

BAKI DÖVLƏT UNIVERSİTETİ
İLAHİYYAT FAKÜLTƏSİNİN

**ELMİ
MƏCMUƏSİ**

№ 10 SENTYABR (EYLÜL) 2008

AHİRET İNANCININ ONTOLOJİK AÇIDAN TEMELLENDİRİLMESİ

Ülkər Abuzərova

İlahiyyat Elmləri Namizədi

Xəzər Universiteti

Ruhun ölümsüzlüğü, din felsefesi alanında ölümdən sonra yaşamın varlığı konusunda üzerinde en fazla durulan konulardan biridir. Din felsefecileri âhîret konusunda ruhun ölümsüzlüğünden, genellikle metafizik/ontolojik (metaphysical/ontological argument) delil olarak bahsetmişlerdir.¹ Zira ölümdən sonra hayat, bütün yönleriyle öncelikle dinî ve felsefî bir problemdir.² Fakat 19. yy.-ın ortalarından itibaren, bu problem, salt metafizik alandan deneysel alana da kayarak, daha geniş bir perspektifden incelenmeye alınmıştır. Konuya ilişkin olarak son dönemlerde kaleme alınmış olan kitapların çokluğu konunun ciddi bir şekilde önemsenerek üzerinde durulduğunun başka bir göstergesidir.³ Başka bir ifadeyle duyular ötesi bir idraki

¹ bkz. James Royce, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, New York 1961, s. 325.

² krş. Metin Yasa, *Felsefî ve Deneysle Dayanaklarıyla Ölümden Sonra Yaşam*, Ankara 2001, s. 143.

³ Konuya ilişkin yazılmış mustakil kitaplar için bkz. mesela, Peter Hough ve Jenny Randles, *Öteki Dünya: Ölümden Sonra Yaşamın Gizemlerini Açıklayan Bilimsel Araştırma* (çev. Mehmet Harmancı), İstanbul 1994; Raymond A. Moody, *Ölümden Sonra Hayat* (çev. Gönül Suveren), İstanbul 1978; Sylvia Browne-Lindsay Harrison, *Öte Dünyada Yaşam: Bir Medyumun Ölüm Ötesine Yolculuğu*, (çev. Sevil Aslan), İstanbul 2001; Michael Newton, *Ruhların Yolculuğu* (çev. Rengin Ekiz), İzmir 2003; Nils Olof Jacobson, *Ölümden Sonra Hayat* (çev. Nilgün Tepeköy), İstanbul ty.; Keith Augustine (ve dğr.), *Ölüm Ne Yana Düşer ya da Hayat Benim Neyim Oluyor?* (çev. Özgü Çelik ve dğr.), İstanbul 2002; Gary E. Schwartz ve William L. Simon, *Öteâlem Deneyleri: Ölümden Sonra Yaşamın Bilimsel Kanıtı* (çev. Ayşegül Yücel), İstanbul 2005; G. M. Roberts, *Her Kesi İçin Öteâlem Rehberi* (çev. Emel Cokşun), İstanbul 2003; Michael B. Sabom, *Ölüm anıları: Tıbbî Bir Araştırma* (çev. Erol Konyalıoğlu), İstanbul 1992; Colin Wilson, *Ölüm Sonrası* (çev. Fulya Yavuz), İstanbul 2004; Belirtilmesi gerekir ki konuya ilişkin yazılmış kitaplar bunlarla sınırlı değildir. Ayrıca parapsikolojinin ortaya koymuş

gerektiren ve de gözle görülen şeyin değil, imânın objesi olan ölümsüzlük düşüncesi bu gün çeşitli parapsikolojik olayların verilerine dayanılarak incelenebilmektedir.⁴ Bu makalede âhiretin teorik olarak imkan ve gerekliliğine ilişkin delillerden bahsedilecektir. Bunu yaparken yeri geldikçe parapsikolojik araştırmalar ve sonuçlarından yararlanılacaktır.

Ölümden sonra yaşamın en önemli felsefi dayanaklarından biri ruhun ölümsüzlüğü öğretisidir.⁵ Ruhun ölümsüzlüğünü savunan filozoflar önce ruhun varlığını ispatlamaya çalışmış ve buna delil getirmişlerdir. Aslında onların ruhun varlığını ispat sadedinde geliştirmiş oldukları deliller, ruhun ölümsüzlüğü için de geçerlidir. Bu sebeple burada önce filozofların ruhun varlığı ile ilgili görüşlerine ve delillerine yer verilecektir.

Hayat, varlık ve ölüm üzerine geliştirilen görüşler felsefenin ilk dönemlerinden itibaren başlamıştır. Hayat veya varlığın başlangıç ilkesi konusunda antikçağ filozofları çeşitli görüşler geliştirmişlerdi. Antikçağ İyonya filozofu Thales (m.ö. 550), maddeyi⁶ hareket ettiren bir güçten (ruh) bahsetmiş ve her şeyin ilk maddesinin su olduğunu düşünmüştür. Thales'in bu görüşüne öğrencilerinden Anaximenes (m.ö. 546) canlı/ruha sahip olduğunu kabul ettiği

olduğu kanıtlar son zamanlarda din felsefesi alanında yazılmış kitapların ilgili kısımlarında yerini almaktadır.

⁴ Parapsikolojik olaylar, 19 yy.-ların sonunda Londra'da Henry Sidwick ve Amerika'da William James tarafından kurulan Psikolojik Araştırma Merkezlerince (SPR) araştırma konusu edilmeye başlamıştır. En önemli temsilcilerinden A. J. Balfour, Henry Bergson, F. C. S. Schiller, William McDougal, Hans Driesch, C. D. Broad, H. H. Price ve C. J. Ducasse zikredilmektedir. bkz. Mundle, C. W. K., "Philosophical Implications of ESP Phenomena", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards) New York 1972, III, 49.

