

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI İSLAM  
FELSEFESİ BİLİM DALI**

**ŞİHÂBÜDDİN SÜHREVERDÎ'NİN ÂHİRET ANLAYIŞI**

**KHALIDA MAMMADOVA**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN:  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI**

**KONYA-2019**





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü





### YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Khalida MAMMADOVA
	Numarası	17810201075
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/ İslam Felsefesi Bilim Dalı
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI
	Tezin Adı	Şihâbüddin Sühreverdî'nin Âhîret Anlayışı

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Şihâbüddin Sühreverdî'nin Âhîret Anlayışı” başlıklı bu çalışma 23/08/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Dr. Öğr. Üyesi	Mehmet HARMANCI	
2	Prof. Dr.	İsmail TAŞ	
3	Doç. Dr.	Osman Zahid ÇİFTÇİ	

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Khalida MAMMADOVA		
	Numarası	17810201075		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/ İslam Felsefesi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Şihâbüddin Sühreverdî'nin Âhiret Anlayışı			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Khalida MAMMADOVA  
İmzası





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Khalida MAMMADOVA		
	Numarası	17810201075		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı/ İslam Felsefesi Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI		
Tezin Adı	Şihâbüddîn Sühreverdî'nin Âhîret Anlayışı			

“Şihâbüddîn Sühreverdî'nin Âhîret Anlayışı” isimli bu çalışma, felsefe ve din açısından hayli önem arz eden meselelerden biri olan ve çeşitli tartışmalara sebebiyet veren âhîret hayatının mahiyeti meselesini Sühreverdî felsefesi açısından irdelemeyi hedeflemektedir.

Âhîret hayatının mahiyeti meselesi ve bu meseleyle ilgili tartışmalar denince ilk akla gelen isimler İbn Sînâ ve Gazzâlî'dir. İbn Sînâ'nın ölüm sonrası hayatın ruhaniliğine dair görüşleri Gazzâlî tarafından eleştirilmesine ve hatta tekfir edilmesine sebep olmuştur. Bu sebeple İslam düşüncesi çerçevesinde meydana gelen tartışmalar, Sühreverdî felsefesi sayesinde çözüme ulaşacaktır.

Tezin birinci bölümünde Sühreverdî'nin âhîret anlayışının zemini olarak İbn Sînâ'nın nefis ve âhîret anlayışı ile Gazzâlî'nin bu konuda ona yönelttiği eleştirileri, ikinci bölümde ise bu eleştirilere çözüm niteliği taşıyan Sühreverdî'nin ölüm sonrası hayatla ilgili görüşleri incelenerek meseleye açıklık getirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sühreverdî, misal âlemi, nefis, ruh, ölüm, âhîret, işrâk, ışıık.



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Khalida MAMMADOVA		
	Student Number	17810201075		
	Department	Department Science of Philosophy and Religion/ Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI		
Title of the Thesis/Dissertation	The Hereafter Understanding of Shahabuddin Suhrawardi			

**This study which named "Shahab al-Din Suhrawardi's Understanding of the Hereafter" aims to examine, in Suhrawardi's philosophical perspectives, the issue of the nature of the life after death which is one of the important topics in terms of religion and philosophy, and has caused to different discussions.**

**When the issue of nature of the hereafter is mentioned some names are remembered, these are Ibn Sina (Avicenna) and Ghazali. Ibn Sina's opinions about sprituality of the life after death were criticized and he was called infidel (kafir) for that by Ghazali. Therefore, discussions which are occurring within the framework of Islamic thought, will be solved through Suhrawardi's philosophy.**

**In the first section of the thesis, as background of Suhrawardi's understanding of the hereafter, Ibn Sina's percipience of nafs (self) and afterlife and Ghazali's criticism about that, were presented. In the second section, Suhrawardi's thought about the life after death which is solution to these criticisms, has been tried to explain.**

**Key words: Suhrawardi, nafs, spirit, death, hereafter, ishraq, ishiq.**

## İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR .....	x
ÖN SÖZ .....	xii

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### SÜHREVERDÎ'NİN ÂHİRET ANLAYIŞININ ZEMİNİ OLARAK İBN SÎNÂ'NİN NEFS VE ÂHİRET ANLAYIŞI İLE GAZZÂLÎ'NİN BU BAĞLAMDA İBN SÎNÂ ELEŞTİRİSİ

1. İbn Sînâ'nın Nefs ve Âhîret Anlayışı .....	3
1.1. Nefsin Varlığı ve Mahiyeti.....	5
1.2. Nefsin Cevherliği Meselesi .....	7
1.3. Nefs-Beden İlişkisi.....	9
1.4. Âhîret Hayatının Mahiyeti .....	12
1.5. Tenasühün (Reenkarnasyon) Reddi .....	18
1.6. Ölüm Sonrası Nefsin Konumları .....	20
2. Gazzâlî'nin Âhîret Anlayışı ve İbn Sînâ Eleştirisi.....	25
1.1. Gazzâlî Düşüncesinde Ruh (Nefs) .....	27
1.2. Gazzâlî'ye Göre Ölüm .....	29
1.3. Gazzâlî'ye Göre Haşir.....	31
1.4. Gazzâlî'nin Tehâfüt Bağlamında Âhîrete Dair İbn Sînâ'ya Yaptığı Eleştiriler	33

### İKİNCİ BÖLÜM

#### SÜHREVERDÎ'NİN ÖLÜM SONRASI NEFSİN DURUMU (ÂHİRET) İLE İLGİLİ GÖRÜŞÜ

1. Sühreverdî'nin Nefs Görüşü.....	44
1.1. Nefsin tanım ve mahiyeti .....	45
1.2. Nefs-Beden İlişkisi.....	47
1.3. Nefsin Bekası Meselesi .....	49
2. Ölüm Sonrası Nefs (Âhîret) .....	51
2.1. Tenasüh Meselesi .....	51
2.2. Haşirin Keyfiyeti (Nefsin Uhrevî Konumları) .....	54
2.3. Âhîret İle İlgili İhtilafların Çözümü Olarak "Misal Âlemi" .....	59
SONUÇ .....	66
BİBLİYOGRAFYA .....	68

**KISALTMALAR**

Age	Adı geçen eser
Agm	Adı geçen makale
A.Ü	Ankara Üniversitesi
bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Hız.	Hazreti
hızl.	Hazırlayan
İ.E.Ü.F.Y	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
M.Ü.İ.F.Y	Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları
MÖ	Milattan önce
MS	Milattan sonra
muk.	Mukaddime yazan
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
s.	Sayfa
S.	Sayı
S.Ü.İ.F.D	Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
ss.	Sayfa sayısı
thk.	Tahkik eden
tsh.	Tashih eden

## ÖN SÖZ

İnsanların cevabını bulmaya çalıştığı “Ben nereden geldim ve nereye gideceğim?” sorusu pek çok düşünürün de özel ilgi alanına giren bir konu haline gelmiştir. Bu konuda araştırmaların yapılması ölüm sonrası yaşamla ilgili yeni soruların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunlar, âhiret hayatının evreleri, kıyametten sonra haşir olarak isimlendirilen yeniden dirilme olayının nasıl gerçekleşeceği ve insanın bütün bunları cismani olarak mı, yoksa ruhani olarak mı yaşayacağı ile ilgili sorulardır. Âhiret hayatının mahiyetine ve keyfiyetine dair bu meseleler, aynı zamanda felsefenin İslam dünyasında karşılaştığı en ciddi problemlerden biri haline gelmiştir. Bu meselelerle ilgili birçok düşünür farklı görüşler ileri sürmüş, kendi sistemleri içerisinde konuyu ele almaya çalışmıştır. Özellikle Meşşâî okulunun iki büyük filozofu olan Farabî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından yapılan yorumlar, İslam düşüncesi çerçevesinde tartışmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Âhiret hayatı, nefislerin âhiretteki konumları ve durumu, cismani ve ruhani haşirle ilgili kendine özgü görüşleri olan İslam filozoflarından birisi de İşrâk felsefesinin fikir babası Şihâbüddîn Sühreverdî el-Maktûl’dur (ö. 587/1191). Sühreverdî bu konularda temkinli ve hassas davranarak mevzuya yeni bir bakış açısı getirmiş, sorunu çözmeye yönelik görüşler ileri sürmüştür. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden Sühreverdî’nin âhiret anlayışı, onun İşrâk felsefesi içerisinde ele aldığı orijinal konulardan birisidir. Biz, çalışmamızın birinci bölümünde tarihsel kronolojiyi takip ederek İbn Sînâ’nın nefis ve âhiret anlayışını, Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) bu konuda ona yönelttiği eleştirileri, ikinci bölümde ise bu eleştirilere çözüm niteliği taşıyan Sühreverdî’nin âhiret anlayışını incelemeye gayret ettik. Böyle bir yöntem seçmemizin nedeni, felsefe ve din açısından ehemmiyet gösteren bu tartışmaların içeriğini ele aldıktan sonra, Sühreverdî felsefesi sayesinde nasıl çözüme ulaştığını araştırmak ve açıklayıcı bir biçimde ortaya koymaktır. Bu nedenle öncelikle tartışmalara sebebiyet veren İbn Sînâ’nın nefis ve âhiret görüşüne açıklık getirmeyi, daha sonra Gazzâlî’nin kendi âhiret anlayışını ve bu konuda İbn Sînâ’ya yaptığı eleştirileri incelemeyi, son olarak ise meseleye yeni bakış açısı getirdiğini düşündüğümüz Sühreverdî’nin âhiret anlayışını ele almayı uygun bulduk.

