



Journal of Analytic Divinity
International Refereed Journal
Cilt/Vol: 2, Sayı/Issue: 2, 2018, ss/pp. 7-17

ISSN:2602-3792

ANKARA-TURKEY.

This article was checked by iThenticate.



Analytic Divinity Center
www.andcenter.org

ÂMİRÎ'DE ÖLÜM VE AHİRET DÜŞÜNCESİ

Hacer ERGİN*

ÖZET

Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed* isimli eserinde ruh-beden ilişkisini ele almıştır. Bu makale, felsefî bir problem olarak ölümden sonraki yaşam meselesini, filozof tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

İnsan bedenini bir düalite üzerinden ele alan Âmirî'ye göre insan, beden ve nefsten müteşekkildir. İnsan nefsi de ikili bir tasnife tabi tutulmaktadır: Hissî nefis ve nutkî nefis. Cüz'î, mümkün ve zamanî olanı idrak edebilen hissî nefis, var olabilmek için bedene ihtiyaç duymaktadır. Tümel, zorunlu ve ebedî olanı idrak edebilen nutkî nefis, bedene ihtiyaç duymaz ancak onun, bedenle güçlü bir irtibatı vardır. Filozofun bedenle ilişkisini yukarıdaki gibi ifade ettiği nefis türlerinden nutkî nefis, ölümden sonraki süreçle ilişkilendirilmektedir. Kendi başına kâim olan ve var olmak için bedene ihtiyaç duymayan nutkî nefis, ölümlerle birlikte yok olmamaktadır.

Âmirî, yaratıcı fikrine sahip olan her insanın ahiret hayatının varlığını kabul edeceğini dile getirmektedir. İnsanda var olan ebedî mükâfat düşüncesi, bu iddiaya gerekçe oluşturmaktadır. Ahiret fikrine sahip olmayan grupların varlığına kısaca işaret eden filozof, ahiret hayatının varlığını kabul edenleri merkeze almaktadır. Bu noktadan hareketle felsefecilerin, diğer dinlere mensup olanların ve Müslümanların konu hakkındaki düşünceleri tartışılmaktadır. Âmirî, bu değerlendirmeleri sırasında Müslümanlar içerisinde Mutezile haricindeki grupların görüşlerinde haklılık payı bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak filozofa göre bu mesele, aslî olarak kutsal kitap merkeze alındığında anlaşılabilirlik kazanabilecektir.

* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, El-mek: hcrergin@yandex.com

Anahtar Kelimeler: Âmirî, hissî nefis, nutkî nefis, beden, ahiret.

DEATH AND THE THOUGHT OF AFTERLIFE IN AL-ÂMİRÎ

ABSTRACT

al-Âmirî examined the soul-body relationship in his work named *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*. This article aims to put forth how philosopher deal with the life after death as a philosophical problem.

According to Âmirî, who deals with the human body through a duality, human consists of body and soul. The human soul is also divided into two: Sensual soul and intellectual soul. The sensual soul, that can perceive what is particular, possible, and temporal, requires the body to exist. The intellectual soul, that can perceive what is universal, compulsory and eternal, doesn't need the body but there is a strong connection between the intellectual soul and the body. When examined in relation to the body, the intellectual soul is associated with the process after the death. The intellectual soul, that is self-righteous and doesn't need to a body to be alive, don't disappear with death.

al-Âmirî states that every person who has the idea of creator will accept the existence of the life of the afterlife. The eternal reward idea that exists in mankind is the reason for this claim. The philosopher, pointing briefly to the existence of groups who don't have the afterlife idea, centers those who accept the existence of the afterlife. From this point, philosophers', Muslims' and believers' of other religions thoughts about the issue are discussed. During these evaluations, al-Âmirî stated that Muslims except for the Mu'tazilite were right in their opinions. However, according to the philosopher, this issue will become understandable when the Holy Book is taken to the center.

Key Words: al-Âmirî, the sensual soul, the intellectual soul, afterlife.