⁵ Belirtilmesi gerekir ki ölümden sonra insanın ferdî ölümsüzlüğünün üç şekilden bahsedilmektedir. Bunlar ölümsüz ruh (immortal soul), yeniden terkip (resurrection/reconstitution) ve gölge varlık (shadow-man) doktrinleridir. Yeniden terkip doktrinini ikinci bölümde ele aldığımız için burada yeri geldikçe atıflarda bulunarak geçilecektir. Gölge varlık öğretisine gelince ise bu öğreti diğer iki öğretinin güçlü yanlarının bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş bir öğretdir. Antony Flew, "Immortality" *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), New York 1972, s. 139-149.

⁶ Eskiçağ felsefesinde madde bugünkü anlamında kullanılmamaktaydı. Her şeyi maddî ilke ile açıklayan bu filozofların madde anlayışları ruhânilikten tam arınmış değildi. Cisim anlamında madde terimi ise Descartes'ten sonra Batı düşüncesinde kullanılmaya başlamıştı. Mahmut Kaya, "Madde", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 302, 304.

havayı eklemiştir. İlk dönem fizikçisi olarak anılan Herakleitos (m.ö. 475) ise yukarıdaki iki unsura ateşi eklemiş ve varolan her şeyin ana maddesinin ateş olduğunu savunmuştur. Empedokles (m.ö. 430) ise sentezci bir yaklaşımla bu unsurlara toprağı da ekleyerek ilkenin basit haldeki bu dört unsurdan oluşunu savunmuştur. Yine antikçağ doğabilimci filozoflardan Anaxagoras (m.ö. 428) ise varlığın çok küçük ve ezeli parçacıkları olduğunu düşündüğü “spermuta”dan ve bu parçacıkların hareketini ve bir araya gelmesini sağlayan ince ve akışkan madde olan “nous”tan bahsetmiştir.⁷ Bu anlayış maddenin kendi kendine hareket gücüne sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Yine bu görüşe göre insan, açıkça kendi kendine hareket eden varlık olduğuna göre, onda maddeden cins olarak-maddi olamayan, kendi kendine hareket eden-farklı bir şeyin bulunması gerekmektedir. Bu anlayış daha sonraki dönemlerde Gassendi, Descartes, Boyle gibi filozofların bedeninin ölümle çürümesinin, ruhun da çürümesi gerekmediğini savunmalarına zemin hazırlamıştır.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı üzere antikçağ filozoflarının terminolojilerinde bu gün kullanılan anlamda bir ruh anlayışı bulunmamaktaydı. Zikredilen görüşlerinden ise onların ruhu, hareket ettirici bir güç olarak gördükleri anlaşılmaktadır.⁸ Kendinden önceki dönemin filozoflarının görüşlerini değerlendiren yine eskiçağ Yunan filozoflarından Aristoteles (m.ö. 322)’in terminolojisindeki ruh kavramının da bu günkü anlamda kullanılan ruhu ifade etmediği düşünülmektedir.⁹ Bununla birlikte Aristoteles’in ruhu savunduğu anlayışı yaygındır.¹⁰ Ona göre, ruh canlı varlıkları maddi unsurlardan ayıran en belirgin özelliktir.¹¹ Her bedenin bir formu, kendine özgü bir görünüşü olduğu gibi bir de ruhu vardır.¹² Ruh beden formel

⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, a.g.md., *DİA*, XXVII, 302-304; W. K. C. Guthrie, “Pre-Socratic Philosophy”, *The Encyclopedia of Philosophy*, III, 441-446; bu konuda ayrıca bkz. Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Greece and Rome*, New York 1962, I, 38-45.

⁸ Aristoteles, *De Anima (On the Soul)* (çev. Tancred Lawson), London 1986, s.130 vd.; ayrıca bkz. Frederick Copleston, a.g.e., I, 38 vd.

⁹ Mahmut Kaya, *İslâm kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi*, İstanbul 1983, s. 180.

¹⁰ Mehmet Said Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s. 250.

¹¹ Aristoteles, a.g.e., s. 126.

¹² Aristoteles, a.g.e., s. 156 vd.

sebebi ve canlı cisimlerin cevheri¹³ olarak gören Aristoteles'e göre ruh, cisim olmayıp akıl gibi¹⁴ ilâhî bir şeydir.¹⁵ Başka bir ifadeyle ona göre cisim olmayan ruh, cisimsiz de bulunamaz. İnsan bununla yaşar, hisseder ve düşünür. Bu bakımdan o, madde değil bir çeşit formdur. Göze nazaran görme, baltaya göre kesme ne ise bedene göre ruh odur.¹⁶

Bilinen anlamda ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışan ilk filozofun Platon (m.ö. 347) olduğu kabul edilmektedir.¹⁷ O, hocası Socrates'in ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşlerini benimsemiş ve daha sistemli şekilde ele almıştır. Platon, ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek için üç delil ileri sürer. Bunlar, zıtların uyumu¹⁸, ruhun ezeliği¹⁹ ve ruhun formlara benzemesi²⁰ delilleridir. Platon²¹ başta olmakla Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Descartes (ö. 1650) gibi filozoflar tarafından savunulan ve mutlak ruh-beden ayrımını öngören bu öğretiyeye göre "ruh" bedenden farklı olarak basit ve

¹³ Aristoteles, a.g.e., s. 157.

