

T.C

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFE BİLİM DALI

İBN SİNA FELSEFESİNDE RUH VE RUHUN  
ÖLÜMSÜZLÜĞÜNÜN RASYONEL TEMELLERİ

İrem SUNMAN

Yüksek Lisans Tezi

Danışman

Prof. Dr. Zübeyir OVACIK

Konya- 2024

Bu çalışma, **05/07/2024** tarihinde aşağıdaki jüri tarafından **Felsefe** Anabilim Dalı **Felsefe** Bilim Dalı Programında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Savunma  
Tez Jürisi**

Prof. Dr Zübeyir Ovacık  
Selçuk Üniversitesi  
Edebiyat Fakültesi

Doç. Dr. Nihat Durmaz  
Selçuk Üniversitesi  
Edebiyat Fakültesi

Mahmut Sami Özdil  
Necmettin Erbakan Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi

**Not:** Tez Savunma Jürisi isimlerinin yer aldığı bu sayfa kapaktan hemen sonra gelecek şekilde ve imzasız olarak konulmalıdır.

## TEŞEKKÜR

Yüksek lisans eğitimim süresince kendisinden çok şey öğrendiğim, tez çalışmamın her aşamasında benden manevi ve akademik desteğini ve yardımlarını hiç esirgemeyen; araştırmanın planlanması ve yürütülmesinde büyük emeği geçen, her zaman örnek alacağım çok değerli ve saygı değer danışmanım Sayın Prof. Dr. Zübeyir Ovacık hocama,

Bu günlere gelmemde büyük emeği olan, hayatım boyunca bana verdikleri sevgi ve destekler ile her zaman yanımda olan çok değerli sevgili annem Katibe Sunman ve sevgili babam Şakir Sunman'a sonsuz sevgi ve minnetlerimi sunarım.



**T. C.**  
**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü**



<b>Öğrencinin</b>	Adı Soyadı	İrem Sunman
	Numarası	214266001002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Zübeyir OVACIK
	Tezin Adı	İBN SİNA FELSEFESİNDE RUH VE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜNÜN RASYONEL TEMELLERİ

### ÖZET

Felsefi düşüncenin tarihi boyunca insani varoluşun neliğine dair gerçekleştirilen soruşturmalarda ruhun mahiyeti ve ruhun ölümsüzlüğü gibi meseleler, felsefi yönelişin vazgeçilmez konularını oluşturmuştur. Presokratiklerden Platon ve Aristoteles'e, Farabi ve İbn Sînâ'dan Gazzâlî ve İbn Rüşd'e, Descartes'dan Kant'a değin filozoflar bu meseleyi neredeyse felsefi çözümlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Detaylı bir nefis öğretisi ortaya koymuş olan İbn Sînâ'nın ruh ve ruhun ölümsüzlüğüne dair görüşleri felsefi ilgiye mazhar olmuş ve olmaya devam etmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde felsefi bir problem olarak ruhun mahiyeti ve ruhun ölümsüzlüğü meselesi felsefe tarihi içerisindeki belli başlı filozofların görüşleri ekseninde ele alınmıştır.

İkinci bölümde İbn Sînâ'nın ruh ve nefis teorisi üzerine yoğunlaşmıştır. Kitabu'n-Nefs'te çok detaylı bir şekilde nefse ve ruha dair açıklamalarda bulunmuş olan İbn Sînâ, Platoncu bir bakış açısıyla ruhu müstakil bir cevher olarak kabul ederken ruhun bedenle ilişkisinde nefis kavramını daha fonksiyonel bir anlamda kullanmaktadır. İbn Sînâ'nın nefsin türleri ve yetileri konusunda daha çok Aristotelesçi bir perspektife yaslandığı görülmektedir.

Üçüncü bölümde İbn Sînâ'da ruh öğretisi bağlamında ortaya çıkan ölümsüzlük problemi ele alınmıştır. Bütün rasyonelleştirme çabalarına rağmen İbn Sînâ'nın ruhun ölümsüzlüğü problemini bir noktadan sonra mümkün deneyim alanın ötesinde bir mesele olarak da gördüğü ve bunun için zaman zaman meseleyi metafizik bir referans çerçevesinde inanç meselesi olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ'nın ruh ve ölümsüzlük meselesine dair fikirlerini yeniden tartışmaya açmak, meselenin güncel tartışmalardaki seyrine de katkı sunacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Sînâ, Ruh, Nefs, Bilinç, Ölüm, Ölümsüzlük.



T. C.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	İrem Sunman
	Numarası	214266001002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe
	Programı	Tezli Yüksek Lisans <input checked="" type="checkbox"/>
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Zübeyir OVACIK
	Tezin Adı	Rational Foundations of the Soul and Its Immortality in the Philosophy of Ibn Sina

### ABSTRACT

Throughout the history of philosophical thought, issues such as the nature of the soul and the immortality of the soul have become indispensable subjects of philosophical orientation in the investigations into the nature of human existence. From the Presocratics to Plato and Aristotle, from Farabi and Ibn Sina to Ghazali and Ibn Rushd, from Descartes to Kant, philosophers have placed this issue almost at the center of their philosophical analyses. Ibn Sina's views on the soul and its immortality, which has put forward a detailed doctrine of the soul and the soul, have attracted philosophical attention and continue to do so.

In the first part of the study, the issue of the nature of the soul and the immortality of the soul, as a philosophical problem, is discussed on the axis of the views of major philosophers in the history of philosophy.

The second part focuses on Ibn Sina's theory of soul and soul. Ibn Sina, who has made detailed explanations about the soul and soul in Kitabu'n-Nefs, accepts the soul

as an independent substance from a Platonic perspective, and uses the concept of soul in a more functional sense in the relationship of the soul with the body. It is seen that Ibn Sina relies more on an Aristotelian perspective regarding the types and abilities of the soul.

In the third chapter, the problem of immortality that arises in the context of the soul doctrine in Ibn Sina is discussed. Despite all his rationalization efforts, it is understood that Ibn Sina sees the problem of the immortality of the soul as an issue beyond the realm of possible experience, and for this reason, he sometimes evaluates the issue as a matter of faith within a metaphysical reference framework.

Investigations into what human beings are still stand in front of philosophical consciousness as a very fundamental area of discussion today. Re-opening Ibn Sina's ideas on the issue of soul and immortality for discussion will also contribute to the course of the issue in current debates.

**Key Words:** Ibn Sina, Spirit, Self, Consciousness, Death, Immortality.

## İÇİNDEKİLER

<b>TEŞEKKÜR</b> .....	<b><i>i</i></b>
<b>ÖZET</b> .....	<b><i>ii</i></b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b><i>iv</i></b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b><i>1</i></b>
<b>I. RUHUN ÖZÜ VE ÖLÜMSÜZLÜĞÜ ÜZERİNE FELSEFİ TARTIŞMALAR</b> .6	
1.1. Felsefi Bir Problem Olarak Ruh ve Ölümsüzlük .....	6
1.1.1. Mitos'tan Logos'a Geçiş Sürecinde Ruha Dair Yaklaşımlar .....	10
1.1.2. Presokratiklerin Ruh Anlayışlarına Genel Bir Bakış .....	12
1.1.3. Sokrates'in Ruha ve Ölümsüzlüğe Dair Yaklaşımı .....	15
1.1.4. Platon'un Ruha ve Ölümsüzlüğe Dair Yaklaşımı .....	16
1.1.5. Aristoteles'in Ruha ve Ölümsüzlüğe Dair Yaklaşımı .....	18
1.1.6. Yeni Platonculuğun Ruh ve Ölümsüzlük Öğretisi .....	20
1.1.7. Helenistik Dönemdeki Ruh Anlayışlarına Genel Bir Bakış .....	22
1.1.8. Descartes'ın Dualizminin Vazgeçilmez Bir Ögesi Olarak Ruh .....	24
1.1.9. Kant'ta Pratik Aklın Bir Sorunu Olarak Ruh, Özgürlük ve Ölümsüzlük ....	25
<b>II. İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE RUH VE NEFS PROBLEMİNİN RASYONEL ÇERÇEVESİ</b> .....	<b>27</b>
2.1. İslam Felsefesinde Ruh ve Nefs Kavramlarına Genel Bir Bakış .....	27
2.1.1. Kindi'nin Ruh ve Nefs Hakkındaki Görüşleri .....	27
2.1.2. Zekeriya Razi'nin Ruh ve Nefs Hakkındaki Görüşleri .....	28



2.1.3. Farabi'nin Ruh ve Nefs Hakkındaki Görüşleri.....	29
2.2. İbn Sînâ'da Ruh ve Nefs .....	31
2.3. İbn Sînâ'da Nefsin Türleri ve Güçleri .....	34
2.4. İbn Sînâ'da İnsani Nefs: "Uçan Adam" .....	38
2.4.1. İbn Sînâ'da İnsani Nefsin Bedenle İlişkisi .....	40
2.4.2. İbn Sînâ'da İnsani Natık Nefsin Epistemolojik Kapasitesi .....	44
2.4.2.1. İbn Sînâ'nın Ruh-Beden Teorisinde Dış Duyu Yetileri ve Algıları .....	48
2.4.2.2. İbn Sînâ'nın Ruh-Beden Teorisinde İç Duyu Yetileri ve Algıları .....	52
2.4.2.3. İbn Sînâ'da İnsani Natık Nefsin Nazari ve Ameli Kapasitesi .....	60
2.4.3. İbn Sînâ'da İnsani Natık Nefsin Ahlaki ve Toplumsal Kapasitesi .....	64
<b>III. İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜNE DAİR RASYONELLİK ARAYIŞI .....</b>	<b>69</b>
3.1. İslam Filozoflarında Ölümsüzlük Problemi.....	70
3.2. İbn Sînâ da Ölümsüzlük Problemi.....	74
3.2.1. İbn Sînâ'da Ölümsüzlüğün Rasyonel Çerçevesi: Maddi Olmayan Basit Bir Töz Olarak Ruhun Ölümsüzlüğü .....	74
3.2.2. İbn Sînâ'da Ruhun Asli Yerine Dönüşü Olarak Ölümsüzlüğün Metafizik Mahiyeti .....	81
3.3. Gazzâlî'nin Ölümsüzlük Problemi Bağlamında Filozofları Eleştirisi .....	85
3.4. Kant'ta Pratik Akıl Bağlamında Ölümsüzlüğün Temellendirilmesi.....	89
<b>Sonuç.....</b>	<b>92</b>
<b>Kaynakça.....</b>	<b>94</b>

## GİRİŞ

Felsefi bir etkinliğin öznesi olarak insan, kendi varoluşsal gerçekliğini merkeze alarak bir felsefi soruşturma gerçekleştirmek durumundadır. İnsani varoluşun neliğine dair bir tartışmada bedeninin ötesinde insani varoluşu tayin eden hususun ne olduğu sorusu esaslı felsefi sorulardan birisi olmak durumundadır. Yine bu anlamda insani varoluşun karşılaştığı kaçınılmaz bir durum olarak ölüm, felsefi düşüncenin en önemli tartışma konularından birisini teşkil etmektedir. Bu çerçevede ruh ve nefis veya daha modern bir tabirle ifade etmek gerekirse zihin ve bilinç gibi kavramlar insanın neliğine ve ölümsüzlüğüne dair tartışmalarda karşılaşılan anahtar kavramlar olmaktadır. Fiziksel varoluşunun gerisinde derinlikli psikolojik katmanlara sahip olduğu varsayılan insanın asli gerçekliğine gönderme yapacak şekilde sıkça kullanılan psükhe, soul, spirit, ruh, nefis, bilinç, ben, kendilik gibi kavramların çeşitli kültürlerde ve düşünme biçimlerinde farklı anlamlar taşıdığı görülmektedir.

Bugün felsefi bir problem olarak daha çok qualia, kendilik, zihin gibi kavramlarla tartışılan mesele, klasik dönemde daha çok ruh ve nefis gibi kavramlarla ele alınmaktadır. Bununla birlikte ruh ve nefis kavramları, aktüel seviyede hala kullanımda olan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ruh kelimesine Türk Dil Kurumu Sözlükleri'nde ilk olarak "can" şeklinde bir anlamın verildiği görülmektedir. Sözlükte kavramın din bilimindeki ve felsefedeki karşılıklarına yer verilmektedir. Buna göre ruh teriminin din bilimindeki karşılığı olarak "Allah tarafından insan bedenine üflenen, ölümden sonra da varlığı devam eden ve mahiyeti tam olarak bilinemeyen ilahi ve manevi cevher; tin." şeklindeki açıklama yer almaktadır. Ruh teriminin felsefedeki kullanımına ilişkin ise "Bedeni etkin kılan canlılık ilkesi, bedenin hayat gücü." şeklindeki bir açıklama yer almaktadır. TDK Sözlükte "Nefis" kavramına ilişkin ise "Öz varlık, kişilik" şeklinde bir açıklamaya yer verilmektedir.

Ruh ve nefis kelimeleri Arapça'dan dilimize aktarılmış sözcüklerdir. Bazıları nefis ile ruh arasında fark olduğunu ileri sürse de, İslam filozofları genellikle bu iki kavram arasında temel bir fark olmadığını savunmuştur (Türker, 2006, s. 529).

Bununla birlikte İslam filozoflarının kullanımında nefis daha çok insanın bedensel ve biyolojik ihtiyaçlarını kapsayan bir kavram iken tasavvuf düşüncesinde nefis, insanı dünyevi arzulara ve tutkulara yönlendiren, bu yüzden sürekli olarak iradeyle kontrol altında tutulması gereken bir eğilim olarak nitelendirilmektedir. Ancak bazen nefis, insanın içsel güçlerinin merkezi olarak da görülebilmekte, Tanrı ile birliğin gerçekleştiği bir alan olarak da algılanabilmektedir (Cevizci, 1999, s. 621).

Klasik düşüncede ruh veya İslam düşüncesinde çeşitli disiplinlerde farklı anlam tonlarıyla ortaya konulan nefis terimleri, nihayetinde insan gerçekliğinin asli yapısına işaret eden kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan başta felsefe olmak üzere kelim ve tasavvuf gibi düşünce sistemlerinde, nefis ve ruhun anlamlarına dair çeşitli tartışmalar gerçekleştirilmiştir. İnsanın içsel eğilimlerini, duygularını, arzularını, düşüncelerini içerecek şekilde kullanılan nefis kavramı, özellikle tasavvuf düşüncesinde ahlaki ve pedagojik bir çerçevede tartışılmıştır. Bu çerçevede nefis sadece insanın bedensel ve dünyevi arzularına işaret eden bir kavram olarak kullanılmayıp aynı zamanda insanın ruhani gelişim ve olgunlaşması için bir takım potansiyellikler barındıran bir yapıya işaret edecek şekilde de tasarlanmıştır. Dolayısıyla İslam tasavvuf geleneğinde, nefis genellikle insanın ahlaki yetkinleşme programında kendi arzularına karşı mücadele ettiği ve manevi olarak olgunlaşmak için üzerinde yoğunlaştığı bir özsel bir alan olarak görülmektedir. Nihayetinde nefis ve ruh kavramları, İslam düşünce geleneğindeki derinlikli tartışmaların ve felsefi spekülasyonların merkezinde yer alır. Söz konusu kavramların insan gerçekliğini serimlemek için antropolojik tartışmaların odağında yer aldığını söyleyebiliriz.

Antikçağ düşünürleri ve İslam düşünürleri, nefis ve ruhun doğası, ruh-beden ilişkisi, ölüm ve ölümsüzlük meselesi üzerinde yüzyıllardır süregelen bir düşünce geleneği oluşturmuşlardır. İnsani varoluşun kökeninde neyin bulunduğu ve insani varoluşun nihai durumunun ne olacağı sorusu felsefi tartışmaların temel sorularından birisini oluşturmaktadır. Felsefi düşüncenin tarihi boyunca insani varoluşun neliğine dair gerçekleştirilen soruşturmalarda her halükarda ruhun mahiyeti ve ruhun ölümsüzlüğü gibi meseleler, felsefi bilincin vazgeçilmez problemlerini oluşturmuştur. Presokratiklerden Platon ve Aristoteles'e, Farabi ve İbn Sînâ'dan

Gazzâlî ve İbn Rüşd'e, Descartes'dan Kant'a değin filozoflar bu meseleyi neredeyse felsefi çözümlerinin merkezine yerleştirmişlerdir.

İnsani varoluşun başlangıç ilkeleri ve nihai durumunun yanı sıra daha genel olarak İslam düşüncesinde varlığın başlangıcında hangi ilkelerin bulunduğu ve varlığının sonunun nereye varacağı ile ilgili tartışmalar Mebde ve Mead şeklinde bir literatürün oluşmasına yol açmıştır (Özervarlı, 2003, s. 211). İslam felsefesinde Meşşai geleneğin Yeni Platoncu bir referans zemininden hareketle ortaya koyduğu modelde varlığın zorunlu varlıktan sudur ettiği şeklinde bir anlayış esas alınmıştır. Nefs ve ruh öğretilerini de sudur teorisi çerçevesinde şekillendiren İslam filozofları genel olarak felsefe yapma biçimlerinde olduğu gibi ruh ve nefis öğretilerini geliştirirken de Yeni Platoncu bir çizgide Platon ve Aristoteles'i referans almışlardır. Bununla birlikte onların meseleyi ele alışlarında İslam dininin ruh ve ölümsüzlükle ilgili prensiplerini de dikkate aldıkları ifade edilmelidir. Zira İslam düşüncesinde ruh kavramı ile daha çok insanın manevi ve ölümsüz boyutu ifade edilmektedir. Bedenden bağımsız bir gerçeklik olarak düşünülen ruh, insanın özüne, kimliğine gönderme yapan bir kavram olarak kullanılmaktadır. İslam inancına göre, ruh Allah tarafından insana üfürülmüş bir armağandır<sup>1</sup>ve insanın ölümsüz varlığını temsil etmektedir.

İnsanın asli yapısına ilişkin felsefi bir incelemeyi felsefi çabasının merkezine yerleştirmiş olduğu anlaşılan İbn Sînâ'da ruh ve ölümsüzlük meselesi çeşitli açılardan tartışılmış ve tartışılmaya devam etmektedir. İbn Sînâ'da nefis, ruh, ruh-beden ilişkisi, ölüm, ruhun ölümsüzlüğü gibi problemler farklı bakış açılarıyla birtakım kitaplara ve tezlere konu olmuştur. Bu çerçevede yapılan çalışmalar arasında öncelikle Ali Durusoy'un "İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh" (1992) adlı doktora çalışmasını zikretmemiz gerekir. Recep Güder'in "Eflatun'la İbn Sînâ'nın Ruh Görüşlerinin Karşılaştırılması" (1989), başlıklı yüksek lisans tezi de Platon ile İbn Sînâ'nın ruh görüşlerinin mukayeseli olarak ele alındığı ilk çalışmalar arasında yer almaktadır. Konuyla ilgili Hatice Altıntaş'ın "İbn Sînâ'da Ruh-Beden Problemi" (2004) başlıklı yüksek lisans tezi de İbn Sînâ'da ruh ve ruhun bedenle

<sup>1</sup>"Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın." Kur'an, Hicr Suresi 29. Ayet.

ilişkisinin ele alındığı bir çalışmadır. Yine Aynur Kul'un gerçekleştirdiği “İbn Sînâ'da Ruh-Beden İlişkisi ve Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi” (2011) adlı yüksek lisans çalışması da konuyla ilgili yapılmış bir çalışmadır. Hasan Özalp tarafından gerçekleştirilen “Farabi ve İbn Sînâ Düşüncesinde Mead” (2006) başlıklı yüksek lisans çalışmasında da İslam felsefesinin iki önemli isminin ölüm ve sonrasına ilişkin düşünceleri ele alınmıştır. Fatih Aydın'a ait olan “İbn Sînâ'nın Ruh İle İlgili Kasidesi ve Yorumları” (2006) isimli yüksek lisans tezinde İbn Sînâ'nın kaleme almış olduğu bir kaside çerçevesinde filozofun ruh ile ilgili görüşleri ele alınmıştır. Konuyla ilgili yine İbrahim Aksu, “İbn Sînâ Felsefesinde Mizac Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi” (2012) başlıklı bir yüksek lisans çalışması yapmıştır. Mirpenç Akşit, “İbn Sînâ ile Kierkegaard'ın Ölüm Anlayışının Karşılaştırılması” (2013) başlıklı yüksek lisans çalışmasında İbn Sînâ ve Kierkegaard'ın ölüm ve ölümsüzlük meselesi hakkındaki görüşlerini karşılaştırmıştır. Ahmet Navruz tarafından gerçekleştirilen “İbn Sînâ'da Tenasühün Reddi” (2018) başlıklı yüksek lisans tezinde ise İbn Sînâ felsefesinde reenkarnasyonun neden reddedildiğinden bahsedilmiştir. Firdevs Akkurt, “İbn Sînâ'da Zihin Felsefesi” (2019) isimli yüksek lisans tezinde İbn Sînâ'nın modern ve çağdaş felsefede öne çıkan bir problem alanı olarak zihin-beden ilişkisi konusunda nasıl bir yerde durduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Esmâ Yılmaz'ın “İbn Sînâ ve Fahreddin Razi'de Ölümsüzlük” (2019) isimli yüksek lisans tezinde İbn Sînâ'nın ölümsüzlük meselesine bakışı Fahreddin Râzî'nin meseleye bakışıyla karşılaştırılarak ele alınmıştır. Hatice Durna'nın “Aristoteles ve İbn Sînâ'nın Ruh Anlayışının Karşılaştırılması” (2019) başlıklı yüksek lisans çalışması da konuyla ilgili her iki filozofun görüşlerini mukayeseli olarak ele alan bir çalışmadır. Mehmet Derviş'in “İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç, Nefs ve Psikofizyoloji” (2022) başlıklı yüksek lisans çalışması da konuyla alakalı bir başka çalışmadır. Merve Kaya Özdemir'in “İbn Sînâ'da Organizma ve Canlılık” (2023) başlıklı yüksek lisans tezi de bu kapsamda yapılan çalışmalar arasındadır. Ömer Faruk Görücü tarafından hazırlanan “İbn Sînâ-Descartes Psikolojisi: Karşılaştırmalı Bir Analiz” (2023) isimli doktora tezinde modern felsefe ve klasik felsefenin öncü iki isminin karşılaştırılması yapılmış, her iki filozofun felsefe sistemlerindeki benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durulmuştur. Mübeccel Ergin'in “İbn Sînâ'da Nefs ve Onun Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumu” (2002) başlıklı yüksek lisans çalışması da İbn Sînâ'da nefis ve ölümsüzlük

meselesini ele alan çalışmalar arasındadır. Esat Burak şaman'ın Fransızca kaleme aldığı “La certitude de la connaissance du point de vue de la distinction de l'âme et du corps chez avicenne et Descartes, (Ruh ve Beden Ayrımı Açısından İbn Sînâ ve Descartes'ta Bilginin Kesinliği) (2015)” başlıklı doktora tezi de konuyu epistemolojik bir çerçevede ele alan mukayeseli bir çalışmadır. Mustafa Bacaksız, “İbn Sînâ ve İmam Gazzalî'de Yeniden Diriliş İle İlgili Nassların Yorumu” (2021) başlıklı yüksek lisans tezinde her iki filozofun ölümden sonrası ile ilgili vahiy metninde geçen ifadeleri nasıl yorumladıkları, bu konu üzerinde uzlaşım sağlayıp sağlayamadıkları meselesi üzerinde durulmuştur. Ahmet apku, “İbn Sînâ, Gazzali ve İbn Rüşd'de Eskatoloji” (2007), başlıklı doktora çalışmasında üç filozofun ölüm sonrasına dair görüşlerini ele almıştır.

Mevcut alışmamızda İbn Sînâ felsefesinde ruh ve ruhun ölümsüzlüğü meselesinin rasyonel çerçevesine odaklanılmaktadır. Klasik metafiziğin temel problemlerinden olan ruh ve ruhun ölümsüzlüğü meselesinin İbn Sînâ felsefesinde rasyonel bir temellendirmeye imkan verip veremediği meselesi bu çalışmanın araştırma sorusunu oluşturmaktadır. Bilindiği üzere Kant'ın kritik felsefesi klasik metafiziğin pozisyonunu radikal bir şekilde tartışmaya açmıştır. Kant'ın ruh ve özgürlük meselesinde teorik akıl çerçevesinde rasyonel bir psikolojiye kapı amayan tutumu, meselenin farklı bakış açılarından yeniden tartışılmasını gerektirmektedir.

Ortaçağdaki felsefi etkinliğin en parlak simalarından olan İbn Sînâ'da ruhun ve nefsin varlığı ve ölümsüzlüğü meselesinin ele alınmasından önce ruhun mahiyeti ve ölümsüzlüğüne dair tartışmaların felsefe tarihi boyunca nasıl ele alındığı ve İbn Sînâ'dan önce yaşayan filozofların meseleyi nasıl tartıştıkları incelenecektir.

## I. RUHUN ÖZÜ VE ÖLÜMSÜZLÜĞÜ ÜZERİNE FELSEFİ TARTIŞMALAR

Klasik dönemden modern döneme değin, ruh ve bilinç meselesi ve bunlara bağlı olarak ölümsüzlük meselesi felsefi bilincin bigâne kalamadığı meseleler olmuştur. Öyle ki Antikçağda ve Ortaçağda pek çok filozofun felsefi tasarımının merkezinde yer alan nefis veya ruh kavramları çağdaş dönemde de zihin, bilinç ve zekâ gibi kavramlarla yer değiştirerek insanın asli gerçekliğine dair soruşturmalarda gündeme gelmektedir. Klasik çerçevedeki kullanımında nefis ve ruh kavramları ile daha çok organik varlıkların canlılığına yönelik bir göndermede bulunmaktadır. Nitekim Aristoteles'in nefis kavramını insanın bitki ve hayvanlarla paylaştığı canlılık ilkesine, canlılık fonksiyonuna işaret edecek şekilde kullandığı bilinmektedir. İlkçağ ve Ortaçağ felsefelerinde, nefis terimiyle sadece insanın psikolojik özelliklerini içeren tinsel bir gerçekliğe işaret edilmemektedir. Öyle ki bitki ve hayvanlardan sudur teorisinde olduğu üzere gök feleklerine kadar geniş bir çerçevede nefis terimi kullanılmaktadır.

Canlılığın ve hareketin ilkesi olarak açıklanan ruh veya nefis, insani varoluşun sürekliliği açısından da bahse konu edilmektedir. Ruhun müstakil bir töz olarak belirlenmesi ile özellikle insani varoluşa bir süreklilik kazandırılmaktadır. Bu anlamda ölümsüzlük problemi de felsefi yönelişin vazgeçilmez tartışma alanlarından birisini oluşturmaktadır.

### 1.1. Felsefi Bir Problem Olarak Ruh ve Ölümsüzlük

Klasik dönemde insan gerçekliğine yönelmiş bir felsefi tartışmanın ruhun doğası ve özü üzerine bir soruşturmayı ihmal etmesi düşünülemez. Klasik anlayışta ruh, genellikle bedenın ötesinde var olan, hareket, bilinç, irade ve duygusal deneyim gibi özelliklere kaynaklık eden bir yapı olarak tanımlanmaktadır. Ancak, ruhun ne olduğuna dair kesin bir tanım bulmak zordur. Çünkü bu kavram, farklı kültürel, dini ve felsefi geleneklerde farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Antikçağ felsefenin üç önemli filozofu Sokrates, Platon ve Aristoteles'in bu konuda felsefe tarihine yön veren önemli görüşleri bulunmaktadır. Bahsedilen bu filozofların görüşleri, felsefe tarihinde önemli ölçüde belirleyici olmuştur. Platon ve Aristoteles özellikle de İslam filozofları tarafından büyük bir ilgi ile karşılanmışlardır. Bu sebeple bu üç filozofun

da ruh hakkındaki görüşleri önem kazanmaktadır. Antik Yunan'da başlayan felsefi yönelimin arka planında mitos çerçevesindeki anlatıların da etkisi söz konusu olmaktadır. Modern felsefe ile birlikte meselenin ontolojik zemininden daha çok epistemolojik veçhesinin ağırlık kazandığı görülmektedir. Çağdaş dönemde ise metafiziğin geçirdiği sarsıntı ile birlikte ruh ve ölümsüzlük konusuna dair tartışmalar, bir paradigma değişimine işaret etmektedir.

Ruh ve ölümsüzlük problemi felsefi bilincin üzerinde düşünmekten vazgeçemediği meseleler olmaya devam etmektedir. Gizemli ve ürpertici bir mesele olarak ölüm fenomeni, felsefe tarihi boyunca merak edilmiş ve çeşitli tartışmalara yol açmış önemli bir problem alanı olmuştur. Ölümün kesinliği ve sonrasındaki belirsizlik, insanoğlunu tarih boyunca hem korkutmuş hem de bu konuda çeşitli inanç ve felsefeler geliştirmeye itmiştir. Bu çerçevede ölümsüzlüğün kabulü veya reddi insan yaşamı için iyimser ve kötümser yaşam formlarına yola açabilecek motivasyonlar oluşturabilmektedir. Bedenin ölümüyle birlikte bireysel varlığın ve bilincin sona erdiği, mutlak bilinçsizliğe dönüldüğü gibi bir kabul tam bir hiçlik durumunu ifade etmektedir. Eğer herkesin bilinci, bedenin ölümüyle birlikte mutlak bilinçsizliğe dönüyorsa, bu durum insanlığın genel durumu hakkında karamsar bir tablo çizilmesine yola açmaktadır (Unamuno, 2014, s. 60).

Ölümsüzlük düşüncesi, insanın varoluşuna anlam katan en derin ve evrensel arzularından biridir. İnsan, ölümün kaçınılmaz olduğunu bilmesine rağmen, yaşamını en güzel ve en mükemmel şekilde sürdürmeye çalışır. Bu çaba, aslında ölümsüzlük arzusunun bir yansımasıdır. Ölümden sonraki belirsizliğe rağmen, insanın yaşamını daha iyi bir hale getirme ve geride kalıcı bir iz bırakma arzusu, ölümsüzlük düşüncesinin bir parçasıdır. Ölümsüzlük düşüncesi, insanı yalnızca ölümden sonrasıyla değil, yaşamın kendisiyle de yüzleşmeye ve anlamaya davet eder. Ölümün kaçınılmazlığı karşısında, hayatın her anını değerli kılmak, iyilik ve güzellik peşinde koşmak, insanın en büyük arzusunu gerçekleştirmenin bir yoludur.

Her insan öleceğini bilir fakat ölümsüz olma düşüncesi de insanların büyük bir kısmını heyecanlandırır. İnsanlarda bulunan ölümsüzlük arzusu çeşitli mitlere, çeşitlere efsanelere konu olmuştur. Türk edebiyatına baktığımızda Ab-ı hayat



efsanesi vardır, efsaneye göre ab-ı hayat suyundan içen kişi ölümsüz olur ve çoğu kahraman bu suyu bulmak için yola düşmüştür. Yine Yunan mitolojisi incelendiği zaman çeşitli mitler karşımıza çıkmaktadır örneğin; eos ve tithonos, prometheus ve ölümsüz ateş gibi mitler ölümsüzlük teması içermektedir.

İnsani varoluşun kaçınılmaz bir sonucu olarak ölüm, felsefenin en temel problemi olarak nitelendirilebilir. Pek çok düşünür ve filozof, ölüm ve ölümsüzlük problemine dair çeşitli açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu çerçevede ruhun ölümsüzlüğünü kabul edenler olduğu gibi reddedenler de olmuştur.

Ölümsüzlüğü kabul edenler meseleyi çeşitli açılardan temellendirmeye çalışmışlardır. Bu açıdan ölümsüzlük düşüncesi lehine geliştirilen felsefi argümanları üç öbekte toplamak mümkündür. Bunlar ahlaki argümanlar, metafizik argümanlar ve ilmi argümanlar şeklinde sıralayabiliriz (Aydın M. , 2023, s. 253). Ölümsüzlük düşüncesine dair en güçlü kuramın ahlaki gerekçelerden hareketle ortaya konulan anlayış olduğunu düşünmekteyiz. Neden etik kurallara uyarak hayat yaşarız? Bunun birçok cevabı olabilir ama en önemli cevaplardan birisi ölümsüzlük inancına dayanmaktadır. Ölümden sonra bir hayat olmasaydı insanların çoğu ahlaki davranmayacaktı. Eğer ölümsüzlük varsa, adaletin mutlak olarak tecelli edeceği bir dünya hayal edilir ve bu düşünce, insanın adaleti sağlama arzusunu ve ahlaki sorumluluğunu güçlendirir. Bu bağlamda, ölümsüzlük arayışı, insanın toplumsal ve bireysel yaşamında adaletin daha derin bir anlayışını teşvik eder ve onu adil eylemler yapmaya yönlendirir (Aydın M. , 2023, s. 253).

Mümkün deneyim alanını aşan bir mesele olarak ölüm sonrasına ilişkin argüman geliştirmek isteyenler, özellikle ahlaki bir zemin üzerinden hareket etmişlerdir. Bu çerçevede iyiliklerin mükâfatlandırılacağı, yapılan kötülüklerin ise cezalandırılacağı şeklindeki beklentinin ölümsüzlük düşüncesine yol açtığı görülmektedir.

Ölümsüzlük anlayışını kabul edilemez bulanlar ise genellikle materyalist ve fizikalist bir paradigmaya yaslanmaktadır. Gerçekliği bilimin sınırları içerisinde ele almayı tercih edenler, ruhun varlığının bilimsel olarak kanıtlanamaz olduğunu

ileri sürerek felsefi bir görüş ortaya koymaktadırlar. Onlara göre, insan varlığı tamamen fiziksel bir olgudur ve ruh ve ölümsüzlük gibi metafizik kavramlar bilimsel olarak açıklanabilir değildir.

Ölümsüzlük, insanlık tarihi boyunca merak uyandıran ve farklı kültürlerde çeşitli şekillerde ele alınan bir kavram olmuştur. Mitolojilerden bilim kurguya, felsefi tartışmalardan, bilimsel araştırmalara kadar geniş bir yelpazede yer bulan ölümsüzlük, esasen yaşamın sona ermemesi ve sonsuza kadar devam etmesi anlamına gelir. Ancak, bu kavram farklı bağlamlarda çeşitli şekillerde yorumlanabilir ve bu yorumlamalar "ölümsüzlük çeşitleri" kavramını ortaya çıkarır. Ölümsüzlük türleri olarak sosyal, bireysel ve objektif ölümsüzlükten söz edilebilmektedir.

Sosyal ölümsüzlük olarak insanlığın ortak mirasına bırakılan hususlar akla gelmektedir. Bazı insanlar eserleri ve katkılarıyla, fiziksel varlıklarından sonra bile yaşamaya devam ederler, bu da ölümsüzlük kavramının sosyal ve kültürel boyutunu yansıtmaktadır (Aydın M. , 2023, s. 254). İnsanlar, eserleri, katkıları ve bıraktıkları izler aracılığıyla, kendi varlıklarını zamanla unutulmadan veya değerini yitirmeden devam ettirmeye çalışırlar. Bu, sosyal ölümsüzlük kavramının bir örneğidir. Örneğin, büyük sanatçıların eserleri, onların fiziksel varlıklarından sonra bile varlığını sürdürür ve insanlık tarihinde önemli bir yer işgal eder (Aydın M. , 2023, s. 254). Sosyal ölümsüzlük, insanlığın sonsuzluğa olan özlemiyle şekillenmiş ve varoluşunun sınırlarını aşma arzusuyla beslenmiştir

Subjektif ölümsüzlük, bireyin bilinç ve öz varlığının sürekliliği üzerine odaklanan, daha kişisel ve ruhsal bir boyutta incelenen bir konudur. Bu kavram, kişinin kendi bilincinin, hatıralarının ve benliğinin zamana karşı direnişini ifade eder. Subjektif ölümsüzlük, kişinin zihinsel ve duygusal varlığının sonsuza dek sürmesi anlamına gelir. Bu düşünce, bireyin yaşadığı deneyimlerin, sahip olduğu anıların ve kimliğinin ölümsüzlüğünü içerir (Aydın M. , 2023, s. 254). Subjektif ölümsüzlük, bireyin fiziksel varoluşunun sonsuzluğunu ifade eder. Bu anlayışta bireyin bedensel ölümünün ardından varlığının bir şekilde devam edeceği anlayışı vardır. Bireysel ölümsüzlükte insanın biyolojik sınırlarının aşılması hedeflenmektedir.