Giriş

İslam felsefe geleneğinde nefis ana başlığı altında değerlendirilen ölüm konusu, nefis-beden ilişkisi ve ahiret



düşüncesi bağlamında ele alınan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde sıklıkla yer alan va'd, va'id, ahiret, haşr gibi meseleleri, felsefî problemler olarak değerlendiren Müslüman filozoflar bahsi geçen meseleler hakkında pek çok metin üretmişlerdir. Konu hakkında müstakil risaleler kaleme alan isimlerin yanısıra eserlerinin içinde çeşitli başlıklar altında ölümün ve ahiret hayatının mahiyeti üzerinde duranlar vardır.

H. 4. asırda Kindî geleneğine bağlı bir filozof olarak karşımıza çıkan Ebu'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî (ö. 381/ 992), ruh-beden ilişkisi sözkonusu olduğunda zikredilmesi gereken bir isimdir. Filozof *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed* isimli eserini, ölümü ve ruhun bedenden ayrıldıktan sonraki süreçlerde karşılaştığı durumları açıklamak için yazdığını ifade etmektedir. Akıl sahibi bir insanın bilgisizliğinin, geçerli bir mazeret olamayacağını dile getiren Âmirî, yaşadığı dönemde söz konusu meseleleri sarih bir şekilde ele alan bir eserin yoksunluğundan şikayet etmektedir. (Âmirî, 2013:7)

Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed'in girişinde kaleme aldığı on yedi eserin ismini zikreden (Âmirî, 2013: 5), Âmirî'nin otuza yakın eserinin bulunduğu bilinmektedir. (Kaya, 1991: 71) Ancak bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Elimizde olan eserler arasında, ruh-beden ilişkisini ele alan tek eser, *el-Emed ale'l-Ebed* olduğu için, bu çalışma bahsi geçen eserle sınırlandırılmıştır. Ölümünden sonraki hayat meselesinin felsefî bir problem olarak Âmirî özelinde nasıl ele alındığını ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Yirmi bölümden oluşan *el-Emed*'de Platon ve Yeni-Platonculuk etkileri gözlemlenmektedir. Nefsin varlığı ve ölümsüzlüğüne dair konular ele alınırken bu vurgu kendini hissettirmektedir. Everest K. Rowson'un konuya dair değerlendirmesi şöyledir:

“Âmirî, bu çalışmada, Eflâtun'un *Phaedo*'sunun kayıp bir Neoplatoncu şerhine dayanarak, nefsin ölümsüzlüğüne dair bir dizi standart argüman üretir ve bunu yaparken, İskenderiye Neoplatoncu geleneğinde tadil değiştirilmiş şekli ile Aristo psikolojisine dair bir değerlendirmeyi okuyucuya sunar.”¹ (Rowson, 2011: 409)

¹ *el-Emed*'deki Grek etkisine dair bir başka değerlendirme için bkz. Elvira Wakelnig, “al-Âmirî”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Heidelberg : Springer Publicity, 2011, s. 73.

1. Beden-Nefs İlişkisi

Âmirî'ye göre, insan tabiatı, beden ve nefis² olmak üzere iki cevherden meydana gelmektedir. Kökeni itibari ile semavî olan nefis, hikmet ile kemâle eriştiğinde ulvî âlemleri özlemektedir. Kökeni itibari ile yeryüzüne ait olan beden ise şehvet ile dengesini yitirdiğinde süflî âlemi özler hâle gelmektedir. (Âmirî, 2013: 97) İnsanda düalist (Wakelnig, 2011: 74) bir yapı öngören filozof, onun mutluluğu için şöyle bir öneride bulunmaktadır:

“O halde nefsin, özlemini çektiği şeye layık olması için insanın mutlak iyi olandan ayrılmaması, bedenın arzu ettiği şeye meyletmemesi için de mutlak kötü olan şeylerden sakınması gerekir.” (Âmirî, 2013: 97)

