

NEFS-MEAD İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA FARABİ VE İBN SİNA'NIN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Hasan ÖZALP¹

ÖZET

Bu makalede Farabi ve İbn Sina düşüncesinde Eschatology/mead konusunu ele aldık. Konunun daha iyi anlaşılması için Farabi ve İbn Sina'nın düşüncesinin kaynaklarından bahsettik. Öncelikle felsefi kaynakları olarak antik Yunan felsefesinin etkisini araştırdık. Özellikle Platon ve Aristoteles'in ruh ve mead konusunda ki görüşlerine temas ettik. Ruh ve mead konusunun Kurandaki yeri ve önemine değindik. Daha sonra asıl konumuz olan Farabi ve İbn Sina'nın ruh ve mead hakkındaki görüşlerini ele aldık. Makalenin son kısmında bu iki filozofu kaynakları ve görüşleri açısından karşılaştırdık.

Anahtar Kelimeler: Farabi, İbn Sina, Aristo, Platon, Kuran-ı Kerim, Ruh-Nefis, Mead

¹ Araştırma Görevlisi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
hozalp@cumhuriyet.edu.tr

COMPARISON OF AL FARABUS AND AVICENNA'S OPINIONS: IN
THE CONTEXT OF THE RELATION OF SOUL AND ESCHATOLOJİ

ABSTRACT

In this article, we have dealt with the thought of Al Farabus ve Avicenna Eschatology / mead. For a better understanding of the subject we talked about sources of the idea of Al Farabus and Avicenna. Primarily We investigated the effect of Ancient Greek philosophy as a philosophical sources. In particular, the views of Plato and Aristotle came into contact with the spirit and Eschatology / mead. We addressed the issue of the importance of place spirit and eschatology/mead according to Holly Quran. Then our main subject Al Farabus and Avicenna's views on spirit and eschatology/mead, we consider. The last part of the article we compared the two this philosopher in terms of resources and ideas.

Key Words: Farabi, Avicenna, Aristotle, Plato, Quran, Spirit-Soul, Eschatology

Ruh, ruhun doğası ve akıbetine ilişkin sorunlar insanoğlunun ve kadim felsefelerin üzerinde düşündükleri önemli bir problemdir. İlkel toplumlardan günümüz seküler ve teknik toplumlarına kadar hangi medeniyette, hangi dinde ya da hangi kültürde olursa olsun insanlar, kozmik düzenin dışında ve onunla iç içe kendilerini kuşatan başka bir evren ve varlıklarla ilgili (ruh, cin, melek, şeytan ve Tanrı) bir takım inançlara sahiptirler. Bunlarla ilgili şu sorular hep sorula gelmiştir. Bu inançların

temeli nedir? Bahsi geçen varlıkların doğaları var mıdır ve varsa nasıldır ve nasıl bilebiliriz? İnsanları ruh/nefis,² ölüm ve ölüm sonrası yaşam gibi konular üzerinde düşünmeye sevk eden faktörler nelerdir?

Bu sorular insanın en çok merak edip düşündüğü ancak neticede ister dini isterse felsefi olsun en az cevaplar aldığı meselelerdir. Aristot'un ifadesi ile "*ruh konusunda güvenli bir bilgi edinmek tümüyle ve her alanda en güç şeylerden biridir.*"³ Nefis konusu aynı zamanda bedeni yönetmesi açısından fiziğin, varlık olması bakımından ise metafiziğin konusudur.⁴ Her açıdan ruh/nefis konusu insanın doğru bilgi edinme kaynaklarının dışındadır. Aynı durum ölüm sonrası için de geçerlidir. Çünkü ölüm sonrası yaşam, ruhun varlığı, mahiyeti, nitelikleri ve akıbeti hakkında durumun tamamen gaybi ya da metafiziksel bir konu üzerine konuşulmasından kaynaklanmaktadır.

Ruha ilişkin düşüncenin ilkel insanlarda nasıl ortaya çıktığı ve geliştiği hakkındaki bazen birbirine zıt görünen teoriler vardır. Çoğu kez mitolojiyle ifade dilen bu düşünce ruhun insanlara etkisi, hastaları tedavi, bereketi sağlama, kötülükleri kaldırma, nazar ve büyü mitleriyle iç içedir. Nihayetinde ruh ve ölüm düşüncesi birbirinden ayrılmayan algılardır. Ölüm düşüncesi de insanları ruhun akıbeti, uhrevi saadet ve şekavet, reenkarnasyon gibi düşüncelere sevk etmiştir.

Ruh, ruh-beden ilişkisi, ölümün mahiyeti, ölümden sonra ruhun durumu, saadet ve şekavet gibi konular bugün felsefenin, psikolojinin ve temel olarak metafiziğin problemlerindedir. Konuyla ilgili tarihsel biri-

² Makalenin genelinde ruh ve nefis kelimeleri ortak anlamda kullanılmıştır. Yeri geldiğinde farklılığa dikkat çekilecektir.

³ Aristoteles, *De Anima (Ruh Üzerine)*, 402a,5, çev. Zeki Özcan, Alfa yay., Bursa, 2001 s. 2.

⁴ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik yay., İstanbul, 2004, s.153.

kimden de faydalanan düşünürler konuyla ilgili kendi görüşlerini serdetmişler ve sistem kurmaya çalışmışlardır.⁵ Ancak genel olarak insanlar hurafeye karışmış bir takım spekülasyonlarda bulunmuşlardır. İlkel toplumların ölümlerinin arkasından yaptıkları seremonilere bakılırsa bedenden ziyade, saygıya ve tazime layık bir varlığın olduğuna inandıkları anlaşılmaktadır. Ruh, beden ve ölüm ilişkisinden kaynaklanan düşünceler temelde insanın sonsuz yaşamı ya da ölümsüzlüğüne yönelik mükâfat ve cezayı konu ediniyorken insanlığın tecrübî, dini ve entelektüel birikimi ve kimliği her şeye rağmen temelde felsefenin problemi olan bu konuya artık modern bilimler ilgisiz kalamamıştır. Çağdaş her bilimsel disiplin kendi perspektifinde konuyu incelemekte ve birbirlerine yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda ruh ve ona ilişkin problemler interdisipliner çalışma sahasına girmektedir. Bugün psikoloji, eğitim, sosyoloji, antropoloji nöroloji bu konuyla şöyle ya da böyle ilgilenmektedir. Dini, felsefi veya sıradan bir insan için ruh konusundaki tartışmaların temelinde yatan şey aşağıdaki sorunlardır:

- i. Ruhun⁶ varlığı ve doğasına ilişkin problemler.
- ii. Ruh-beden ilişkisinden kaynaklanan sorunlar.
- iii. Ruhun beden ayrılmasından sonraki durumuyla ilgili sorunlar.
- iv. Ölüm sonrası ruhun mükâfat ve cezası ve bunların mahiyetiyle

ilgili problemler.(saadet ve hasaret)⁷

Ruhun/nefs doğası ve yetileri gibi mahiyeti çok az bilinen bir varlığı dikkate alıp sorunu bir de ölümlerle ilişkilendirince problem ayrı bir

⁵ M Şemsettin Günaltay, **Felsefe-i Ula (İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri)**, Haz. Nuri Çolak, İnsan yay., İstanbul, 1994, s.151.

⁶ Bu maddelerde nefisle eş anlamda.

⁷ Fahrettin Razi, **Tefsiri Kebir(Mefatihü'l Gayb)**, s. 34-35, c.15; Günaltay, a.g.e., s. 223,

muamma kazanmaktadır. Bu sebeple konu filozoflar gibi mütecessis bir akla sahip insanların göz ardı edemeyeceği bir problem olmuştur. Bu sebeple İbn Sina'da aynı konu ve soru/nlarla benzer kaygılardan dolayı ilgilenmiştir. Biz burada İbn Sina'nın mead görüşü ele alacak olmamıza rağmen filozofun nefis ve nefsin doğasına ilişkin görüşlerini anlamadan mead ile ilgili düşüncesini doğru bir şekilde ortaya koymamız mümkün değildir. Aynı zamanda mead konusu ruhun varlığı, mahiyeti ve bedenle ilişkisi, akıbeti, saadet ve şekaveti, reenkarnasyonu gibi konuları da kapsamaktadır.

Bu çalışmamızda İslam düşüncesinin iki önemli filozofu olan Farabi (871-950) ve İbn Sina'da (980-1037) yeniden diriliş ve mahiyeti konusundaki görüşlerini ele alacağız. Bu iki filozofun mead ile ilgili kavramlarını tespit edip konuyla ilgili düşüncelerinin geri planı hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Aynı zamanda bu düşünürlerin miras aldıkları dini ve felsefi birikimden ne kadar etkilendikleri ve ne ölçüde bağımsız olduklarını tespit etmeye çalışacağız.

Çalışmamızın temel kavramı olan mead, Arapça da "a-v-d" kelimesinden müştak olarak, "geri dönmek," "iade ve tekrar etmek," "iade edilmek," "tekrar döndürmek," "dönüş ve varış yeri" anlamlarına gelmektedir. Temel olarak insanın ölüm sonrası yaşamını konu edinmektedir. Tali olarak ise; ba's, neşr, haşr, kıyamet ve hesabı ifade etmektedir.⁸ Bilime konu olmak bakımından "bedenden ayrıldıktan sonra nefsin durumunu inceleyen bilimdir." Genel olarak "mead" kelimesi "ba's" kelimesi ile müteradif yani eş anlamlıdır.⁹ Bu bağlamda mead özelde bireysel olarak

⁸ İbn Sina, **Adhaviye fil Mead**, tah. Hasan Asi, Beyrut 1987, s. 13 (Giriş Hasan Asi)

⁹ İbn Sina, **a.g.e.**, s. 15

kişinin ölüm sonrası akıbeti genelde sosyal anlamda toplumun (insanlığın) sonudur.

Mead, felsefi ve kelami sistematik bir problem olarak ele alınmasına ve çokça tartışılmasına rağmen Kuran'da kelime olarak sadece bir yerde¹⁰ geçer ve bu ayet ise bu gün anlaşıldığı kavramsal anlamda değildir. Oysa Mead Kuran-ı Kerimin ana konularındandır ve sıkça işlenmektedir. Kuran'da mükafat ve ceza ile ilgili ayetler ruhani olmakla birlikte ekseriyet itibariyle cismani lezzetleri ifade etmektedir. Burada mükafat yani cennet anlamında mead yerine, "daru's selam", "naim", "adn cennetleri", "cennetü'l huld", "cennet-i me'va", "makam-ı emin", "cennet-i firdevs"¹¹ kullanılırken ceza ya da cehennem anlamında mead, "cehennem", "sakar", "nar", "saîr", "lezâ", "hutame", "haviye"¹² kullanılmaktadır. Mead ile ilgili problemler genel olarak bireyin ölüm sonrası yaşamıyla ilişkilendirilmektedir.

Genellikle bireysel mead beş kısma ayrılmaktadır:

- 1) Kelamcıların çoğunun kabul ettiği cismani meaddir.
- 2) Bazı ilahiyatçı felsefecilerin iddia ettiği ruhani meaddir.
- 3) Gazali ve bir kısım kelamcılarının kabul ettiği ruhani ve cismani meaddir.
- 4) Bir kısım eski tabiatçı filozofların iddia ettiği ölümden sonra hiçbir şeyin var olmayacağı ile ilgili görüştür.

¹⁰ 'Kuran'a uymayı sana farz kılan Allah, seni döneceğin yere döndürecektir.' Kuran-ı Kerim, 28/85, Dönülecek yerden müfessirlerin birçoğu Mekke anlamışlardır.

¹¹ Mezahiri, **Mead fil Kuran**, Mektebetü Resulü Ekrem, Beyrut, 1991. (Kitabın tamamı bu konuyu incelemektedir.); İbn Sina, **Adhaviyye fil Mead**, s. 23.

¹² İbn Sina, **Adhaviyye fil Mead**, s.27.