Objektif ölümsüzlük, bireyin kendisinin doğrudan devamını veya bireysel bilincinin muhafazasını içermemektedir. Böylesi bir ölümsüzlükte bireyin bilincinin objektif realiteye aktarılması söz konusu olmaktadır. Objektif ölümsüzlük, özellikle süreç felsefesi ve teolojisi çevresindeki bazı düşünürler gündeme getirmektedirler. Süreç felsefesinin önde gelen isimlerinden Charles Hartshorne, ilk Yahudilerin ve kadim Yunan düşünürlerinin kendi varlıklarını gerçek anlamda ölümlü görmekte olduklarını, ferdî ölümsüzlüğü sadece Tanrıya has kılmakta olduklarını belirtmektedir. Hartshorne'a göre;

“Ferdin ve insan soyunun, kabul edile gelen şekliyle sonsuza değin yaşayacağını düşünmeden hayata anlam vermenin bir başka yolu daha vardır. Sosyal ölümsüzlük, biz öldükten sonra yaşamaya devam edecek olanların hayat tecrübelerini etkilemek ve bu tecrübelere değer katmak demektir. Fakat bütün insanlar, hatta bütün canlılar öldükten sonra yaşamaya devam edecek olan tek varlık, Tanrıdır. Tanrı'nın bizi bildiğine ve sevdiğine inanırız. Bu demektir ki biz, ne kadar önce ölmüş olursak olalım, Tanrı bizi bilmeye devam edecek ve bizimle ilgili her şeyi hafızasında tutacaktır. Eğer öldükten sonra geride kalan dostlarımızın bizi hatırlamalarına değer veriyorsak, sonsuza değin yaşayacak olan, ne olduğumuzu, ne duyduğumuzu ve ne düşündüğümüzü en iyi şekilde bilen, takdir eden Tanrı'nın şuurunda (zihninde) yaşamak daha büyük bir değer ifade edecektir.” (Ayдын, 2023, s. 266).

Böylesi bir ölümsüzlük anlayışıyla Hartshorne ölümsüzlüğü Tanrı'nın hayatında objektifleşmek olarak anlamaktadır.

### **1.1.1. Mitos'tan Logos'a Geçiş Sürecinde Ruha Dair Yaklaşımlar**

Felsefi düşüncenin Yunan uygarlığındaki tezahürü Yunanlıların kültürel mirasıyla ilişkili bir şekilde gerçekleşmiştir. Yunanlı filozofların Yunan kültüründen ve Yunan mitolojisinden esinlenmediğini düşünmek olası değildir. Yunan mitolojisinde Hades ölüler diyarının Tanrı'sıdır. Yunan kültürü ve destanlarına dair önemli kaynaklar olarak Homeros'un ve Hesiodos'un eserleriyle bazı tragedya elimizde bulunmaktadır. Kendi tarihsel ve toplumsal anlayışı çerçevesinde Homeros'un dizelerinde ruhla ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili anlatılara rastlamak mümkündür. En azından Homerosçu şiirlerde ölümden sonra hayat olmadığı, ölüm gerçekleştikten sonra beden ve ruhun tamamen yok olduğu gibi bir görüş bulunmamaktadır (Rohde, 2023, s. 52). Homeros *Odyssieia* eserinde Ölüler diyarına yolculuk bölümünde Odysseus'un annesi ile olan bir konuşması şu şekilde aktarılmıştır;

“Kucaklamak geçmiş göçmüş ananın ruhunu. Üç sefer atıldım üstüne, ah dedim anama bir sarılsam, üç seferinde de uçtu gitti kollarımın arasından, üç seferinde de bir gölge gibi, düş gibi,

İnsanların en kara bahtlısı, canım yavrum, sanma ki oyun eder sana Persephone, Zeus'un kızı, ölümlülerden biri öldü mü, yasadır bu, can ayrılır ayrılmaz ak kemiklerden kaslar artık etleri, kemikleri tutmaz olur, yok eder onları ışıldayan ateşin zorlu gücü, ruh uçar gider kanatlanmış düş gibi” (Homeros, 2014, s. 192).

Bu sahne, ruhların bedenlerinden ayrıldıktan sonra var olmaya devam ettiklerini ve bir nevi ölümsüz olduklarını gösterir. Odysseus’un annesiyle fiziksel olarak temas kuramaması, ruhların maddi dünyadan farklı bir varoluşa sahip olduğunu ima etmektedir.

Homeros, seleflerine göre daha mantıksal bir organizasyon içerisinde bir anlatı sunsa da onda ruhun mahiyeti açık bir biçimde ortaya konulmadığı gibi, ruhun bedenle ilişkisi, ruhun bedenden farkı gibi hususlar henüz kesin bir biçimde açıklanmış değildir (Arslan, 2006, s. 77).

Yunan Tragedyalarında bahsedilen karakterlerin hemen her birinin çok zor hayatları vardır, mücadele ederek hayatlarına devam etmeye çalışırlar çok fazla dram vardır. Bu tragedyalarda ölen insanların yer altına gittiğinden ve artık orada hayatlarına devam edeceklerinden bahsedilmektedir bu da ölümsüzlüğe dair bir yöneliş olduğunu ortaya koymaktadır (Rohde, 2023, s. 52).

Ruhla ilgili Yunan dünyasında yer edinmiş ve bazı filozofları etkilemiş bir görüş vardır bu görüş, Orpheusçuluktur. Orpheus, elimize ulaşan bilgilere göre bir ozandır fakat kim olduğu ve eserleri ile ilgili net bir bilgi yoktur. Dini bir akım olarak da değerlendirilen Orpheusçuluk, felsefi çevrelerde ruh-beden tartışmasının başlangıcı sayılabilecek bir konumda durmaktadır. Bu görüşe göre ruh ve beden birbirlerini sevmezler ve birbirlerinden kurtulmanın yollarını ararlar. Çünkü ruh dünyevi bir varlık değildir. Ruhun beden ile beraber kalması ruh için bir ızdıraptır (Capelle, 1995, s. 31). Bu çerçevede ruhun Tanrı’dan türediği anlayışı vardır ki, ilahi varlıktan türeyen bir şeyin dünyevi varlıklarla uyum sağlaması oldukça zor olacaktır ve bir an önce ilahi varlığa ulaşmak için çaba göstermesi gerekmektedir (Capelle, 1995, s. 31). Orpheusçuluk, ruhsal olana dair bir anlayışın Yunanlılarda yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur: “Orpheusçuluk, Grekleri doğalarına

bütünüyle zıt olan bir riyazetçilikle ve bununla bağlantılı olarak esenlik fikriyle, ruhun kurtuluşuyla tanıştırmıştı” (Zeller, 2008, s. 408). Orpheusçu geleneğe göre ruh, ancak ölümden sonra bedenden ayrılıp zincirlerini kıracaktır; fakat bununla birlikte ruhun başka bir bedene göçünün başlaması ile bir yanılma durumu da ortaya çıkaracaktır. (Rohde, 2023, s. 320). Ruh, bedenden kurtulamaya çalışıkça “doğum döngüsü” ya da “kader çemberine” takılı kalacaktır (Rohde, 2023, s. 321). Bu döngüyü kırmanın bir yolu vardır o da kutsanmış bir ruha sahip olmaktır kutsanmış ruh en üst mutluluğu verir dünyevi zevklerden tamamen uzak bilge bir ruh. Böyle bir ruh doğum döngüsüne takılmadan Tanrı gibi yaşamaya başlayabilir (Rohde, 2023, s. 321). Orphik geleneğin ruh ve ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin yaklaşımı, insanın varlığının ötesindeki derin ve mistik boyutları vurgular. Ruhun ölümsüzlüğü ve reenkarnasyon kavramları, insanın yaşamını anlamlı kılan ve ruhsal olarak evrim geçirmesine yardımcı olan temel inançlardır.

### **1.1.2. Presokratiklerin Ruh Anlayışlarına Genel Bir Bakış**

Doğa filozofları, evreni temel elementlerin veya ilkel unsurların bir kombinasyonu olarak görmüşlerdir. Ruh ve ruhun ölümsüzlüğü konusu, doğa filozoflarının doğrudan odaklandıkları temel bir konu olmayıp onlar, daha çok genel olarak doğanın yapısını açıklamaya yönelik temel varsayımlarla ilgilenmişlerdir. Ancak, doğa filozoflarının temel felsefi yönelişlerinin, insanın doğasını anlamak için de önemli olduğu ifade edilmelidir. Onların evreni anlama çabaları, insanın varlık içerisindeki yerini ve rolünü anlamak için temel bir zemin oluşturur. Nihayetinde doğa filozoflarının felsefi mirası, insanın varlığı, bilinci ve ölümsüzlüğü gibi konuları anlamak için de değerli bir kaynaktır.

Evrenin ana maddesini doğada arayan ve evrende olup biten her şeyin sebebini maddi bir sebebe bağlayan Thales’e ve diğer bahsedeceğimiz doğa filozoflarına göre evrende gördükleri her şeyin bir sebebi olmalıdır. Bu çerçevede canlı ile cansız arasındaki ilişkinin tesisi noktasında hilozoizm kavramı devreye sokulmuştur. Canlı maddecilik olarak açıklanabilecek bu anlayışa göre Thales’in canlı olan ve hareket eden her şeyin bir ruhunun olduğu görüşünü kabul ettiğini söyleyebiliriz (Capelle, 1995, s. 60). Thales’in ruh hakkındaki görüşleri, doğrudan ve

detaylı bir şekilde günümüze ulaşmamıştır. Thales'in ruh hakkında ne düşündüğüne dair kesin bilgiler çok sınırlıdır ve doğrudan yazılı bir kaynak yoktur. Bununla birlikte, bazı antik kaynaklar ve tarihçiler, Thales'in animizm benzeri bir anlayışa sahip olduğunu öne sürer. Animizm, doğadaki her şeyin bir ruhu veya yaşamsal bir gücü olduğu inancıdır. Bu bağlamda Thales'in, her şeyin canlı olduğu ve bir tür ruhsal enerjiye sahip olduğu görüşünü benimsediği düşünülmektedir. Nitekim Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı eserinde Thales'in bu çerçevedeki görüşlerinden bahsetmiştir. "Aktarılanlara bakılırsa Thales de ruhun hareket ettiren bir şey olduğu görüşündeymiş eğer demiri hareket ettirdiği için taşın ruhunun olduğunu söylemişse tabii" (Aristoteles, 2021). Nihayetinde Thales'in ruh kavramı ve ruhun eğitimi üzerine görüşleri, onun bütünsel felsefi yaklaşımının önemli bir parçasıdır. Asıl zenginliğin ruh zenginliği olduğu düşüncesi, bireyin ahlaki ve entelektüel gelişiminin, maddi zenginlikten üstün olduğunu vurgulayan bir etik öğretidir. Bu, Thales'in felsefesinin, hem doğa hem de insan yaşamının derin ve bütüncül bir anlayışını hedeflediğini göstermektedir (Sev& Şar, 2019, s. 19). İlkçağ yazarları Thales'te alem ruhu anlayışının olduğu, her şeyi sudan meydana getiren bir tanrısal ruh anlayışının olduğu şeklinde bir yorumda bulunmaktadırlar (Arslan, 2006, s. 90). Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* adlı klasik eserinde bazı düşünürlere göre ruhun ölümsüz olduğunu söyleyen ilk kişinin Thales olduğu şeklinde bir bilgiye yer vermektedir (Laertios, 2007, s. 20).

Miletos okulunun diğer iki ismi olan Anaksimandros ve Anaksimenes'in doğanın temel ilkesine yönelik arayışlarında ruh ve canlılık ilkesini de kapsayacak bir arayış içerisinde oldukları görülmektedir. Evrenin ana maddesinin Thales'in dediği gibi su veya görülen, bilinen bir şey olamayacağını düşünen, dolayısıyla evrenin ana maddesinin belirli sınırları olmaması gerektiğini düşünen Anaksimandros'un arkhe olarak teklif ettiği aperion, canlı ve cansız varlıkları birlikte kuşatan bir ilke olmak durumundadır (Guthrie, 1999, s. 33). Anaksimenes'in evrenin temel ilkesi olarak öne sürdüğü hava, ruhla ilişkili olarak görülebilecek olan bir arkhedir. Hava'nın canlı yaşamı için gerekli olduğunu gözlemleyen Anaksimenes, insan bedenine hayat veren nefes ile evrenin temel bir ilkesi olan havayı bir tutmuş görünmektedir. Anaksimenes, insan nefesini, insana can veren ilke olarak insan

"ruh"u (Psyche) olarak görmektedir (Capelle, 1995, s. 77). Anaksimens'in görüşlerini nefes/ruh ile nefes/soluk arasındaki ilişkiyi kuran bir anlayış olarak değerlendirmek mümkündür. Zira Yunanca'da ruh anlamına gelen Psykhe sözcüğü, soluk, nefes, solunan hava anlamına gelmektedir (Arslan, 2006, s. 122, 123). Esasında Anaksimenes'te ilk defa bir doğa öğretisinin yanında ilkel bir ruh öğretisiyle karşılaşılmaktadır (Arslan, 2006, s. 124).

Anaksimens'in arkhe arayışında karşılaştığımız ruh öğretisinin bu ilkel örneğinden ruh kuramının daha gelişmiş bir formuna Pythagorasçılar'da karşılaşmaktayız. İnsanın asıl özünü ruhun oluşturduğunu düşünen Pythagorasçılar, ruhun doğası bakımından bedenden farklı olduğunu ve ölümsüz olduğunu düşünmektedirler. Pythagoras'ın ruh göçü ve ruhun ölümsüzlüğüne dair görüşleri Mısır ve Hind düşüncesinden aldığı şeklinde değerlendirmeler sıklıkla gündeme gelmektedir. Ruh göçü anlayışını felsefi bir formasyon içerisinde temellendiren Pythagorasçılar, Presokratik dönemde ruh üzerine yoğunlaşan bir ekol olmuşlardır. Platon üzerindeki etkileri de bu çerçevede daha iyi anlaşılabilir (Arslan, 2006, s. 145).

Presokratik felsefenin diğer önemli bir ismi olan Herakleitos'a bakmak gerekirse onun felsefi düşüncelerini özellikle değişim ve karşıtlıkların birliği üzerine yoğunlaştırdığı bilinmektedir. Herakleitos'un ruh hakkındaki görüşleri de bu temel prensipler doğrultusunda şekillenmektedir. Ona göre, ruh dinamik, karmaşık ve sürekli değişen bir yapıya sahiptir. Herakleitos'un kuru ve nemli ruh kavramları, onun evrenin sürekli değişim ve karşıtlıklar üzerine kurulu olduğu düşüncesiyle uyumludur. Kuru ruhu daha yüksek ve saf bir ruh hali olarak gören Herakleitos'a göre kuru ruhu bilgelik, akıl ve erdemle ilişkili iken; nemli ruh ise daha düşük bir ruh halini temsil etmektedir. Bu anlamda nemli ruh, bireyin içsel karışıklık, duygusal taşkınlık ve bilinçsizlik içinde olduğunu göstermektedir (Çevik, 2020, s. 23).

Empedokles'te de maddeyle ruh veya zihin arasında henüz tam bir ayrım yapılmamaktadır. Empedokles' hилоzoist ve animist bir tutum gözlemlenmektedir. Empedokles, doğadaki her şeye canlılık, duyarlılık ve bilinç atfetmektedir: "Her şey düşünür, haz duyar ve acı çeker" (Arslan, 2006, s. 145).

Presokratik felsefenin bir diğerk önemli ismi olan Demokritos, evrendeki her şeyin, bölünemez ve sonsuz sayıda küçük parçacık olan atomlardan oluştuğunu savunan bir felsefi doktrin ortaya koymuştur. İlkçağ atomculuğun kurucu ismi olan Demokritos, materyalist yaklaşımını ruh kavramına da uygulamıştır. Ruh atomlarından da söz eden Demokritos'un "her şeyde bir tür ruh bulunur" ifadesi, canlı ya da cansız her nesnede bu ruh atomlarının bir şekilde var olduğunu ima etmektedir. Hatta ölü bedenlerde bile ruh atomlarının bir kısmı kaldığı için, bu bedenler tamamen cansız olsalar bile, bir ölçüde sıcaklık ve algıya sahipmiş gibi görünebilirler. Bu görüş, ruhun sadece canlılara özgü olmadığını, ancak canlılık sağlayan atomlar olarak her yerde mevcut olduğunu göstermektedir (Çevik, 2020, s.57). Ruhun da atomlardan meydana geldiğini söylemekle materyalist bir perspektife yaslanan Demokritos, yine de beden ile ruh arasında bir ayırım yapmakta olduğu görülmektedir. Mutluluğun ruhsal bir edim olduğunu düşünen Demokritos'un böylesi bir ayırımı bilgece bir yaşam, bir başka ifadeyle ahlaki bir yaşam için yaptığı anlaşılmaktadır (Arslan, 2006, s. 332).

### **1.1.3. Sokrates'in Ruha ve Ölümsüzlüğe Dair Yaklaşımı**

Yazılı bir eser bırakmamış olan Sokrates'in görüşlerine Platon'un özellikle erken dönem diyaloglarında rastlamak mümkündür. Platon'un hocasına atfettiği görüşlerden yola çıkarak Sokrates'in düşüncelerine ulaşılabilmektedir. İnsan gerçekliğine odaklanarak felsefi bir tutum geliştirmiş olan Sokrates'in kendisinden önceki doğa filozoflarına nazaran daha açık bir şekilde ruh ve beden arasında bir ayırma gitmiş olduğu görülmektedir. Sokrates'e göre ruh ve beden iki ayrı varlıktır. Buna göre ruh bedenin hükmedicisidir, güçlü olandır. Sokrates'e göre ruh insandaki tanrısal yansımadır (Platon, 2015, s. 76). Sokrates, öldükten sonra mutluluğa ulaşan ruhun felsefe ile uğraşan insanların ruhları olduğunu söyler. Felsefe bir hakikat arayışıdır ve hakikatle uğraşan bir insan öldükten sonra mutluluğa ulaşmayı hak eden birisidir. Sokrates'e göre felsefe ile ilgilenen insan, bedeninin isteklerine boyun eğmez, daha sade bir yaşam onun için yeterlidir. Dünyevi zevkler peşinde koşan insanın ruhu ise öldükten sonra kendine yeni bir beden aramak ister. Çünkü başka yapabilecek bir şeyi yoktur. Ruh, saf olan güzelliğe ulaşamayacağı için beden aramak zorundadır ve bu beden ceza olması için bir eşeğin bedeninden öteye geçemez (Platon, 2015, s. 79).



Sokrates'in ruh anlayışı kapsamında öne çıkarılması gereken kavramlardan birisinin 'daimon' kavramı olduğu belirtilmelidir. Felsefesinde ruhun terbiye edilmesi gerektiği üzerinde duran Sokrates'e göre bu terbiyeyi sağlayacak olan da insanın içinde bulunan 'daimon'dur. Ahlaki olana ilişkin bir iç ses niteliğindeki daimon, bir anlamda tanrı ile insan arasındaki irtibat noktasıdır. Bu çerçevede daimon kavramının anlamı "tanrı ve kahraman arasındaki doğüstü varlık" olarak açıklanmaktadır (Peters, 2004, s. 60). Daimon'un ilahi işaret taşıyan bir iç ses olduğuna inanan Sokrates, kendisini tanrıtanımlılıkla suçlayanlara karşı savunmasında ilahi olan bir şeye inanıp, tanrıya inanmamakla suçlanmanın çelişkili olduğunu söyler (Platon, 2016, s. 45). Sokrates için Daimon her insanın kendi içindedir ve ona doğru yolu gösterip yanlışla yöneldiğinde onu uyaran ahlaki bir kılavuzdur bu kılavuz ilahi bir varlığı işaret etmektedir (Arslan, 2006, s. 108). Nihayetinde Sokrates'in öne çıkardığı ahlaki yönelişin, insanın ruhsal bir varoluşa sahip olduğu şeklinde temel bir kabule yaslandığı ve bu yönüyle Platon'a ilham kaynağı olduğu belirtilmelidir.

#### **1.1.4. Platon'un Ruha ve Ölümsüzlüğe Dair Yaklaşımı**

Platon'un ruh ve ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin görüşleri, felsefi geleneğin temel taşlarından birini oluşturur. Platon'un ruh ve ölümsüzlük konusundaki felsefi görüşleri, İslam filozofları başta olmak üzere pek çok filozofa ilham kaynağı oluşturur. İnsanın varlığına ilişkin derinlikli bir felsefi soruşturma gerçekleştirmiş olan Platon, ruha odaklanan bir felsefi yönelim ortaya koymaktadır. Bu çerçevede o, *Phaidon*, *Yasalar*, *Timaios*, *Menon*, *Kratylos*, *Devlet* gibi eserlerinde ruh konusuna özellikle yoğunlaşmıştır.

*Devlet* adlı eserinde ruhun doğası ve ölümsüzlüğü konusunda önemli tartışmalarda bulunan Platon, ideal devleti anlatırken bireyin ruhunun sağlığına ve dengesine odaklanmaktadır. Akıl, öfke ve arzu olarak sıralanan insan ruhunun yetileriyle toplumsal sınıflar arasında bir benzerlik kuran Platon'a göre, bireyin ruhunun doğru bir şekilde eğitilmesi, onun erdemli bir hayatı yaşamasını sağlar ve ölümsüzlüğe ulaşmasına yardımcı olur.

Epistemolojik yaklaşımlarını da ruh kuramıyla ilişkili olarak ortaya koyan Platon'a göre bilgi, insanlarda doğuştan var olan bir şeydir ve önemli olan doğru yönlendirmeler yaparak bu bilgiyi açığa çıkarmaktır. Platon'a göre ruh birçok kez başka bedene geçiş yaptığı için birçok tecrübe elde etmektedir ki, ruh bir beden içindeyken daha önce tecrübe ettiği bir bilgiyi doğal olarak hatırlayabilmektedir. (Platon, 2013, s. 51). Bu çerçevede Platon'un felsefesinde ölümsüzlük hatırlama üzerinden açıklanmaktadır. Bu teoriye göre, insan ruhu doğumdan önce idealar dünyasında bulunmuş ve bu dünyada mükemmel bilgiyi deneyimlemiştir. Doğumla birlikte bu bilgiler unutulmuş, ancak doğru yöntemlerle yeniden hatırlanabilir hale gelmiştir. Platon'a göre bu hatırlama süreci, ruhun ölümsüz olduğunun bir kanıtıdır.

Platon'a göre, insanların öğrenme dediği şey aslında hatırlamadır. Bu, ruhun doğumdan önce idealar dünyasında gördüğü ve bildiği şeyleri yeniden hatırlama sürecidir (Platon, 2015, s. 70). Ruh, duyusal yanılsamalardan kurtulup idealar dünyasında gerçek bilgiye ulaştığında, ölümsüz doğasını ve gerçek varoluşunu ortaya koyar. Bu nedenle, Platon'un Mağara teorisi ve ölümsüzlük kavramı, onun bilgi ve ruh anlayışı açısından derin bir bağlantıya sahiptir. İnsanlar, bir mağarada zincirlenmiş durumda, sadece duvara yansıyan gölgeleri görürler. Bu gölgeler, dış dünyadaki nesnelere yansımalarıdır ve mağaradakiler bunları gerçeklik olarak kabul ederler (Platon, Devlet, 2010, s. 231).

Mağaradakiler, duyusal dünyanın yanılsamalarıyla sınırlıdır. Bu, ruhun bedenle bağlı olduğu ve duyusal deneyimlerle sınırlı kaldığı durumu simgeler. Platon'a göre, beden ve duyusal dünya geçici ve yanıltıcıdır; gerçek bilgiye ve ölümsüzlüğe ulaşmak için ruhun bu yanılsamalardan kurtulması gerekir. İnsanlar doğuştan idealar dünyasındaki bilgiyi taşırlar, ancak duyusal deneyimler bu bilgileri unutmalarına neden olur. Gerçek bilgiye ulaşmak için insanlar, bu deneyimlerin ötesine geçip ruhun sahip olduğu bilgiyi hatırlamalıdır.

Platon'a göre ruh ve beden uyum içinde yaşamaları gerekmektedir. Bu uyum ve anlaşma hem ruh hem beden için en iyi olandır. Beden ve ruhun uyum içinde yaşamaları için ruhun ürününü kullanmak gerekmektedir bu ürün düşüncedir (Platon, 2005, s. 44).

Platon'un felsefesinde ruh kavramı ölümsüzlük niteliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Platon'a göre her canlının bir ruhu vardır ve bu ruhlar hiçbir zaman eksilmez ya da artmaz. Platon'a göre hareket eden her şeyin bir ruhu vardır. Ruh bedene canlılık getirmekte ve bedenden ayrıldıktan sonra da ölüm gerçekleşmektedir ki, bunun aksinin ispatı mümkün değildir (Platon, 2017, s. 53). Platon'a göre ruhlar ölümsüz olduğu gibi çoğalmazlar da eksilmezler de. Dolayısıyla ruhun bedenden ayrılması olarak ölüm, ruhun asıl yerine dönmesidir (Platon, 2013, s. 51).

Platon'a göre ruhlar hareket ettirici güce sahiptirler. Hareket eden her şeyin bir ruhu olduğuna göre hareketli varlıklar için bir yokluğa gitme durumu söz konusu olamaz. Dolayısıyla ruh ölümsüzdür (Arslan, 2006, s. 365). Platon'a göre ruh, bedenden ayrı ve bağımsız bir varlıktır; bedenden önce var olmuş ve bedenden sonra da var olmaya devam edecektir. Bu düşünce, onun "*Phaidon*" adlı eserinde özellikle belirgin bir şekilde ortaya konmuştur. Platon, bu eserinde Sokrates'in ağzından ruhun ölümsüzlüğünü ve bedenin ölümünden sonra ruhun nihai kaderini tartışmaktadır. Platon, ruhun ölümsüz olduğunu, bedenden ayrıldığında yok olmadığını ve ruhun kendine uygun bir yere, yani Hades'e, iyi ve bilge tanrının yanına gittiğini savunmaktadır (Platon, 2015, s. 77-78). Platon, ruhun özünün ve doğasının bir olduğunu ve bu nedenle bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürdüğünü vurgular (Platon, 2015, s. 77-78).

### **1.1.5. Aristoteles'in Ruha ve Ölümsüzlüğe Dair Yaklaşımı**

Antik Yunan felsefesinin iki önemli filozofundan sonra gelen ve Platon'un öğrencisi olan Aristoteles'de ruh kavramı biraz daha farklı olacaktır. Aristoteles'in felsefesi bu üç filozof arasındaki en sistemli felsefedir. Aristoteles, birçok konuda hocası Platon ile görüş ayrılığına girecektir ki, ruh konusunda da farklı olduklarını göreceğiz. Aristoteles'in ruhla ilgili düşünceleri İbn Sînâ açısından önemli bir referans çerçevesi oluşturmaktadır.

Aristoteles ruh ile ilgili görüşlerini belirtmek için yazdığı *De Anima (Ruh Üzerine)* isimli eserinde kendisinden önce gelen filozofların neler dediğini araştırıp bunlar üzerinden eleştirerek konuya başlamaktadır. Aristoteles'ten önce gelen filozofların hemen hepsi ruhu hareket ettirici güç olarak tanımlamaktaydılar.

Aristoteles, ruhun gerçekten hareket ettirici bir güç olup olmadığının araştırmasını yapmaktadır. Aristoteles, yer değiştirme, başkalaşma, azalma ve çoğalma şeklinde dört çeşit hareketten söz etmektedir (Aristoteles, 2021, s. 53). Ona göre bir şeyin hareket ettirici güç denilebilmesi için, o şeyin bunlardan birine ya da hepsine sahip olması gerekmektedir. Aristoteles'e göre önceki filozofların hareketi ayırt edici özellik olarak görmelerinin sebebi, bir ruha sahip olmayan hiçbir şeyin canlılık barındırmadığı ve ruhu olmayan bir şeyin hareket edemeyeceği düşüncesinden gelmektedir.

Aristoteles, ruh öğretisini kendi felsefi sistemi içerisindeki kavram ve kategorilerle ele almaktadır. Aristoteles felsefesi madde-form ilişkisi üzerine kuruludur ve filozof ruh- beden ikilisini de bu zemine oturtacaktır. Ona göre dünya da var olan her şey madde ve formdan oluşmaktadır. Maddesiz form; formsuz madde düşünülemez. Bunların ikisi ayrı şeylermiş gibi görünseler de birbirlerinden bağımsız olamazlar birlikte olmak zorundadırlar (Arslan, 2007, s. 141). Aristoteles *Metafizik* kitabında ruha "birinci dereceden töz" bedene ise madde demiştir yani bunu madde-form zemininde düşündüğümüzde ruh form beden ise maddeyi temsil etmektedir (Aristoteles, 1996, s. 352). Ruh, bedenin potansiyel olarak sahip olduğu tüm işlevlerin gerçekleştirilmesidir. Ruh ve beden birbirinden ayrılamaz; ruh bedensiz var olamaz, beden de ruhsuz canlılık kazanamaz (Aristoteles, 1996, s. 391).

Mantık disiplinini Organon adlı eseriyle sistemik bir şekilde düzenleyen Aristoteles, mantıksal kategorileri içerisinde de meseleyi ele almaktadır. Aristoteles bu çerçevede tümel ve tikel kavramlarıyla konuyu ele almaktadır. Tümel, genel olanı ifade ederken, tikel belirli bireyleri ifade eder. Örneğin, "insan" terimi tümel bir kavramdır, Sokrates veya Koriskos ise tikeldir. Tümel kavramlar bireysel varlıklar aracılığıyla somutlaşır. Yani, Sokrates bir insandır ve bu bireysel insan tümel "insan" kavramını somutlaştırır (Aristoteles, 1996, s. 352). Sokrates ve Koriskos gibi bireyler, belirli ruh ve beden birleşimlerinden oluşurlar. Bu bireyler, Aristoteles'in ruh anlayışına göre ruhun (formun) bedenle (maddeyle) birleşmiş hali olarak var olurlar. Bu isimler, hem ruhu (formu) hem de bedeni (maddeyi) ifade edebilir. Örneğin, Sokrates'in ruhu veya Sokrates'in bedeni gibi ikili anlamlar taşıyabilir (Aristoteles, 1996). Görüldüğü gibi Aristoteles bir tözler ikiliğini kabul etmez. Ruh

ve beden, iki ayrı töz değildir; bir ayrı tözün birbirinden 'ayrılmaz' öğeleridir (Ross, 2011, s. 210).

Aristoteles, ruhun konumu ile ilgili *Hayvanların Hareketleri Üzerine* adlı eserinde ruhun bedenin herhangi bir yerinde veya herhangi bir organın içinde bulunmasına gerek olmadığını bir kere yaratıldıktan sonra sürekli olarak ruhun bedeni izlemesine ya da takip etmesine gerek olmadığından bahsetmiştir (Aristoteles, 2018, s. 53). Aristoteles, felsefesinde ruh bedeni yöneten merkezi bir konumdadır ve beden ve parçaları hayatta olduğu sürece ruh ile olan bağlantısını sürdürmektedir (Aristoteles, 2018, s. 53).

Ruha bedenle birlikte bir varoluş tayin eden Aristoteles, ruhu daha çok biyolojik ve işlevsel bir ilke olarak ele almakta ve ölümsüzlük problemini de insani ruhun evrensel aklın bir parçası olarak değerlendirilmesi kapsamında çözmeye çalışmaktadır. İslam filozoflarına da ilham kaynağı olan Faal Akıl kavramında da görüleceği üzere o, ruhun bireysel ölümsüzlüğünden ziyade, aklın evrenselliği ve sürekliliği üzerine odaklanmaktadır. Aristoteles, ölümsüzlük konusunu Platon'un aksine merkezi bir konumda tutmamaktadır.

### **1.1.6. Yeni Platonculuğun Ruh ve Ölümsüzlük Öğretisi**

III. Yüzyılın ortalarında yaşayan ve Platon'un idealizmini kendine özgü bir format içerisinde yeniden yorumlayan Plotinos, ruha ve ruhun ölümsüzlüğüne dair önemli düşünceler ortaya koymuştur. Yeni Platonculuğun kurucusu olan Plotinos'un ruhun doğası, ruhun ölümsüzlüğü ve insanın kurtuluşu gibi konulara odaklanan sistemi Ortaçağ İslam filozoflarına da önemli bir referans çerçevesi oluşturmuştur. Zira Yeni Platoncu felsefi öğretisi, insanın ilgilerini maddi dünyanın ötesine taşıyıp ondaki ruhsal boyutları keşfetmesini teşvik eder.

Plotinos'a göre ruh, bedenin ötesinde var olan bir varlıktır ve maddi dünyanın ötesinde bulunan ilahi bir gerçeklikle ilişkilidir. Ona göre, ruhun gerçek doğası, birlik ve bütünlük içinde ilahi olanla birleşmektir. Ruhun ölümsüzlüğü, onun maddi dünyanın döngüsünden kurtulması ve ilahi olanla yeniden bütünleşmesi anlamına gelir. Plotinos'un düşüncelerinde ruh, bedenden ayrılmış bir varlık olarak değil,

aksine ilahi olanla birlikte bir bütün olarak düşünülür. Ona göre, ruhun ölümsüzlüğü, onun maddi dünyanın değişkenliklerinden ve sınırlamalarından kurtulup ilahi olanla birleşmesidir.

Plotinos'un felsefesinin temelinde 'bir' kavramı vardır. "Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbiri değildir" Bir, varlık değildir fakat varlıklar ondan türer (Plotinus, 1996, s. 21). Bir en yetkin olandır hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Plotinos'un felsefesinde bir kavramı yaratılmamıştır, tanımlanamaz ve bölünemez. "Bir" bütün varlıkların ilkesi konumundadır. Yaratılan her şey ona muhtaçtır o ise hiçbir şeye muhtaç değil en yetkin varlıktır. Plotinos'un felsefesine göre her varlık aşkın olan Bir'den türeyen Nous'tan kaynaklanmaktadır. Nous en yüksek akıl veya anlama gücünü temsil eder ve varlıkların ruhsal dünyasının en üst katmanını oluşturur. Nous bir'den aşağıya doğru gerçeklik seviyelerinin merkezinde yer alır ve diğer varlık seviyelerini etkiler. Plotinos'un bu anlayışı, insanın ruhsal yapısını ve varlık seviyelerini etkiler. Nous insanın ruhsal yükselişinde kilit rol oynar ve insanın ilahi gerçekliğe ulaşmasına yardımcı olur.

"Bir"den başlayarak, ardından "Nous" (Akıl) ve son olarak da "Ruh" (Dünya Ruhü) gelir. Her bir varlık seviyesi bir öncekinden türemiş olup, bir öncekine göre daha az mükemmel ve daha çok çoğalmıştır. Nous Bir'in bir tür dökülmesi veya akmasıyla ortaya çıkan ikinci varlık düzeyidir. Nous, evrenin zihinsel veya idealler düzeyidir. Burada tüm biçimlerin ve türlerin mükemmel ideaları var olur. Plotinos, Nous'u, tıpkı Bir gibi, ancak ondan türeyen ve ona göre daha az mükemmel olan bir varlık olarak tanımlar. Ancak Nous, kendi içinde sabit ve değişmezdir ve kendinden sonraki varlık düzeyini yaratırken hareketsiz kalır (Plotinus, 1996, s. 22). Plotinos'un bu düşüncesi, her bir varlık düzeyinin bir öncekinden türediği, ancak türetildiği kaynak kadar mükemmel olmadığı fikrine dayanır. Her aşamada, daha yüksek bir düzey, kendinden daha düşük bir düzeyi yaratırken hareketsiz kalır; bu da yaratılanın, yaratandan daha az saf ve daha karmaşık olduğu anlamına gelir. Bu, varlığın nasıl birbirine bağlı olduğunu ve her bir varlık düzeyinin nasıl iç içe geçtiğini anlamamıza yardımcı olur. Plotinos, bu şekilde, varlığın, bilincin ve maddi dünyanın birbirine nasıl bağlı olduğunu ve bir bütün olarak nasıl işlediğini açıklamaya çalışır.

Nihayetinde Plotinos'un felsefesi ruhun doğasını, özünü ve İyi'ye dönüş sürecini derinlemesine inceleyerek ruhun ölümsüzlüğünü ve varoluşunu açıklamaya çalışmaktadır. Ruhların İyi'ye doğru hareket etmeleri ve onunla birleşmeye çalışmaları, Plotinos'un öğretilerinde ölümsüzlük kavramının merkezi bir unsuru olarak ön plana çıkmaktadır (Arslan, 2010, s. 133). Bu çerçevede ruhun ezeli-ebedi, ölümsüz ve İyi ile ilişkili olarak hayatı paylaşan bir varlık olduğu vurgulanır (Arslan, 2010, s. 133).

