

Fahreddîn Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı

Hasan TÜRKMEN*

Öz Fahrüddîn Râzî'nin (ö. 606/1209) nefis kavramı ve mahiyetine ilişkin yaklaşımı, özellikle İslam felsefecileri ve kelamcılarının görüşlerinin bir sentezi ve uzlaştırması olarak görülebilir. Bu anlamda o, nefsin varlığı, yaratılışı, bedenle ilişkisi ve ölümsüzlüğü ile ilgili konularda “soyut cevher” teorisini savunmaktadır. Nitekim insan nefsinin “ben” ile aynı gören Râzî, nefsin bedenden farklı bir cevher olduğunu da kabul etmektedir.

Ona göre yaratılmış varlıkların mahiyeti zatından öncedir. Şu halde mahiyet olarak önceden mevcut olan nefis, cevher ve arazdan oluşan bedenle ilişki içerisinde girmektedir. Bu ilişki sonucunda o, bedeni kendine vasıta kılmaktadır. Bu makalede Râzî'nin genel düşünce sistemi çerçevesinde ele aldığı nefis kavramı ve mahiyetine yönelik yaklaşımı irdelenecektir.

Anahtar kelimeler: Nefs, cismânilik, nefis-beden ilişkisi, nefsin ölümsüzlüğü, soyut cevher oluşu, tenasüh.

Approach of Fakr al-Dîn al-Râzî to the Concept and Nature of The Nafs

Abstract Râzî's (d. 606/1209) approach regarding concept and nature of the nafs especially can accepted as a synthesis and syncretize of Islamic philosophers and theologians. In this sense he defends teory of “Intangible of the essence” with regard to existence and creation of the nafs, the relationship between the nafs and the body and immortality of the nafs. Likewise according to Râzî, when a person says “I”, corresponds to his nafs, he accepted the body and the nafs are two different essences.

According to him, nature of the created beings before coming to self of them. Now then the nafs which exist in advance as a nature, has began a relation with the body consisting of physical essence and symptoms. As a result of this relationship the nafs has made its own means . In this article will be examined Râzî's approach about to concept and nature of the nafs, who has deal with in the framework of the general system of thought him.

Keywords: the nafs, consisting of the substance, the relationship between the nafs and the body, immortality of the nafs, consisting of intangible of the essence, transmigration of the soul.

* Dr. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, e-posta: hasantu@csb.gov.tr

Giriş

Nefs: Etimolojik Tahlil

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, her dilin kendine özgü bir yapısı vardır. Nitekim felsefi ve teolojik söylemlerin oluşumunda dilin belirleyici rolü ve işlevi yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu anlamda nefis kavramı ve bu kavrama yüklenen anlamlar, her dilin kendine özgü yapısına göre şekillenmiştir. Öyle ki birbirinden farklı ya da aynı düşünce sistemi içerisinde nefsin ne olduğuna yönelik ortaya konan görüş ayrılıklarında, nefis kavramının her dilde farklı bir yapısal biçime sahip olması önemli derecede etkili olmuştur.

İngilizce “nafs”¹, Latince “anima”, Yunanca “psyche” sözcüklerine karşılık gelen ve çoğulu “enfüs” ve “nüfüs” şeklinde olan nefis, lugal olarak “Bir şeyin kendisi, hakikati, mahiyeti, toplamı, zatı, cevheri, kan, ruh, kalp, genişlemek, ferahlamak, kendisiyle akledilen şey”² anlamlarına geldiği gibi, aynı zamanda “nezdinde, katında, öz, tabaklanmış deri, izzet-i nefis, büyüklük, kibir, ayıp, himmet, şiddet, gayb, gönül, kardeş, kişi, huy, karakter, kimin zaman bir şeyin yapılmasını emreden kimi zamanda yapılmamasını emreden güç”³ anlamlarında da kullanılmıştır.

Diğer taraftan Kur’an’daki ayetlerden hareketle nefis sözcüğünün kökeni hakkında birbirinden farklı iki görüş ileri sürülmektedir. Bu görüşlerden birincisinde insanın en değerli yönü olduğuna vurgu yapılarak nefsin “büyüklük, azamet, celalet” anlamındaki “nefaset” lafzından türetilmiş bir isim olduğu kabulüdür. Zira bu kabule göre insanın en değerli varlığı odur ve ancak onunla insan, yaratılanların en şerefli vafını kazanabilmiştir.⁴ İkincisinde ise, nefsin canlılığını yalnızca nefes alıp vererek sürdürebileceği akılda tutulmak suretiyle onun, “nefes almak” anlamındaki “teneffüs” lafzından türetildiği savunulmaktadır.⁵ Buna göre nefis sözcüğü, “onsuz hayat düşünölemeyen nefes” anlamında canlılığın kaynağı olarak görölmüştür.

Cahiliye döneminde ise bu sözcüğün, o dönemi yansıtan Arapça kitabelerde geçen “nefeş” sözcüğün bugün kullanılan “nefes” ya da “nefs” sözcükleriyle benzer anlamlar taşıdığı sonucuna varılmıştır. O döneme ait metinlerde geçen “nefeş” ya da “nefs” Arapça’daki “kişi” anlamına gelmekle birlikte mezarın başı ucuna dikilen ve üzerine ölen kişinin ismi, babası ve diğer kişisel bilgileri yazılan “taş” anlamında kullanılmıştır. Bu nedenle mezar taşlarında bu kelimenin “nefsa” ya da “nefsa” veyahut “nefsû” gibi değişik şekillerde geçtiği tespit edilmiştir.⁶

Yine Cahiliye dönemindeki Arapların mezarda yatanların kimler olduğunu belirtmek amacıyla diktikleri mezar taşlarının yüzyıllardır “nefsa” olarak isimlendirildiği, ancak daha sonra dikilen bu taşların mezar anlamını da içerdiği

görüşü kabul görmüştür. Bu yüzden “nefeş” lafzı hem mezar taşı hem de mezar anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Nitekim bulunan mezar taşı kitabelerinde “nefşa” lafzının mezar anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir. Öyle ki bu lafız, bu anlamıyla da kalmamış, Nebatî lehçesinde zaman içerisinde “kubbe” anlamını da kazanmıştır.⁷ Netice itibariyle birlikte kullanıldığı edatlardan hareketle müennes bir sözcük olduğu belirtilen nefis sözcüğünün Akatça “napiştü”, İbranice nefes, Aramca “nefşa” ve Arapça “nefs” olarak telaffuz edildiği görülmektedir.⁸

Nefs kavramının kökeni ve lügat anlamları hakkında verilen tüm bu bilgilerin ardından bu kavramın özellikle Fahreddin er-Râzî (ö. 1209) açısından içerdiği anlamlara ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir. Bununla birlikte nefsin mahiyeti, bedenle ilişkisi ve onun metafizik boyutuyla ilintili diğer tartışma konuları üzerinde de durulacaktır.

1. Nefsin Tanımı

Nefsin ne olduğuna ilişkin olarak onun farklı yönlerini açığa çıkaracak şekilde iki farklı tanım karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımlardan ilki, nefsin metafizik yönünü öne çıkaran bir içeriğe sahiptir. Buna göre nefis, bedene hulul etmek ya da ona nüfuz etmek için değil, onu tedbir (idare etme ve yönlendirme) için birleşmiş mütehayyiz olmayan soyut bir cevherdir.⁹ Bu tanım aynı zamanda nefsin bedenle olan ilişkisini de izah etmektedir. Bu durumda nefsin bedenle birlikte olmasının amacı, onu idare etmek ve yönlendirmektir. Bu eksende Râzî'nin “*en-Nefs ve'r-Ruh*” isimli eserinin başında “Kuşkusuz nefis tektir”¹⁰ diyerek nefste çokluğu kabul etmemek suretiyle böylelikle onun cevher oluşuna işaret etmektedir.

Öbür yandan nefsin diğer tanımı ise, “hayatın, beslenme, duyum ve akletme fiillerinin ilkesi; bi'l-kuvve ve doğada bulunan cismin sureti ilk kemali”¹¹ şeklindedir. Aristoteles'e (ö. MÖ 322) ait olan bu tanımda nefis, maddî bir cevher olmamakla birlikte maddede içkin halde bulunan bir mebd (ilke) olarak görülmektedir. Buna göre nefsi doğa bilimleri içinde inceleyen ve bu konuda müstakil olarak “*De Anima*” isimli eseri kaleme alan Aristoteles, onu, maddenin karşısında bulunan suret anlamında bir cevher olarak isimlendirmektedir.¹² Dolayısıyla nefis, her ne kadar cisim olmasa da cisimden ayrı bir varlığı düşünülemez.

Benzer şekilde İslam dünyasında ortaya koyduğu nefis teorisiyle dikkatleri üzerine çeken İbn Sînâ (ö. 1037) da Aristoteles'in yapmış olduğu bu tanımı benimsemiştir. Ancak onun “ilk kemal” sözünden kastı, nefsin bitki, hayvan ve insan için müşterek olarak düşünüldüğünde canlılığı, kuvve halinden fiil

haline geçişi sağlaması yönüyle olduğudur. Diğer bir söylemle canlılık, her üç varlık kategorisinde müşterek olarak mevcuttur. Öyle olmakla beraber tek başına insana özgü nitelikler açısından düşünüldüğünde nefis, iradî olarak tercih etmek suretiyle bir hareketi gerekli kılan cismin dışında bir kemal ve cevherdir.¹³ Görüleceği üzere burada akıl ve ona bağlı olarak “iradî olarak tercih etme hareketi” kavramı karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram hakkında İbn Sînâ'nın, nefsin bedenden farklı oluşu yönündeki açıklamalarının satır aralarında rahatlıkla görülebilmektedir.

Nefsin bedenden ayrı oluşuna ilişkin farklı tanımlara Râzî de yer vermektedir. Bu anlamda Râzî, İbn Sînâ'nın düşünce tarzından etkilenerek nefsi, insanın “ben yaptım” ya da “ben gördüm” derken, “ben” ile kastettiği şey olarak tanımlamaktadır.¹⁴ Ancak o, “ben yaptım” cümlesinde geçen “ben” ile “sen yaptın” cümlesindeki “sen”in içerdiği anlamların farklı olduğunu iddia etmektedir. Buna göre bir insanın karşısındakine “sen” derken kastettiği şey, o lafızla algıladığı şeyin kendisidir. Nitekim onun görüş ve söylemlerine bir bütün olarak bakıldığında, kimi eserlerinde nefsin aklî bir cevher olduğu fikrini¹⁵ ısrarla savunmasına rağmen, diğer eserlerinde nefsin insan hayatının başlangıcından sonuna dek değişmeden kalan bir cisim olduğu¹⁶ ifadesi dikkat çekicidir. Bu ifade bağlamında Râzî, felsefecilerin nefsin cisim değil de soyut bir cevher olarak gördüklerini hatırlatarak onları bu düşüncelerinden ötürü eleştirir. Zira ona göre soyut bir varlık, cisimlerle uzaklık ya da yakınlık ilişkisi içerisine giremez. Bu nedenle nuranî bir cevher olan nefis, bedendeki faaliyetleri idare etme ve yönlendirme kabiliyetine sahiptir.¹⁷

Bu çerçevede nefsi, ruh, kalp ve akıl ile eşdeğer olarak gören Râzî, ayette geçen “ruh üfleme”¹⁸ ifadesini bedenden farklı olan nuranî bir varlığın ona girerek hayat vermesi¹⁹ şeklinde izah etmektedir. Nitekim ona göre beden, nefsin bir aracı ve tecelli yeri olarak görülmelidir.²⁰ Yine o, İsrâ süresi 85. ayette²¹ Hz. Peygamber'e sorulan bir soru üzerine ruhun hakikati ve mahiyetinden söz edilmektedir. Bu ayette insana canlılık veren nefis kastedilmektedir. Buna paralel olarak ayet içinde yer alan “ruh, Rabbimin emrindedir” ifadesi, “Rabbimin işleri cümlesindedir” anlamını içermektedir. Bu ifade, inanmayanların ruhun kadim mi yoksa hadis mi olduğunu sorduklarını ve Allah'ın onların bu sorusuna cevaben: “Hayır, aksine ruh; Allah'ın fiili, var etmesi ve yaratmasıyla meydana geldiği için hadistir.” şeklinde karşılık verdiğini göstermektedir. Daha sonra Allah, ruhun hadis oluşuna “onun hakkında size çok az bilgi verilmiştir” ifadesi ile de delil getirmektedir. Başka bir deyişle ruhlar, tabiatlarının başlangıcında bilgilerden uzaktırlar. Bu itibarla bilgiler onlarda sonradan meydana gelmiştir. Dolayısıyla onlar, sürekli bir halden başka bir hale geçmekte ve eksikliklerden kemale doğru gelişim göstermektedir. Bu şekilde değişmek ve gelişmek ise, hadis oluş alametlerindedir.²²

Şu halde ayette geçen “O, Rabbimin emrindedir” ifadesinden ruhun cisim olmayıp soyut bir cevher olduğu sonucu da çıkar. Nitekim Hz. Peygamber’e ruh sorulduğunda kendisi, “o, şu şekilde maddî bir tabiata sahip olan ve daha sonra ruh haline gelen bir cisimdir” diyerek betimleyici bir açıklamada bulunmamıştır. Bilakis onun “o, rabbimin emrindedir” şeklinde buyurması, ruhun maddeler cinsinden bir cevher olmayıp soyut bir cevher olduğuna delalet eder. Ayetin açıklamasının devamında ruh sözcüğüyle Kur’an, melek ya da Cebrail’in de kastedilmiş olabileceğini belirten Râzî, bu görüşlerden insana ait ruhun kastedildiği şeklindeki ilkini tercih eder. Bu eksende ayetin devamının açıklamasını da bu anlam üzere yapar.²³

Buradan hareketle denilebilir ki, Râzî bu açıklamalarıyla nefsin soyut bir cevher ve hadis oluşuna vurgu yapmakla birlikte onun bedenle ilk birleştiğinde her türlü bilgiden uzak bir tabiat üzere olduğuna dikkat çekmektedir. Netice itibarıyla Râzî’nin nefis kavramından kastının, her ne kadar cisimle birlikte bulunsun da mahiyet olarak ondan ayrı olarak onun canlılığını ve faaliyetlerini yerine getirmesini sağlayan ölümsüz bir cevher olduğu rahatlıkla söylenebilir.

2. Nefsin Mahiyeti

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki, müteahhirun dönem İslâm kelimcilerinin nefis kavramına yönelik bakış açılarının şekillenmesinde Platon (ö. MÖ 347) ve Aristoteles’in yaklaşımları etkili olmuştur. Bu nedenle söz konusu kelimcilerin bu konu hakkındaki görüş ve düşüncelerine burada temas etmek, çalışmanın yönlendirici ve ufuk açıcı olması açısından yerinde olacaktır.