5) Galinos'un kabul ettiği, ölüm sonrası yaşamın varlığı ve de yokluğu konusunda bize bir şey aktarılmadığı ve bizim de bu konuda bilgimizin olmadığıdır.¹³

Son tahlilde mead ölüm sonrası ruhun durumuyla ilgili soruşturmanın yapıldığı bir konudur. Ölüm sonrası yaşamı reddedenleri tasnifin dışında bırakırsak ölüm sonrası yaşamın mahiyeti hakkında üç temel yaklaşım ortaya çıkmaktadır: Birincisi; öldükten sonra sadece bedenlerin var olacağını-bekasını kabul edenler, ikincisi; sadece ruhların ebedi olacağını (tenasühte dâhil) kabul edenler ve üçüncüsü; nefis ve beden beraber bekasını kabul edenler.¹⁴ Filozofların mead doktrinlerini yönlendiren en temel argüman onların ruh ve nefis kelimelerine yükledikleri anlamdır. Bu sebeple ruh ve nefis kelimelerinin ana hatlarıyla tanımlamak gerekir.

1. Ruh ve Nefis Kavramlarının Terim anlamları

Türkçe olarak "can" kelimesinin karşılığı olarak kullanılan ruh hayat veren güç, *bedendeki etkin ilke, tin, canlılık duygusu, en önemli nokta, öz esans,*¹⁵ "canlı örgenliğin düşünsel yanı"¹⁶ "rahatlık ve istirahat manalarında"¹⁷ anlamlarına gelmektedir. Arapça asıllı kelime dilimize aynı şekilde geçmiştir. Arapça r-v-h sülasi fiilinden orta harfi dikkate alınmadan "raha" ruh maddesi altında ele alınmakta ve Arapça "r-v-h" harflerinden

¹³ İbn Sina, *Adhaviye fil Mead*, s.16-17,

¹⁴ İbn Sina, *Adhaviyye fil Mead*, s.91, 159.

¹⁵ Türkçe Sözlük, II, s. 1230.

¹⁶ Orhan Hançerlioğlu, "Ruh", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Remzi yay., t.y. s. 350.

¹⁷ İbn Kayyım el Cevziyye, *Kitabü'r Ruh*, çev. Şaban Haklı, İz yay., 2 bsk. İstanbul, 2003, s. 304.

oluşan kelimeler, “rîh/rüzgar”, “rayiha/koku” ve “revah/rahatlama” anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁸

Felsefi olarak, felsefi sistemler ve filozoflara göre farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte¹⁹ bedeni harekete geçiren aktif ilke, pasif ve cansız olan beden üzerinde etkide bulunan güç, canlı ile bir tutulan tinden ayrı bir yaşam ilkesi²⁰ olarak tanımlanmaktadır.²¹ Çoğul olarak “enfüs ve nüfus” olarak ifade edilen nefis kelimesi “ruh, can, hayat; insanın yeme-içme gibi biyolojik ihtiyaçları, şahıs, asıl, maya,²² bir şeyin tamamı, kendisi, bedeni, zati, hakikati veya cevheri, özü, ruh, kan, şuur, akıl, kardeş, kibir, izzet, himmet ve nazar değmesi,²³ insanın yeme- içme ihtiyaçlarının bütünü, istek uyandıran şey”²⁴ gibi anlamlara gelmektedir.

Ruh ve nefsin aynı şeyler olup olmadığı ile ilgili tartışmalar hala devam etmektedir. Bazı düşünürlere göre ruh ve nefis anlam olarak aynı şeyleri ifade etmektedir. Bir kısım Arap şairleri ruh nefis ve ruh kelimesini aynı anlamda kullanılmıştır. “haracet nefsihü” yani “canı çıktı anlamındadır. Arap dilinde “fâzat nefsihü, haracet nefsihü, faraqat nefsi-

¹⁸ İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, s. 455-462, c. 2.

¹⁹ İngilizce soul ve spirit bazen eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Biz ilerleyen sayfalarda filozofların ruh hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz. Ruhla ilgili olarak bkz. “Soul”, Anthony C. Thiselton, *A Concise Encyclopedia of The Philosophy of Religion*, Oxford, One World, 2002, s. 288.

²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* s. 293.

²¹ Felsefi olarak ortaya konulan tanımlar genellikle Platon ve Aristoteles'ya göndermeler yapmaktadır. İbn Sina ile çağdaş olmaları bağlamında daha sonraki filozofların tanımlarında (şayet ateist değilseler) bu iki filozofun birini esas almaktadır. Bkz. Stephen F. Brown - Juan Carlos Flores, *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Toronto, The Scarecrow Press. Inc., 2007, s. 264.

²² Nuri Adıgüzel, *İbn Sina'nın Nefs Teorisi*, CÜİF yay. Sivas 2000, s. 13.

²³ Bkz. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz yay., İstanbul, 2004, s. 56.

²⁴ Bkz. Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2000, s. 37.

hü" gibi ifadeler nefsin ruh olarak kullanıldığı yerlerdir.²⁵ Bu sebeple bazı düşünürler göre, ruh ve nefis, hem bir canlılık ve hareket ilkesi, hem bir uyum ve algı ilkesi, hem de bir düşünce ilkesidirler.²⁶ Burada görüldüğü gibi ruh ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Kuranda geçen bir takım ayetlerde bu maksatla kullanılmaktadır.

Özellikle bu görüş Mukatil b Süleyman gibi ruh ve nefis kelimelerine farklı anlam yükleyen düşünürlere göre ise; her kişinin kendine mahsus ayrı bir hayatı, ruhu ve nefsi vardır. Mesela kişi uyuduğu zaman nefsi gider ama ruhu ve canı onda kalır.²⁷ Ancak tartışma daha çok nefis ve ruhun ne oldukları yönündedir. Bazı âlimlere göre nefis, ateşli çamurdan ruh ise, ruhani nurdan ibarettir.²⁸ Bazılarına göre ruh ilahi bir varlık nefis ise, insani bir varlıktır. Ruh, nefis, nefiste ruh değildir. Nefsin varlığı ruha bağlıdır. Nefis, kulun suretidir. Nefsin hamurunda heva, şehvet ve kötülük vardır.²⁹ İfadeler daha çok tasavvufi anlayışı yansıtmaktadırlar.³⁰

Görüldüğü üzere mahiyeti belli olmayan soyut bir varlık yine aynı nitelikteki kavramlarla ifade edilmektedir. Bu durum bize ruhla ilgili görüşlerin spekülatif olduğunu göstermektedir. Nitekim konuyla ilgili olarak Kur'anı Kerimde geçen ayette ruhun mahiyetinin insana meçhul olduğunu vurgulamaktadır.

Kelimelerin sözlük anlamları ve düşünürlerin genel kabullerinden hareket ettiğimizde ruh kelimesi daha çok maneviyatı ifade eden bir

²⁵ İbn Kayyım el Cevziyye, **Kitabü'r Ruh**, s. 304-305.

²⁶ Mübahat Türker, "İbn Sina'nın Felsefesinde Kişilik Meselesi", s. 55-56.

²⁷ İbn Kayyım, **Kitabü'r Ruh**, s. 305.

²⁸ İbn Kayyım, **Kitabü'r Ruh**, s. 305.

²⁹ İbn Kayyım, **Kitabü'r Ruh**, s. 305.

³⁰ Bkz. Hasan Özalp, **Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Mead**, (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi), CÜSBE, Sivas, 2006, s. 43.

kelimeyken, nefis kelimesi ise, canlı organizma ve onun yetileri üzerinde yoğunlaşmaktadır. “İnsanın manevi temayülleri duygulanımları, hisleri ve doğrudan bedene ait olmayan ve tamamen metafiziksel yapıdaki duyuları soyut cevher olan ruh ile ifade edilirken, bedene ait olan, hayat, hareket, canlılık, yeme, içme, konuşma gibi bedenle birlikte aktif olan duyular ve hisler nefis kelimesi ile karşılanmaktadır. Genel olarak nefis kelimesi bedene ait duyum ve hislerle birlikte ruhaniyeti da ifade etmesine karşın ruh sadece manevi bir yapıyı ifade etmektedir. Bu sebeple çoğu kez nefis kelimesi ruhu da içine almaktadır.”³¹ Bu sebeple nefis kelimesi hem ifade ettiği anlam hem de kullanımına göre *daha kapsamlıdır*.³² Aynı zamanda ruh kelimesi her zaman nefis kelimesine yüklene anlamları karşılayamamaktadır.³³ Bu iki kelime çoğunlukla bir birinin yerine kullanılmaktadır. Bazen bu ayrım tanımlarda ciddi olarak fark edilirken çoğu kez fark edilmemektedir. Nefis kelimesini Aristo özellikle biyolojik temelli olarak canlılığı tanımlamak için kullansa da var olan ontolojik evrenin bir parçası yani tabiat düşüncesine katkıda bulunmak için kullanılmış bir kavramdır. Aristo geleneğindeki Meşşai İslam filozofları Aristo'nun düşüncesinde olduğu gibi nefsi, yaşamın bir parçası olarak değerlendirmişlerdir. Ancak hem Eflatun düşüncesinin hem de İslam inancının bir sonucu olarak ruh konusunu ele almışlar özellikle mead ile ilgili görüşlerinde ruha özel olarak değinmişlerdir. Bu sebeple mead ile ilgili olarak bazen ruh ve nefis kelimelerini bir birlerinin müteradifi olarak kullanmaktadırlar. İslam düşünürlerinin hem dini hem de felsefi geri

³¹ Hasan Özalp, **Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Mead**, s. 45.

³² Mahmut Kaya, “Farabi”, *DİA*, s. 151.

³³ Mehmet Aydın, “İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı”, **İslam Felsefesi Yazıları**, ed. Mustafa Armağan, *Ufuk Kitapları*, İstanbul, 2000, s. 40 (4 no'lu dipnot)

planlarını dikkate alırsak mead ile ilgili görüşlerini doğru şekilde anlamak için onların kaynaklarını da doğru tespit etmek gerekir.

2. Farabi Ve İbn Sina'nın Mead ile İlgili Kaynakları

Hz. Muhammed'in getirdiği vahyi kabul eden Müslümanlar onun mesajını dünyanın farklı yerlerine ulaştırma gayreti içerisine girmişlerdir. Bunun için fetihler yapılmaya başlamış ve fetihlerle birlikte İslam'ın hâkim olduğu sınırlar gelişmiştir. İslam coğrafyasının gelişmesi ve Müslümanların farklı kültür, felsefe ve ekollerle karşılaşmasıyla birlikte İslam dünyasında entelektüel bir hareketlilik başlamıştır. Düşüncelerine temelde İslam'ı referans alan diğer Müslüman düşünürler gibi Farabi (871-950) ve İbn Sina (980-1037)'da Fars, Hint ve Yunan felsefesiyle tanıştılar. Özellikle de Grek felsefesinin etkisinde kaldılar. Eflatun ve Aristo'nun eserlerini iyi bir okumaya tabi tutan İslam düşünürleri, farklı ilmi disiplinlerde bu filozofların fikirlerini benimsediler. Çünkü bu iki filozof hem daha sistematik ve hem de konuları daha mantıklı ve tutarlıydı. Ancak bu benimseme bir taklit olmadığı gibi kendi özgünlüklerini de ortaya koymuşlardır.³⁴

a. Kuran-ı Kerim

Kuran-ı Kerim'de insan, Allah'ın evreni kendisi için yarattığı ve kendisine halife kabul ettiği yeryüzünün en şerefli varlığıdır. Bu sebeple Kuran-ı Kerim'de insan fizyolojisine ait açıklamalarda bulunmasına rağmen ruh ile ilgili olarak teferruatlı bir bilgi yoktur. Ontolojik olarak insan, ruh ve beden bütünlüğü açısından ele alınır bu sebeple Kuran, düalist bir insan tasavvuru ortaya koymaz. İnsan ruh ve beden bütünlüğü açısından

³⁴ Bkz. Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 82 vd; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara, 1998, s.106-110.

bütündür. İnsan fonksiyonel olarak ruh ve bedeninin ortak organizasyonu ve senkronizasyonundan ibarettir.