Yukarıdaki alıntıdan Âmirî'nin nefse, salt olumlu bir anlam yüklediği anlaşılabilir. Ancak filozof, nefsin kendi içerisindeki yapısına dair çeşitli açıklamalarla bu anlayışı benimsememize izin vermemektedir. Nefsin bazen hissî bazen ise nutkî olduğunu ifade eden filozof (Âmirî, 2013: 61), bu şekilde nefis konusunda ikili bir ayırım yapmayı tercih etmektedir. Âmirî'nin nefsin türleri ile ilgili ifadesinde müphem bir durum olduğunu ifade eden Kasım Turhan, iki türlü anlamının mümkün olduğunu dile getirmektedir. Buna göre, bahsi geçen ifadeden, nefsin tek bir cevher olup hissî ve nutkî olarak iki yönünün bulunduğu anlaşılabilir gibi, hissî ve nutkî şeklinde iki ayrı nefsin varlığının kabul edildiği de düşünülebilir. Turhan, ikinci ihtimalin daha makul olduğunu, *el-Emed ale'l-Ebed*'de, Âmirî'nin kullanım şeklinin bu anlama şeklini desteklediğini söylemektedir. (Turhan, 1992: 142) Biz, çalışmamızı bu kabul üzerinden şekillendireceğiz.

1.1. Hissî Nefs ve Hissî Nefsin Bedenle İlişkisi

Hissî nefsin fiillerini gerçekleştirebilmesi ve bilgi elde edebilmesi için cismânî organlara ihtiyacı vardır. Bu şekli ile hissî nefis, tabîi cismin bir formu mahiyetindedir. Herhangi bir şeyin formu olarak değerlendirilen şeyin varlığı, formu olduğu şeye bağlıdır. Kendi başına kâim olan şeyin, varlığı başkasına bağlı olan şeye üstün olduğunu ifade eden filozof, bu noktada hissî

² Âmirî, beden ile ilişkisi söz konusu olduğunda, ruh ve nefis kelimelerini birbirinin yerine kullanmakta bir beis görmemiştir. Bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*, s. 133. M. Cüneyt Kaya, hissî nefis yerine hissî ruh kavramının kullanılması ile Âmirî'nin farklı bir tasnif ortaya koyduğunu düşünmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Klasik Yay., İstanbul 2017, s. 72.



nefsi, nutkî nefsin alt mertebesine yerleştireceğinin işaretini vermektedir. (Âmirî, 2013: 61) Âmirî'nin bu vurguyu yaptığı bir başka husus, hissî nefsin, yapma ve bilme eylemlerini gerçekleştirmek için cismânî organlara ihtiyaç duymasıdır. Hâricî unsurlara ihtiyaç duyan bir şey, tek başına kâim olamaz.³ (Âmirî, 2013: 65)

Hissî nefsin bedenle ilişkisi söz konusu olduğunda Âmirî, bir analogi kurarak konuyu açıklamaktadır. Buna göre, hissî nefis, ısıнын sıcak suyun içerisine yayılması gibi bedenin içerisine yayılır. Bu yayılmayı ifade etmek için “ışrak” kavramını kullanan filozof, beden olmaksızın onun varlığının bir anlamı olmadığını dile getirir. Hissî nefis, bedene nüfuz eden bir cevher olmadığı için beden olmaksızın onun herhangi bir fiili gerçekleştirmesi ya da herhangi bir arazi kabul etmesi mümkün değildir. (Âmirî, 2013: 133)

Hissî nefsin algıladığı şeyler, cüz'î, mümkün ve zamanîdir. Beş duyu aracılığı ile bu bilgileri edinen hissî nefis, aklî formları kavrayamamakta ve hatta aklî formlar ile hissî formlar arasında herhangi bir ayrıma gidememektedir. (Âmirî, 2013: 99)

Turhan, özelliklerini bu şekilde ifade ettiğimiz hissî nefsi, küllî nefsin, tabii organik cisimlerde canlılık ilkesi olarak tezahüründen ibaret görmektedir. (Turhan, 1992: 145) Bunun için hareket noktası ise Âmirî'nin ölümün gelmesi ile hissî nefsin kaybolduğunu söylemesidir. Buna göre, kendi başına var olamayan hissî nefis, canlılık tabiatının yitirilmesi anlamına gelen ölümle ortadan kalkmaktadır. (Âmirî, 2013: 133)

1.2. Nutkî Nefs ve Nutkî Nefsin Bedenle İlişkisi

Âmirî, nutkî nefsi, insan doğasının “insânî” olarak vasıflandırılmasının en temel şartı olarak görmektedir. Bedenli olma, hissî nefse ve tabii güçlere sahip olma bakımından diğer canlılar, insan ile ortaktır. Onu diğer canlılardan ayıran meziyeti, nutkî nefse sahip olmasıdır. (Âmirî, 2013: 63)

