceler ve tasavvurlardır. Öyleyse bu kaideler onları akıllarının güçlerinden daha yüksek alanlarda akıllarıyla hükmetmeye yönelten soyut uzaklaştırmalardır ve onlar akıllarının özüne ulaşmak istiyorlar. Onların, aklın gaybın gerçeklerinin özüne ulaşmaktan aciz olduğunu idrak etmeleri gerekir. Zira akıl ancak dünya işlerini dış görünüşleriyle bilebilir. Yüce Allah'ın dediği gibi "*dünya hayatından açık olanları biliyorlar.*" (Rum, 30/7).

⁴⁰ Bkz. İbn-i Sînâ, *Risaletü Adhaviyye Fi'l Mead*, Thk. Dr. Süleyman Dünya, Matbaatü'l İtimad, Kahire, 1949, s. 5.

Ahiret işlerinde nasıl hükmediyorlar, ahiret hallerini ve meadın keyfiyetini bildiklerini nasıl iddia ediyorlar?

İbn-i Sînâ'nın ruhanî mead ve gerçek mutluluk hakkındaki tasavvurlarını kısaca sunduktan ve cismanî meadı düşüncesinden uzaklaştıran bazı şüphelere işaret ettikten sonra -bu düşüncelerin İbn-i Sînâ'nın cismanî meadı inkâr ettiği görüşümüzü desteklediği ve kuvvetlendirdiğini söyleyebiliriz. İbn-i Sînâ'nın bu konuda üzerimizdeki hakkı şunu zikretmemizdir. Araştırmacıların çoğu tarafından bilinen kitaplarında bu meadı inkar ettiğine dair açık bir metin - bugün bile- bulamıyoruz. Bilakis bundan daha fazla olarak, kitaplarının en büyüklerinden biri olan *Şifa*'da cismanî meadı itiraf ettiğini görüyoruz.

Bununla birlikte biz bunda İbn-i Sînâ'nın cismanî meadı inkar ettiği şeklindeki çıkarımımızı zayıflatan bir şey görmüyoruz. Bu konuda bizi tereddüde de götürmüyor.

Diğer yandan onun âlemin ebedîliği, mutluluğun yorumundaki düşüncelerinde, dünya ve üzerindeki şeylerin fenasından sonra gök yüzünde ve yeryüzünde vuku bulacak cennette cismî bir eşyayı gerekli kılan cismanî bir meadın orada olacağını tahayyül ediyor.

Öyleyse bu acayip durumu ve orada zuhur eden çarpışma ve muhalefeti nasıl açıklayacağız? Gerçekte biz, İbn-i Sînâ'nın "Müslüman" olduğunu ruhanî ve cismanî meada inanmakta olduğu için söyleyebiliyoruz.

"Filozof" İbn-i Sînâ'ya gelince o yalnızca ruhanî meada inanıyor. İbn-i Sînâ'nın mead hakkındaki görüşleri üzerine bir açıklama yaptıktan sonra, ebedîlik konusundaki fikirlerinin mead hakkındaki görüşlerine tesirini açıklamak istiyoruz.

İBN-İ SİNÂ'NIN EBEDİLİK HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİNİN MEAD ÜZERİNDEKİ FİKİRLERİNE TESİRİ

İbn-i Sînâ'nın ebedîlik konusundaki fikirlerinin mead konusundaki düşüncelerine önemli bir etkisi vardı. Özellikle nefsin olgunluğu ve mutluluğuyla birleşen düşünceler bu fikirlere kaynaklandı. Yine semavî âlemin devamını ve ebedîliğini ispat için çalışmalar o fikirlere geldi. Alanımız bu tesirler üzerinde tafsilatlı açıklamalara fırsat vermiyor. Bu sebepten aşağıya geldiği gibi önemli özelliklerine işaret etmekle yetineceğiz:

1- Nefsin olgunluğu ve mutluluğu hakkındaki düşünceleri cismanî mead konusundaki durumuna tesir etti. Daha önce zikrettiğimiz gibi gerçek mutluluğun ruhanî mutluluk olduğunu, nefsin olgunluğu ve mutluluğun, yüksek hakikatleri idrak etmek ve onları müşahade etmekle gerçekleşebileceğini savundu. Beden ve ona tabi olan bedeninin duygusal lezzetlerinin nefsin

olgunluğuna ve mutluluğuna engel olduğunu söyledi. Bu da cismanî meadî inkâra götürdü.