Kuran nefis kelimesini çeşitli anlamlarda kullanmakta ve daha çok biyolojik ontolojiye izafe etmektedir. Sadece iki yerde³⁵ Allah için kullanılmakta diğerlerinin tamamı, beşeri varlık, beşeri şahsiyet,³⁶ insan ve onun özellikleri ve hallerini kapsamaktadır.³⁷

Ruhun bu bilinmezliğine rağmen insanın-ruhunun akıbeti Kuran'ın üzerinde önemle durduğu ve insanın amacı haline getirdiği önemli bir problemdir. Bu problem Kuranın ana konularındandır. Öyle ki Kuran-ı Kerim'de Allah ve ölüm sonrası yaşam iç içedir. Ölüm ve diriliş Allah'ın varlığının argümanları olarak ele alınmaktadır. *“Ölü idiniz sizleri diriltti, sonra öldürecek sonra tekrar diriltecek ve sonunda O'na döneceksiniz; öyleyken Allah'ı nasıl inkar edersiniz?”*³⁸ ayeti Kuran'da Tanrı inancı ile ölümsüzlüğün nasıl bütünleştirildiğini göstermektedir.³⁹ Birçok ayette insanın ölüm sonrası dirileceği ve hesaba çekileceği nazarı dikkate verilmekte ve ölüm sonrası yaşamda insanın dünya hayatında ortaya koyduğu fiillere özdeş olarak saadet ve şevketinden bahsedilmektedir. Buradan hareketle felsefi bir perspektifle Kuranda mead üç şekilde ele alınabilir. 1) Mead'ın niçinliği 2) Ölüm sonrası dirilişin mahiyeti (cismani-ruhani) 3) Ölüm sonrası mutluluk ve cezasının mahiyetidir. Kuranı Ke-

³⁵ Kura'n, 5/116, 6/12.

³⁶ Régis Blachère, Nefs Kelimesinin Kuran'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, çev. Sadık Kılıç, Atatürk ÜİFD, sy, 5, 1985, s. 194.

³⁷ Ali Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemde ki Yeri**, İFAV yay., İstanbul, 1993, s. 24.

³⁸ 2/Bakara, 28.

³⁹ Turan Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, 2. Bsk., İz yay. İstanbul, 2005, s. 175-181

rimde ölüm sonrası dirilişle ilgili olarak onlarca ayet sıralanabilir.⁴⁰ Macdonald, Kuran'da mead ile ilgili "Canlı bir teferruat'ın" varlığından bahseder.⁴¹ Yeniden dirilişin ruhani ya da cismani oluşuyla ilgili olarak da örnekler getirilebilir. Bu sebeple İslam düşüncesinde her iki şekilde düşünüen farklı ekoller vardır.⁴²

Ruh ve nefis kelimesi Kur'an da farklı anlamalarda kullanılır. Ruh kelimesi Kura'nda yirmi bir kez geçmektedir.⁴³ Ancak yinede ruh, hakkında Kuran-ı Kerim çok açık ifade de bulunur: "*Sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: "Ruh Rabbinin bildiği bir iştir ve size ilimden bu konuda çok az bilgi verilmiştir."*"⁴⁴ Ruh hakkındaki bu bilinmezliğe rağmen bütün İslami ilmi disiplinlerde (Kelam, Felsefe ve Tasavvuf) ruh üzerine en çok düşünülen ve yazılan konudur. Farabi ve İbn Sina mensup oldukları dinin ve kendilerine tevarüs eden entelektüel geleneğin bir parçasıdır.

b. Antik Yunan Felsefi Düşüncesi

Farabi ve İbn Sina'ya tevarüs eden felsefi gelenek temelde Kadim Grek felsefesi, Fars ve Hint geleneğidir. Farabi ve İbn Sina kendisine tevarüs eden Yunan felsefesi ve onun ruha ve maddeye ilişkin görüşlerini biliyordu. İbn Sina'nın ruh, nefis ve mead düşüncesinin temelinde İslami kimlik ile birlikte doğrudan ya da dolaylı olarak bu felsefenin izlerine rastlanmaktadır.

⁴⁰ Bkz. İbn Sina, *Adhaviyye fil Mead*, s. 23-30; Fahrettin Razi, *Mefatihü'l Gayb*, s. 274 vd..

⁴¹ Macdonald, "Kiyamet", c. 6, İA, s. 777.

⁴² Yusuf Şevki Yavuz, Ba's, s. 99, c. 5, DİA, Bekir Topaloğlu, "Ahiret", c. 2 DİA, s. 547.

⁴³ Bakara: 2/87, 2/253, Nisa: 4/171, Maide: 5/110, Nahl: 16/2, 16/102, İsrâ: 17/85, Şuara: 26/193, Mü'min: 40/15, Mücadele: 58/22, Mearic: 70/4, Nebe: 78/38, Kadr: 97/4, Şura: 42/52, Mer-yem: 19/17, Enbiya: 21/91, Tahrir: 66/12, Secde: 32/9, Hicr: 15/29, Sad: 38/73

⁴⁴ 17/İsrâ, 85.

Grekl düşünürlerinin özellikle ruha ait görüşlerini sırasıyla inceleyeceğiz ve yeri geldiğinde onlara yapılan eleştirileri vermeye çalışacağız. Çünkü Aristo, Farabi ve İbn Sina ruh ile ilgili olarak kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini zikretmektedir. Bizce bunun sebebi kendisinden önce ruh nasıl anlaşılıyordu ve kendisi nasıl anlıyor şeklindedir. Bu sebeple biz de Farabi ve İbn Sina'nın kendisinden önce kimlerin etkisinde kaldıkları ve kime rağmen düşüncelerini ortaya koyduklarını inceleyeceğiz.

Örneğin Pisagor (MÖ.580–500) ve Pisagorculara göre fert ölümlüdür. Bedenin ana unsuru olan ruh yok olmaz. Kozmik yapıya ait her şeyin bir ruhu vardır. Ruh, Tanrı'nın bir düşüncesidir ve ölmezdir.⁴⁵ Ruh, kavramını felsefesine problem edinen Anaksagoras (MÖ.500-428) göre ruh evrendeki kaosu kozmosa çeviren Nous'tur. O, ezeli ve ebedidir, alemin ruhudur. Bu ruh maddenin canlandırıcısıdır. İlk materyalist ve atomist filozof Demokritos'a (MÖ. 460-370), göre; ruh en ince, en düzgün ve en hareketli atomlardan meydana gelmektedir.⁴⁶ Atomlar, vücudun her yerine yayılmışlardır⁴⁷ ve vücutta kaldıkları sürece hayata ve bilince sahip olurlar. İnsan duyguları ateş atomlarının hareketlerinden meydana gelmektedir. Bu hareketler durgun ve ölçülü ise insan mutludur. Bu sebeple mutluluk ruhun dinginliğidir.⁴⁸ Atomlardan bir kısmı vücudu terk ettiği zaman insanda uyku ve kısmi bir bilinç kaybı meydana gelir. Ancak büyük bir kısmı bedeni terk ederse zahiri ölüm ve tamamı terk eder-

⁴⁵ Weber, s. 27.

⁴⁶ Aristoteles, **De Anima**, s.21-22; Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, 5.bsk., Sosyal yay., s. 36;

⁴⁷ Weber, **a.g.e.**, s.36.

⁴⁸ B. Ali Çetinkaya, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, İnsan yay., İstanbul, 2010, s. 116-117.

se ölüm meydana gelir.⁴⁹ Evrenin "Diamon"⁵⁰ adını verdiği kutsal bir varlık/ruh tarafından yönetildiğine inanan Sokrates'e (MÖ.469-399) göre ruh, bedenden ayrı bir varlıktır,⁵¹ cismani ve maddi bir cevher değildir.⁵² Sokrates'in düşüncelerini tam olarak bilmiyoruz. Fakat Platon'un ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ölüm sonrası yaşama ve bu yaşamın iyiliğine inanmaktadır.⁵³

Platon (MÖ.427-347), metafizik, ahlak ve siyaset düşüncesinde olduğu gibi ruh ve eskatoloji alanında da İslam düşünürlerini etkilemiştir.⁵⁴ Platon, "Phaidros" diyalogunda ruhu, kanatlı atlarla arabacının bir araya gelmesinden doğan bir kuvvete benzetmektedir.⁵⁵ Ontolojiye yönelik yazdığı Timaios diyalogunda ise antropolojik yorumlar yapar ve ruhun nasıl yaratıldığına dikkat çeker.⁵⁶ Filozofa göre ruh, bölünmez, her zaman aynı kalan, tözle cisimlerde bulunan ve bölünebilen tözü birleştiren,⁵⁷ yaratılmış, ne parçalanabilen ne de ölen, hareketi kendi içinden gelen, başlangıcı ve sonu olmayan,⁵⁸ görülmeyen,⁵⁹ Tanrılık özelliğine

⁴⁹ Weber, **a.g.e.**, s.37.

⁵⁰Diamonun varlığı Socrates düşüncesinde metafizik bir varlık inancının göstergesidir.

⁵¹ Platon, **Phaidon**, çev. Suud Kemal Yetkin, Hamdi R. Atademir. MEB yay. İst. 1997, Bu diyalog baştan sona ruh ve mead konusunu içermektedir. Bu sebeple sayfa numarası vermedik. Ayrıca Bkz, Hüsamettin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Hür-Er yay., Konya 2000, s. 193.

⁵² Günaltay, **a.g.e.**, s. 188; Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, s. 98.

⁵³ Ancak ölüm buradan başka bir yere bir tür göç ise ve anlatılan doğruysa ve bütün ölümler orada bir araya geliyorlarsa, bundan daha büyük bir iyi olabilir mi siz hakimler? Eflatun, **Socrates'in Savunması**, Çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul, 2004, s. 127.

⁵⁴ Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, s. 48.

⁵⁵ Eflatun, **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul 1997, s. 51.

⁵⁶ Eflatun, **Timaios**, çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, İstanbul 1997, s.37 vd.

⁵⁷ Eflatun, **Timaios**, s. 37.

⁵⁸ Eflatun, **Timaios**, s. 47; **Phaidros**, s. 50.

⁵⁹ Eflatun, **Phaidon**, s. 50.

sahip,⁶⁰ içerisinde zıtlıkları barındırmayan,⁶¹ akıl, cesaret ve arzuya sahip olan⁶² metafizik bir varlıktır. Platona göre ruh bedene yerleştirilmiştir.⁶³ Bu sebeple filozof ruh beden düalizmini kabul eder. Platon cennet ve cehenneme karşılık gelen Hades'in diyarına inanmakta ve ölüm sonrası yaşamdan bahsetmektedir. Filozofa göre ölüm, ruhun tenden ayrılmasıdır/kurtulması yahut tenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalmasıdır.⁶⁴ Filozofun ruh anlayışı, kozmolojisinin bir bölümüdür ve bilgi ve irade-mizin kapsayıcı potansiyelini ifade eder.⁶⁵

İslam düşünürlerini nefis ve yetileri konusunda ciddi şekilde etkileyen düşünür Aristo (M.Ö. 384-322) dur. Filozof, "De Anima/Kitab el Nefs"⁶⁶ adında nefis ve onun yetileriyle ilgili bugünkü anlamda psikolojiden çok fizyoloji alanına giren konuları ele aldığı bir eserde telif etmiştir. Filozofa göre "*ruhun bilinmesi, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli bir katkıda bulunur gibidir. Çünkü ruh, sonuçta hayvanların ilkesidir.*"⁶⁷ Aristo, ruhu konu edinirken salt bir "ego" dan bahsetmemektedir. Ona göre ruh, hiç fark gözetmeksizin organik cisimlere de hareket ve hayat kaynağı oluşturan şeydir.⁶⁸ Tam olarak "*ruh, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekeia'sıdır*"⁶⁹. Bil kuvve hayata sahip

⁶⁰ Eflatun, **Phaidon**, s.75.

⁶¹ Eflatun, **Phaidon**, s. 108.

⁶² Eflatun, **Devlet**, çev. Neval Akbıyık- Serdar Taşçı, İstanbul, 2002, s. 153-168.

⁶³ Eflatun, **Timaios**, s. 49.

⁶⁴ Eflatun, **Phaidon**, s. 15,22.