Bu çalışmada emeği geçen, destek, tavsiye ve teşviklerini gördüğüm danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Mehmet HARMANCI'ya teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca her konuda yakın alaka ve desteklerini gördüğüm saygıdeğer hocam Prof. Dr. İsmail TAŞ'a şükranlarımı arz ederim. Lisans döneminden itibaren değerli fikir ve tavsiyeleri ile bize yol gösteren, rehberlik eden muhterem hocam Dr. Agil SHIRINOV'a teşekkür etmeyi ayrıca kendime borç bilirim.

Khalida Mammadova

Konya 2019

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SÜHREVERDÎ'NİN ÂHİRET ANLAYIŞININ ZEMİNİ OLARAK İBN SÎNÂ'NİN NEFS VE ÂHİRET ANLAYIŞI İLE GAZZÂLÎ'NİN BU BAĞLAMDA İBN SÎNÂ ELEŞTİRİSİ

Ölüm ve ölüm sonrası yaşam, hem felsefe hem de din açısından hiçbir zaman aktüelliğini yitirmeyen konuların başında gelmektedir. Bu konuya çeşitli açılardan bakılarak birçok çalışma yapılmış, mevzu ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Meşşâî düşünürlerin, özellikle İbn Sînâ'nın nefslerin uhrevî durumlarına dair serdettiği görüşleri, felsefe ve İslam dünyası arasında tartışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İbn Sînâ insan nefsinin ölümsüz, gayr-ı cismani, ruhani bir cevher olarak tanımlamaktadır. Ona göre insan nefsi bedeninin ölümünden sonra varlığını sürdürmekte ve dünyada iken seçtiği, yaşadığı hayata göre uhrevî durumunu kendisi belirlemektedir. İbn Sînâ düşüncesinde nefsin uhrevî durumu onun mutluluk anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Ruhani bir cevher olan nefis, yalnız ruhani bir âlemde gerçek mutluluğa erişebilir. Onun kendine özgü nefis teorisi ve bu teori ile doğrudan ilişkili olan ruhani âhîret anlayışı ileride Gazzâlî tarafından keskin bir dille eleştirilmesine ve tekfir edilmesine neden olmuştur. Özellikle filozofun *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* isimli eserinde açık bir şekilde ruhani âhîret hayatını savunması ve cismani dirilişin imkânsızlığına dair deliller serdetmesini, Gazzâlî, İslam düşüncesine aykırı olarak görmüş ve bu sebeple söz konusu görüşleri reddetmiştir.

Gazzâlî, filozoflara dair tenkitlerini ihtiva eden *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde amacının filozofları kendi iddiaları hakkında şüpheye düşürmek olduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir.<sup>1</sup> O, eserinde filozofları yirmi meseleden dolayı eleştirmiş, *âlemin ezeli oluşu, Allah'ın cüziyyâtı bilme meselesi, âhîret hayatının cismani değil ruhani oluşu* konusunda meseleyi tekfire kadar götürmüştür. Gazzâlî'nin filozoflara karşı olan bu tutumu en başta *Tehâfüt*'ün mukaddimelerinden anlaşılmaktadır. Zira Gazzâlî, eleştiri konusu yaptığı meselelere geçmeden önce eserinin en başında filozofların dindarlığını

<sup>1</sup> W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, (Çev. Hanifi Özcan), Etüt Yayınları, Samsun, 2003, s. 63.

eleştirmektedir. Düşünür, filozoflara karşı olan bu görüşlerine karşın çok iyi bir felsefe okuyucusudur. Onun otobiyografik mahiyet taşıyan *el-Munkızu mine'd-dalâl* isimli eserinden de anlaşılacağı üzere düşünür, bir hakikat arayışı içerisine girmiş ve bu arayışı sebebiyle çıktığı yolda duraklarından biri de felsefe olmuştur. Gazzâlî, üç yıl<sup>2</sup> felsefe alanında yaptığı araştırmalar ve bu araştırmalar neticesinde ortaya çıkan eserleriyle İslam düşünce tarihinde derin izler bırakmıştır.<sup>3</sup> Onun felsefeden etkilenmesi ve bu alanda değerli eserler yazmasına rağmen *Tehâfüt*'te filozoflara karşı sergilediği tavrın sebeplerini ileride ele alacağımız için, burada söz konusu sebeplerin, Gazzâlî'nin eğitim-öğretim hayatı ve yaşadığı dönemde mevcut olan siyasi meselelerle bağlantılı olduğunu belirtmekle yetinelim.

Âhiret hayatının mahiyeti ile ilgili Gazzâlî ve filozoflar arasında meydana gelen karşıtlık Şihâbüddîn Sühreverdî ve haleflerinin felsefesi sayesinde çözüme ulaşacaktır. Sühreverdî hem Meşşâî felsefenin eksiklikleri hem de Gazzâlî'nin felsefe karşıtlığının farkında olacak ki, kendi felsefesi içerisinde hem Meşşâî felsefenin eksik yönlerini geliştirmeye çalışmış hem de tartışma konusu olan meselelere çözüm mahiyetinde görüşler ileri sürmüştür. Sühreverdî'nin uhrevî meseleler konusunda yenilik olarak adlandırabileceğimiz çözümünün ismi ise "*misal âlemi*" dir. Filozof her ne kadar açık bir şekilde ifade etmese de meseleye karşı hassas bir yaklaşım sergilemekle ve İsrâk felsefesi içerisinde böyle bir âleme yer vermekle, âhiret hayatının mahiyetine ilişkin felsefe ve din arasında meydana gelen tartışmalara son noktayı koymayı amaç edinmiştir. Ayrıca onun felsefesinde ideal filozofun sufileştiğini görmekteyiz. Henry Corbin'in ifadesiyle Sühreverdî, "Mutasavvıf mı olmak, filozof mu olmak" sorununu aradan kaldırmıştır. Onun tasarladığı insan görünümü hem manevi hem de felsefi açıdan kendini zenginleştirmiştir.<sup>4</sup> Bu anlamda Sühreverdî'nin kurduğu felsefe hem manevi hayata hem de düşünce hayatına hitap etmektedir.

<sup>2</sup> Mustafa Çağrırcı, "Gazzâlî", C. 13, DİA, İstanbul, 1996, s. 491.

<sup>3</sup> İlhan Kutluer, "Gazzâlî ve Felsefe", Gazzâlî Konuşmaları içinde, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 12-14.

<sup>4</sup> Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, (Çev. Hüseyin Hatemî), C. 13, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 328-330.

İbn Sînâ, Gazzâlî ve Sühreverdî'nin felsefelerine tek tek bakıldığında bu üç düşünürün her birinin kendilerinden önceki ve yaşadıkları dönemdeki eksikleri tamamlamaya çalıştıkları görülmektedir. Tezimizde tarihsel kronolojiyi takip etmemizin sebeplerinden birisi de budur. Belirli aralıklarla birbirinden sonra yaşamış bu üç düşünürün nefis ve nefsin uhrevî durumu ile ilgili görüşleri tezin muhtevasını teşkil edecektir.

### 1. İbn Sînâ'nın Nefis ve Âhret Anlayışı

İbn Sînâ'nın nefis görüşü, felsefesinin merkezini teşkil etmektedir. Filozof, birçok eserinde nefisle ilgili orijinal düşüncelerini paylaşmıştır. O, *el-Kânûn fi't-tıbb* isimli eserinde tecrübeye dayalı bir nefis psikolojisi, *en-Necât*, *el-İşârât*, *eş-Şifâ* ve nefisle ilgili diğer risalelerinde rasyonalist bir nefis psikolojisi, *Hayy b. Yakzân*, *Mâkâmâtü'l-Arifin* ve *Risâletü't-Tayr* adlı eserlerinde ise irfani bir psikoloji ortaya koymuştur. Onun nefis teorisi, fizik ve metafizik arasında bir köprü görevini taşır. Bu açıdan değerlendirdiğimiz zaman onun nefis teorisinin tecrübeye dayalı ve sistematik bir karaktere sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>5</sup>

İbn Sînâ bu konuda her ne kadar yaşadığı coğrafyadan ve birçok düşünür gibi kendisinden önce gelen filozofların fikirlerinden etkilenmiş olsa da bu fikirlerden kendi düşünce sistemi ile örtüşenleri felsefesine dâhil etmiş, çelişenleri ise terk etmiştir. Bütün bunlar onun orijinal bir nefis teorisi ortaya koymasına engel olmamıştır. Bunu filozofun özellikle nefsin cevherliği konusunda sergilediği orijinal görüşlerinden anlamak mümkündür.<sup>6</sup> Zaman zaman Aristoteles'in bazı fikirlerine başvuran filozof, nefis konusunda Yeni Eflatuncu Plotinos'un (ö. MS 270) düşüncelerine yaklaşmıştır.