Nefsin bedeninin dışında kendi özünde bir gerçekliği olduğu, onun bedenle birlikte bozulmayıp varlığının devam ettiği yani ölümsüzlük gibi sorunlar, ayrıntılı olarak ilk defa Platon tarafından dile getirilmiştir. O, Tanrısal bir niteliğe sahip olan nefsin, cisimler gibi bileşik bir yapıya sahip olmadığı için hem değişmez hem de ölümsüz olduğunu belirtmektedir.²⁴ Ona göre insanda Tanrısal bir ilke olarak bulunan ölümsüz nefis, sayıca tektir. Bu anlamda her insanda tek bir nefis bulunur. Ancak ölümsüz olan nefsin yanında biri kalpte diğeri ise ciğerde olmak üzere iki nefis daha vardır ki, şehvanî ve gadabî denilen bu nefisler, bedenle birlikte yok olurlar.²⁵

Platon’un bu üçlü nefis anlayışına, isim vermeden İbn Sînâ ve Calinus’a (Galenos Klaudios, ö. 200) nispet ederek Râzî de temas etmiştir. Bu doğrultuda İbn Sînâ bu anlayışı, insanda tek bir nefis değil “derrak” (nâtık), şehvî ve gadabî olmak üzere üçlü nefis anlayışı şeklinde kısaca değinirken²⁶, Râzî ise bunu *en-Nefs ve’r-Râh* isimli eserinde iki farklı şekilde yorumlamıştır. Eserinin bir yerinde o, “insan müstakil olarak üç nefsten ibarettir” görüşünü Calinus’a nis-

pet ederek eleştirirken²⁷, bir başka yerde ise nâtık, şehevî ve gadabî nefsin, müstakil birer varlıklar olarak görülmesinin yerine onların bir kökten türeyen farklı dallar olarak yorumlanmasının uygun olduğuna işaret etmektedir.²⁸

Her insanda ölümsüz olarak bulunan şey, onun Tanrısal ilkesi olan nâtık nefsidir. Bedenleşmiş insanın, nâtık nefsinin yanında şehevî ve gadabî nefsleri de bulunmaktadır. Ancak bunlar, daha öncede belirtildiği üzere bedene bağlı olarak var olup bedenle birlikte yok olduklarından ötürü nâtık nefsi gibi ölümsüz değildirler. Bu durumda Kusta b. Luka'nın (ö. 913) Platon'a nispet ettiği "nefsin sayıca teklifi" fikri doğru görünmektedir.²⁹ Buna göre kendi özünde gerçekliği bulunan ölümsüz insan nefsinin, bedenden önce var olduğu ve nefsin, bedenden ayrılmasıyla meydana gelen bedenin ölümünün nefsin ölümünü gerektirmediği iddiasını ileri süren Platon'da nefsi, kemâlini gerçekleştirene dek bir bedenden çıkar ve başka bir bedene girer.³⁰

Platon'un aksine Aristoteles, nefsin bedenden önce varlığını kabul etmez. Ona göre canlılığa elverişli, uygun bir mizaçta olan beden, nefssiz olamayacağı gibi bedensiz bir nefsin varlığından da söz edilemez.³¹ Bu bağlamda nefsi, bedeni idare edip fiillerini onunla gerçekleştirdiği (mutasarrıf) bedenin dışında ontolojik bir gerçekliği olan şey değildir. Nasıl ki bileşik cisimler, madde ile formdan oluşmuş ise insan da, nefsi ve bedenden oluşmuştur. Dolayısıyla insan, bedende içkin olan nefsi formuyla insandır. Sözelimi, doğada bulunan bir cisim olan baltaya baltalık özelliğini veren şey yani neliği, onun formudur. Cevher (töz) olan formun baltadan yani maddeden ayrılması düşünülemez. O halde baltalık, baltanın formu olduğu gibi nefsi de insanın formudur. Buna göre Aristoteles'te nefsin tanımı şu şekilde yapılmaktadır: "Nefsi, bi'l-kuvve hayata sahip olan tabii bir cismin yani organik cismin ilk kemâlidir (entelekhia)".³²

Bu ifadelerden açığa çıkan şudur ki, Platon'un aksine Aristoteles'de nefsi, bedenden bağımsız olarak var olan bir şey değildir. Kalemin, silginin, defterin vs. bir formu olduğu gibi nefsi de bedenin bir formudur. Bu noktada nefsi, "bedenin formu" olduğu içindir ki, Platon'da olduğu gibi nefsin, bedenden önce var olduğu düşünülemez. Ayrıca her bedenin bir formu olacağı için Aristoteles'te tenâsüh³³ düşüncesi de yoktur. Bu yaklaşımın ortaya çıkardığı en önemli sorun, hiç kuşkusuz meâd³⁴ ile ilgilidir. Nitekim bedenin formu olan nefsi, bedenle birlikte yok olmaktadır. Bu bakımdan Aristoteles'te ölümsüzlük düşüncesinin yanında ahiret düşüncesinin de olmadığı söylenebilir.

Nefsin mahiyeti ile ilgili Antik Yunan düşüncesindeki bu iki temel yaklaşıma ilişkin verilen bu bilgilerden sonra İbn Sînâ ve onun iyi bir okuyucusu ve takipçisi olan Râzî'nin görüşlere geçmeden önce bir noktaya işaret etmekte yarar vardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, hem İbn Sînâ'nın hem de Râzî'nin nefsi ile ilgili görüş ve düşüncelerinin şekillenmesinde onların, ölüm sonrası

ahiret hayatına inanmış olmaları, muhtemelen oldukça etkili olmuştur. Bu anlamda Kur'an'da özellikle bedenli dirilişle ilgili ayrıntılı açıklamalar, İbn Sînâ'yı bir taraftan "nakille bilinen diriliş" yani "cismanî diriliş" ve naklin de desteklediği "akılla bilinen diriliş" yani "ruhanî diriliş" ayrımına götürürken³⁵, diğer taraftan da nakillerde anlatılan cismanî dirilişin aklen mümkün olmadığı ve bu nedenle de ilgili nakillerin sembolik olarak yorumlanması gerektiği fikrine götürmüştür. İbn Sînâ'nın aksine Râzî ise, bedenli dirilişin felsefî bir zeminde açıklanabileceğini göstermek için daha önceki kelamcılar tarafından da gündeme getirilen alternatif bedenli diriliş modelleri ortaya koymuştur ki, bunlara da yeri geldiğinde değinilecektir.

Soyut bir cevher olan nefsin, fizik biliminin bir konusu olduğu şeklindeki yaklaşımda İbn Sînâ Aristoteles'i takip ederken, Râzî de İbn Sînâ'yı izlemiştir. İbn Sînâ ve Râzî'ye göre, bedeni idare edip fiillerini onun aracılığı ile gerçekleştiren nefsin tanımında, beden terimine yer verilmesi şarttır. Bir şeyin ya doğrudan kendisi olarak ya da başkalarına olan nispetleri açısından tanımlanabileceğini belirten İbn Sînâ'da nefis, kendisi kadar tanımı da bedenle ilişkilidir. Söz konusu nefis, bedenden ayrı olarak düşünüldüğünde "akl" ismini alır.³⁶ Bu nedenle o, nefsin bedenle ilişkisini "siyaset", kendisi ve doğrudan filini ise "taakkul" kavramlarıyla açıklamaktadır.³⁷

Nefsin tanımında beden terimine yer vermek zorunlu tutulunca İbn Sînâ'nın tüm nefisler için uygun gördüğü en genel tanım şu şekildedir: "Nefs, âleti olan ya da bi'l-kuvve hayatı olan organik (tabiî) bir cismin ilk kemâlidir."³⁸ Buna göre nebâtî nefis, üreme, gelişme ve beslenme açısından; hayvânî nefis, tikellerin bilinmesi ve iradî hareket açısından; insanî nefis ise ihtiyârî fiilleri yapmak, akıl yürütmek ve tümelleri kavramak açısından tabiî cismin ilk kemâlidir.³⁹ Râzî ise, İbn Sînâ'nın nebâtî, hayvânî ve insanî nefis tanımlarını aynen kullanmakla birlikte özellikle insan nefsinin bedenle ilişkisinin Aristoteles'te olduğu gibi "form"la değil de İbn Sînâ'da olduğu gibi "kemâl" terimi ile ifadesinin önemine işaret etmektedir.

Ancak yeri gelmişken şunu belirtmek gerekir ki, nefis-beden ilişkisinin madde-form ilişkisi biçiminde mi yoksa cisim-kemâl ilişkisi mi olduğu hususunun açıklanması gerekmektedir. Aristoteles'e cisimler, madde ve formdan meydana gelmektedir. Bu anlamda beden, insan cisminin maddesini, nefis ise formunu oluşturmaktadır. Bu noktada ona göre kemâl, formun maddeyle birlikte bulunarak cismi oluşturmasına verilen bir isimdir. Oysa İbn Sînâ'da formun maddeyle birlikte bulunmasına "kemâl" dendiği gibi, madde ve formdan oluşan organik bir cismin, fiillerine neden olan ve cisimden ayrı bir gerçekliği bulunan yani soyut bir töz olan nefse de "kemâl" ismi verilmektedir. Dolayısıyla nefis, duruma göre farklı isimler almaktadır. Organik bir cismin fiillerini

ortaya çıkarması yanında aklî ve hissî formları alması açısından nefis, “kuvve”dir. Eğer nefis, bir madde ile bir araya gelip bitki ve hayvanı oluşturuyorsa bu takdirde o, bir “form”dur. Ayrıca İbn Sînâ, bir cinsin türlerle tamamlanıp belirlenmesine ise nefsin “kemal”i demektedir. Sözelimi, “canlı” terimi bir cins isimdir. Aynı cinsin kapsamı içerisinde yer alan insan, hayvan ve bitki gibi türleri birbirinden farklı kılan şey, onların “ayrımları”dır (fasl). Nitekim sadece madde ve formdan var olan türlerin ayrımı söz konusudur ve bunlardan “form” terimine “fasl” ismi verilmelidir. Bu eksende “fasl” terimine de “kemâl” ismi verilmelidir.⁴⁰

Bu anlatılanlar ışığında İbn Sînâ açısından form ile kemâl arasında tek yönlü bir gereklilik söz konusudur. Bu anlamda her form bir kemâl iken, her kemâl bir form değildir. Zira melik, şehrin, kaptan ise geminin kemâli iken; melik, şehrin, kaptan ise geminin formu değildir. Aksi takdirde şehrin madde, melikin ise form olup bunların birbirinden ayrı düşünülmemesi gerekirdi. Bu itibarla melik ve kaptan örneğinde olduğu gibi İbn Sînâ, bir şeyin maddesi dışında gerçekliği olan şeylere form denmesinin uygun olmayacağını belirtmektedir. Ona göre felsefî ıstılahta, bir şeyin hem maddeyle birlikte bulunan formu hem de madde ve formdan oluşan cismi için “gaye” ve “kemâl” terimleri kullanılmalıdır. Bu durumda “kemâl”, fiillerin ortaya çıkmasını sağlayan “tam bir varlık” yani tür için kullanılan bir terimdir.⁴¹ Bu açıklamalardan anlaşılan o ki İbn Sînâ, maddeyle birlikte bulunan “form”a “kemâl” dediği gibi, madde ve formdan oluşan cismin fiillerini ortaya çıkaran ilkeye de “kemâl” demektedir.

Bu doğrultuda o, iki tür “kemâl”den söz etmekte ve nefsin, bedenine ne şekilde bir kemâl olduğunu açıklamaktadır. Ona göre kemâllerden ilki, türü tür yapan kemâldir. Sözelimi, kılıç nesnesine kılıç isminin verilmesini sağlayan şey, onun birinci kemâlidir. Diğer ise, türün her şekil etki ve edilgenini⁴² sağlayan kemâl. Sözelimi, kılıcın kesmesi, insanın düşünmesi, hissetmesi, hareket etmesi vb. Nitekim nefis de madde anlamına gelmeyen, madde ve formdan meydana gelen cismin bir kemâlidir. Şu halde nefsin kemâli olan cismin, sandalye ve masa gibi yapay (sınâî) cisimler olmayacağı gibi ateş, hava ve toprak gibi bileşik olmayan (basit) tabii cisimler de olamayacağı vurgusu yapan İbn Sînâ, nefsin kemâli ile nitelendirilecek olan cismin en önemli özelliklerini, beslenme ve büyüme gibi hayatla ilgili fiillerin, organ vasıtasıyla ikinci kemâllerini sağlayan tabii bir cisim yani organik bir cisim olarak görür.⁴³

Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, nefis ile beden arasındaki ilişkiyi bu şekilde kurguladıktan sonra insan nefsinin soyut bir töz olduğunu “boşluk-taki adam”⁴⁴ örneği ile açıklamaktadır. Nitekim ona göre insan nefsi, hiçbir şey bilmez bir halde iken bile kendisinin var olduğunu idrak etmektedir. Yani

kendisinde bir “ben” bilincinin olduğunu farkına varmaktadır. Dolayısıyla kişide tabiatı itibariyle mevcut olan bu benlik şuurundan hareketle nefsin cisim ya da cismânî olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bu da onun bedenden farklı olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁴⁵

Şu halde İbn Sînâ, bu görüşüyle, nefsi bedenin bir formu olarak gören Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Râzî ise, nefis ile beden arasındaki ilişkinin İbn Sînâ'da olduğu gibi “kemâl” terimiyle izahının doğru olacağı kanısındadır. Ona göre bitki ve havyan nefsi, Aristoteles'te olduğu gibi formdur ve aynı zamanda kemâldir. Hâlbuki insan nefsi, form olmayıp sadece kemâldir. Diğer bir deyişle cismin iki unsurundan biri olan “form”a “kemâl” dendiği gibi bedenle ilişkisi, madde ve form ilişkisi şeklinde olmayan insan nefsinde de “kemâl” denmektedir. Bir anlamda nefis ile beden arasındaki ilişkiyi İbn Sînâ gibi melik ile şehir arasındaki ilişki örneği ile izah eden Râzî, “kemâl” teriminin maddeyle birlikte bulunan formun yanında maddeden bağımsız olarak bulunabilen nefsi de içerdiği için onun, form teriminden daha genel olduğunu belirtir. Zira nefis, bedenin bir formu olmayıp sadece onun “kemâl”idir.⁴⁶

Sonuç itibariyle hem İbn Sînâ hem de Râzî, nefsin ölümsüzlüğünü ve bedenle birlikte yok olmadığını ispatlamak için insan nefsinin bedenin bir formu olarak gören ve bedenle birlikte nefsin de yok olacağı fikrine götürdüğü düşünülen Aristoteles'in görüşünü reddederek nefsin, kendi başına bir gerçekliği bulunduğu ileri süren Platon'a yaklaşmışlardır.⁴⁷ Her ne kadar insan nefsinin beden dışında soyut bir töz olarak kabulü, müteahhirin döneminde ilk defa Ebu Hamid el-Gazzali (ö. 505/1111) tarafından dillendirilmişse de, bu fikri geliştirerek daha sistemli bir şekilde ortaya koyan Râzî olmuştur.

3. Nefsin Gerçekliği

Öncelikle Râzî, “insan nedir?”, “kişiler kendilerine ben derken neye işaret etmektedir?” ve “insan beden midir ya da bedene sirayet etmiş latîf bir cisim midir veyahut beden dışında bağımsız bir gerçekliği olan soyut bir töz müdür?” şeklindeki sorular etrafında şekillenen görüşleri üç ana başlık etrafında ele almaktadır. Bunlardan birincisi, insanın cisim olduğu görüşü; ikincisi, insanın cisme sirayet etmiş bir ilinek (araz) olduğu görüşü; üçüncüsü ise, insanın ne cisim ne de cisme sirayet etmiş bir araz olduğu görüşüdür.

İnsanın mahiyeti ile ilgili bu üç temel bakış açısını bu şekilde veren Râzî, daha sonra bu bakış açılarını da kendi içerisinde kategorilere ayırır. Bu anlamda o, ilk görüşü şu şekilde sınıflandırır:

a- İnsan, yalnızca görünen bedenden ibarettir.

b- İnsan, bedene kenetlenmiş olan bir cisimdir.

c- İnsan, bedeninin dışında başka bir cisimdir.

Râzî'ye göre insanın şu bedeninin dışında başka bir cisim olduğunu iddia eden yoktur. Bunun dışında "insan, görünen şu bedenden ibarettir ve onun bu beden dışında başka bir gerçekliği yoktur" şeklindeki ikinci yaklaşım ise, kelâmcıların genel görüşüdür.⁴⁸

Diğer taraftan insanı, şu beden değil de bedene kenetlenmiş bir cisim olarak görenlerin yaklaşımını da kendi içerisinde sekiz alt başlık altında toplamaktadır:

b.1- İnsan, bedeni doğuran dört karışımından ibarettir.

b.2- İnsan, yalnızca kandan ibarettir.

b.3- İnsan, kalbin solundan çıkan latîf bir kandır.

b.4- İnsan, kalpten beyne yükselen ruhtur.

b.5- İnsan, kalpte bulunan bölünmez bir cüzdür.

b.6- İnsan, mahiyeti şu bedenden farklı olan bir cisimdir. Bu anlamda o, nuranî, hafif, canlı, hareket eden, ateşin kora, gül suyunun güle ve yağın ise susama sirayeti gibi bedene sirayet eden bir cisimdir. Latîf olan bu cisim, bedendeki değişmelere paralel olarak değişmez, Aksine o, yaşam boyunca değişmeden kalır.

b.7- İnsan, hayat boyunca değişmeyen birtakım aslî unsurlardan ibarettir. Bunun öncekinden farkı ise, diğerinde latîf cismin mahiyeti beden cisminden farklı iken, bunda aynıdır.

b.8- İnsan, bazı temel unsurlardan ibarettir. Bu unsurlar olmadan canlılık düşünülemez.⁴⁹

Râzî, "insan cisimdir" görüşünün alt başlıklarını bu şekilde vermesinin ardından aklı olan hiç kimsenin insanı, cisme sirayet etmiş bir araz olarak nitelendiremeyeceğini belirtir. Öbür yandan o, insanı cismin dışında soyut bir töz olarak görenlerin listesini verir. Ona göre, insanı soyut bir töz olarak gören kişi ya da gruplar şu şekildedir: İlahiyatçı felsefeciler⁵⁰, Şia ekolünden Ebu Sehl İsmail en-Nevbahtî (ö. 300/912) ve Ebu Abdullah Muhammed en-Nu'manî (ö. 342/953)⁵¹, Mu'tezile ekolünden Muammer b. Abbad es-Sülemî (215/830)⁵², Ehli Sünnet ekolünden ise Ebu Hamid el-Gazzalî'dir.⁵³

Râzî'nin bakış açısından İslam kelâmında insanın mahiyeti hakkında üç temel yaklaşım bunlardan ibarettir. Ne var ki özellikle mütekaddimûn dönemi kelâmında hangi görüşün kime ait olduğu belirtilmemiş, bunun yerine o dö-

nem kelimcilerinin ortak noktası olarak düşünülen oldukça genel olan bilgiler verilmiştir. Oysa “insan nedir?” sorusunun, o dönemin kelamında tek bir biçimde değil de, birbirlerinden farklı şekillerde cevaplandırıldığı bilinmektedir.⁵⁴ Bu nedenle bu süreçte Râzî'nin, kelimcilerin genel yaklaşımı olarak ifade ettiği “insan, şu görünen bedenden ibarettir” değerlendirmesinin, mevcut kaynaklar çerçevesinde doğruluk değerinin ölçülmesine ve İslam kelamının insanla ilgili genel bakış açısının açığa çıkarılması yerinde olacaktır.