⁶⁵ Çetinkaya, **İlkçağ felsefesi Tarihi**, s. 157.

⁶⁶ Kaya, **a.g.e.**, s. 179.

⁶⁷ Aristoteles, **De Anima**, 402a,5, s.1, Ve ayrıca bkz. Kaya, a.g.e., s.180.

⁶⁸ Bkz. Günaltay, **a.g.e.**, s. 198.

⁶⁹ Aristoteles, **De Anima**, 412b, 5, s. 67.

*doğal cismin biçimidir. Fakat biçimsel cevher entelekheia'dır.*⁷⁰ Aristo'nun, bilim, bilimin uygulaması,⁷¹ fonksiyon,⁷² olgunlaşma,⁷³ "yetkinlik ve cevher,⁷⁴ olarak anladığı entelekheia'yı Metafizik tercümesinde Ahmet Arslan, "tam gerçeklik"⁷⁵ olarak çevirmiştir. Bir cismin entelekheia'sı "sureti"dir.⁷⁶ Bu kelime için teleioes yani istikmal anlamında kullananlarda vardır.⁷⁷ Aristo ayrıca bu kelimeyi madde, güç ve biçim ifadeleri içinde kullanmaktadır.⁷⁸

Aristo düşüncesinin en kapalı taraflarından biride onun ruhun ölümsüzlüğü, ferdi ve beşeri ruh ve mead konusundaki görüşleridir. Mead konusunda bu kadar kapalı olan filozof reenkarnasyonla ilgili ciddi eleştiriler ortaya koymakta ve reddetmektedir. Aristo'ya göre bedeni hareket ettiren şey ruhu hareket ettiren şey ise -ya da aynı şey ise- ruhunda bütün olarak veya bölümler halinde yer değiştirerek hareket etmesi gerekirdi. Fakat bu mümkün olsaydı, ruhun bedenden uzaklaşması ve o'na geri dönmesi de mümkün olacaktı.⁷⁹

İslam düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf gibi bir çok ilmi disiplini etkileyen⁸⁰ bir düşünce olan Yeni-Eflatunculuk'un kurucusu Ammonios Sakkas (160-242) olmakla birlikte bu düşünce düşünürün tale-

⁷⁰ Aristoteles, *De Anima*, s. 65.

⁷¹ Aristoteles, *De Anima*, s. 64.

⁷² Weber, *a.g.e.*, s. 83.

⁷³ Bilal Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, Ankara, MEB yay., 2001, , s. 29.

⁷⁴ Aristoteles, *De Anima*, s. 94.

⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 1996, s. 399.

⁷⁶ Mübahat Türker, "İbn Sina'nın Felsefesinde Kişilik Meselesi", s. 67.

⁷⁷ Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 2004, s. 188, (açıklamalar ve yorumlar).

⁷⁸ Aristoteles, *De Anima*, s. 77.

⁷⁹ Aristoteles, *De Anima*, s. 29-30.

⁸⁰ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, s. 18,

besi Plotinos'la (205-270) kemale ermiştir ve daha çok ona izafe edilmektedir.⁸¹ Platoncu Aristocu ve Stoacı unsurların eklektik bir sentezinden meydana gelmektedir.⁸² Yeni- Eflatunculuk'a göre ruh bedeninin formu gibidir ve ondan ayrı değildir.⁸³ Ruh parçalanmaz, basittir.⁸⁴ Plotinos ölüm sonrası ruhun yaşamına inanmaktadır. Bedenden ayrılan ruh evrensel ruha katılır.⁸⁵ Akıl ve ruh Plotinos kozmolojisinde ki sudur teorisinin doğal bir sonucudur.⁸⁶

3. Farabi Düşüncesinde Mead

Farabi ölümle ilgili görüşlerini ortaya koymadan önce kendisinden önce Porfiryus, Plotinos ve bunların geç antik dönem Yunanlı ve Müslüman takipçilerinin görüşlerini tartışır. Farabi'nin anladığı şekilde bu düşünürlere göre iki türlü ölüm vardır. Onlara göre, iradi ve tabii (doğal) olmak üzere ölüm iki türdür. Her iki ölümden de insan maddeden, bedenden ve bedensel zevklerden kendini iradi ya da tabii olarak soyutlar. İradi ölümden insan, bedenle bir olmasına rağmen kendisini ruhi bir yetkinlik ve mutluluk için bedenden ve bedene ait hazlardan vazgeçer, öfke, şiddet, şehvet gibi arzularını ortadan kaldırmaya çalışır.⁸⁷ Çünkü maddesel cevher olan beden ve bedene ait bütün hazlar insanı kendi öz benliğinden koparmaktadır. Bu dünyadaki hayat insanın yaşaması gereken tabii durumu değildir, bu sebeple de ruhun bedenle birliği onun

⁸¹ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, İz yay., İstanbul 2001, s. 338.

⁸² Zeller, **a.g.e.**, s. 337.

⁸³ Plotinos, "Enneadlar I-IV", s. 82, çev. H Vehbi Eralp, "Felsefe Arkivi," sayı: 19, 1975.

⁸⁴ Plotinos, **Enneadlar**, s. 51,

⁸⁵ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi Tarihi**, s. 105-116.

⁸⁶ B. Ali Çetinkaya, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 286.

⁸⁷ Farabi, **El-Medine**, s. 122-125.

tabiatına aykırıdır.⁸⁸ Doğal ölüm, manevi bir cevher olan ruhun bedenden kesin bir şekilde bir birinden ayrılmasıdır. Farabi bunları bir kısım "bozuk düşünceler" olarak zikreder.⁸⁹ Farabi'ye göre, tutum ve düşünceler ve akıl dışı olanlar ortadan kaldırılmamalı, beden küçümsenmemeli, ondan nefret edilmemeli ancak kötü düşünceler sadece kontrol altına alınmalıdır.⁹⁰ Ruhun, bedende sürekli olarak kalıcı olması mümkün değildir. Canlılara ait doğal bir olay olan ölüm ise, iki farklı cevher olan ruh ve beden birbirinden ayrılmasıdır.⁹¹ Farabi'nin mead düşüncesi onun genel metafizik ve siyaset düşüncesiyle iç içedir. Filozofa göre insan, hayatında erdemli, ahlaklı, ölçülü yaşamalı ve buna gayret etmelidir. Çünkü ancak bu şekilde insan için hayatın anlamı ve değeri olur. Akli melekelerini geliştiren ve bu sayede diğer erdemlerde yetkinleşen insan, ölüm sonrası saadeti yakalayabilir. Çünkü ölüm sonrası yaşamdan ahiret mutluluğunu kazandıracak ya da artıracak erdemleri elde etmek mümkün değildir. Bu bağlamda Farabi mutluluğu daha çok rasyonel yetkinliğe bağlamakta ve aklın hazzı olarak kabul etmektedir. İnsan ölümden korkması ise ahirette göre kötü durumlardan değil orada mutluluğunu artıracak eylemleri yapacak olamayışındandır.⁹² Bu sebeple insan ölümden korkmak yerine mutluluğu kazanmayı elde edecek fiillerini daha da artırabilmek için yaşamayı arzu eder. Erdemli ve faziletli insan ölümü istemede acele etmemeli ve erdemli fiillerini artırabilmek için hayatta uzun süre kalabilmenin yollarını aramalıdır. Ölümden korkanlar ise,

⁸⁸ Farabi, **El-Medine**, s. 289-290.

⁸⁹ Farabi, **El-Medine**, 125.

⁹⁰ Farabi, **El-Medine**, s. 292.

⁹¹ Farabi, **Fusulu'l Medeni**, Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s. 64.

⁹² Farabi, **Fusul**, s. 62.

cahil insanlardır ve ölümlerle birlikte geride bıraktıkları kendilerince iyi olduklarını zannettikleri iyiliklerinden yani zevk veren mal, servet, mevki, gibi maddi hazlardan ayrı kalacaklarını düşünen insanlardır. Faziletli insan öldüğünde veya öldürüldüğünde yas tutulmalıdır.⁹³

Farabi'nin mead düşüncesi hem nefis ve nitelikleri hem de siyaset ve ahlak felsefesi üzerine kurulmuştur. Fakat bu unsurlar birbirinde kesin hatlarla tamamen ayrılamaz. Farabi'de bendenle birlikte yetilerini ifa eden nefsin ölüm sonrası yok olabilmesinin üç şartı vardır. Ya nefis bedeninin yok olmasıyla birlikte yok olacak; ya kendisinde bulunan bir karşıt dolayısıyla yok olacak; ya da nefsten daha güçlü bir varlığın müdahalesi ile yok olacaktır.⁹⁴ Farabi'nin nefis ve nitelikleri bakımından mead düşüncesini ele alacak olursak:

Nefis ve beden ayrı cevherler olduğu için bedenle birlikte nefsin de yok olmasını gerektirecek bedensel bir zorunluluk yoktur. Beden, nefsin varlığı için şarttır fakat bekası için şart değildir.⁹⁵ Çünkü aralarında cevher farkı vardır. Nefsin yok olmasını gerektiren diğer sebep ise nefsin zıddının olmasıdır. Nurani bir cevher için bu durum muhaldir. Aynı zamanda ayırık cevherin (nefis) zıttı yoktur. Bu iki şart bağlamında nefsin bedeninin yok olmasıyla birlikte yok olması imkânsızdır. Çünkü zatlara ve maddelere itibariyle nefis ve beden farklıdır. Sonuncu madde yani nefsin kendisinden daha güçlü bir varlığın müdahalesi ile yok olması ise, sadece Tanrı'ya bağlıdır. Nefisten daha güçlü bir varlık onu var

⁹³ Farabi, **Fusul**, s. 63-64.

⁹⁴ Farabi, **El-Medine**, s.122 vd.

⁹⁵ Farabi, **El-Medine**, s.123-124.

eden Tanrıdır ve onu yok etmesi mümkündür.⁹⁶ Burada olduğu gibi Meşşai filozoflarda nefis beden ilişkisine dair düşünce daha çok nefsin üstün olduğu kabulünden hareketle ortaya konulmaktadır.⁹⁷ İnsan nefsi (nefs-i natıka) maddeden mücerret olduğu için ölümünden sonra da bedenden bağımsız olarak varlığını devam ettirir. Bu şekle gelen nefis farklı bir özellik kazanır ve kendi kendini de bilme istidadı kazanır. Müstefad akıl seviyesinden faal akıl seviyesine yükselir ve ittisal eder bu ittisalın sonucu olarak beka bulur. Yani faal akıl nefse beka veren unsurdur. Zaten bedene nefsi indirende odur. Bu sebeple “vahibü’s suver’dir.⁹⁸ Farabi mead düşüncesine nefisle ilgili bir ön tanım getirir gibi görünmektedir. Filozofun beden ve nefsi ayırarak cevher bakımından ister saadet isterse şekavet yönünden olsun nefse beka verdiği gerçektir. Ancak açıkça anlaşılan insan nefsinin ruhi bir tekamül ve terakkisinin olduğudur. Bu ruhi terakki Farabi’nin siyaset felsefesinde toplumları kategorize etmesine sağlayacaktır. Neticede bu tasnif de aynı zamanda uhrevi saadet ve şekaveti belirleyen en temel faktördür. Bu da bize Farabi’nin mead düşüncesinin ikinci boyutunu oluşturan toplumların tasnifini göstermektedir.

Siyaset düşüncesinde yönetim anlayışı ve yönetilişleri bakımından Farabi toplumları temelde “erdemli toplumlar” ve “erdemsiz toplumlar” olarak iki sınıfa ayırır. Daha sonra erdemli toplumların karşıtı olan erdemsiz toplumları ise; a. Bilgisiz(cahil) b. Fasık(bile bile kötülük

⁹⁶ İbn Rüş, *Tehafüt'te Tehafüt*, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, 1986, s.327.

⁹⁷ Aygün Akyol, “Farabi ve İbn Sina’ya Göre Mead Meselesi”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/2, c. 9, sayı: 18, s. 139.