Filozof nefsi iki bakımdan ele almakta ve bu nedenle iki farklı tanım vermektedir. Buna göre:

- \* Nefis, bilkuvve canlılık özelliğine sahip olan tabii cismin ilk yetkinliğidir.

<sup>5</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, A.Ü Basımevi, Ankara, 1985, s. 123.

<sup>6</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İbn Sînâ Risaleleri*, İ.Ü.E.F.Y, İstanbul, 1953, s. 10.

- \* İhtiyari (seçmeye dayalı) bir hareketi gerekli kılan, cismin dışında bir yetkinlik ve bir cevherdir.

Bu tanımlardan birincisi Aristotelesçi ruh anlayışıdır. Aristoteles (ö. MÖ 322), *De Anima (Nefs Üzerine)* isimli eserinde ruhu şöyle tanımlıyor: “*Ruh yaşama gücüne sahip doğal bir cismin biçimi anlamında bir varlıktır. Varlık ise bir yetkinliktir (entelekheia). O halde ruh böyle bir cismin yetkinliğidir.*”<sup>7</sup>

Yani ruh, bilkuvve hayat sahibi olan cismin fiil haline geçmesidir. Aynı zamanda bir cevher olan ruh, belli bir çeşit cismin mahiyetidir.<sup>8</sup> Aristoteles bu vaziyeti şöyle bir örnekle açıklıyor:

“Balta gibi bir alet doğal bir cisim olsaydı, balta olmaklık onun varlığı ve dolayısıyla da ruhu olurdu. Bunu çıkart, artık o balta olamazdı ya da yalnızca ismen balta olurdu, gelgelelim o bir balta. Ruh böyle bir cismin değil, hareket ve durma ilkesini *kendi içinde* taşıyan belli türden *doğal* bir cismin mahiyeti ve biçimidir.”<sup>9</sup>

Yukarıda belirtilen tanımlardan ikincisi ise Platoncu nefis anlayışıdır. Platon ruhu, ilk dönem Antik Yunan filozofları gibi hava, su, ateş veya atom olarak değil, basit, gayr-ı maddî ve gayr-ı cismani tinsel, tanrısal bir töz olarak tanımlamıştır.<sup>10</sup>

Her iki nefis anlayışının dayandığı kaynakları öğrendiğimize göre İbn Sina'nın bunlardan hangisini benimsediğini araştırmaya koyulabiliriz.

Görüldüğü gibi her iki tanım da nefis için yetkinlik (kemal) lafzı kullanılmıştır. İbn Sînâ, iki tür yetkinlikten söz eder.<sup>11</sup> Birinci yetkinlik (el-kemalü'l-evvel), kendisiyle türün bilfiil tür olduğu yetkinliktir. Örneğin kılıcın sahip olduğu suret bu türden bir yetkinliktir. Birinci yetkinlik burada “eylemlerin ilkeleri” anlamındadır. İkinci yetkinlik (el-kemalü's-Sâni) ise türün bizzat fiilleri için kullanılan yetkinliktir. Mesela kılıcın kesmesi, insanın duyumsama, hareket etme, ayırt etme ve akletme eylemleri gibi. Bu

<sup>7</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 89.

<sup>8</sup> Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983, s. 181.

<sup>9</sup> Aristoteles, *age.*, s. 91.

<sup>10</sup> Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 367.

<sup>11</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 46.

manadaki yetkinlik, bizzat eylemlerin kendisidir. Dolayısıyla bu tür yetkinlik bir eylemin bizzat gerçekleştirilmesidir. Bu durumda örneğin insan, düşünme ve temyiz gücüne sahip olmaktan çok, bu güçleri etkin olarak gerçekleştirmesiyle yetkinlik kazanmaktadır.<sup>12</sup>

İbn Sînâ'nın birinci nefis tanımından neyi kastettiğini anlamış olduk. Filozofun âhiret inancının temelini oluşturan ikinci nefis anlayışına geldiğimizde ise bu anlayış nefsi, gayr-ı cismani bir yetkinlik ve cevher olarak kabul eder. Tabiatla canlıların büyüme, gelişme, üreme ve benzeri eylemlerinin şahidi oluyoruz. Bütün bunların bir istek içerisinde hayata geçtiğini biliyoruz. Şüphesiz bu haller, fiil ve olayların sebebi olan bir prensiple yani nefis sayesinde gerçekleşmektedir. İbn Sînâ düşüncesinde, canlıların gerçekleştirdiği fiillerin varlığı, nefsin varlığına birer işarettir. Bu yüzden İbn Sînâ, nefsi bir kuvvet olarak görür. Cesedi canlandıran bir prensip olan nefis, yüksek bir âlemden yani idealer âleminden bedene düşmüştür. Ancak buradaki nefis insanî nefstir. Bu nefis için beden adeta bir kafes niteliğindedir. Beden, nefsin geldiği en üstün âleme (idealar âlemine) yükselmesine engel olan şeydir. Ona yükselme fırsatını veren ise ölümdür. Ölümle bedenden ve onu bu âlemden tutan eğilimlerden kurtulmaktadır.<sup>13</sup> Bütün bunlardan yola çıkarak İbn Sînâ'nın nefsi araz olarak gören Aristotelesçi görüşü değil, onu bedenden ayrı, gayr-ı cismani bir yetkinlik ve cevher olarak kabul eden Platoncu nefis anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz.

### 1.1. Nefsin Varlığı ve Mahiyeti

İbn Sînâ'ya göre eğer “nefs” ten bahsedeceksek ilk önce onun var olduğunu ispatlamamız gerekir. Bu ise düşünürün bilgiyi iki açıdan ele almasıyla ilgili kendine has yönteminden kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bizim bir şey hakkındaki bilgimiz en başta onun var olup olmaması ile ilgilidir. Bu, onun varlığının veya yokluğunun ispatlanması için yapılan bir tespittir. Varlığı ispatlandıktan sonra ise o şeyin ne olduğunu sorgulamaya başlarız ve bu da onun hakkında elde ettiğimiz ikinci bilgidir. Elde ettiğimiz bu bilgiler onun mahiyetiyle ilgili bilgilerdir.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Enver Uysal, *Kindi ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa, 2008, s. 209.

<sup>13</sup> Altıntaş, *age.*, s. 124.

<sup>14</sup> Durusoy, *age.*, s. 43.

İbn Sînâ, nefsin varlığını ispatlamak üzere birçok delil öne sürmektedir. Filozofun bu konudaki en büyük delili nefsin bedenden bağımsız iken kendine has fiillerinin olmasıdır ki bu da düşünmektir. Filozof, insanî nefsin hiçbir şey bilmezken bile yine kendi varlığını idrak edebileceğine inanmaktadır. O, bu görüşünü “uzaydaki adam”, “uçan adam”<sup>15</sup> istiaresi ile açıklamaya çalışır. Ona göre eğer bir insan “akıllı ve sağlıklı olarak boşlukta yaratılmış olsa, kendisine hiçbir şekilde rüzgâr değmese, organları da birbirine dokunmayacak konumda bulunsa, o da bu halde duyularıyla hiçbir şey hissetmese bile, yine kendi varlığının bilincinde olur. Yani nefis duyularla gelen bilgilerin kapalı olduğu bir ortamda hiçbir şey bilmese bile, kendi kendisini bilebilir. Gerçek hayatta da bu böyledir. Uyuyan bir insan uykusunda veya sarhoş bir adam sarhoşluğunda kendi zatını idrak edebilir. İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta da bu konuya değinerek şöyle der:

“Kendi nefsine dön ve iyice düşün! Herhangi bir şeyi iyice kavrayabilecek kadar sağlıklı iken, hatta sağlıklı olmadığın bazı hallerde bile, acaba kendi varlığından habersiz olup nefsini ispat edemiyor musun? Bence bu, sadece uyanık kimse için böyle değildir, dahası her ne kadar kendilerinin temsili hafızalarında sabit olmasa da uyuyan kişi bile uykusunda, sarhoş da sarhoşluğunda kendi kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir... Şimdi, daha önce ve daha sonra zatını neyle algılıyorsun? Ve zatını algılayan şey nedir? Sana göre algılayan, gözlemlerle seni bilinçlendiren (beş duyundan) biri midir yoksa aklın ve beş duyundan başka onunla bağıntılı olan bir kuvve midir? Eğer aklın ve beş duyundan başka bir kuvve ile algılıyorsan acaba bir aracıyla mı yoksa aracısız olarak mı algılıyorsun? Oysa ben, o vakit bu konuda bir aracıya ihtiyaç duyulacağını zannetmiyorum. Zira ortada aracı yoktur. Dolayısıyla geriye senin zatını öteki bir kuvveye ve bir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılaman kalmaktadır.”<sup>16</sup>

İbn Sînâ'ya göre bu benzetme, nefsin kendi kendisini biliyor olduğunu göstermektedir. Buna göre nefis, hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan kendi zatını idrak etme kabiliyetine sahiptir. Burada İbn Sînâ, kendisinden sonra gelen ve “Düşünüyorum öyleyse varım” diyen Descartes'e (ö. 1650) öncülük etmektedir.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazarîyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara, 1983, s. 111-121.