¹⁴ Nitekim ona göre akıl, duyu gücünden farklı olarak bedenden ayrı olarak bulunabilir ve o gayri maddî bir varlığa sahiptir. Aristoteles, a.g.e., s. 200-202.

¹⁵ Aristotle, *Generation of Animals* (çev. A. L. Peck), Cambridge 2000, s. 171.

¹⁶ Aristoteles, *De Anima (On the Soul)*, s. 157; Aristoteles'in bu görüşünün onun rûhu bedeninin bir fonksiyonu olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, XX, 325; Bu da bu günkü anlamda materyalistik bir düşünce tarzı olarak bilinen epifenomenalizm, fonksiyonalizm veya etkileşimcilik (interactionism) gibi akımları çağrıştırmaktadır. Rûhun varlığını kabul etmeyen bu akımlar ruh mefhumunun beyin, zihin, şuur, akıl gibi bedene bağlı maddî bir unsur olduğunu benimsemiş ve bilinen anlamda ruhun varlığını inkar etmişlerdir. Onlara göre beyin de beden gibi maddesel bir nesne olduğu için bedeninin yokolmasıyla birlikte o da yok olacaktır. Böylece onlar ölümden sonra her hangi bir hayat inancını inkar etmişlerdir. Âhireti inkar edenlerin delilleri başlığı ele alınırken bu akımlar üzerinde genişçe durulacaktır.

¹⁷ John Hick, "Human Destiny: Immortality and Resurrection" *Philosophy of Religion: toward a global perspective* (ed. Gary E. Kessler), Belmont 1999, s. 344; David Stewart, *Exploring the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1988, s. 333.

¹⁸ Plato, *Phaedo* (çev. Patrick Duncan), London 1928, s. 85-88.

¹⁹ Plato, a.g.e., s. 29-32, 36-40.

²⁰ Plato, a.g.e., s. 40 vd.; Plato, *Phaedrus and Letters VII and VIII* (çev. Walter Hamilton), London 1973, s. 48-49.

²¹ Platon'un yaptığı kesin ruh-beden ayrımı daha sonraki dönemlerde Descartes gibi düşünürlerin dualist anlayışlarının doğmasına sebep olmuştur. Mehmet Said Aydın, a.g.e., s. 245.

yok olmayan bir “cevher”dir ve insanın biyolojik ölümünden sonra varlığını devam ettirmektedir.²² Mezkur filozofların ruha dayalı bir ölümsüzlük düşüncesini savunmaları, onların mutlak olarak ruhun (nefsin) varlığını kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Ruhun ölümsüzlüğü konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için söz konusu bilginlerin ruhun varlığına ilişkin hangi kanıtlara dayandıkları önem arz etmektedir.

Ruhun özünün hayat olduğunu kabul eden Platon, onu tüm tabii sürecin kaynağı ve hareket ettiricisi olarak kabul etmektedir. Bu sebeple ruhun basit (bölünmez) ve parçalardan meydana gelmeyen “cevher” olduğu sonucunu çıkarmaktadır.²³ Ruha karşın beden ise farklı bileşiklerden oluştuğu için yok olmaya mahkumdur.²⁴

Fârâbî (ö. 339/950)’nin müktesep akıl olarak da bahsettiği nefis²⁵, bedenden bağımsız mânevî bir cevher olup, ölümsüzdür.²⁶ Nefisleri; akılları potansiyel²⁷ seviyede kalanlar, akılları bi’l-fiil hâle gelmekle birlikte amelî kemâle sahip olmayanlar, müstefad akıl seviyesine erişen ve amelî kemâle sahip olanlar şeklinde üç gruba ayıran Fârâbî, yalnızca erdemli nefislerin ölümsüz olduğunu söyler.²⁸ Başka bir ifadeyle başlangıçta bedene muhtaç olan potansiyel akıl/nefis, faal akıl sayesinde bi’l-kuvve olmaktan çıkıp bi’l-fiil hâline geldikten sonra kendi kendini bilen bir varlığa dönüşerek farklı bir ontolojik

²² Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005, s. 25; Ruh konusunda Platon’u İslâm filozoflarından farklı kılan özellik, onun ruhun ezeliğini ve beden ölümünden sonra bir başka bedenle ortaya çıkmasını savunmuş olduğudur. bkz. Plato, *Phaedo*, s. 11-14, 19-20, 27-32, 36-40, 69-70, 73, 97 vd., 107 vd.

²³ Platon’a göre insan nefsi mürekkep olup, bedene bağlı olan ve bedene bağlı olmayan olarak iki kısma ayrılmaktadır. Kötülüğü yapmaya meyilli ve bedene bağlı olan ruh, bedenle birlikte yok olacaktır. Buna karşılık bedene bağlı olmayan, iyilik yapmaya meyilli ilk ve asıl unsur olan ruhun faaliyetleri bedenden müstakil olup bu ruh ölümsüzdür. Fahrettin Olguner, “Eflâton”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 472.

²⁴ Plato, *Phaedrus and Letters VII and VIII*, s. 49-50.

²⁵ Mehmet Said Aydın, a.g.e., s. 250.

²⁶ Fârâbî, *Uyûnu’l-mesâil* (a.m., *el-Mecmû’* içinde, thk. Ahmet Nâci Cemâli), yy. 1907 s. 75; a.m., *et-Ta’likât* (thk. Ca’fer Ali Yâsîn), Beyrut 1988, s. 51.

²⁷ Fârâbî, potansiyel aklın “maddî olmayan basit bir cevher” olduğunu söylemiş ve bunu bir tür “yatkinlik” olarak görmüştür. Fârâbî, *Uyûnu’l-mesâil*, s. 75.