### **1.1.7. Helenistik Dönemdeki Ruh Anlayışlarına Genel Bir Bakış**

Helenistik dönemi felsefeleri ruh ve ruhun ölümsüzlüğü öğretileri açısından önemli bir döneme karşılık gelmektedir. Bireyin mutluluğuna yönelik felsefi yönelişlerin ağırlık kazandığı Helenistik dönemde Epikürosçuluk ve Stoacılık gibi ekoller pratik felsefe ağırlıklı bir felsefi sistem ortaya koymuşlardır.

Epikürosçuluğun kurucu ismi olan Epiküros, ruhu ele alırken onu bir töz olarak değerlendirmemektedir. O ruhu insan yaşamını mutluluğa ulaştırmada yardımcı bir varlık görmektedir. Ona göre insan ruhu beden ile beraberdir ve bütün vücuda yayılmıştır. Bir anlamda ruh, vücudun içinde küçük parçacıklardan oluşmaktadır (Epikür, 1962, s. 48). Bir yönüyle o, ruhu maddi bir cisim olarak ele almakta ve ölümden sonra bir hayatın olduğuna inanmamaktadır.

Ruh konusunda Platon'dan çok farklı düşündüğü anlaşılan Epiküros'un bazı noktalarda Aristoteles ile yakınlaştığı görülmektedir. Örneğin ruhun beden ile beraber olacağı, ölümden sonra ruhun yaşamaya devam etmeyeceği ve başka bedenlere girmeyeceği konusunda Aristoteles ile benzer düşüncede olduklarını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Epiküros'tan farklı olarak Aristoteles ruh-beden konusunu madde form üzerinden anlamıştır ve ruhu bedeninin bir formu olarak ele almıştır (Arslan, 2008, s. 98). Bununla birlikte Epiküros'a göre de ruh, beden ile beraber var olmuştur ve bedene duyu özelliklerini getirmiştir. Ölüm gerçekleştiği zaman beden, ruh ile beraber yok olup gidecek ve vücudun içinde bulunan küçük ruh parçacıkları eriyecektir (Epikür, 1962, s. 48-49).

Epiküros'un felsefesi insan mutluluğunu önceleyen bir felsefedir. Bundan dolayıdır ki ruh ve ruhun ölümsüzlüğü gibi problemler felsefi tartışma konusu yapılmışlardır. Epiküros, ruhun nasıl sakin hale getirileceği ve acı çekmeden nasıl bir hayat yaşanacağı konusuna ağırlık veren bir felsefi araştırma içerisinde olmuştur. Ona göre, "Aslında ne yapıyor ne ediyorsak hepsi acı çekmemek ve korkuya uğramamak içindir. Bu duruma bir kere eriştik mi artık ruhumuzdaki bütün fırtınalar diner". Epiküros'a göre ruhun bedendeki işlevi daha çok insanın duygu durumları ile bağlantılıdır. Ruh duyguların asıl sebebidir der ama yine de beden olmasaydı ruhun duyguların asıl sebebi olmasının bir anlamı kalmayacaktı (Epikür, 1962, s. 48).

Epiküros'a göre ölüm kavramını tartışmaya ve ölümden korkmaya gerek yoktur çünkü ona göre "Biz var oldukça o yoktur, o varken de artık biz yokuz, bunu sonucu olarak da o ne dirileri, ne de ölüleri ilgilendirir" (Epikür, 1962, s. 36). "İşte bunun için de ruh çekilince vücut bütün duyarlığı kaybeder. Çünkü vücut kendiliğinden bu yetiyi kazanmamış, kendisiyle birlikte doğan ruh ona bunu sağlamıştır" (Epikür, 1962, s. 48). Ruh ve beden birbirini tamamlayan bir bütündür ikisi ayrı varlıklar olarak düşünülemez ikisi birbirini tamamlar. Ruhun soyut bir varlık olduğunu kesinlikle reddetmektedir.

Helenistik dönemin diğer bir önemli felsefi akımı olan Stoacılık akımına bakıldığında onların da Epiküroscular gibi ruhu maddi bir cisim olarak ele aldıklarını söyleyebiliriz. Stoacılık felsefesinde ruh kavramı Platon ve Aristoteles felsefesi arasında bir yerdedir ve her ikisine de benzediği ve ayrıldığı noktalar vardır. Platon'a göre ruh hareket demektir ve hareket halinde olan her şeyin bir ruhu vardır. Dolayısıyla Platon'da ruh, bilinçli bir varlık olarak karşımıza çıkmıştı ve Stoacıların da bu görüşe yakın oldukları görülmektedir (Arslan, 2008, s. 319). Nitekim Seneca'ya göre "insan ruhu doğası gereği atılgandır ve harekete eğilimlidir"(Seneca, 1999, s. 25). Stoacılar, ruh ve bedeni iki ayrı varlık olarak düşünmezler. Onlara göre ruh ve beden tektir ve maddidir. Bu yönüyle Aristoteles'e yaklaşmış olan Stoacılar ruhu bit töz olarak ele almamakta ve ruhu bedene hapsolmuş olarak görmemektedirler. Stoacılığın ruh anlayışına göre ruh ile ilgili bedenin isteklerini duymayan, bedenin istekleri yönünde hareket etmeyen kişi bilge kişidir burada ruhun terbiye edilmesi gerektiği kavramı karşımıza çıkmaktadır.



Ruh öğretilerini bilgelik anlayışı çerçevesinde ortaya koymuş olan Stoacılar iyi olan her şeyin insan ruhunu beslediğini ve iyi olanın insanı bilge bir insan haline getirdiğini esasa almaktadırlar. Onlara göre yaşanan çevrede bir insanın başına ne gelirse gelsin bunu sabır ve sükûnet ile karşılaması gerekmektedir. “Sen de ruhuna öyle hitabet. İnsan ruhu kadar idaresi kolay bir şey yoktur. Sadece istemek lâzım. O zaman her şey olur. Fakat kendini bırakırsan her şey mahvolmuştur” (Epiktetos, 1989, s. 136). Stoacıların en önemli amaçları mutlu bir yaşam sürebilmektir bunu başarabilmek içinde ruhu terbiye etmek gerekir. Ruhun sakin hareket edebilmesi içinde dünyayı anlamak ve ona uygun yaşamak gerekmektedir. Stoacılar evrenin tümünün akıl ile kavranacağını ve evrenin akıllı bir ruh tarafından yönetildiğini düşünmektedirler. Akıllı ile doğayı anlamaya çalışan bir insan evreni de anlayacaktır. Doğaya uygun bir yaşamı ideal bir yaşam olarak öne süren Stoacılar da kozmopolit bir insan anlayışı öne çıkmıştır. Seneca'nın şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: “Bu sebeple biz yüce bir ruhla kendimizi tek bir kentin duvarları içinde hapsetmedik, ama bütün dünya ile bağlantı içine girdik ve erdemimize daha geniş alan tanınsın diye, dünyayı kendimiz için vatan ilan ettik” (Seneca, 1999, s. 29).

Helenistik dönemde bireyin mutluluğunu önceleyen felsefe anlayışlarının buna uygun bir ruh anlayışı geliştirdikleri görülmektedir. Modern felsefeye gelinceye kadar Ortaçağ felsefelerinde ortaya konulan ruh öğretilerinde teolojik bir perspektifin hakim olduğu görülmektedir. Platon'un ruh kuramı Ortaçağ felsefeleri için elverişli malzemeler içermektedir.

### **1.1.8. Descartes'ın Düalizminin Vazgeçilmez Bir Ögesi Olarak Ruh**

Modern felsefenin kurucu ismi olan Descartes'ın felsefesinin merkezinde ruh-beden düalizmi vardır. Ruh ve bedeni birbirinden ayrı iki töz olarak ele alan Descartes, töz kavramını şu sözlerle açıklamaktadır: “Tözü kavradığımız zaman, onu var olmak için 'ancak kendine gereksinen' bir şey olarak kavriyoruz” (Descartes, 2007, s. 81). Esasında Descartes'a göre töz kavramının net bir şekilde tanımını yapmak çok zordur. Zira Descartes'a göre kendisinden başka hiçbir varlığa ihtiyacı olmayan varlık Tanrı'dır. Bununla birlikte cisimsel varlıklara da töz diyebiliriz. Descartes felsefesinde cisimli tözler kendi içinde ikiye ayrılırlar birincisi cisimli töz

ikincisi dūşünsel töz cisimli töz yer kaplar maddidir, dūşünsel töz ise maddeden münezzehtir (Descartes, 2007, s. 82). Descartes'a göre ruh beden ayırımında maddi olmayan, soyut olan her şeyi ruha atfedebiliriz (Descartes, 2013, s. 8). Descartes, hareketli varlıklar içerisinde ruha sahip tek varlığın insan olduğunu savunmaktadır. Hayvanları otomat bir makine olarak kabul eden Descartes'a göre ruhun en temel işlevi düşünmektir. Düşünebilen insanın düşün ve irade bakımından özgür olduğunu savunan Descartes'a göre insan özgür bir iradeye sahiptir. Ona göre ruh ve beden birleşiminden ortaya çıkan tutkular ise bu özgür iradenin kanıtı niteliğindedir.

Ruhu hareketin ve düşüncenin kaynağı olarak ele almakta olan Descartes'a göre hareket ve sıcaklık gibi fonksiyonlar esasında beden ile alakalı görünmektedirler. Zira ölü bir insanın bedenindeki hiçbir organ çalışmamakta ve ölünün bedeni soğuk hale gelmektedir. Bu durum bedene can veren ruhun artık bedenle beraber olmamasından kaynaklanmaktadır. Descartes'a göre esasında bedeni terk eden ruh değildir. Bir başka ifadeyle ruh bedeni terk ettiği için ölüm gerçekleşmemekte, beden yapması gereken hareketleri yapmadığı zaman, organları doğru bir şekilde çalışmadığı zaman ölüm gerçekleşmekte ruh bedenden bu sebep ile ayrılmaktadır: "Öyleyse yanılmayı önlemek için, ölümün asla ruhun kusuru yüzünden değil, fakat beden başlıca bölümlerinden birinin harap olması yüzünden meydana geldiğini göz önünde tutalım" (Descartes, 2013, s. 9).

Descartes felsefesinde ruh ve beden birbirlerinden tamamen farklı varlıklar oldukları için ölüm gerçekleştikten sonra ruh varlığına devam etmektedir. Zira ruh, "beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz" (Descartes, 1984).

### **1.1.9. Kant'ta Pratik Aklın Bir Sorunu Olarak Ruh, Özgürlük ve Ölümsüzlük**

Kant'a göre, ruh ve ölümsüzlük gibi metafiziksel kavramlar insan aklının teorik sınırları içinde tam anlamıyla bilinmeyen varlıklardır. Kant, metafizik kavramların bilgi edinme sürecinde sınırlı bir rol oynayabileceğini ve duyuşal deneyimle ilişkilendirilemeyen kavramların, dünya hakkında güvenilir bilgi sağlayamayacağını vurgulamaktadır. Buna rağmen o, metafizik konuları bir kenara bırakmamakta, Tanrı ve ruh gibi kavramlara dair felsefi bir inceleme gerçekleştirmektedir. Kant'a göre ruh konusunda bir karara varılamamasının en

önemli sebebi, daha önce gelenlerin ruhu insanın algılayabileceği bir şey gibi ele almalarındandır. Kant'a göre "ruhum kurgul us yoluyla (ve hiçbir biçimde görgül gözlem yoluyla) bilinemez" (Kant, 1993, s. 36). Zira felsefesinde deneyimin önemli bir yer tuttuğu Kant'ta ruh kavramı mümkün deneyim alanı içerisinde yer almadığı için bilinemeyecektir. Ona göre görü alanının dışında kalan kavramlar boş kavramlardır. Kant ruh ve bedeni iki ayrı töz olarak ele almaz "tek ve aynı öznenin iki biçiminin (iki biçim ile iki töz birbirlerinden çok farklıdır) bir arada bulunuşu ve sentezi olacaktır. İki tözün birliğinin yerine, aynı öznenin iki biçiminin sentezi - bu öznenin töz olmadığını ima eder" (Deleuze, 2000, s. 56).

Kant'ın felsefesinde ruh, bilimin ve saf aklın sınırları dışında kalan, ancak ahlaki ve pratik bağlamlarda önemli bir yer tutan bir kavramdır. Ruhun doğası ve varlığı hakkında kesin bilgi edinilemez, çünkü bu tür kavramlar duyuusal deneyimle desteklenmez. Kant, ruhun metafiziksel iddialarını eleştirir ve aklın sınırlarını vurgular.

Kant'ın felsefesinde ölümsüzlük kavramı, ahlak ve pratik akıl bağlamında önemli bir yer tutar. Kant, insanın ahlaki yaşamını temellendirmek için üç temel postülat belirlemektedir: Tanrı'nın varlığı, özgür irade ve ruhun ölümsüzlüğü (Kant, 2008, s. 56). Bu postülatlar, deneyimle doğrudan kanıtlanamazlar; ancak ahlaki yasaların anlamlı ve uygulanabilir olabilmesi için gerekli kabul edilirler. Kant'a göre, ahlaki yasaya uyma yükümlülüğümüz, "iyi niyet"le ve ahlaki mükemmeliyete ulaşma amacıyla ilgilidir. Ancak bu mükemmeliyete bu dünyada tam anlamıyla ulaşmak mümkün olmadığından, ruhun ölümsüzlüğü, ahlaki gelişimimizin sonsuz bir süreç olarak devam edebilmesi için gereklidir. Ölümsüzlük postülatı, Kant'ın "ne umabiliriz?" sorusuna verdiği yanıtların bir parçasıdır ve insan varlığına dair daha geniş bir soruya, "İnsan nedir?" sorusuna da bir zemin hazırlar (Heimsoeth, 2007, s. 146).

Felsefe tarihinde ruh ve ruhun ölümsüzlüğü konusunda ön plana çıkan filozofları ve görüşlerini paylaştık. Şimdi ruh ve nefis kavramlarını sistemli bir şekilde ele alan İbn Sînâ'nın ruh ve nefis öğretisini ve bu kavramlar bağlamında ölümsüzlük anlayışını inceleyeceğiz.

## II. İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE RUH VE NEFS PROBLEMİNİN RASYONEL ÇERÇEVESİ

### 2.1. İslam Felsefesinde Ruh ve Nefs Kavramlarına Genel Bir Bakış

İslam uygarlığında ortaya çıkmış olan felsefe hareketinin tarihsel, kültürel ve toplumsal arka planına bakıldığında bu hareketin Yunanlı filozofların felsefi görüşlerini dikkate aldıkları gibi İslam dininin temel ilkelerini de dikkate aldıkları görülmektedir. Ruh ve ölümsüzlük gibi meseleler söz konusu olduğunda burada filozofların kendi kültürel formasyonlarının daha çok etkili olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte İslam filozoflarının meseleleri rasyonelleştirme konusunda büyük bir çaba içerisinde oldukları görülmektedir.

#### 2.1.1. Kindi'nin Ruh ve Nefs Hakkındaki Görüşleri

Yunan dünyasındaki eserlerin tercüme edildiği esnada düşünce faaliyetlerini sürdürmüş olan Kindi, tercüme edilen eserlerdeki felsefi kavramların karşılığını ortaya koymak için *Risâle fi hudûdi'l-eşyâ* ve *rüsûmihâ* adlı felsefi terimler kitabı kaleme almıştır. Felsefi düşüncenin gelişiminde kavramsal düşünmenin önemini idrak etmiş olan ve ilk İslam filozofu ünvanına sahip olan Kindi'nin ruh ve nefis hakkındaki görüşleri, İslam düşünce tarihinde ruh ve nefis kavramlarının anlaşılmasında önemli bir referans noktası olmuştur. Onun felsefi yaklaşımı, antik felsefenin ve İslam düşüncesinin birleşimini yansıtırken, aynı zamanda ruh ve nefis gibi temel kavramların İslam kültürü içerisindeki anlamlarını da göz ardı etmeyen bir tutumu da içermektedir.

Kindi, ruh ve nefis gibi meseleleri incelerken meseleyi epistemolojik bir çerçevede ele almanın yanı sıra etik bir duyarlılığı da gündeme getirmektedir. Kindi'ye göre, insanın bilgiye ulaşması sadece duyu ve akıl yoluyla sınırlı değildir. Ona göre arınıp saflaşan, temizlenen ve sezgiye açık hale gelen nefis (ruh-zihin), doğrudan bilgiye ulaşabilmektedir. Bu durum, insanın ruhsal ve zihinsel olarak arınmasıyla doğru orantılıdır. Zira nefsin temizlenmesi, insanın varlığa ve hakikate ilişkin bilgileri daha net ve doğrudan elde etmesine katkı sağlayacaktır (Kaya, 2002, s. 24).

Kindi'ye göre, ahlaki olarak arınmış bir nefis rasyonel sezgiye daha elverişli hale gelmektedir. Bu durum, mistik bir anlayıştan farklı olarak, bilgiyle aydınlanmış ve sezgiye hazır hale gelmiş bir ruh-zihin yapısını ifade etmektedir. Yani, insanın bilgiye ulaşma süreci sadece mantıksal akıl yoluyla değil, aynı zamanda sezgi ve iç görü ile de gerçekleşebilmektedir (Kaya, 2002, s. 24). Kindi'nin bu düşünceleri, İslam felsefesi içinde bilgi teorisi ve ruhsal arınma konularında önemli bir yer tutmaktadır. Onun felsefesi, insanın bilgiye ulaşma sürecini sadece rasyonel düşünceyle sınırlamayan, aynı zamanda ruhsal ve zihinsel temizlenmeyi vurgulayan bir yaklaşım sunmaktadır.

Bununla birlikte Kindi'nin nefis görüşünde Aristoteles etkisi de açıkça görülebilmektedir. Zira ona göre nefis insanın duygusal ve iradi faaliyetlerinden sorumlu olan bir ilkedir. İnsanın düşünme, isteme ve irade etme yetileri nefse aittir ve insanın ahlaki ve manevi yönünü belirler. Kindi'ye göre, insanın akıl süreci nefsin fiile (potansiyelden eyleme) çıkmasıyla gerçekleşmektedir. Nefis, potansiyel olan şeyleri eyleme geçiren ilkedir ve bu süreçte akıl sürekli devreye girmektedir. Akıl, varlığın tümel kategorileri(külliler)olan genel ve soyut kavramları (örneğin, tür ve cinsleri) nefisle birleştirerek düşünce üretmektedir. Yani, akıl, varlığa ait genel kavramları ve ilkeleşmiş varlık türlerini nefisle birleştirdiğinde düşünme kapasitesini başlatmaktadır (Kaya, 2002, s. 23).

### **2.1.2. Zekeriya Razî nin Ruh ve Nefs Hakkındaki Görüşleri**

İslam felsefesinde natüralist bir akımın temsilcisi olan Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî, varlık öğretisini beş ezeli ilke (el-kudemâu'l-hamse) ile açıklamaktadır. Razi bu beş ezeli ilekiyi şu şekilde sıralamaktadır: Yaratıcı (el-bârî), nefis (külli nefis), heyûlâ (şekilsiz ilk madde), halâ (boşluk, mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman). Râzî'ye göre söz konusu beş ezeli ilkeden ikisi, yaratıcı ile nefis aktif ilkeler iken; heyûlâ pasif ilke durumundadır. Boşluk/Mutlak mekan ve mutlak zaman (halâ ve dehr) ise ne aktif ne de pasiftir (Kaya, 2007, s. 479-481).

Beş ezeli ilkeyi tümeli ve tikeli kapsayacak şekilde tasarlayan Râzî, nefis'i bireyin arzuları, istekleri ve iradesiyle bağlantılı bir şekilde de ele almaktadır. Buna göre nefis, insani deneyimlerin ve ahlaki eylemlerin merkezinde yer alır ve ruhun

gelişimi için bir araç olarak görülür (Aktaran: Kaya, 2016). Razi'ye göre insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik düşünerek hareket edebilmesidir. İnsan hayvanlar gibi içgüdüsel değil düşünerek hareket eden bir varlıktır (Aktaran: Kaya, 2016). Bu sebeple Razi'ye göre insan, düşünce yetilerini kullanarak hem bedenini hem nefsinin sağlıklı bir hale getirmek zorundadır (Aktaran: Kaya, 2016).

Razi'ye göre nefsanî isteklerini bastırabilen insan, en bilge ve en üst insandır, yani filozoftur. İnsanın nefsinin iyi bir hale getirebilmesi için dünyevi arzularından ve zevklerden arınması gerekmektedir ki, bu da hiç de kolay bir iş değildir (Aktaran: Kaya, 2016). Nefsinin terbiye edememiş dünyevi zevklerin peşine düşmüş hayatta arzularından başka bir şeyin peşinden gitmeyen insan bir süre sonra bütün bu yaşadıklarından sıkılacaktır ve bir çıkmaza girecektir. Böylesi için ölüm gerçekleşikten sonra da sonsuz bir azap onları bekliyor olacaktır (Aktaran: Kaya, 2016).

Râzî'ye göre ruh, bedeninin ötesinde bir varlığa sahiptir ve ölümsüzdür. O, ruhun maddi olmayan bir öz olduğunu ve bedeninin ölümünden sonra da varlığını sürdüreceğini savunur. Bu görüş, ruhun bedenden bağımsız bir gerçeklik taşıdığı inancıyla uyumludur.

### **2.1.3. Farabi'nin Ruh ve Nefs Hakkındaki Görüşleri**

İslam felsefesinin kurucu ismi sayılan Farabi, felsefi çabalarını sistemli hale getirirken insanın akli kapasitesine ve bilgi edinme kapasitesine özel bir yer ayırmaktadır. Fârâbî'ye göre, her insanın ruhu doğuştan belirli bir potansiyelle gelir; bu potansiyel, "bilkuve akıl" veya potansiyel akıl olarak adlandırılır (Olguner, 1987, s. 50). Bu kavram, henüz aktifleşmemiş, gelişimini tamamlamamış ve bilgi üretme kapasitesi henüz gerçekleşmemiş olan akli ifade etmektedir. Nitekim, çocuğun akli başlangıçta ham bir durumdadır. Bilkuve akıl, eğitim, deneyim ve öğrenme yoluyla gelişerek "bilfiil akıl" yani aktüel akıl haline gelmektedir (Olguner, 1987, s. 50). Fârâbî bu noktada bir tunç parçasını örnek vermektedir. Burada tunç, kuvve (potansiyel) halinde bir heykel gibidir; yani o tunç parçasından bir heykel yapma potansiyeli vardır, fakat bu potansiyel gerçekleşmedikçe o sadece bir tunç parçası olarak kalmaktadır. Benzer şekilde, insanın akli da doğduğunda bilgi üretme

potansiyeline sahiptir fakat bu potansiyel eğitim ve öğretimle gerçekleştirilene kadar aktif bir bilici haline gelememektedir (Olguner, 1987, s. 50).

Maddi hayatta kazanılabilecek en üst şeyin bilgi olduğunu belirten Farabi'ye göre bilgi, insana mutluluk vermektedir. Zira akli kapasitenin kullanılması, diğer bir ifadeyle felsefe yapmak insan ruhunu özgürleştirir ve mutlu kılar. Farabi'ye göre "Bir grup insan göçünce, onların bedenleri ortadan kalkar, ruhları serbest kalır, mutlu olur." (Farabî, 2019, s. 117).

Farabi'ye göre, "cahil şehirler" yani gerçek bilgiden yoksun toplumların halkının ruhları, eksik ve tam anlamıyla gelişmemiş durumdadır. Bu tür toplumlarda insanlar, yalnızca duyuşsal ve maddi bilgilere dayanarak yaşarlar; yani onların ruhları, ilk akılların (yani saf ve soyut bilgilerin, yüksek aklın) sunduğu hakikatlerin farkında değildir (Farabi, 2019, s. 123). Bu durumda bu tür ruhlar, varlıklarını sürdürüebilmek için sürekli olarak maddi dünyaya bağımlı hale gelirler. Maddi dünya ortadan kalktığı zaman ruhsal kuvvetlerde ortadan kalkar (Farabi, 2019, s. 123).

Ölümsüzlüğün verilen değil de hak edilen bir durum olduğu noktasında bir tutum geliştirdiği anlaşılan Farabi'nin bu görüşü dolayısıyla pek çok eleştiriye maruz kalmıştır. Esasında Mehmet Aydın'ın belirttiği üzere Farabi elimizdeki eserlerinin hiç birinde "cahil insanlar öldükten sonra hiç var olmamışçasına yok olacaktır şeklinde bir görüş belirtmemiştir (Aydın M. , 1982, s. 125). Dolayısıyla Farabi'nin bu konu ile ilgili söylediklerinin dikkatli bir analizi gerekmektedir. Farabi'nin insanları maddi dünyanın sunduğu hazlara kapılıp en yüksek mutluluğa giden yolu bırakmamaları gerektiği, dolayısıyla insanların cehalete kapılmamaları gerektiği noktasında bir uyarı yapmış olması da muhtemeldir. Farabi için bilgiye ve mutluluğa ulaşmak için çabalamamak büyük bir suçtur her insanın yaşadığı süre boyunca kendini geliştirmek, kendini gerçekleştirmek potansiyelini ortaya çıkarmak zorundadır (Aydın M. , 1981, s. 136).

İbn Sînâ ile karşılaştırma yapıldığı zaman Farabi'nin felsefesinde nefis ve ölümden sonraki yaşam ile ilgili çok fazla görüş belirtmediğini görebiliriz. İbn Sînâ'da bu kavramlar Farabi'nin felsefesinden çok daha belirgindir (İzmirli, 1995, s. 132).

## 2.2. İbn Sînâ'da Ruh ve Nefs

İbn Sînâ'nın ruh, nefis ve ölümsüzlük meselesi üzerine olan düşüncelerini hem Yunan felsefesinin temel kavram ve kategorileri ile hem de İslam dininin temel ilkeleriyle uzlaşacak şekilde ortaya koymuştur. İbn Sînâ, *Kitâbüş- Şifâ* adlı felsefe bilim ansiklopedisi niteliğindeki külliyatı içerisinde nefis konusuna müstakil bir eser ayırmıştır (Kitâbüş- Şifâ: Nefs). Nefs konusunu fizik (tabiiyyat) ana bölümü içerisinde ele alan İbn Sînâ, nefsin doğası ve işlevleri üzerine yazmıştır. Şifâ'nın Fizik kitabının altıncı fenninde beş makale altında nefis konusu ele alınmaktadır.

Aristotelesçi bir çerçevede nefsi bedeninin bir sureti olarak ve bir yetkinlik olarak tanımlayan İbn Sînâ, nefis kavramını bedenle ilişkili bir yapı olarak tasarlamaktadır. Bir anlamda ruh daha bağımsız bir kavram olarak kullanılırken; nefis bedenle ilişkili bir yapı olarak ele alınmaktadır. Kaldı ki insan bedeni fiziğin içerisinde yer alan bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Fiziğin konusu madde ve hareketle ilişkili şeyler olmaktadır. Nefs de maddi olan bedenle ilişki bir hareket kaynağı olmasından dolayı nefis teorisi fizik kitabının içerisinde ele alınmaktadır. Nitekim İbn Sînâ nefsin bedenden ayrılmasıyla ortaya çıkan ölüm ve dolayısıyla ölümsüzlük problemini nefis kitabı bağlamında gündeme getirmemektedir. (Tiryaki, 2021, s. 17)

İbn Sînâ, ruhu, özü itibarıyla “cevher” (maddeye bağımsız bir varlık) olarak tanımlar ve onu bedenden ayrı olarak var olabilecek ölümsüz bir varlık olarak görür. Ruhun beden yaratılmadan önceki durumuna bakıldığında bu konuda İbn Sînâ, ruha beden öncesi bir varlık tayin etmez. Bunun yerine İbn Sînâ, ruhun beden ile beraber yaratıldığı görüşünü benimsemiştir (İbn Sînâ, 2020, s. 100). İbn Sînâ, nefsin bir cevher olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu durum, nefsin, bir varlığın özünde yer alan, dolayısıyla o varlığın temel bileşeni olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Nefs, bir varlığın varoluşsal özünü temsil ettiği için, cevher olarak nitelendirilmektedir.

İbn Sînâ bazı cisimlerin duyumsama, iradeyle hareket etme, beslenme, büyüme, üreme gibi özelliklere sahip olduğunu hatırlatır ve böylesi cisimlerin maddeye indirgenemeyeceğini belirtir. Söz konusu faaliyetler sadece maddi yapılarla



açıklanamaz; bunun yerine, cisimlerin zatında bulunan ve maddenin özelliklerinden bağımsız olan başka ilkelerin varlığını gerektirir. Varlıkların maddi yapılarına ek olarak, onların temel özelliklerini ve işlevlerini açıklamada kritik rol oynayan daha yüksek ve soyut ilkeleri tanımayı gerektirir.

İbn Sînâ'ya göre ruh bedenle ilişkili olmasına rağmen - ki bedenle ilişkili olmasına yönelik bir vurgudan dolayı nefis kavramı kullanılmaktadır - özünde bedenden bağımsızdır. Ruh, kendine has faaliyetleri ile bilinen ve bedenin hareketlerini yönlendiren bir ilkedir. Harekete kaynaklık eden ruh, aynı zamanda bilgi ve algı kapasitesine de sahiptir ve bu, onun düşünce ve idrak yeteneğinin kaynağı olduğunu göstermektedir. Ruhun bilgiye olan doğal yönelimi ve sürekli gelişimi, onun sadece bedensel olmadığını, aynı zamanda tinsel bir gerçeklik olduğunu gösterir. Bu çerçevede ruh insanın kazanmış olduğu ilk yetkinliktir. Duyular ise yardımcı güçleridir. İbn Sînâ'ya göre, ruh bedensel fonksiyonları düzenleyen ve yönlendiren, aynı zamanda duyu organları aracılığıyla edinilen bilgileri işleyen bir varlıktır. Ruhun bu işlevselliği, onun bilgi edinme ve işleme kapasitesini ön plana çıkarır.

İbn Sînâ nefsin tanımını detaylı olarak yapacaktır ama ona göre nefis tanımından önce nefse neden nefis denildiğinin bilinmesi gerekmektedir. Bir varlığın, diğer varlıklar veya eylemler üzerinde etkide bulunma gücü veya yeteneği varsa ve bu yetenek, o varlığın "nefsi" olarak isimlendirilir (İbn Sînâ, 2020, s. 26). O halde nefis tanımlanırken beden dikkate alınmalıdır.

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin açıklanabilmesi için önce o şeyin varlığı ispatlanmalıdır. Nefsin varlığının ispatı yapıldıktan sonra nefsin nitelikleri ortaya konulacaktır. Nefsin varlığının kanıtı ise, öncelikle nefis sahibi olduğunu düşündüğümüz varlıklar üzerinden yapılabilmektedir. Zira nefis, hayvan ya da bitkilerin varlık parçalarındandır. İbn Sînâ, nefis taşıyan varlıkların bilfiil ve bilkuvve parçalarının olduğunu düşünmektedir. Nefis bunlardan bilfiil ilkesi ile özdeştir (İbn Sînâ, 2021, s. 60). “Onun metafizik düşüncesine göre her cisim, biri “güç” diğeri “fiil” halinde bulunan iki şeyden oluşur bu görüş açısından nefis, canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvve dayanağıdır.” (Durusoy, 2021, s. 44).

Nefsin tanımında “güç”, “suret” ve “yetkinlik” gibi üç temel hususa yer veren İbn Sînâ, nefis kavramını bu üç husus üzerinden ele almaktadır. Bu kavramlar onun Aristotelesçi bir perspektife yaslandığını da göstermektedir. Bu çerçevede İbn Sînâ, nefsi canlıların ilk yetkinliği olarak kabul eder. Nefsin amacı en yüksek iyiye ulaşmaktır, bunun için nefsin bedene değil bedenın nefse uyması gerekmektedir. İbn Sînâ, nefsin tanımlanmasında "suret" yerine "yetkinlik" ifadesinin kullanılmasının daha uygun olduğunu önerir. Ancak, kendisi de yetkinlik kavramının nefsi kapsamlı bir şekilde tanımlamak için tam olarak yeterli olmadığını kabul eder (İbn Sînâ, 2021, s. 64). İbn Sînâ'ya göre, yetkinliğin insanlarda bulunması, yetkinlik özelliğini bir cevher yapmaz. Zira bir şeyin cevher sayılabilmesi için o şeyin sadece kendine özgü olması, yani kendinden başka hiçbir şeyde bulunmaması gerekir. Dolayısıyla, yetkinlik insanlarda mevcut olabilir, ancak bu onu evrensel bir cevher haline getirmez (İbn Sînâ, 2021, s. 104). Yine bu noktada nefsin tanımında söz konusu olan suretin maddi bir suret olmadığının altının çizilmesi gerekmektedir. Zira hayvan ve bitki bedenlerinin fiilen var olmasını sağlaması açısından suretten bahsedilmektedir (Durusoy, 2021, s. 45). Nihayetinde İbn Sînâ, nefis kavramının açıklamasını yaparken onu insan bedeninden ayırmaz, bedene göre tanım yapmaktadır.

İbn Sînâ, harekete kaynaklık etse de nefsin bizatihi kendisinin hareketli bir varlık olduğunu reddetmektedir. Hareketi mekânsal, niceliksel ve niteliksel olarak üçe ayıran İbn Sînâ'ya göre bu üç tür hareket de nefsi tanımlamaz. Zira nefis mekânsal bir hareket çerçevesinde ele alınacak olursa bu durumda nefis tek bir iradeye bağlı olur bu da tek bir yönde hareket etmesine sebep olacağı için bu durumu kabul edemeyiz. Niceliksel hareketi de nefse en uzak şey olarak değerlendiren İbn Sînâ'ya göre niteliksel hareket de nefis için söz konusu değildir. Zira, “nefis hareket ettiğinde nefis değildir ya da nefis oluşunda değil de arazlardan herhangi birinde bir harekettir.” (İbn Sînâ, 2021, s. 78).

Geleneksel metafiziğin töz-ilinek veya daha klasik bir tabirle cevher-araz ayrımından hareket eden İbn Sînâ, ruhu veya nefsi bir cevher olarak kabul etmektedir. Zira araz da bir zorunluluk olma durumu yoktur fakat cevher zorunlu olarak vardır. Bu sebeple nefsi cevher kategorisinde kabul etmek zorundayız. Burada şöyle bir soru ile karşılaşabiliriz: Nefsi yetkinlik olarak tanımlıyorsak ve yetkinlik bir

cevher değilse bu durumda nefsin cevher olarak kabul edilmesi bir çelişki oluşturmaz mı? Peşinen ifade edilmelidir ki nefis, kendi başına var olan, bağımsız bir varlık olarak kabul edilmekte ve bu nedenle cevher kategorisinde yer almaktadır. Nefis, yetkinlik kavramıyla açıklanabilir, ancak bu onun cevher olma özelliğini ortadan kaldırmaz. İbn Sînâ, nefsin insan ölene kadar iyiye ve kötüye yönlendirebilme gücüne sahip bir varlık olduğunu belirtmekte ve ona göre bu yetkinlik, nefsin cevher olarak varlığının bir yansımasıdır. Nihayetinde İbn Sînâ'nın düşüncesinde nefsin yetkinlik olarak tanımlanması, onun cevher olma özelliğiyle çelişmez. Yetkinlik, nefsin bir niteliği olarak görülürken, nefsin bağımsız ve kendi başına var olan bir varlık olması onun cevher olarak kabul edilmesini sağlar. Nihayetinde nefis canlı bir beden için zorunluysa onun bedenlerde yönettiği bazı güçlerinin olması gerekmektedir. Bu güçleri ayrıntılı olarak ele alıp inceleyen İbn Sînâ, nefsin canlı üzerinde her yönden farklılaştığı fiillerinin olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre nefsin bazı fiilleri şiddetli iken, bazı fiilleri zayıftır. Yine hızlılık ve yavaşlık olarak değerlendirebileceğimiz fiillerin yanı sıra nefsin fiilleri varlık ve yokluk bakımından da farklılaşabilir (İbn Sînâ, 2021, s. 96).

İbn Sînâ, bitki, hayvan ve insan şeklinde türlere ayrılan canlıların yaratılışında nefislerin temel bir rol oynadığını düşünmektedir. Nefis, bu bağlamda, üreme ve büyüme gibi hayati süreçlerin başlatıcısı ve yönlendiricisi olarak işlev görür. Bu yönüyle nefis, hayati fonksiyonların gerçekleşmesinde merkezi ve hayati bir role sahiptir. İbn Sînâ'nın bu açıklaması nefis kavramının, yalnızca bir psikolojik ya da metafizik öge olmanın ötesinde, biyolojik ve ontolojik süreçlerde de temel bir etmen olarak görülmesini sağlar (İbn Sînâ, 2021, s. 89).