Mütekaddim dönemin kelamında insanın mahiyeti, nefis ve ruh hakkında en derli toplu bilgi veren eserlerin başında Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936)'nin *Makalatul-İslamiyyîn* isimli çalışması gelmektedir. Bu çalışmada özellikle Mütezilî kelimcilerin konuyla ilgili görüşleri verilirken, o dönemle bağlantılı olduğu anlaşılan bir kısım görüşlerin ise kime ait olduğu belirtilmemiştir. O dönem kelimcilerin insan, ruh ve nefis hakkındaki görüş ve söylemleri şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi, insan bedenden ibarettir. Bu görüş, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 135/752) ile Ebu Bekr el-Asam (235/850)'a aittir.⁵⁵ Bu iki Mütezilî kelimci hakkında Eş'arî'nin verdiği tamamlayıcı bir başka bilgiye göre el-Asam, bedenin dışında nefsin ya da ruhun varlığını kabul etmezken⁵⁶; el-Allâf, bedenin dışında nefis ve ruhun her ikisinin de var olduğunu kabul eder. Nefis ruhtan, ruh ise canlı olma halinden farklı bir şeydir. Bu anlamda insanda araz olan, sadece canlılıktır.⁵⁷

İkincisi, İnsanın ruh ve bedenden müteşekkil bir yapıya sahip olduğu şeklindeki görüştür. Bağdat Mütezile'sinin önde gelen kelimcilerinden biri olan Bişr b. Mu'temir (210/825) ile Hişam b. Hakem (218/833) bu görüştedir. Nitekim Bişr b. Mu'temir, ruh ve bedenden oluşan yapıya insan derken; Hişam b. Hakem, buna ilave olarak bedenin ölümlü ve ruhun da bir nur olduğu öne sürer.⁵⁸

Üçüncüsü, insanın sadece ruhtan ibaret olduğu şeklindeki görüştür. Basra okuluna mensup önde gelen Mütezilî kelimcilerden olan İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 231/845) ile Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 220/835) bu görüştedir. Bu görüş ekseninde en-Nazzâm, insanın hakikatte ruh olduğunu belirtmekle birlikte bu ruh, insanda bedene girmiş ve ona kenetlenmiş halde bulunmaktadır. Ona göre beden, ruhun bir âfeti ve onu, fiillerinden alıkoyan bir hapisanedir. Hâlbuki es-Sülemî'ye göre bölünmez bir töz olan ruh, etkin konumdadır. Diğer taraftan beden ise, ruhun bir aletidir. Şu halde ruhun bir mekânı yoktur ve o, hiçbir şeye temas etmez. Ayrıca onun hareket, sükûn, renk, tat ve koku gibi arızî nitelikleri yoktur. Ancak ruhta ilim, kudret, hayat, irade ve nefret gibi özellikler bulunabilir. Bu itibarla o, bedeni, ona temas etmeden iradesiyle yönlendirir.⁵⁹

Dördüncüsü ise, yukarıdaki bu üç görüşün dışında Dırar b. Amr (ö. 200/815) ile Burgûs (ö. 240/854)'un insanı, renk, tat ve koku gibi birçok şeyin bileşimi olarak gören görüştür.⁶⁰ Bu görüşe ilave olarak insanı atom ve arazların toplamı gören Bağdat okuluna mensup Mu'tezilî kelamcılar arasında yer alan Abbad b. Süleyman es-Saymerî (250/864)'nin yaklaşımı⁶¹ ve Ebu-'l-Hüseyin es-Salihî'nin (ö. 785) insanı sadece atomdan ibaret olarak görmenin yanında bu atomun diğer atomlara temas edebileceğini ve insan atomunun yerinin ise kalp olduğunu öngören yaklaşımı da vardır ki⁶², bu bağlamda ayrıntıya girilmeyecektir.

Yukarıda aktarılan bu dört temel yaklaşım tarzlarından çıkartılabilecek ilk sonuç şudur: el-Allâf, en-Nazzâm, es-Sülemî, Bişr b. Mu'temir ve Hişam b. Hakem gibi önemli kelamcılar, insanı ya nefis olarak tanımlamışlar ya da bedenle başka bir gerçeklik olarak ruhu da kabul etmişlerdir. Burada bedenin dışında ruhun da var olduğu gerçekliği sadece ilk dönem Mu'tezilî kelamcılarıyla sınırlı değildir. Mütekaddimîn döneminin Eş'arî kelamcılarında biri olan Ebu Bekr İbn Füreğ (ö. 406/1015), Eş'arî'nin insanı, sadece görünen şu beden olarak tanımlamasına rağmen onun bedenden ayrı olarak ruhun da varlığını kabul ettiğini belirtmektedir.⁶³ Aynı şekilde Cüveynî (ö. 478/1085) de ruhu, "bedene kenetlenmiş latîf bir cisim" şeklinde tanımlayarak en-Nazzâm'ın bu konu hakkındaki görüşünü benimsemiştir.⁶⁴ Diğer taraftan Râzî'nin nefis ile ilgili görüşlerinden biri de budur.⁶⁵ Zira o, bu bağlamda *Mealimu Usûli'd-Dîn* isimli eserinde nefsin bedenle olan ilişkisini, âşık-maşûk ilişkisi olarak görmektedir. Ona göre burada nefis, fiillerini gerçekleştirmede bedene âşıktır. Beden varlığını sürdürdüğü sürece de bu aşk ve muhabbet devam edecektir.⁶⁶

Bu açıklamalar ışığında Râzî'nin genel olarak kelamcılara nispet ettiği "bedenin dışında insanın ruh ve nefis gibi hiçbir gerçekliği yoktur" şeklindeki yaklaşımın ilmî veriler açısından doğru olduğu böylelikle açığa çıkmaktadır. Nitekim kendisi de "*Mefatihul-Gayb*" isimli tefsirinde kelamcılarının genel yaklaşımını farklı olarak şu şekilde ortaya koyar: "Nefis, bedene karışmış latîf bir cisimdir."⁶⁷ Verilen tüm bu bilgilerden sonra mütekaddimîn kelamındaki insan anlayışlarını şu üç maddede toplamak mümkündür:

a- Cisim olan insan, görünen şu bedenden ibarettir. Bu görüşü Basra Mu'tezile'sinden Ebu Bekr el-A'sam ileri sürmüştür.

b- Cisim olan insan, bedenden farklı latîf cisim olarak bedenle kenetlenmiş bir yapıya sahiptir. Bu görüş de yine Basra Mu'tezile'sinden en-Nazzâm ve Mütekaddim dönemi Eş'arî kelamcılarında Cüveynî ve bir yönüyle de Râzî'ye aittir.

c- İnsan, bedenden ayrı bir töz olan nefsten oluşan bir yapıya sahiptir. Bu-

rada beden, sadece nefsin aleti konumundadır. Bu anlamda insan, tikel fiillerini beden aracılığıyla gerçekleştirir. Bu görüşü ise es-Sülemî, Müteahhirîn dönemi Eş'arî kelimcilerinden el-Gazzâlî ve farklı söylemi ile Râzî'de görmek mümkündür.

İnsanın mahiyeti hakkında görüş ve düşünceleriyle Müteahhirîn dönemindeki Eş'arî kelimcilerini oldukça etkileyen İbn Sînâ'ya göre insan, yalnızca görünen şu bedenden ibaret değildir. Aksine tüm insanların kendisine “ben” derken işaret ettiği şey, bu beden dışında ontolojik bir gerçeklik olarak soyut bir töz olan “nefs”tir. İbn Sînâ, insanın hakikatinin nefsten ibaret olduğunu, Râzî'nin de aynen benimsediği ve tekrar ettiği şu üç açıdan ispatlamaya ve delillendirmeye çalışmaktadır:

Birincisi, sözgelimi bir insan kendisinin kusursuz bir şekilde bir anda yaratıldığını düşünsün. Bu sırada bu kişinin gözleri dışarıya kapalı olsun. Bir anlamda o, bir uzayda ya da boşlukta yaratılsın. Öyle ki bu kişi, havanın direncini bile hissetmesin. Ayrıca organları da birbirine temas etmeyecek biçimde birbirinden ayrılsın. Artık şimdi tahayyül etsin. Acaba o, kendi varlığını bilebilir mi? O kişi, kalp ve beyin gibi iç organları yanında hiçbir dış organının varlığını bilmediği halde bu şekilde kendi varlığından şüphe etmez. Bu şartlarda kendisini bilirken, kendisini en, boy ve derinlik olarak tahayyül edemez. Bu durumda o, kendisinin başka bir eli ya da başka bir organı olduğunu hayal edebilse yine de o bunları, zatının bir parçası, kendisinin var olması için bulunması gereken bir şey olarak tahayyül etmez. Şu halde açığa çıkan şudur ki, insan ne cisimdir ne de cismânîdir.⁶⁸

İbn Sînâ'nın kişinin kendi fonksiyonlarını düşünmese de kendi varlığının bilincinde olduğunu ispatlamak için getirdiği bu kanıt, aslında Râzî tarafından da kabul görmüştür. Ancak o, bu kanıtın a priori bir temele dayanmadığını iddia etmiştir.⁶⁹ Ona göre sarhoş ya da uyuyan bir kişi, kendi varlığının bilincindedir. Ne var ki bu bilinç, “bütün, parçadan büyüktür” önermesi kadar zorunlu ve kesin değildir.⁷⁰ Her ne kadar o, bu kanıtı böyle bir eleştiri yöneltse de bunu “insan, bedeninin farkına varmasa da kendi nefsinin bilir” şekline dönüştürerek benimsemiştir.⁷¹

İkincisi, insan kendi zatını herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan kavrayabilir. İbn Sînâ'ya göre insanın kendisini, doğrudan değil de bir aletle tanıyabildiği varsayılsa, işte o zaman o, ne kendisini ne aletini ne de kendisini tanıyabildiğini bilir. Yani o, kendisini hiçbir şekilde bilemez. Zira insanla onun benliği arasında bir alet bulunmamaktadır. Kişiyi kendi bilincini sağladığı düşünülen bedenî aleti bilemez. Kuşkusuz o aleti bize bildiren, benliğimiz ile alet arasında başka bir alet yoktur. Ayrıca insan kendisini bilmekle kalmaz,

kendisini bildiğini de bilir. Dolayısıyla nefsin kendisine her türlü yönelişi doğrudandır.⁷²

Üçüncü kanıt ise, bedenın hayat boyunca sürekli değişmesine karşın “benlik” bilincinin hiçbir zaman değişmez olduğu şeklindeki anlayıştır.⁷³

Râzî, nefsin soyut bir töz olduğu hususunda İbn Sînâ'nın ileri sürdüğü bu üç kanıtı benimsemekle birlikte kimi zaman da eleştirmiştir. Bu doğrultuda doğrudan ya da dolaylı olarak kendi bilincinde olan tek varlık insan değildir. Diğer canlılar da kendilerini bilmektedirler. Her ne kadar durum böyle ise de canlılarda soyut bir nefsin var olduğu söylenemez. Öbür yandan insanın kendisini, beden faktörünü göz önüne almadan bilmesi, olsa olsa nefsin sadece görünen şu beden olmadığını ortaya koyar. Ona göre nefsin bedenın dışında soyut bir töz olduğunu gösteren en güçlü kanıt, kişinin şimdiki benliğinin bundan yirmi yıl önceki benliğinin aynısı olduğunu bilmesidir.⁷⁴ Yeri gelmişken burada şunu vurgulamak gerekir ki, Râzî'nin en güçlü kanıt olarak ileri sürdüğü bu kanıtın, İbn Sînâ'nın üçüncü kanıtıyla benzerlik taşıdığı hatta aynısı olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Görüldüğü üzere Râzî açısından önemli olan husus, nefsin müstakil olarak varlığının kabul edilmesidir. O, nefsin var olduğunun kabulünden sonra bu nefsin, bedenın dışında soyut bir töz olması ile bedene karışmış latîf bir cisim olması arasında herhangi bir ayırım gözetmez.⁷⁵ Denilebilir ki, ona göre nefsin bedenden ayrı bir töz olduğu hem aklen hem de naklen sabit olsa da⁷⁶ ve yine o, *Mebâhis, el-Metâlibü'l-Âliye, Şerhu'l-İşarât, Şerhu Uyuni'l-Hikme* ve bir görüşü ile de *Mefatihü'l-Gayb* isimli tefsir çalışmasında nefsin soyut bir töz olduğunu savunsa da onun gerçek eğiliminin nefsin latîf bir cisim olduğunu yönündedir. Nitekim o, bir taraftan *Mefatihü'l-Gayb* isimli tefsirinde insanın kesîf ve latîf bir cisimden meydana geldiğini iddia ederken; diğer taraftan *Meâlimu Usûd'd-Dîn* isimli eserinde insanı bedene karışmış nuranî bir töz olarak tanımlamaktadır.⁷⁷ Sonuç itibarıyla onun, nefsin bedenın dışında bir gerçekliği olduğu konusundaki ısrarlı duruşu, gözden uzak tutulmaması gereken önemli bir ayrıntıdır. Hatta o bu iddiasını bir adım ileri taşıyarak insanda ölümsüz bir nefsin varlığı ile haşır, neşr, mükâfât ve ceza arasında sıkı bir bağlantı olduğunu dile getirmiştir.⁷⁸

4. Nefs-Beden İlişkisi

Müteahhirîn dönemindeki İslam kelimcileri, kişilerin kendisine “ben” derken işaret ettiği şeyin hakikatte “nefs” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu anlamda acaba sözü edilen bu nefis, bireyselliğini nereden almaktadır? Ayrıca burada “nefsler ezeli midir yoksa yaratılmış mıdır” ile birlikte “insanlardaki nefsin kaynağının ne olduğu” soruları karşımıza çıkmaktadır.