²⁸ Fârâbî, *el-Medînetu’l-fâzıla* (nşr. Albert Nasri Nâdir), Beyrut 1985, s. 142-144.

statü kazanır ki işte ölümsüz olan ve mutluluğun en yüce derecesine ulaşan da faal akılla birleşen bu müktesep akıldır.²⁹

Nefis konusunu genişçe ele alan ve bu konuda daha çok deliller sunan İslâm filozofunun İbn Sînâ (ö. 428/1037) olduğu anlaşılıyor. Ona göre nefis (ruh), bedenün cüzlerini hareket ettiren zâtıyla kâim bir cevherdir.³⁰ Nefsin kendi başına kâim bir cevher olduğunu benimseyen İbn Sînâ, onun varlığı ve ölümsüzlüğünü ispat etmek için çeşitli deliller ileri sürmüştür. İbn Sînâ herhangi bir zaman diliminde ruhun bedene muhtaç olmazken, bedenün bütünüyle ruha (nefse) muhtaç olduğunu kaydetmektedir. Buna göre beden, ruh (nefis) olmaksızın ayakta kalamaz. Zira bedenün hayatiyetinin ve hareketlerinin kaynağı ruhtur. Nefis (ruh) ise bilakis bedenden soyutlanmış olduğu halde bile varlığını ve hayatiyetini sürdürebilir.³¹

Aynı konuda İbn Rüşd (ö.595/1198), İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nın görüşüne yakın bulunmaktadır. Şöyle ki İbn Rüşd'e göre nefis³², fiillerini organizma aracılığı ile yerine getirmekle beraber³³ onun var oluşu gibi varlığının devamı da bedene bağlı değildir. Dolayısıyla bedenün yok olmasıyla

²⁹ Mehmet Said Aydın, a.g.e., s. 247.

³⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 'l-Tenbihât*, (nşr. Süleyman Dünya), Beyrut 1993, II, 324; ayrıca bkz. Albert Nasri Nadir, *en-Nefsü 'l-beşeriyye inde İbn Sînâ*, Beyrut 1982, s. 15.

³¹ Albert Nasri Nadir, a.g.e., s. 15.

³² Aristoteles felsefesinden büyük ölçüde etkilendiği bilinen İbn Rüşd'ün, yer yer onun düşüncelerini tekrarlamakla birlikte düşüncelerinde büsbütün Aristoteles'in takipçisi olmadığı bir çok konuda olduğu gibi nefis/ruhla ilgili görüşlerinde de kendisini göstermektedir. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 262-263; İbn Rüşd'ün nefisle ilgili sormuş olduğu sorular insan nefsinin bütünlüğünü/birliğini ima etmektedir. İşte bu sorular, İbn Rüşd-Aristoteles farkını ortaya koymaktadır. Araştırmacılar, nefisle ilgili sormuş olduğu soruların pozitif olarak cevaplandırıldığında İbn Rüşd'ün Platon'a yakın olduğunu kaydetmektedirler. bkz. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi: Fizikten Metafizğe İbn Rüşd'ünü İnsan Tasavvuru*, İstanbul 2006, s. 77 (dnp.), 91. Bununla birlikte onun Platon'cu olduğu söylenemez.

³³ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbu'n-nefs* (thk. Alfred L. Ivry, göz.geç. Muhsin Mehdi), Kahire 1994, s. 8, 48; Bu noktada ise İbn Sînâ ile İbn Rüşd bir birinden ayrılmaktadırlar. Şöyle ki İbn Rüşd'ün nefis konusundaki bu düşüncesi onun, İbn Sînâ'dan farklı olarak nefsi salt ayırık (mufârik) bir cevher olarak kabul etmediğini göstermektedir. İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebîr li Kitâbi'n-nefs* (çev. İbrahim Garbî), Kartaca/Tunus 1997, s. 98.

nefsin de yok olması gerekmez.³⁴ Ruh-beden ilişkisinde ruh açısından bir ayrılmazlık, yani bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Nefsin sûret konumunda görülmesi ise onun bedeninin yetkinliği sayılması ve nefis olmaksızın bedeninin varlığını devam ettirememesi anlamındadır.³⁵ Bu durumda ortaya çıkan problem, bedenle birlikte iken ferdiyeti olan nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bu durumunu koruyup koruyamayacağı meselesidir.³⁶

İnsanı sadece nefis ile izah etmekten ziyade onu nefis ve bedeninin toplamı şeklinde tasarlayan³⁷ İbn Rüşd (ö. 595/1198), bedeninin birliği ve bütünlüğünün sağlanabilmesi açısından nefsin varlığı ve bütünlüğünü zorunlu görmüştür.³⁸ Başka bir ifadeyle o, şekil ve fonksiyonları farklı organların bir bütün teşkil etmesiyle meydana gelen organik varlıkların; ahenkli bir bütünlük, koordineli bir işleyiş ve parçası oldukları organizmanın varlığını sürdürmeyi hedefleyen bir dayanışma içerisinde bulunmasının kendiliğinden olmayacağını ve bunu sağlayan gücün nefis olduğunu düşünmüştür.³⁹ Yine İbn Rüşd, ruhun varlığını ispatlamaya çalışırken vücudun büyümesi, bu sırada bir takım oluş-dönüşüm ve oluş-bozuluşa dikkat çekmiştir. Organizmada bulunan birbirine zıt bunca hareketin cisimden kaynaklandığı düşünülemez. Dolayısıyla bu zıtlıkları birleştiren daha basit ve soyut bir ilkenin varlığı kabul edilmelidir.⁴⁰

Nefsin cevheri konusunda Aristoteles'in "nefs, tabii cismin ilk yetkinliği ve fiilidir."⁴¹ şeklindeki tanımını benimseyen İbn Rüşd⁴², bu tanımın nefsin beslenme, duyu ve mütehayyile güçleri için yeterli olmadığını düşünmüştür.⁴³ Mutlak anlamda nefis-beden ayırımı yapmayan⁴⁴ filozof, beden olmak-

³⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 13; a.m., *Tehâfutu't-Tehâfut*, (thk. Süleyman Dünya), Kahire 1965, s. 858 vd.

³⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 8-9; a.m., *Tehâfutu't-Tehâfut*, s. 376-380.

³⁶ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, 263.

³⁷ Bu anlamda İbn Rüşd diğer İslâm filozoflarından ayrılmıştır.

³⁸ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 45; krş. Mâcid Fahri, *İbn Rüşd feylesüfu Kurtuba*, Beyrut 1986, s. 93.

³⁹ Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, XX, s. 262.

⁴⁰ Bekir Karlığa, a.g.md., a.y.

⁴¹ Aristoteles, *De Anima (On the Soul)*, s. 156-158.

⁴² krş. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 38.

⁴³ İbn Rüşd, *Şerhu'l-kebîr li Kitâbi'n-nefs*, s. 121; ayrıca bkz. a.m. *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 6. Filozofun, insanın birliği ve bütünlüğü anlayışına bağlı olarak nefsin dayanağı bakımından bölünemezliğini benimsediği unutulmamalıdır. İbn Rüşd,

sızın nefsin bir şey yapmasının veya farklı duyulardan (gazap, istek, cesaret vs. gibi) etkilenmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁴⁵ Başka bir ifadeyle ona göre, bu gibi duyular yalnızca maddede varolabilen mânâlar olduğundan ve ancak iki şeyden-madde ve sûretten meydana geldiğinden, hakikat, bu iki tanımın birleştirilmesinden doğar.⁴⁶

Canlı olan cisimleri cevher olarak tanımlayan İbn Rüşd, her cevherin madde ve sûretten meydana geldiğini kaydeder.⁴⁷ Bu bağlamda ona göre, nefis, canlı cisimleri cansız cisimlerden ayıran en önemli husustur. Fakat nefis, cansız cisimlerdeki cevherden farklı olarak her hangi maddede bulunmaz. Dolayısıyla onun cevher oluşu sûret anlamındadır.⁴⁸ Nefsi, beslenme, duyu, akletme ve canlının hareketinin ilkesi olarak yorumlayan İbn Rüşd, akli nefsin diğer güçlerinden ayrı bir statüde değerlendirmiştir.⁴⁹ Akıl gücüne tanıdığı bu ayrıcalık onun maddeden ayrı bulunabilmesi ve beden ölümünden sonra varlığını devam ettirebilmesi açısındandır. Nitekim hafıza gücünün insan bilgi ve davranışlarının deposu olarak gören filozof, bu açıdan insanın ölümden sonraki dirilişini ve hesabı mümkün ve gerekli görmüştür. İbn Sînâ (ö. 428/1037) da Platon (m.ö. 347) gibi ruhun bir cevher olup, bedenden farklı bir tabiata sahip olduğu görüşünü savunmakta ve bu düşüncesini süreklilik (veya ruhun bozulmayışı), var olma bilincinin her şeyden önce gelmesi, nefsin makulleri ve kendi zatını idrak etmesi gibi delillerle ispat etmeye çalışmaktadır.⁵⁰

İbn Sînâ'nın nefsin (ruhun) bedenden farklı bir niteliğe sahip olduğunu kanıtlama sadedinde üzerinde durduğu en önemli delillerden birisi, ruhun bozulmadan kendi mahiyetini devam ettirebilmesidir. İbn Sînâ'ya göre insan, herhangi bir zaman diliminde başından geçen hallerden birçoğunu hatırlayabilmektedir. Öyle ise insan, beden dışında sabit olan ve değişmeyen bir

Telhîsu Kitâbi'n-nefs, s. 55-56; a.m., *Şerhu'l-kebîr lî Kitâbi'n-nefs*, s. 110; krş. Atilla Arkan, a.g.e., s. 78 (dnp.).

⁴⁴ krş. Atilla Arkan, *İbn Rüşd psikolojisi: fizikten metafiziğe İbn Rüşd'ün insan tasavvuru*, İstanbul 2006, s. 78-79.

⁴⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*, s. 8.

⁴⁶ İbn Rüşd, a.g.e., s. 8; krş. Atilla Arkan, a.g.e., s. 79.

⁴⁷ İbn Rüşd, a.g.e., s. 47; a.m., *Şerhu'l-kebîr lî Kitâbi'n-nefs*, s. 93.

⁴⁸ İbn Rüşd, a.g.e., s. 48-49; a.m., *Şerhu'l-kebîr lî Kitâbi'n-nefs*, s. 95-96, 98 vd.

⁴⁹ İbn Rüşd, a.g.e., s. 54, 59-60; a.m., *Şerhu'l-kebîr lî Kitâbi'n-nefs*, s. 117-119.