Ruhanî veya nefsi mutluluk, nefsin yüce gerçekleri idrak etmesi ve onları görmesi ile meydana geliyorsa, ruhun mutsuzluğu da *İşekaveti* nefsin bu hakikatleri ve onları müşahedeyi tamamlama arzusu, bunlardan mahrum olma ve bu yoksunluktan meydana gelen elemle ortaya çıkar.

2- Âlemin ebediliği ve âlemle ilgili tefsirinde gelen gök âleminde yarılma, birleşme ve değişikliğin caiz olmayacağı görüşüdür. Bunun da cismanî meadî ve duygusal */hissi* nimetleri ve azapları inkâr etmesinde tesiri vardır. Bu konuda rivayet edilen nasslardan birçoğuna muhalefet etti. Cennetin özelliklerinden bahseden Allah'ın şu ayetine muhalefet ettiği gibi. "Genişliği gökler ve yer kadar olan cennet" (Al-i İmrân, 3/133) İbn-i Sînâ'nın tasavvur ettiği gibi âlemde ona delalet eden bir şey bulamıyoruz. İbn-i Sînâ'nın düşüncesinde boşluk imkansızdır. Âlem bir tanedir. Öyleyse cennet nerede olacak? Yeryüzünde mi olacak, bu mümkün değildir, çünkü cennet yerden daha büyüktür, yoksa göklerde mi olacak? Bu da mümkün değildir, gökler bir yönden onu kapsayamaz. Diğer yandan gökler içindeki şeylerle meşgul dr. Cennetin onların yerine kurulması için onların yok edilmesi mümkün değildir. Çünkü onlar ebedîdir, sonsuzdur. şayet cennetin göklerde olduğunu tasavvur etsek bile, insan kıyamet gününde cesediyle oraya nasıl çıkacaktır. Böyle olursa göklerde yarılmayı gerektirir. Daha önce söylediğimiz gibi onun düşüncesinde yarılma caiz değildir.

3- İbn-i Sînâ göklerin mevcut olduğu şekli üzerine ebedî olduğuna ilmî ve felsefi olarak inanıyordu. İnsanın mutluluğu hakkındaki görüşü de böyle idi. İnsanın mutluluğu bilginin tamamlanmasıdır ki bu mead konusunda varit olan ayetlerin buna muhalif olduğu iddiasına tesir etti. Ancak bu ayetler itikadına göre işaretler ve sembollerden ibarettir. Onun anlayışına göre, "kıyamet", ölümdür, kim ölürse onun kıyameti olmuştur. "Arş" o çevreleyen felektir. "Cennet" nefis için makam olan aklî âlemdir. "Cehennem" ise hayalî, vehmî ve zararlı bir âlemdir. "Kabirler" ise duygusal âlemdir. Ve bunların dışında nassları acayip ve garip bir şekilde yorumlamalara tabi tuttu.⁴¹

Böylece nefsin ebediliğinden ve âlemin sonsuzluğundan bahseden düşüncelerinin meadî ve onunla ilgili dini nassları anlamada önemli bir şekilde tesir ettiğini görüyorsunuz. Bu tesir onu tenkitle baş başa bırakmış ve kötü bir töhmet altına skmştr.

⁴¹ Bkz. İbn-i Sînâ, *Risaletü Mebde ve'l Mead*, s. 154.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İbn-i Sînâ ile onun geleneğinde yürüdükten sonra ebedilik problemindeki konumuna tabi olduk ve çeşitli yönleriyle görüşlerini sunduk. Bu sonuç kısmında bu problemin çözümü için sözümüzün başında ortaya attığımız sorulara cevap vereceğiz. Bu problem ki felsefe ile din arasını uzlaştırma etrafında dönüyor. *Felsefenin gerçek mutluluğu, nefsin mutluluğu olarak kararlaştırdığına işaret etmemiz gerekir. Nefsin mutluluğu ise yüce gerçekleri bilmesi ve onları müşahade etmesiyle nefiste gerçekleşecektir.* Beden ise nefis üzerinde olgunluğa ermeden değişecektir. Yine onlar âlemin ebedîliğine, göğün ve içindekilerin sonsuzluğuna ve değişmezliğine inanarak karar verdiler. Yarılma ve birleşmeyi inkâr ettikleri gibi, boşluğun varlığını, oluşumu ve fesadı da inkâr ettiler.