### **2.3. İbn Sînâ'da Nefsin Türleri ve Güçleri**

Nefsin yapısını ve çeşitlerini kapsamlı bir şekilde ele almış olan İbn Sînâ, nefsi bitkisel nefis, hayvani nefis ve insani nefis olmak üzere üç ana kategori altında incelemiştir (İbn Sînâ, 2020, s. 163). Söz konusu her bir nefis türü bir öncekinin fonksiyonlarını kapsamakta ve ondan daha farklı işlevler ve yeteneklerle tanımlanmaktadır. İbn Sînâ bu çerçevede "doğru olan bitkisel nefsi hayvani nefsin, hayvani nefsi de insani nefsin cinsi kabul etmen" (İbn Sînâ, 2021, s. 104) ifadesini

kullanmaktadır. Böylelikle, her bir üst seviye nefis türünün, altındaki nefis türünü genel bir kategori olarak içerdiği ve daha geniş yetenekler eklediği vurgulanmaktadır.

O halde bir nefis türünün tanımı yapılırken, onun içerdiği ve üzerine inşa edildiği daha temel nefis türlerinin özelliklerinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Örneğin, bitkisel nefis yalnızca beslenme, büyüme ve üreme gibi temel hayati işlevleri kontrol ederken, hayvani nefis bu işlevlerin üstüne algılama, hareket etme ve duygusal tepkiler gibi yetenekler ekler. Aynı şekilde, insani nefis hayvani nefsin tüm işlevlerini içerirken, ek olarak rasyonel düşünme, irade, bilinç gibi daha üst düzey zihinsel işlevleri de yerine getirir. Nihayetinde insani nefsi odağına alan bir nefis tartışması yapılmaktadır ki, “İnsani yetkinliğin kazanılması ve mutluluğun elde edilebilmesi için bir alttaki gücün üstekine hizmet etmesi gerekir” (Aydın M. , 2014). Burada anlatılan mantıksal bir zorunluluktur. Zira tür, cinsin niteliklerine haiz olmak zorundadır. Onun bir tür olmasını sağlayan şeyde aynı cinsin diğer türlerinde bulunmayıp onda bulunan bazı niteliklerdir.

Nefis türlerini detaylı bir şekilde inceleyen İbn Sînâ, bitkisel nefsin beslenme, büyüme ve üreme şeklindeki üç ana işlevinden söz etmektedir. Bu işlevler, canlıların hayatta kalmasını ve nesillerini devam ettirmesini sağlayan en temel ihtiyaçlar ve en temel biyolojik işlevler olarak kabul edilir. Beslenme gücü, bir canlının aldığı yiyeceği vücudunun ihtiyaç duyduğu maddeye dönüştürerek, eskiyen veya tükenen maddeleri yenilemektedir. Bu sayede canlı, sağlıklı kalmakta ve yenilenmektedir. Büyüme gücü, bir canlının boyutlarını uygun bir şekilde artırarak büyümesini sağlayan bir yetidir. Bu güç, canlının kendi vücudundaki maddeleri kullanarak, tüm yönlerden dengeli bir şekilde büyümesine yardımcı olmaktadır. Üreme gücü ise, bir canlının kendisine benzer yeni bir canlı yaratmak için kendi vücudundan bir parça alıp, diğer canlıların yardımıyla bu parçayı işleyerek kendisine benzer bir yeni canlıya dönüştüren bir yetidir. Bu süreçte, mevcut canlı, kendi özelliklerini yeni canlıya aktarmaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 106).

İbn Sînâ, bitkisel nefsin güçlerinden beslenme durumunu temel bir ihtiyaç olarak tanımlamıştır. Bu durum, bitkilerde ve hayvanlarda var olması gereken kritik

bir özelliktir. İbn Sînâ'ya göre, hayatta olan her canlı için hayatlarının sonuna kadar devam eden bir süreç olan beslenme, organları besleyen ve bunları sürekli olarak yenileyen bir işlev görür (İbn Sînâ, 2021, s. 106). Beslenme gücünün durması, hem bitkilerin hem de hayvanların yaşamını sonlandıracak kadar kritik bir süreçtir; zira beslenme, canlılar için hayati öneme sahiptir. Beslenme gücünün, besini alıp boşaltması için duyuya ihtiyaç duymayan ve kendisine acı veren şeylerden etkilenmeyen bir organ olması gerekmektedir. Ayrıca, sıcaklığın dengelenmesi ve direncin korunması için de en yavaş organ olmalıdır. Bu nedenle beslenme işlevi genellikle karaciğere atanır (İbn Sînâ, 2021, s. 106).

İbn Sînâ, büyüme gücünü beslenme gücünden bazı yönlerden ayrı tutar. Büyüme gücü, beslenme gücünden farklı olarak, alınan besinleri, gereksinim duyulan organlara uygun miktarlarda dağıtma görevini üstlenir (İbn Sînâ, 2021, s. 124). Büyüme gücü, gelişim ve büyüme süreçleri için beslenme gücüne bağlıdır. Beslenme gücü tek başına bir canlıya nüfuz ettiğinde, eğer her organa eşit şekilde nüfuz ederse, bu durum büyümeyi olumsuz yönde etkileyebilir. Çünkü, gelişimin farklı aşamalarında bazı organların daha küçük, bazılarının ise daha büyük olması gerekebilir; gelişimin ilerleyen zamanlarında ise başlangıçta büyük olan organların küçülmesi gerekebilir. Bu dengeyi sağlamak, büyüme ve beslenme güçlerinin birlikte çalışmasıyla mümkündür (İbn Sînâ, 2021, s. 124).

Beslenme ve büyüme gücünden sonra gelen güç ise üreme gücüdür. Filozof, üreme gücünü iki ana kategoriye ayırmıştır: Tohum oluşturma ve tohumun parçalarının suretlerini verme (İbn Sînâ, 2021, s. 126). Üremenin başarılı bir şekilde gerçekleşebilmesi için, beslenme gücü, alınan besinler aracılığıyla büyümeyi destekler. Ardından, büyüme gücü devreye girerek büyüme sürecine katkıda bulunur. Bu süreçler tamamlandıktan sonra üreme gücü devreye girer ve üreme sürecini tamamlar. Sonrasında, üreme ve büyüme güçleri tekrar etkinleşir ve bu döngü devam eder (İbn Sînâ, 2021, s. 126). “Özetle beslenme gücüyle bireyin cevherinin korunması, büyüme gücüyle bireyin cevherinin tamamlanması, üreme gücüyle türün devamlılığı amaçlanır.” (İbn Sînâ, 2021, s. 126).

Beslenme gücü, canlının organlarına nüfuz eden, organların sağlığı ve devamlılığı için olması gereken bir güçken; üreme gücü sadece canlının değil canlı türünün devamı için de önemli bir güç olarak karşımıza çıkar. Filozofun bahsettiği bu beslenme, büyüme ve üreme güçleri canlıların hayatının devamlılığı için olması zorunlu olan güçlerdir. Bu üç güç canlının hayatta kalma arzusunun gerçekleşmesine yardımcı olmaktadır.

Nefsin türselliğine vurgu yapan İbn Sînâ, örneğin bitkisel nefsin belli bir bitkiye özgü olmayıp, daha genel bir karakterde olduğunu belirtmektedir. Yine ancak belirli hayvanlara ait bitkisel nefis, o hayvanın özel türlerini belirleyen yapılar olarak görev yapar. Yani hayvanın biyolojik ve psikolojik özelliklerini şekillendirme görevini üstlenir (İbn Sînâ, 2021, s. 130).

Bunun yanı sıra her bir nefis türünün alt nefis türünü içerdiğini düşünen İbn Sînâ, hayvandaki bitkisel nefsin, temel yaşam süreçleriyle ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. Hayvandaki bitkisel nefis, hayvanı yaratılışına özgü fillere (faaliyetlere) hazırlayan bir rol oynar. Böylesi nefis, beslenme, büyüme ve üreme gibi temel biyolojik işlevleri içerir. Bunlar hayvanın hayatta kalmasını sağlayan temel fonksiyonlardır (İbn Sînâ, 2021, s. 130). Hayvanda bulunan hayvani nefis ise, daha karmaşık davranışları ve hayvanın daha özelleşmiş yeteneklerini yönetir. Bu nefis, bitkisel nefsten ayrılır. Çünkü hayvani nefis, yönetici bir role sahiptir ve hayvanın daha özgün ve karmaşık faaliyetlerine rehberlik eder. Hayvani nefis, duygusal algılama, duygusal tepkiler ve hareket gibi işlevleri kontrol eder (İbn Sînâ, 2021, s. 130).

Hayvani nefsin güçleri olarak muharrike ve müdrike güçlerini gündeme getiren İbn Sînâ, muharrike gücünü de iki kısma ayırarak incelemektedir. Bu çerçevede muharrike gücü hareketi sağlayan, harekete getiren ve hareket ettirici güç şeklinde incelenmektedir (İbn Sînâ, 2020, s. 163).

Bu bağlamda İbn Sînâ, şu ifadeleri kullanmaktadır: “Biz duyumsayan ve irade ile hareket eden cisimler görebiliyoruz, hatta beslenen, büyüyen ve benzerini üreten cisimler görüyoruz.” (İbn Sînâ, 2021, s. 59). Bu tür varlıkların duygusal algılama yetenekleri, iradeli hareketleri, beslenme, büyüme ve üreme gibi hayati süreçleri

içermesi, onların sadece fiziksel bedenlerden ibaret olmadıklarını, aynı zamanda bu bedenleri yönlendiren ve canlandıran daha derin bir içsel yapıya sahip olduklarını gösterir. İnsanlar ve diğer canlılar, bu yetenekleri sayesinde kendi türlerini devam ettirebilir, çevrelerini algılayabilir ve bu algılarına dayanarak kararlar alıp hareket edebilirler. Bu, canlıların yalnızca biyolojik işlevlerle sınırlı olmadıklarını, aynı zamanda zihinsel ve duygusal süreçlere de sahip olduklarını vurgular.

İbn Sînâ, "insanlık sureti" kavramını ele alarak, bu özelliğin tüm insanlarda bulunduğunu belirtir; ancak bu özellik her bir bireyde farklı biçimlerde ortaya çıkar. Önemli olan husus, "insanlık sureti" ile bireylerin "insanlık tabiatı" arasındaki ayrımı anlamaktır. İnsanlık tabiatı, tüm insanlarda evrensel olarak bulunan ve zamanla artan bir özelliktir. Buna karşın, her bireyde insanlık tabiatı öznel ve kişiye özgü bir biçimde varlık gösterir. Bu ayrım, insanlık kavramının hem evrensel hem de bireysel yönlerini vurgular ve bu iki boyut arasındaki etkileşimi anlamamızı sağlar (İbn Sînâ, 2021, s. 132).

#### **2.4. İbn Sînâ'da İnsani Nefs: "Uçan Adam"**

İnsani nefsin bitkisel ve hayvansal nefsin fonksiyonlarını zaten içerdiğini belirten İbn Sînâ, insanın temel biyolojik varlığını sürdürebilmesi için beslenme ve büyümenin hayati fonksiyonlar olduğunu hatırlatmaktadır. Beslenme ve büyümenin gerçekleşmesi için ise insan, organlarından yardım almaktadır. Burada organlar nefse yardımcı yetkinlikler olarak karşımıza çıkar ki bu da nefsin insan için ilk yetkinlik diğer şeylerin ise nefse yardımcı ikincil yetkinlik oldukları sonucu çıkar. İnsani nefsi tanımlama çabası içerisinde olan İbn Sînâ, ortaya koymaya çalıştığı tanımının tam olmadığını, cem ve men açısından sorunlu olduğunu düşünmektedir. İnsanlarda mevcut olan organlar feleki nefslerde bulunmadığından dolayı, tanım organları içerdiğinde feleki nefsleri kapsayamamaktadır. Eğer tanımı yalnızca hayat üzerinden, yani beslenme ve büyüme süreçlerini kapsayacak şekilde düzenlersek, bu sefer de feleki nefsler bu tanımlamanın dışında kalmaktadır. İrادی ve akli özellikler üzerinden bir tanım yapıldığında ise, bu durumda bitkisel yaşam formları tanım dışı bırakılmış olmaktadır. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın tanımı, çeşitli yaşam formlarının özelliklerini kapsayacak şekilde genişletilmedikçe eksik kalmaktadır. Bu durum, tanımın

sınırlılığını ve belirli varlıkları kapsama konusunda yetersiz kalabileceğini göstermektedir (İbn Sînâ, 2021, s. 104).

İbn Sînâ, nefis teorisinde insani nefsi kendilik bilinci, benlik bilinci üzerinden ele almaktadır. İbn Sînâ benlik bilincini meşhur “uçan adam” metaforu ile bizlere anlatmaktadır. Bu çerçevede bir düşünce deneyi ortaya koyan İbn Sînâ, boşlukta sallanan bir insanı varsayar. Böylesi bir durum, insanın havada asılı durduğu ve hiçbir organının hissine sahip olmadığı bir durum varsayılmaktadır. Öyle ki havada, boşlukta duran bu adam, iç ve dış organlarından hiçbirisinin hissine sahip olamamaktadır. Buradan İbn Sînâ’nın varmak istediği sonuç, insanın kendilik bilincine doğrudan ulaşıyor olmasıdır. İnsanın sahip olduğu bütün uzuvlar, hatta önemli görülen iç organlar (kalp, karaciğer, beyin vs. ) olmadığında da insan kendisinin farkında olur ve düşünebilir. “Gerçekte insan veya insanda dikkate değer olan şey, onun kendisine “ben” diye işaret ettiği şeydir. "Ben" onun gerçek varlığıdır. İnsanın kendisi olarak bildiği o şey zorunlu olarak nefistir” (Aktaran: Kaya, 2014).

İbn Sînâ, bu metaforik anlatımında insanın gerçek benliğinin ruh olduğunu ve ruhun bedenden bağımsız bir şekilde var olabileceğini savunmaktadır (Aktaran: Kaya, 2018). Benlik veya kendilik bilincinin beden üzerinden açıklanmasını bir yanılısma olarak düşünen İbn Sînâ, böylelikle ruhun, bilincin bedenden bağımsız, müstakil bir varlık oluşunu teminat altına almaktadır.

Bu çerçevede İbn Sînâ yine giysi metaforu ile adeta bedenin ruh üzerinde geçici ve dışsal bir kaplama olduğunu ima eder. Nasıl ki insan bir giysiye alıştığında, onu vücudunun bir parçası gibi hissetmeye başlıyorsa, aynı şekilde, beden de zamanla ruhun bir parçası gibi algılanmaktadır. Çünkü ona çok alışılmıştır (İbn Sînâ, 2021, s. 446). İnsan, bedenini tıpkı bir giysi gibi taşır ve ona alıştığı için bedenin bir parçası olduğunu düşünür. Halbuki insanın “ruhunu idrak için ve onun varlığını bilmek için bedene ihtiyacı yoktur. Şu halde ruh manevidir.” (Ülken, 2014, s. 135).

İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu metaforun esas vurgusu, böylesi bir alışkanlığın yanıltıcı olduğudur. Tıpkı giysi bedenin bir parçası olmadığı halde öyle hissedilmesi gibi, beden de ruhun bir parçası değildir ama öyle algılanmaktadır. Bu algı yanıltıcıdır, çünkü gerçek benlik, bedenin ötesindedir. Fakat insan, bedenine öylesine



alışmıştır ki, onu benliğinden ayrı düşünemez hale gelmiştir. Gerçek benlik, bedenin ötesinde, ruhsal bir varlıktır. Bu durum, insanların fiziksel varlıklarını ruhsal varlıklarından ayırt edememelerinin bir sonucu olarak görülmektedir. Bu metafor, insanın fiziksel bedenine olan bağımlılığını ve bu bağımlılığın yanıltıcı doğasını vurgulamaktadır. Gerçekte, insanın özü, bedenin ötesinde, ruhsal ve manevi bir varlıktır. Ancak, alışkanlık ve yanılsama nedeniyle, beden ve ruh ayrılmaz bir bütün olarak algılanır. Bu düşünce, insanın kendini ve gerçek benliğini daha derinlemesine anlaması gerektiğini ima eder (Doğan, 2018, s. 169).

Nihayetinde nefis, bedende potansiyel olarak bulunan bir akıl gücüdür. İbn Sînâ, nefsin zatının makullere dönüştüğü fikrini kesinlikle reddeder. Çünkü eğer bir varlık bir başka varlığa dönüşürse, artık o ilk varlık olmaktan çıkar ve tamamen farklı bir şeye dönüşür. Bu durumda, ilk varlığın özü ya bozulmuş olur ya da tamamen farklı bir varlık haline gelir (İbn Sînâ, 2021, s. 418). İbn Sînâ'ya göre, bir varlığın zati bir başka varlığa dönüşmesi çelişkilidir çünkü bu durumda ilk varlığın özü ve niteliği değişir ve eski halinden eser kalmaz. Bu nedenle, nefsin zatının bir başka varlığa dönüşmesi fikri, İbn Sînâ'ya göre mantıksal bir tutarsızlık içerir (İbn Sînâ, 2021, s. 418).

İnsani nefsin bedenden bağımsız müstakil varlığını “uçan insan” metaforuyla temellendiren İbn Sînâ, mevcut dünya içerisinde onun bedenle ilişki içerisinde bir varlık sürdüğünü göz önünde bulundurmaktadır.

#### **2.4.1. İbn Sînâ'da İnsani Nefsin Bedenle İlişkisi**

İnsanın nefsi (ruh) ile bedeni arasındaki ilişkiyi çok katmanlı bir ilişki olarak inceleyen İbn Sînâ'ya göre, nihayetinde nefis veya ruh, metafiziksel bir özelliğe sahip olup bedenden ayrı bir varlıktır; ancak insan bu dünyadaki hayatını tam anlamıyla sürdürebilmesi için bedenle etkileşim içinde olması gerekmektedir. Nefis, beden ile etkileşim içindedir fakat bunların var oluşları birbirine bağlı değildir. Yani nefsin varoluşu beden kaynaklı değildir (Erkan, 2024, s. 303). İbn Sînâ, nefis ile beden arasındaki bu etkileşimi, nefsin bedene "biçim veren" ve onu yönlendiren bir kuvvet olarak tanımlayarak açıklar. Burada, Aristoteles'in biçim ve madde teorisinden

esinlenmiş olan İbn Sînâ, bu ilişkiyi daha da detaylandırarak nefsin bedeni nasıl etkilediği ve bedenin ruhsal işlevler üzerindeki etkileri üzerine yoğunlaşır.

Ruhun bedeninin yaratılışı ile birlikte yaratıldığını düşünen İbn Sînâ'ya göre her nefse uygun bir beden yaratılmıştır (İbn Sînâ, 2020, s. 116). Bir başka ifadeyle her beden ve her nefis birbirleri için yaratılmıştır. Dolayısıyla kendisine has bir bedeni olan bir nefis, başka bir bedenin mizacına uygun olamaz (İbn Sînâ, 2020, s. 116). Böylelikle her canlının yalnızca tek bir nefsi olduğunu iddia eden İbn Sînâ, bu tez üzerinden tenasüh (reenkarnasyon) düşüncesini de reddeder. Zira tenasüh teorisine göre, nefis birden fazla bedende bulunabilir; ancak böylesi bir anlayış İbn Sînâ'nın felsefi çerçevesiyle uyumsuz olduğu için onun tarafından reddedilmiştir. Çünkü ona göre her beden ve ruhun kendine özel mizaçları vardır. Nihayetinde her beden ve ruh birbirine uygun şekilde yaratılmıştır. Bu sebeple bir bedene birden fazla ruhun gelmesi söz konusu olamaz (Küyel, 2014, s. 895).

İbn Sînâ'ya göre nefis bedeni koruma görevini üstlenmekte ve bedenden ayrılmadığı sürece onu çeşitli tehlikelerden ve zararlardan korumaktadır. Yine her bir beden parçasının farklılık gösterdiği durumlarda, bu farklılıkları ve bütünlüğü koruyan tek unsur da nefis olmaktadır. Bu bağlamda, İbn Sînâ nefis için cevher tanımını kullanmaktadır. Çünkü cevher, her canlıda var olması gereken, canlının bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlayan temel bir ögedir. Dolayısıyla, nefis, sadece bir araz değil, aynı zamanda canlının özünü oluşturan ve onun yapısını koruyan bir cevherdir.

Nefsin tam olarak nerede bulunduğu ile ilgili bir yorum yapmak zordur çünkü İbn Sînâ'ya göre nefsin yerini ve varlığını vehim gücü ile kavramak çok zordur (Aktaran: Örs, 2004). “Hiç kimse ne alemde ne alemin dışında olup da bir hacim kaplamayan hiçbir şey görmemiştir” (Aktaran: Örs, 2004). Çünkü bu durum insanın duyular yolu ile algılayabileceği bir durum değildir.

İbn Sînâ'ya göre nefsin beden ile ortaklığı söz konusudur (İbn Sînâ, 2021, s. 348). Burada nefis beden ortaklığı ile ne anlatılmak isteniyor? Buna değinmekte fayda vardır. İbn Sînâ, nefis - beden ortaklığı ile ilgili bazı durumlardan söz etmektedir:

a. Bedene ait olan fakat beden nefs tarafından etkilenmesiyle meydana gelene durumlar. Burada, bedene ait olmalarına rağmen gerçekte nefis tarafından kontrol edilen hallerden bahsedilmektedir.

Bu çerçevede İbn Sînâ'ya göre bazı durumlar sadece bedene ait gibi görünse de, aslında beden nefs tarafından etkilenmesiyle ortaya çıkarlar. Örneğin, sağlık, uyku ve hastalık gibi durumlar beden fiziksel durumunu doğrudan etkilemektedirler. Ancak bu gibi durumlar, sadece bedeni değil, aynı zamanda beden içinde bulunan nefis tarafından da deneyimlenir (İbn Sînâ, 2021, s. 350).

b. Nefse ait olan fakat nefsin bedende olmasıyla ortaya çıkan durumlar. Yani, nefse ait olmalarına rağmen, beden varlığıyla ilişkilendirilen haller.

Bazı durumlar sadece nefse ait gibi görünse de, aslında nefsin beden varlığıyla ilişkilendirilmesiyle ortaya çıkarlar. Örneğin, duygular bu tür durumlara örnektir. Duygular, insanın iç dünyasında meydana gelen psikolojik süreçlerdir ve genellikle nefsin etkisi altında gelişirler. Ancak, bu duyguların bedenle ilişkilendirilmesi, fizyolojik tepkilerle kendini gösterir. Örneğin, korku veya öfke gibi duygular, bedende adrenal reaksiyonlara neden olabilir. Dolayısıyla, nefsin varlığıyla beden arasındaki etkileşim, duyguların meydana gelmesinde önemli bir faktördür (İbn Sînâ, 2021, s. 350).

c. Nefs ve beden arasında eşit derecede ait olan durumlar. Bu durumlar, hem nefis hem de beden tarafından etkilenen ve bu ikisinin birlikte etkileşim içinde olduğu haller olabilir (İbn Sînâ, 2021, s. 350).

İbn Sînâ'ya göre bazı durumlar ise hem bedene hem de nefse eşit derecede aittir. Örneğin, bir acı durumunda, beden fiziksel olarak acıyı hissederken, nefsin duygusal tepkileri de etkilenir. Bazı duygular, bedensel sinyallerle doğrudan ilişkilendirilebilir gibi görünse de, aslında bu duyguların nedeni genellikle nefsin içsel süreçleridir. Örneğin, bir acı durumunda beden fiziksel tepkisi, nefsin duygusal durumunu etkileyebilir ve korku, endişe veya üzüntü gibi duyguları tetikleyebilir. Bu çerçevede “örneğin hararetin yükselmesi ya da düşmesi ve diğer

şeyler öfke ve gamın kendisi değildirler, bilakis öfke ve gamı izleyen şeylerdir ”(İbn Sînâ, 2021, s. 350).

Cismani şeylerin vücudu etkilediği bilinen bir gerçektir, cismani olan şeylerin bedende hissedildiğini de biliyoruz fakat bunlar olurken nefis bu durumlardan etkilenmez aksine nefis bu durumları etkileyendir. Beden kazanmış olduğu tecrübeleri nefis ile beraber kazanıyor gibi görünse de esasında nefis bu niteliklere aşınadır. Zira bedenimizin nasıl bazı özellikleri varsa insan nefsinin de belli özellikleri ve karakter yapısı vardır (Erkan, 2024, s. 305).

İbn Sînâ’ya göre korku, endişe, üzüntü ve öfke gibi duyguların bedene doğrudan etkileri vardır ve bu tepkiler aslında öncelikle nefse aittir. Bu duygular, bedensel bir acıdan ziyade, içsel zihinsel süreçlerin bir sonucudur. Örneğin, bir öfke veya üzüntü anında vücut sıcaklığında artış veya azalma gibi fizyolojik tepkiler olabilir, ancak bu tepkiler duyguların kendisi değil, onları takip eden yan etkilerdir (İbn Sînâ, 2021, s. 350). Dolayısıyla bazı durumlarda, tahayyül bir organa yayılabilir ve burada fizyolojik değişikliklere neden olabilir. Ancak, bu değişikliklerin nedeni doğrudan organik bir sebep değil, zihinsel bir suretin oluşmasıdır. Nihayetinde duygular ve tahayyül gibi içsel süreçlerin bedende ortaya çıkardığı tepkiler, aslında öncelikle zihinsel süreçlerin bir sonucudur. Bedensel tepkiler, bu içsel süreçleri takip eden yan etkilerdir ve doğrudan fiziksel bir etkiden ziyade, zihinsel suretlerin sonucudur. Nefsin bir hayali veya tahayyülü güçlendiğinde, bu hayal nefste belirginleşir ve güçlenir. Bu güçlenme, bedensel unsurlarda da değişikliklere neden olabilir. Beden, nefsin güçlü tahayyüllerine uyum sağlayarak, bu tahayyüle uygun bir suret veya nitelik geliştirebilir. Bu cümlelerde, nefsin içsel süreçlerinin, bedensel unsurlarda mizaca ilişkin dönüşümlere yol açabileceği vurgulanıyor. Bu dönüşümler, dışsal etkilerden bağımsız olarak, sadece nefsin içsel durumlarının bir sonucu olarak ortaya çıkabilir.

İbn Sînâ’ya göre bedenin fiziksel durumunda, dışsal bir etki olmaksızın, sadece nefsin içsel süreçleri sonucunda da değişiklikler meydana gelebilir. Örneğin, bedende sıcaklık hissi ortaya çıkabilir ancak bunun dışsal bir sıcak kaynaktan değil, nefsin içsel süreçleri sonucu ortaya çıktığı belirtiliyor. Soğukluk hissi de aynı

şekilde, dışsal soğuk bir etkiden değil, nefsin içsel süreçlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkabilir.

İnsanın içsel kapasitesi kapsamında akıl etme, hayal etme, duygulanım, irade etme, arzu duyma ve öfke duyma gibi unsurlar bulunmaktadır. Diğer canlılar ise bazıları hariç olmak üzere sadece birkaçına sahiptirler. Bu içsel güçlerin bazıları, bedensel hareketler için gereklidir ve bedene ihtiyaç duyarlar. Ancak, düşünsel süreçlerin bazıları, bedensel güçlerden bağımsız olarak gerçekleşebilir. Bu, özellikle nazari akıl için geçerlidir, zira nazari akıl, bedenden ve bedensel güçlerden bağımsız olabilir (İbn Sînâ, 2021, s. 364). “Nazari akıl ve ameli akıl, insanın içsel güçlerinden ikisidir ve insanın kendisi değil, sahip olduğu güçlerdir. Bu güçlerin bazıları, organlara bağlıdır ve onlara yönelik olarak tam olarak gerçekleşebilirken, bazıları organlara ihtiyaç duymaz”(İbn Sînâ, 2021, s. 364). İbn Sînâ’ya göre nefis, bilgiye ulaşmak için bedeni yardımcı olarak kullanılmalıdır. Nefis, bilgiyi elde ettikten sonra ise kendi benliğine geri dönmelidir ki, başka alt seviyelerde ki duyular onu meşgul etmemelidir (İbn Sînâ, 2020, s. 86).

İbn Sînâ, insan nefsinin basit bir bedensel araçtan daha karmaşık, daha entegre bir yapı olarak tasvir eder. İnsani nefis, sadece bedensel işlevlerle sınırlı kalmaz; aynı zamanda özgür irade, bilinç ve diğer karmaşık zihinsel işlevleri içerir (İbn Sînâ, 2021, s. 390).

#### **2.4.2. İbn Sînâ’da İnsani Natık Nefsin Epistemolojik Kapasitesi**

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserine “Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler” (Aristoteles, 1996, s. 75) sözüyle başlar. Aristotelesçi bir perspektife yaslanan İbn Sînâ da insani natık nefsin bilgiye doğal bir şekildeki yönelişinden söz etmektedir. Bu çerçevede insani nefsin bilgiyi talep eden doğasını, insani nefsin entelektüel kapasitesini detaylı bir şekilde ele alan İbn Sînâ’ya göre “Yüce Allah nefsi öyle bir tabiatla yaratmış, öyle bir yoğurmuştur ki herhangi bir şey onu yaptığı işten alıkoymadıkça o bilgiyi talep eder ve ilimleri algılamaya çalışır” (Aktaran: Örs, 2004).

İnsanın tümel ve tikel durumlar hakkında fikir yürütme becerisine sahip olduğunu hatırlatan İbn Sînâ'ya göre tümel düşünme, genel prensiplere dayalı bir çıkarımda bulunmayı içerirken, tikel düşünme ise belirli bir durum veya olay hakkında sonuçlar çıkarmayı ifade eder. İnsanın düşünsel yetenekleri, aynı zamanda doğru-yanlış ve iyi-kötü gibi değerlendirmeler yapma kapasitesini de içerir. İnsan, sadece mantık yürütme ve çıkarımlarda bulunma yeteneğine sahip değildir, aynı zamanda değerlendirme yapabilme kabiliyetine de sahiptir (İbn Sînâ, 2021, s. 362).

İnsani nefsin en önemli yetisi olarak idrak yetisinden (müdrîke gücü) söz eden İbn Sînâ, müdrîke gücünün iç idrak ve dış idrak olarak iki tür idrakini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 106). Filozofun dış idrakten kastı, dokunma, tatma, işitme, koklama ve görme şeklindeki beş duyunun gerçekleştirdiğidir (İbn Sînâ, 2021, s. 108). Aşağıda detaylandırılacağı üzere İbn Sînâ, iç idrak yetileri olarak ortak duyu yetisi, musavvire/hayal yetisi, mütehayyile/mütekkire yetisi, vehim yetisi ve hafıza/hatırlama yetisini sıralamaktadır.

İbn Sînâ'ya göre iç idrak güçleri, duyu aracılığıyla algıladığımız şeylerin hem görüntülerini hem de bu görüntülerin anlamlarını kavramamızı sağlamaktadırlar. İbn Sînâ, insanın içsel idrak yeteneklerinin çeşitliliğini ve bu yeteneklerin nasıl farklı yollarla bilgiyi işlediğini anlatmak istemiştir. Bu yetenekler, algılanan bilgiyi doğrudan veya dolaylı yollarla kavrama ve bu bilgilere dayanarak eylemde bulunma yetisini gösterir (İbn Sînâ, 2021, s. 108).

İbn Sînâ, idrak (algılama veya anlama) yetisinin fiille birlikte olan idrak ve fiille birlikte olmayan idrak şeklindeki iki farklı işlevinden söz etmektedir. Fiille birlikte olan idrak, iç duyu aracılığıyla edinilen bilgileri (suret ve anlamlar) işlemeyi içerir. İç duyu, algılanan bilgileri analiz eder, birleştirir ve ayırır. Örneğin, bir nesneyi gördüğümüzde, onu tanımlayabilir veya onunla ilgili kararlar verebiliriz. Bu, algılanan bilgi üzerinde aktif bir eylemde bulunmayı içerir. Fiille birlikte olmayan idrak ise iç duyu aracılığıyla edinilen bilgilerin sadece zihinde resmedilmesidir. Bu durumda, algılanan suret veya anlam sadece zihinde kaydedilir veya saklanır, fakat bu bilgi üzerinde herhangi bir işlem veya eylem gerçekleştirilmez (İbn Sînâ,

2021, s. 110). Nihayetinde İbn Sînâ, algılama sürecinin bazı durumlarda aktif bir zihinsel işlemle sonuçlanabileceğini (fiille birlikte olan idrak), bazı durumlarda ise sadece pasif bir kayıt veya gözlemlerle sonuçlanabileceğini (fiille birlikte olmayan idrak) ifade etmektedir. Bu ayırım, insanın idrak süreçlerinin nasıl farklı işlev ve sonuçlar doğurabileceğini göstermektedir (İbn Sînâ, 2021, s. 110).

İbn Sînâ, suretin idraki ve anlamın idraki arasındaki farka da dikkat çekmektedir. Buna göre suretin idraki, dış duyu organları (göz, kulak gibi) tarafından algılanan nesnelere dışsal görüntülerinin algılanması sürecini ifade eder. Bu suretler, dış duyu organları tarafından ilk olarak algılanır ve sonra iç duylara (zihinsel süreçler, bellek, hayal gücü gibi) aktarılır. Anlamın idraki ise, dış duyu tarafından algılanan bu suretlerin ötesindeki anlamların zihinsel olarak kavranmasıdır. Yani, gördüğümüz cisim ile ilgili bilgiler beyne ulaştığında, beyin bu bilgileri daha önceki deneyimlerle birleştirerek cisim hakkında daha derin anlamlar çıkarmaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 108).

İbn Sînâ'ya göre, algılanan nesnelere maddi yönlerinin kavranması, maddeden soyutlama yoluyla gerçekleşir. Bu süreçte, maddeden soyutlama, maddenin ilişkili olduğu unsurların tamamı veya bir kısmıyla birlikte gerçekleşebilir; diğer durumlarda ise, soyutlama tamamen eksiksiz bir biçimde yapılır. "Dolayısıyla maddeden soyutlama, bazen maddenin ilişkili olduğu şeylerin hepsiyle ya da bazılarıyla birlikte olacak şekilde olur; bazen de soyutlama tam bir şekilde olur"(İbn Sînâ, 2021, s. 132).

İbn Sînâ'ya göre, idrak etme sürecine yardımcı olan güçler arasında duyular öncelikli bir rol oynar. Duyular, idrak sürecinde kendisi ve madde arasında kurduğu bağlantı aracılığıyla işlev görür. Madde ve duyular arasındaki bu bağlantı devam ettiği sürece soyutlama gerçekleştirilebilir. Ancak, madde ortadan kalktığında, duyuların objeleri doğru bir şekilde algılanması mümkün olmaz. İbn Sînâ, "Duyu, algılanan suretin kendisi için madde varlığına ihtiyaç duyar" şeklinde belirtmektedir, bu durum duyuların algılama kapasitesinin maddenin varlığına olan bağımlılığını vurgular (İbn Sînâ, 2021, s. 134). İbn Sînâ'ya göre, duyulardan sonra gelen bir diğer yardımcı güç hayal ve tahayyül gücüdür. Bu güç, sureti maddeden daha etkili bir

şekilde arındırır, çünkü maddeyi duyuşal olarak hissetmesek bile hayal gücümüzde onun varlığını sürdürebiliriz. Filozof, hayal gücünün yalnızca sureti ele aldığını ve bu süreçte madde ile suret arasındaki ilişkileri kopardığını belirtir. Dış duyuşlarda ise böyle bir durum söz konusu değildir; yani duyuşlar, madde ve suret arasındaki bağı koparmaz. Ancak hayal ve tahayyül gücü, sureti maddeden soyutlayabilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, maddeden soyutlama yapılırken, maddi eklentilerden suretin tamamen soyutlanamamasıdır. Bu durum, hayal ve tahayyül gücünün işlevselliğinin ve sınırlılıklarının anlaşılmasında önemli bir husustur (İbn Sînâ, 2021, s. 134).

Bu çerçevede İbn Sînâ, Demokritos ve diğer bazı filozofların görüşlerini aktararak, algıların kişiden kişiye nasıl değişebileceğini örneklerle destekler, onlara göre, bazı yiyecekler bazı insanlara tatlı gelirken, hasta bir insana acı gelebilir (İbn Sînâ, 2021, s. 136). Aynı şekilde, ışık yansımasından kaynaklanan renk algıları da kişinin duruşu ve bakış açısına bağılı olarak değişebilir. Bu durumda, herkesin gördüğü renk kişiye özgü doğru olarak kabul edilir. İbn Sînâ bu örneklerle, duyuşal algıların subjektif doğasını ve kişisel perspektiflerin önemini vurgular.