⁹⁸ Farabi, *es-Siyasetü'l Medeniye veya Mebadiü'l Mevcudat*, çev. Mehmet Aydın- Abdulkadir Şener- M Rami Ayas, İstanbul 1980, s. 2.

işleyen) c. Sapık toplumlar olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutar.⁹⁹ Siyaset düşüncesinin genel yapısı itibariyle bu toplumları bilgi ve yaşam tarzlarına göre tasnif edecek olursak:

a) Teorik Ve Pratik Açıdan Yetkin İnsanların Ruhları

İlim ve hikmeti bilen, akli ve ahlaki melekeleri üstün ve nazari/teorik bilgilerini pratikte de yaşayan, ideal anlamda faal akılla iletişimi olan bir reis veya aralarında meşveret ve şura ile karar alan bir gurup tarafından yönetilen, Erdemli toplumlar.¹⁰⁰ Farabi düşüncesinde pratik erdemlere sahip taakkul ve tahayyül yetilerini kullanarak heyulani (maddi) akıl seviyesinden müstefad (kazanılmış) akla ulaşıp faal akılla ittisal eden bütün ruhlar bedenden ayrı kendi zatıyla ayakta durabilecek mahiyet kesbederler. Neticede bu seviyeye ulaşan nefisler faal akılda kalacak ve onunla bütünleşerek ölümsüz kalacaklardır.¹⁰¹ Bunlar erdemli toplumların mensuplarıdır.

b) Teorik Açıdan Yetkin Pratik Açıdan Yetersiz Olan İnsanların Ruhları

İlim ve hikmeti bilen, kıymetini anlayan fakat bu bilgileri sadece teorik planda tutup pratik anlamda hiçbir eylemde bulunmayan, karakteri değişmiş, doğru yolu bulamamış ve fiilleri artık cahil insanların fiillerine benzemiş fasık şehirler.¹⁰² Farabi'nin mead açısından ele aldığı ikinci gurup ise akli erdemlere sahip fakat bunları pratiğe dönüştürüp yetkinleşmemiş toplumlar ve/veya üyeleridir. Bu toplumlar pratik erdemleri kazanamamış yani maddeden tam olarak kopamamışlardır. Bu sebeple

⁹⁹ Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, s. 99; *es-Siyasetü'l Medeni*, s. 52 vd.

¹⁰⁰ Farabi, *El-Medine*, s. 95 vd.

¹⁰¹ Farabi, *El-Medine*, s. 96.

¹⁰² Farabi, *El-Medine*, s. 99-100.

bunlar maddenin esiri olmuş fasık bireyler ve toplumlardır. Bu toplumlarda tıpkı erdemli toplumlar gibi ölümsüzlük kazanacaklardır ancak maddeye olan bağımlılık ve tutkularından dolayı maddeden tam kopamayacaklar ve bu sebeple sonsuz acı ve ıstırap çekeceklerdir.¹⁰³ Farabi'nin burada bahsettikleri şeylerin bir kısmı tamamen kendine özgüdür. Bu görüşler Yunan kaynaklarında tespit edilememiştir.¹⁰⁴

c) Cahil Nefisler

Ne teorik anlamda ve ne de pratikte hiçbir bilgileri olmayan, başkalarını taklit eden, mutluluğu bilmeyen ve ondan habersiz olan, maddi şeylere haz duyan bilgisiz ve sapık şehirlerdir.¹⁰⁵ Cahil şehirlerin halklarının ruhları ise kendilerini hiçbir zaman maddenin etkisinde kurtaramadıklarından dolayı varlıklarının bekasını sağlamak için her zaman maddeye muhtaçtırlar ve maddenin esirdirler. Bu nefislerde ilk akılsal dışında hakikate ait hiçbir suret gelişmemiştir. Bu sebeple müstefad akıl seviyesine çıkıp faal akılla ittisal edemezler. Netice bu nefisler arzuladıkları ve ihtiyaç duydukları madde (özellikle beden) ortadan kalktığı zaman kendileri de ortadan kalkıp yok olurlar.¹⁰⁶

Görüldüğü gibi temelde akli erdemler ve onların pratik işlevine göre tasnif edilmiş bir hiyerarşi vardır. Ameli erdemlerde yetkinleşme fikri bize İslam dininde yer alan “kamil insan, ilmiyle amel insandır” düşüncesini çağrıştırmaktadır. Sonuçta ölüm sonrası yaşamda bu toplumsal tasnife paralel olarak ilk sınıf baki olacak yani ölümsüzleşecek

¹⁰³ Farabi, *El-Medine*, s. 106.

¹⁰⁴ Farabi, *El Medine*, s. 242

¹⁰⁵ Farabi, *El-Medine*, s. 99; *es-Siyase*, s. 53.

¹⁰⁶ Farabi, *El-Medine*, s. 105; *es-Siyase*, s. 48.

üçüncü sınıf yok olacaktır.¹⁰⁷ Nefsin bekası olarak hem teorik hem de pratik açıdan erdem ve bilgelik kazanarak faal akılla ittisal edebilmesine bağlıdır. Nefsin ölümsüzlüğü onun toplumsal ve bireysel erdemlerde yetkinleşmesiyle mümkündür. Erdemli bir toplumda yaşayan ve ahlaki faziletlerde yetkinleşen kişinin ruhu bedensel hazlardan ve arzulardan arınarak faal akılla ittisal eder. Bu durum aynı zamanda o nefsin ebedi saadetidir. Ancak varlığını bedensel hazlara bağlı olarak yürüten akıl bedenle birlikte ruhları da ortadan kalkacaktır.¹⁰⁸ Farabi'de uhrevi saadet ve şekavet kendisine verilmiş değil kazanılmıştır.¹⁰⁹

4. İbn Sina Düşüncesinde Mead

Ölüm ve mahiyeti nedir? Ölüm korkusunun sebepleri nelerdir? Bu korkudan insanlar nasıl kurtulabilir? gibi sorulara cevap vermek maksadıyla, "*Ölüm Korkusundan Kurtuluş*" adlı müstakil bir risale kaleme alan İbn Sina'ya göre insan, "*yaşayan idrak eden (natık) ve ölümdür.*"¹¹⁰ Buradan hareketle İbn Sina'da göre nefsin bedenini kullanmayı terk etmesi ve nefis beden ilişkisinin sona ermesi anlamına gelen ölüm insana arız olan bir durumdur. Ölümle birlikte nefis bağımsız kalır.¹¹¹ Beden, ölümden sonra yok olmasına rağmen ruh, nurani bir cevher olduğu için aynı akıbete maruz kalmaz. Ölümün bir takım insanlar tarafından tabî ölüm ve iradî ölüm olarak sınıflandırıldığını ve bunun boş şeyler olduğunu ifade eden Farabi'nin aksine İbn Sina bu tasnife katılmaktadır. İbn

¹⁰⁷ Farabi, *El Medine*, s. 241; *es-Siyase*, s. 48.

¹⁰⁸ Farabi, *El-Medine*, s. 244.

¹⁰⁹ Yaşar Aydın, *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz yay., İstanbul, 2000, s. 109.

¹¹⁰ İbn Sina, "*Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*", çev. M. Hazmi Tuna, 1959, s. 16

¹¹¹ İbn Sina, "*Ölüm Korkusundan Kurtuluş*", s. 13.

Sina'ya göre de ölüm, tabî ve iradî olmak üzere iki türdür. Aynı şekilde tabii ve iradi olmak üzere hayatta iki türdür.¹¹²

İbn Sina, iradi ölümü, hükemanın da belirttiği gibi, “*şehvetleri öldürmeyi, şehvet düşkünlüğünü terk etmeyi gerektirir*”¹¹³ şeklinde algılar. Yani kişinin bilinçli olarak, iradi olarak bedenini dünyevi hazlardan, lezzetlerden ve zevklerden vazgeçmesi anlamındadır. Tabi ölüm ise, ruhun bedenden ayrılıp, ne sebeple olursa olsun olağan yaşamının sona ermesidir. İradi hayat, insanın dünya hayatında, yeme, içme, arzular, şehvetler gibi her türlü maddi lezzetlerdir. Tabi hayat ise, sonsuza kadar yaşayacak olan nefsin, özenilecek ebedi bir yaşam için ilimler öğrenmesi ve onları yaşamayarak ve cehaletten kurtulmasıdır. İbn Sina, Eflatun'a ait olduğunu söylediği, “*iradenle öl ki tabiatla dirilesin*” sözünü hatırlatarak iradi ölümle tabi yaşam arasında bir korelasyon kurmaktadır. Yani insan bilinçli olarak bedensel hazlardan ve isteklerden vazgeçerinde doğal olarak insan ruhu mutlu olacaktır. Bu düşünce aynı zamanda kişiyi korkuların “*en büyüğü, en tesirlisi, en şiddetlisi*”¹¹⁴ diye tarif ettiği ölüm korkusundan kurtaracaktır. Ölüm korkusundan kurtulmak için ise korkmaya sebep olan faktörlerin iyi bilinmesi gerektiğine değinen İbn Sina, insanlara ölüm korkusunu taşıyanların yedi grup olduğunu sıralar –ki bunlar zannedilenin aksine hakikatleri olmayan bir takım batıl zanlardır:

- i. Ölümün mahiyetini bilmeyene,
- ii. Nefsin nereye intikal edeceğini kestiremeyene,

¹¹² İbn Sina, a.g.e., s. 15-16.

¹¹³ İbn Sina, a.g.e., s. 16.

¹¹⁴ İbn Sina, “Ölüm Korkusundan Kurtuluş”, s. 12.

iii. Bedenle birlikte nefsin de inhilal edip, dağılıp, tamamıyla hiç ve yok olup sadece kendisinden sonra alemin baki kalacağını zannedenlere –ki bunların çoğu mead'ın keyfiyetini bilmeyenlerin zannıdır.

iv. Ölüme hulul edip gelen hastalıklarla birlikte ölüm için de ayrı bir elem olduğunu zannedenlere,

v. Öldükten sonra kendisinin ceza ve işkenceye maruz kalacağını zannedenlere,

vi. Ölümünden sonra nereye gideceğini ve nereye ayak basacağını bilmede kararsız kalanlara,

vii. Arkada bırakacağı mal ve miras üzerine tessüf edenlere ölüm korkusu arız olur.¹¹⁵

Farabi, Yeni Eflatuncu (Porfiryus ve Plotinos gibi) ruh beden düalizminin inandığı¹¹⁶ ve nefsin bedensel hazları devre dışı bırakarak terbiye edilmesini ön plana çıkaran iradi ölüme karşı çıkmaktadır. Ona göre insan bedenide değerli bir cevherdir. Bedensel cevhere ait hazları ortadan kaldırmak yerine onları akli melekelerimizi kullanarak kontrol etmemiz gerekir. Oysa İbn Sina selefinin aksine iradi ölümü kabul eder ve bedensel hazların hem iradi hem de akli şekilde kontrol ve terbiye edilmesi gerektiğini savunur. İbn Sina bu sebeple mistik düşünceye biraz daha yakındır.

¹¹⁵ İbn Sina, **a.g.e.**, s. 12.

¹¹⁶ B. Ali Çetinkaya, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, İstanbul, İnsan yay., 2010, s. 287.

İbn Sina meadı dünya ve ahiret ilişkisi bağlamında insan nefsinin bedenden ayrılması ve başına gelecek şeyler olarak ele almaktadır.¹¹⁷ İbn Sina'ya göre insanların ölüm sonrası yaşamlarını konu edinen mead üç açıdan zorunludur. *Birincisi*, ahlaki açıdan zorunluluk ki bununla erdem ve fazilet sahibi insanların akıbeti ya da böyle yaşamamanın bir gereği; *ikincisi*, sosyal açıdan zorunluluk, toplumsal düzen ve dengenin korunması için *üçüncüsü*, insani açıdan zorunluluk ki, insanın ölüm sonrası sadet ve şekavet beklentisidir.¹¹⁸ Görüldüğü gibi İbn Sina meadı daha çok toplumsal istikrarı, saadet ve şekaveti esas alarak yorumlamaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey genel olarak ölüm sonrası yaşamla ilişkilendirilen meadı filozofumuz pragmatik olarak ele almaktadır. Şöyle ki, insanın bireysel erdemleri ortaya koyması için ölüm sonrası mükâfatlandırılma arzusu ve toplumsal düzenin sağlanması için yasaları göz ardı eden insanların ölüm sonrası cezalandırılma korkularıdır. Kısaca İbn Sina bireysel erdemini ve toplumsal düzenin sağlanması için meadı zorunlu görmektedir.