İşte bu görüş dinle ve dinin kararlaştırdığı mutluluğun görünümü ve duygusal (hissi) mükafatlanma ile çarpışmaktadır. Nassların andığı gibi insanlar toplanacaklar ve ahirette yüksek döşekler, doldurulmuş kadehler, üzerine yaslanılan yumuşak yastıklar ve yayılmış halılar, içenlere haz verecek içki nehirleri, saf bal akan nehirler, inci ve altından bilezikler, ipekler, göğüsleri tomurcuklanmış huriler, sağlam inciler gibi gılmanlar bulacaklardır. Kısaca hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insan kalbinin hatırlamadığı şeyleri göreceklerdir.⁴² Kur'an'ın ahiretteki nimetler için çizdiği bu resimler, duygusal olabilir. Allah'ın şu sözünde olduğu gibi ruhi nimetlere yani başka bir çeşide de işaret edebilir: *"Allah'ın hoşnut olması en büyük şeydir."* (Tevbe, 9/72) Böylece dinle ve onu kararlaştıran nasslarıyla karşı karşıya geliyor. Bu âlem, - gökte veya yerde olsun- suretiyle sonsuz değildir, bilakis yok olacaktır, sistemi değiştirilecektir. Yüce Allah şöyle buyuruyor: *"Sur'a üflenince, Allah'ın dilediği bir yana, göklerde olanlar, yerde olanlar hepsi düşüp ölür."* (Zümer, 39/68) *"Yerin başka bir yerle, göklerin de başka göklerle değiştirildiği günde"*. Kur'an ayetleri, yarılma ve birleşmenin, oluşum ve fesadın mümkün olduğuna işaret ediyor. Yüce Allah'ın şu sözlerinde olduğu gibi. *"Gök yarıldığı zaman"* (İnşikak, 84/1) *"Gök yarıldığı zaman"* (İnfitar, 82/1), *"..Gök yarılıp yağ gibi kızardığı zaman"*, *"Yıldızlar dağılıp döküldüğü zaman"* (İnfitar, 82/2), *"Yıldızlar silindiği zaman"* Bunlardan başka diğer ayetler de kıyamet gününde göklerin yok olacağına işaret ediyor.

Ebedilik ve mead problemi konusunda çekişen iki taraf arasında İbn-i Sînâ'nın konumu bunları uzlaştırmaya çalışması olmuştur.

⁴² Hadis için bkz. Hadisi Buhari, Müslim, Tirmizi, Nesâî, İbn Mace, Ebu Hureyre'den rivayet etmiştir. el-Munzerî, Abdulazim b. Abdu'l-Kuva, *et-Tergîb ve't- Terhîb*, Kahire, trs., IV, 557. (Çevirenin notu)

Gerçekte İbn-i Sînâ felsefeye rıza gösteriyordu. Âlemin ebediliği konusunda Aristo'nun düşündüğü gibi felsefenin kararlaştırdıklarına inandı. Yine insan mutluluğunun ancak yüce gerçekleri bilmek ve onları müşahade etmek olduğu fikrine de inandı. Böylece nefsin yalnızlığını ve ebedliliğini ispata çalıştı. Bununla birlikte yine nefsin basit ruhanî bir cevher olduğunu, bedenle ilişkisinin nasıllığını ve ruhanî meadî ispata çalıştı. Lakin o bununla birlikte cismanî meadî söyleyen dinini de unutmadı. Eğer insan, hayatında gerçeğe *lhakka* boyun eğdi ve iyilikleri yaptıysa insan için mutluluğun en uzağı gerçekleştirilir. Bundan sonra Kur'an-ı Kerim'in mutlular ve mutsuzların düzeylerini açıkladığı şeyleri göz önünde bulundurarak ruhanî meadın açıklamasına önem verdi. Mutluluk düzeyinin en üstünü, faziletli filozoflara tahsis etti. Mutsuzluk *İşekavet* düzeyinin en altını da olgunlukların o ikisinde olduğu kendilerine haber verildikten sonra haktan ve iyiden yüz çeviren cahillere tahsis etti. Bu ikisi arasında da başka sınıflar *düzeyler* oluşturdu.