İbn Sînâ'nın ele aldığı bir grup filozof, duyuşal niteliklerin yalnızca formel yapılar olduğunu ve bunların özgün bir hakikate sahip olmadığını savunmuştur (İbn Sînâ, 2021, s. 136). Ancak İbn Sînâ, bu görüşe katılmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre, duyuşal suretler birbirlerine bağımlıdır ve birbirlerine yardımcı olmaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 136).

İbn Sînâ'ya göre, nefis soyut olanı düşünebilir ve bunu gerçekleştirirken suretleri soyutlar veya suretler zaten maddeden kendisini soyutlamış olabilir. Bu durum, nefsin işini biraz daha kolaylaştırır çünkü soyutlama süreci ona daha açık bir zihinsel alan sağlar. İlk olarak, tasavvur, önceden öğrenilmiş bilgilerin hatırlanması ve kullanılmasıyla ilgilidir. Bu, bilgiyi bellekten çağırma ve belirli bir soruya veya duruma uygun bir cevap üretme yeteneğini içerir. İkinci olarak, nefis, bu öğrenilmiş bilgilerin kullanılmasına yönelik bir eğilim gösterir. Ancak, üçüncü madde, nefis ve akıl arasındaki ilişkiyi daha derinlemesine inceler. Nefis, sadece öğrenilmiş bilgilerle sınırlı kalmaz, aynı zamanda başka türden bilgilere de yönelebilir. Bu, nefis ve akıl



arasındaki karmaşık etkileşimi vurgular, çünkü akıl sadece öğrenilmiş bilgilere değil, aynı zamanda yeni veya farklı bilgilere de odaklanabilir. Bu üç maddeyi değerlendirirken, insan zihninin karmaşıklığını ve öğrenme sürecinin nasıl işlediğini anlamamıza yardımcı olur (İbn Sînâ, 2021, s. 418).

İbn Sînâ, nefsin kendi içindeki detaylara sahip olmadan, yalnızca kendine özgü bir bilgiye sahip olamayacağını ifade ediyor Nefs, kendi içyapısını ve özelliklerini anlamadan, sadece kendine özgü bir bilgiye sahip olamaz. İbn Sînâ akıllı olan nefsin, sadece kendi iç bilgisinden değil, aynı zamanda dış dünyadan da bilgi edindiğini ima ediyor. İnsanın sadece içsel deneyimlerine değil, aynı zamanda dış dünyadaki olaylara ve bilgilere dayanarak anlam oluşturduğunu belirtiyor (İbn Sînâ, 2021, s. 424).

#### **2.4.2.1. İbn Sînâ'nın Ruh-Beden Teorisinde Dış Duyu Yetileri ve Alguları**

Bilindiği üzere duyular, işlevlerini yerine getirebilmek için organlara ihtiyaç duyarlar. Duyu yetileri ilgili duyu organları olmaksızın görevlerini icra edemezler. Her halükarda insani nefsin idrak etme faaliyetinde duyuların katkısı zorunludur. Bu noktada duyuların ve duyu organlarının insan algısı ve idrakinde oynadığı kritik rolleri vurgulayan İbn Sînâ, beş duyunun işlevselliğini belli bir sırayla ele almıştır ve bu sıralamada dokunma duyusunu ilk sıraya koymuştur.

İbn Sînâ'nın dokunma duyusunu öncelikli olarak ele almasının temel sebebi, diğer duyuların işlevsiz hale gelmesi durumunda bile dokunma duyusunun sürekli olarak mevcut olmasıdır. Örneğin, görme yetisini kaybetmiş bir kişi, dokunarak karşısındaki nesne hakkında bilgi edinebilir ve yorum yapabilir. Bu durum, dokunma duyusunun kaybedilmesinin diğer duyulara nazaran daha az muhtemel olduğunu gösterir (İbn Sînâ, 2021, s. 138).

İbn Sînâ, dokunma duyusunun canlılar için çok önemli olduğunu ve duyuların ilki olduğunu ısrarla vurgulamıştır (İbn Sînâ, 2021, s. 146). Filozof bunların dışında dokunma duyusunu bir noktada daha ayırmaktadır. Mecazi anlamda kullandığımız acı çekmek, acıdan kurtuluş da dokunma duyuları ile ilgilidir. Diğer duyular

doğrudan bir haz ya da acı almazlar bazıları dolaylı olarak haz ya da acı hissetmektedir.

“ Buna göre kendisinde haz bulunmayan, renklerden haz ve acı duymayan göz gibidir; bilakis nefis bundan acı ve lezzet duyar. Kulakta da durum böyledir. Zira kulak, şiddetli bir sestən acı duyduğunda; göz parıltı gibi aşırı bir renkten acı duyduğunda, kulak da göz de işitmeleri ve görmeleri açısından acı duyuyor değildirler, aksine dokunmaları açısından acı duyuyorlardır.” (İbn Sînâ, 2021, s. 152).

Dokunma duyusu başka bir duyunun aracılığı olmadan direk olarak hisseder. Dokunmanın diğer bir ayrıldığı nokta ise şudur ki, dokunma bedende tek bir noktaya ait değildir bedenin her noktasında dokunarak hissedebilirsiniz fakat diğer duyular için bu durum geçerli değildir koklama sadece burun ile tatma dil ile görme göz ile yapılabilmektedir fakat dokunma için böyle bir durum yoktur. Dokunma duyusundan sonra gelen duyum tatmadır.

Dokunma duyusundan hemen sonra tatma duyusunu ele alan İbn Sînâ, dokunma duyusu ile tatma duyusu arasında benzerlikler olduğunu belirtmektedir. Ona göre her ikisi de hissetme yeteneğine dayanmaktadır. Tatma, bir nesneyi tadarak duysal olarak algılar, dokunma ise nesneye fiziksel temas ile hissedilir. Bu iki duyu arasındaki temel fark, tatma duyusunun algılamalarının yalnızca tat duygusuna yönlendirilmesi iken, dokunma duyusu daha geniş bir duysal algılamaya, nesnenin bizzat kendisine temas etmeye imkan tanımaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 158).

İbn Sînâ, tatma duyusu hakkında örnekler de vermektedir. Tatma duyusu, tükettiğimiz gıdaların lezzetini algılamamızı sağlar, bu da canlıların yaşamlarını idame ettirmeleri için önemli bir etkidir. Ancak tatma duyusunun kaybolması, besin alamayacağımız anlamına gelmez, sadece besinin lezzetli olup olmadığına ilişkin yorum yapma yeteneğimizi sınırlar. Tatma duyusunun yitirilmesi, besinin besleyici değerini azaltmaz. Bu, tatma duyusunun insanların besinlerle ilgili algıları üzerindeki etkisini ve lezzet algısının besinlerin işlevsel önemiyle doğrudan ilişkili olmadığını ortaya koymaktadır. Tat alma duyusunun ortadan kalkmasıyla canlı yaşamı tehlikeye girmeyecektir (İbn Sînâ, 2021, s. 146).

İbn Sînâ, tatma duyusunun etkin bir şekilde işleyebilmesi için bir yardımcı unsurun gerekliliğine işaret eder. Bu yardımcı unsur, tükürüktür. Tükürük, tatma

sürecinde önemli bir rol oynar, çünkü besin maddelerini çözerek tat alıcılarının daha etkili bir şekilde uyarılmasını sağlar. Bu, tatma duyusunun doğru çalışabilmesi için gerekli bir mekanizmadır (İbn Sînâ, 2021, s. 158). İbn Sînâ'nın tatma duyusu bağlamında üzerinde durduğu önemli bir sorun, tükürük (İbn Sînâ tarafından "yaşlık" olarak adlandırılır) ile ilgilidir. İbn Sînâ, tükürüğün tat alınacak ürünle karıştıktan sonra dil üzerinde nasıl bir uyarı meydana getirip tat algısına yardımcı olduğunu veya tükürüğün doğrudan tat algısını etkileyip etkilemediğini sorgular. Bu, tatma sürecinde tükürüğün işlevsel rolü ve mekanizması üzerine yoğunlaşan bir incelemedir (İbn Sînâ, 2021, s. 158). İbn Sînâ bu yaşlığın tatma duyusunun işini kolaylaştırmak için var olduğunu düşünmüştür. Bununla birlikte yaşlık olmasaydı tatma duyusu yine gerçekleşirdi (İbn Sînâ, 2021, s. 160).

İbn Sînâ, tat algısının hastalık veya sağlık durumlarına göre kişiden kişiye nasıl değişebileceğini incelerken, farklı bireylerde tatlı veya acı olarak algılanma biçimlerinin çeşitliliğini gözlemlemiştir.

Bundan sonra koklama duyusu ile ilgili açıklamalara yer veren İbn Sînâ, koklama duyusunun en çok insanlarda geliştiğini ileri sürmüştür. Koku duyusunu kullanırken canlılara başka bir şey yardım etmez sadece burun kullanılarak koku alınır. Koku, kötü koku veya güzel koku olarak sınıflanabilir. Güzel ve kötü koku haricinde yapılan diğer koku yorumları için tat duyusu ile algılanan tatlardan yola çıkılarak ekşi koku, tatlı koku gibi farklı yorumlar yapılabilir (İbn Sînâ, 2021, s. 160).

Koklama duyusundan sonra işitme duyusunu inceleyen İbn Sînâ, işitme duyusunun malzemesi olan sesi gündeme getirmektedir. Ona göre işitme duyusunun kullanılabilmesi için sesin olması gerekmektedir. Sesin varlığını kanıtlamak, nesnel bir noktadan yaklaşıldığında zor bir meseledir. Zira sesin somut bir "varlık noktası" yoktur. Ses, belli eylemler sonucunda ortaya çıkar. Örneğin bir nesneye vurulduğunda veya bir cisim kırıldığında, havada bir ses dalgası meydana gelir. Bu bakımdan ses, zamansal bir varlık göstermez, ancak işitilebilir bir fenomen olarak mevcuttur. İki farklı cisim türü üzerinde yapılan bir deneyi düşünelim. Bir sert cisim ve bir yumuşak cisim düşünelim ve her ikisine de aynı kuvvetle, aynı hızla

vurduğunuz ya da kırdığınızı hayal edin. Bu durumda, birinden ses gelirken diğerinden ses gelmeyebilir. İbn Sînâ'nın bu gözlemi, sesin doğasını ve çıkış koşullarını anlamamıza yardımcı olmakta ve farklı malzemelerin ses üretme kapasitelerini fark etmemizi sağlamaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 170). Koparılan veya vurulan cisimler, gözle görülebilir ve dokunma duyusu ile hissedilebilir niteliktedir; ancak ses, ne bir kokuya ne de bir renge sahiptir ve yalnızca işitme duyusu aracılığıyla algılanabilir. Bu bağlamda, koparma veya kırma eylemleri sesin kendisi olarak tanımlanamaz; bu eylemler, sadece sesin oluşmasına neden olur. İbn Sînâ, sesin oluşumunu incelerken, sesin havadaki titreşimler yoluyla mı; yoksa doğrudan fiziksel temastan mı kaynaklandığını sorgular. Bu, sesin doğasını anlamaya yönelik zorlu sorulardan biridir ve sesin fiziksel kökenleri üzerine derinlemesine düşünmeyi gerektirir (İbn Sînâ, 2021, s. 170).

Dış duyu yetilerine ilişkin incelemesini görme ile tamamlayan İbn Sînâ, görmeyi daha doğru bir şekilde açıklayabilmek için görme faaliyeti kapsamında görmeyi mümkün kılan ışık veya aydınlık durumunu üç kavram altında incelemektedir. “Işık”, “nur” ve “şua” bunlar aynı anlama geliyor gibi görünseler de İbn Sînâ, bunları farklı noktalardan ele almaktadır:

“ Birincisi yani ışık, gözün siyahlı, beyazlık, kırmızılık ya da herhangi bir renk olduğunu söylemeksizin güneşte ve ateşte idrak ettiği niteliklidir. İkincisi yani nur, bu şeyden parıldayan ve cisimlerde gerçekleştiği tahayyül edilen bir şeydir. Böylece beyazlık siyahlık yeşillik ortaya çıkar. Sonuncusu ise sanki parlayan, cisimlerin rengini örten ve cisimlerden yayılan bir şeymiş gibi cisimlerde tahayyül edilen şeydir. Eğer bu aynalarda ve başka şeylerde duyumsandığı gibi, bunu başka bir cisimden alan bir cisimde parlıyorsa bu parıltı olarak isimlendirilir. Eğer bizatihi kendi cisminde ise şua olarak isimlendirilir” (İbn Sînâ, 2021, s. 182).

Filozofa göre başkasından alınmayıp kendisinde bulunan şeye “ışık”, ışık başkasından alınıyorsa ona “nur” denilmektedir (İbn Sînâ, 2021, s. 182). Güneş ve ateş gibi cisimlere bizler ışık adını vermekteyiz. Biz bu ışıkları doğrudan görebilmekteyiz. Onları görebilmek için başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Bazı ışıklı cisimleri ise biz dolaylı olarak görebiliyoruz. Yani bir şeye ışık yansır bununla beraber bir nur oluşur ve bu görülebilir. Bu açıdan İbn Sîna, cisimleri doğrudan görülebilen ve doğrudan görülmeyen cisimler olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

İkinci görüşle ilgili İbn Sînâ, şu ifadeleri kullanmaktadır: “gözden çıkan şuanın havayı dönüştürdüğünü benimseyen kimselere göre ise şua gözden bir heyete göre çıkabilir, ancak şuanın çokluğu görmenin yayılmasını gerektiren bir yayılma olmadıkça gök küresinin yarısıyla karşılaşacak bir çokluğa ulaşamaz” (İbn Sînâ, 2021, s. 222).

Görmeyi mümkün kılan aydınlık durumu ile ilgili olarak üçüncü ve son görüş ise görmenin “şua” ile bir alakası olmadığını dile getirenlerin görüşüdür. Bu durumda nesneden göze doğru gelen bir durum vardır: “aksine görülen şeyin suretini şeffaf şey aracılığıyla getirilip gözde son bulmasıyla olur.” (İbn Sînâ, 2021, s. 222).

İbn Sînâ’ya göre ilk iki görüşe göre diğer duyuların işlevlerini yerine getirebilmeleri için bir çaba sarf etmelerine gerek yoktur. Belli bazı temaslarla duyular görevlerini yerine getirecektir; fakat göz ile görmede böyle bir temas yoktur. Görülen şey uzak veya yakın şeyler herhangi bir temasta bulunulmaz. Bundan dolayı ilk iki grup “şua”yı yardımcı bir şey olarak nitelendirirler (İbn Sînâ, 2021, s. 224). İkinci gruba gelince bunlarla ilgili İbn Sînâ, şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Göz gibi bir cismin, gözle sabit yıldızlar arasında tek bir çizgi olarak bitişen şuaı kuşatabilmesini reddetmişlerdir. Üstelik onlar, alemin görülebilir nesnelerin kadar uzanan çizgileri ve özellikle de eşit bir şekilde bitişmedikçe görülebilir olanlarında görülmediği çizgileri bile reddetmişlerdir.” (İbn Sînâ, 2021, s. 224).

İbn Sînâ’ya göre ilk iki görüş geçersizdir. İbn Sînâ’nın desteklediği görüş üçüncü görüştür. Filozofa göre gözden çıkan şey, ya varolan yani cisimler bir cevher ya da cisimsel olmayıp göz ile aradaki şeffaf nesne ile varolan bir şeydir (İbn Sînâ, 2021, s. 228). Bu şeylerin gözden bağımsız dışarıda olduğunu söylemek doğru olmayacaktır “fakat onun gözden havanın bir infial olduğu, havanın bu infial ile görmeye yardımcı olduğunu ve bunun da organın yardımı olmak üzere iki şekilde olduğunu söylemek gerekir” (İbn Sînâ, 2021, s. 228).

#### **2.4.2.2. İbn Sînâ’nın Ruh-Beden Teorisinde İç Duyu Yetileri ve Algıları**

Dış duyuların işlevi ve algı süreçleri ile ilgili detaylı açıklamalarda bulunan İbn Sînâ, iç duyular da algı teorisinin içerisinde açıklamaktadır. İbn Sînâ, dış duyuların sayısı kadar iç duyuya da yer vermektedir. Buna göre İbn Sînâ’da iç duyu yetileri

olarak sırasıyla ortak duyu yetisi, musavvire/hayal yetisi, mütehayyile/mütekkire, vehim yetisi ve hafıza/hatırlama yetisi şeklindeki yetilere yer verilmektedir.

Nefsin dış duyularının dış dünyadan elde ettiği malzemelerin iç duyularda işlendiğinden söz eden İbn Sînâ, bu doğrultuda öncelikle "ortak duyu" kavramını gündeme getirmektedir. İbn Sînâ'ya göre, ortak duyu, bireysel duyuların işlevsel olarak yönetildiği ve birleştirildiği merkezi bir güç olarak anlaşılmalıdır (İbn Sînâ, 2021, s. 294). Bu kavram, duyular arasındaki koordinasyonu ve birlikteliği ifade eden, duyuların tümünün hissettiği bir güç olarak tanımlanır. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, duyuların birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu ve bir ortak güç tarafından nasıl yönlendirildiğini açığa çıkarır.

“Canlıda kendisinde duyulur şeylerin suretlerinin bir araya geldiği bir şey olmasaydı hayat onun için neredeyse imkansız olurdu, koku ona tadı gösteren olmazdı, ses onu yiyeceğe götüren olmazdı, bir odun parçası, kendisinden kaçılınsın diye acının suretini ona hatırlatmazdı. O halde şüphesiz içte bu suretlere ait tek bir toplanma yerinin olması gerekir.” (İbn Sînâ, 2021, s. 294).

İbn Sînâ, ortak duyu sayesinde duyuların her birinin belirli bir amaç doğrultusunda birlikte çalıştığını belirtir. Örneğin, bazı yiyeceklerin kokusunu alarak, tadına bakmadan bile o yiyeceğin acı mı; yoksa tatlı mı olduğu hakkında çıkarımlarda bulunabiliriz. Bu durum, geçmiş deneyimlere dayanan ve bütün duyuların eş zamanlı olarak işlev görmesinden kaynaklanan bir süreçtir. Yiyecek tüketirken, tadının yanı sıra koku da aynı anda algılanır. İbn Sînâ, bu gözlemlerden yola çıkarak, duyuları yöneten bir gücün varlığını savunmuştur.

Ortak duyu, bir organda başlayıp diğer organlara ulaşan ve orada işlenen duyuları ifade eder. Örneğin, dokunma hissi bedenin her yerine yayılan beyinsel ve iliklerdeki sinirlerle sağlanır. Bu, vücudun dış dünyayla etkileşimini sağlayan önemli bir mekanizmadır (İbn Sînâ, 2021, s. 298).

Musavvire (hayal) ve ortak duyu güçleri, beyin önündeki bu boşluğu dolduran ruh içerisindedir. Bu güçler, çoğunlukla beyin önünden kaynaklanan duyulara ulaşmak için oradadırlar. Geriye ise son iki boşluktaki fikir ve hafıza güçleri kalır. Hafıza, arkada yer alır, böylece müfekkire ruhunun, hem görüntüyü

saklayan hem de anlamı saklayan yerler arasında olması sağlanır. Vehim ise beyin içinde yayılmıştır ve yöneticisi de ortadadır.

İbn Sînâ, zihinsel yeteneklerin işleyişine dair gözlemlerinde, ortak duyu ve hayal gücünün neredeyse tek bir güçmüş gibi görüldüğünü ve bu iki yeteneğin konu bakımından değil, suret bakımından farklılaştığını belirtir (İbn Sînâ, 2021, s. 298). Ona göre, tahayyül gücü kesin yargılar sunmaktan ziyade algılananları muhafaza etme işlevi görür.

İbn Sînâ, iç duyu yetilerinden özellikle mütehayyile (hayal gücü) ve musavvire (tasvir gücü) üzerine odaklanır. İbn Sînâ'ya göre, bu iki güç, zihinde nasıl algı ve düşünce oluşturduğumuzu anlamamız için önemlidir. Zihin, dış dünyadan gelen duyu bilgileri yoğunlaştığında, mütehayyile ve musavvire gibi içsel güçler bu bilgilere yönelik işlem yapmakla meşgul olur. Ancak bu süreçte, hayal gücü (mütehayyile) bazen kendi özgün işlevlerini yerine getiremez çünkü dış duylardan gelen bilgilerle fazlasıyla meşguldür (İbn Sînâ, 2021, s. 30).

İnsanın iç düşünce süreçleri, hayal gücünü kullanarak çeşitli şekillerde şekil ve kavramları birleştirip ayrıştırdığında, yani düşünme süreci bittiğinde, mütehayyile daha aktif bir rol oynar. Bu süreçte, zihin, düşünce ve hayalleri manipüle edebilir (İbn Sînâ, 2021, s. 308).

İbn Sînâ, zihinsel veya fiziksel zayıflık, hastalık, korku gibi durumların zihinsel güçler üzerindeki etkilerini de inceler. Bu tür durumlarda, normalde dış dünyayla ilgili bilgileri işleyen güçler, işlevlerini tam anlamıyla yerine getiremezler. Örneğin, hasta veya korkmuş bir kişi, gerçek olmayan şeyleri gerçekmiş gibi algılayabilir (İbn Sînâ, 2021, s. 308).

İbn Sînâ ayrıca, baş dönmesi örneği üzerinden duylar dışında insanı etkileyen başka güçlerin varlığını açıklar. Baş dönmesi yaşayan bir kişi çevresindeki her şeyin döndüğünü hisseder; ancak gerçekte dönen bir şey yoktur. Bu algının nedeni yalnızca gözler olmayabilir, gözlerle birlikte işlev gören başka bir güç de rol oynayabilir. İbn Sînâ, "Baş dönmesi, yalnızca beyinde ve beyindeki ruhta bulunan buharın hareketi

sebebiyledir ki böylece ruha dönme ilişir" (İbn Sînâ, 2021, s. 296) şeklinde açıklar. Bu, baş dönmesinin sadece fiziksel bir duyu olmayıp, beyin ve ruhta meydana gelen dinamiklerin bir sonucu olduğunu gösterir.

Duyu organlarının tam olarak işlevsel olmadığı durumlarda bile bireylerin yanlış algılar oluşturabilmesi veya hayali kurgular yapabilmesi mümkündür. Örneğin, uyku esnasında yaşanan rüyaların gerçek olarak algılanması bu duruma bir örnektir. Bu tür fenomenler, iç duyuların etkisi altında gerçekleşir. Bununla birlikte, dış duyuları yönlendiren başka bir iç duyunun var olup olmadığı sorgulanabilir. Bu bağlamda, tahayyül eyleminin tam olarak nasıl konumlandırılacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. İç duyuların bu etkileşimdeki rolü, algı ve bilinç düzeylerinin nasıl şekillendiğini daha derinlemesine anlamamıza olanak tanır. Bu durum, algı süreçlerinin yalnızca dışsal uyaranlara bağlı olmadığını, aynı zamanda bireyin içsel duysal ve bilişsel yapısına da bağlı olduğunu göstermektedir.

Hayal edilen unsurlar, gerçeklikle bir ölçüde uyum gösterir çünkü bu hayaller, önceden yaşanmış deneyimlerden türetilir. İnsanlar, geçmişteki tecrübelerinden yararlanarak hayali senaryolar oluştururlar. Örneğin, daha önce hiç deneyimlenmemiş bir yiyeceğin tadını hayal etmek, benzer şekillerde ve tat profillerinde daha önce tüketilmiş gıdalardan hareketle mümkün olabilir. Benzer şekilde, daha önce ziyaret edilmemiş veya görülmemiş bir yer hakkında fikir yürütülmesi ve hayal edilmesi de, o yere dair anlatılanlar veya benzer yerlerle ilgili bilgiler üzerinden gerçekleştirilir. Bu süreç, bireylerin mevcut bilgi ve deneyimlerini kullanarak bilinmeyenleri tahmin etme ve hayal etme yeteneklerini gösterir. Bu durum, insan zihninin, mevcut bilgi birikimini kullanarak yeni ve bilinmeyen durumlar hakkında tahminlerde bulunabilme kapasitesini ortaya koyar ve bu süreçler, algı yönetiminde içsel ve dışsal duysal bilgilerin etkileşimini vurgular.

İbn Sînâ insanın zihninin, iç ve dış dünyayla nasıl etkileşimde bulunduğunu ve bu etkileşimlerin zihinsel güçlerimizi nasıl etkilediğini analiz eder. Dış dünyadan gelen uyaranlarla ve içsel düşünce süreçleriyle nasıl başa çıkıldığını ve zayıflık ya da hastalık durumlarında bu süreçlerin nasıl değiştiğini ele alır.



İnsan doğası, algılanan nesnelere arasında bağlantılar kurabilir veya bu algıları birbirinden ayırabilir; bu süreç, sadece görüntülere dayanarak gerçekleşmez, bunun için özel bir yetenek gereklidir. Bu bağlamda, ortak duyu ile ortak duyuları yöneten güç arasındaki temel farklar, bu yeteneklerin işlevsel rolleri ve işleyiş mekanizmaları açısından incelenebilir. Ortak duyu, çeşitli duyuşal girdileri bütünleştirirken, onları yöneten güç, bu bilgileri değerlendirir ve zihinsel bir çerçevede organize eder. Bu farklılaşma, algının ve tahayyülün insan psikolojisi ve bilgi işleme süreçleri üzerindeki etkisini daha iyi anlamamızı sağlar.

İbn Sînâ, algı yönetiminde merkezi bir rol oynayan ortak duyu için "vehim" terimini de kullanmıştır. Ona göre, ortak duyular tarafından algılananlar daha somut suretler şeklinde ifade edilirken, vehim ise bu somut algıları anlam düzeyine taşıyan bir işlev görür. İbn Sînâ'nın teorilerine göre, bu iki farklı algılama biçiminin beyinde ayrı depoları bulunur.

İbn Sînâ'nın eserlerinde bahsedilen vehim gücü, duyular ve hayal gücünden farklı olarak, bu güçlerin üzerinde yer alan daha sofistike bir işlevselliğe sahiptir. Vehim gücü, fiziksel bir varlığı olmayan, ancak var olduklarına inandığımız kavramlarla ilgilenir. İbn Sînâ, iyi ve kötü gibi kavramların herhangi bir maddi varlığa sahip olmadıklarını ancak maddi olan şeylerin bu kavramlar altında sınıflandırılabilmesini örnek vererek açıklar. İbn Sînâ'nın ifadesine göre, "iyi, kötü, uyumlu ve uyumsuz gibi şeyler, kendileri maddi olmasalar da maddi olanın kendilerine ilişebileceği kavramlardır". Bu ifade, vehim gücünün maddi olmayan ancak maddiye ilişkin yargılarda bulunabilen bir zihinsel yeti olduğunu vurgular (İbn Sînâ, 2021, s. 134).

İbn Sînâ vehim yetisi ile hafıza yetisi arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Hafıza, yani İbn Sînâ'nın terminolojisinde "vehim gücü", tahayyül süreci için kritik bir öneme sahiptir. Zira geçmiş deneyimler, vehim gücü aracılığıyla hafızada saklanır ve bu kaydedilmiş bilgiler üzerinden hayal kurma işlemi gerçekleştirilir (İbn Sînâ, 2021, s. 302). Bu bağlamda, vehim gücü, tahayyülü anlamlandırma gibi süreçlerin tümünü kapsar ve duyu organlarının işlevselliği bu güç olmadan yetersiz kalır. Örnek olarak, bir yiyeceğin yenildiği zaman onun dokusu, kokusu ve tadı

algılanır ve bu deneyimler vehim gücü tarafından hafızaya kaydedilir. Eğer vehim gücü ortadan kalkarsa, aynı yiyecek daha sonra tüketildiğinde, bu önceki deneyimler insanın zihninde canlanmayacak ve böylece yiyeceğin algılanış biçimi değişecektir. Dolayısıyla, vehim gücü, duyuşsal bilgileri bütünleyerek anlam ve bağlam sağlamada merkezi bir rol oynar ve zihinsel süreçlerin sağlıklı işleyişinde kritik bir öneme sahiptir. Bu durum, vehim gücünün, algı ve hafıza arasındaki köprüyü oluşturduğunu ve duyuşsal deneyimlerin zenginleştirilmesi ve sürekliliği açısından elzem olduğunu gösterir. Vehim gücü kapsayıcı güçtür, hayal gücünün çalışmasını sağlayan şeyin ortak duyular olduğu kabul edilebilir. “Ortak duyuş, duyuların kendisine getirdiği şeyi depolamak üzere musavvire gücüne gönderir, musavvire de onları depolar.” (İbn Sînâ, 2021, s. 304).

İbn Sînâ'nın tartışmalarında vehim gücü, soyut kavramlarla ilgilenir; bu kavramlar maddi olmamakla birlikte, maddi nesnelere uygulanabilir niteliktedir (İbn Sînâ, 2020, s. 174). İbn Sînâ'nın vurgulamak istediği ana nokta, nefsteki duyumsama ile dışsal duyumsama arasındaki farktır. Bir nesne idrak edildiğinde, ilk olarak hangi duyuş organı tarafından algılanıyorsa, o duyuş organının algıladığı şeydir.

Dışsal ve nefste duyumsama arasındaki ayrım ise şu şekilde ifade edilir: "Dışsal bir şeyi duyumsadım" ifadesi, o nesnenin suretinin duyuşsal algımda temsil edilmiş olduğu anlamına gelir. Bu noktada İbn Sînâ'nın idrak teorisinde duyuşsal ve zihinsel süreçler arasındaki etkileşimin ve farklılıkların belirgin bir şekilde ortaya konulduğu görülmektedir.

İbn Sînâ'ya göre “nefte duyumsadım” sözünün anlamı, suretin bizatihi kendisinin benim duyulumda temessül etmesidir (İbn Sînâ, 2021, s. 136). Bu noktada İbn Sînâ, duyuşsal algıların öznelliğine dikkat çekmektedir. Bir kişinin duyumsadığı bir şeyi başka bir kişi farklı şekilde duyumsayabilir ve bu, duyulan niteliklerin objektif olarak ispatlanmasını zorlaştırır (İbn Sînâ, 2021, s. 136). İbn Sînâ'nın konuyla ilgili görüşleri çağdaş zihin felsefesindeki qualia problemini anımsatmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre duyuşsal algılar, beynin ön kısmında saklanır ve bu bölgede meydana gelebilecek herhangi bir rahatsızlık, duyuşsal algılarda bozulmalara yol

açabilir. Öte yandan, vehim veya anlamın depolandığı alan olarak tanımlanan hafıza, beynin arka kısmında yer alır. Bu bölgedeki bir rahatsızlık durumunda, daha önce anlamlı olarak algılanan şeyler anlamsızlaşmaya başlar. İbn Sînâ'nın bu ayrımları, algı ve anlamlandırma süreçlerinin beyindeki anatomik ve işlevsel temellerine dair önemli ipuçları sunar ve bu iki sürecin birbirinden nasıl farklılaştığını ve etkileşimde bulunduğunu gösterir.

İbn Sînâ, var olmayan ancak varmış gibi algılanan nesnelere görülmesi konusunu, zihnin algısal yanılsamalarını inceleyerek ele almıştır. Bu tür algısal yanılsamalar, insanların mevcut olmayan renkleri, sesleri ve hatta kişileri görmeleri şeklinde kendini gösterebilir. İbn Sînâ, bu durumun akli fonksiyonların duraksaması veya psikolojik sorunların varlığında daha sık ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu tür durumlar, özellikle natık nefsin, yani akıl ruhunun hayal gücü ile etkileşimde bulunmadığı zamanlar meydana gelir. İbn Sînâ'ya göre, bu, akıl ruhunun hayal gücü üzerindeki denetimini yitirmesiyle karakterize bir sorundur ve bireyin algısal deneyimlerinin gerçeklikten sapmasına yol açabilir. Bu sapmalar, insanın içsel ve dışsal dünyası arasındaki bağlantıyı yöneten mekanizmaların geçici olarak bozulduğu anlamına gelir ve zihinsel sağlık üzerinde önemli etkileri olabilir. Bu konu, zihnin nasıl yanıltıcı algılar oluşturabileceğini ve bu yanılsamaların altında yatan psikolojik ve nörolojik süreçleri anlamamız açısından kritik önem taşır (İbn Sînâ, 2021, s. 306).

Bu durumda hayal gücü devreye girer ve olmayan şeyleri oluyormuş gibi gösterme gücüne erişir (İbn Sînâ, 2021, s. 306). Nefs, bir olaya veya objeye odaklandığında, dışsal unsurlara aşırı yoğunlaşma içsel süreçleri zayıflatabilir veya tam tersi bir durumda, içsel süreçlere aşırı yoğunlaşma dışsal algıları zayıflatabilir. Bu tür bir odaklanma dağılımı, nefis üzerindeki baskıyı arttırabilir ve diğer zihinsel güçlerin nispeten güçlenmesine yol açarak nefis'i zayıflatabilir.

Bu durum, nefis ve diğer zihinsel güçler arasındaki dinamik etkileşimleri ve dengeyi göz önünde bulundurduğunda, bireyin hem içsel hem de dışsal dünyalarla etkileşimini etkileyebilir. Böyle bir dengesizlik, zihinsel süreçlerin işleyişinde önemli değişikliklere sebep olabilir ve bu da bireyin genel psikolojik sağlığını ve algılama yeteneklerini olumsuz yönde etkileyebilir. Bu, nefis'in yönlendirilmesi ve kontrol

edilmesinin, bireysel farkındalık ve dengenin sağlanmasında kritik bir rol oynadığını gösterir. Bu durumların her biri nefsi olumsuz etkileyeceğinden bu şekilde davranılmaması gerekmektedir İbn Sînâ'nın bu konuda ki tavsiyesi şudur.

“Nefs herhangi bir gücün fillerinden kendisini alıkoyacak güçlerin fiilleriyle meşgul olmadığında hatta sanki uzlete çekilmiş gibi dingin olduğunda, güçlerin en güçlüsüne ilişir ve üstün kılmak üzere o gücü kullanır” (İbn Sînâ, 2021, s. 306).

Canlıdaki en büyük hükmedici olarak vehim öyle bir güçtür ki, hayal yoluyla akıl da canlandırma ve benzetme yoluyla hükmeder ve buna inandırır. Bu anlamda vehim, duyu güçlerini dinlemez, duyu güçleri vehmi yönetemez; fakat bazı hallerde bu durum değişiklik gösterebilmektedir. İbn Sînâ'nın bu durumla ilgili verdiği örnekler;“... insan gözüne bir toz kaçtığına da gözüne ilişen şeyi anlamadan hemen göz kapaklarını kapatır. Bu itibarla yapması gereken şey kendisinin bir tercihi olmayıp sanki nefsinin bir doğası (garize) gibidir” (İbn Sînâ, 2021, s. 328).

İbn Sînâ, nefsin dış duyu ve iç duyu yetilerinden söz ettikten sonra hareket ettirici güçlerin işlevlerine de yer vermektedir. Canlı varlıklar, temel ihtiyaçları doğrultusunda belirli nesnelere veya durumlara yönelik istekler geliştirirler. Bir canlı bir şeye ihtiyaç duyduğunda, bu ihtiyacı karşılamak üzere ilgili nesneye doğru hareket eder. Örneğin, bir birey yemek yeme ihtiyacı hissetmedikçe genellikle yiyeceğe yönelik bir istek geliştirmez. Bu, tüm canlılar için geçerli olan temel bir özelliktir. Bu tür isteklerin yönetilmesi ve kontrolü, canlının hüküm ve idrak güçleri tarafından sağlanır. Bu güçler, canlının temel ihtiyaçlarını tanımasını ve bu ihtiyaçlara uygun biçimde tepki vermesini mümkün kılar. Böylece, idrak ve hareket ettirici güçlerin etkileşimi, canlının çevresine uyum sağlamasını ve hayatta kalmasını destekleyen kritik süreçleri oluşturur. Bu süreçler, biyolojik ve psikolojik açıdan canlıların nasıl yönlendirildiğini ve ihtiyaçlarını nasıl karşıladığını anlamada önemli bir yer tutar (İbn Sînâ, 2021, s. 346).