Yapma ve bilme eylemlerini gerçekleştirebilmek⁴ için herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan nutkî nefsin (Âmirî, 2013: 65) sahip olduğu muhtelif kuvvetler tek bir surete indirgenebilir. Akıl gücü olarak karşımıza çıkan bu kuvvet ile nutkî nefis, varlıkların sûretlerini kavramaya güç yetirebilmektedir. (Âmirî, 2013: 87)

Nutkî nefsin sahip olduğu bu özellikler, onu, ebedî ve bâkî

³ Hissî nefsin yapma ve bilme eylemlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*, s. 63.

⁴ Nutkî nefsin yapma ve bilme eylemlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*, s. 65.

olarak nitelendirilmeye en uygun olan şey konumuna yükseltmektedir. Zira ebedî kazanımları ve aklî suretleri ile ilâhî manaya en çok benzeyen şey, odur. Bu benzeiş, bizi, bedenın bozulması ve çözümleninin nutkî nefsin ortadan kalkmasını gerektirmeyeceği sonucuna götürmektedir. Âmirî bu noktada bize felç olan ya da bünyesi zayıflayan bir insanı örnek vermektedir. Filozofa göre o kişiye nutkî nefsinde dair nitelikleri kaybetmesi karşılığında bedenî güçlerinin kat kat geri verileceği garanti edilse dahi, o kişi bunu asla kabul etmez.⁵ (Âmirî, 2013: 85)

Hissî nefsten farklı olarak nutkî nefis, hem cüz'î, mümkün ve zamanî olanı hem de tümel, zorunlu ve ebedî olanı idrak edebilmektedir. Her iki bilgi türünü de saptayabilen nutkî nefis, aklî formları rûhânî gücüyle, hissî formları ise beş duyu organı vasıtasıyla bilmektedir. Hissî algılamaların, geçici cüz'îler ve değişken arazlar olduklarına hükmeden nutkî nefsin aksine hissî nefis, böyle bir ayırım yapamamaktadır. (Âmirî, 2013: 99)

Nutkî nefis, var olabilmek için bedene ihtiyaç duymaz. Ancak bedenle güçlü bir irtibatı vardır. Nutkî nefsin bedenle birleşmesi, Âmirî'ye göre, zeytinyağının zeytin ile, gül suyunun gülün kendisi ile ve ateşin kızgın demir ile birleşmesine benzemektedir. (Âmirî, 2013: 101) Buradaki benzetme, beden içerisinde bir yayılmadan ziyade nüfuz etmeye vurgu yapmaktadır. (Âmirî, 2013: 133) Cüneyt Kaya, Âmirî'nin nutkî nefis ve beden arasında öngördüğü ilişkiyi şöyle yorumlamaktadır:

“Ona göre aklî nefis, bedenle bir olsa da onunla cevher-araz şeklinde bir ilişki içinde olmayan, özü itibariyle güçlü, farklı arazları kabule hazır, seçime dayalı fiilleri gerçekleştirmeye uygun ve tek başına yetkinliğe yönlendirilmiş bir cevherdir ve bedenle ilişkisi az olduğu oranda tümel suretleri daha güçlü ve sürekli bir şekilde kendi özünde tutabilmektedir.” (Kaya, 2017: 80)

Kendi başına kâim olabilen ve fiillerini gerçekleştirmek için bedene ihtiyaç duymayan nutkî nefis, ölümlerle birlikte yok olmaz. Canlılık tabiatının bedenden ayrılması, nutkî nefsin yok olması için değil ancak bedenden uzaklaşması için bir sebep olur. Âmirî'ye göre ebediyen bâkî olmaya elverişli olan cevher, nutkî nefstir.⁶ (Âmirî, 2013:134) Eđer böyle olmasaydı, onun yüklemeleri zorunlu, ebedî ve küllî olamazdı. (Âmirî, 2013: 134)

⁵ Bedenin maruz kaldığı cismânî âfetlerin nutkî nefse herhangi bir zarar vermeyeceğine dair ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Âmirî, *el-Mecâlisü's-Seb' beyneş-ş-Şeyh ve'l-Âmirî*, nşr. ve terc. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* içinde, s. 144-145.