⁵⁰ Albert Nasri Nadir, *en-Nefsü'l-beşeriyye inde İbn Sînâ*, Beyrut 1982, s. 31-32.

unsur taşımaktadır. Beden uzuvları ise sabit değil ve devamlı çözümlenme ve noksanlaşma ile karşı karşıyadır. Bu sebeple insan bedeninden çözülüp gidenlerin telafisi için gıda alma ihtiyacı içindedir. Eğer bir müddet beden gıda alması engellenirse o zayıflar. İnsan yirmi sene zarfında bedeninden bazı parçaların eksildiğini, fakat bu zaman diliminde nefsinin bâki kaldığı bilincindedir. O halde insanın nefsi (ruhu) bedeninin görünen ve görünmeyen cüzlerinden farklıdır.⁵¹ Başka bir ifadeyle İbn Sînâ, beden cüzlerinin değişmesi veya yok olmasıyla “benlik” bilincinin kaybolmaması durumunu ruhun varlığına bağlamaktadır. Platon (ö. 347) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037)’yı takip eden Descartes (ö. 1650) de ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğu savını süreklilik ve ruhun bozulmayışı delili ile desteklemektedir. Rasyonalizmin önde gelen isimlerinden ve sübstantz düalizmin temsilcilerinden Descartes’e göre herhangi bir insanın hayatının farklı aşamalarında sahip olduğu bedeni tamamen farklılık arz ederken ruhu sabit kalır ve değişmez. İnsan, ruhunun değişmediğini, farklı yaş dönemlerinde aynı insan olduğunun farkına vararak anlar.⁵²

İbn Sînâ, insanın “var olma bilincinin her şeyden önce geldiği” hususunu ruhun (nefsin) varlığına delil getirmektedir. O, bu delilini “havada duran insan” tasavvuru ile izah etmektedir. Şöyle ki, herhangi bir insan, organlarının bir anda yaratılmış ve havada asılı olduğunu hayal eder. Bu insanın beden uzuvları birbirine dokunmayacak konumdadır. Fakat insanın gözü kapalı olduğu için havanın etkisini ve uzuvlarının birleşik olmayan konumunu fark edememektedir. Havada asılı olan insanın elini veya başka bir uzvunu hayal etmesi mümkün olsa bile onu kendine ait bir cüz ve kendi varlığının şartı olarak kabul etmez. O halde varlığı ispatlanan varlık, varlığı ispatlanmayan cisminden ve uzuvlarından ayrı, kendisiyle özdeş bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla kendi varlığını ispat eden, cisimden başka, hatta cisim olmayan nefsin varlığından haberdar olabilir. O kendini bilmekte olup, varlığının da bilincindedir.⁵³ Başka bir ifadeyle havada asılı halde bulunan insan, beden uzuvlarını fark etmese bile kendi varlığının bilinci içerisindedir. Yani her-

⁵¹ Albert Nasri Nadir, *a.g.e.*, s. 31-32.

⁵² Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1982, s. 121-22.

⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/et-Tabî‘iyyat: en-Nefs* (thk. George Ganawati), Kahire 1975, II, 13.

hangi bir insanın kendi varlığını fark etmesi onun organları sayesinde değil, nefsi (rûhu) sayesinde ve ruh varolma bilincini sağlayan önemli bir etkidir. *el-İşârât ve 't-Tenbihât* adlı eserinde “havada duran adam” örneğine temas eden İbn Sînâ (ö. 428/1037), dikkatli bir insanın her halükarda kendi varlığının bilincinde olacağını, hatta uyuyanın uykusunda, sarhoşun da sarhoşluk halinde -kendi durumunun farkında olmasa bile- varlığının bilincinde olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴ Nefsin insan tarafından bilinmesi konusunda İbn Rüşd (ö. 595/1198)'e göre ise, tek başına şuur bile nefsin bedenden bağımsız cevher olduğunu göstermektedir. Yine insana has ahlâkî erdemlerle onların zıddı olan birtakım nitelikler, insanda bunlara dayanak mahiyetinde bir gücün bulunmasına delildir. İbn Rüşd, bu dayanağa nefis /ruh adını verir.⁵⁵ İbn Sînâ'nın, nefsin beden olmaksızın kendini idrak edebilmesi görüşü Descartes (ö. 1650) tarafından da benimsenmişti. O, nefsin kendi bilincinde olmasını şu şekilde belirtmektedir: “Ben, yani, kendisi ile ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamen farklıdır. Hatta ruhun bilinmesi bedeni bilmekten daha kolaydır. Beden olmadığı halde bile, ruh ne ise o olmaktan geri kalmaz”⁵⁶

Ruhun bedenden ayrı olduğuna dair başka bir argümanı onun mücerret ve basit oluşuyla ilgilidir. Bu argümana göre nefis makulleri idrak eder. Makuller ise bileşik değil, basittir (bölünmezdir). Bir şeyin idrak edilmesi (akledilir olması) onun maddeden tecrit edilmesi (soyutlanması) anlamına gelmektedir. Eğer makuller mücerret olmazlarsa idrak edilemezler.⁵⁷

İbn Sînâ (ö. 428/1037)'ya göre nefis, duyular ve tahayyül vasıtasıyla algılar. Mücerret olan şeyler ise herhangi bir vasıtayla değil, zâtları itibarıyla (bütün olarak) idrak edilirler. Bir şeyi idrak etmek onu cüzî bir şekilde değil bir bütün halde algılamaktır. Makuller de bir bütündür ve onda bulunan mânâlar kesinlikle bölünmezler. O halde basit ve mücerret olan mânâyı yalnız basit ve mücerret olan nefis idrak edebilir.⁵⁸ Nefsin maddeden soyutlanmış mücerret mânâyı bir bütün olarak derk etmesi onun varlığına ve ölümsüzlüğüne delalet etmektedir. İbn Sînâ'ya göre idrak ile bağlı olan, akıl gücünün

⁵⁴ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbihât*, II, 305-306.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi 'n-nefs*, s. 138-139.

⁵⁶ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma* (çev. M. Karasan), Ankara 1962, s. 41-42.

⁵⁷ bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât* (thk. Abdurrahman el-Bedevî), Kum 1984, s. 80.