İbn Sina mead düşüncesini temellendirmek için nefsin varlık alanına çıkışını, mahiyetini, bedenle ilişkisini anlamak gerekir. Filozof, ölümsüz bir cevher olması sebebiyle ruhun bedenden ayrıldıktan sonra (ölüm) yok olmayacağını ifade eder ve ölümlerle birlikte yok olmayan nefsin ölüm sonrası akıbeti hakkında görüşlerini ortaya koyar.¹¹⁹ "*Adhaviyye fil Mead*" adlı eserinde ölüm sonrası yaşamla ilgili olarak dirilişin imkanı

¹¹⁷ İbn Sina, *Kitabü'n Necat fil Hikmeti'l Mantıkıyyeti ve't Tabiiyyeti ve'l İlahiyyat*, Muk. Macit Fahri, Beyrut, 1982, s. 326.

¹¹⁸ İbn Sina, *Adhaviyye fil Mead*, s. 53-56.

¹¹⁹ İbn Sina, *Kitabü's Şifa en-Nefs*, Çekoslovakya, 1956, s. 224; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1997, s. 139.

noktasında dört sınıf (tenasühle birlikte beş sınıf) saymaktadır. Daha önce yukarıda saydığımız bu beş sınıfı teker teker değerlendirir ve eleştirir. Problem teşkil eden bedenlerin dirileceği sorununu ise yine ayrı bir başlık altında tartışır. Neticede böyle bir dirilişin mümkün olmadığını ortaya koymaya çalışır. Genel mead düşüncesinde filozofun cismani ve ruhani dirilişe inandığı/kabul ettiğine dair ifadeler rastlamak mümkündür. Öncelikli olarak İbn Sina, mead'ın Peygamber vasıtasıyla Allah'ın bize bildirdiği nakli bir konu olduğunu¹²⁰ rasyonel yorumların bu konuda çok fazla bir şey ifade edemeyeceğini sadece mahiyeti hakkında filozofların görüş bildirdiklerini belirtir.

“Bilinmelidir ki yeniden diriliş(mead) hakkında ki anlayış, bedenlerin yeni baştan dirileceği gerçeğidir. Bu görüşün kanıtlanması, yalnızca peygamberlerin söylediği haberlere iman etme gibi dini hüküm çıkarma yöntem aracılığıyla mümkündür... yeniden dirilişle alakalı olarak diğer bir mesele de mutluluk (saadet) ve bedbahtlık (şekavet) ile ilgili olarak nefislerin varlıklarını sürdürmesidir. Bu düşünce hem peygamberlerce hem de filozoflarca burhani kıyas vasıtasıyla kanıtlanmıştır.”¹²¹

Pasajda görüldüğü üzere İbn Sina, ölüm sonrası yaşamın Kur'anın ve peygamberin belirttiği gibi cismani olacağına inanmaktadır. Örneğin bazı düşünürler bu pasajı delil göstererek filozofun haşri cismaniye inandığını ifade etmektedir.¹²² Ancak filozof haşrin ruhani olacağına

¹²⁰ İbn Sina, *Necat*, s. 326

¹²¹ İbn Sina, *Necat*, s. 326; *Metafizik*, 169.

¹²² Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, s. 142.

dair tartışmalar da yapmaktadır. Şimdi İbn Sina'nın haşri cismani konusunda ki değerlendirmelerine bakalım.

Filozofumuza göre, nefisler bedenlerden ayrıldıktan sonra maddi nitelikteki bedenler, bozulmakta, toprağa karışmakta ve çözülmektedir. Dağılan bu unsurlar ise başka varlıkların oluşumunda yer alarak mükerren ortaya çıkmaktadır. Sonsuz sayıda nefsi nazarı dikkate alacak olursak âlemde ki sınırlı miktarda bulunan madde yeni canlı nefisleri için kifayet etmeyecektir.¹²³ Fakat burada Allahın yeni madde yaratacak kudretinin olduğunu ön plana çıkartarak yapılacak itiraz karşısında İbn Sina, "Allahın, kendi yolunda savaşıp eli-ayağı kopmuş bir şekilde ölen kimseyi bu şekilde cennete koyacağını söyleyen kimse, Allahın cömertliğini ve ihsanını anlamamış demektir."¹²⁴ diyerek sorunu cedeli bir tarzda çözmeye çalışmaktadır.

İbn Sina'nın mead düşüncesi de tıpkı Farabi gibi nefise yüklediği anlam ve onun yetkinliğini merkeze almaktadır. Yetkinleşmenin temelinde ise iki faktör vardır. Birincisi nefsin akli erdemlerle bilmesi ve onları pratiğe dönüştürmesi ikincisi, kazandığı bu erdemleri içselleştirip içselleştirmemesi açısından bedenle ilişkisidir. Ruhun bedenle ilişkisi ve bu ilişkinin mahiyeti onun saadet ve şekavetini belirlemektedir. Ancak her halükarda ruh ölümsüzdür. Ruhun ölümsüzlüğünün sebebi onun maddi olmayan, bozulmayan ve yok olmayan manevi/nurani bir cevher olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak dikkat edilmesi gereken bir mesele ruhun bu özelliğinin ona Allah tarafından haricen verildiğidir. İbn Sina, uhrevi durumları bakımından Farabi gibi insan nefislerini sınıflara ayırır

¹²³ İbn Sina, *Adhaviyye*, s. 103-104, 107.

¹²⁴ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 103, 104- 107.

ki aynı durum Gazali'de de vardır. Çünkü Kura'nı Kerim böyle bir tasnife gitmektedir.¹²⁵ Filozof, ölümsüzlük bakımından nefisleri dört sınıfta değerlendirmektedir.¹²⁶

a) *Kamil münezzeh nefisler (yetkin ve arınmış nefisler)*

Bunlar Farabi'de olduğu gibi akli erdemleri kazanmış ve bunları içselleştirerek pratikte yaşayan nefislerdir. Bu nefisler faal akılla ittisal ettikleri için onda fena bulacaklardır.¹²⁷ Biz bu düşünceye Platonda rastlamaktayız. İbn Sina'ya göre yetkinleşmiş ve arınmış nefisler hem bu dünyada hem ahirette saadet içerisinde sonsuza kadar mutludur ve ölümsüzdür.¹²⁸

İbn Sina "Ariflerin Makamları" başlıklı yazısında bu yetkinliğe ulaşmış kimselerin, bedenlerinden elbiseler içinde oldukları halde, onlardan soyunmuş ve kutsiyet alemine soyutlanarak yönelmiş kimseler olarak bahsederken,¹²⁹ "Ariflerdeki olağan üstü hadiselerin sırrı" başlıklı yazısında ariflerin olağanüstü hallerine şaşırılmaması gerektiğini vurgular:

"Bazen ariflerden onların neredeyse "adeti"(doğal düzeni) ters çevirebildikleriyle ilgili haberler sana ulaşır ve sen hemen onları yalanlamaya yeltenirsin... böyle bir haber karşısında sen de bekle ve acele etme! Çünkü buna benzer şeylerin doğanın sırlarında birtakım sebepleri vardır... bunlar

¹²⁵ Bkz. 56/Vakıa, 10-35.

¹²⁶ İbn Sina, *Adhaviyye*, s. 152-153.

¹²⁷ İbn Sina, *Şifa en Nefs*, s. 231.

¹²⁸ İbn Sina, *Adhaviyye*, s. 152.

¹²⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tenbihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, 2006, s. 182.

(arifler) güçleri nedeniyle adeta alemin bir tür nefsi gibi olurlar."¹³⁰

b) Münezzeh olmayan kamil nefisler(yetkin olan ama arınmamış nefisler)

Akli erdemler ulaşmış ancak bunları içselleştiremediklerinden pratik uygulamalarını yerine getirememiş bu nefisler bedenden ayrıldıktan sonra ölümsüzdür fakat berzahta kalırlar ve şiddetli acı ve sıkıntı içerisinde yaşayacaklardır. Çünkü bunlar gerçek erdem ve mutluluğun ne olduğunu bildikleri halde kötü davranışlarına devam etmişlerdir. Huylarını ve fiillerini değiştirmemiş ve mutluluğu kazanmak için çaba göstermemişlerdir. Bu nefisler mutluluğa erişinceye kadar belli bir berzahta kalırlar. Yaşadıkları bu süreç onlar için sonsuz değildir. Nihayetinde duydukları elemden kurtularak gerçek mutluluğa erişirler.¹³¹

c) Münezzeh eksik (nakıs) nefisler(teorik yetkinlikleri olmamakla beraber ahlaki olarak temiz ve arınmış nefisler)

Farabi'de olmayan fakat İbn Sina'nın dikkati çektiği bir sınıftır. Bu nefisler münezzehdir yani arınmışlardır ancak akli erdemlere ve pratik ahlaka sahip değildirler. Bu nefisler çocuklar, deliler ve kavrayış yetkinliğine sahip olmalarına rağmen ölüm sonrasında kendilerine ait bir saadet ve şükavetin farkında olmayan ya da bunlarla ilgili kendisine bilgi ulaşmamış kimselerdir. Bunlar için mutlak anlamda mutluluk ve mutsuzluk olmadığı gibi elem ve acı duymakta yoktur. Çünkü bunlar bu durumu kavrayacak olgunluğa erişmiş nitelikte değildirler. Bunlar yüce

¹³⁰İbn Sina, *İşaretler*, s. 201-202.

¹³¹ İbn Sina, *Adhaviyye*, s. 152.

mutluluğa erişemeyecek ancak Allah'ın rahmetinden bir rahatlığa ereceklerdir.¹³²

d) Münezzehe olmayan eksik nefisler

Hem akli erdemleri olmayan hem de pratik yetkinliğe sahip olmayan insan nefisleridir. Ne arınmışlardır ne de tam bir yetkinliğe sahiptirler. Bunlar yetkinleşmeye kabiliyetleri ve dirayetleri olduğu halde, iradi olarak yetkinleşmeyen ve yetkinleşmekten uzaklaşan nefislerdir. Farabi'nin aksine İbn Sina'ya göre bunlar da ölümsüzdür.¹³³ Zaten İbn Sina, Farabi'nin naklettiği ve kabul ettiği münezzehe olmayan nakis nefislerin yok olacağı ile ilgili görüşün İskender Afrodisi'ye ait olduğu ve buna katılmanın mümkün olmadığını ifade eder.

“Ameli erdemleri elde edememiş nefislerin bedenlerle birlikte yok olacağı görüşü Aristo'nun görüşü olmayıp İskender'in görüşüdür ve doğru olmayan bir görüştür. İfade ettiğimiz gibi nefis zorunlu olarak sonsuzdur (baki).¹³⁴

İbn Sina'ya göre her canlı ölümlüdür ve “yok oluş” diye bir şey söz konusu değildir.¹³⁵ *Nazari erdemleri olmayan ve kendilerini de arındırmamış olan nefisler*, bedenden ayrıldıklarında yine bedensel zevkleri ve hazları arzulayacakları için bu nefisler sonsuz mutsuzluk (şekavet), sıkıntı ve azap içinde kalacaklardır. İbn Sina, ölüm sonrasında bir araya gelen kamil münezzehe nefislerin birbirlerinin mutluluklarını artırdığı ve münezzehe olmayan nakis nefislerin ise bir araya geldiklerinde ve birbiri-

¹³² İbn Sina, *Adhaviyye*, s. 152-153.

¹³³ İbn Sina, *Adhaviyye*, s. 153-154.

¹³⁴ İbn Sina, *Adhaviyye*, s. 154.