⁶ M. Cüneyt Kaya, *Mecâlis* bağlamında konu ele alındığında Âmirî'nin akıl ile beden arasındaki ilişkiyi mutlak bir farklılık olarak kurgulamadığını, bedenın yok oluşu sonrası aklın her halükârda varlığını sürdürdüğü



Âmirî'nin nutkî nefis konusunda üzerinde durduğu bir başka husus, onun bedenle var olan ilişkisi üzerinedir. Rûhânî anlamların ilki ve cismânî anlamların sonuncusu olarak nitelendirilen nutkî nefsin (Âmirî, 2013: 137), ilk yaratıldığında beden kuralları altına yerleştirilmesi ve duyu egemenliği altında mağlup olması (Âmirî, 2013: 139) bir çelişki gibi görünebilir. Ancak filozofumuz, nefsin beden ile birleşmesinde herhangi bir zarar olmadığını bilakis bu durumun faydalı olduğunu düşünmektedir. Nutkî nefis, beden ile birleşerek hayır ve şer arasında temyizde bulunabilecek gücü elde edebilmektedir. Deneme ve tecrübe yolu ile elde edilen bilgi, ima ve işaret yolu ile elde edilen bilgiden, künhüne vâkıf olma bakımından derece olarak yüksek seviyeli bir bilgidir. Burada okuyucudan, çocuğunu yitiren birisi ile bu acının kendisine anlatıldığı bir kişinin mukayese edilmesi istenmekte ve böylelikle okuyucunun, acıların suretlerini kavrayabilme konusundaki farklılığı görebilmesi hedeflenmektedir. (Âmirî, 2013: 141)

2. Ölüm Sonrası Hayata Dair Farklı Telakkilerin Değerlendirilmesi

Âmirî, beden ile nefis arasında öngördüğü ilişkiyi açıkladıktan sonra yaşadığı dönemde var olan grupların ahiret hayatına dair farklı telakkilerini ele alır. Yaratıcı'nın varlığını kabul etmenin doğal sonucunun ahiret hayatının varlığını kabul etmek olduğunu iddia eden filozof, bu görüşünü insanda var olan ebedî mükâfat düşüncesine dayandırmaktadır. (Âmirî, 2013: 169)

Bir öteki dünya anlayışına sahip olmayanların, Dehrîler ve ibadet kuralları kendine ağır gelenler olduğunu ifade eden Âmirî, bunların dışında değerlendirdiği grupların görüşlerine *el-Emed*'de yer vermiştir. Mükâfat düşüncesine sahip olanların kendi içerisinde çok çeşitli görüşlere ayrıldığını belirten filozof, ilk olarak Revâkiyyûn olarak bahsettiği grubu ele almaktadır. Bahsi geçen gruba mensup olan kişiler, tenasühü kabul etmekte ve ruh ile birlikte bedenini göçünü savunmaktadırlar. (Âmirî, 2013: 169)

Meşşâilerin görüşüne yer veren Âmirî, onların nutkî nefis için ceza ve mükâfat öngördüklerini fakat cismani haşri reddettiklerini söylemektedir. Ölümle birlikte kişinin kıyametinin gerçekleştiğine inanan bu grubun mensupları, bu kimse saîd ise onun rûhânî nefsinin yüce âleme erişeceğine, bu kimse şakî ise onun karışık cismânî nefsinin aşağı âlemde kısıp kalacağına inanmaktadırlar. (Âmirî, 2013: 169)

görüştüğünü savunmadığının söylenebileceğini ifade etmektedir. Bkz. M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 78.