⁵⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât* s. 60, 80.

yorulmaması ve beden zayıflarken akletmenin güçlenmesi gibi hususlar da nefsin basit bir cevher olduğuna işaret etmesi sebebiyle önem arz etmektedir. Düşünüre göre, akıl gücünün bazen yorulduğu söylenebilse bile, bu durum onun cismânî bir organla idrak eden hayal gücünü kullanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla akıl gücünün aklederken yorulmaması ona sahip olan nefsin gayri cismânî bir cevher olduğuna delalet etmektedir.⁵⁹ İdrak ile ilgili bir başka husus beden zayıfladığı halde onun kavrama gücünün artmasıdır. İbn Sînâ, herhangi bir insanın kırk yaşından sonra beş duyusu ve iç idrak güçlerinin zayıfladığını, buna mukabil akıl gücünün daha da yetkinleştiğini ifade etmektedir. İnsan bedeninin kemale eriştikten sonra zayıflamaya ve çözülmeye yönelmesine karşın akletmenin güçlenmesi nefsin (ruhun) gayri cismânî oluşuna delil teşkil etmektedir.⁶⁰

Descartes (ö. 1650) ve takipçisi H. D. Lewis de aklın makulleri idrak etmesini beden değil, ruhun fiilinden saymaktadır. Onlar yalnız insanın düşünmesini değil aynı zamanda duygularını da ruhun fiili olarak tanımlamaktadırlar.⁶¹ Lewis'in bu konudaki görüşü şöyledir: "Biz herhangi bir şey konusunda düşünebilir ve bedensel herhangi bir eylem içerisinde olmaksızın eşyaya karşı duygusal bir tavır içerisinde bulunabiliriz. Biz herhangi bir eşya konusunda düşünürken beynimize bakacak olan birisi bizim düşüncemizi göremeyecektir."⁶² Dolayısıyla düşüncelerin görünemez olması ve insanın herhangi bir bedensel eylem yapmaksızın eşya konusunda duyarlı olması, beden-ruh ayrımının en önemli göstergesidir. Fakat ileride değinileceği üzere düalist düşünürlerin, ruh-beden ilişkisinin mahiyetine yönelik herhangi bir tatmin edici açıklama yapmaması bu öğretinin en büyük eksikliklerinden sayılmaktadır.

Ruhun varlığına ilişkin bir başka delil insanın mahiyetinin değişmesiyle ilgilidir. İbn Sînâ (ö. 428/1037)'ya göre insan, kendisi sandığı şeyin ilk önce bedeni olduğunu zanneder. Ama zamanla onun bedenden ibaret olmadığını fark eder. Buradan hareketle bedenindeki organların insanın anla-

⁵⁹ İbn Sîna, *eş-Şifa/ et-Tabî'yyât: el-Kevn ve'l-fesâd* (thk. Mahmud Kâsım, göz geç. İbrahim Medkur), Kahire 1975, II, 194-195.

⁶⁰ İbn Sîna, a.g.e., II, 195; ayrıca bkz. Albert Nasri Nadir, *en-Nefsü'l-beşeriyye inde İbn Sînâ*, s. 14.

⁶¹ Brian Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, s. 121-122.

⁶² Brian Davies, a.g.e., s. 122.

mına dahil olmadıklarını anlar. O halde organlarının birçoğunun bedenden ayrılması veya onlardan habersiz olma durumunda “insan” hakikati ortadan kalkmaz.⁶³ İbn Sînâ’ya göre insan kendi mahiyetinin varlığını bildiği halde, kalbinin bulunduğunu, nerede ve nasıl olduğunu bilmeyebilir. Nitekim kalbini görmeyen, onun varlığını kesin olarak değil, başkasından duyarak kabul edip de mide olduğunu sanan birçok insan vardır.⁶⁴ Ayrıca günlük hayatta yaptıklarını anlattığı zaman “şöyle yaptım” veya “böyle yaptım” diyen insan, aslında bedeninin herhangi bir uzvunun bilincinde olmaksızın mezkur ifadeler ile beden uzuvlarının değil, nefsinin yaptıklarını anlatmaktadır.⁶⁵ Dolayısıyla insanın mahiyeti beden uzuvlarıyla sınırlandırılmaz ve onun kendisi sandığı şey zorunlu olarak nefsidir.

⁶³ Albert Nasri Nadir, *en-Nefsu'l-beşeriyye inde İbn Sînâ*, s. 12; krş. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, İstanbul 2005, s. 297.

⁶⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-mead* (thk. Hasan Asi), Beyrut 1987, s. 128.

⁶⁵ Albert Nasri Nadir, *a.g.e.*, s. 12.