Sevkin bazısı zayıftır bazısı da kesin kararları uygulayabilecek kadar güçlüdür (İbn Sînâ, 2021, s. 346). İbn Sînâ kesin iradenin sevk olmadığı görüşünü savunur çünkü kesin iradeye sahip olan bir şeye sevk duysa da harekete geçmeyecektir, hayal gücü çok güçlü olan biri hayal ettiği her şeye istek duymaz (İbn Sînâ, 2021, s. 346). Kesin iradenin kararlı olduğunu gören hareket ettirici güçler ona

uyacaktır (İbn Sînâ, 2021, s. 346). Sevk gücü öfke ve arzu güçleri olarak ikiye ayrılmaktadır. Bir canlı kendisinde ve çevresinde olup bitenlerin farkındadır canlı bazı durumlardan yoksun kalırsa idrak gücü devreye girer ve yoksun bırakılmadan önceki yaşamına haz duyar. İdrak gücü artık eskisi gibi olmadığını ve bazı şeylerden yoksun bırakıldığı mesajını verir ve bu mesaj acı verici olacaktır (İbn Sînâ, 2021, s. 346).

Acı hissedildiği zaman kesin idrak gücü organları hareket ettirecektir. “ Aynı şekilde kesin irade gücünün, arzu ve öfke güçleri sebebiyle karar kılması ve mamulleri cinsinden güzel şeyler sebebiyle karar kılması da böyledir.” (İbn Sînâ, 2021, s. 346). Bilindiği üzere bazı temel duygular vardır bazı duyguların kaynağı öfke gücünden gelmektedir öfke gücü zayıfladığı zaman yerini korkuya bırakacaktır.

Korkunun üzerine gidemezse kendini daha da çekerse korku bu sefer yerini kedere bırakacaktır. Mutlu olma durumunda öfke gücü yenilirse mutluluk, sevinç ortaya çıkacaktır “Sevinç de üstün gelme kısmındadır.” (İbn Sînâ, 2021, s. 348). Çoğu duygunun öfke gücünden ortaya çıktığı ortaya konulmuştur. Bir duygunun eksilmesi ya da çoğalması başka bir duygu durumunu ortaya çıkarmaktadır. “Hırs oburluk şehvet cinsilatife düşkünlük” (İbn Sînâ, 2021, s. 348) gibi durumlar ise hayvani arzu gücüdür. Kendini geliştiren, iradesi sağlam biri bu hayvani güçleri eğitebilmektedir.

#### **2.4.2.3. İbn Sînâ’da İnsani Natık Nefsin Nazari ve Ameli Kapasitesi: Natık Nefsin Âlime ve Âmile Güçleri**

İnsani nâtık nefsin temel yetisi olan akıl yetisi, genellikle nazari akıl ve ameli akıl şeklinde ikili bir tasnifle ele alınmaktadır. Nazari akıl, genel prensiplere ilişkin düşünme ve çıkarımda bulunma yeteneğini ifade ederken, ameli akıl, tikel durumlarla ilgili değerlendirmeler yapma yeteneğini ifade eder. Nazari akıl, mantık yürütme ve genel prensiplere dayalı çıkarımlarda bulunma yeteneğine sahiptir, ameli akıl ise pratik ve tikel durumlarla ilgili ahlaki değerlendirmeler yapma yeteneğine sahiptir (İbn Sînâ, 2021, s. 364).

İbn Sînâ'ya göre nazari akıl ile doğru ve yanlış ayırt edilebilmektedir. Bu sebeple nazari akla " bilici akıl" da denilmektedir (Aktaran: Örs, 2004). İbn Sînâ, nazari gücün idrake konu olan bir şeyin hem potansiyel (bi'l-kuvve) hem de aktüel (bi'l-fiil) hâllerinde zihinsel olarak kabul edilmesi yeteneği ile ilgili olduğunu ifade etmekte ve nazari gücün mutlak güç (heyûlânî akıl), mümkün güç (bi'l-meleke akıl) ve gücün yetkinliği (bi'l-fiil akıl) olmak üzere üç farklı durumda incelendiğini belirtmektedir.

Buna göre nazari aklın mutlak güç olduğu aşama ilk aşamadır. Mutlak güç durumunda bireyin bir şeyi yapma yeteneği tamamen potansiyel aşamadır ve henüz hiçbir pratik uygulama gerçekleşmemiştir. Örneğin, yazı yazmayı henüz öğrenmemiş bir çocuğun yazma yeteneği bu kategoride değerlendirilir (İbn Sînâ, 2021, s. 116). Nazari gücün bu aşamasında, yani teorik aklın potansiyel aşamasında akıl, heyulani akıl olarak da isimlendirilmektedir. Heyûlânî akıl, bireyin henüz herhangi bir bilgi veya yetenek kazanmadığı, tamamen boş ve potansiyel dolu bir durumu ifade etmektedir. "Heyulani" terimi, bu aşamanın, her türlü bilgi veya şekil almaya hazır olan ilk madde veya temel potansiyele benzetilmesinden gelir. Heyulani akıl, herkesin sahip olduğu bir başlangıç noktasıdır ve hiçbir özel bilgi veya form içermeyen, ancak her türlü bilgiyi kazanma potansiyeline sahip olan bir aşamadır (İbn Sînâ, 2021, s. 116).

Nazari aklın ikinci aşaması mümkün güç aşamasıdır. Bu seviye, bireyin belirli bir yeteneği kazanması için gerekli araçlara ve temel bilgilere sahip olduğu, ancak henüz bu yeteneği tam anlamıyla kullanmaya başlamadığı durumu ifade eder. Örneğin, yazı yazmayı bilen ancak pratikte sıkı bir uygulama yapmamış bir kişinin durumu bu kategoride ele alınır (İbn Sînâ, 2021, s. 118). Mümkün kılan güç, kişinin önceden farkında olmadan bazı temel doğruları kabul etmesini sağlayan bir zihinsel yetenektir. Bu ilk doğrular veya ilk makuller, belirli bir öğrenme süreci olmaksızın, doğrudan kabul edilen temel varsayımlardır. Örneğin, "bütünün parçasından büyük olduğu" veya "eşit şeylerin birbirine eşit olduğu" gibi inançlar, bu tür doğrulardır. Bu güç sayesinde, bu tür temel bilgiler akılda tutulur ve anlaşılır (İbn Sînâ, 2021, s. 116). İbn Sînâ, bu yetiye "bi'l-meleke akıl" da demektedir. Bu seviyedeki akıl için söz konusu olan bilgi, zihinde aktif olmadan var olan ve gerektiğinde kullanıma hazır

olan bilgidir. Bu bilgiler, daha sonraki aşamada, derinlemesine düşünme ve araştırma sürecinde aktif olarak kullanılabilir hale gelir ve bu noktada akıl, bu bilgilerle aktif olarak çalışmaya başlar. Bu durumda akıl "bilfiil akıl" olarak adlandırılmaktadır. Çünkü bu aşamada akıl artık bu bilgileri aktif olarak işleme ve uygulama kapasitesine sahiptir (İbn Sînâ, 2021, s. 116). Nazari aklın üçüncü aşaması ise, bir yeteneğin tamamen geliştiği ve bireyin bu yeteneği istediği zaman, herhangi bir ekstra hazırlık yapmaya gerek kalmadan kullanabileceği seviyeyi tanımlar. Usta bir yazarın yazma yeteneği, yazma eylemini gerçekleştirirse bile, bu yeteneğe sahip olduğu durum bu kategoriye girer (İbn Sînâ, 2021, s. 116).

İnsani nefsin temel yetisi olarak rasyonel düşünme becerisini, akli ele alan İbn Sînâ, akli teorik ve pratik akıl olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu çerçevede insani nefis gücü, eyleyen güç (âmîle), ve bilen güç (âlime) olarak ikiye ayrılmaktadır. İnsani natik nefsin bu iki özelliği, genellikle farklı işlevlere sahip olmalarına rağmen, her ikisi de "akıl" olarak adlandırılır. Burada söz konusu olan, bu iki gücün isimlerinin benzerliği nedeniyle aynı isim altında toplanmasıdır (İbn Sînâ, 2021, s. 112). Eyleyen güç (âmîle), insanın bedenini belirli fiillere yönlendiren bir ilke olarak tanımlanır. Bu güç, düşünce ve kararları eyleme dökmek için bedeni harekete geçirir. Ayrıca, bu güç, düşünceye dayalı olarak belirli eylemleri gerçekleştirecek şekilde bedeni organize eden ve yönlendiren bir güçtür. Eyleyen güç (âmîle), genel kabul görmüş toplumsal kurallar, kültürel değerler gibi görüşler çerçevesinde hareket eder. İbn Sînâ bu noktada eylemi ortaya çıkartan istek gücünü hayvani istek gücünden daha rasyonel bir yapı olarak tasarlar. Bu anlamda eyleyen güç hayvani istek gücüne kıyasla daha uzun vadeli planlar yapabilmektedir. Hayvani istek gücü daha çok anlık ihtiyaç ve arzuları karşılamaya yönelikken, eyleyen güç, daha uzun vadeli ve düşünülmüş eylemleri gerçekleştirme kapasitesine sahiptir. Hayvani mütehayyile ve müvehhime gücüne kıyasla eyleyen güç, sadece hayal etme veya tahmin etme üzerine kurulu olmayıp, bu hayalleri ve tahminleri gerçek eylemlere dönüştürme yetisine sahiptir. İbn Sînâ, insanın eyleyen gücü (amile) ile hayvanlarda bulunan hayal gücü (mütehayyile) ve sezgisel tahmin (müvehhime) güçleri arasında bir mukayese yapar. Eyleyen güç, bu hayvani yeteneklerle bütünleştiğinde, yani insanın kendi hayal ve sezgileriyle uyumlu hareket ettiğinde,

gerçek dünya problemlerine çözüm üretme ve insan yapımı sanatları (insani sanatlar) yaratma kapasitesine kavuşur. Bu, insanın yaratıcı ve uygulamalı kapasitesinin bir göstergesi olarak, hayvani yeteneklerin ötesine geçtiğini ve bunları pratik, somut sonuçlar doğuracak şekilde kullandığını gösterir (İbn Sînâ, 2021, s. 112).

İnsanın cevheri, kendi özü ve üstündeki özelliklerinden dolayı bir tür yetkinleşme eğilimindedir ve bu yetkinleşme için altındaki şeye ihtiyaç duymaz (İbn Sînâ, 2021, s. 366). Ameli akıl, insanın bedenle ilişkili olan güçlerinin lideridir ve altındaki şeyler, bedenın ameli akıl tarafından kabul edilmesi ve bedenın faydasına yönelik yeteneklerdir. Huylar da, ameli akıl açısından insanın kendisine aittir.

“Makullerin mahalli olan cevher cisim değildir; kendisinde bir güç bulunduğu ya da bir şekilde bir surete sahip olduğu için cisimle de kaim değildir. Zira makullerin mahalli, cisim veya herhangi bir miktar olursa bu durumda makul suret [a] ya bölünür olmayan tek bir şeye yerleşir (hulul) [b] ya da bölünebilir bir şeye yerleşir.” (İbn Sînâ, 2021, s. 368).

İbn Sînâ’ya göre zihin, somut nesnelere anlamlarını soyutlayabilir, farklılıkları belirleyebilir ve varlıkları sınıflandırabilir. Zihin, bu işlevleri gerçekleştirirken hayal gücü ve vehim gücünden yararlanır (İbn Sînâ, 2021, s. 388).

İbn Sînâ, nefsin dış dünyaya yönelişinin arka planını da tartışmaktadır. Nefs, bireysel durumlarla ilişki kurar. Eğer bir durum olumlu veya olumsuzsa, bu durumu kabul eder. Ancak, ortada bir belirsizlik varsa, bunu bir kanıt ya da delile dayandırır. Yine burada tecrübenin elde edilmesinden bahsedilir. Tecrübelerden yola çıkarak bir konu hakkında olumlu olumsuz görüş geliştirilebilir. Bunların ötesinde yaygın söylentilerin şiddeti, bir yerden sonra doğru kabul edilecektir (İbn Sînâ, 2021, s. 388). Tüm bu bahsedilen süreçlerin gerçekleşebilmesi için nefis, bedene ihtiyaç duyar. Nefs, bu süreçlerin tamamlanmasından sonra kendisine döner ve kendisini güçlendirebilmesi için bu aşamaları başarıyla geçmelidir. Eğer bu aşamaları başarıyla geçemezse, nefis kendi faaliyetinden uzaklaşır. Yetkinleşmiş bir nefis artık başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz, çünkü kendi faaliyetleriyle meşguldür (İbn Sînâ, 2021, s. 390).

“Mesela insan amacına ulaşmak için bir binite ve aletlere ihtiyaç duyabilir, fakat amacına ulaştığında, kendisini amacına yaklaşımdan alıkoyan



sebeplerden yüz çevirir, böylece amaca ulaştırın sebebin bizzat kendisi bir engel olur” (İbn Sînâ, 2021, s. 390).

İbn Sînâ'ya göre, insan nefsinin iki farklı yönü bulunmaktadır; bir yönü bedensel alana yönelirken, diğeri ise ilahi ilkeler doğrultusunda yönelmiştir. Nefsin ilahi olana yönelen yüzü, ilahi ilkeleri sürekli olarak kabul etme eğilimindedir. Bu açıdan bakıldığında, nefsin aşağı yönlü hareketi huyları, yukarı yönlü hareketi ise bilgileri meydana getirir. Ameli (eyleyen) güç, bu çerçevede tanımlanabilirken, nazari (teorik) güç, maddi unsurlardan arındırılmış bir niteliğe sahiptir. Bu ayrım, insanın hem dünyevi hem de ilahi boyutları arasındaki etkileşimi ve bu iki yönün insan davranışları üzerindeki etkilerini açıklamaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 114).

#### **2.4.3. İbn Sînâ'da İnsani Natık Nefsin Ahlaki ve Toplumsal Kapasitesi**

Eyleyen gücün ahlaki değerler alanındaki işleyişini de ele alan İbn Sînâ, eyleme yetisinin "Yalan kötüdür, zulüm kötüdür" gibi genel kabul görmüş ancak burhan (mantıklı delil) yoluyla ispatlanmamış öncüllerle başa çıkma yeteneğine sahip olduğunu belirtmektedir. Eyleyen güç, bu tür yaygın ancak kanıtlara dayanmayan öncülleri değerlendirmektedir (İbn Sînâ, 2021, s. 112). Filozof, eyleyen gücün, yalnızca hayvansal dürtülerle hareket etmekten öte, bunları bilinçli, mantıklı ve ahlaki çerçevede değerlendirerek eyleme dönüştürme yeteneğine sahip olduğunu vurgular. Bu doğrultuda İbn Sînâ, eyleyen gücün diğer güçler üzerinde üstünlük kurmasının gerekliliğine işaret etmekte, bu gücün diğer güçleri denetim altında tutmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir (İbn Sînâ, 2021, s. 114). Eyleyen gücün hakimiyeti, bireyin erdemli nitelikler kazanmasını sağlayacaktır. Zira bu kontrolsüz kalan bedensel güçler öne çıktığında, bunlar genellikle kötü huylar olarak adlandırılır. Bu durum, eyleyen gücün, insanın ahlaki ve etik yapısını şekillendirme ve yönlendirme kapasitesinde merkezi bir rol oynadığını gösterir. Eyleyen gücün bu üstün konumu, insan davranışlarının ve karakterinin gelişiminde kritik bir etkidir (İbn Sînâ, 2021, s. 114).

Bu noktada İbn Sînâ insani nefsin akli kapasitesinin yanı sıra onun arzu ve öfke kapasitesinden de söz etmektedir. İbn Sînâ'ya göre insani nefsin istek ve şevk güçleri, insanların içsel dürtülerine bağlı olarak hareket etmelerini sağlamaktadırlar. Bu güçler, insanın zihninde beliren hayallerle tetiklenir. Hayal ettiğimiz bir şey, istek

ya da kaçınma hissini harekete geçiren bir başka gücü aktive eder. İstek-şevk gücünün iki ana dalı vardır: Arzu ve öfke. Arzu gücü, insanı zevk alma ya da yarar sağlama ihtimali olan şeylere yönlendirmektedir. İnsanlar, düşüncelerinde faydalı ya da hoş olarak algıladıkları şeylere doğru hareket etmeye eğilimlidirler. Öfke gücü ise insanı zararlı veya rahatsız edici olarak algılanan şeylerden uzaklaştırır. İnsanlar, kendileri için zararlı olduğunu düşündükleri durumlarla karşılaştıklarında savunma ya da kaçma tepkisi gösterirler (İbn Sînâ, 2021, s. 106).

Öfke gücü, tek bir güç olup, genellikle sıcak ve hızlı bir mizaçla ilişkilidir. Bu güç, genellikle tehlikeli durumlara karşı bir savunma tepkisi olarak ortaya çıkar ve kişinin içsel güvenliğini korumasına yardımcı olur. Ancak bazen öfke, düşünce ve hareketin etkisiyle uyumlu bir şekilde ortaya çıkmaz. Bu, düşünme ve kabul etme gibi durumlarda ortaya çıkar. Bu nedenle, bu tür tepkiler için hazırlanmış olan organın, daha soğuk ve daha sakin olması gerekir ki bu organ genellikle beyindir. Bu durumun nedeni, doğal olarak yüksek sıcaklığın aşırı bir şekilde hareket etmemesidir ve oluşan tutuşmaya karşı koymasındır (Sînâ, Kitabüş Şifa, 2021).

Bu noktada ahlaki bir dünyaya kapı aralayacak şekilde insanın bedeninden daha çok ruhuna ihtimam göstermesi gerektiği de ima edilmektedir. Zira insani nefsin en önemli görevi ruhu besleyip büyütmektir. Halbuki diğer organlar ve kuvvetler ruhu kendine doğru çekip öte dünya işlerini ertelemesine sebep olacaklardır (Aktaran: Örs, 2004). Nefsin buradaki görevi diğer kuvvetleri elinin altına alması ve onlara boyun eğdirmesidir. Nefsini maddi arzularından uzak tutup terbiye edebilenlerin nefsi diğer kuvvetlere boyun eğmezler. Bu işlemi elbette her insan başaramayacaktır. Bunun için gerekli olan unsurlar olarak irade ve riyazet teklif edilmektedir (İbn Tufeyl, 2021, s. 6). Bu doğrultuda İbn Sînâ, irade kavramını “ariflerin” ulaştığı bir kavram olarak gündeme getirmektedir. İrade sahibi kişi yani “arif” dünyevi isteklerden arınmış kişidir (İbn Sînâ, 2021, s. 226).

İbn Sînâ’ya göre bir kişi iradeye sahip olduktan sonra riyazete ihtiyaç duyacaktır. Riyazet ise üç gayeye yöneliktir:

1- Kişinin doğru yoldan (hak yolundan) sapmasına neden olan tüm unsurları, düşünceleri ve davranışları yaşamından çıkarması 2- İnsanın iç dünyasındaki nefsi

aşamalarını ve onları kontrol altına alması 3- İnsanın manevi yolculuğunda duyarlılığını ve içsel algısını artırarak, derin manevi tecrübeleri anlaması. (İbn Sînâ, 2021, s. 227) İbn Sînâ'ya göre böylesi bir programı uygulayan birisi için hakikat kapısı aralanmış olmaktadır. Böylesi kimseler için hakikat görünür ve kaybolur. Bu durumun devam etmesi için manevi gelişim hiç bırakılmamalıdır (İbn Tufeyl, 2021, s. 6). İbn Sînâ, meseleyi daha ahlaki ve mistik bir boyuta taşımaktadır: “Yüz çevrilen şeye iltifat, meşguliyettir; nefisten meydana gelen arzuya önem vermek, acizliktir; Hak ile olsalar bile zata ait olmaları bakımından zatı süslemeyle vakit geçirmek yok oluşturmaz; Bütünüyle Hakka yönelmek ise, kurtuluştur.” (İbn Sînâ, 2021, s. 229).

“Letâfet mi güzel, madde mi iyi,  
Ne arar kafeste, bilmem ki neyi  
Özgürlüğü tadan bu zavallı kuş,  
Nasıl sevdi hayret, bu virâneyi!” (Aktaran: Kaya, 2014).

İnsani natık nefis, bitkisel ve hayvansal nefsin tüm fonksiyonlarını haiz olsa da onda sadece insana özgü kapasitelerinin olduğu açıktır. Bu durum insanın varoluşunun devamlılığını da açıklamaktadır. İnsan toplumla yaşamaya mecbur bir varlıktır. Toplumsuz insan yok olma tehlikesi ile karşılaşabilir. İnsan diğer varlıklardan bazı özelliklerden dolayı üstün olsa da insan, hayvanlardan daha fazla şeye ihtiyaç duymakta, giyinmeye, beslenmeye, barınmaya bunların her birine muhtaç bir varlıktır (İbn Sînâ, 2021, s. 356).

İbn Sînâ, bu noktadan itibaren insani nefsin bazı ruhsal kapasitesinin onun varlığının devamlılığı açısından hayati önemde olduğuna işaret etmektedir.

İnsanın diğer canlılardan ayrılan özelliklerinden biri, kendi varlığını sürdürmek için tek başına yeterli olmaması ve diğer insanlarla etkileşim içinde olması gerekliliğidir. Diğer canlılar doğrudan tabiattan aldıkları ihtiyaçlarını karşılarken, insanın ihtiyaçları daha karmaşık ve iş birliğine dayalıdır. Yiyecek, giyecek gibi ihtiyaçlarını karşılamak için insanın çeşitli sanatlara ihtiyacı vardır ve bunların üretilmesi iş birliği gerektirir. Dolayısıyla insan, diğer insanlarla ve doğayla olan ilişkisi sayesinde varlığını devam ettirebilir ve ihtiyaçlarını karşılayabilir. Bu nedenle, insanın doğasında, başkalarıyla iletişim kurmak ve iş birliği yapmak için bir eğilim bulunmaktadır. Bu bağlamda, iletişim için en uygun araçlardan biri ses olarak

vurgulanmaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 356). Sesin iletişimdeki önemi, doğal olarak insanın doğasına uygun olarak verilen bir yetenektir. Ses, insanın amaçlarına sonsuz sayıda uygun olabilir ve insanları diğerlerine haberdar etmeye ve iletişim kurmaya sevk eden bir zorunluluktur. Diğer canlılar da sesler aracılığıyla haberleşebilir, ancak bu sesler genellikle daha genel ve belirgin değerlere işaret ederken, insan sesi amaç ve niyetleri belirginleştirir. Sonuç olarak, insan sesinin iletişimdeki etkisi ve önemi vurgulanırken, insanın doğasında iletişim ve iletişim kurma arzusunun temel bir unsuru olduğu belirtilmektedir (İbn Sînâ, 2021, s. 358).

Hayvanların kusursuz yuva yapmaları, beslenme şekilleri bunların hiç biri onlara öğretilmez kendileri bunları yapmaktadırlar. Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre hayvanlar yıllar geçse de çok fazla değişime uğramazlar. Nitekim eskiden yuva yapabilen kuşlar hala aynı şekilde yuva yapabilmektedir fakat insanlar öyle değildir. İnsanlar sürekli geçmişinden öğrendiği bilgiler ile kendisine yeni yollar açmaya devam etmektedir (İbn Sînâ, 2021, s. 358).

İbn Sînâ'ya göre insanlar ile hayvanlar arasındaki temel farklardan biri, insanların soyut düşünme yeteneğine sahip olmalarıdır. İnsanlar, gülmek, üzülme gibi duygusal tepkiler verirken, endişelenmek gibi karmaşık duygusal durumları deneyimlerken, hayvanlar bu tür duygusal deneyimlere sahip değildirler. Hayvanlar da kendilerine haz veren ve vermeyen şeyler bulurlar ve bu doğrultuda davranışlarını şekillendirirler. Ancak, insanlar ile hayvanlar arasındaki en belirgin fark, insanların düşünsel yetenekleridir. Hayvanlar genellikle içgüdüsel olarak hareket ederken, insanlar düşünme, analiz etme ve farklı seçenekleri değerlendirme yeteneğine sahiptirler. İnsanlar, karar vermeden önce çeşitli olasılıkları düşünüp tartışır ve sonunda bir karara varırlar. Soyut düşünebilme insanın karmaşık problemleri çözebilme, yeni fikirler geliştirebilme ve bilgiyi iletilebilme kapasitesini sağlar (İbn Sînâ, 2021, s. 362). İbn Sînâ, insani nefse ait olan bazı ayrıcalıkların onun bedensel varoluşunun sürekliliğini sağladığını belirtmektedir:

“Bu durumlar ve zikredilen fiiller, insanda bulunan şeylerdendir. Bunların çoğu insana özgü olup her ne kadar bazıları bedensel olsa da onlar diğer canlılar için olmayıp insani nefse sebebiyle sadece insan bedeni için mevcuttur”(İbn Sînâ, 2021, s. 362).

İbn Sînâ'nın gözlemlerine göre, insanların ve hayvanların sergilediği refleksler, genellikle doğuştan gelen ve bireyin kendisini korumak amacıyla evrimsel

olarak gelişen mekanizmalardır. Bu reflekslerden bazıları, organizmanın doğal yapısı gereği mevcutken, diğerleri yaşam tecrübeleri aracılığıyla kazanılmaktadır. İnsanlar ve hayvanlar için geçerli olan bu durum, özellikle hayatta kalma stratejilerinde belirgin bir şekilde görülebilir. Örneğin, küçük ve savunmasız hayvanların, daha büyük ve yırtıcı olan hayvanlardan kaçması, doğuştan gelen bir reflekstir. Bu refleks, potansiyel tehlikeden kaçınmayı amaçlar çünkü büyük hayvanın onlara zarar verebilme kapasitesi yüksektir. Aynı zamanda, hayvanların yaşayarak tecrübe ettikleri durumlar sonucunda öğrendikleri refleksler de mevcuttur. Bu tür öğrenilmiş refleksler, bireysel deneyimler sonucu gelişir ve bireyin çevresel adaptasyonunu ve etkileşimini şekillendirir. İbn Sînâ'nın bu gözlemleri, hem insan hem de hayvan davranışlarının anlaşılmasında evrimsel biyoloji ve psikoloji alanlarına katkı sağlar ve reflekslerin hem genetik hem de öğrenilmiş unsurlarını vurgular. Bir hayvanın her gün geçtiği yola o geçerken bir şok verilirse ve bu düzenli aralıklarla yapılırsa hayvan bu konuda tecrübe kazanmış olur ve ona göre davranmaya başlar bununla ilgili birçok deney çalışmaları yapılmıştır. İnsanlar içinde benzer durumlar söz konusudur küçük bir çocuk elini sıcak bir sobaya tuttuğunda canının yandığını görerek bir daha sobaya dokunmaması gerektiğini öğrenecektir.

### III. İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜNE DAİR RASYONELLİK ARAYIŞI

Klasik döneme ait felsefi öğretilerde insana dair tartışmaların merkezinde yer alan ruh meselesi, ölümsüzlük problemine dair tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İnsana dair asıl meselesin ölümsüzlük meselesi olduğunu da ifade etmek mümkündür. Ölümsüzlük meselesi, bir anlamda insana dair ruh-beden şeklindeki bir ayrımına gidilmesine de yol açmış görünmektedir. Nihayetinde felsefi bir kaygının ölüm meselesiyle ilgili bir kaygı olduğu da söylenebilir.

Sarsıcı ve gizemli bir mesele olarak ölüm fenomeni, sadece felsefe, bilim ve din gibi alanların ilgili araştırmacılarının meselesi değildir. Bu alanlar ile ilgilenmeyip ölüm kavramını düşünen ve ölüm kaygısı taşıyan birçok insan vardır. Nasıl bir hayat yaşanırsa yaşansın her insan bir gün öleceğini bilerek yaşamaktadır. Bu durum, bazı insanlar için hayatı daha anlamlı kılarken, bazıları içinse ölümün kaçınılmaz olduğunu bilmek hayatı anlamsızlaştırabilir. Her insan öleceğini bilir ve istediği gibi hayatına devam edebilir. Burada tartışılacak çok fazla konu yoktur, asıl mesele ölümden sonra ne olduğudur. Bununla birlikte ölümü herkes bilir ve kabul eder fakat ölümden sonra ne olduğu sorusunu dert edinen kişi sayısı daha azdır (Frazer, 2020, s. 453). Bu grupta olan insanların bu konu ile ilgili sormuş oldukları temel bir soru vardır; Ölüm her şeyin sonu mudur? (Frazer, 2020, s. 454). Bu sorunun cevabı iki grupta incelenebilir fakat ölümün her şeyin sonu olduğu düşüncesi çok fazla kabul görmüş bir düşünce değildir. Ölüm, hayatı daha anlamlı kılıyorsa bunun bir sebebi de ölümden sonra ki hayata inanmaktır. Bu sebeple çoğu filozof, din adamı ölümün bir son olmadığını tam tersi bir başlangıç, hakikate uyanış olarak görmüşlerdir.

Ölümlle karşılaşması kaçınılmaz olan insan varoluşunun ölüm sonrası durumuyla ilgili birbirinden farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu çerçevede ölüm sonrası bir yaşamı kabul etmeyenler olduğu gibi ölüm sonrası yaşamı kabul edenler de vardır. Ölüm sonrası yaşamı kabul edenler de iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan bir kısmı ruhun bedenle birlikte ölümsüzlüğü elde edeceğini düşünmektedirler. Bunların yanı sıra ölümsüzlüğü sadece ruha mahsus bir durum olarak kabul edenler de vardır. Bunların dışında reenkarnasyon fikrini esas alıp bedensel bir ölümsüzlük

fikrini savunular da vardır. Bu sonuncular bir anlamda düalist bir bakış açısına yaslanmaktadır ve insan ruhunun doğa içerisindeki farklı bedenlerdeki yolculuklarından söz etmektedirler (Özalp, 2014, s. 126-127).

İbn Sînâ, ölüm ve ölümsüzlük meselesini kendi felsefi sistemi içerisinde ele alırken Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi filozoflar başta olmak üzere Antikçağ felsefesinin önemli isimlerinin ruh meselesiyle ilgili ortaya koyduklarını dikkate almış görünmektedir. Bunun yanı sıra onun ölüm ve ölümsüzlük meselesiyle ilgili İslam dininin ortaya koyduğu ilkeleri de dikkate aldığı belirtilmelidir. İbn Sînâ'nın da içerisinde yer aldığı İslam filozofları meseleyle ilgili düşüncelerini ortaya koyarken İslam uygarlığının kültürel ve fikri atmosferinde nefes alıp verdikleri unutulmamalıdır.

### **3.1. İslam Filozoflarında Ölümsüzlük Problemi**

İslam uygarlığı içerisinde ortaya çıkan düşünce hareketlerinde ölümsüzlük meselesi bir inanç ilkesi olarak bir ön kabule zaten sahip görünmektedir. Bunun yanı sıra mesele, felsefi bir problem olarak filozoflar ve kelamcılar tarafından rasyonel bir tartışma çerçevesine de dahil edilmiştir. Filozofların felsefi sistemlerinde yer alan ruha ilişkin tartışmaların ölümsüzlük meselesine doğru uzanacak şekilde genişletildiği görülmektedir. İslam felsefesinde ölüm ve ölümsüzlük meselesi, ruhun doğası, varoluşun anlamı, insanın nihai amacı gibi temel sorularla iç içe geçmiş konulardır. Konuyla ilgili felsefi yorumlar ve teorik çerçeveler İslam dinin konuyla ilgili temel ilkeleriyle bir şekilde ilişkili olmaktadır. İslam uygarlığı içerisinde geniş bir yelpazede bulunan düşünürler grubu, ruhun ölümsüzlüğünü veya ölüm sonrası yaşamın imkanını farklı yönleriyle ele almışlar ve bu konuları Kur'an ilgili ayetleri ve hadislerdeki ilgili ifadelerle de desteklemektedirler. Zira ruhun ölümle beraber bedenden ayrılarak bir başka varoluş biçimine geçişi, İslam inancının merkezi temasını oluşturmaktadır. Bu geçiş, insanın dünya hayatındaki amellerine göre değerlendirilecek olan mahşer, hesap ve cennet veya cehennem gibi kavramlarla detaylandırılmaktadır.

Kindi, Farabi, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi İslam filozofları felsefi açıdan ölüm ve ölümsüzlük meselesi üzerine yoğunlaşmışlardır. Farabi'nin

mesele ile ilgili tartışmalı görüşleri bulunmaktadır. Ölüm ve ölümsüzlük, İslam felsefesinde sadece metafizik bir soruşturma konusu değil, aynı zamanda etik ve ahlaki davranışların yönlendirilmesi açısından da merkezi bir öneme sahiptir. Bu konular, özellikle insanın dünya hayatındaki sorumluluklarının ve ahiret inancının, bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini anlamada kritik role sahiptir.

İslam felsefesinde ilk filozof unvanını alan Kindi, Platon gibi nefsin bedenden önce de var olduğunu düşünen filozoflardandır. İnsani nefsi pek çok boyutuyla ele alan Kindi, insani nefsin mutluluk ve mutsuzluk durumlarını da ele almıştır. Bu çerçevede ölüm ve ölümsüzlük problemiyle de ilgilenmiş olan Kindi, ölümle ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Sanılmasın ki ölümden daha kötü bir şey yoktur! Gerçekte ölüm kötü değildir, kötü olan ölüm korkusudur. Ölüme gelince, o sadece tabiatımızın tamamlanmasından ibarettir. Şöyle ki, eğer ölüm olmasaydı kesinlikle insan da olmazdı. Çünkü insan düşünen, canlı, ölümlü varlıktır" diye tarif edilir. Tarif tabiatı temel olarak yapılır. Demek istiyorum ki düşünmek, canlılık ve ölümlü olmak insanın temel yapısıdır, o halde ölüm yoksa insan da yoktur. Zira bir varlık ölümlü değilse o insan olamaz. Buna göre olmamız gereken durumda olmak Kötü değildir, kötü olan olmamız gereken durumda olmamaktır. Öyleyse kötü olan ölümün olmayışıdır. Çünkü ölüm yoksa insan da yoktur. O halde ölüm kötü değildir." (Kindi, 2002, s. 310). Kindi, ölümün kaçınılmaz olduğuna işaret ederek, bunun bilgece karşılanması gerektiğini düşünmektedir. Ölüm sonrası ile ilgili olarak Kindi, İslam dininin temel ilkesi olarak ölümsüzlüğü kabul etmektedir.

Ortaçağ İslam felsefesinin hekim-filozoflarından Zekeriya er-Râzî, ruh ve ölümsüzlük konusunu felsefesinin merkezi yapmıştır adeta. Yukarıda da bahsedildiği üzere Razi, felsefi sisteminde beş ezeli ilkenin aktif bir ilkesi olarak ruha öncelikli bir rol vermektedir. Râzî'ye göre, ruhun maddi olmayan bir varlık olarak beden ölümünden sonra da varlığını sürdürmesi, onun sürekli bir varlık olarak devam etmesini sağlar. *et-Tıbbu'r-Rûhânî* adlı eserin sahibi olan Razi açısından ruhun ölümsüzlüğü, aynı zamanda ahlaki ve manevi gelişim açısından da büyük önem taşır. İnsan, bu dünyada ahlaki erdemleri geliştirerek ruhunun olgunlaşmasını sağlar ve



ruhun ölümsüzlüğü, bu manevi gelişimin ölümden sonra da devam edeceği anlamına gelir. Râzî, ruhun ölümsüzlüğü konusunu hem felsefi hem de teolojik perspektiflerden ele alır.

İslam felsefesinin öncü ismi olan Farabi de ruhun ölümsüzlüğüne dair önemli düşünceler ortaya koymuş ve bu konuda pek çok tartışmanın yaşanmasına neden olmuştur (Aydın, 1982, s. 121-128). Ölümü, bedensel yaşamın sonu ve ruhun maddi dünyadan ayrılışını temsil eden bir geçiş noktası olarak gören Farabi'ye göre, ölüm kaçınılmaz bir son değil, daha ziyade ruhun daha yüksek bir bilince doğru yolculuğunun başlangıcıdır. Farabi'nin ölümsüzlük anlayışı, ruhun doğası ve işlevi üzerine kuruludur. O, ruhu, özünde akli ve soyut bir varlık olarak tasvir eder ve onun maddi olmayan yapısının, ölümden sonra da var olmaya devam etmesini mümkün kıldığını savunur. Ruhun bilgi edinme kapasitesi ve akılla olan derin ilişkisi, onun ölümsüzlüğünü destekleyen temel özellikler arasında yer alır. Farabi açısından insanların yaşamları boyunca en yüksek bilgi düzeyine erişme gayreti içinde olmaları gerektiği önerilir. Böylece, bu hayatta ulaşılabilecek en üst bilgi seviyesine ulaşıldığında, ölümden sonraki varoluşta ruhun huzur içinde bir yaşam sürmesi sağlanabilir. Ancak, her birey bilgi arayışında bulunmaz; çoğu, maddi zevklerin peşinde koşarak dünyevi mutlulukları elde etmeye odaklanır ve soyut bilgilerle ilgilenmez. Farabi'ye göre, bu türden bir yaşam süren insanların ruhlarıyla ilgili durum, önemli bir felsefi problem teşkil eder.