Âmirî, Mecusiler, Düalistler (es-Seneviyye), Yahudiler ve Hristiyanların eskatolojik görüşleri için okuyucuyu, *el-İrşâd li'Tashîhi'l-İ'tikâd* kitabına yönlendirmektedir. Maalesef bu eser, günümüze ulaşmamıştır. Bu kitaptan bahsettiği yerde kısaca Hinduların görüşlerine değinen filozof, onların bedenleri yakmakla ruhların rezillik ve alçaklıktan kurtulacağı görüşünü savunduklarını ifade etmektedir. (Âmirî, 2013: 171)

Felsefeciler ve diğer din mensuplarının görüşlerini ele aldıktan sonra, Müslümanların görüşlerini değerlendiren Âmirî, onların genel manada yeniden dirilme, hesap gününden sonra dağılma, cennet ve cehennemi kabul ettiklerini söylemektedir. Müslüman topluluğun çoğunluğunun benimsediği düşüncelere geçmeden önce onlardan bazı noktalarda farklı düşünen Mutezile konu edilmektedir. Nutkî nefsin varlığını reddeden Mutezile'ye göre, insan denen şey, karşımızda gördüğümüz yapıdan yani bedenden ibarettir. Canlılık ise bu yapıya Allah tarafından yerleştirilen bir arazdır. Canlılığın zıddı ölüm olduğuna göre, ölümle birlikte beden yok olacaktır. Ahiret hayatında, Allah, bedenini uzuvlarını bir araya getirecek, onu, canlılığı kabul edecek şekilde inşa edecek ve böylelikle kişi, dünyada gerçekleştirdiği amelleri bilir hale gelecektir. Bu fiilleri gerekçesi ile hesaba çekilecek kişi, Allah tarafından cennet ya da cehenneme yerleştirilecektir. (Âmirî, 2013: 171)

Âmirî, İslam ehlinin çoğunluğu olarak nitelendirdiği Ehl-i Rey, Ehl-i Hadis, Şia ve Hâriciler'in görüşlerini açıklamadan önce, bu görüşlerin isabetli olduğunu düşündüğünü söylemektedir. (Âmirî, 2013: 171) Buna göre bahsi geçen gruplara mensup olan kişiler, insan ruhlarını, ölüm meleğinin aldığına inanmaktadırlar. Beden içerisindeki iyi ameller işleyen ruhlar, bedenden ayrıldıklarında rahmet melekleri ile birlikte çeşitli ikramlara mazhar olmaktadır. Beden içerisindeki kötü ameller işleyenler ise kıyamete kadar şiddetli azaba duçar olacaklardır. Bu ruhlar, kıyametten sonra bedenlerine iade edileceklerdir. (Âmirî, 2013: 171-173)

*El-Emed'*de konuyu bu şekilde ele alan ve Müslümanların çoğunluğunun görüşünü isabetli bulduğunu belirten Âmirî, *Mecâlis*⁷te konuyu daha farklı ele almaktadır. *Mecâlis*'in son oturumu olan kırk birinci oturumun konusu, bedenini terk etmesinden sonra nutkî nefsin durumunu araştırmaya yöneliktir.

⁷ *Mecâlis*'in otantikliği ve yapısal özelliklerine dair kapsamlı bir değerlendirme için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak: el-Mecâlisü's-Seb' beyneş-Şeyh ve'l-Âmirî", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Nisan 2015), ss. 1-33.



Bu sorunun cevabını yani ölümden sonraki durumları bilmenin, kişiyi, mükafat ve cezanın niteliğini kavramaya götürdüğünü ifade eden Âmirî, bunun da ancak indirilmiş kutsal kitaplar bağlamında net bir şekilde anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Bu konuyu başka bir oturuma ertelemeyi teklif eden filozof, ayrıntısını sonra açıklamak üzere nutkî nefis hakkında genel bir yaklaşım ortaya koymaktadır. (Âmirî, 2017: 145)

Nutkî nefis, tüm varlıkların itaat ettiği Mutlak Gerçek'e en yakın varlıktır. Âmirî'ye göre bir şeyin özünün değerini, cevherinin şerefini belirleyen, o şeyin Mutlak Gerçek'e olan yakınlığıdır. Mertebesi bu kadar yüce olan nutkî nefis, bedene yakın olduğu müddetçe maddenin karanlıkları ile kaplı kötülüklerin tamamını kabul etmese de mutlak saflık derecesine ulaşamaz ve yetkinliği elde edemez. Ölümle birlikte bedenden ve bedenın sebep olduğu karanlıklardan kurtulan nutkî nefis, Gerçek Hükümdar'a yaklaşmak için saflaşır ve özsel lezzetlerin tamlığı ile mutlu olur. (Âmirî, 2017: 146) Nutkî nefsin ulaştığı bu mertebenin bir tür aklı cennet hayatı olarak yorumlanabileceğini düşünen Kaya, bu görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