Öyleyse İbn-i Sînâ meadın aslını kabul etti. Ancak, Şeriat'ın ortaya koyduğu meadın keyfiyetinin insanları iyi işler yapmaya zorlayan emirlerden başka bir şey olmadığını iddia ederek, sıfat ve keyfiyetinde itirazda bulunmuştur. Zira gerçekte bu keyfiyet, arkasındaki hakikatleri yalnız filozofların idrak edebilecekleri sembollerdir. Bu yüzden mutluluk, mead, cennet, cehennem ve kıyamet konularıyla ilgili ayetlerin birçoğunu kendisine göre yorumlamıştır.

Bunun üzerine İbn-i Sînâ'nın dinle felsefe arasını uzlaştırmada başarılı olamadığını söyleyebiliriz. Çünkü o felsefeye boyun eğdi ve felsefe ona galip geldi. Âlemin ebedliliği ve insanın mutluluğu konusunda felsefenin kararlaştırdıklarının hepsini kabul etti. Bu konuda felsefenin kararlaştırdıkları ve tasavvurları ile mead, mutluluk ve nimetlenme hakkındaki dini naslların kararlaştırdıkları karşı karşıya geldikleri zaman bu naslları semboller ve işaretler olarak değerlendirdi. Şüphe yok ki nasllara karşı olan bu durumu, dinin ortadan kaldırılması sayılır. Bunun, dinle felsefe arasını uzlaştırma olarak söylenmesi mümkün değildir.

İbn-i Sînâ'nın boyun eğip, kabul ettiği felsefenin düşüncelerinden çoğunun sabit gerçekler olmadığını ve kesin ilmî delillere dayanmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bunlar ilmin birçok hatasını tespit ettiği soyut tasavvurlardır. Tabi bundan sonra naslları feda edemedi ve onlara semboller ve işaretler olarak baktı.

İlim, yıldızlar arasında boşluğun varlığını ispat etti. Bundan ziyade astronomlar bugün özel bir metotla yıldızlar arasındaki boşluğun miktarını belirlemede başarılı oldular. İlim bu yıldızların felsefenin iddia ettiği gibi dairesel hareket etmediğini ispat etti. Yine ilim bu yıldızların cisimlerinin felsefenin tasavvur ettiği gibi yarıma ve birleşmeyi kabul etmeyen eski bir

maddeden mürekkep olmadığını da kanıtladı. Birçok âlemlerin varlığını da ispat etti.

İbn-i Sînâ, felsefenin kararlaştırdığı her şeyi kendisine inanılması gereken gerçekler olarak kabul etti. Dini naslardan olsa bile ona muhalefet eden şeyleri yorumladı. Öyleyse bu problem ve diğer problemler üzerindeki dinle felsefe arasındaki uzlaştırması, dinin aleyhine idi. Din üzerinde önemli etkisi olan nasları yorumlaması *tevil*, dinin gerçekliklerinden birçoğu üzerinde şüphe kapısını açtı ve Kur'an ve Sünnet'e tân edilmesine sebep oldu. Görüşlerini ve fikirlerini felsefe ismiyle sunduğu bilinen bir şeydir. Bu sebepten İbn-i Sînâ felsefe ile din arasında uzlaştırma, Müslümanlar arasında felsefeyi yayma ve felsefeden düşmanlığı kaldırma arzusunu gerçekleştiremedi. Bilakis felsefeye kötülük yaptı. Çünkü naslara karşı onun tavrı bazılarını felsefe öğrenmenin din için tehlikeli olduğu düşüncesine, insanı dinden uzaklaştırıp, dinsizliği kabullenmesine götürdüğü düşüncesine sevk etti. Bundan sonra felsefeye karşı düşmanlık eğilimi şiddetlendi ve felsefeyle meşgul olmanın haramlığına dair bazı fetvalar yayımlandı. Bu fetvalardan biri şöyle diyor: "Felsefe, aptallığın ve bozukluğun esasıdır, sapıklık ve karışıklığın konusudur, zındıklığın ve sapıklığın örneğidir."