Nefs ile beden arasındaki ilişki boyutuna dair görüşlerinde Platon ve Aristoteles'in etkisi görülen İbn Sînâ'da, nasıl ki bedenler yaratılmış ise, aynı şekilde nefsler de yaratılmıştır. Bu durumda yaratılan nefis ile beden arasında tedbir ilişkisi söz konusudur. Başka bir deyişle beden, nefsin bir aletidir.⁷⁹ Nitekim onun açısından nefis, bireysel olana işaret eder. Aristoteles'te olduğu gibi bireysellik ilkesi madde olduğundan, başlangıçta beden olmadan nefis olmaz. Şu halde nefsin bedenle ortaya çıkması, onun hadis yani yaratılmış anlayışında içkindir. Buradan hareketle sonradan olan her şey gibi nefsin de bir maddesi olması gerektiğini belirten İbn Sînâ, beden olmadan nefsin tek başına varlığını, “nefsin atâleti” olarak isimlendirir. Dolayısıyla tabiatta âtil hiçbir şey olamayacağı için, ona göre nefsin, bedensiz olarak meydana gelmesi düşünülemez.⁸⁰ Bu da İbn Sînâ'nın, nefsin yaratılmış olduğunu vurgulamakla birlikte onun bedensiz olarak yaratılmış olduğu fikrine de sıcak bakmadığını göstermektedir. Bir bakıma onun nazarında nefis, kendisini kabul edebilecek uygun bir beden meydana geldikten sonra hadis olmaktadır.⁸¹

Buna göre İbn Sînâ düşüncesinde nefsin uygun bir bedenle birlikte yaratılmışlığı, birbirine paralel iki gerçekliktir. Bu demektir ki nefsi kabul edebilecek uygun bir beden var ise, o beden de nefis de meydana gelir. Bu anlamda ortada bir nefis var ise, o nefsin bedeni de olduğuna hükmedilebilir. Bir türün bir fersi için geçerli olan şeyin, o türün bütün fertleri için de geçerli olmasını zorunlu gören İbn Sînâ, nefsi kabul edebilecek durumdaki her bedenin, istisnasız olarak bir nefsinin olmasını şart koşar.⁸² Bu eksende o, uygun bedenlere nefsin nereden geldiğini ve bu nefsi kimin meydana getirdiğini, ayrık (mufârik) bir ilke olan “faal akıl” ile izah eder.⁸³

Râzî ise, bir taraftan *el-Metâlib* ve *Şerhu Uyuni'l-Hikme* isimli eserlerinde, nefsin uygun bir beden yaratıldıktan sonra faal akıl tarafından meydana getirildiği şeklindeki bu söylemi aynen benimserken⁸⁴, diğer taraftan *Mefatihul-Gayb*'da, daha farklı ve çelişik görüşler öne sürmektedir. Bu bağlamda o, söz konusu tefsirinde İbn Sînâ'nın kaleme aldığı *el-İşarât ve't-Tenbihât* isimli eserine atıfta bulunarak nefsin, beden var olduktan sonra yaratıldığını ileri sürerken⁸⁵; yine aynı eserinde delil ve istidlalde bulunmaksızın bedenler yaratılmadan nefslerin olmadığı hakkında felsefecilerin görüşlerinin asılsız ve mesnetsiz olduğunu belirtir.⁸⁶ Nitekim ona göre Kur'an ayetleri şu gerçeğe işaret etmektedir: “İnsan, nefstir ve nefis, bedenden öncedir.”⁸⁷

Öbür yandan Râzî tarafından dile getirilen nefsin bedenden önce var olduğu şeklindeki bu söyleme, İbn Sînâ şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu anlamda o, öncelikle nefsin hiçbir şekilde bedensiz olamayacağı vurgusu yapmaktadır. Ona göre “nefis, bedenden öncedir” şeklinde bir söyleme gidiliyorsa bu durumda o nefsin, daha önceki varlığında sayılı bedenlerde bulunması gerekirdi. Oysa

önceki bedenler sonsuz olmakla birlikte sayı bakımından sınırlandırılmayacak niteliktedir. Ayrıca mahiyet açısından bir ve aynı olan nefler, birbirinden bedenleri ile ayrılır. Bu yüzden beden olmadan farklı neflerin olduğu iddia edilemez. Benzer şekilde bedenlerden önceki nefsin tek olduğu da öne sürülemez. Bu, aynı nefsin Zeyd ve Amr'a geçmesi nedeniyle onların aynı kişiler olmasını gerektirir ki, bu da imkânsızdır.⁸⁸

5. Tenâsüh⁸⁹

Ruhun ölümden sonra başka bir bedende yeniden dünyaya gelmesi olarak tanımlanan tenâsüh, geçmişte tekammus yani yeni bir gömlek giyme⁹⁰ şeklinde ifade edildiği gibi, günümüzde ruh göçü olarak da ifade edilmektedir. Nitekim ruhun insan bedenine intikaline nesh, hayvan bedenine geçmesine mesh, bitkilere hululüne resh, cansız varlıklara nakline de fesh denilmiştir.⁹¹ Dolayısıyla tenâsüh kavramı, ruhun ister bitki, ister hayvan, isterse insan bedenine girmesi olsun, hepsini içine alacak şekilde kullanılmıştır.

Ruhun yapısını, ölümsüzlüğünü ve tenâsühün imkânsızlığını ayrıntılı olarak ele alan düşünürlerin başında İbn Sînâ gelir. O, tenâsühün imkânsızlığını, Şifa isimli eserinin “Nefs” risalesinde müstakil bir bölüm içinde ve Necat'ta genişçe yer ayırır. Tenâsüh inancı, ruhun farklı bedenlerde yaşayarak arınmak suretiyle ölümsüzlüğünü ve ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürdüğünü ileri sürer. Ancak bu inanca göre, ruhun arınmasının gerçekleşmesi, onun farklı bedenlere girerek yaşamını devam ettirmesiyle mümkündür. Diğer taraftan ruhun, bedenin ortadan kalkması ile yok olmadığını, onun ölümsüz olduğunu ve dolayısıyla ahiret hayatının mümkün olduğunu İslam düşünürleri de savunmaktadır. Fakat bu inancın mihenk taşı oluşturduğu ruhun farklı bedenlere girerek yeniden dünyaya gelmesi düşüncesi, hem İslam inancına hem de düşünürlerin ruhla ilgili anlayışlarına ters düşer. İbn Sînâ'nın ruh hakkındaki söylemleri her şeyden önce ruhun bedenden bağımsız bir cevher olduğunu ortaya koymaya ve buna paralel olarak ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamaya yöneliktir. Ayrıca o, ruhun bedenle ilişkisinin varoluşla ortaya çıktığını ve tamamen bireysel olduğunu ispatlamaya çalışır. Dolayısıyla ona göre ruh ile beden arasındaki ilişki bir yer işgal etme şeklinde olmadığı göz ardı edilmemelidir.

Bu bağlamda Şifa'nın “Nefs” kısmındaki bir bölümü tümüyle tenâsüh konusuna ayıran İbn Sînâ, tenâsühü imkânsız görür ve bunu delillendirme gayreti içerisine girer. Onun öne sürdüğü delil aklî ve felsefî olup, başkalarının konuyla ilgili tartışmalarında dikkatten kaçan bir hususu ön plana çıkarır. Nitekim tenâsüh inancının esası, ruh ve bedenin iki bağımsız cevher olduğu ve

ölümden sonra bir bedenden ayrılan ruhun başka bir bedene yeniden girdiği şeklindeki görüştür. Burada İbn Sînâ, bu görüşün tutarsızlığını ve geçersizliğini göstermek ve bu anlamda ruhla beden birleşmesinin, kişiliğin ferdî oluşuyla ilgisi olduğuna dikkat çekmek için tenâsühü reddeder.⁹²

Bu çerçevede ona göre kişiliğin ferdiyeti, her ruhun ancak özel bir bedene sahip olmasıyla gerçekleşebilir. İnsan türünün esasını oluşturan ruhun bireylerde aynı olması söz konusu değildir. Kişileri birbirinden ayrı ve farklı kılan şey, kişinin ruhu ile bedeni arasındaki özel ilişki, bağlantıdır. Bu minvalde ferdiyeti oluşturan şey de yok olacak olan bir beden de var olamaz. Dolayısıyla her bedenin ayrı bir özel ruha ihtiyacı vardır.⁹³ Şu halde beden ruh tarafından yönetilmesi, yani bedene hâkim olacak tek bir ruhun bulunması gerekir.

Diğer taraftan şayet her biri kendisine bağlanmış ve her biri kendisine muhtaç birçok bedene göç edebilen birçok beden olduğu farzedilirse, o takdirde iki ayrı ruh aynı zamanda bir arada bulunabilir demektir. Bunun yanı sıra ruh ile beden arasındaki ilişki, ruhun bedende gizli olması şeklinde değildir. Tam aksine ruhun bedenin bilincinde olacağı ve beden ruhun fiilleri ile etkileneceği şekilde, ruhun bedeni idare edeceği bir ilişki manasınadır. Yaşayan her canlı varlık, kendisini idare ve kontrol altında tutan bir ruhunun olduğunun bilincindedir. Eğer canlı varlığın bilincinde olmadığı başka bir ruhu varsa, bu durumda böyle bir ruhun bedeniyle ilişkisi nasıl olabilir? Bu, canlı varlık kendi bilincinde olmadığı gibi, bedeniyle de ilgilenmiyor demektir. Oysa ruh ile beden arasında böyle bir ilişki olamaz.⁹⁴

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, ruhun bedenden bağımsız olarak kendi bilincinde olduğunu ispatlamaya çalıştığı delil ile aynı zamanda benlik bilincinin ferdî oluşu ve ferdiliğin de ruh ile beden arasındaki doğuştan gelen özel bir ilişkiden kaynaklandığı vurgusu yapmaktadır. Nitekim her bir ferdin bedeni, diğerlerinden farklı bir tecrübe ve bilince sahip bir şekilde bedeni sevk ve idare eden bir ruha sahiptir. Bu ruh, kendi benlik bilinci için bedene bağımlı değildir. Fakat o ferdin kendi şahsına özgü bir bilince ve tecrübeye sahiptir. Buradan hareketle denilebilir ki, her bir beden için onunla özel bir tarzda birleştiği bir ruhun varlığı söz konusudur.⁹⁵

Eğer tenâsühün mümkün olduğu düşünüldüğü takdirde, o zaman bir bedende iki ruhun söz konusu olur. Bu da ruhun kendisiyle var olduğu ve mizacına özgü bir ruh ve bunun yanında bedene yeni giren ve haliyle mizacı uygun olmayan ikinci bir ruh var demektir. Böyle bir ilişki, ruh ile beden birbirine uyum sağlaması ve ruhun bedeni idare etmesi şeklinde bir ilişki değil; tam aksine aralarında uyumsuzluk olan ve işgal etme şeklinde bir ilişki olur. İşgal etmeye dayalı bu ilişki de, ruhun beden üzerinde hiçbir şekilde denetim ve idaresinin söz konusu olmadığı bir ilişkidir.⁹⁶

Râzî'ye⁹⁷ göre İbn Sînâ'nın tenâsühü reddi, öncelikle insan nefsinin yaratılmış olduğunun kabulüyle ilişkilidir. Bu durum yalnızca İbn Sînâ için değil, aynı zamanda Aristoteles ve onu takip edenler için de geçerlidir.⁹⁸ Buna göre eğer nefsler bedenlerden önce var olmuş olsalardı, ya tek ya da çok olmaları gerekirdi. Tek oldukları bedenlere taallukları esnasında ya çoğalmaları ya da çoğalmamaları gerekirdi. Çoğalmadıkları takdirde de her bir nefis için tek bir beden bulunması söz konusu olurdu. Böyle bir durumda ise, bir insanın bildiğini bütün insanlar bilir; bir insanın bilmediği bir şeyi diğer insanlar da bilmezlerdi ki, bu açıkça batıldır. Bedenlere taallukları esnasında çoğaldıkları zaman da büyüklüğü ve hacmi olmayan bir şeyin potansiyel olarak parçalanması gerekirdi ki, bu da imkânsızdır. Bedenlerden önce çoğalmaları hususuna gelince, böyle bir durumda her bir nefsin diğerinden mahiyet, gereklilik ve nitelikler itibariyle ayrılmış olması gerekir ki, bu muhaldir. Zira insan nefsleri tür bakımından aynıdır. Dolayısıyla tüm nefsler zatları ve gereksinimleri itibariyle aralarında bir ayrılığın bulunması söz konusu değildir.⁹⁹

Öbür yandan niteliklere gelince, bunların sonradan olması madde nedeniyle olur ki, nefsin maddesi bedendir ve bedenden önce de madde olmadığı için niteliklerin bulunması mümkün değildir. Netice itibariyle birleşme ve çokluk niteliklerine istinaden nefsin bedenden önce var olması imkânsızdır.¹⁰⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere nefsin hadis oluşu, aynı zamanda tenâsühün reddi için ileri sürülen delillere bir zemin oluşturmaktadır. Nitekim Râzî'ye göre düşünürler tenâsühün aklen geçersizliğini, nefslerin sonradan yaratılmış olması anlayışı üzerine bina etmişlerdir.¹⁰¹ Bu anlayış üzerine temellendirilen deliller ise şu şekildedir:

Birincisi, nefis yaratılmış olduğuna göre nefslerin hadis olması için bir neden bulunması gerekir ki, bu da bedenin hadis oluşudur. Buna göre beden hadis olduğunda ve bu bedene bir nefis iliştiğinde, beden hadisliği de farklı kaynaklardan diğer bir nefsin oluşumu için sebep oluşturduğunda, iki nefsin tek bir beden de birleşmesi gerekir ki, bu batıldır. Zira her insanda bir nefis bulunmaktadır.¹⁰² Şu halde eğer tenâsühün kabul edilmesi durumunda, önceki ölü bedenden gelen ruh ile sonradan yeni bir beden yaratılması ile oluşan yeni ruhun, aynı bedende bir araya gelmesi mümkün değildir.

Ancak burada Râzî, nefsin hadis olmadığını öne sürerek başlangıç aşamasında böyle bir delili geçersiz kılmaya çalışmaktadır. Üstelik o, bu iddiayı bir adım ileri taşıyarak nefsin hadisliğini kabul edip tenâsühü reddedenlerin ortaya koyduğu bu delile karşı sekiz madde halinde sıraladığı bir kısım itirazlar yönelir. Bu anlamda onun yöneltmiş olduğu bu itirazlardan en dikkat çekeni şudur: Eğer nefsin hadis olduğu kabul edilse bile tenâsühü yukarıdaki şekilde

reddetmek, netice itibariyle kişiyi kısır döngüye götürür. Bunun kabulü ise, aklen mümkün değildir.¹⁰³

İkinci delile göre, tenâsühün kabul edilmesi durumunda, bedenlerini terk eden nefslerin bir süre başka bir bedene taalluk etmeden işlevsiz kalmalarının söz konusu olmaları gerekir. Bu ise aklen kabul edilebilir değildir. Zira iki taalluk vakti arasında bir işlevsizliğin bulunması gerekir ki, doğada işlevsizlik söz konusu değildir. Aksi takdirde böyle bir işlevsizlik durumu kabul edildiğinde, iki yok olanın yanında iki var olanın da bulunması gerekir. Başka bir deyişle beden yok olup nefs ondan ayrıldığında, bu nefsi kabul edecek başka bir bedenin hazır olması gerekir. Fakat işin aslı böyle değildir. Kuşkusuz doğal afetlerde nesil yok olur ve böyle zamanlarda yok olanlar, yok olmayanlardan sayıca daha çoktur.¹⁰⁴

Râzî açısından bu delilin de itiraz edilebilecek zayıf yönleri mevcuttur. Nitekim birinci itiraz, “doğada işlevsizlik yoktur” iddiasıdır. Ona göre tenâsüh kabul edildiğinde, ceninlerin, küçük çocukların ve hatta bunamış kişilerin nefslerinin ilim ve ahlak adına bir şeyler alıncaya dek işlevsiz bir vaziyette kalmaları doğaldır. Bu nefsler, ilim ve ahlak yönünden gelişmedikleri takdirde başka bir bedene geçemezler ve sonsuza kadar işlevsiz olarak kalırlar. Dolayısıyla “doğada işlevsizlik yoktur” iddiası, mantıkî açıdan tutarlı bir söylem değildir. Buna göre ikinci itiraz noktasında Râzî, şu soruyu kendine sormaktan alıkoymaz: Helak olanların sayısı, var olanların sayısına niçin eşit olmasın?¹⁰⁵ Diğer taraftan felaketlerle ilgili görüşü de kabul etmeyen Râzî, denizin derinliklerinde kayaların çatlaklarında doğan hayvanların ve yine tahtakurularıyla, sineklerin sayılarının bilinmediği belirtir. Tam da burada şu soruyu yöneltir: Bunların adedini saymak mümkün mü?¹⁰⁶ Bu ifadelerden açığa çıkan şudur ki, Râzî'ye göre bu iki itiraz nedeniyle söz konusu delilin tenâsühü ret için geçerli bir delil olması mümkün değildir.