<sup>16</sup> Ebu Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss. 107-108.

<sup>17</sup> Durusoy, “İbn Sînâ”, C. 20, DİA, İstanbul, 1999, s. 326; Altıntaş, *age.*, ss.126-127.

## 1.2. Nefsin Cevherliği Meselesi

İbn Sînâ'ya göre nefis basit, madde ile karışık olmayan, cisim olmayan<sup>18</sup>, gerek yapı gerekse akıl açısından olsun, özü tek başına var olan, zatıyla kaim bir cevherdir.<sup>19</sup> Filozof, nefsin bedenden bağımsız, gayr-ı cismani bir cevher olduğu görüşünü ispat etmek için bir dizi delil sunar. Bu deliller genel olarak insanın sosyal bir varlık olması, aklî idrak gücü ve nefsin kendisini idrak edebilmesi ile ilgilidir. Burada, kanaatimizce, mevzubahis delilleri maddeler halinde sıralayıp meseleye açıklık getirmek faydalı olacaktır.

### A. İnsan içtimâi bir varlıktır.

İnsan hayata adım attığı ilk günden itibaren toplumun bir parçası haline gelir ve varlığını devam ettirebilmek için toplumsal hayattan uzak kalamaz. İbn Sînâ insanın içtimâî, sosyal bir varlık olduğunu, toplum içerisinde kendi hayatını ve diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenleyebilmesini, farklı alanlarda faaliyetlerde bulunması ve bunun gibi örnekler getirerek onun akıllı bir varlık olduğunu söyler. İnsanı diğer canlılardan ayıran fark, akıl gücüyle bu faaliyetleri yapabilmesidir ki bu da onun nefsinin gayr-ı cismani bir cevher olduğuna delildir.<sup>20</sup>

### B. Nefsin sahip olduğu akıl gücü âletsiz olarak idrak eder.

Hissî idrak güçlerinden farklı olarak akli idrak gücü âletsiz olarak idrak eder. İbn Sînâ nefsin bir âlete ihtiyaç duymadan idrak etmesini ispatlamak için birçok delil ileri sürer. Örneğin nefsin akletmesi herhangi bir âlet vasıtasıyla gerçekleşseydi bu âlette ortaya çıkan bozulma nefse de etkisini gösterir, onun akletmesine engel olurdu. Halbuki aklî idrak gücü âletlerde gerçekleşen bozulmalara bakmaksızın çalışmaya devam etmektedir. Bilakis daha da güçlenmektedir.<sup>21</sup> Filozofa göre akıl gücünün bu idraki ona

<sup>18</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'l-Hudûd*, (Çev. Aygün Akyol, İcel Arslan), Elis Yayınları, Ankara, 2013, s. 30; *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi-Namaz Risalesi*, (Çev. M. Hazmi Tura), Orhan Mete Matbaası, İstanbul, 1959, s. 13.

<sup>19</sup> İbn Sînâ, *Risaleler*, (Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu), Avrasya Yayınları, Ankara, 2004, s. 120.

<sup>20</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 68.

<sup>21</sup> Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012, s. 224.

sahip olan şeyin, yani nefsin gayr-ı cismani bir cevher olduğunu gösterir. Bu durumda insanî nefis, bedenden ayrı ve kendi başına kaim olan bir cevherdir.

*C. Nefs kendi varlığını idrak eder.*

“Aklî idrak gücü şayet bedeni bir organla idrak etseydi ne zatını ne organı ne de aklettiğini akletmesi gerekirdi. Onunla kendi zâtı arasında bir aracı yoktur ve ne kendisiyle organı arasında ne de kendisiyle akletmesi arasında bir aracı vardır. Fakat o zatını, varlığını aklettiğini akleder.”<sup>22</sup> İbn Sînâ'nın *en-Necât* eserinde belirttiği bu sözlerden anlaşılacağı üzere filozof, nefsin “kendi varlığını bildiğine ve kendisini bildiğini de bildiğine”<sup>23</sup> inanmaktadır. Nefsin bilgisi cismani bir organla gerçekleşmediğine göre akıl gücü cismani bir güç olamaz ve dolayısıyla aklî güce sahip olan nefis de cisim olamaz. Demek ki aklî idrak gücü ile kendi varlığının bilincinde olan insânî nefis gayr-ı cismani bir cevherdir.

*D. Aklî idrak gücü yorulmaz.*

Düşünüre göre aklî idrak, akıl gücünü yormazken hissî ve hayâli idrakler beş duyuyu ve hayâl gücünü yormaktadır.<sup>24</sup> Bedensel kuvvelerle yapılan zor fiiller ara vermeden icra edildiği zaman bu kuvveler yorulur. Bunun sonunda zayıf uyarıcılar algılanamaz. Örneğin bir insan güçlü bir koku aldıktan sonra zayıf bir kokuyu alamaz. Veya güçlü bir ses işittikten sonra zayıf sesi duyamaz. Akıl gücünde ise bunun tam tersi gerçekleşir.<sup>25</sup> O halde akıl gücünün aklederken yorulmaması ona sahip olan nefsin gayr-ı cismani bir cevher olduğunu gösterir.

*E. Nefs herhangi bir organla özdeş değildir.*

Nefs sahip olduğu bedenin herhangi bir organıyla özdeş değildir. Eğer öyle olsaydı nefis kendi varlığını sürekli idrak ettiği gibi bedenin bütününe veya herhangi bir organını da sürekli idrak ederdi. Halbuki nefis kendi varlığının her zaman bilincinde olmasına

<sup>22</sup> İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, (Çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013, s.165.

<sup>23</sup> Durusoy, *age.*, s. 76.

<sup>24</sup> Bkz. İbn Sînâ, *age.*, s. 166.

<sup>25</sup> Uluç, *age.*, s. 225.

rağmen bedeninin bazı organlarını idrak edip bazılarını ise idrak etmeyebiliyor. Yani bu organlardan bazen haberdar olup bazen de habersiz olabiliyor. Bu ise onun bedeninin herhangi bir organıyla özdeş olmadığını göstermektedir.<sup>26</sup>

İbn Sînâ, bu konuda insanın kırk yaşından sonra akıl gücünün yetkinleşmesini de delil olarak getirir. İnsan yaş aldıkça çeşitli hastalıklardan dolayı bedeni zayıflarken aklı idrak gücü güçlenir. Bu vaziyet, yani insanın yaşı ilerledikçe akletmenin güçlenmesi ve daha da yetkinleşmesi nefsin gayr-ı cismani cevher olduğuna delildir.<sup>27</sup>

### 1.3. Nefs-Beden İlişkisi

İbn Sînâ'nın nefsin cevherliği konusundaki görüşlerini açıkladığımızı göre onun nefs-beden ilişkisi, nefsin bedenden önce varlığı ve ölümsüzlüğü ile ilgili düşüncelerini incelemeye koyulabiliriz. Filozof nefs ve beden birbirinden bağımsız iki ayrı cevher olduğu ve bu ikisinin arızî olarak birleştiği fikrini savunur. Ona göre nefs beden için yaratılmıştır, bedenle birleşmeden önce nefsin şahsi varlığı söz konusu olamaz.<sup>28</sup> Varoluş açısından nefs bedenle yaşattır. Yaratıldığı ilk günden itibaren tabii bir sevgiyle bedeninin ihtiyaçlarını gidererek ona hizmet etmeye başlar. Böylece o bedeninin nefsi haline gelir.<sup>29</sup> İbn Sînâ, bu konuyla ilgili yazdığı kasidede nefsin yüce bir âlemden ten kafesine düştüğünü, lakin zamanla bu kafese alıştığını ve ondan ayrılmak istemediğini şiirsel bir biçimde anlatmaktadır:

“Yücelerden sana gururlu, nazlı  
 Bir güvercin indi bülbül âvazlı  
 Elçisi mi Rabb'in, yoksa nuru mu?  
 Hayatın esrârı hep onda gizli.  
 İndiği hâneyi zamanla tanır,  
 Alışamaz önce, soğuk davranır.

<sup>26</sup> *age.*, s. 227.

<sup>27</sup> Durusoy, *age.*, s. 77.

<sup>28</sup> İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi'l-Meâd”, (Çev. Mahmut Kaya), *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 22

<sup>29</sup> Altıntaş, *age.*, s. 129.