“Mesela her şey artık bu akla itaat etmekte, akıl da onun otoritesinin bu derece yaygın olmasından ve herhangi bir yorgunluk çekmeksizin her istediğini elde etmesinden dolayı sevinç duymaktadır. Hatta bu sayede kendisine verilen bilgiyle rahatlamakta ve hiçbir şey kendisine gizli kalmadığı gibi mutluluğunu sağlayan şeylerin ortadan kalkması veya değişmesi konusunda da herhangi bir endişe duymamaktadır.” (Kaya, 2017: 84)

SONUÇ

Ölümden sonraki hayatın imkânı, ölümsüzlük, nefis- beden ilişkisi gibi konular, düşünce tarihi boyunca filozofların kayıtsız kalamadığı temel felsefi problemler olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşüncesi bağlamında konuyu ele almak istediğimizde nefsin varlığı, cismanî haşr, kabir azabı, ceza ve mükafat gibi meseleler ön plana çıkmaktadır.

Farabi ve İbn Sina arasında yaşamış bir filozof olan Âmirî, *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed* isimli kitabını, nefis-beden ilişkisi ve ahiret hayatının mahiyetini açıklamak için kaleme aldığını ifade etmektedir. Nefis ve bedenden müteşekkil olarak tanımladığı insanda düalist bir yapı öngören filozof, bedeni bu dünyaya ait bir cevher olarak görmektedir. Ulvî âlemlere ait olan bir cevher olarak gördüğü nefsi kendi içerisinde ikiye ayıran Âmirî, hissî nefsin

ancak bedenle birlikte var olabildiğini ve bu hâli ile bir araz niteliği taşıdığını düşünmektedir.

Filozofun, ölümden sonraki hayat konusu ile ilişkilendirdiği nefis türü ise nutkî nefis olarak karşımıza çıkmaktadır. Nutkî nefsin, ölümlle birlikte yok olmayacağını ve varlığını devam ettireceğini sarıh bir şekilde dile getiren Âmirî, yaşadığı dönemde var olan çeşitli grupların ahiret telakkilerine dair bir değerlendirme yapmıştır. Felsefeciler, diğer din mensupları ve Müslüman topluluğun görüşlerine yer veren filozof, kendi görüşünü açıklama konusunda net bir tutum sergilemekten kaçınmıştır. Ehl-i Rey, Ehl-i Hadis, Şia ve Hâricîler'in görüşlerini açıklarken, isabet ettiklerini dile getiren Âmirî, bu meselenin, kutsal kitap ve öğretisi ile net bir şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Meşşâîlerin, bedenlerin tekrar dirilmesini inkar ettiklerini dile getiren filozof, bu konuda kendisi bir görüş beyan etmeyerek, sessiz kalmayı yeğlemektedir.

KAYNAKÇA

Âmirî. (2013). *Kitâbü'l-Emed ale'l-Ebed: Sonsuzluk Peşinde*. trc. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

—. (2017). *el-Mecâlisü's-Seb' beyneş's-Şeyh ve'l-Âmirî*. trc. M. Cüneyt Kaya. *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* içinde (ss. 100-146). İstanbul: Klasik Yayınları.

Kaya, Mahmut. (1991). Âmirî, Ebü'l-Hasan. *DİA* içinde (c. 3, ss. 68-72). İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kaya, M. Cüneyt. (2015). Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak: el-Mecâlisü's-Seb' beyneş's-Şeyh ve'l-Âmirî. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2, ss. 1-33.

—. (2017). *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul: Klasik Yayınları.

Rowson, Ernest K. (2008). Âmirî, *History of Islamic Philosophy* içinde, Seyyed Hossein Nasr; Oliver Leaman (ed). New York-London: Routledge Digital Printing.

Turhan, Kasım. (1992). *Din-Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür: Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.



Wakelnig, Elvira. (2011). "al-Âmirî", *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*. H. Lagerlund (ed.). Heidelberg : Springer Publicity.