Farabi'nin felsefesinde, ruhun maddeden bağımsız olarak var olabilmesi için, onun "ilk akıllar" tarafından sunulan soyut ve evrensel bilgilere erişmesi ve bu bilgilerle zenginleşmesi gerekmektedir. Eğer bir ruh bu tür bilgilere erişmez ve sadece dünyevi, geçici maddi şeylere bağlı kalırsa, maddi dünya ortadan kalktığında (yani ölümlle) bu ruhun da varlığı tehlikeye girer. Bu bağlamda, bu ruhların ölümden sonra devam edebilme kapasitesi sınırlı veya yok olabilir, çünkü onların varlıkları tamamen maddi dünyaya bağlıdır ve yüksek, soyut bilgilerle beslenmemiştir (Farabi, 2019, s. 123). Bu görüş, ruhun bilgiyle zenginleşmesinin ve yükselmesinin önemini vurgular ve dünyevi zevklerle sınırlı kalan bir yaşamın, ölümden sonraki ruhsal varlığı etkilerini ele alır. Farabi'nin bu düşünceleri, ruhun gelişimi ve

mükemmelleşmesi için bilginin temel bir araç olduğunu ve gerçek anlamda "bilge" bir toplumun oluşturulmasının önemini ortaya koyar.

Farabi için ölümsüzlük, ruhun mükemmelleşme yolculuğunda bir sonraki evreye geçişi ifade eder. Bu süreçte ruh, maddi dünyanın sınırlılıklarından sıyrılarak, evrensel akıl ile daha bütünlük bir hale gelir. Bu evrimsel geçiş, ruhun bilgelik ve hakikat arayışının bir parçası olarak görülür ve ölüm, bu yolculuğun sadece bir durağı olarak kabul edilir.

İbn Rüşd felsefesinde ölümsüzlük kavramı, ruhun doğası ve insan aklı ile yakından ilişkilidir. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in akıl anlayışını benimseyerek evrensel aklın ölümsüzlüğünü savunup, bireysel ruhların ölümsüzlüğünü reddediğine dair tartışmalar vardır. Bu bağlamda, onun bireysel akılların, evrensel akılla birleşerek ölümsüzlüğe erişebileceğini ileri sürdüğünü söyleyenler vardır. Bu görüş, onun İslam düşüncesi içindeki yerini dikkate almayan, onu daha çok Orta Çağ Avrupası'ndaki Hristiyan skolastik düşünceye etkileri açısından ele alanların görüşlerine benzemektedir.

İbn Rüşd, akli güçlerin sadece maddi bir yerden değil, aynı zamanda ruhanî bir yerden geldiğini de belirtmektedir (İbn Rüşd, 1986, s. 310). İbn Rüşd, ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili açıklama yaparken uyku ve ölüm arasındaki benzerliği kullanmıştır. İbn Rüşd'e göre, uyku sırasında nefsin (ruhun) fiili, yani eylemleri, bedenün organlarının işleyişini durdurmasıyla kesintiye uğrar. Ancak bu durumda nefsin kendisi yok olmaz, sadece faaliyetleri durur. Benzer şekilde, ölüm sırasında da nefsin (ruhun) kendisi yok olmaz; sadece bedensel faaliyetler sona erer. Bu nedenle, ölüm sırasında nefsin durumu, uyku sırasında olduğu gibidir (İbn Rüşd, 1986, s. 313). Bu benzetme, nefsin (ruhun) kalıcılığına dair bir kanıt sunmaktadır. Uyku sırasında nefsin faaliyetlerinin durması, ancak kendisinin var olmaya devam etmesi gibi, ölüm sırasında da nefsin var olmaya devam edeceği sonucuna ulaşılmaktadır. İbn Rüşd, bu argümanla nefsin kalıcılığını savunurken, halkın ve bilgelerin kabul edebileceği bir kanıt sunmaktadır. Bu yaklaşım, nefsin ölümsüzlüğünü anlamak ve kabul etmek konusunda insanlara bir yol göstermektedir (İbn Rüşd, 1986, s. 313).

### 3.2.İbn Sînâ'da Ölümsüzlük Problemi

Nefs, ruh konusunu detaylı bir şekilde ele almış olan İbn Sînâ'nın ölümsüzlük meselesine de ayrı bir önem verdiğini görmekteyiz (Gutas, 2021, s. 63). İbn Sînâ'nın meseleyi salt bir metafizik bir mesele olarak ele aldığı görülmektedir. İbn Sînâ'da insan bedeninin biyolojik ve epistemolojik fonksiyonlarına kaynaklık eden bir yapı olarak tasarlanan nefis, bedenden ayrılmasıyla birlikte ölüm gerçekleşmektedir. Nefs'i bedenle ilişkili bir yapı olarak tasarlayan İbn Sînâ, bundan dolayıdır ki, nefis konusunu Şifa külliyyatının mantikiyyat, tabiiyyat, riyaziyyat ve ilahiyyat şeklindeki dört ana bölümünden fizik (tabiiyyat) ana bölümü içerisinde ele almaktadır. Fiziğin konusunun madde ve hareket olduğu göz önüne alındığında nefsin bedenle ilişkili bir yapı olarak ele alınması anlaşılmalıdır. Zira nefsin ilişkili olduğu insan bedeni fizik kürenin içerisinde yer almaktadır. Ölümle nefsin bedenle ilişkisinin sona erdiğine dikkat çeken İbn Sînâ'da ölüm ve ölümsüzlük meselesi için daha elverişli bir kavram olarak ruh kavramının devrede olduğu belirtilebilir. Nitekim İbn Sînâ'da ruh kavramının daha bağımsız bir kavram olarak kullanıldığı görülmektedir. Ruh, müstakil bir töz olarak kabul eden İbn Sînâ, onu bedenden ayrı olarak var olabilecek ölümsüz bir varlık olarak kabul etmektedir (Tiryaki, 2021, s. 17).

İbn Sînâ, ölümsüzlük meselesini klasik metafiziğin çerçevesi içerisinde iş görerek ele almaktadır. Bu anlamda o, konuyla ilgili bir takım rasyonelleştirme çabası içerisine girmektedir.

#### 3.2.1. İbn Sînâ'da Ölümsüzlüğün Rasyonel Çerçevesi: Maddi Olmayan Basit Bir Töz Olarak Ruhun Ölümsüzlüğü

İbn Sînâ, nefislerin mücerred (soyut) bir mahiyet olduğunu belirtmektedir. Bu durum, ruhların maddi unsurlardan bağımsız ve fiziksel olmayan bir varlık yapısına sahip oldukları anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda İbn Sînâ, soyut bir mahiyetin, sayısal olarak farklılaşamayacağını ve zatî farklılıkları kabul etmeyeceğini savunur (İbn Sînâ, 2020, s. 187). İbn Sînâ'ya göre ruh maddi bir töz olmadığı için ölümle yok olmamakta, ölümden sonra da var olmaya devam etmektedir. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın akledilirlerin (makuller) mahalline dair bir tartışma açmaktadır. İbn Sînâ,

akledilirlerin mahalline dair bir tartışma yürütürken matematiksel bir nesne olarak nokta ile ilgili söyledikleri tam bu cihetten önem kazanmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre maddi dünyada bir son bulma yeri olarak tanımlanmasına rağmen, noktanın kendisinin bölünemez ve maddi olmayan bir varlık olması, ruhun maddi bedenle ilişkisindeki durumu anımsatmaktadır. Zira ruh, bedende var olmakta ancak ruh kendi başına maddi bir gerçeklik değildir. Bu durum, ruhun ölümsüzlüğüne dair bir argüman oluşturmaktadır. Zira ruh, bedeninin son bulmasıyla sona bulmamaktadır. Çünkü ruh, maddeye indirgenememektedir. İbn Sînâ'ya göre makul bir suretin mahalli olan nokta, bölünmeyen bir uç olamaz. Çünkü nokta, kendisinde bir şeylerin son bulacağı bir noktadır. Ancak, bu sonlanan miktar kendisi için anlamlı değildir. İbn Sînâ'nın bu düşüncesinin temel nedeni, bir noktanın varlığına ilişkin düşüncenin, var olanı kavrama biçimimizle çelişmesidir. Noktanın bölünemez olması ve tanımlanamaz doğası, ruhun maddi olmayan doğasına benzetilebilir. Zira ruh, bedeninin aksine bölünemez ve maddi ölçülerle tanımlanamaz bir öze işaret etmektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ, ruhu bedenden bağımsız ve ölümsüz bir töz olarak görmektedir. Noktanın uzamsal ölçülerle tanımlanamaması gibi, ruh da fiziksel dünyaya ait kavramlarla tam olarak açıklanamaz. Eğer nokta münferit bir şey olsaydı bu durumda onun için başka bir şeyin daha olması gerekirdi bu da iki yönlü olacağı anlamına gelecektir (İbn Sînâ, 2021, s. 370). Bu durumda, bir çizgi üzerinde iki nokta bulunması, çelişkili bir durumu ortaya çıkarır. Çünkü noktalar, bir çizgi üzerindeki bölünemez noktalar olarak kabul edilirler. Eğer bir çizgi üzerinde iki nokta bulunuyorsa, bu noktalar arasında bir uzaklık vardır ve bu da çizginin bölünebilir olduğunu gösterir. Ancak, çizginin bölünebilir olması, noktaların bölünebilir olmadığı gerçeğiyle çelişir (İbn Sînâ, 2021, s. 372).

Nihayetinde İbn Sînâ, nefsin (ruhun) ölümsüzlüğünü, onun maddi dünyadan bağımsız bir varlık olmasına dayanmaktadır. İbn Sînâ açısından noktanın bölünmezliği ve maddi dünya ile ilişkilendirilememesi, ruhun da benzer şekilde fiziksel varoluşun ötesinde olduğunu göstermektedir. Ruhun maddi dünyadan bağımsız bölünmez bir cevher oluşundan hareketle de ruhun ölümsüzlüğünü temellendirmeye çalışan İbn Sînâ, meseleyi bir şeyin bölünebilir olup olmamasından hareketle de tartışmaktadır. Buna göre bölünebilir bir şey, parçalarına ayrıldığı

zaman, bu parçalar ya birbirlerine benzer; ya da birbirlerine benzer değildirler. İbn Sînâ'ya göre, her halükarda bölünebilir şeylerdeki parçalar arasında bir benzerlik veya farklılık olmalıdır. Ancak, bu parçalar arasındaki benzerlik veya farklılık, parçaların birbirine göre değerlendirilmesine bağlıdır. Bu da, bölünebilir bir şeyin parçalarının homojen veya heterojen olabileceği anlamına gelir. Eğer bu parçalar benzerlerse ortaya farklı bir şey çıkma ihtimali yoktur, çünkü ortada bir bütün vardır ve bütün parçalandığı zaman miktar olarak değişiklik gösterebilir. Böyle bir durumda da makul suret bütün olmaktan çıkar ve bir sayı, bir miktar olur. Fakat bu durum her makul suret için de geçerli olmamaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 372). İbn Sînâ'ya göre ikinci seçeneğe gelecek olursak birbirine benzemeyen parçaların nasıl olacağını incelemek oldukça zordur. Çünkü makul suretin benzemeyen parçalarının olması mümkün değildir (İbn Sînâ, 2021, s. 372). Zira akli güç, makulleri bazı durumlarda mekandan, konumdan soyutlamaktadır, fakat bunu nasıl yapmaktadır? Bir konumdan soyutlanmış makulün varlığı akıl tarafından tasavvur mu edilmiştir?; yoksa harici bir varlıkta mıdır? İbn Sînâ, harici varlıkta olmasını kabul etmez, akıl tarafından tasavvur edildiği gerçeğini kabul eder. Akılda var olan şeyler bir konumda olmak zorunda değildir ve bu sebeple kendisinde bir parçalanmaya yol açacak bir durumda da değildir. Bundan dolayıdır ki bu bir cisim olmak zorunda değildir (İbn Sînâ, 2021, s. 374).

Üçüncü argümana bakıldığında burada bölünmez bir şeyin bölünmeyen yönleri bölünen bir madde gibi düşünüldüğünde “Ya onun veya yönlerine göre onda varsayılan parçalarından birinin, maddeden soyutlanmış ve bölünmez tek bir zat olan makul bir şeye nispeti yoktur; ya onun varsayılan parçalarından her birinin böyle bir nispeti vardır; ya da onun bazı parçalarının o şeye bir nispeti olup, bazılarının yoktur” (İbn Sînâ, 2021, s. 376). Burada söz konusu olan bölünmezlik durumudur. Eğer onun parçalarından bir tanesi bile bölünmüyorsa, o halde burada tamamı bölünemez bir bütünden bahsedilmektedir. Bir bütün zaten parçalanamaz, parçalandığını tahayyül etsek bile, bütün parçaları aynı şekilde bölünemez (İbn Sînâ, 2021, s. 376).

Böylelikle İbn Sînâ, ruhu maddi dünyadan bağımsız, bölünemez, basit bir töz olarak tasarlamaktadır. Noktanın bölünmezliğinden ve maddi dünya ile

ilişkilendirilememesinden örnekler veren İbn Sînâ, bölünemez bir yapı olarak ruhun da benzer şekilde fiziksel varoluşun ötesinde bir gerçeklik olduğunu düşünmektedir.

Bir başka açıdan ise ruhun ölümsüzlüğü, onun Tanrısal Akıl ile olan bağlantısına dayanmaktadır. Maddi dünyadan bağımsız olan bu varlık, ebedi olmaktadır. Geleneksel metafiziğin zemininden hareketle bir temellendirmede bulunan İbn Sînâ, ruhun tanrısal akıl ile olan irtibatından, dolayısıyla ebedi oluşundan söz etmektedir. Ruhun bedene hakim olan, bedeni yöneten güç olduğunu düşünen İbn Sînâ, ölümsüzlüğü ruhun bedene olan hakimiyeti anlayışı çerçevesinde de temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ, insanın bedensel ve zihinsel unsurlarının birbirleriyle etkileşimi üzerine kurulu olan varoluşsal deneyimine dikkat çekmektedir. İbn Sînâ'ya göre insan bedeninde bulunan unsurlar, doğaları gereği nefse itaat ederler ve bu itaatten dolayı, nefsin isteklerine uygun şekilde dönüşebilirler. Bu durumda, unsurun nefse itaati, unsurlar üzerinde etkili olan zıtlara itaat etmesinden daha baskındır. Ölümsüzlüğün nefsin ve bedenin uyumlu bir şekilde dengeye gelmesiyle mümkün olabileceğini öne süren İbn Sînâ, sanki dünya hayatında bedeniyle doğru bir ilişki tesis edilmiş ruhların ölümsüzlüğünden söz etmektedir. Bu noktada İbn Sînâ'nın ölümsüzlük anlayışının bireysel bir ölümsüzlük fikrini esas aldığı da vurgulanmalıdır. Zira İbn Sînâ, insani nefislerin tür olarak ortak olmasına rağmen bireysel olarak farklı oldukları konusunda tereddüt yaşamamaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın Aristotelesçi bir bakış açısını esas aldığı, ruhun bedenle birlikte yaratıldığı fikrini benimsediğini biliyoruz. Ruhların bedenden önce var oldukları fikrini reddeden İbn Sînâ'ya göre aksi durumda, ruhların ya çok sayıda zatlardan (özü itibariyle farklı olan) oluşması ya da tek bir zat (öz) olmaları gerektiği iddia edilecektir. Ancak, İbn Sînâ, her iki durumu da imkansız olarak değerlendirir (İbn Sînâ, 2020, s. 187). Eğer ruhlar bedenden önce var olup çok sayıda zatlardan oluşsaydı, bu ruhlar arasında türsel farklılıklar olurdu. Fakat İbn Sînâ, ruhların mahiyetlerinin farklılaşmasının mümkün olmadığını savunmuştur (İbn Sînâ, 2020, s. 187). Nitekim yukarıda da bahsedildiği üzere bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç tür ruhtan söz eden İbn Sînâ, nefislerin tür ve anlam bakımından birleşik olduğunu, yani ruhların özlerinin ve anlamlarının birbirine benzediğini belirtir. Bu, tüm ruhların aynı türden olduğunu ve aralarında türsel bir

farklılık bulunmadığını ifade eder (İbn Sînâ, 2020, s. 187). Eğer ruhlar bedenden önce var olup tek bir zat olsalardı, bu tüm ruhların tek bir ruh olduğu anlamına gelirdi. Bu durum da, bireysel farklılıkları ve kişisel bilinçleri açıklayamazdı (İbn Sînâ, 2020, s. 187).

Yukarıda da bahsedildiği üzere insani nefsi bedende potansiyel olarak bulunan bir akıl gücü olarak tasarlayan İbn Sînâ, nefsin zatının makullere dönüşmesi fikrini kesinlikle reddetmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre bir varlığın bir başka varlığa dönüşmesi özdeşlik ilkesine aykırıdır. Bu durumda artık o ilk varlık olmaktan çıkacak ve tamamen farklı bir varlığa dönüşecektir. Nihayetinde İbn Sînâ, belirli bir nefsin zatının bir başka varlığa dönüşmesi fikrinin mantıksal bir tutarsızlık içerdiğini hatırlatmaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 418). Dolayısıyla ruhsal bir ölümsüzlüğü esas aldığı görülen İbn Sînâ'nın bireysel bir ruhun ölümsüzlüğünden bahsettiği açıktır.

İnsani nefsin sahip olduğu akli yetinin yapısına bakıldığında burada aklın farklı işlevlerle karşımıza çıktığı görülmektedir. İbn Sînâ'nın ifadesine göre, nefis bazen bilfiil akleden bir akla sahip olabilir, bazen de potansiyel olarak akıl sahibi olabilir. İbn Sînâ'ya göre, insanın soyuttan somuta düşünebilmesi için bir sebep bulunmalıdır. Bu sebep, akli süreçlerin soyut olarak kendisinde bulunduğu bir şey olmalıdır ve bu, bilfiil akıl ile açıklanabilir (İbn Sînâ, 2021, s. 410). Böylesine bir ayırım, insanın düşünce süreçlerinin doğasını anlamamıza yardımcı olur. İnsan bazen bilinçli bir şekilde düşünür, yani somut düşünceler üzerinde çalışır ve bu şekilde somut sonuçlara ulaşır. Ancak bazen insanın düşünceleri potansiyel olarak soyut düşüncelere sahiptir, yani henüz somutlaşmamıştır. Bu durumda insan, soyut düşünceleri somutlaştırmak için çaba sarf eder (İbn Sînâ, 2021, s. 410). İnsan akli tam yetkinliğe ruh ve beden ayrıldıktan sonra ulaşacaktır, ruh ve beden ayrıldıktan sonra bilinçsiz olma durumu ortadan kalkar tam bilinç hali ortaya çıkar (İbn Sînâ, 2021, s. 410). Böylelikle İbn Sînâ açısından insani nefis, akıl kapasitesiyle ölümsüzlüğe ulaşmaktadır.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, ruhun ölümsüzlüğünü, onun maddi olmayan yapısı ve akıl ile olan derin bağlantısı üzerinden ele almaktadır. Ona göre, insan ruhu, ölümden sonra da var olmaya devam eder çünkü onun asli yapısı, fani olmayan,

özünde sürekli ve değişmez bir nitelik taşır. İbn Sînâ ruhun beden ile yaratılması konusunda Aristoteles ile aynı görüşü savunmuştur, ölümden sonra ruh ve beden birbirinden ayrıldıktan sonra da ruhun kendi başına devam etmesi görüşü ile Platon ile aynı görüştedir (İzmirli, 2014, s. 61). Fakat İbn Sînâ, Platon'da görülen tenasüh fikrini de reddetmiştir (İzmirli, 2014). Bu bakış açısı, İbn Sînâ'nın, insan ruhunun bilgiye ve hakikate olan derin yönelimini ve bu sürecin insanın maddi bedeninin ötesinde bir anlam taşıdığını vurgulamasına olanak tanımaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Sînâ'ya göre insan nefsleri, önce bedenlerden ayrı olarak var olmuş ve sonra bedenlerde meydana gelmiş deşillerdir. Çünkü insan nefsleri ancak tür ve anlam bakımından tek olabilirler. Eğer insan nefslerinin bedenlerde meydana geldiği, yani bedenlerden sonra oluştuğu varsayılışaydı, bu varlıkların çoğalması mümkün olmazdı, çünkü insan nefsleri tekil bir varlık olarak var olmaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 390). İnsan nefislerinin suretleri aynı olup nefislerin mahiyetinin ve suretinin değişmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla, nefislerin bedenlerde meydana gelmesi durumu, onların mahiyetlerinin değişmesi veya bedene özgü hale getirilmesi anlamına gelir ki, bu da bedeni ifade eder (İbn Sînâ, 2021, s. 390). Bir nefsin bedeni olmadan var olduğunu kabul edersek, bu durumda o nefsin bir başka nefisten farklı olması mümkün olmayacaktır. Bu genel bir kuraldır, çünkü sadece soyut varlıkların türleri, farklı bireylerle çoğalır. Nefisler, ya kendilerini etkileyen ve taşıyan şeylerle, ya da kendi zamanlarına göre çoğalır. Ancak, soyut olduklarında ve ayrışmadıklarında, aralarında farklılık ve çoğalma imkansızdır. Dolayısıyla, nefislerin bedene girmeden önce sayıca çok fazla varlık olmaları şeklindeki bir düşünce geçersiz hale gelmektedir (İbn Sînâ, 2021, s. 390).

İbn Sînâ açısından nefis, beden gibi sonradan meydana gelmekte ve meydana geldikten sonra da artık bedenle beraber kendisini diğer her şeyden daha ayrı kılan kendine has bir eğilimi olmaktadır (İbn Sînâ, 2021, s. 392). Nefis, bedenden ayrıldıktan sonra nefisler tek başlarına mevcut olacaklardır (İbn Sînâ, 2021, s. 394). İbn Sînâ'ya göre her nefsin ortaya çıkış zamanı farklıdır ve her nefsin yetkinleştiği konular da farklıdır. Yine her nefsin sahip olduğu özellikler de farklıdır. Bu sebeplerden dolayı nefisler, bedenlerinden ayrıldıktan sonra tek başlarına varlıklarına devam edebilmektedirler (İbn Sînâ, 2021, s. 394).



Kaldı ki, nefis hiçbir zaman bedene muhtaç değildir, aksine beden, nefse muhtaçtır ve böyle bir durumda ölümden sonra beden yok olması ile nefsin yok olması düşünülemez (Abdulgani, 1999, s. 298). Hatta beden nefsten uzaklaştıkça nefis güçlenir, yetkinleşir fakat beden nefse yaklaşması ile nefis güçsüz düşer (Abdulgani, 1999, s. 298). İbn Sînâ'ya göre nefsin bireyselleşmesi maddenin etkisiyle değildir. Bunun yerine, bir şeyin bireyselleşmesi için herhangi bir heyet, güç, ruhani alan veya belirli unsurların bir araya gelmesi gerektiği ifade edilmektedir. Şu halde nefsin özgün hâle gelmesi için maddenin etkisi yeterli değildir; onun yerine çeşitli unsurların bir araya gelmesi gerekmektedir. Bu durum, nefsin tamamen maddeye bağlı olmadığını ve onun bireyselleşmesinin daha derin ve karmaşık bir süreç olduğu anlamına gelmektedir (İbn Sînâ, 2021, s. 396).

İbn Sînâ'nın ifadesine göre, beden öldükten sonra insanın ruhu veya nefsi ölmemektedir. Zira ona göre, nefsi canlı tutan etkenler maddi unsurlar değildir; bunun yerine, nefis, maddeden bağımsız bir varlık olan kaim bir varlıktan güç almaktadır. Dolayısıyla, böyle bir varlık bedene bağlı olabilir ancak bedenle birlikte yok olamaz (İbn Sînâ, 2021, s. 400). Dolayısıyla ruh bedenden ayrıldıktan sonra beden, ruhu olumlu ya da olumsuz olarak etkilemez, ölüm gerçekleştikten sonra sadece beden çürür ve beden çürümesi ruhun sürekliliğine kesinlikle zarar vermez (Aktaran: İzmirli, 1995).

İbn Sînâ'ya göre, nefis veya ruhun beden ölümüyle ölmemesinin nedeni, bu ruhun bedenle olan ilişkisinin ontolojik yapıya dayanmaktadır. Ruhun bedenle ilişkisi, beden varlığından önce gelir zira ruhun varlığı, beden varlığına bağımlı değildir, beden öncesinde var olur. Dolayısıyla, beden ölümüyle birlikte nefis veya ruhun da yok olması düşünülemez (İbn Sînâ, 2021, s. 398).

İbn Sînâ, nefsin bedenden müstakil varoluşunun ölümsüzlüğe gerekçe teşkil ettiğini düşünmektedir: “Eğer nefsin bedene ilgisi, varlıkta kendisine denk olana ilgi şeklinde ise nefis için arız olan değil, zatî bir şeydir.”(İbn Sînâ, 2021, s. 398). İbn Sînâ'nın bu argümanına göre, nefis ile beden arasındaki ilişki varlıkta kendisine denk olanın ilişkisi şeklinde olduğunda, nefis ve beden arasındaki ilişki arızı değil, zati bir ilişkidir. Yani, her ikisi de zatın dengine beraber bulunana izafe edilmiştir. Bu

durumda, ne nefis ne de beden tek başına bir varlık oluşturur; her ikisi de birlikte var olurlar. Birisi bozulduğunda, diğerinin izafesi de bozulur, fakat bu ilişkinin bozulmasıyla zatın kendisi bozulmaz. Yani, beden bozulması nefis ile olan ilişkisini etkilemez. Dolayısıyla, beden bozulması nefis veya ruhun yok olmasına neden olmaz çünkü nefis zat bakımından bağımsız bir varlıktır.

İbn Sînâ ölümü bir son olarak değil, daha ziyade ruhun maddi dünyadan sıyrılıp hakiki varoluşuna kavuştuğu bir dönüşüm olarak ele almaktadır. Nihayetinde İbn Sînâ insan ruhunun sudur ettiği yere geri döneceğine inanmıştır (Ülken, 1955, s. 87). Kur'an'da geçen "Biz Allah'a aidiz ve sonunda O'na döneceğiz."<sup>2</sup> ayetin de "dönüş" vurgusu yapılmaktadır. İbn Sînâ'nın savunduğu ruhun sudur etmesi anlayışı ile ayette geçen 'rücuun' kavramı arasında ilişki kuran yorumlar yapılmaktadır (Ülken, 1955, s. 87).

### **3.2.2. İbn Sînâ'da Ruhun Asli Yerine Dönüşü Olarak Ölümsüzlüğün Metafizik Mahiyeti**

Doğadaki varlıkların ve olayların belirli bir düzen ve yarar doğrultusunda var olduklarını ve bu düzenin ilahi inayet ile açıklanabileceğini belirten İbn Sînâ, doğadaki her şeyin rastlantısal değil, bilakis ilahi bir plan ve düzen çerçevesinde meydana geldiğini vurgulamaktadır (İbn Sina, 2022, s. 816). Bununla birlikte ona göre insanların evrende olup biten her şeyin nedenlerini tam olarak bilebileceklerini söyleyemeyiz. Zira İbn Sînâ'ya göre insanlara gelecek hakkında bilgi verilseydi onlar yaşanacak her şeyin detaylarını öğrenirlerdi (İbn Sina, 2022, s. 818). Nitekim müneccimler, gökteki olaylardan geleceği tahmin etmeye çalışmaktadırlar. Ancak onların ilk kabulleri kesin kanıtlara dayanmamakta ve kullandıkları yöntemler kesin sonuçlar vermemektedir. Müneccimler, tecrübeye veya vahye dayandıklarını iddia ederler ve bazen iddialarını şiiresel veya hatabi kıyaslarla (retorik) kanıtlamaya çalışırlar (İbn Sina, 2022, s. 818). İbn Sînâ'ya göre müneccimlerin kullandıkları felsefi öncüller doğru olsa bile, bu öncüller geleceği kesin olarak bilmeyi garanti etmez (İbn Sina, 2022, s. 820). Bu nedenle, müneccimlerin görüşlerine ve

<sup>2</sup>Kur'an, Bakara Suresi 156. Ayet.

tahminlerine güvenmek doğru değildir. Zira bir şeyin tam olarak doğru bilinebilmesi için hem yersel hem göksel tüm etkenlerin tam olarak bilinmesi gerekmektedir. Eğer bilinemiyorsa bir konu hakkında net bir sonuca ulaşmak mümkün olmayacaktır.

Bu bağlamda İbn Sînâ açısından ölümden sonraki yaşam konusunda da insanın akıl ve gözlem yeteneklerinin sınırlı olduğu ve ölümden sonraki yaşamın farklı bilgi kaynağına ihtiyaç duyduğu ifade edilmelidir. Ölümden sonraki yaşamı tam olarak anlamak, insanın mevcut bilgi ve gözlem yeteneklerinin ötesinde bir şeydir. Nihayetinde ölümden sonraki yaşamın doğası ve bu yaşamın nasıl olacağı, metafiziksel koşullara ve insanın manevi durumuna bağlıdır ve bu konuda kesin bilgi edinme çabaları sınırlı olabilir.

Bir anlamda mümkün deneyim alanının dışında kalan bu meseleyi zaman zaman vahye müracaatla değerlendirmek gerektiğini düşünen İbn Sînâ, bu konuda peygamberin bize ulaştırdıklarına kulak vermek gerektiğinden söz etmektedir. İbni Sina, *en-Necat*'da "insan nefislerinin meadı hakkında" bir başlık açmakta ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Burada insan nefislerinin bedenlerinden ayrıldıklarında buldukları halleri ve hangi hale dönüşeceklerini incelememiz uygundur. Deriz ki: Meadın şeriat tarafından kabul edilmiş olan bir tarafı olduğunu bilmen gerekir onun ispatı için şeriat yolu ve peygamberliğin haberi tarafından tasdik olunmasının dışında bir yol yoktur. O da dirilişte beden içindir. Bedenin iyilikleri ve kötülükleri bilinir, öğrenilmesine gerek yoktur. Peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.v.) tarafından getirilen gerçek şeriat, beden için olan mutluluk ve bedbahtlığın durumunu açıklamıştır."(İbn Sînâ, 2012, s. 266).

O halde ölümden sonraki yaşam hakkında güvenilir bilgiye ulaşmak için yalnızca rasyonel felsefi düşüncelere değil, ilahi ve manevi kaynaklara da dayanmak gerekecektir. Nihayetinde İbn Sînâ'ya göre, insan yaşadığı maddi evrende ölümden sonraki yaşam hakkında kesin bir yargıya varamaz. Zira ölümden sonraki yaşam, metafizik bir alemdir ve bu dünyada yaşarken bu alemi tam anlamıyla keşfetmek mümkün değildir. Bu konu hakkında yardım alınabilecek isim peygamberdir.

İbn Sînâ'ya göre peygamber insanlara tek ve kuvvetli yaratıcılarının olduğunu, O'nun gizli ve açığı bildiğini ve Ona inananlara mutlu bir geleceğin

hazırladığını, Ona inanmayıp isyan edenlere ise kötü bir sonun hazırlandığını bildirmektedir (İbn Sina, 2022, s. 824-826).

İbn Sînâ açısından ölümsüzlük konusunun metafizik mahiyeti bu konuda peygambere müracaat edilmesine gerekçe oluşturmaktadır. Zira ahiret hayatı, insanların mevcut dünya deneyimleri ve anlayışlarıyla sınırlı bir şekilde tasavvur edilemez. İnsanların ahiret hayatını anlayabilmeleri için, bu yaşamın özelliklerini onların kavrayışına uygun bir şekilde sunmak gereklidir. Bu nedenle, peygamberler ahiret hayatını insanların anlayabileceği ve tasavvur edebileceği biçimde açıklama yoluna giderler (İbn Sina, 2022, s. 826). Peygamberler, insanların anlayış seviyesine hitap ederek mutluluk ve bedbahtlık gibi kavramları somut örneklerle açıklarlar (İbn Sina, 2022, s. 826). Bu, ahiret hayatının doğasını daha anlaşılır kılmak için kullanılan bir yöntemdir. Ahiret hakkında verilen bilgiler, genellikle genel hatlarıyla sınırlıdır. Ahiretin, insan gözünün görmediği ve kulağının duymadığı bir gerçeklik olduğu belirtilir. Ahirette, büyük bir mülk, haz ve sürekli bir elem bulunur. Ancak bu özellikler, insanların dünyadaki algılarıyla tam olarak ifade edilemez. Ahiret hayatı, metafizik bir gerçeklik olarak kabul edilir. Bu nedenle, ahiretin gerçek doğasını bu dünyadaki sınırlı anlayışla tam olarak kavramak mümkün değildir. Peygamberler, bu gerçekliği insanlara anlamaları için en uygun şekilde tasvir ederler, ancak ahiretin tam doğasını ifade etmek, mevcut dünya deneyimleriyle sınırlı kalır (İbn Sina, 2022, s. 828).

İbn Sina ahirette insanların karşılaşılabileceği durumlardan “*İşaretler ve Tenbihler*” kitabının “Ariflerin Makamı” bölümünde bahsetmiştir. Ona göre arif kişi kendisini hayırlı olana yöneltirse ahirette çeşitli ödüllerle mükafatlandırılacaktır (İbn Sina, 2017, s. 72). Ahiretteki mutluluğa erişebilmek için bu dünyada nefsin arzuladığı şeylerden insanın kendisini uzak tutması gerekmektedir. Bu dünyada nefsin terbiye edebilen ahiret hayatında büyük bir mutlulukla karşılaşacaktır (İbn Sina, 2022, s. 834). Bu kişiler İbn Sînâ’nın tabiriyle “bedenlerinden elbiseler içinde oldukları halde, onlardan soyunmuş ve kutsiyet âlemine tecerrüt ederek yönelmişlerdir” (İbn Sina, 2017, s. 72).

Ölümün gerçekleşmesini ruh ve beden biribirinden ayrılması olarak açıklayan İbn Sînâ, yeniden diriliş söz konusu olduğunda ruhani bir ölümsüzlüğü tercih ediyor gözükmektedir. İbn Sînâ'ya göre filozoflar ruhsal mutluluğu tercih etmektedirler: “Metafizikçi filozofların bu mutluluğu elde etmedeki istekleri bedensel mutluluğu elde etmeyi istemelerinden daha büyüktür” (İbn Sînâ, 2012, s. 267). Dirilmenin ruhani olduğu şeklindeki görüşü daha tutarlı bir görüş olarak gördüğü anlaşılan İbn Sînâ'ya göre dirilmenin bedenle olması birçok soru işaretine sebep olacaktır. Öldükten sonra kötü insanların ceza çekmeleri için bedenle dirileceklerini kabul edersek bu cezayı çekecekleri başka bir mekan olması gerekmektedir (Abdulgani, 1999, s. 306). Ayrıca bedenlen dirilme olursa çürüyen bedeni tekrar toplama düşüncesi yine farklı soru işaretlerine sebep olacaktır. Bu sebeple İbn Sînâ, daha çok ruhen dirilmenin olduğu görüşünü benimsemiştir (Abdulgani, 1999, s. 306). İbn Sînâ'nın bedenlen bir ölümsüzlük fikrine mesafeli durması, bedenlen yeniden dirilişinin kabul edilmesinin bazı çelişkiler barındırıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Zira öldükten sonra beden yavaş yavaş yok olmaya çürümeye başlamaktadır, dünyanın yaşının ne kadar olduğu bilinmese de milyonlarca yıl önce insanlığın olduğunu kabul etmekteyiz, insanlığın sürekli çoğaldığını düşünürsek bu kadar ölü insanın bir anda aynı şekilde dirilmesi kafa karıştırıcı görülebilmektedir (Koç, 2021, s. 146).

Kur'an ayetlerinin ölümsüzlüğün, haşrin bedenle ilgili bir durum olarak gerçekleşeceğine dair beyanını İbn Sînâ'nın yoruma tabi tutma eğilimi içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Ali Durusoy'un ifade ettiği üzere “Düşünürümüze göre dînin biri metafizik, diğeri ahlak olmak üzere iki temel muhtevâsı vardır. Söz konusu bu muhtevânın topluma anlatım biçimi ise kısmen sembolik bir dildir” (Durusoy, 2021, s. 266). İbn Sînâ, ahirette insanların dünyadayken duydukları, öğrendikleri veya inandıkları şeyleri tecrübe edeceklerini ve bu deneyimlerin onların dünya hayatındaki tutumları ve davranışlarıyla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. İyi insanlar ahirette vaat edilen ödülleri ve nimetleri, kötü insanlar ise ceza ve azap göreceklerdir (İbn Sînâ, 2020, s. 291).