Nihayet benimser ten kafesini  
Ayrılırken bu kez ağlar, kıvranır.”<sup>30</sup>

Nefs, beden kafesinde olduğu sürece ızdırıp çeker, yine o yüce âleme yükselmek için can atar. Bu ise ölüm sayesinde gerçekleşir, ölümlerle birlikte ruh bedende tutsak iken göremediği hakikatleri görmeğe başlar ve yeniden anayurduna geri döner:

“Dalınca güvercin o son uykuya,  
Anlar ki bu hayat tümüyle rüya!  
Neler görür neler kalkınca perde.  
Sonsuzluğu yaşar haz duya duya...”<sup>31</sup>

Filozofa göre beden nefis için alet konumundadır. Bu ikisi arasında belirli bir sebebe bağlı olmayan, kaynağını Tanrı’dan alan zorunlu bir ilişki vardır. Nefs bedenle kalp vasıtasıyla ilişkiye girer. Burada belirtilmesi gereken bir husus vardır ki o da İbn Sînâ’nın nefis ve ruh arasında yaptığı ayrımıdır. Ona göre ruh nefsin bineğidir. Son derece latif olan ruh, nefsin güçlerini kalp aracılığı ile diğer organlara ulaştırır.<sup>32</sup>

Görüldüğü üzere nefsin cevherliği konusunda Platoncu görüşü benimseyen İbn Sînâ, burada Platon’un nefsin ezeli olduğu görüşünün tam aksini savunmaktadır. Nefsin ölümsüzlüğü meselesi ile ilgili düşüncelerinde ise yine Platon’a yaklaşmaktadır.<sup>33</sup> Filozof, Platon’un nefsin, sahip olduğu beden ölümünden sonra varlığını devam ettireceği görüşüne katılmaktadır.

İbn Sînâ’nın nefsin gayr-ı cismani cevher oluşuna dair delilleri onun var olmak için bedene ihtiyaç duymadığını, beden ölümünden sonra da varlığını sürdüreceğini ispat etmektedir. Dolayısıyla bu deliller filozofun nefsin ölümsüz olduğu görüşünü de desteklemektedir. Ona göre beden bozulması nefse zarar vermez. Nefsin varlığını

<sup>30</sup> İbn Sînâ, “Ruh Kasidesi”, (Çev. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 325-326.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *age.*, s. 330.

<sup>32</sup> Durusoy, *age.*, s. 106.

<sup>33</sup> Mehtap Doğan, “İbn Sînâ Metafizikinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi”, *İlâhiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 49, 2018, ss. 161-184, s. 166.

sürdürmesinin sebebi beden değil, bizzat kendisidir.<sup>34</sup> Bütün bunlara ilave olarak filozof bedenin geçici olduğu, nefsin ise sürekli var olmaya devam edeceği düşüncesini kanıtlamak için basitlik delilini ileri sürer. Bu delil onun madde-suret nazariyesiyle yakından ilgilidir. Bilindiği üzere İbn Sînâ'ya göre cisimler madde ve suretten mürekkeptirler. Suret bilfiil varlığı, madde ise bilkuvve yokluğu gerektirir. Nefs cisim gibi madde ve suretten mürekkep olmadığı için onda bilfiil varlığın ve bilkuvve yokluğun birleşmesi mümkün değildir. Nefs bilfiil vardır ve yokluğu düşünülemez.<sup>35</sup> İbn Sînâ bu konuda şöyle der:

“Ey akıl bu gün kendini düşün, nefsin bütün ömrünce var, hatta sen geçen olayları hatırlarsın, öyle ise sen sabitsin (müstemir). Bunda şüphe yok, fakat bedenin parçaları sabit değil, daima değişmekte. Eğer insandan kısa bir zaman içinde gıda çekilir, azaltılırsa beden parçaları eksilir. Nefsini düşün, onda bir eksilme olmaz”<sup>36</sup>

Görüldüğü gibi İbn Sînâ nefisle ilgili orijinal görüşleri ile bu konu hakkında kendisinden önce gelen filozofların düşüncelerine açıklık getirmekle kalmayıp kendine has nefis teorisi geliştirmiştir. Bu kısımda filozofun âhret konusundaki görüşlerine zemin oluşturması maksadıyla ilk önce onun nefis teorisini açıklamaya çalıştık. Onun nefis için biri Aristotelesçi, diğeri Platoncu olmak üzere iki tanım verdiğini, ancak bunlardan ikinci nefis anlayışını benimsediğini görmüş olduk. Düşünürün her iki filozoftan etkilendiği açıktır. Lakin bu onun felsefeye her açıdan orijinal bir nefis anlayışı kazandırmasına engel olmamıştır. İbn Sînâ, gerek nefsin varlığı gerekse cevherliği ve ölümsüzlüğü gibi konulara yeni bakış açısı getirmiş, nefisle ilgili müphem kalan meselelere açıklık kazandırmıştır. O, nefis hakkında konuşmaya ilk önce onun varlığını ispatlamakla başlar. Zira bir şeyin mahiyetinden veya başka özelliklerinden bahsetmek için en başta o şeyin var olması gerekir. Filozof nefsin varlığını ispat etmek için birçok delil sunar. Bunlardan en meşhuru daha önce açıkladığımız “*uçan adam*”, “*uzaydaki adam*” istiaresidir. Filozof düşünmeyi ve akletmeyi var olmakla özdeş sayar. Bir insan hiçbir şey bilmese bile kendi varlığının

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, (Çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, s. 462.

<sup>35</sup> Uluç, *age.*, s. 228.

<sup>36</sup> Altıntaş, *age.*, s. 129.

bilincinde olur. Nefsin bu şekilde kendini bilmesi onun var olduğunu gösterir. Varlığı ispatlanan nefsin cevherliği meselesine gelince İbn Sînâ, Platonik bakış açısıyla nefsin bedenden ayrı, zatıyla kaim bir cevher olduğunu savunur. Bunu kanıtlamak için insanın sosyal bir varlık olması, nefsin sahip olduğu aklî idrak gücünün bir alete ihtiyaç duymadan idrak etmesi, nefsin kendisini idrak etmesi ve herhangi bir organla özdeş olmaması ve benzeri delilleri misal gösterir. Şeyhü'r-Reis nefsin bedenden önce varlığı söz konusu değildir diyerek bu konuda Platon düşüncesinden uzaklaşmış, beden ölümünden sonra varlığını devam ettireceği fikrini savunarak yine Platonik tavır sergilemiştir. Ona göre beden ve nefis iki ayrı cevherdir. Nefs-beden arasındaki ilişki ârızîdir ve varlığını zorunlu olarak Tanrı'dan alır. Aralarında herhangi bir sebeplilik ilişkisi yoktur. Nefsin ezeli olmadığını düşünen filozofumuz ebedi ve ölümsüz olduğunu savunur.

#### 1.4. Âhiret Hayatının Mahiyeti

İbn Sînâ'nın eserlerini göz önünde bulundurduğumuz zaman onun âhiretle ilgili iki farklı görüşü savunduğunu görmüş oluruz. Bu görüş farklılığı ise âhiret hayatının cismani mi, yoksa ruhani mi olacağı ile ilgilidir. Filozof, *eş-Şifa*, *en-Necât* gibi eserlerinde bu hayatın cismani olacağını söyleyerek kelamcıların görüşlerine katılmış, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* isimli eserinde ise ruhani dirilişi savunmuştur. Hal böyle iken İslam inancına ters fikirler ortaya koyması sebebiyle İslâm âlimleri, özellikle kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. İlk bakışta filozofun âhiret ile ilgili konularda farklı eserlerinde serrettiği farklı fikirler sebebi ile çelişkiye düştüğü görülebilir. Lakin İbn Sînâ'nın konuyla ilgili olan eserleri dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde onun hangi sebeple birbirinin aksi olan iki fikri savunduğunu anlamak mümkündür. Bu vaziyetin asıl sebebi filozofun eserlerinde avam-havas ayırımını gözetmesidir. Kendisi *Mantku'l-Meşrikiyyîn* adlı eserinde *eş-Şifa* ve *en-Necat* gibi eserleri avama hitap ederek yazdığını belirtmiştir.<sup>37</sup> Filozof âhiret hayatının cismani olacağı ile ilgili düşüncelerini *eş-Şifa* kitabında şu sözlerle ifade etmektedir:

<sup>37</sup> Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji* (Doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007, s. 143.

“Bilmek gerekir ki, âhiret bahsinin bir kısmı, şeriatın aktarılandır ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte beden durumudur. Bedenin iyilik ve kötülükleri malumdur, öğrenilmesine gerek yoktur. Kuşkusuz Peygamberimiz, efendimiz, rehberimiz Muhammed’in, Allah kendisine ve ailesine merhamet etsin ve esenlik versin, bize getirmiş olduğu gerçek şeriat, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın halini bize açıklamıştır. Bir kısmı ise akıl ve burhanî kıyas yoluyla idrak edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir. Bu da kıyas vasıtasıyla sabit olan nefslerin mutluluk ve bedbahtlığıdır. Bununla birlikte açıkladığımız illetler nedeniyle vehimler şimdilik burada onları tasavvur etmekte yetersiz kalırlar. İlâhî Hakîmlerin bu mutluluğa ulaşma arzularından daha büyüktür. Hatta onlar, kendilerine verilmiş olsa bile, neredeyse ötekine iltifat bile etmez ve İlk Gerçek’e yakınlıktan ibaret bu diğerinin yanında onu önemsemezler.”<sup>38</sup>

İbn Sînâ *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* adlı risalesinde ise az önce *eş-Şifa* kitabında belirttiği görüşlerinin aksine, dinin bu konularda delil olamayacağını şu şekilde ifade eder:

“Dinler halk kitlelerine anlayacakları dille hitap etmekte, anlayamadıkları hususları da teşbih ve temsil yoluyla anlatmaktadırlar. Eğer başka türlü olsaydı kesinlikle dinler yetersiz olurdu. O halde dinin zahîri (âhiret hayatının yalnızca bedenle gerçekleşeceği) konusunda nasıl delil olabilir?!”<sup>39</sup>

Filozof bu sözlerinin ardından, risaleyi avam değil, havâs olma talebinde bulunanlar için yazdığını da belirtmiştir. Biz de onun âhiretin mahiyeti ile ilgili görüşlerini açık bir şekilde ifade ettiği *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* isimli eseri üzerinden değerlendirmeye çalışacağız. İbn Sînâ, söz konusu risalenin ikinci faslında âhiretin mahiyeti konusundaki farklı görüşleri zikreder. Âhiret hakkında sahip oldukları fikirleri açısından insanları iki gruba ayırır:

- a) Âhiretin varlığını inkâr edenler
- b) Âhiretin varlığını kabul edenler

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa, İlâhiyat, Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), C. 2, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, ss. 592-594.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, “el-Adhaviyye”, s. 11.