BİBLİYOGRAFYA

- ARISTOTELES, *De Anima (On the Soul)* (çev. Tancred Lawson), London 1986.
- , *Generation of Animals* (çev. A. L. Peck), Cambridge 2000.
- ARKAN, Atila, *İbn Rüşd Psikolojisi: fizikten metafiziğe İbn Rüşd'ün insan tasavvuru, İstanbul 2006.***
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Ankara 1992.
- AUGUSTINE, Keith, *Ölüm Ne Yana Düşer ya da Hayat Benim Neyim Oluyor? (çev. Özgü Çelik ve dğr.), İstanbul 2002.***
- BROWNE, Sylvia, *Öte Dünyada Yaşam: Bir Medyumun Ölüm Ötesine Yolculuğu*, (çev. Sevil Aslan), İstanbul 2001.
- COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy: Greece and Rome*, New York 1962.
- DAVİES, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1982.
- DESCARTES, Rene (ö. 1077/1666), *Metot Üzerine Konuşma* (çev. M. Karasan), Ankara 1962.
- DURUSOY, Ali, "İbn Sînâ", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 319-358.
- FAHRİ, Mâcid, *İbn Rüşd feylesüfu Kurtuba*, Beyrut 1986.
- FÂRÂBÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed (ö. 339/950), *el-Medînetu'l-fâdila* (çev. Ahmet Arslan), Ankara 1990.
- , *et-Ta'likât* (thk. Ca'fer Ali Yâsîn), Beyrut 1988.
- , *Uyûnu'l-mesâil* (a.m., *el-Mecmû'* içinde, thk. Ahmet Nâcî Cemâlî), yy. 1907.
- FLEW, Anthony, "Immortality" *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York 1972, IV, 139-150.
- GUTHRIE, W. K. C., "Pre-Socratic Philosophy", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York 1972, VI, 441-446.
- HICK, John, "Human Destiny: Immortality and Resurrection" *Philosophy of Religion: toward a global perspective* (ed. Gary E. Kessler), Belmont 1999, s. 344-352.
- HOUGH, Peter, *Öteki Dünya: Ölümünden Sonra Yaşamın Gizemlerini Açıklayan Bilimsel Araştırma* (çev. Mehmet Harmancı), İstanbul 1994.

İBN SÎNÂ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdullah Belhî (ö. 428/1037), *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, (thk. Hasan Âsî), Beyrut 1987.

-----, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (nşr. Süleyman Dünya), I-IV, Beyrut 1993.

-----, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât: el-Kevn ve'l-fesâd* (thk. Mahmud Kâsım, göz.geç. İbrahim Medkur), Kahire 1975.

-----, *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât: en-Nefs* (thk. George Canawati), Kahire 1975.

-----, *et-Ta'likât* (thk. Abdurrahman el-Bedevî), Kum 1984.

İBN RÜŞD, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 520/1126), *Telhîsu Kitâbu'n-nefs* (thk. Alfred L. Ivry, göz.geç. Muhsin Mehdi), Kahire 1994.

-----, *Şerhu'l-kebîr li Kitâbi'n-nefs li-Aristo* (çev. İbrahim Garbî), Kartaca 1997.

-----, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, (thk. Süleyman Dünya), I-II, Kahire 1965.

JACOBSON, Nils Olof, *Ölümden Sonra Hayat* (çev. Nilgün Tepeköy), İstanbul t.y.

KARLIĞA, Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 257-292.

KAYA, Mahmut, *Felsefe Metinleri*, İstanbul 2005.

-----, *İslâm kaynakları ışığında Aristoteles ve felsefesi*, İstanbul 1983.

-----, "Madde", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 302-305.

KOÇ, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005.

MOODY, Raymond A., *Ölümden Sonra Hayat: "Öldüm" ve "Dirildim"* (çev. Gönül Suveren), İstanbul 1978.

MUNDLE, C. W. K., "Philosophical Implications of ESP Phenomena", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. Paul Edwards), New York 1972, III, 49-58.

NADİR, Albert Nasri, *en-Nefsü'l-beşeriyye 'inde İbn Sînâ*, Beyrut 1982.

NEWTON, Michael, *Ruhların Yolculuğu* (çev. Rengin Ekiz), İzmir 2003.

OLGUNER, Fahrettin, "Eflâtun", *DİA*, İstanbul 1994, X, 469-476.

PETERSON, Michael ve dğr., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York 1991.

PLATO, *Phaedo* (çev. Patrick Duncan), London 1928.

-----, *Phaedrus and Letters VII and VIII* (çev. Walter Hamilton), London 1973.

ROBERTS, G. M., *Her Kesi İçin Ötealem Rehberi* (çev. Emel Cokşun), İstanbul 2003.

ROYCE, James, *Man and His Nature: A Philosophical Psychology*, New York 1961.

SABOM, Michael B., *Ölüm anıları: Tıbbî Bir Araştırma* (çev. Erol Konyalıoğlu), İstanbul 1992.

SCHWARTZ, Gary E., *Ötealem Deneyleri: Ölümden Sonra Yaşamın Bilimsel Kanıtı* (çev. Ayşegül Yücel), İstanbul 2005.

STEWART, David, *Exploring the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1988.

YASA, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara 2001.

WILSON, Colin, *Ölüm Sonrası* (çev. Fulya Yavuz), İstanbul 2004.

ÖZET

Bu makalede âhiretin teorik olarak imkan ve gerekliliğine ilişkin delillerden bahsedilecektir. Ölümünden sonra yaşamın en önemli felsefi dayanaklarından biri ruhun ölümsüzlüğü öğretisidir. Ruhun ölümsüzlüğünü savunan filozoflar önce ruhun varlığını ispatlamaya çalışmış ve buna delil getirmişlerdir. Aslında onların ruhun varlığını ispat sadedinde geliştirmiş oldukları deliller, ruhun ölümsüzlüğü için de geçerlidir.

RESUME

In this article the theoretical possibility and necessity of the life after-death were discussed. One of the most important philosophical foundations of the life afterdeath is the doctrine of the immortality of spirit. The philosophers defencing this opinion firstly tried to prove the existence of spirit and to adduced evidence for this. The evidences which the philosophers improved to prove the existence of the spirit, remained in force for the doctrine of the immortality too.

РЕЗЮМЕ

В этой статье была обсуждена теоретическая возможность и потребность загробной жизни. Одним из самых важных философских основ существования загробной жизни является доктрина бессмертия души. Философы, защищающие эту доктрину в первую очередь пытались доказать существование души и приводили свои аргументы. На самом же деле аргументы относящиеся к этой доктрине равносильны и в отношении бессмертия души.