Bununla birlikte biz bunu kabul etmiyoruz. İbn-i Sînâ'nın naslara karşı durumu, özellikle de ebedîlik ve mead alanındaki naslara karşı durumu, hakkındaki bu sözün doğruluğunu gerektiriyor. İşte bu durum kendisine tân etme, akidesinde şüphe, inançsızlığa atılma ve dinde karışıklık kapısının açılmasına yol açtı.

Biz İbn-i Sînâ'nın naslara karşı tutumunu ve dini gerçeklerin bazısını inkâr etmesini kesin bir retle reddediyoruz ve din üzerinde tehlikeli tesirler bırakan bu durumunu büyük bir hata olarak kabul ediyoruz. Fakat biz İbn-i Sînâ'nın dini için hayırdan başka bir şey kastetmediğini görüyoruz. O felsefenin dine yardımcı olmasını istedi, dini müdafaa için onu silah edindi, birçok durumda bunu da başardı ve faydalı görüşler sundu. Adam, içtihatla bulundu, içtihatlarından çoğunda hata etmişse onların daha fazlasında da isabet etmiştir. Büyük gayretlerle bütün alanlarda özellikle Ahlak ve Tıp alanında sunduğu ince ve değerli fikirler ona yeter, umulur ki bunların hepsi ona şefaattir.

ARAŞTIRMANIN ÖNEMLİ KAYNAKLARI

İBRAHİM MEDKUR, *Fî'l Felsefeti'l İslamiyye*, Matbaa Halebi, Kahire, 1946.

İBN SÎNÂ, *Tis'a Resail Fî'l Hikmeti ve't-Tabiiyyât*, Matbaa Kürdistan, Kahire, 1328/1910.

el-İşârât ve't-Tenbihât, Daru'l Maarif, Kahire, 1957.

- Risaletü fi'l Kuva en-Nefsiyye.*
Risaletü fi Marifeti'n-Nefsin-Natika.
Risaletü'l Mebde-i ve'l Mead :
Risaletü Edhaviyyetü fi'l-Mead, thk. Süleyman Dünya, Mat-
baa el-İtimad, Kahire, 1949.
eş-Şifa, Daru'l Kütübu'l Arabî, Kahire, 1960.
en-Necat, el-Kürdî, Kahire, 1938.
- İBN HALDUN, *el-Mukaddime*, thk. Dr. Vâfi, Licne el-Beyan el-
Arabi, Kahire, 1960.
- İBN RÜŞD, *Tehafütü't-Tehafüt*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-
Maarif, Mısır, 1965.
- ARİSTO, *el-Ahlak*, thk. Dr. Ahmed Lütfi Seyyid, Daru'l-Kütübü'l
Mısıryye, 1934.
- EL-BEYHAKÎ, *Tarihü Hukemâi'l-İslâm*, Matbuat el-Mecmeu'l-
İlmî, Şam, 1365.h.
- EL-BEYHAKÎ, *Resailü İhvani's-Safâ*, Mısır, 1928.
- EL-GAZALÎ, *Tehafütü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l
Maarif, Mısır.
- EL-FARABÎ, *Tahsilü's-Saade*, Dairetü'l Maarifi'l-Osmaniyye,
Haydarabâd, 1345/1926.
- MUHAMMED EBU REYYAN, *Tarihü'l Fikri'l Felsefi Fi'l İslâm*,
Daru'n-Nahdati'l Arabiyye, Beyrut, 1976.
- MUHAMMED İKBAL, *Tecdidü't-Tefkiri'd-Dini Fi'l İslâm*, trc.
Abbas Mahmud, Licne Te'lif ve Tercüme, Kahire, 1968.
- MUHAMMED ATIF EL-IRAKÎ, *Dirasât fi Mezâhibi Felasifeti'l*
Meşrik, Daru'l Maarif, Mısır, 1972.
- MUHAMMED ABDUH, *Risaletü't-Tevhid*, Daru'l Menar, Mısır,
1372/1952.
- MUHAMMED KASIM, *Fi'n-Nefs ve'l Akl*, Daru'l Maarif, Kahire,
1969.
- YUSUF KEREM, *Tarihü'l Felsefeti'l Yunaniyye*, Licne Te'lif ve
Tercüme ve Neşr, Kahire, 1946.