İbn Sînâ âhireti kabul eden kısmı kendi içinde dört gruba ayırır:

1. Âhirette yalnız bedenın dirileceği fikrini savunanlar ki bunlar kelamcılardır. Onlara göre canlı olan yalnızca bedendir, canlılık ise ârazdır. Canlılığın bedende yaratılması ile insan var olur. Ölüm hadisesi ile canlılık yok olur. İkinci hayatta insanın diriliş i canlılığın yeniden o bedende yaratılması ile gerçekleşecektir.

2. Âhirette sadece ruhun dirileceği fikrini savunanlar. Bunlar da kendi içlerinde farklı gruplara ayrılmıştır. Bir kısmı ruhun diriliş zamanı somut bir cisme dönüşeceğine inanır. Diğer kısmı ise aydınlık bir cevher olan nefsin ışık âleminde süzülerek karanlık bir cevher olan bedene karıştığına inanır. Nefs yalnızca bu karanlık bedenden kurtulup ışık âlemine yükselirse yeniden mutluluğa kavuşur. Buna inananlar Mecûsîler, Düalistler, Manihestler ve onlarla aynı görüşü paylaşanlardır.

3. Âhirette ruh ve bedenın birlikte dirileceği fikrini savunanlar. Bu kısma göre nefsin bedenle birleşmesi hayatı, bedenden ayrılması ise ölümü meydana getirir. Ölüm hadisesinden sonra ikinci varoluşta nefs bedene yeniden dönecektir. Bu fikri benimseyenler nefsi, cisimsiz ruhani ve latif bir cisim olarak kabul edenler diye iki gruba ayrılır. Ruh ve bedenın birlikte dirileceğini savunanlar bu ikisinin ödül ve azabı da birlikte göreceklerini söyler. Bu görüş Müslümanların benimsediği görüştür.

4. İbn Sînâ bütün bunlara bir grup daha ilave eder ki, bunlar mutluluğu ve mutsuzluğu nefsin bedene yeniden dönmesinde görürler. Bu görüşte olanlar tenasüh (reenkarnasyon) fikrini benimseyenlerdir.<sup>40</sup>

Âhiretin mahiyeti hakkındaki farklı görüşleri sıraladıktan sonra filozof, sırasıyla bu görüşlerin eleştirilmesine geçer. İlk önce cismani haşiri kabul eden kelamcılardan fikirlerini çürütmeğe çalışır. İbn Sînâ'ya göre kelamcılar bu konuda dinî nasların bulunması ve filozoflara karşı duydukları öfke sebebi ile nefsin varlığını inkâr etmişlerdir. Filozof kendisi de dinî naslara uyulması gerektiğini eserlerinde belirtmiştir. Lakin âhiretle ilgili olan nasların avama hitap etmesi sebebi ile teşbihlerle dolu olduğunu da söylemiştir. Onun *el-Adhaviyye* eserinde cismani diriliş in imkânsızlığına dair birçok delil serdettiğini

<sup>40</sup> *age.*, ss. 5-6.

görmekteyiz. Bu deliller aynı zamanda filozofun ruhani âhiret inancına meyiletmesinin nedenlerini ortaya koymaktadır. Bu sebeple söz konusu delillerden bazılarını burada ele almak gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre insana insanlık vasfını kazandıran surettir. O yalnızca maddesiyle değil, maddedeki sureti ile insan olur ve suret sayesinde fiillerde bulunur. Suret bozulduğu takdirde madde toprağa veya başka bir unsura dönüşür. Bu durumda insanın varlığı da ortadan kalkmış olur. Sonra bu maddeden yeniden bir insan yaratılmaya kalkılırsa, artık o, aynı insan olmayacaktır. Çünkü ikinci kez yaratılmış insanda bulunan suret daha önce bozulduğu için aynı suret değildir, sadece maddesi aynıdır. Netice itibariyle bu insan, o insan olmadığına göre, mükâfatlandırılmaya veya cezalandırılmaya layık olan onun maddesi değil, suretidir. Eğer hal böyleyken o insana mükâfat veya ceza verilirse iyilik yapanın cezalandırılması veya kötülük yapanın ödüllendirilmesi gibi haksız bir durum ortaya çıkabilir. Çünkü bir maddede iki ayrı suret, yani dolayısıyla biri diğerine ortak olan iki ayrı insan vardır. Görüldüğü üzere âhirette dirilişin yalnızca bedenle olacağını savunanların görüşü bu şekilde yanlış olmaya mahkûmdur.<sup>41</sup>

Filozof, ruh ve beden birliktedir. İspat etmek için sonsuz nefisler ve sonlu madde delilini öne sürer. Şayet bedenler dirilecek olursa, kâinatta var olan madde onların sonsuz sayıdaki nefislerini kabul etmekte yetersiz kalacaktır. Bu konudaki bir başka delili ise bedenle birlikte nefsin de dirilmesi durumunda bazı nahoşlukların meydana gelebilme ihtimalidir. Bu nahoşluklara elleri veya kolları kesilmiş bir mücahidin bu şekilde dirilmesi halinde rahatsız ve mutsuz olması örnek olarak gösterilebilir.<sup>42</sup>

İbn Sînâ'nın cismani haşiri kabul etmeyip ruhani dirilişe meyil etmesinin başlıca sebeplerinden biri ise nefsin yetkinliği ve mutluluğu meselesidir. Onun *el-Adhaviyye* eseri göz önünde bulundurulduğu zaman söz konusu mutluluğun ruhani bir mutluluk olduğu açıkça görülmüş olur. Daha önce zikredilen *Ruh Kasidesi*'nden de anlaşılacağı üzere filozofun düşüncesine göre, nefis için bedende bulunmak adeta bir kafeste olmak kadar

---

<sup>41</sup> *age.*, ss. 11-12.

<sup>42</sup> *age.*, s. 14.

azap vericidir. Nefsin bedenden ayrılışı onun için bir kurtuluştur. İnsanın mutluluğa kavuşması yalnızca nefsin bedenden kurtulması ile gerçekleşebilir. Onun bedende iken duyduğu lezzetler hakiki değildir, bunlar sadece bedene ait şeylerdir. Nefsin mutlu olmasına engel olan şeyler de onun bedenine ait istekleridir. Filozofa göre beden, nefsin cevherine zıttır, bu sebeple bedenle birlikte iken azap duyar. Nefsin bu durumu idrak edebilmesi için bedene teslim olmaması, arınarak kendi mutluluğunu yakalaması gerekmektedir.<sup>43</sup> Bedenle olan ilişkisinden de anlaşılacağı üzere nefsin bedene tekrar geri dönmesi onun için tekrar kafese girmek ve azap çekmek manasına gelmektedir.<sup>44</sup>

İbn Sînâ *el-Adhaviyye*'nin dördüncü faslında insan nefsinin değişmeyen mahiyetini ele alırken aslında kendi ruhani âhiret anlayışını beyan etmektedir. Filozofun ruhani bir cevher olarak nitelendirdiği nefis anlayışı ve mutluluk teorisi ruhani âhiret hayatının ispatına dair en önemli delilidir. Daha önce de belirttiğimiz üzere İbn Sînâ, insanî nefsin ölümden sonra varlığını sürdürmesinin nedeninin beden değil, bizzat kendisi olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla filozofa göre insan özü, yani nefsi itibariyle insandır. Beden burada sadece taşıyıcı rolünü oynamaktadır. İnsanın kişiliğini beden değil, nefis oluşturmaktadır. Nefs, bedene ilişkin bağıntılardan ayrıldığı zaman kendisini bedende iken aldığı lezzet ve elem gibi çeşitli duygulardan mahrum kalmış kimse gibi hisseder. Onun gerçek mutluluğu kendine özgü lezzet ve elemlere kavuşmasındadır. İbn Sînâ'nın bütün bunları zikretmesinin sebebi insan için âhiret hayatının mahiyetini açıklamaktır. Şöyle ki hayatta iken bedeni nefesine baskın gelen insan, asıl kimliğinin beden olduğunu zannetmiş ve nefsinin unutmıştır. Asıl özü olan nefsinden bihaber olduğu için başkasını kendi sanmış ve onun hakkında gerçekleşen iyilik ve kötülükleri kendininki zannetmiştir. Bu sebeptendir ki, insan da bedenden ayrıldığı zaman cismanî lezzetlerden mahrum kalacağı için mutluluktan, cismanî elemlere maruz kalmadıkça da bahtsızlıktan uzak olacağı gibi bir algı oluşmuştur. İbn Sînâ, insanda oluşan bu algıyı bir anda silmenin mümkün olmadığını ve peygamberlerin de mahza bu sebepten dolayı âhiret hayatının

<sup>43</sup> Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâya göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, C. 9, S. 18, s. 135.