¹³⁵ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 154.

nin şekavet ve acılarını artırdığı düşüncesinin kendinden önceki filozofların kabulü olduğunu ifade etmekte ve onaylamaktadır.¹³⁶

Tıpkı Farabi'de olduğu gibi İbn Sina düşüncesinde de uhrevi mutluluğun akli olacağı düşüncesi baskındır. Filozof, cennet ve cehennem mahiyetini tartıştığı yerlerde alemleri akli, vehmi/hayali ve duyuşsal olarak tasnif eder. Filozof'a göre yaşanılacak alem yani cennet akıl dünyasıdır. Hayal ve vehim dünyası bozulmuş ve yok oluş dünyasıdır. Duyular dünyası ise kabir alemidir.¹³⁷ Görüldüğü üzere İbn Sina uhrevi saadet ve şekaveti açıkça kabul etmekte ve ruhsal saadetin akli erdemlere bağlı olduğunu inanmaktadır. İbn Sina'nın duyuşsal alemi olarak ifade ettiği kabir alemi gerçekte var olan bir alem mi yoksa dünyevi hazlara bağlı nefsin yaşadığı bir hal mi olduğu çok açık değildir. Ancak açık olan bir şey vardır ki o da İbn Sina'nın akılsal algının karışıklıktan halis künhe vasıl olan algı olduğu duyuşsal algının ise tümüyle karışık olduğudur.¹³⁸

İslam akidesine ters düşmemek için nefsin ölümle birlikte bir çeşit bedenle birlikte dirileceğine inanır fakat uhrevi saadet ve şekavetin sadece nefsin özelliği olduğunu kabul eder.¹³⁹ Bu durumda İbn Sina'ya göre akli mutluluk hissi mutluluktan daha değerlidir. Bundan dolayı da akli erdemlerde yetkinleşmiş olan filozoflar daha çok akli mutluluğu kazanmayı tercih ederler. Hatırlanacağı gibi ruhu akli yetkinleşmeyle özdeşleştiren Aristo'dur. Hem Farabi hem de İbn Sina saadetin en yüksek noktasının peygamber ve filozoflara ait olduğuna inanmaktadır. Çünkü sadece bu ikisi yöntemleri farklı olmakla birlikte faal akılla ittisal edebi-

¹³⁶ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 154.

¹³⁷ İbn Sina, *Tis'u Resail fil Hikme ve't Tabiiyyat*, Daru'l Arab, Kahire, 2. Bsk., s. 130-131.

¹³⁸ İbn Sina, *İşarat*, s. 177.

¹³⁹ Durusoy, "İbn Sina", C. 20, DİA. s. 329.

len yani nazari ve ameli erdemleri beraber işleten kişilerdir. Mehmet Aydın'ın ifade ettiği gibi, İbn Sina, "bir ve aynı bölümde hem müminler topluluğunu, hem de kendisi gibi düşünenleri tatmin etmeye çalışmaktadır. Bu sebeple de Gazali yönelttiği eleştirilerde haklıdır."¹⁴⁰

5. Farabi Ve İbn Sina'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması

Hem Farabi hem de İbn Sina'da müstefad akıl seviyesine çıkan ve buradan faal akılla ittisal eden insan ruhları bedensel varlığa ihtiyaç duymaksızın ölümsüzlüğü kazanırlar. Bil fiil akıl seviyesine ulaşan ruhlar müstefad akıl seviyesine ulaşma yetilerine sahip oldukları için ölümsüzlük potansiyeline sahiptirler. Bu sebeple bütün insani ruhlar bil kuvve ölümsüzlüğü kazanabilecek nitelikte olup bu seviyeye ulaşamayan ruhlar ise yok olacaklardır.¹⁴¹ Farabi'nin nefsin bekasını sadece akli ve ahlaki erdemlere ulaşanlara indirgerken İbn Sina'ya göre bütün nefisler ölümsüzdür ve uhrevi yaşamdan saadet ya da şekavet şeklinde payları vardır.

Farabi akli erdemlere ulaşanlar ve bunları içselleştirenlerin uhrevi saadeti kazanacaklarını ancak akli erdemleri kazandıkları halde bunları pratik ahlak yönünden ortaya koyamayanların şekavet içinde kalacağını ne akli erdemlerde ne de pratik erdemlerde yetkinliği olmayanların ise yok olacaklarını kabul etmektedir. Farab'inin hem akli hem de ahlaki erdemlerde yetkinleşmiş nefisleri

İbn Sina'nın Münezzeh kamil nefislerine tekabül etmektedir. Yine Farabi'nin akli erdemlere sahip ancak bunları içselleştirmemiş nefisleri İbn Sina'nın münezzeh olmayan kamil nefislerine benzemektedir. Ancak

¹⁴⁰ Aydın, İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı, s. 59.

¹⁴¹ Mehmet Aydın, "Farabi'de Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Bazı Yanlış Anlamalar", s. 27; Yaşar Aydın, **Farabi'de Tanrı-İnsan ilişkisi**, s.112.

Farabi bu nefislerin sonsuz şekavet içinde kalacaklarını ifade ederken İbn Sina, bu nefislerin berzahta kalacaklarını ve elem duyacaklarını ancak bu elemi sonsuza kadar devam etmeyeceğini nihayetinde saadete ulaşacaklarına inanmaktadır. İbn Sina'nın dikkati çektiği çocuklar ve delilerin durumları yani kamil olmayan münezzehe nefislerin durumu ise Farabi'de yer almamaktadır. Fakat İbn Sina,

Hem akli hem de pratik erdemlere ulaşamayan insan nefisleri ise Farabi'ye göre yok olacaklardır. Fakat İbn Sina bu nefislerinde ölümsüz olduklarını ancak ahirette şekavete uğrayacaklarını ifade eder. Farabi'nin üçüncü sınıfta erdemsiz/cahil ruhların tamamen yok olacağına dair görüşü Eflatun'un Phaidon diyalogunda geçen "eğitim görmemiş ruhun bedenden ayrıldığında derhal ortadan kalkacağı" görüşüne muvafık düşmektedir.¹⁴² Ancak bu düşüncenin temelinde ki kişi İskender el- Afrodisi'dir. Çünkü bu filozof, nazari ve ameli erdemleri elde edememiş nefislerin yok olmalarına inanıyordu ve Farabi bu düşünürden etkilenmiştir.¹⁴³ İnsanların hepsinin akli ve ameli erdemlere ulaşmasının mümkün olmayacağını dikkate alırsak bu durum özellikle sıradan insanları ümitsizliğe sevk edecektir.

Bu konuya dikkat çeken ilk filozof İbn Tufeyl'dir. İbn Tufeyl, Farabi'nin bu görüşünü tamamen "saçmalama (hezeyan) ve hurafe" kabul eder.¹⁴⁴ Bu görüşün insanlardan avam kısmını ümitsizliğe sevk ettiğini, iyi ve kötünün sonunu yokluk şeklinde bir düşüncenin oluşmasına sebep

¹⁴² Farabi, *El-Medine*, s. 244,

¹⁴³ Bkz. İbn Sina, *Adhaviyye*, s. 154, Mehmet Aydın, "İbn Sina'nın Mutluluk(es-Saade) Anlayışı", s. 61.

¹⁴⁴ İbn Tufeyl, *Hayy bin Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun vd., İnsan yay., İstanbul, 2003, s. 17.

olacağını söyler.¹⁴⁵ Farabi'nin bu görüşü genel İslam düşüncesiyle de pek uyuşmamaktadır. Nitekim İbn Tufeyl'de bunu dile getirmektedir.¹⁴⁶ Çünkü ister erdemli isterse erdemsiz olsun insanlara ölümsüzlüğü veren Allah'tır. İslami açıdan Farabi'nin mead düşüncesi üç açıdan eleştiriye açıktır. İlki akli yetkinliğe sahip sıradan insanların yok olmasıyla ilgilidir. Ayrıca Farabi, akli olarak yetkinleşmemiş olanların pratik erdemler açısından da yetkin olamayacağı kanaatine varmaktadır. Oysa insan tecrübesi akli erdemlerden eksik ancak ameli davranışlarda yetkin insanların varlığını göstermektedir. Nitekim bunun farkında olan İbn Sina sınıflamasında buna yer ayırmıştır. İkincisi, ölümsüzlük insana yaratıcı olarak değil de kesben kazanılmaktadır. Bu yaklaşım ilahi iradeyi göz ardı edilmekte ve Allah'la birlikte Allahın haberi ve izni olmaksızın ebedi varlıkların ortaya çıkmasına kapı aralanmaktadır. Üçüncüsü, Farabi ölümsüzlüğü sadece akli olarak kabul etmektedir. Bu durumda yeniden diriliş, bedeni değil ruhani hatta ruhun bir kuvvesi olan akla özgü bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda insanları ölüm sonrası yaşamda yeniden diriltecek olan yaratıcının kudreti ortadan kaldırılmaktadır.¹⁴⁷

Ayrıca Faal akılda yok olma düşüncesinden hareketle O'leary, Hammond, Pines, Gadret ve Walzer gibi batılı araştırmacılar Farabi'nin, ruhun bireysel ölümsüzlüğüne inandığı ve ölümden sonra ruhun bireyselliğinin sürdürmeyeceğini kabul ettiğini iddia etmişlerdir.¹⁴⁸ Fakat Mehmet Aydın Bey'in *Uyunu'l Mesail'den* naklettiği "*bedenin ölümünden*

¹⁴⁵ İbn Tufeyl, **Hayy bin Yakzan**, s. 17.

¹⁴⁶ İbn Tufeyl, **a.g.e.**, s. 17.

¹⁴⁷ Hasan Özalp, "Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Mead", s. 101.

¹⁴⁸ Mehmet Aydın, "Farabi'de Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Bazı Yanlış Anlamalar", s. 26.

sonra nefis için mutluluklar ve mutsuzluklar vardır. Bu haller nefisler arasındaki farklılıklara göre değişir.” ifadeleri Farabi'nin ölüm sonrası bireysel ruhlarında bekasını kabul ettiğini göstermektedir. Fakat yinede ferdi ruhun ölümsüzlüğü hakkında Farabi'nin net bir görüşü yok gibi görünmektedir.¹⁴⁹ Ölümsüzlük olarak ifade ettiği durum daha çok nefse ve hatta nefsin bir yetisi olan akla özgüdür. Bun sebeple de Farabi'nin mead düşüncesi kendi sistemi içerisinde tutarlı olsa bile İslam inancıyla tam örtüşmemektedir.

Farabi'de mead daha çok aklın erdemlerine bağlı olarak ruhi hatta akılsal bir varoluşu ifade etmesine karşılık İbn Sina düşüncesinde hem cismani hem de ruhani haşre dair ifadelerle rastlamak mümkündür. Çünkü İbn Sina'nın gözünden kaçmayacak şekilde Farabi, dirilişin sadece ruha hatta akla özgü olduğuna inanıyordu. Öyleyse İbn Sina niçin cismani ve ruhani haşri kabul ediyor görünmektedir? Öncelikle filozof, haşir meselesinde, felsefenin çok fazla söz söyleyemeyeceği, bu konuda peygamberin getirdiği dinin ifadelerinin geçerli olduğunu savunmaktadır. Buna rağmen mead ile ilgili bir takım mütaalalarda bulunmasının sebebi, her ne kadar vahyin avam ve havassa hitap eden boyutu varsa da (İbn Sina'ya göre şeriat avama hitap etmekte, cumhuru esas almakta ve teşbihi bir dil kullanmaktadır oysa felsefe havassa özgüdür.¹⁵⁰) bu tenakuzu, İbn Sina'nın özellikle ruha ilgi duyması ve aşırı derecede onunla ilgilenmesinin bir sonucu olarak konu ile ilgili spekülasyonlar yapmasına sebep olmuştur şeklinde bir ihtimalde akla gelmektedir. İbn Sina, cismani

¹⁴⁹ Mahmut Kaya, “Farabi”, c.12, DİA, s. 156.

¹⁵⁰ İbn Sina, *Adhaviyye*, s. 97-100, 110-112.

bir dirilişe inanıyordu fakat ruhani dirilişin imkanı üzerine de tartışmıştır desek tekellüflü bir te'vil olmaz.