Üçüncü delile göre, eğer nefslerimiz¹⁰⁷ bedenimizden önce başka bedenlerde var olmuş olsaydı, tenâsühle gelen nefsin ilk bedendeki faaliyetlerini şu veya bu şekilde hatırlaması gerekirdi.¹⁰⁸ Nitekim Râzî, bu hususu şöyle bir analogjiyle izah etmeye çalışır: Bir şehirde yıllarca kalan bir kişinin, o şehirle ilgili hiçbir şey hatırlamaması mümkün değildir. Şu halde nefs, önceki bedenini ve ondaki faaliyetlerini hiçbir şekilde hatırlamıyorsa, bu demektir ki tenâsüh diye bir şey yoktur.¹⁰⁹ Bu analoginin ardından o, “...Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Derler ki: Evet, şahit olduk...”¹¹⁰ ayetini yine tenâsühün imkânsız oluşuna delil olarak kullanır. Ona göre henüz bedenler yaratılmadan önce şayet nefsler Allah'a böyle bir söz vermiş olsalardı, o takdirde bu sözün mutlaka bir şekilde hatırlanması gerekirdi.¹¹¹

Diğer taraftan Râzî'nin *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye* isimli çalışmasını tahkik eden

Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdadî, Râzî'yi tenasük konusundaki yaklaşımından ötürü eleştirir. Bu anlamda o, Râzî'nin tenâsühü savunanlarla ona karşı olanların delillerini aynen aktardığını dile getirir. Oysa ona göre Râzî, Kur'anî yöntemi izlemiş olsaydı, tenâsühün batıl olduğunu açık bir biçimde görebilirdi. Nitekim Mu'tasimbillah el-Bağdadî'ye göre Kur'an, nefsin teklifiğini¹¹² ve sorumluluğunu¹¹³ ortaya koyar. Ayrıca Mu'tasimbillah el-Bağdadî, şu soruları sormaktan da geri durmaz:

“İnsan tek bir nefsten ve Âdem ile Havva'dan yaratıldığına göre, ikisi için de tenâsüh söz konusu mudur ya da onlardan sonra tenâsüh vuku bulmuş mudur? Eğer vuku bulmuş ise, bu nasıl olmuştur? Dolayısıyla Kur'an'ın açık hükümleri bunlar olduğuna göre, tenâsüh hem akıl açısından hem de vahiy açısından reddedilmelidir.”¹¹⁴

6. Nefsin Ölümsüzlüğü

Nefsin mahiyeti ve hakikatine ilişkin verilen bu bilgilerden sonra nefis-beden ilişkisi bağlamında nefsin ölümsüzlüğünü savunanların argümanlarını ele almak, çalışmanın daha anlaşılır hale gelmesi açısından son derece önemlidir. Öncelikle nefis ile beden arasındaki ilişkiyi bir illet-malul ilişkisi olarak görmeyen İbn Sînâ, nefsin var olması için bedene ihtiyaç duyduğunu ve bu durumda ise beden, nefsin sadece arazî bir illeti olarak düşünülebileceğini dile getirerek beden, ölümünün nefsin ölümünü zorunlu kılmayacağını iddia etmektedir.

Ona göre nefsi kabul edebilecek uygun beden, nefsin meydana gelmesinin arazî bir illeti olsa da nefis ile beden arasında özsel¹¹⁵ anlamda illet-malul ilişkisi yoktur. Nitekim bedeni kabul edebilecek uygun bir beden oluşunca ayrık nitelikler yani faal akıl o bedende bir nefis meydana getirir. Dolayısıyla ayrık illetler, hiçbir fark gözetmeksizin nefsi kabul edebilecek durumdaki her bedene, istisnasız olarak bir nefis verir. Burada nefsin var olup da beden, bulunmamasını ya da beden, var olup da nefsin bulunmamasını aklen muhal gören İbn Sînâ, nefsi kendi başına kaim bir töz olarak tanımlamakla birlikte onun bedenle ilişkisini arazî kabul ettiği için, beden, ölümünün nefsin ölümünü gerektirmediğini öne sürmüştür. Buradan hareketle denilebilir ki, nefsin ölümsüzlüğü onun cisim yani bileşik olmamasından kaynaklanmaktadır.¹¹⁶

Bu çerçevede İbn Sînâ, gerek madde ve formdan oluşan bileşik cisimlerin gerekse bunlarda bulunan basit cisimlerin varlık ve yokluk açısından iki yönünün mevcut olduğunu belirtir. Bu yönlerden ilki, kendileriyle bilfiil var olduğu yönleri yani formları, diğeri ise bilkuvve yok olacak yönleri yani maddeleri göstermektedir. Şu halde ona göre, bilfiil varlık ile bilkuvve yokluktan oluşan

her şey yani madde ve formdan oluşan her cisim yok olur yani ölümlüdür. Dolayısıyla nefste bilkuvve yokluk unsuru yani madde bulunmadığı için, hiçbir şekilde onun yok olmayacağı böylelikle açığa çıkmaktadır.¹¹⁷

Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, bedenle birlikte nefsin yok olmamasını, iki açıdan temellendirmektedir: Birincisi, Platon'da olduğu gibi nefsin, yapı itibarıyla bozulabilecek nitelikte yani bileşik bir cisim olmamasıdır. Diğer ise, nefis ile beden arasında varlık ve yokluk bakımından birbirini zorunlu kılacak şekilde illet-malul ilişkisinin bulunmamasıdır.

Diğer taraftan bedenden ayrılan nefsin ölümsüzlüğü hakkında Râzî'nin birbirinden farklı iki görüşü karşımıza çıkmaktadır. Bu görüşlerden ilki, beden gibi nefsin de ölümlü oluşudur. Bu anlamda *Mefatihul-Gayb* isimli tefsirinde “Her nefis ölümü tadacaktır” ayetine yorum getirirken, beden gibi nefsin de öldüğüne işaret etmektedir. Nitekim ona göre insan nefsinin, ayrık akıllar ile feleklerin nefslerinin ölümsüzlüğünü öngören felsefi yaklaşımın yanlışlığı bilinen bir gerçektir.¹¹⁸ Görüldüğü üzere Râzî bu görüşü ile nefsin ölümsüz olduğunu ileri süren İbn Sînâ'yı eleştirirken; yine aynı tefsir çalışmasının bir başka cildinde geçen farklı bir görüşünde ise, beden öldüğü halde nefsin ölmediği vurgusu yaparak onun fikrini benimsemektedir.¹¹⁹

Tefsir çalışmasında tespit edilen bu iki yaklaşım bir yana, Râzî'nin asıl tercihinin, daha çok nefsin ölümsüzlüğü şeklinde olduğu görülmektedir. O, nefsin ölümsüzlüğünü, İbn Sînâ'nın dile getirdiği kanıtları kullanarak ispatlama gayretindedir. Nitekim her ikisi de beden ile nefis arasında illet-malul ilişkisi yerine bir tedbir ilişkisi olduğunu belirtmektedir.¹²⁰ Yine Râzî, İbn Sînâ gibi bozulup yok olmanın madde ve formdan oluşan cisimler için geçerli olduğunu, ancak nefis için böyle bir durumun söz konusu olamayacağını iddia etmektedir. Zira soyut bir cevher olan nefis, ne cisimdir ne de cismin içindedir. Bu anlamda bedenle onun arasında nefsin bedeni yönetmesi ve onu bir araç olarak kullanması dışında bir ilişki yoktur. Bu ise bir evde oturan kişinin haline benzer. Her ne kadar zamanla ya da çok kullanılma sonucu ev eskise, hatta güvenli bir yer olma vasfını yitirse bile evi yöneten ve onun üzerinde her türlü tasarrufta bulunan kişinin o evde ölmesi gerekmez. Dolayısıyla nefis, bilkuvve yokluk anlamına gelen madde olmadığı için herhangi bir şekilde bozulmaya maruz kalmaz.¹²¹

Bedenin ölümünden sonra nefsin ölmediğini ortaya koymak için dile getirdiği bu delilin yanı sıra Râzî, buna ilişkin akli temelli birkaç delil daha öne sürmektedir. Bunlardan birincisi, bedeni yönetecek ve onu koruyacak bir idareciye ihtiyaç vardır. Bu ise nefsin bizzat kendisidir. Şu halde nefsin beden üzerinde hâkimiyet kurması onun canlı, bilgili ve kudretli oluşundadır. Nitekim beden varlığını devam ettirmesi, hayat, ilim ve kudret sahibi nefsin ona

hükmetmesine bağlıdır. Aksi takdirde eğer bu vasıfların varlığını sürdürmesi bedenın sağlam ve sağlıklı oluşuna bağlı olmuş olsaydı, bu durumda kısır döngü söz konusu olurdu. Bu ise batıdır.¹²²

İkincisi, şayet nefis bedenın ölmesiyle ölmüş olsaydı, bedenın zayıflamasıyla birlikte onun da zayıflaması ve bir kısım eksik ve noksanlıkların ortaya çıkması gerekirdi. Oysa bedendeki eksik ve kusurlardan ötürü nefste herhangi bir şekilde bu tür durumlar vuku bulmamaktadır. Nitekim herhangi bir şey, ilgili ve bağlantılı olduğu şeyin bozulmasıyla bozulur. Zira onun zatı başkasına muhtaçtır. Bu anlamda başkasına ihtiyaç duyan her şey, ona ihtiyaç duyma durumunda zayıf düşer. Bu itibarla nefis, bedenın zayıflamasıyla zayıflamış olsaydı, bedende ortaya çıkan herhangi bir eksiklik esnasında nefste de noksanlık meydana gelirdi. Burada durumun böyle olmadığı aşikârdır.¹²³

Üçüncüsü, nefsin teorik ve pratik olmak üzere iki yönü vardır. Teorik yönü ile nefis, soyut âlemden gelen tasavvurî ve tasdiki ilimleri gerçekleştirir. Pratik yönüyle de o, bedeni yönetir ve onun üzerinde icraatlarını gerçekleştirir. Bu noktada onun teorik yönü asla bedene bağlı değildir. Zira tasavvurların mahalli nefstir. Dolayısıyla tasavvurları alma konusunda nefste bir kabiliyet oluşunca, ulvî varlıklardan nefse doğru bu tasavvurlar taşar.¹²⁴

Dördüncüsü, akıl, lezzetleri ve mutluluğu idrak etmekte devamlı surette sahip olduğundan daha fazlasını istemektedir. Ölümle birlikte bunların yok olması düşünülemez. Buna göre lezzet ve mutluluğun devamı için nefsin baki kalması gerekir.¹²⁵

Beşincisi, insanın iyilik ve güzellik için yaratılmış olduğuy bilinmektedir. Aksi halde o insanın ya kötülük ve acı çekmek için ya da gayesiz olarak yaratılmış olması gerekir. Bunun ise, Allah'ın hikmet ve rahmetiyle bağdaşır bir yanı yoktur. Bu durumda insanın iyilik ve güzellik için yaratıldığı sabit olmuş olur. Nitekim hayır ve rahmet ya ölümden önce gerçekleşir ya da ölümden sonra gerçekleşir. Burada birinci şık mantıkî açıdan geçersizdir. Zira içinde yaşadığımız dünya kötülüklerle, afetlerle, nefret uyandıran ve dehşete düşüren şeylerle doludur. O halde bu iyilik ve güzelliklerin ölümden sonra olması gerekir. Bu da kişinin bedeninin ölümüyle nefsinin de ölmeyeceğini gerekli kılar.¹²⁶

Altıncısı, aklî ve naklî deliller öldükten sonra dirilmenin ve kıyametin olacağı hususunda mutabıktır. Ne var ki bu dirilmenin ve kıyamet sonrasında hayatın bu bedenle olması düşünülemez. Buna paralel olarak bu dünyada yeniden yaratılma durumu da söz konusu değildir. Tüm bunlar yeniden dirilmenin ve kıyamet sonrasında hayatın nefisle gerçekleşmesi gerektiğini zorunlu kılmaktadır. Böylece “ölümden sonra nefsin baki kalacağı” sözünün doğruluğu kendiliğinden açığa çıkmaktadır.¹²⁷

Yedincisi ise, beden ölümü, bedende kaim olan niteliklerin değişmesinden ibarettir. Başka bir ifadeyle beden ölmesinin anlamı, bedendeki farklı unsurların dağılmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda arazların bedenle irtibatı, nefsin bedenle irtibatından daha güçlüdür. Her ne kadar arazların bedenle aralarında sıkı bir bağ olsa da arazların ondan ayrılması onların yokluğu anlamına gelmiyorsa, beden ile nefis arasında sıkı bir bağ olmamasına rağmen ruhun bedenden ayrılması da nefsin yok olması anlamına gelmemelidir.¹²⁸

Râzî, nefsin ölümsüzlüğünü ortaya koyan akli temelli bu delillerin yanı sıra peygamberlerin, velilerin ve felsefecilerin de nefsin ölümsüzlüğü konusunda aynı görüşte olduklarını dile getirerek bu ortak kanaatlerinin anlamlı olduğuna işaret eder.¹²⁹ Ona göre ahirette, dünyadaki bedenle yeniden diriliş muhal olduğu için, kıyamet ve yeniden diriliş gibi ahiretle ilgili hakikatler, ancak nefsin ölümsüzlüğünün kabul edilmesi durumunda mümkün gözükmektedir.¹³⁰

Sonuç

Nefsi, ruh ile aynı gören Râzî, bulunduğu ortamı veya hitap ettiği kesimin kültür seviyesi ve bilgi birikimini dikkate alarak onun neliğine yönelik farklı görüşler ortaya koymaktadır. Bu anlamda o, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat* isimli eserinde nefsin, görünen şu bedende bozulmayan ve değişmeyen aslı unsurlardan ibaret olduğunu belirtir. Aynı şekilde el-*Erbaûn fi Usûli'd-Din* isimli eserinde de buna benzer ifadeler kullandıktan sonra bu görüşün, hakikati araştırma peşinde koşan kelimcilerin görüşleri olduğu vurgusu yapar. Nitekim o, bu ifadelerinde ahirette Allah'ın insanları yeniden yaratmasını reddedenlerin kuşku ve tereddütlerine yanıt olması adına savunmuş ve O'nun insanlara emretmesinin, yasaklamasının, mükâfatlandırmasının ve cezalandırmasının ömrün başından sonuna dek baki olan bedendeki unsurlar dağıldıktan sonra da kaybolmayan bu aslı unsurlarla olduğunu bildirmiştir. Diğer bir deyişle nefsin ölümsüzlüğü, kaybolmayan aslı unsurlar aracılığıyla devam edecektir. Bu nedenle ahirette insanın bedeni, aslı unsurlarla birlikte Allah tarafından tekrar bir araya getirilip bütünleşecek ve böylece dünyada yapmış olduğunun karşılığı olarak hak ettiği ceza ya da mükâfatı görecektir.

Diğer taraftan *Nihayetü'l-Ukûl ve Dirâsetü'l-Usûl* isimli eserinde Râzî'nin hangi görüşü savunduğunu anlamak bir hayli zordur. Bu noktada o, eserinin bir yerinde “insan şu görünen bedenden ibarettir, onun dışında bir şey yoktur” derken; başka bir yerinde ise, insanda sürekli olarak var olan cüzlerden söz etmektedir. Bu da bu eserinde onun nefis ile ilgili mevcut görüşler arasında hangisini tercih edeceği hususunda kararsız kaldığını göstermektedir. Ancak onun bu konu hakkındaki nihâî görüşü, kelim alanında yazdığı el-*Metali-*

*bu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlahî*de, felsefede alanında yazdığı *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye*'de, tefsir alanında yazdığı *Mefatihü'l-Gayb*'de ve ahlâk alanında yazdığı *en-Nefs ve'r-Râh ve Şerhu Kuvahüma fi İlmi'l-Ahlâk* isimli eserlerinde karşımıza çıkmaktadır.

Bu doğrultuda ona göre nefis, cismanî olmayan bir cevher olarak cismin kemali ve harekete geçirendir. Bu tanımıyla o, nefsi “latîf bir cisim” olarak gören kelamcıların yaklaşımına karşı çıkmaktadır. Bu durumda Râzî'de nefis, insanı insan yapan soyut bir cevherdir. Bu itibarla insana kişilik kazandıran ve ona bireyselliğini sağlayan nefstir. Bu bağlamda nefsin kendisini mükemmelleştirmesi için maddî cevher ve arzuların oluşması bir bedene ihtiyaç vardı. Fakat bu ihtiyaç sebep ile sonuç arasındaki ilişki gibi değildir. Zira nefis, faal akıldan taşan soyut bir cevher olup, beden ise tabii unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cismanî bir cevherdir. İşte bu yüzden nefis ile beden arasında birbirini var edecek bir sebeplilik ilişkisi söz konusu değildir. Tam aksine onlar arasındaki bu ilişki, var olan ilahî bir çekim gücü sayesinde gerçekleşmektedir. Bunun sonucu olarak da birbirini etkilerler.