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *age.*, s. 12.

ruhani olacağını açık bir şekilde ortaya koyamadığını söylemektedir.<sup>45</sup> Görüldüğü üzere İbn Sînâ düşüncesinde bizzat insanın mahiyeti onun ölümünden sonra varlığını ruhani bir âlemde devam ettirmesini gerektirmektedir. Ancak onun asıl mahiyetini teşkil eden ve ebedî olan nefis, âhiret hayatındaki mutluluk ve bedbahtlığı tadabilir. Dolayısıyla filozofun mutluluk teorisi âhiret hayatının ruhani olmasını gerektirmektedir.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ *el-Adhaviyye*'de âhiret hayatının mahiyeti, keyfiyeti ile ilgili konularda dinin anlatım şeklinin avama hitap ettiğini sık sık vurgulamaktadır. Ona göre eğer din, hakiki âhiret hayatını olduğu gibi tasvir edecek olsaydı, insanların anlayışından uzak bir yöntem seçmiş olur ve onları hiçbir kötülükten uzaklaştırılmaz, hiçbir sevaba davet edemezdi. Bu yüzden dini siyaset gereği bu meseleler insanların anlayabileceği tarzda anlatılmış ve etkili olmuştur. Nitekim bunun en güzel örneğini Hz. Muhammed'de (s.a.s) görmüş olmaktadır.<sup>46</sup>

İbn Sînâ'nın daha önce zikrettiğimiz eserlerindeki görüşlerini göz önünde bulundurduğumuz zaman, onun âhiret hayatı ile ilgili olarak hem İslâm inancında kabul edilen cismani dirilişi hem de Yunan felsefesinin ruhani âhiret anlayışını benimsediğini görmüş oluruz. Filozof, ruhani âhiret hayatının şeriatla sabit olup, akılla ispat edilmesinin mümkün olduğu görüşündedir. Cismani âhiret hayatına gelince ise, o yalnızca şeriatla sabit olup, akılla ispatlanması mümkün değildir.<sup>47</sup> Onun *el-Adhaviyye*'de savunduğu görüşe göre, dinin âhiret hayatını tasvir etme şekli, insanlar ruhani mutluluk ve lezzetin ne olduğunu asla kavrayamayacakları için, onların algısına hitap etmek adına kullanılan bir yöntemden başka bir şey değildir. Görüldüğü üzere İbn Sînâ gerek cismani dirilişin imkânsızlığına dair serdettiği delillerle gerekse de insanın gerçek mahiyeti olan nefis teorisi ile âhiret hayatının ruhani olacağı fikrini savunmaktadır.

İbn Sînâ'nın *el-Adhaviyye* eserinde ölümden sonraki hayatla ilgili sıraladığı farklı görüşlerden dördüncüsü tenasüh (reenkarnasyon) görüşünü benimseyenlerdir. İlk üç farklı

<sup>45</sup> *age.*, s. 28.

<sup>46</sup> *age.*, s. 17.

<sup>47</sup> Uluç, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", *S.Ü.İ.F.D.*, S. 27, 2009, s. 82.

görüŖü ve İbn Sîna'nın bu görüşlere karşı getirdiği eleştirileri ele aldığımızı göre, onun tenasüh hakkındaki fikirlerini incelemeye geçebiliriz.

### 1.5. Tenasühün (Reenkarnasyon) Reddi

İbn Sîna *el-Adhaviyye* eserinde nefsin ölümden sonraki hayatında mutluluk ve bedbahtlığını tekrar bedene dönmesinde gören bir gruptan bahseder ki bunlar, ruh göçünden (tenasüh) yana olanlardır. Filozof, bu grubu da kendi içerisinde üç kısma ayırır:

- a. Nefsin, bitki veya hayvan fark etmeksizin canlı olan herhangi bir bedene geri döneceği fikrini savunanlar
- b. Nefsin sadece hayvan bedenine geri döneceğini savunanlar
- c. İnsan nefsinin sadece insan bedenine geri döneceği fikrini savunanlar. Bunlar da tenasühü yalnızca kötü nefsler için gerekli görenler ve hem kötü hem de iyi nefsler için gerekli görenler diye iki gruba ayrılır.<sup>48</sup>

Filozof tenasüh inancını kesinlikle kabul etmez ve onu savunanlara karşı ciddi eleştiriler getirir. Bunun temel sebebi tenasühün genel olarak İslâm inancına ters düşmesi ve filozofun nefis teorisine uymaması olabilir. O, ilk önce tenasüh ehlinin öne sürdüğü delilleri ele alır, daha sonra onların eksikliklerini anlatmaya koyulur.

İbn Sîna'nın tenasüh ehline yaptığı ilk eleştirisi onların nefslerin bedenden önce var olduğunu savunmaları ile ilgilidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Sîna'ya göre nefsin bedenle birleşmeden önce şahsi varlığı söz konusu olamaz. O, bu düşüncesini insanî nefslerin tür ve mahiyet açısından bir olması ile açıklamaya çalışır. Filozofa göre, nefslerin maddeden bağımsız şekilde var olmaları halinde onlar arasında çokluk meydana gelir ya da nefslerin tümü tek bir nefis olurdu. Eğer çokluğu kabul edersek, aynı bedende birkaç tane nefsin bulunabileceğini de kabul etmeliyiz ki bu muhaldir. Bütün nefslerin bir tane olduğunu var sayar isek bu zaman da iki ayrı insanın, örneğin Zeyd ve Amr'ın nefslerinin bir tane olduğunu kabul etmemiz gerekecektir ki bu da imkânsızdır. Bu durum

---

<sup>48</sup> İbn Sîna, *age.*, ss. 6-7.

insanî nefsin dışındaki nefisler için de geçerlidir.<sup>49</sup> İbn Sînâ bu durumu *en-Necât* isimli eserinde şöyle ifade etmiştir:

“...Her beden mizacının meydana gelmesi ile kendisi için nefsin meydana gelmesini hak eder. Bunu hak etmeyen beden olmaz. Çünkü türlerin fertleri kendileri için kurucu olan hususlarda farklılık göstermez. Bedenlerde tenasüh eden bir nefis farz etsek, her beden de bizatihi kendisi için meydana gelen ve kendisine bağlı olan bir nefsi hak etse, o zaman tek bir bedenin içerisinde iki nefis birlikte bulunur. Sonra beden ve nefis arasındaki ilişki, dediğimiz gibi kendi yapısında barındırma şeklinde değil, nefsin bedeni bilinceye ve bedenin bu nefisten etkileninceye kadar onunla meşgul olması ilişkisidir. Her canlı, kendi nefsinin tek bir nefis (ki o da yönetici ve düzenleyicidir) olduğunu bilmek ister. Eğer orada başka bir nefis olursa canlı onun bilincinde olur. Dolayısıyla tenasüh herhangi bir şekilde olmaz.”<sup>50</sup>

İbn Sînâ'nın bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere her canlı kendisinde tek bir nefsin olduğunu bilmektedir. Her canlının bir tek nefsi olduğuna göre tenasühün gerçekleşmesi bedende iki nefsin bulunmasını gerektirir. Bu nefislerden birincisi bedenin yaratılması ile ortaya çıkan nefis, ikincisi ise tenasühle gelen nefistir. Her canlı kendisinde olan nefsi bildiğine göre, tenasühle gelen ikinci nefis kendi varlığının bilincinde olan asıl nefsten farklı olacaktır ve bedenle ilişki kuramayacaktır. Dolayısıyla ikinci nefsin bedende bir işlevi yoktur. Bir bedende iki nefsin bulunamayacağı da böylece açıklanmış olur.<sup>51</sup>

İbn Sînâ tenasühle ilgili görüşleri ve bu görüşlerin tutarsızlığını ortaya koyduktan sonra Eflatun ve Pisagor gibi filozofların bahsettiği tenasüh inancına da değinir. Filozofa göre onların tenasüh anlayışı bedenlerden ayrıldıktan sonra nefislerde kalan çirkinliği ifade etmek amacıyla kullanılmış bir semboldür. Şöyle ki, kötü ve günahkâr nefisler bedenden ayrıldıktan sonra sanki bedendeymiş gibi azap görürler. Dolayısıyla İbn Sînâ tenasüh ehlinin görüşlerinin Antik Yunan filozofları ve başkalarından aktarılan söylentiler