Gazali, haşri cismani konusunda Farabi ve İbn Sina'nın "ümme-
tin ittifak ettikleri bir konuda farklı görüş bildirmelerinden dolayı eleş-
tirmekte ve "işte yeniden dirilişi inkar eden mühlitlerin durumu budur."¹⁵¹
diyerek tekfir etmekteydi. Ancak İbn Rüşd, cismani haşir konusunda
Gazali'ye katılmasına rağmen, yeniden dirilmeye inanıp bunu sadece
ruhani dirilmeye hasreden filozofların küfürle suçlanmasına karşı çıkar.
Çünkü bu görüş herkesin birleştiği (icma) ettiği bir konu değildir.¹⁵² Filo-
zoflar haşre inanmaktadırlar sadece mahiyeti üzerinde tartışmışlardır. Bu
durumda Gazali, filozofları haşri cismani konusunda haklı olarak eleş-
tirmiştir fakat bu eleştiri küfür seviyesine varmamalıydı.

Ayrıca İbn Sina'nın haşr-i cismani ve ruhani diye bir ayırım yap-
ması da böyle farklı iki görüşün ortaya atmasına sebep olmuş olabilir. İbn
Sina'nın meadı nakli kabul etmesi düşüncesinden hareketle Abdulga-
ni'nin ifadesi ile "cismani diriliştir". Bunun anlamı ise felsefe ya da filo-
zofların cismani diriliş ve mahiyetini bilemeyecekleridir. Bu durum ru-
hani diriliş hakkında görüş bildirmelerine de engel değildir. Çünkü ona
göre, cismani dirilişe akıl yoluyla delil getirmenin imkanı yoktur.¹⁵³ Fakat
cesetlerin ruhla birlikte diriltilmesi din ile sabit olmuştur ve akıl ile de
delillendirilebilir.

¹⁵¹ Gazzali, **Tehfüt'ül Felasife, Tehafüt'ül Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)**, ter. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, Klasik yay., İstanbul, 2005, s. 221.

¹⁵² İbn Rüşd, **Tehafüt't Tehafüt**, s. 332.

¹⁵³ Abdulkasım Abdulgani, "İbn Sina'da Ölümsüzlük/Hulud Problemi ve Meadı Anlamasına olan Etkisi", Çev. Selim Özarslan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 4, 1999, s.306.

Bilindiği gibi Farabi ve İbn Sina düşüncesinin temelinde Yeni-Eflatunculuğa ait "sudur" nazariyesi bulunmaktadır. Bu sistem Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarının kozmoloji, siyaset, ahlak ve bunların epistemolojik bir sonucu olarak mead düşüncesini şekillendiren temel faktördür. Bil kuvve akıl ile başlayan aklen terakki zincirinin son basamağı olan faal akılla ittisal ve onunla bütünleşme filozofların ölümsüzlük doktrinini ifade etmektedir.

Faal akılla akli ve ameli erdemlerle ittisalin boyutu Farabi'de siyasal yapının ve bu yapıyı oluşturan bireylerin dünyevi ve uhrevi saadeti oluştururken İbn Sina bu konuyu daha çok bireysel yetkinlik açısından ele almaktadır. Farabi konuyla ilgili düşüncelerinde daha felsefi ve rasyonel kurgulara yer ayırırken İbn Sina, felsefi olduğu kadar dinidir. Ancak her iki düşünürde kendilerini İslam dini ve onun mesajı içinde değerlendirmektedir.

Gazali, filozofları ümmetin icma ettiği bir konu da farklı fikir beyan etmekle tekfir etmiştir. Ancak İbn Rüşd'ün de ifade ettiği gibi birincisi, haşri cismani ümmetin icma ettiği bir konu değildir. İkincisi, filozoflar haşri inkar etmemiş mahiyetini tartışmışlardır. Ancak İbn Rüşd cismani haşrin varlığı konusunda Gazali'yi haklı bulur fakat bu durum filozofları tekfir edecek bir mesele olmadığını belirtir.

Sonuç

Farabi ve İbn Sina İslam düşünce tarihinin iki önemli filozofudur. Her iki düşünüründe felsefi geri planında İslam dini ve Grek felsefesi yatmaktadır. Bu sebeple düşüncelerinde bu iki kaynağın izlerine rastlamaktayız. İbn Sina aynı zamanda Farabi felsefesini de miras almıştır.

Her iki düşünürde de ontoloji, epistemoloji, siyaset ahlak ve mead iç içedir. Düşünceleri daha çok Plotinoscu sudur nazariyesine dayanmaktadır. Bu düşüncede insan nefislerinin teroik ve pratik erdemlerde yetkinleşerek faal akılla ittisal ederek yetkinleşmesine dayanmaktadır. Buradan hareket filozofların mead ile ilgili kanaatleri bireysel nefislerin faal akılla ilişkilerinin mahiyetine bağlıdır. Uhrevi açıdan saadet ve şekavetin boyutu nefislerin teorik ve pratik erdemlerdeki yetkinleşme sürecidir. Farabi bu süreçte insanları üç sınıfa ayırırken İbn Sina dördüncü bir sınıfa da vermektedir. Farabi teorik ve pratik erdemlere ulaşan nefislerin mutlak saadet sadece teorik erdemlere ulaşan nefisler şekavet içinde olacakları kabul etmektedir. Ancak teorik ve pratik erdemlere ulaşamayan nefislerin yok olacağını varsaymaktadır. Hem İbn Sina hem de İbn Tufeyl Farabi'nin bu görüşünü dini ve felsefi açıdan reddetmektedir. Gerçekte Farabi'nin bu görüşü özellikle İslam dininin genel mead anlayışıyla çelişmektedir. Özellikle İbn Sina bu görüşün İskender el-Afrodisi'ye ait olduğunu ve kabul etmenin mümkün olmadığını bahseder. Farabi'nin yok olacaklar diye tasnif ettiği bu sınıf İbn Sina'ya göre mutlak şekavet içinde olacaktır. İbn Sina'nın Farabi'den farklı olarak zikrettiği diğer sınıf ise "arınmış nakıs nefislerdir" ki bunlar çocukların ve delilerin nefisleridir. Özellikle İbn Sina meadın nakli bir mesele olduğunu aklın bu konuda fikir beyan etmesinin mümkün olmadığını belirtmesine rağmen farklı yerlerde haşrin cismani değil de ruhani olacağını kabul etmiştir. Bu durum Gazali tarafından tekfir edilmesine sebep olmuştur. Fakat Gazali'nin tekfir konusunda haksız olduğu kanaatindeyiz. Çünkü İbn Sina haşri inkar etmemiş sadece mahiyeti üzerinde sorgulamalar yapmıştır. Neticede her iki filozof ta ahirete inanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdulkasud Abdulgani, "İbn Sina'da Ölümsüzlük/Hulud Problemi ve Meadı Anlamasına olan Etkisi", Çev. Selim Özarlan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 4, 1999.
- Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma yay., 2000.
- Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, 5.bsk., Sosyal yay.
- Ali Durusoy, "İbn Sina", C. 20, DİA. İstanbul, 1999.
- Ali Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemde ki Yeri**, İFAV yay., İstanbul, 1993.
- Anthony C. Thiselton, "Soul" **A Concise Encyclopedia of The Philosophy of Religion**, Oxford, One World, 2002.
- Aristoteles, **De Anima (Ruh Üzerine)**, 402a,5, çev. Zeki Özcan, Alfa yay., Bursa, 200.
- _____, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 1996.
- Aygün Akyol, "Farabi ve İbn Sina'ya Göre Mead Meselesi", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010/2, C. 9, S: 18.
- B. Ali Çetinkaya, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, İnsan yay., İstanbul, 2010.
- Bekir Topaloğlu, "Ahiret", c. 2 DİA, İstanbul, 1999.
- Bilal Kuşpınar, **İbn Sina'da Bilgi Teorisi**, Ankara, MEB yay., 2001.
- Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, İz yay., İstanbul 2001.
- Eflatun, **Devlet**, çev. Neval Akbıyık- Serdar Taşçı, İstanbul, 2002.
- _____, **Phaidon**, çev. Suud Kemal Yetkin, Hamdi R. Atademir. MEB yay. İst. 1997.
- _____, **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, MEB, İstanbul 1997.

- _____, **Socrates'in Savunması**, Çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul, 2004.
- _____, **Timaios**, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, İstanbul 1997.
- Erkan Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu yay., Ankara, 2000.
- Fahrettin Razi, **Tefsiri Kebir(Mefatihü'l Gayb) ,**
- Farabi, **es-Siyasetü'l Medeniye veya Mebadiü'l Mevcudat**, çev. Mehmet Aydın- Abdulkadir Şener- M Rami Ayas, İstanbul 1980.
- Farabi, **Fusulu'l Medeni**, Çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987.
- Farabi, **Medinetü'l Fazıla**, Çev. Ahmet Arslan, Vadi yay., Ankara, 2004.
- Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik yay., İstanbul, 2004.
- Gazzali, **Tehfüt'ül Felasife, Tehafütü'l Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)**, ter. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, Klasik yay., İstanbul, 2005.
- Hasan Özalp, **Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Mead**, (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi), CÜSBE, Sivas, 2006.
- Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi- Kaynakları ve Etkileri**, İstanbul: Ülken yay. 1998.
- Hüsamettin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Hür-Er yay., Konya 2000.
- İbn Kayyım el Cevziyye, **Kitabü'r Ruh**, çev. Şaban Haklı, İz yay., 2 bsk. İstanbul, 2003.
- İbn Manzur, **Lisanü'l Arab**, Beyrut, trsz.
- İbn Rüşd, **Tehafüt't Tehafüt**, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, 1986.
- İbn Sina, **Adhaviye fil Mead**, tah. Hasan Asi, Beyrut 1987.

- _____, "Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi", çev. M. Hazmi Tu-
na, 1959.
- _____, **İşaretler ve Tenbihler**, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit,
Ekrem Demirli, İstanbul, 2006.
- _____, **Kitabü'n Necat fil Hikmeti'l Mantıkıyyeti ve't Tabiiyyeti
ve'l İlahiyyat**, Muk. Macit Fahri, Beyrut, 1982.
- _____, **Kitabü's Şifa en-Nefs**, Çekoslavakya, 1956.
- _____, **Tis'u Resail fil Hikme ve't Tabiiyyat**, Daru'l Arab, Kahi-
re, 2. Bsk.
- İbn Tufeyl, **Hayy bin Yakzan**, çev. Yusuf Özkan Özburun vd., İnsan yay.,
İstanbul, 2003.
- M Şemsettin Günaltay, **Felsefe-i Ula (İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri)**,
Haz. Nuri Çolak, İnsan yay., İstanbul, 1994.
- Macdonald, "Kıyamet", İA, MEB yay., İstanbul, 1979.
- Mehmet Aydın, "Farabi'de Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Bazı Yanlış An-
lamalar.
- _____, "İbn Sina'nın Mutluluk Anlayışı", **İslam Felsefesi Yazıla-
rı**, ed. Mustafa Armağan, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.
- Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, TDV yay., Ankara, 1998.
- Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, İz yay., İstanbul, 2004.
- Mezahiri, **Mead fil Kuran**, Mektebetü Resulü Ekrem, Beyrut, 1991.
- Muhammed Abid el- Cabiri, **Felsefi Mirasımız ve Biz**, Çev. Said Aykut
Kitabevi, İstanbul 2000.
- Nuri Adıgüzel, **İbn Sina'nın Nefs Teorisi**, CÜİF yay. Sivas 2000
- Plotinos, "Enneadlar I-IV", Çev. H Vehbi Eralp, "Felsefe Arkivi," sayı:
19, 1975.

_____, **Enneadlar**, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.

Regis Blachère, Nefs Kelimesinin Kuran'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", çev. Sadık Kılıç, Atatürk ÜİFD, sy, 5, 1985.

Stephen F. Brown - Juan Carlos Flores, **Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology**, Toronto, The Scarecrow Press. Inc., 2007.

Turan Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, 2. Bsk., İz yay. İstanbul, 2005.

Yaşar Aydın, **Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz yay., İstanbul, 2000.

Yusuf Şevki Yavuz, Ba's, c. 5, DİA. İstanbul, 1999.