Öyle olmakla birlikte nefis, bedeninin ölümü ile dağılmaz, yok olmaz ve mahiyet itibariyle varlığını sürdürür. Buna göre varlığında tek ve aynı olan nefis, sahip olduğu yetileri sayesinde bedeni sevk ve idare eder ve onun üzerinde tasarrufta bulunur.¹³¹ Zira her ikisi ontolojik olarak ayrı iki farklı cevherden yaratılmıştır. Hal böyle olunca bedeninin bozulması ondaki terkinin ve mizacın bozulmasından kaynaklandığı için beden ile nefis arasında nefsin yönlendirilmesi ve onda tasarrufta bulunmasının dışında hiçbir şekilde bir bağlantı söz konusu değildir.

Buradan hareketle kendisinde bozulmayı ve değişmeyi kabul etmeyen her bir nefis, bedenden ayrıldıktan sonra madde ve sûretleri ayrı ve kendi başına olan bir zat olacaktır. Böylece nefsin bireyselliği hususunu tıpkı iyi bir okuyucusu ve takipçisi olduğu İbn Sînâ gibi Râzî de ısrarla savunmaktadır. Bu nedenle ona göre ahirette bedenler diriltirmeden önce, ölen insanlara ait ruhların yeni doğan başka bir canlının bedenine girmesi mümkün değildir. Şayet bu mümkün olsaydı tıpkı yeni bir beldeye tayin edilen idarecinin daha önce görev yaptığı beldeyi hatırlaması gibi yeni bir bedene giren ruhun da geçmişte birlikte yaşadığı bedeni mutlaka hatırlaması gerekirdi. Oysa akl-ı selim sahibi hiçbir insan böyle bir iddia öne sürmez ve kesinlikle kendi kimliğinden kuşku duymaz. O halde her beden için kendisine uygun ve layık olduğu bir nefis bulunmaktadır.

Bu anlayışın bir sonucu olarak Râzî'ye göre bedenden ayrılan nefsin ölümsüzlüğü söz konusudur. Her ne kadar o, *Mefatihü'l-Gayb*'da “Her nefis ölümü tadacaktır” ayetine yorum getirirken, beden gibi nefsin de öldüğüne işaret

etmekte ise de, aynı çalışmasının bir başka cildinde asıl tercihinin, daha çok nefsin ölümsüzlüğü şeklinde olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Ona göre madde ve formdan oluşan cisimler bozulmaya ve yok olmaya mahkûmdur. Ancak nefis gibi cisim olmayan bölünmez tözlerde potansiyel olarak yokluk anlamına gelen madde olmadığı için onlar bozulmazlar ve yok olmazlar. Şu halde insanın gerçek varlığını ve benliğini oluşturan nefis, bedenden ayrıldıktan sonra da ölümsüz olarak varlığını devam ettiren bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla kıyamet ve yeniden diriliş gibi ahiretle ilgili hakikatler, ancak nefsin ölümsüz oluşunun kabul edilmesi durumunda mümkün olabilmektedir.

Bu bağlamda nefsin ölümsüzlüğü konusunda teolojik delilleri esas aldığı belirten Râzî, bu konudaki felsefi delillerin sağlam olmamasına rağmen ortak sonuca ulaşma ve kullanılabilir olma noktasında önem taşımaktadır. Ona göre beden ölümü sonrasında nefis yine bireysel bilinç ve hüviyet sahibi olmanın yanı sıra küllilerle birlikte cüz'ileri idrak etmektedir. Bu itibarla berzah hayatı ancak bu şekilde anlaşılır hale gelmektedir. Nitekim "ben" kavramı doğrudan doğruya nefis cevherini çağrıştırmakta ve gerçek anlamda bilinç, kişilik, benlik ve idrak gibi hüviyet nitelikleri bu cevhere özgü temeller olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nihai olarak şunu vurgulamak gerekir ki, gerçekten de ruhun ölümsüz olduğu ve ilahî bir müdahaleye gerek kalmadan beden ölümünden sonra varlığına devam edeceğini iddia etmek, insanın ölümlü olduğunu iddia eden dinî metinlerle çelişiyor görünmektedir. Bu yüzden insanın ruh ve beden bütünlüğünü savunduğu ve insanın varlığını bütünüyle ilahî inayete bağladığı için yeniden dirilme doktrini, semavî dinler tarafından genel kabul görmüştür. Özellikle son dönemlerde Batı dünyasında insanın fizikî görünümünde bir ruh-beden ayırımına imkân verecek bir tahlilin mümkün olmadığını dile getiren bilimsel araştırmalar da, ölümsüzlüğe bir karşı tez olarak görülmüştür. Diğer bir söylemle beden dışında ayrı ve farklı bir varlık olarak nefsin var olmadığı yönündeki iddialar, ölümden sonra nefsin varlığını devam ettirdiği fikrini zayıflatmıştır. Aynı zamanda bu fikir, Râzî'nin iddia ve söyleminin aksine ahiret hayatının reddi olarak da görülmüştür.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Halûk, *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları, 11. bs., 2011.
 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev: Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 1. bs., 2001.
 Cevad, Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab kabl'l-İslam*, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, tsz.
 Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Farabî, *es-Sıhab Tacu'l-Luga ve Sıhabu'l-Arabiyye*, thk: Ahmed Abdulgafur Attar, Kahire: Matbaatu Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1982.
 Cürcanî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Daru'l-Tıbaati'l-Âmire, 1311.

Cüveynî, İmamul-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik, *el-İrşad ila Kavatii'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk: Es'ad Temim, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1. bs., 1985.

Durusoy, Ali, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: MÜİFVY, 3. bs., 2012.

el-İsfehânî, Ragıb el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, çev: Komisyon, 2. bs., İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makalatu'l-İslamiyyin ve'htilafu'l-Musallîn*, thk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.

Feyruzabadî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *el-Kamusu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.

İbn Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman, *Nevâsibu'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasais*, nşr: Muhammed Ali Neccar, Kahire. el-Mektebetü'l-İlmiyye, tsz.

İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, thk: Abdüsselam Muhammed Harûn, Mısır: Daru'l-Cil, 1969.

İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen, *Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî*, tah: Gimaret Daniel, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, thk: Haşim Hamid eş-Şazeli, Beyrut: Daru's-Sadr, 1994.

İbn Sinâ, *el-İşarât ve'r-Tenbihât*, thk: Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1992.

__ *fi Mârifeti'n-Nefsi'n-Nâtika ve Ahvâluha (en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn Sinâ içerisinde)*, nşr: Albert Nâder Nasrî, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1992.

__ *Kitabü'n-Necât*, thk: Macit Fahri, Beyrut: Daru'l-Afâki'l-Cedide, 1. bs., 1985.

__ *Risale fi'n-Nefs ve bekâuha ve Meâdüha (Resâil İbn Sinâ içerisinde)*, nşr: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1935.

__ *Şifa en-Nefs*, thk: Mahmud Kasım, byy., tsz.

Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: 1983.

__ *Kindî Felsefî Risaleler*, İstanbul: Klasik Yayınlar, 2002.

Kindî, Ebu Yûsuf Ya'kub b. İshak, *el-Kavl fi'n-Nefs (Resail el-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, thk: Abdülhâdi Ebu Rîde, Mısır: 1950.

__ *fi Hudûd el-Eşya ve Rusumiha (Resail el-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, thk: Abdülhâdi Ebu Rîde, Mısır: 1950.

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Kusta b. Luka, *Kitabü'l-Fark beyn'er-Rûh ve'n-Nefs (Resâil İbn Sinâ içinde)*, nşr: Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1935.

Olguner, Fahreddin, *Üç Türk Mütefekkeri "İbn Sinâ, Fahreddin Râzî, Nasîruddin Tûsî" Düşüncesinde Varoluş*, 3. bs., İstanbul: 2001. __

Platon, *Phaidon*, çev: Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995.

__ *Timaios*, çev: Erol Güney- Lütfi Ay, 2. bs., İstanbul: MEB Yayınları, 1997.

Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *el-Erbaûn fi Usûli'd-Dîn*, thk: Ahmed Hicazî es-Saka, Kahire: 1986.

__ *el-Metalibu'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlahî*, tah: Ahmed Hicazî es-Saka, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, I. Baskı, 1987.

__ *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvabüma fi İlmi'l-Ablâk*, thk: Muhammed Sagîr Hasen el-Mâsûmî, İslâmâbâd: Matbuatu Mâhedî'l-Ebhasî'l-İslamiyye, 1968.

__ *Mealimu Usûli'd-Dîn*, nşr: Tâhâ Abdurraûf Suad, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, tsz.

__ *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, thk: Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdadî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-A-

rabî, 1990.

— *Mefatihü'l-Gayb*, nşr: Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993.

— *Muhassal*, nşr: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1984.

— *Mülâhhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, No: 827.

— *Nihâyetü'l-Ukûl ve Dirâsetü'l-Usûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, No: 759.

— *Şerhu'l-İşarât ve't-Tenbihât*, Matbaatu'l-Âmire, Beyrut: tsz.

— *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, thk: Ahmed Hicazi es-Saka, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373.

— *İslam İnancının Ana Konuları*, çev: Nadim Macit, Erzurum: 1996.

Tahanevî, Muhammed Ali, *Keşşafu Istılahatü'l-Fünûn ve'l-Ulum*, Beyrut: 1996.

Topaloğlu Bekir- Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 4. bs., İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Tûsî, Muhammed b. el-Hasen, *et-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, nşr: Ahmed Habib Kâsîr el-Âmilî, Necf: 1385.

Yar, Erkan, *Rub-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tacu'l-Ârus min Cevabiri'l-Kâmus*, thk: Muhammed Tanahî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1976.

Notlar

¹ Kaynaklara bakıldığında “nefs” sözcüğünün İngilizce karşılığı olarak “soul” kelimesinin verildiği rahatlıkla görülecektir. Ancak şunu ortaya koymak gerekir ki, bu lafız Türkçe’de “nefs” sözcüğünü karşılamamakta, aksine “ruh” sözcüğünü karşılamaktadır. Burada ruhun nefsin yerine kullanılması, bir bakıma Arapça’daki sözcüklerin Türkçe’de tam olarak karşılıklarını bulamayışından kaynaklanmaktadır. Nitekim Türkçe’de insanın görünmeyen yönünü ifade etmek için kullanılan ruh sözcüğü genellikle Kur’an’daki nefse karşılık gelmektedir. Sözelimi, insanlar öldüğünde “ruhu çıkar” ifadesindeki ruh çıkması aslında nefsin çıkmasıdır. Zira Kur’an ölümü ruhun değil, nefse ait bir durum, nefsin bir hali ve fiili olarak anlatmaktadır. Bu anlamda “Her nefis ölümü tadacaktır...” ayetinde (Âl-i İmran, 3/185) açıkça ruh değil, nefis kavramı kullanılmaktadır. Yine Kur’an ölme ve öldürülme fiillerini hiçbir yerde ruha nispet etmemekte, aksine ölmenin ve öldürülmenin objesi olarak sürekli nefse işaret etmektedir. Bu doğrultuda nefsin ölmesi (Âl-i İmran, 3/145, 168, 185; Enbiya, 21/35; Lokman, 31/34; Zümer, 39/42) ve nefsin öldürülmesi (Bakara, 2/54, 72, 85; Nisa, 4/29, 66; Maide, 5/32) şeklinde geçen ifadeleri, nefsin bedenle olan bağlantısının kesilmesi olarak yorumlamak daha doğrudur. Aksi takdirde bu, bizatihi nefsin ölmesi veya öldürülmesi olarak anlaşılmalıdır. İnsanın ölmesi, Farsça bir ibare olan ve Türkçe’de de yaygın bir biçimde kullanılan “can” ile ifade edilecek olunursa, insanın canının çıkması, can vermesi demektir; ruhun çıkması ya da ruhunu vermesi değil. Başka bir deyişle ölüm, nefsin bedenle kurduğu ilişkinin sona ermesi, bedeninin devre dışı kalarak canlılığını yitirmesi ve nefsin beden üzerinde sürdürdüğü canlılığını kaybetmesi anlamını içermektedir. Bu itibarla “Her nefis ölümü tadacaktır...” ayetin anlamını verilirken ruh yerine “can” sözcüğüne yer vermenin daha isabetli olacağı değerlendirilmektedir.

Buradan hareketle Kur’an’daki kullanımları esas alındığında, nefis ile ruh arasındaki farklılıklar şu şekilde sıralanabilir: Birincisi, Kur’an’da nefis sözcüğünün tekil kullanımıyla birlikte “enfüs” ve “nüfüs” gibi çoğul şekilleri kullanılmaktayken, ruh sözcüğünün bu bağlamda “ervah” şeklinde çoğul kullanımı yoktur. İkincisi, nefse “nefs-i emmare” (Yûsuf, 12/53), fûcür ve tedsiyet/kötülüğe sürükleme (Şems, 91/8, 10) gibi olumsuz durumlar nispet edilmekte ve nefsten heva (Bakara, 2/87; Naziat, 79/40), seyyie (Nisa, 4/79) gibi meydana gelen olumsuz durumlardan söz edilmekte iken; ruha dair kötü olan, kötülükle ilgili aşağılayıcı bir kullanıma rastlanmamaktadır. Ârız olabilecek kötülüklerden ve günahlardan nefsin kirlenmesi, bayağılaşması söz konusu iken; bu bağlamda ruhun kirlenmesi ya da bayağılaşması söz konusu değildir. Üçüncüsü, nefis kendisiyle cihat edilen (Enfal, 8/72; Tevbe, 9/41), arınma ve arındırmaya muhtaç bir

kavram iken (Fatır, 35/18; A'la, 87/14; Şems, 91/8, 9, 10); ruh sürekli olarak olumlu durumları ifade eden, kendisi hakkında herhangi bir mücadele ve mücahedenin söz konusu olmadığı, aksine devamlı surette olumlu kılınan bir kavram olarak anılmaktadır. Dördüncüsü, daha önce aktarıldığı üzere nefis ölen, öldürülen ve ölümü tadan bir varlık olarak ifade edilirken; ruhun bu anlamda ölümle birlikte anıldığı görülmemektedir. Beşincisi, nefse konu edilen ve nefse izafe edilen varlıklar, insanlar, cinler ve Tanrı iken; ruha konu olan varlıklar sadece insan ve Tanrı'dır. Melekler, nefis sahibi varlıklar olarak anılmaz iken; ruh söz konusu olduğunda kimi ayetlerde yalnızca Cebrail'in ruh olarak isimlendirilmesi (Nahl, 16/102; Şuara, 26/193) oldukça dikkat çekicidir. Altıncısı, nefis hakkında Kur'an'da ayrıntılı bilgiler mevcut iken; ruh, onun tabiatı ve mahiyeti hakkında detaylı bilgiler mevcut değildir. Şu halde nefis üzerine söz söyleme imkânı daha geniş iken, ruh üzerine konuşmak daha az ve zordur. Nitekim İsrâ süresi 85. ayette ruhun, Rabb'in emrinden olduğu ve onun hakkında az bir bilginin verildiğinin işaret edilmesi, öne sürülen bu iddiayı destekler mahiyettedir.

- ² İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, thk. Haşim Hamid eş-Şazeli, Beyrut: Daru's-Sadr, 1994, c. VI, s. 233-234; Cevherî, es-Sihah Tacu'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Kahire:Matbaatu Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1982, c. III, s. 984-985; İbn Faris, Mu'cemu Mekayisi'l-Luga, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mısır: Daru'l-Cil, 1969, c. V, s. 460-461.
- ³ Zebidî, Tacu'l-Ârus min Cevahiri'l-Kâmus, thk. Muhammed Tanahî, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1976, c. XVI, s. 559-560. Bunun dışında zihin, hayat, canlı varlık, yaşayan yaratık, insan, şahıs, fert, tabiat, temayül, arzu etmek, şehvet, istek, kişisel hüviyet anlamlarına gelen nefis, muhtelif sözcükleriyle bir araya gelince başka anlamlara da gelmektedir. Buna göre "iş" sözcüğüyle bir araya gelince, "gerçekte, meselenin özü, işin tabiatı"; "inde" sözcüğüyle bir araya gelince, "kendini görüşü"; "şey" sözcüğüyle bir araya gelince, "nesnenin kendisi"; "itimat" sözcüğüyle bir araya gelince, "kendini kendine güven"; "sefil" sözcüğüyle bir araya gelince de, "kendini düşünmemek" anlamlarını içermektedir. Bilgi için bkz. İbn Manzur, a.g.e., c. VI, s. 238-240.
- ⁴ Nefis sözcüğünün genel olarak "nefs" kökünden geldiği benimsense de onun kökeni hakkında, aynı harflerin yer değiştirmesiyle elde edilen lafızların ifade ettikleri anlamlar da bu sözcüğün aslı ve anlamlarını tespit etmek için kullanılmaktadır. Buna göre "nfs", "nsf", "fns", "snf", "sfn" ve "fsn" kalıpları, aynı harflerin değişik şekillerde dizilmesiyle meydana gelmiş sözcüklerdir. Ayrıca her birinin farklı anlamları içermesiyle birlikte müşterek olarak "güç" anlamını da içerdiği belirtilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Cinnî, el-Hasais, nşr. Muhammed Ali Neccar, Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, tsz., c. I, s. 11.
- ⁵ Muhammed b. el-Hasen et-Tüsi, et-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an, nşr. Ahmed Habib Kâsir el-Âmilî, Necef, 1385, c. I, s. 71.
- ⁶ Bir kısım araştırmacılar nefsin Âramice asıllı bir sözcük olduğunu, Nebatîlerin bunu Âramlılardan alarak kitabelerinde kişi ve taş anlamlarında kullandıklarını iddia etmişlerdir. Bu itibarla bu sözcüğün son harfi Nebatî dilinde kimi zaman "s" kimi zaman da "ş" olarak okunmuştur. Nitekim müsteşrikler de onu çoğunlukla "ş", seyrek olarak da "s" şeklinde okumayı tercih etmişlerdir. Ayrıca Arapların Âram dilinde "ş" ile söylenen sözcükleri genellikle "s" harfi ile telaffuz etmiş olabileceklerine de dikkat çekilmiştir. Diğer bir kısım araştırmacılar da ölümlerin tanınması amacıyla mezarlara yazılı taş dikme alışkanlığını Şam'a gelen İbranîlerin Araplardan aldığını öne sürmüşlerdir. Zira Araplar, ata ve dedelerinin tanınması amacıyla bu alışkanlık bir teamül olarak yaygın bir şekilde uygulanmaktadır. Burada söz konusu mezar taşları "nefs" ya da "nefs" olarak isimlendirilmekte idi. Arapların yaygın olarak bu yerlerde anlatılan şekle uygun olarak bulunan mezarların çokluğu, bu algıyı çağrıştırmaktadır. Sonraki dönemlerde Şam'ın İslam ordusu tarafından ele geçirilmesiyle orada geçerli olan söz konusu alışkanlık, tüm İslam dünyasına yayılmıştır. Ancak sonraları bazı bölgelerde Müslümanların, mezarların üstünü büyük yapılarla örtmeleri, bu alışkanlığın terk edilmesine neden olmuştur. Ali Cevad, el-Mufassal fi Tarihi'l-Arab kable'l-İslam, Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, tsz., c. VII, s. 272-273.
- ⁷ Cevad, a.g.e., c. VII, s. 274.
- ⁸ Cevad, a.g.e., c. VII, s. 276.
- ⁹ Platon, Phaidon, çev. Ahmet Cevzici, İstanbul: Gündoğan Yay., 2. bs., 1995, s. 45-46; Ebu Yusuf el-Kindî, el-Kavl fi'n-Nefs (Resail el-Kindî el-Felsefiyye içinde), thk. Abdülhâdi Ebu Rîde,

Mısır, 1950, s. 273. Diğer taraftan Kindî, nefis hakkında birbirini bütünleyen üç tanım vermektedir: Birinci tanıma göre nefis, bi'l-kuvve (potansiyel olarak) hayat sahibi, organik doğal cismin ilk yetkinliğidir. İkinci tanıma göre nefis, hayat kabul eden, organik ve doğal cismin tamamlanmış halidir. Üçüncü tanıma göre ise nefis, özü gereği hareket eden ve birtakım güçleri olan aklı (manevî) bir cevherdir. Kindî, fi Hudûd el-Eşya ve Rusumiha (Resail el-Kindî el-Felsefiyye içinde), tah. Abdulhadi Ebu Rîde, Mısır, 1950, s. 165. Şu halde bu tanımlardan ilk ikisi, canlı bir varlığın ilk kemaliyle başlayan ve o varlığın ulaşabileceği en üst düzeyi gösteren “son kemal” diyebileceğimiz gelişim aşamalarını dile getirmektedir. Bu da tam anlamıyla Aristoteles'in nefis anlayışını yansıtmaktadır. Üçüncü tanım ise, bedenden bağımsız akli bir cevher olan nefse, akıl ve hareket yani irade gücü nispet etmektedir. Bu da tam anlamıyla Platon'un nefis anlayışını yansıtmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, Kindî Felsefî Risaleler, İstanbul: Klasik Yayınlar, 2002, 41-42.

- ¹⁰ Fahrüddin er-Râzî, en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvahüma fi İlmi'l-Ahlak, thk. Muhammed Sağır Hasen el-Ma'sûmî, İslamâbâd: Matbûatu Mahedi'l-Ebhasi'l-İslamiyye, 1968, s. 28.
- ¹¹ Aristoteles, Ruh Üzerine, çev. Zeki Özcan, 1. bs., İstanbul: Alfa Yayınları, 2001, s. 67. Burada “kemal” ifadesinden kastın, yetkinlik olduğunu ifade edebiliriz. Aristoteles'in düşüncesinde kuvve halinde olan maddeyi fiili olarak var kılan biçim ise, aynı şekilde kuvve halinde olan doğada bulunan bir cismi de fiili olarak harekete geçiren nefistir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul, 1983, s. 181-183.
- ¹² Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul: MÜİFVY, 3. bs., 2012, s. 24.
- ¹³ İbn Sînâ, Şifâ, en-Nefs, thk. Mahmut Kasım, byy., tsz., s. 221.
- ¹⁴ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlahî, thk. Ahmed Hicazî es-Saka, 1. bs., Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987, c. VII, s. 35.
- ¹⁵ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, thk. Muhammed Mu'tasimbillah el-Bağdadî, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1990, c. II, s. 232; a.g.mlf., Muhassal, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabî, 1984, s. 35; a.g.mlf., Şerhu Uyuni'l-Hikme, thk. Ahmed Hicazî es-Saka, Tahran: Müessesetü's-Sâdıq, 1373, c. II, s. 269.
- ¹⁶ Râzî, Mealimu Usûli'd-Dîn, nşr. Tâhâ Abdurraûf Suad, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, tsz., s. 83; a.g.mlf., el-Erbaun fi Usuli'd-Dîn, nşr. Ahmed Hicazî es-Saka, Kahire, 1986, c. II, s. 59; a.g.mlf. İslam İnancının Ana Konuları, çev. Nadim Macit, Erzurum, 1996, s. 105.
- ¹⁷ Râzî, Mealimu Usûli'd-Dîn, s. 90.
- ¹⁸ Enbiya, 21/91; Tahrîm, 66/12.
- ¹⁹ Râzî, en-Nefs ve'r-Rûh, s. 46.
- ²⁰ Râzî, a.g.e., s. 25.
- ²¹ “Sana ruh hakkında soruyorlar. Onlara, ruhun Rabbinin emrinden olduğunu ve onun hakkında size çok az bilgi verildiğini söyle.” İsrâ, 17/85.
- ²² Râzî, Mefatihü'l-Gayb, nşr. Halil Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1993, c. XXI, s. 30-32.
- ²³ Râzî, a.g.e., c. XXI, s. 33-35.
- ²⁴ Platon, Phaidon, s. 50.
- ²⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Platon, Timaios, çev. Erol Güneş- Lütfi Ay, İstanbul: MEB Yayınları, 1997, s. 98-102.
- ²⁶ İbn Sînâ, Şifâ, en-Nefs, s. 221.
- ²⁷ Râzî, en-Nefs ve'r-Rûh, s. 51.
- ²⁸ Râzî, a.g.e., s. 84.
- ²⁹ Kusta b. Luka, Kitabu'l-Fark beyne'r-Ruh ve'n-Nefs (Resâilu İbn Sînâ içerisinde), nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1935, s. 89.
- ³⁰ Platon, Phaidon, s. 40-41.
- ³¹ Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 77-78.
- ³² Aristoteles, a.g.e., s. 68.
- ³³ Lugat olarak “bir şeyi bulunduğu yerden kaldırıp yok etmek; güneşle gölge gibi iki şeyin birbiri-

ni izale etmesi” anlamındaki “nesh” kökünden tefâul kalıbında türemiş olup “iki şeyin birbirini izale etmesi” demektir. Terim olarak “ölüm nedeniyle bir bedenden ayrılan ruhun insan, hayvan ve bitki türünden başka bir bedene geçtiğini kabul eden inanış” şeklinde tanımlanabilir. Tenâsüh kavramı reenkarnasyon, enkarnasyon, ruh göçü ve bedenlenme terimleriyle tümüyle aynı anlama gelmese de çoğu kere birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bu anlamda bu kavram, ölümden sonra ruhun bir bedenden diğerine geçişi ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Ali Tahanevî, Keşşafu İstılâhati'l-Fünûn ve'l-Ulum, Beyrut, 1996, c. I, s. 512; Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, Kelâm Terimleri Sözlüğü, İstanbul: İSAM Yayınları, 4. bs., 2015, s. 315-316; Ragıb el-İsfehânî, el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, çev. Komisyon, 2. bs., İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, s. 1050-1051.

³⁴ Lugat olarak “geri dönmek; yeniden yapmak, bir işe ikinci defa başlama” anlamındaki “avd” kökünden türeyen meâd, bir zaman ismi olup “başlangıç ve yeniden dönüş vakti” demektir. Terim olarak “dünya hayatının son bulmasıyla ebedî olan ahiret hayatını başlatacağı dönemin adı” olarak tanımlanır. Bu anlamda bu kavram, öldükten sonra dirilmenin ve ahiret hayatının gerçekleşeceğine olan inancı ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahanevî, a.g.e., c. I, s. 377; Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, a.g.e., s. 207-208; el-İsfehânî, a.g.e., s. 736-738.

³⁵ Bu iki diriliş türüne yeri geldiğinde ileride temas edilecektir.

³⁶ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 9-10; a.g.mlf., Risale fi'n-Nefs ve Bekâuha ve Meâdüha (Resâilu İbn Sînâ içerisinde), nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İbrahim Horoz Matbaası, 1935, s. 113-115; Krş. Râzî, Mebahisü'l-Meşrikiyye, c. II, s. 232-233.

³⁷ İbn Sînâ, Kitabü'n-Necât, thk. Macit Fahri, 1. bs., Beyrut: Daru'l-Afâki'l-Cedide, 1985, s. 219.

³⁸ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 9-10; a.g.mlf., Risale fi'n-Nefs ve Bekâuha ve Meâdüha, s. 113-114

³⁹ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 32.; a.g.mlf., Risale fi'n-Nefs, s. 115-116; a.g.mlf., Kitabü'n-Necât, s. 197.

⁴⁰ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 6-7.

⁴¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 7.

⁴² Felsefi bir terim olan “edilgi” sözcüğü, “dışarıdan gelip bir şeyde belli bir değişiklik yapan iş ya da bu işin sonucu” anlamına gelmektedir. bkz. Şükrü Halûk Akalın, Türkçe Sözlük, 11. bs., TDK Yayınları, Ankara, 2011, s. 755.

⁴³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 10.

⁴⁴ Bu örneğe göre insan, kendisinin bir anda ve yetkin halde yarattığını farz etsin. Aynı zamanda onun dış dünyadaki varlıkları algılamasını sağlayacak duyuları da perdelenmiş olsun. Öyle bir boşluk ortamında ki, hava akımı o kişinin kendisini hissettirecek nitelikte değil. Ayrıca o, diğer keyfiyetlerden hiçbir şey hissetmiyor. Bu anlamda uzuvları birbirlerine ve gövdeye temas etmeyecek şekilde ayrı duruyor. İşte iç ve dış tüm uzuvlardan habersiz olduğu o anda bile kişi, kendisinin var olduğunu idrak etmektedir. Hatta bu halde iken bir el veya başka bir uzuv hayal edebiliyor olsaydı bile onu ne kendi zatından bir parça olarak ne de zatının varlığı için düşünmeyecekti. Burada anlaşılana ki, şuurlunda olunan şey, habersiz olunandan farklıdır. Başka bir deyişle onun hüviyeti, bedeninden ve tüm uzuvlarından farklı bir şeydir. İbn Sînâ, a.g.e., s. 13.

⁴⁵ Diğer taraftan Râzî, nefsin cisim ya da cismânî bir şey olmadığı hükmü çıkarılacak olan bu delili, birkaç açıdan eleştirir. Birincisi, bu delil, nefsin cismânî olmamasını gerektirmez. Zira hayvanlar da kendilerine özgü hüviyetlerini idrak etmektedir. Oysa bu durum, hayvânî nefslerin soyut olmasını gerektiriyor. Aynı şekilde özgün hüviyetin bundan şu kadar sene önceki hüviyetin aynısı olduğunu idrak etmek de soyutluluğu göstermez. Kuşkusuz beden içerisinde ömür boyu değişmeksizin kalan latif cisimler olabilir. Bu yüzden tüm uzuvlarından habersiz olduğu esnada insanın, “ben”inin bilincinde olması, her ne kadar nefsin hislerle algılanan cisimlerden yani bedenden farklı olduğunu gösterse de, bedenden tamamen mücerret olduğunu gösterme noktasında yeterli değildir. İkincisi, insanın kendi zatını idrak etmemesinin imkânsızlığını gösteren her delil, zatını daima idrak ettiğini ve bilincinde olduğunu gösterir. Fakat zatını daima idrak ettiğini gösteren her delil, zatını idrak etmemesinin imkânsızlığını göstermez. Üçüncüsü, delil için ortaya konan örnekte belirtilen durumdaki insanın, zatının varlığına yönelik bu hükmünün kendiliğinden apaçık bir hüküm mü yoksa akıl yürütmeye dayalı bir

hüküm mü olduğu vurgulanmamıştır. Bu hükmü, sözgelimi “iki, birden büyüktür” hükmü ile kıyasladığımızda, onun gibi açık ve güçlü bir hüküm olmamakla birlikte üstelik şüpheyle karşılanabileceği görülür. Dördüncüsü ise, farz etmek ile bizzat yaşamak aynı şey değildir. Bu nedenle bu delilin, kesin bilgi içermeyen bir delil olduğu böylelikle karşımıza çıkmaktadır. Râzi, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, c. II, s. 239.