İbn Sînâ'nın ölümsüzlüğün ruhla gerçekleşeceğine dair güçlü kanaati, bedenle haşir konusundaki terddütleri Gazzâlî tarafından eleştiri konusu yapılmaktadır.

Filozoflara yönelik sistematik bir eleştiri ortaya koyan Gazzâlî ruh ve ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili de filozoflara ciddi eleştiriler yöneltmektedir.

Esasında meselenin klasik rasyonalizmin çizgisi içerisinde ele alınması yeterli olmamaktadır. Zira Kantçı bir perspektiften ifade edildiğinde salt kavramlarla iş gören klasik rasyonalizm, kavramların deneyle doldurulmasına ihtiyaç duymamaktadır. Platoncu metafiziğin de gösterdiği üzere belirli kabullerden yola çıkan klasik rasyonalist tavır, tümdengelsel bir akıl yürütmeye metafiziksel problemleri çözmeye çalışmaktadır. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* adlı eserinde Kant'ın felsefi tutumunu özetlediği bölümde konuyla ilgili şu ifadeler yer vermektedir: “Yalnız kavramlarla çalışan klasik rasyonalizm, örneğin «ruhun ölümsüzlüğünü» şöyle tanıtlar: «Ruh maddî olmayan bir tözdür, maddî olmadığı için yer kaplamaz, yer kaplamayınca bölünemez, bölünemeyince de yok edilemez, dolayısıyla ruh ölümsüzdür». Bu tanıtlamada «çelişmezlik ilkesi»ne dayanılmaktadır; başka bir deyişle: önce eldeki kavramın bir tanımı yapılıyor, sonra da bundan kendisiyle çelişik olmayan sonuçlar çıkarılıyor.” (Gökberk, 1999, s. 353).

Tam bu noktada İbn Sînâ gibi daha çok klasik rasyonalizmin çerçevesi içerisinde hareket eden bir filozofa karşı meselenin rasyonel çerçevesine dair farklı görüşleri dile getiren filozoflara örnek olarak Gazzâlî ve Kant'tan da kısaca bahsedebiliriz.

### 3.3. Gazzâlî'nin Ölümsüzlük Problemi Bağlamında Filozofları Eleştirisi

İslam düşünce tarihinin dikkat çekici bir ismi olan Gazzâlî, Farabi ve İbn Sînâ gibi filozofların özellikle metafizik alanındaki düşüncelerini, bu çerçevede onların ruhun varlığı ve ölümsüzlüğüne dair ortaya koydukları düşünceleri eleştiriye tabi tutmuştur. Özellikle de filozofları, ölümsüzlüğün imkanını ruhani bir çerçeveye sınırlandırdıkları için eleştiren Gazzâlî, yirmi eleştiri meselesine ayırdığı *Tehafütü'l-Felâsife* adlı eserinin on sekizinci, on dokuzuncu ve yirminci meselelerini ruh ve ölümsüzlük gibi konulara ayırmaktadır. Gazzâlî, on sekizinci meselede "Filozofların İnsan Nefsinin Cisim Olmayan, Ruhani ve Bağımsız Bir Cevher Olduğuna Dair Akli Delil Getirme Konusunda Aciz Bırakılmaları Üzerine" başlığı altında filozofların nefis, ruh öğretilerini eleştiriye tabi tutmuştur. On dokuzuncu meselede ise Gazzâlî,

"Filozofların İnsan Nefislerinin Var Olduktan Sonra Yok Olmalarının İmkansızlığı Hakkındaki Görüşlerinin Çürütülmesi Üzerine" başlığı altında filozofların ölümsüzlük konusundaki argümanlarını felsefi açıdan eleştiriye tabi tutmaktadır. Yirminci meselede ise "Filozofların Cesetlerin Dirilişini İnkâr Etmelerinin Çürütülmesi Üzerine" başlığı altında filozofların ölümsüzlüğü ruhla sınırlandırmalarını eleştirilmektedir.

Gazzâlî, filozofların insan ruhunun (nefsinin) yok olmasının mümkün olmadığı ve ruhun ebedi olduğu şeklindeki argümanlarını yetersiz görmektedir. Bu bağlamda o, filozofların ruhun ölümsüzlüğü konusundaki argümanlarını çürütmeye çalışır. Gazzâlî'ye göre filozoflar, ruhun yok olmasının imkansız olduğunu savunurlar ve bu iddialarını desteklemek için iki delil öne sürerler: Ruhun yok olması ya beden ölümüyle, ya ruhun zıddının (karşıtının) sirayetiyle (nüfuz etmesiyle) veya bir güç sahibinin gücüyle olacaktır. Bedenin ölmesiyle ruhun yok olması mantıksızdır, çünkü beden ruhun mahalli (yeri) değil, aksine onun aracıdır. Ruh, bedendeki kuvvetler aracılığıyla bedeni kullanır. Aracın bozulması, aracı kullananın bozulmasını gerektirmez. Gazzâlî bu konuya da şiddetle karşı çıkmıştır; Eğer ruhlar bedenlerden önce tek bir varlık olarak mevcut olsaydılar, nasıl ayrılmışlardır? Çünkü hacmi ve miktarı olmayan bir şeyin parçalanması düşünülemez (Gazzali, 1981, s. 190). Ruhların parçalanmamış olduğu iddia edilirse, bu da mantıksızdır. Çünkü Zeyd'in ruhu Amr'ın ruhundan farklıdır. Eğer ruhlar tek bir varlık olsaydı, Zeyd'in bilgileri Amr'ın bilgileriyle aynı olurdu. Bilgi, ruhun özsel niteliklerindedir ve bir ruhun bilgisi, diğer ruhun bilgisiyle aynı olamaz (Gazzali, 1981, s. 190).

Gazzâlî'ye göre ruhların bedenlerden bağımsız olarak var olması ve çoğalması fikri, ruhların özsel nitelikleri açısından zorluklar taşımaktadır. Gazzâlî, ruhların bedenden önce var oldukları ve ölümsüz oldukları şeklindeki iddiaları mantıksal olarak sorgulamaktadır. Ruhların birliği, parçalanması ve çoğalması konusundaki zorlukları ortaya koyan Gazzâlî, ruhların bedenle olan ilişkisine dair filozofların ortaya koydukları argümanları da sorgulamakta ve ruhların bedenden bağımsız bir şekilde var olmasına dair ortaya konulan düşüncelerin aksaklıklarını tartışmaktadır. Zira Gazzâlî, ruh ile beden arasındaki ilişkinin bizim gözümüzden uzak ve bilinmez olduğunu kabul etmektedir. Gazzâlî, bu bilinmez ilişki dolayısıyla

ruhun varlığını sürdürebilmesi için beden varlığına bağlı olabileceğini öne sürmenin mümkün olabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla, beden bozulduğunda ruhun da bozulması ihtimali uzak bir ihtimal değildir. Bu durumda, ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürebileceği kesin bir bilgi ile söylenemez (Gazzali, 1981, s. 192).

Ruhun varlığı için beden varlığının zorunlu olup olmadığını bilmediğimiz için, bilinmeyen bir şeye dayanarak hüküm vermek mümkün değildir. Ruhun varlığı için bedenle olan ilişkinin zaruri olup olmadığını bilemediğimizden, bu ilişki ortadan kalktığında ruhun da yok olma ihtimali vardır (Gazzali, 1981, s. 192).

Ruhun basit olduğunu, maddeden bağımsız ve birleşik olmadığını belirten Gazzâlî'ye göre ruh, madde ve şekilden oluşmaz. Eğer ruhun madde ve şekilden oluştuğu farz edilirse, bu durumda maddenin bir aslına (temel ögesine) dönmek gerekir. Bu asıl da ezeli (başlangıcı olmayan) ve ebedî (sonsuz) olarak kabul edilir (Gazzali, 1981, s. 193). Bu durum, ruhun yok olmasını ortadan kaldırır, çünkü ruh tıpkı cisimlerin maddesi gibi ezeli ve ebedîdir. Bir şeyin varlık gücü (potansiyeli) ile bilfiil var olması (gerçekleşmesi) arasında bir fark olduğunu vurgulayan Gazzâlî, bir şeyin bilfiil var olması durumunda, onun varlık gücünün de aynı anda var olduğunu söylemenin yanlış olduğunu belirtir. Bir şeyin bilfiil var olması, onun varlık gücünün gerçekleşmiş haliyle aynıdır. Bu durumda, bilfiil var olmak, varlık gücüyle birleşir, ancak bunlar, aynı zamanda var olamazlar çünkü bunlar birbiriyle çelişir (Gazzali, 1981, s. 193). Gazzâlî'ye göre, ruhun varlığı ve yokluğu, filozofların düşündüğünden daha karmaşık bir yapıya sahiptir ve ruhun varlık durumu, onun yok olma potansiyeliyle çelişir.

Gazzâlî'nin filozofların en çok eleştirdiği noktalardan birisi de cesetlerin dirilişi ve ahiret hayatı hakkındaki düşünceleridir. Filozoflar, ruh ölümden sonra ya cezalandırılacaktır ya da mükafatlandırılacaktır, ruhun durumu bu dünyada yaşadığı hayata bağlıdır demektedirler. Filozoflara göre, dünyada insanlar bedenlerini ne kadar arzu ve isteklerden geri çekerlerse ahiret hayatında bunun karşılığını hiç tatmadıkları güzelliklerle alacaklardır ya da tam tersi olacak hiç görmedikleri bir felaket ile karşılaşacaklardır. Filozoflar, ahiret hayatının güzelliklerini anlatmak için bu dünyada bir insanın en çok keyif aldığı şeyden örnek vererek ahiret hayatındaki



cennet hakkında bir tahmin de bulunmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu örnekleri her insan üstünden anlatamayız. Zira her insanın keyif aldığı, sevdiği şeyler farklıdır. Elbette Gazzâlî, ahiret hayatındaki akli lezzetlerin (manevi ve zihinsel hazların) dünya hayatındaki cismani lezzetlerden (fiziksel hazlardan) daha üstün olduğunu düşünmektedir. Gazzâlî, Resulullah'ın (S.A.V.) bir hadisinde Allah Teâlâ'nın salih kulları için "gözlerin görmediği, kulağın işitmediği ve beşer kalbine gelmeyen" nimetler hazırladığını söylediğini aktarır. Bu durum, ahiret nimetlerinin insanın hayal edebileceğinin ötesinde olduğunu gösterir. (Gazzali, 1981, s. 197). Aynı şekilde, Allah Teâlâ'nın "Hiçbir nefis, kendileri için saklanan müjdeyi (sevinilecek şeyleri) bilmez." ayetiyle de bu düşünceyi desteklemektedir. Bu ifadeler, ahiretteki nimetlerin insanların dünyada tecrübe edemeyeceği kadar büyük ve bilinmez olduğunu anlatmaktadır (Gazzali, 1981, s. 197).

Birçok noktada filozofları eleştiren Gazzali'nin bu filozofları eleştirmesinin en büyük sebebi bu konuda onların rasyonel imkanlara fazla güvenmeleridir. Gazzâlî, elbette ölümden sonra cennet ve cehennem gibi olguları reddetmez ya da ruhun ölümden sonra sonsuza kadar yaşayacağını reddetmez. Bunlar zaten İslam dininin temel ilkeleridir. Allah'ı Teala bu olgulardan zaten kutsal kitabı Kuran'ı Kerimde bahsetmiştir. Gazzâlî, böylesi metafizik konulara dair bilgilerin şariat yolu ile bilinebileceğini söylemektedir (Gazzali, 1981, s. 200). Gazzali filozofların bu görüşleri dini ve vahiy kaynaklı bilgilerden bağımsız olarak sadece akıl ve mantık yoluyla ulaşmaya çalışmalarını eleştirmekte ve bu yöntemin çürütülebileceğini göstermek istemektedir. Gazzâlî'ye göre ruhun bekası ve ahiret hayatının kabulü, akıl yoluyla kısmen anlaşılabilir; ancak bu bilgilerin tam olarak doğrulanması ve anlaşılması şariatın rehberliğinde mümkündür. Bu yaklaşım, akıl ve dini öğretilerin birbiriyle uyum içinde çalıştığı bir zemin oluşturur ve metafizik konularda akıl ve iman dengesini korur.

Gazzâlî, cesetlerin yeniden diriltilmeyeceğini iddia edenlerin hata yaptığını ve bu iddianın İslam şariatı açısından küfür sayılabileceğini belirtmektedir. Kıyamet gününde hem ruhun hem de bedeninin yeniden bir araya gelerek dirtilmesini esas alan Gazzâlî'ye göre, Kur'an'ın ilgili ayetleri, ahiret hayatında bedensel ve ruhani deneyimlerin birlikte yaşanacağına işaret etmektedir. (Gazzâlî, 1960, s. 36).

Nihayetinde İbn Sînâ ve Farabî gibi filozofların ölümsüzlük anlayışları Gazzâlî tarafından ciddi bir sapma olarak değerlendirilmektedir. Ona göre, bu görüş, İslam'ın kişisel ahiret inancını zedelemekte ve insanların dini duygularını ve ahlaki sorumluluklarını zayıflatmaktadır. Gazzâlî'ye göre böylesi meseleler rasyonalitenin imkanlarıyla tüketilemez.

### **3.4. Kant'ta Pratik Akıl Bağlamında Ölümsüzlüğün Temellendirilmesi**

Modern felsefede ortaya koyduğu metafizik eleştirisiyle büyük bir çığır açan Kant, farklı bir yoldan metafiziğe gitmeye çalışmıştır. Bu çerçevede Kant, ruhun varlığını ve ölümsüzlüğü klasik rasyonalizmin çizgisinden ayrılarak temellendirmeye çalışmaktadır. Kant, Tanrı'nın dünyayı yaratmasının nihai amacının, akıl sahibi varlıkların mutluluğu değil, en yüksek iyiyi gerçekleştirmek olduğunu savunmaktadır. En yüksek iyinin ise iki bileşeni vardır: Mutluluk ve ahlaki iyilik. Akıl sahibi varlıklar, mutluluğa layık olmalıdır, yani ahlaki olmalıdırlar (Kant, 1999, s. 142). Fakat bütün insanlar bir araya gelseler en yüksek iyiyi yakalayamazlar bu beşeri varlıkların gücünü aşan bir durumdur bu durumda bunu sağlayan tek bir varlığın olması gerekmektedir; evreni yaratan Tanrı. Yine bu durumda Kant "Tanrı postulatı" ile "Ölümsüzlük postulatını" ortaya koymak zorunlu olur (Aydın, 2023, s. 101).

Kant'a göre, Tanrı'nın varlığı ve ölümsüzlük teorik olarak ispatlanamayabilir, ancak ahlaki gereklilikler açısından Tanrı'nın varlığı ve ölümsüzlük bir postulat (ön kabul) olarak kabul edilmelidir (Aydın, 2023, s. 102). Ahlakın temelini oluştururken, Tanrı inancını reddetmek pratik bir çıkmaza yol açar. Kant, ahlaki eylemlerimizin nihai amacı olan "en yüksek iyiyi" (erdem ve mutluluğun bir arada bulunması) gerçekleştirmek için Tanrı'ya inanmanın zorunlu olduğunu savunur. Tanrı inancı olmadan, bu ahlaki amaç anlamsız hale gelir ve ahlaki çabalarımızın nihai bir anlamı olmaz (Aydın, 2023, s. 102). Tanrı ve ahiret inancı olmadan ahlaki idealler, sadece güzel düşünceler olarak kalır ve insanların davranışlarını yönlendirecek birer amaç veya motivasyon kaynağı olamazlar. Ahlakın gerçek anlamda etkili ve yönlendirici olabilmesi için, bu inançların varlığına ihtiyaç vardır (Aydın, 2023, s. 101).

Kant'a göre, mutluluğun ölçütü ahlaklılıktır. Tanrı'nın bilgeliği, teorik olarak en yüksek iyiyi bilmek ve pratik olarak en yüksek iyiyi istemek anlamına gelir. Bu nedenle, Tanrı'nın amacı yalnızca mutluluk değil, ahlaki mükemmellik ile birleşmiş bir mutluluktur. Kant'a göre Tanrı ve ruh kavramlarının ne olduklarını doğrudan bilemeyiz, ancak pratik akıl ve ahlaki hedefler doğrultusunda bu kavramları bir araya getirebiliriz (Kant, 1999, s. 145). Pratik aklın rehberliğinde, ahlaki olarak en yüksek iyiyi hedeflerken bu kavramları kullanırız (Kant, 1999, s. 145). Kant, dünyada en yüksek iyiyi gerçekleştirme arzusunun ahlâk yasası tarafından belirlenen zorunlu bir hedef olduğunu ifade etmektedir. O, en yüksek iyiyi gerçekleştirmek için, niyetlerin ahlâk yasasına tam olarak uygun olması gerektiğini vurgular. Ancak, bu tam uygunluk durumu, insanın duyular dünyasında ulaşılamayan bir mükemmelliktir. Bu mükemmelliğe ulaşmak için, sonsuz bir ilerleme gereklidir ve bu ilerleme ancak ruhun ölümsüzlüğü varsayımıyla mümkündür (Kant, 1999, s. 133). Kant, ahlaki yasaya tam uygunluğun sonsuz bir ilerleme gerektirdiğini, bunun hem teorik hem de dini bakımdan önemli olduğunu ve ahlaki mükemmelliğin sadece sonsuz bir süreçle elde edilebileceğini savunmaktadır. Bu süreç, insanın ahlaki çabalarının sürekliliğini ve derinliğini vurgular ve bu çabaların Tanrı'nın adaleti ve bilgeliğiyle değerlendirileceğini belirtir (Kant, 1999, s. 134).

Kant'ın "*Pratik Aklın Eleştirisi*" isimli eserinin sonsözünde ve mezar taşında yazan şu sözü aslında birçok şeyi özetlemektedir; "İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası." (Kant, 1999, s. 174). Kant'a göre, bu iki olguyu keşfetmek için onları karanlıklarda aramaya veya tahmin etmeye gerek yoktur; çünkü onlar doğrudan doğruya göz önündedir ve insanın varoluş bilincine bağlıdır (Kant, 1999, s. 174). "İnanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırdım" (Kant, 2008, s. 38). Bu ifadeyle, Kant, bilgiye dayalı olarak metafiziksel konuların kesinliğinin mümkün olmadığını kabul ederken, bu sınırlamaların inanca olan ihtiyacı ve yeri meşrulaştırdığını anlatmak istemektedir. Bilginin sınırlarını kabul ederek, bu sınırların ötesinde inanca yer açmış olmaktadır.

Kant'ın ölümsüzlük argümanı, ahlakın gerçekleşebilirliği açısından değerlendirilir. Kant, ahlakın nihai amacının "en yüksek iyiyi" gerçekleştirmek olduğunu savunur. En yüksek iyi, ahlaki erdem ile mutluluğun birleşimidir. Ancak, dünyada bu iki unsurun tam anlamıyla birleşmesi mümkün olmayabilir. Bu nedenle Kant, ahlaki yaşamın anlamlı olabilmesi için ruhun ölümsüz olması gerektiğini öne sürer. Kant'a göre, ölümsüzlük fikri, ahlaki olarak mükemmelleşme sürecinin devam edebilmesi için gereklidir. İnsanlar ölümlü varlıklar olarak, sınırlı bir ömürde ahlaki mükemmelliğe ulaşamazlar. Bu nedenle, ruhun ölümsüzlüğü, ahlaki mükemmellik yolunda ilerleyebilmek için gereklidir. Ayrıca, ahlaki yasaya göre davranan bireylerin bu çabalarının anlamlı olabilmesi için, adaletin tam anlamıyla sağlanacağı bir öte dünya varsayımı yapılır. Kısacası, Kant, ruhun ölümsüzlüğünü ahlak üzerinden temellendirirken, ahlaki yasaların ve en yüksek iyinin gerçekleşebilirliğini sağlamak için ruhun ölümsüz olması gerektiğini savunur.

İbn Sînâ'nın ruh ve ölümsüzlük konusundaki görüşlerini ele alırken Gazzâlî ve Kant'ın konuyla ilgili yaklaşımlarına yer vermemizin nedeni, her iki ismin yaklaşımıyla İbn Sînâ'nın yaklaşımı arasında mukayeseli çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu varsaymamızdır. Zira İbn Sînâ'nın meseleyi zaman zaman klasik rasyonalizmin tutumunun dışında farklı bir metafizik çerçeveye taşımaya dair bir yönelim içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

## SONUÇ

Ortaçağ İslam felsefesinin yetkin bir ismi olan İbn Sînâ, felsefi sisteminin diğer pek çok veçhesinde olduğu gibi nefis ve ruh kuramında da kendisinden önceki Antikçağ filozoflarından, özellikle de Aristoteles'in görüşlerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. İbn Sînâ, ruh, nefis, ölüm ve ölümsüzlük gibi metafizik konuları incelerken Antikçağ felsefesinden aldığı ilhamı İslam felsefesiyle birleştirerek kendine özgü bir sistem oluşturmuştur.

Ruh ve nefis kuramı çerçevesinde detaylı bir inceleme gerçekleştirmiş olan İbn Sînâ, geleneksel metafiziğin kavramsal ve kategorik şemasına yaslanmaktadır. Bu doğrultuda ruh ve nefse dair meseleleri dönemindeki diğer filozoflardan çok daha sistematik bir şekilde ele almış olan ve bu sahada sağlam bir felsefi sistem kurmuş olan İbn Sînâ, nefis merkezli bir felsefi teorinin sahibi olmuştur. Ruhun mahiyeti, varlığı ve ölümsüzlüğü üzerine geliştirdiği teoriler, İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin temel taşlarını oluşturmaktadır. İbn Sînâ'nın felsefesinde ruh, insanın hayatını ve deneyimlerini yönlendiren merkezi bir güç olarak kabul edilir. Ruhun, beden in işleyişini yönlendiren merkezi bir güç olduğu ve bedenin ruhla birlikte bir bütün olarak ele alındığı görülür. İbn Sînâ'ya göre, ruh bedenle birleşmiş bir formdan ibaret değildir; aynı zamanda ölümsüz bir özür. Ruhun maddeden bağımsız doğası ve bilgiye olan sonsuz arzusu, onun felsefesinin ölümsüzlük konusundaki temel taşlarını oluşturur. Bu, hem İslami düşüncenin hem de Antik Yunan felsefesinin etkileşim içinde olduğu zengin bir tartışma alanıdır.

İbn Sînâ, metafizik kavramları incelerken felsefi bir çerçeve içinde kalmaya özen gösterirken, İslam dininin temel ilkeleriyle uyumlu bir tutum içerisinde olmaya da dikkat etmiştir. Nitekim onun ruh ve ölümsüzlük hakkındaki görüşleri, İslam felsefesinin temel ilkeleriyle uyum içindedir.

İbn Sînâ'nın ruh üzerine düşünceleri, ruhun maddi olmayan ve ölümsüz bir varlık olarak öne çıkarılmasına odaklanır. Bu yaklaşım, ruhun sadece bu dünya ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda metafiziksel bir gerçeklik olarak da var olduğunu ima eder. İbn Sînâ, ruhu insan varlığının merkezinde yer alan ve bedenle geçici bir ilişki içinde olan, ancak maddi olmayan bir varlık olarak tanımlar. Ona göre ruh,

bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir ve beden öldüğünde yok olmaz. Ruhun doğası üzerine yaptığı bu tanım, onun ruhun ölümsüzlüğüne dair inancının temelini oluşturur.

İbn Sînâ, ruhun ölümsüzlüğünü mantıksal bir çerçevede savunmaktadır. Ona göre, ruhun ölümsüzlüğü, ruhun maddi olmayan ve dolayısıyla bozulmaz doğasından kaynaklanır. Beden öldüğünde, ruh bu maddi bağımlılıktan kurtulur ve varlığını sürdürmeye devam eder. İbn Sînâ, bu görüşünü desteklemek için ruhun kendine özgü bir varlık olduğunu ve maddi dünyadan bağımsız bir şekilde var olabileceğini vurgular. İbn Sînâya göre beden ve bedene ait olan duyular ruha yardımcı bir araç görevindedir. İbn Sînâ, ruhun ölümsüzlüğü konusundaki felsefi argümanlarını İslam dinin inanç ilkeleriyle uyumlu olmasına da dikkat eder. İbn Sînâ, varlık hiyerarşisi içerisinde ruhun yüksek bir mertebeye sahip olduğunu ve Tanrı ile ilişkisinin bu ölümsüzlükte önemli bir rol oynadığını savunur. Ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı'nın bilgisi ve kudreti ile de ilişkilidir; Tanrı'nın var ettiği ruh, Tanrı'nın iradesiyle varlığını sürdürür. İbn Sînâ, ruhun ölümsüzlüğü konusunu bilgi ve ahlak bağlamında da ele alır. Ona göre, ruhun amacı bilgiye ve hakikate ulaşmaktır. Bu süreçte, ruh kendini geliştirir ve mükemmelliğe ulaşır. Ayrıca, ahlaki erdemler de ruhun gelişiminde önemli bir rol oynar. İbn Sînâ'ya göre, erdemli bir yaşam süren ruh, ölümden sonra rahat ve huzurlu bir hayata geçiş yapacaktır. İbn Sînâ, nihayetinde ruhun maddeden bağımsız olarak var olabileceğini ve bu nedenle ölümsüz olduğu fikrini geliştirmiştir. Zaman zaman bu konunun mümkün deneyim alanının sınırlarının dışına taşan boyutundan söz ederek ölümsüzlük meselesiyle ilgili peygamberin söylediklerine kulak kesilmenin gerekliliğine de işaret etmektedir.

İbn Sînâ'yı anlamaya çalışırken sadece bugüne bakarak eleştiri yapmak yanlış bir tutum olacaktır. Hem yaşadığı dönem, yaşadığı toplum hem de bugüne kadar elimize ulaşmış felsefi bilgi birikimlerinden yararlanarak hareket etmek İbn Sînâ felsefesini daha anlaşılır kılacaktır. Bugün bilincin, zihnin hala çözilemeyen gizemli yapılar oldukları dikkate alındığında meselenin felsefi ilgiye mazhar olmaya devam etmesinin gerekçesi ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle klasik dönem ruh öğretilerinin felsefi bir analizin konusu kılınmasının önemli açılımlara da imkan verebileceği düşünülmelidir.

## KAYNAKÇA

Abdulgani, A. (1999). İbn Sînâ'da Ölümsüzlük Hulud Problemi ve Mead'ı Anlamasına Olan Etkisi. Selim Özarslan (Çev.), *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 279- 314.

Aristoteles. (1996). *Metafizik*. Ahmet Arslan (Çev.), Sosyal Yayınları.

Aristoteles. (2018). *Hayvanların Hareketleri Üzerine*. Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları.

Aristoteles. (2021). *Ruh Üzerine*. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev (Çev.), Pinhan Yayıncılık.

Arslan, A. (2006). *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1* (1. Baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2006). *İlk Çağ Felsefe Tarihi 2* (1. Baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2007). *İlk Çağ Felsefe Tarihi 3* (1. Baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2008). *İlk Çağ Felsefe Tarihi 4* (1. Baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aydın, M. (1981). The Ethics Of Self-Realization With a Special Reference To Al-Farabi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 129-138.

Aydın, M. (1982). Farabî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar. *İslam İlimleri Dergisi Enstitüsü*, 5, 122-128.

Aydın, M. (2014). İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-sa'âde) Anlayışı. *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. 1(80), 539- 561.

Aydın, M. (2023). *Din Felsefesi* (18. Baskı). İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı.

- Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe 1*. Oğuz Özügül (Çev.), Kabalcı Yayınevi.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Paradigma Yayınları.
- Conford, F. (2003). *Sokrates'ten Önce ve Sonra*. Ufuk Can Akın (Çev.), Ayraç Yayınevi.
- Deleuze, G. (2000). *Kant Üzerine Dört Ders*. Ulus Baker (Çev.), Öteki Yayınevi.
- Descartes. (1942). *Metafizik Düşünceler*. Mehmet Karasan (Çev.), Maarif Matbaası.
- Descartes. (1984). *Metot Üzerine Konuşma*. K. Sahir Sel (Çev.), Sosyal Yayınları.
- Descartes. (2007). *Felsefenin İlkeleri*. Mesut Akın (Çev.), Say Yayınları.
- Descartes. (2013). *Ruhun İhtirasları*. Mahmut Özdil (Çev.), Sayfa Yayınları.
- Doğan, M. (2018). İbn Sînâ Metafizisinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 1 (49), 161-184.
- Durusoy, A. (2021). *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (4. Baskı). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Epiktetos. (1989). *Düşünceler ve Sohbetler*. Burhan Toprak (Çev.), Milli Eğitim Basımevi.
- Epikür. (1962). *Mektuplar ve Maksimler*. Hayrullah Örs (Çev.), Remzi Kitabevi.
- Erkan, A. (2024). *İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük* (1. Baskı). Eski Yeni Yayınları.
- Er-Razî, Ebubekir. Ahlakın İyileştirilmesi. Mahmut Kaya (Akt.), İçinde, *Ebubekir er-Razî Felsefi Risaleleri* (ss. 82-195), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Farabi. (2019). *İdeal Devlet*. Ahmet Arslan (Çev.), İş Bankası Yayınları.
- Frazer, J. G. (2020). *İnsan Tanrı ve Ölümsüzlük*. Onur Aydın (Çev.), Kanon Yayınevi.



- Gazzâlî. (1960). *El Munkızu Min- Ad- Dalâl*. Hilmi Güngör (Çev.), Maarif Basımevi.
- Gazzâlî. (2002). *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*. Ahmet Serdaroğlu (Çev.), Bedir Yayınevi.
- Gazzâlî. (Bilinmiyor). *Kimyayı Saadet*. Ali Arslan (Çev.), Merve Yayınevi.
- Gazzâlî. (1981). *Tehâfüt El- Felâsife*. Bekir Karlığa (Çev.), Çağrı Yayınları.
- Gökberk, M. (1999). *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitabevi.
- Gutas, D. (2021). *İbn Sînâ'nın Mirası*. Cüneyt Kaya (Çev.), Klasik Yayınları.
- Guthrie, W. K. C. (1999). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ahmet Cevizci (Çev.), Gündoğan Yayınları.
- Guthrie, W.K.C. (2011). *Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. Ergün Akça (Çev.), Kabalcı Yayınevi.
- Homeros. (2014). *Odysseia*. Azra Erhat- A. Kadir (Çev.), İş Bankası Yayınları.
- İbn Rüşd, (1986). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Çev.), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- İbn Rüşd, (2011). *Din Felsefe Tartışması*. Hüsen Portakal (Çev.), Cem Yayınevi.
- İbn Sînâ (2004). *Risâle-i Hayy İbn Yakzân (İbn Sînâ) ve Şerhi*. Derya Örs (Der.), İçinde, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler* (ss. 23-77), İnsan Yayınları.
- İbn Sînâ. (2012). *En- Necât Felsefenin Temel Konuları*. (Çev.) Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2020). *En- Necât Felsefenin Temel Konuları*. Kübra Şenel (Çev.), Dergâh Yayınları.
- İbn Sînâ. (2020). *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında Risâle*. Ömer Ali Yıldırım (Çev.), Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2021). *Kitâbü'ş- Şifâ: Nefs*. Mehmet Zahit Tiryaki (Çev.), Türkiye Bilimler Akademisi.

İbn Sînâ. (2021). *İşaretler ve Tembihler*. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (Çev.), Litera Yayıncılık.

İbn Sînâ. El- Adhaviyye fi'l- me'âd. Mahmut Kaya (Akt.), *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde (ss. 1- 46), Klasik Yayınları.

İbn Sînâ. El- Kasîdetü'l- ayniyyet'ür- rûhiyye fi'n- nefis. Mahmut Kaya (Akt.), *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde (ss. 58-67). Klasik Yayınları.

İbn Sînâ. er-Rjsâletü'l- 'arşıyye fihakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve. Mahmut Kaya (Akt.), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde (ss. 307- 323), Klasik Yayınları.

İbn Sînâ. Risaletü'n Nefs. İsmail Hakkı İzmirli (Akt.), *İslâm'da Felsefe Akımları* içinde (ss. 145-154), Kitabevi Yayınları.

İbn Sînâ. (2022). *Metafizik*. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (Çev.), Litera Yayıncılık.

İbn Tufeyl. (2021). *Hayy Bin Yakzân*. Onur Özatağ (Çev.), İş Bankası Yayınları.

İzmirli, İ. H. (1995). *İslamda Felsefe Akımları* (1. Baskı). Kitabevi Yayınları.

İzmirli, İ.H. (2014). İbn Sînâ Felsefesi Şahsiyet ve Hususiyeti Metod ve Sistemi. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. 7 (1),43-113.

Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. İonna Kuçuradi (Çev.), Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (1993). *Saf Aklın Eleştirisi*. Aziz Yardımlı (Çev.), İdea Yayınevi.

Kaya, M. (2014). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (9. Baskı). Klasik Yayınları.

Kaya, M. (2014). *Kindî Felsefî Risaleler* (1. Baskı). Klasik Yayınları.

Kaya, M. (2007). Râzî, Ebu Bekir. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 34, 479-485.

- Kindî. (2002). Nefis Üzerine. Mahmut Kaya (Akt.), İçinde *Kindî* (ss. 128-129), Klasik Yayınları.
- Koç, T. (2021). *Ölümsüzlük Düşüncesi* (3. Baskı). İz Yayıncılık.
- Kutluer, İ. (2018). Ruh. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 35, 193-197.
- Küyel, M. (2014). İbn Sînâ ve “AL-‘AKL AL- FA’ÂL”. *İbn Sîmâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, 7 (80), 859- 902.
- Laertios, D. (2007). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Candan Şentuna (Çev.), Yapı Kredi Yayınları.
- McTaggart, J. E. (2020). *Ölümsüzlük ve Ezeliyet*. Barış Uzun (Çev.), Fol Yayıncılık.
- Olguner, F. (1987). *Farabi* (1. Baskı). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Özalp, H. (2014). *Farabi ve İbn Sînâ Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi* (1. Baskı). İlâhiyât Yayınları.
- Özervarlı, M. S. (2003). Mebde ve Meâd. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28, 211-212.
- Parlatır, İ., Gözaydın, N., Zülfikar, H., Aksu, T., Türkmen, S., Yılmaz, Y., (1988). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Hakkı Hünler (Çev.), Paradigma Yayınları.
- Platon. (2005). *Şölen*. Cüneyt Çetinkaya (Çev.), Bordo Siyah Yayınları.
- Platon. (2013). *Menon*. Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları.
- Platon. (2015). *Phaidon*. Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları.
- Platon. (2016). *Sokratesin Savunması*. Ari Çokona (Çev.), İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2017). *Phaidros*. Furkan Akderin (Çev.), Say Yayınları.
- Platon. (2020). *Devlet*. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (Çev.), İş Bankası Yayınları.

- Plotinos. (1996). *Enneadlar*. Zeki Özcan (Çev.), Asa Kitabevi.
- Pringle- Pattison, . A. S. (1922). *The Idea of Immortality*. Oxford University Press.
- Rohde, E. (2023). *Psykhē Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*. Özgüç Orhan (Çev.), Pinhan Yayınları.
- Ross, D. (2011). *Aristoteles*. Ahmet Arslan (Çev.), Kabalıcı Yayınları.
- Seneca. (1999). *Ruh Dinginliği Üzerine*. Bedia Demiriş (Çev.), Yapı Kredi Yayınları.
- Şar, G. & Sev, G. (2019). Thales- Anaksimandros- Anaksimenes (1. Baskı). Pinhan Yayıncılık.
- Tiryaki, M. Z. (2021). “Kitâbü’ş-Şifâ: Nefs’e Giriş”, İbn Sînâ, Kitâbü’ş-Şifa: Nefs içerisinde, Hazırlayan: Mehmet Zahit Tiryaki, Türkiye Bilimler Akademisi.
- Türker, Ö. (2006). Nefis. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 32, 529-231.
- Unamuno, M. (2014). *Hayatın Trajik Duygusu*. Mehmet Sait Şener (Çev.), Divan Kitap Yayınları.
- Üken, H. Z. (2014). İbn Sînâ’nın Ruhiyatı. *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina Şahsiyeti ve Eserler Hakkında Tetkikler*. 7 (1), 129-160.
- Ülken, H. Z. (1955). İbn Sînâ’nın Din Felsefesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1-2), 81- 94.
- Zeller, E. (2008). *Grekl Felsefesi Tarihi*. Ahmet Aydoğan (Çev.), Say Yayınları.