- ⁴⁶ Râzi, a.g.e., c. II, s. 232-233.; a.g.mlf., *Mülahasas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, No: 827, vr. 221a-b.
- ⁴⁷ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 43.
- ⁴⁸ Aynı şekilde İbn Sînâ da, “insan yalnızca görünen bedenden ibarettir” görüşünü, kelimcilerin genel yaklaşımı olarak nitelendirir. Bilgi için bkz. İbn Sînâ, *fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtık ve Ah-vâlûha* (en-Nefsü'l-Beşeriyye inde İbn Sînâ içerisinde), nşr. Albert Nâder Nasrî, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1992, s. 31.
- ⁴⁹ Râzi, *el-Metalibü'l-Âliye*, 1987, c. VII, s. 35-37.
- ⁵⁰ Râzi, a.g.e., c. VII, s. 38; a.g.mlf., *Muhassal*, s. 328; a.g.mlf., *Nihâyetü'l-Ukûl ve Dirâsetü'l-Usûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, No: 759, vr. 191a.
- ⁵¹ Râzi, *el-Metalibü'l-Âliye*, c. VII, s. 38.
- ⁵² Râzi, a.g.e., c. VII, s. 38; a.g.mlf., *Muhassal*, s. 328.
- ⁵³ Râzi, a.g.e., c. VII, s. 38; a.g.mlf., *Muhassal*, s. 328; a.g.mlf., *Nihâyetü'l-Ukûl*, vr. 191a.
- ⁵⁴ Bilindiği üzere mütekaddimün kelamının dünya görüşü, atomcu bir cevher-araz düalitesine dayanmaktadır. Buna göre insan, mütehayyiz cevher ve ona ilişkin arazlardan oluşur. Nitekim cevherlerin hepsi birbirinin aynı olup, yer tutma özelliği dışında hiçbir özelliği yoktur. Hayat, ilim, irade, kudret, üzüntü, sevinç vs. bunlar varlıkları devamlı olmayan ve sürekliliği bir şekilde Allah tarafından yaratılan arazlardır. Bu bağlamda nefis, nefes-hava cinsinden bir cismi latiftir.
- ⁵⁵ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalatu'l-İslamiyyin ve'htilafu'l-Musallin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990, c. II, s. 25-26.
- ⁵⁶ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 26.
- ⁵⁷ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 30. Öbür yandan Erkan Yar, “Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu” isimli çalışmasında, Basra Mu'tezile'sinin fikir önderlerinden olan Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'a, “ruhun araz olduğu” şeklinde bir görüş nispet eder ki, bu görüş Eş'arî'nin verdiği bilgiler çerçevesinde doğru gözükmemektedir. Bilgi için bkz. Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000, s. 175.
- ⁵⁸ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 25-26.
- ⁵⁹ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 26-27.
- ⁶⁰ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 26.
- ⁶¹ Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 26.
- ⁶² Eş'arî, a.g.e., c. II, s. 27.
- ⁶³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebu'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Gimaret Daniel, Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987, s. 257. Diğer taraftan İbn Fûrek'in nefis hakkındaki açıklaması tam olarak şu şekildedir: “Eş'arî şöyle diyordu: Bizim hayatımız arazdır ve muhdestir... Nefse gelince o, Eş'arî'ye göre rüzgârdır. Dolayısıyla latif bir cisimdir ve insan uzuvlarının oyuklarında gidip gelir. İnsan ise ancak hayat ile canlı olur, nefis ile değil. Bu itibarla beden nefis ile varlığını devam ettirmesi, âdet şeklinde gerçekleşir. Bu durum, beden yiyecek ve içecek varlığını sürdürmesi gibidir. Buna göre insanın gıdasız yaşaması mümkün olmadığı gibi nefis olmadan da varlığını sürdüremez. Zira canlı, canlı olmak bakımından rûh ve gıdaya ihtiyaç duyar.” İbn Fûrek, a.g.e., s. 267. Görüldüğü üzere burada Eş'arî, nefsin hava ve nefesten ibaret olduğunu belirtmektedir. Aksi takdirde onu, insanı insan yapan özelliklerini taşıyan bir varlık olarak görmemektedir.
- ⁶⁴ İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşad ila Kavati'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temîm, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1. bs., 1985, s. 318. Nefsin latif bir cisim oluşu, onun İslam felsefecilerin kullandığı anlamda mücerred bir varlık olması anlamına gelmemektedir. Mütekaddimün kelimcilerine göre latif cisimler de mütehayyiz atomlardan oluşur. Onları kesif cisimlerden ayıran tek şey, atomların dizilişlerinin daha seyrek olmasıdır. Sözgelimi hava, cism-i latiftir.

- ⁶⁵ Râzî, Mealimu Usûli'd-Dîn, s. 110.
- ⁶⁶ Râzî, a.g.e., s. 110.
- ⁶⁷ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. IV, s. 164.
- ⁶⁸ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 13, 225; a.g.mlf., el-İşarât ve't-Tenbihât, thk. Süleyman Dünya, Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1992, c. II, s. 344-345; Fahreddîn Olguner, Üç Türk-İslam Müttefekkeri "İbn Sînâ, Fahreddîn Râzî, Nasîruddîn Tûsî" Düşüncesinde Varoluş, 3. bs., İstanbul, 2001, s. 22.
- ⁶⁹ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 238-239; a.g.mlf., Şerhu'l-İşarât ve't-Tenbihât, Beyrut: Matbaatu'l-Âmire, Beyrut,, tsz., s. 180-181.
- ⁷⁰ Râzî, Şerhu'l-İşarât ve't-Tenbihât, s. 181.
- ⁷¹ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. IV, s. 164.
- ⁷² İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 193-194; a.g.mlf., el-İşarât ve't-Tenbihât, c. II, s. 345; Krş. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 239.
- ⁷³ İbn Sînâ, el-İşarât, c. II, s. 346-347; a.g.mlf., fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtika, s. 3; Krş. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 239; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 102; a.g.mlf., Mefatihü'l-Gayb, c. IV, s. 164; a.g.mlf., en-Nefs ve'r-Rûh, s. 37-38; a.g.mlf., Şerhu Uyuni'l-Hikme, c. II, s. 276.
- ⁷⁴ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 239; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 102.
- ⁷⁵ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. XVII, s. 29-30.
- ⁷⁶ Râzî, en-Nefs ve'r-Rûh, s. 27.
- ⁷⁷ Râzî, Mealimu Usûli'd-Dîn, s. 110.
- ⁷⁸ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 123-124.
- ⁷⁹ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 199; a.g.mlf., Kitabü'n-Necât, s. 222-223; a.g.mlf., Risale fi'n-Nefs ve bekâuha, s. 134-135.
- ⁸⁰ İbn Sînâ, Kitabü'n-Necât, s. 224.
- ⁸¹ İbn Sînâ, Risale fi'n-Nefs ve bekâuha, s. 138.
- ⁸² İbn Sînâ, Şifâ ,en-Nefs, s. 207.
- ⁸³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 202-203.
- ⁸⁴ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 199-200; a.g.mlf., Şerhu Uyuni'l-Hikme, c. II, s. 302.
- ⁸⁵ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. XIII, s. 15.
- ⁸⁶ Râzî, a.g.e., c. XIII, s. 18-19.
- ⁸⁷ Râzî, a.g.e., c. XVII, s. 31.
- ⁸⁸ İbn Sînâ, Şifâ,en-Nefs, s. 199-200.
- ⁸⁹ Arapça bir sözcük olan tenâsüh, "nesh" kökünden gelmektedir. Nesh, lugatte iki farklı anlama gelmektedir. Birincisi, bir şeyi onu takip eden başka bir şeyle izale etmek, iptal etmek, değiştirmek anlamlarını içerir. Sözelimi, güneşin gölgeyi, gölgenin güneşi, yaşlılığın gençliği ortadan kaldırması hakkında bu fiil kullanılmaktadır. "... fakat Allah, şeytanın vesvesesini nesh eder/giderir..." (Hacc, 22/57) ayetinde geçen nesh de bu mana da kullanılmıştır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, Nevâsihu'l-Kur'an, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 20; Feyruzabadî, el-Kamusu'l-Muhît, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1993, s. 334. İkincisi ise, bir şeyi başka bir şeye nakletmek anlamını içerir. Sözelimi, bir kitabı başka bir yere yazarak aynen oraya nakletmek, çoğaltmak bu manadadır. Bu anlamda kendisinden nakilde bulunulan kitaba "nüsha" denmektedir. "İşte kitabımız size karşı gerçeği söylüyor. Çünkü biz yapmakta olduklarını istinsah ediyorduk/kaydediyorduk" (Câsiye,, 45/29) ayetinde de bu manada kullanılmıştır. Ayrıca zamanların, asırların ve nesillerin birbirini takip edip yerlerine geçmeleri hakkında da "tenâsüh" ifadesi kullanılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, a.g.e., s. 20; Feyruzabadî, a.g.e., s. 334.
- ⁹⁰ Seyyid Şerif Cürcanî, Şerhu'l-Mevâkif, İstanbul: Daru't-Tibaati'l-Âmire, 1311, c. VIII, s. 300.
- ⁹¹ Cürcanî, a.g.e., c. III, s. 230.
- ⁹² Diğer taraftan ruhun ölümsüzlüğünü savunan İbn Sînâ, bu ölümsüzlüğün tenâsüh ile aynı şey olmadığını kanıtlamaya yönelir. Ona göre bedenın ortadan kalkması ile ruhun yok olmadığını ileri sürmek, her şeyden önce bu ikisi arasında var olabilecek "ilişki" kabilinden bir bağlantı olduğunu kabul etmektir. Nitekim bu ilişki ya ruh ve bedenın her birinin varlığından sonra ku-

rulan bir ilişkidir ya da birinin varlığının zaman bakımından değilse de zat bakımından ötekine nispetle bir önceliğe sahip olması anlamında bir ilişkidir. Bu anlamda o, bu ilişkiyi şu şekilde detaylandırır: Ya ruh önceden var olacak ve onunla ilişkisinden ötürü beden de var olacak. Diğer bir deyişle ruh ya da bedenden birisi diğerinden daha yetkin olacak veya diğerinin nedeni olacak. Üçüncü bir ihtimal olarak ise, ilişkinin karşılıklı ve birbirine bağlı olduğunu yani her ikisinin varlığının aynı anda ortaya çıktığını kabul etmek kalmaktadır. Şu halde eğer ruh ile beden arasındaki ilişki birinin varlığının diğerine önceliği veya sonralığı şeklinde tasavvur edilecek olunursa, o takdirde bu tasavvurda bunlardan birinin diğerinin sebebi olduğunu kabul etmek gerekecektir. Şayet her ikisinin varlığının eşzamanlı ve karşılıklı olduğu kabul edilecek olur ve bu karşılıklı ilişkinin de özsel olduğu ve arızî olmadığı öne sürülecek olunursa, bu durumda da ne ruhun ne de bedenin bir cevher olması söz konusu olacaktır. Fakat aslında her ikisi de birer cevherdir. Bu ilişki, eşitlik ilkesi üzerine ve ancak arızî olmak kaydıyla kabul edilirse, birinin ortadan kalkması halinde diğerinin de ortadan kalkması durumu geçersiz olacaktır. Dolayısıyla bu tür bir ilişkinin ortadan kalkması ile zatın ortadan kalkması da söz konusu olamayacaktır. Bu itibarla ruh ile beden ilişkisinin bu üç tür ilişkidenden hiçbirisini olamayacağını kabul etmek gerekir. Zira varlık bakımından ruhun önceliğini kabul etme durumunda, ruhun sadece herhangi bir beden varlığına değil, birden fazla bedenin varlığına neden olması söz konusu olacaktır. Bu da ruhun birbirinden farklı bedenlere sahip olması anlamına gelir. O zaman da ruhun diğerlerinden ayrı oluşunu ve ferdiyetini elde etmesini açıklayabilmek neredeyse imkânsız hale gelecektir. Oysa ruh ile beden arasında bir birliklilik söz konusudur ve bu birliklilik asla rastlantısal değildir. Bilgi için bkz. İbn Sînâ, Şîfa ,en-Nefs, s. 202-203.

⁹³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 205.

⁹⁴ İbn Sînâ, a.g.e., s. 207.

⁹⁵ Her bir beden onunla özel bir tarzda bir ruh ile birleşmesi durumuna İbn Sînâ, mizaç ismini vermektedir. Bilgi için bkz. İbn Sînâ, a.g.e., s. 208.

⁹⁶ İbn Sînâ, a.g.e., s. 208.

⁹⁷ Tenâsüh konusuna eserlerinde genişçe yer ayıran Râzî, diğer birçok İslam düşünürleri gibi tenâsühü kabul etmez. Ancak tenâsühü ret için bizzat kendisinin ileri sürdüğü bir delilinin olmadığını burada belirtmek gerekir. O, öncelikle tenâsühü reddederken “eş-Şehu'r-Reis” şeklinde hitap ettiği (Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 202.) İbn Sînâ'nın tenâsühü ret için ileri sürdüğü delilleri aynen aktarır. Bu delillere gelebilecek itirazları da peş peşe sıralar. Böyle yapmakla o, sanki İbn Sînâ'nın delillerini kesin olarak reddetmemekle birlikte onun delillerinin zayıf yönlerinin neler olabileceğini ve karşıt görüşteki kişilerin ne tür itirazlar yöneltebileceğini ortaya koyan bir üslup sergiler.

⁹⁸ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 400; a.g.mlf., Muhassal, s. 332.

⁹⁹ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 400-401; a.g.mlf., Muhassal, s. 332.

¹⁰⁰ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 401; a.g.mlf., Muhassal, s. 332. Görüldüğü üzere Râzî, nefsin sonradan olduğunu ileri süren bu görüşü aktardıktan sonra bu görüşün zayıf noktalarını ya da bu görüşe karşı ileri sürülebilecek itirazları maddeler halinde sıralar. Ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 401-405; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 202-206.

¹⁰¹ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 402.

¹⁰² Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 402; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 202; a.g.mlf., Muhassal, s. 333.

¹⁰³ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 402; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 202; a.g.mlf., Muhassal, s. 333.

¹⁰⁴ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 407; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 207; a.g.mlf., Muhassal, s. 334.

¹⁰⁵ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 207.

¹⁰⁶ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 208.

¹⁰⁷ Râzî, Muhassal isimli eserinde “nefslerimiz” yerine “hüviyetlerimiz” sözcüğünü kullanmaktadır.

¹⁰⁸ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 408; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 208-209; a.g.mlf., Muhassal, s. 333.

- ¹⁰⁹ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 210; a.g.mlf., Mealimu Usûli'd-Dîn, s. 111; a.g.mlf., Mefatihü'l-Gayb, c. XV, s. 51.
- ¹¹⁰ Araf, 7/172.
- ¹¹¹ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. XV, s. 51.
- ¹¹² Bakara, 2/48; Âli İmrân, 3/185.
- ¹¹³ İbrahim, 14/51; Nahl, 16/111; İnfitar, 82/119; Târik, 86/4.
- ¹¹⁴ Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 408 (1 nolu dipnot).
- ¹¹⁵ Felsefeye ilişkin bir terim olarak özsel, bir şeyin aslında veya hakikatinde olan, arazla ilgili olmayıp özde bulunan demektir. Bu terimin yerine kimi zaman farklı muhtevalı eserlerde zatî ve derunî terimleri de kullanılmaktadır.
- ¹¹⁶ İbn Sinâ, Şifâ,en-Nefs, s. 203-204; a.g.mlf., Kitabü'n-Necât, s. 224-225.
- ¹¹⁷ İbn Sinâ, Şifâ,en-Nefs, s. 204-205; a.g.mlf., Kitabü'n-Necât, s. 226-227.
- ¹¹⁸ Râzî, Mefatihü'l-Gayb, c. XXII, s. 170.
- ¹¹⁹ Râzî, a.g.e., c. XI, s. 95.
- ¹²⁰ İbn Sinâ, Şifâ,en-Nefs, s. 203-204; a.g.mlf., Kitabü'n-Necât, s. 223-224; Krş. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 409-410; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 213.
- ¹²¹ İbn Sinâ, a.g.e., s. 226-227; Krş. Râzî, Mebahisu'l-Meşrikiyye, c. II, s. 411-412; a.g.mlf., el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 213.
- ¹²² Râzî, a.g.e., c. VII, s. 214.
- ¹²³ Bedenin zayıflaması ve aciz düşmesi durumunda nefste herhangi bir şekilde eksiklik ve kusur meydana gelmeyeceği hususu ısrarla savunan Râzî, bu duruma birkaç örnek vererek açıklığa kavuşturma gayretinde olduğu görülmektedir. Bu örneklerden birincisi, ona göre tecrübeyle sabittir ki, derin düşüncelere dalmak ve bunu uzun süre devam ettirmek, başta beyin olmak üzere vücudun diğer organlarında ağrıya neden olmaktadır. Oysa bu durum bedendekinin aksine nefste kemale yol açar. İkincisi, tasavvufta nefsin istek ve emellerini kırmayı ifade eden riyazet, nefsi aç bırakmayı ve dünyevî işlerle meşgul olmaktan uzak durmayı ifade eder. Bu durum bedenin zayıflamasına yol açarken, nefsin olgunlaşmasına katkı sağlar. Üçüncüsü, uyku bir taraftan kişinin iştihâ, görme hislerini ortadan kaldırırken diğer taraftan nefsin kemalini sağlar. Zira uyku sürecinde nefis, gayb âlemiyle iletişim kurabilir. Dördüncüsü ise, insanların yaşlılık döneminde organları zayıflamaya ve yıpranmaya başlarken, akılları ve manevî güçleri eksilmez ve zayıflamaz. Tam aksine artar ve çoğalır. Bu yüzdendir ki devlet yönetiminde tecrübe sahibi olanlar, önemli görevlere 40 ila 50 yaş arasında atanırlar. İşte tüm bunlar bedenin ölmesiyle nefsin ölmediğinin işaretleridir. Râzî, a.g.e., c. VII, s. 214.
- ¹²⁴ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 213.
- ¹²⁵ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 222.
- ¹²⁶ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 224.
- ¹²⁷ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 224.
- ¹²⁸ Râzî, a.g.e., c. VII, s. 226.
- ¹²⁹ Râzî, Mealimu Usûli'd-Dîn, s. 112.
- ¹³⁰ Râzî, el-Metalibü'l-Âliye, c. VII, s. 224.
- ¹³¹ Burada yeri gelmişken şunu belirtmek gerekir ki, Râzî açısından nefis ile beden her ne kadar ontolojik olarak iki farklı cevherden yaratılmış olsa da, esas itibarıyla her ikisi de sonradan yaratılmış varlıklardır. Böylelikle o, nefsin yaratılmış olduğunu savunmakla Platon'dan ayrılmaktadır.