<sup>49</sup> *age.*, s. 23.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 174.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, “el-Adhaviyye”, ss. 24-25.

olduğunu ve böylesine mühim bir konuda bu gibi söylentilerle hareket etmenin doğru olmayacağını söylemektedir.<sup>52</sup>

### 1.6. Ölüm Sonrası Neflerin Konuları

İbn Sînâ'nın nefslerin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu ile ilgili görüşleri, onun uhrevî mutluluk anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Nefs bedende iken kendisini yetkinleştirip yetkinleştirmemesi açısından âhiret hayatında mutlu veya mutsuz olacaktır. Nefsin uhrevî hayatta mutluluğu veya mutsuzluğu kendi iradesine bağlıdır.<sup>53</sup> Filozof âhirette elde edilen lezzet ve mutluluk ile yaşadığımız âlemdeki mutluluğun kıyaslanamayacak kadar farklı olduğunu söyler: '*Fesubhânallah! Meleklerle özgü iyilik ve lezzet, hayvanlara ve yırtıcılara ait lezzetle nasıl kıyaslanır.*' Filozofa göre kemale ermiş nefsler meleklerle özgü cevhere sahip olur. Nefs bedende bulunduğu sürece beden güçleri tarafından baskı altında olduğu için bu lezzetleri hissedemez. Onun bu dünyada ruhani lezzetleri hissedemeyişi onların var olmadığı anlamına gelmez. Aksine ruhani lezzetin varlığı zorunluluktur, nefsin onu hissedemeyişinin sebebi ise bedendir.<sup>54</sup> İbn Sînâ bu duruma insanın hastayken yediği tatlıdan haz alamayışını misal gösterir.<sup>55</sup> İnsan tatlının lezzetinin var olduğuna inanmaktadır, lezzet almıyor diye onun varlığını inkâr etmez.

Filozof en yüce lezzetin kemale ermiş nefslerin âhirette kavuşacağı lezzet ve mutluluk olduğunu söyler. Bunun aksi ise mutluluk kadar büyük olan bedbahtlıktır (şekavet). Bazı nefsler bedenlerinden ayrıldıkları halde hâlâ bedende gibidirler. Bunun sebebi ise onların bedenlerinden kötü huylarından arınmadan ayrılmış olmalarıdır.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> *age.*, s. 25.

<sup>53</sup> Durusoy, *age.*, s. 258.

<sup>54</sup> İbn Sînâ, *age.*, s. 41.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifa, İlâhiyat*, C. 2, s. 610.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, "el-Adhaviyye", s. 42; *eş-Şifa, İlâhiyat*, C. 2, s. 622.

Nefslerin nazarî ve amelî akıl gücü açısından farklı seviyelerde olduğunu söyleyen İbn Sînâ, konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden<sup>57</sup> hareketle onları çeşitli gruplara ayırır.<sup>58</sup> Düşünürün *el-Adhaviyye* eserinde belirttiği söz konusu gruplar aşağıdakilerdir:

A) *Nazarî ve amelî akıl gücü açısından yetkinliğe ulaşmış ve arınmış nefsler*

Nazarî ve amelî akıl gücü açısından yetkinleşmiş bu nefsler “mukaddes nefsler”, “insânî rabb”, “gerçek melik”, “kâmil münezzih ve arif mütenezzih” nefsler olarak bilinmektedir.<sup>59</sup> İbn Sînâ bu nefslerin hissî hazlardan tamamen kurtulup kâmilliğe ulaştıklarını, gerçek hazza daldıklarını söyler. Eğer onlarda yaşadığı eski, fizikî âleme ilişkin en ufak bir iz kalsa, keder ve ıstırap duyar, yüce mertebeye yükselemezler. Bu durum, söz konusu iz (eser) silininceye kadar devam eder.<sup>60</sup> Bu grup nefsler içerisinde en erdemli olanlar ise şüphesiz, nebevî nefslerdir. Bunlar metafizik âlemle ilişkisi olan, fizikî âleme etki etme kabiliyetine sahip gerçek meliklerdir. Mukaddes nefsler ölümle birlikte bedenlerinden ayrılınca, ilahî nurlar âlemine yükselirler. Kur'an-ı Kerim'deki “Ey mutmain nefis! Birbirinizden hoşnut olarak rabbine dön ve cennetime gir.”<sup>61</sup> ayeti söz konusu nefslere ilgilidir. Kur'an'da mukaddes nefslere başka yerlerde de işaret edilmiştir. Örneğin, bu nefsler hakkında “(İman ve amelde) öne geçenler ise (âhirette de) öne geçenlerdir. İşte onlar nimetlerle dolu cennetlerde Allah'a en yakın olanlardır.”<sup>62</sup> denilmiştir. Sidretü'l- muntehâ'ya<sup>63</sup> kadar yükselecek nefsler de bunlardır.<sup>64</sup>

İbn Sînâ, *el-İşârat*'ta “Hakkın ışığının sürekli sırrında parlamasını dileyerek, düşüncesi ile ceberut kutsiyetine yönelen” diye tanımladığı ariflerden bahseder ki bunlar da *kâmil münezzih* nefslerdendir. Arifler için züht, onlara Hakk'ı unutturan her şeyden uzaklaşmak ve Hak'tan başka hiçbir şeye değer vermemektir. Onlar İlk Gerçek'e,

<sup>57</sup> *Kur'an*, 56/7-11: “Ve sizler de üç sınıf olduğunuz zaman. Sağdakiler, ne mutlu sağdakilere! Soldakiler, ne bahtsızdır onlar! (Hayırda) önde olanlar, (ecirde de) öndedirler.”

<sup>58</sup> Mehmet Aydın, “İbn Sînâ'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı”, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, ss. 60-61.

<sup>59</sup> Durusoy, *age*, s. 259.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *age*, s. 630.

<sup>61</sup> *Kur'an*, 89/27-30.

<sup>62</sup> *Kur'an*, 56/10-12.

<sup>63</sup> *Kur'an*, 53/14.

<sup>64</sup> Durusoy, *age*, ss. 259-260.

cehennemden korktukları veya cenneti arzuladıkları için değil, O ibadete lâyık olduğu için ibadet ederler.<sup>65</sup>

*B) Nazarî akıl gücü açısından yetkin, amelî akıl gücü bakımından arınmamış nefsler*

İbn Sînâ'nın arınmamış kâmil nefsler olarak adlandırdığı bu grup, berzah ehlidir. Bu nefsler, bedenlerinden gerçek mutluluğa kavuşmaya engel olacak bir takım çirkinliklerle beraber ayrılır. Onların bu çirkinliklerden arınıncaya kadar berzah âleminde kalmasının sebebi de budur. Bu çirkinlik ve kötülükler her ne kadar nefsin özüne ait değilse de beden ölümünden sonra bir müddet onun bünyesinde kalır ve ezâ duymasına neden olur. Amelî akıl yönünden arınmamış bu nefis, kendini bedenden ayrılmasına rağmen hâlâ bedendeymiş gibi hisseder. Ancak nefsin cezası olan bu durum geçicidir, nefis en sonunda hakikî mutluluğa kavuşacaktır.<sup>66</sup>

*C) Nazarî akıl gücü açısından yetkin olmayıp, amelî akıl açısından arınmış nefsler*

Bu nefsler dünya güzelliklerinden vazgeçen “zahit”; namaz, oruç gibi ibadetlerle meşgul olan “âbid” kimselerdir. Bunlar hissî hazlarından âhiret hayatında elde edilecek ödül ve sevap için vazgeçer.<sup>67</sup> Bu nefsler hep hissî hazları tatmak arzusundadırlar. Her ne kadar yaptıkları ameller Tanrı rızası için değilse de muhtemelen onlar hoş görülecek ve bağışlanacaktır. Her halükarda bu nefsler için elem ve azap yoktur.<sup>68</sup> Bu nefslerin uhrevî akıbeti hakkında net bilgi vermeyen filozof, onlarla ilgili ihtimalli konuşur. Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın âhiret anlayışında kendilerini amelî açıdan arındırmış, lakin aklî kemale ulaşamayan, bu açıdan eksik olan kimselerin nefslerine yer yok. Peki, bu durumda dünya hayatında kendilerince yüce hakikatlere ulaşamayan ama temiz olan, dindar olan, ibadetlerini içtenlikle yerine getiren kimselerin akıbeti ne olacak? İbn Sînâ'nın kendi felsefesinde eksik bıraktığı bu husus, ileride ele alacağımız Sühreverdi'nin âhiret anlayışı sayesinde tamamlanacaktır.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, ss. 182-184.

<sup>66</sup> İbn Sînâ, “el-Adhaviyye”, s. 43.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 183.

<sup>68</sup> *age.*, ss. 184-185.

*D) Nazarî akıl gücü bakımından yetkinleşme imkânına sahip olmayan nefsler*

İbn Sînâ yetkinlik ve kemalin ne olduğu hakkında fikri olmayan bazı nefslerden söz eder ki, bunlar akılcı ve iradece zayıf olan kimselerin nefsleridir. Bu nefslere saf ve çocukların nefsleri dâhildir. Bundan başka kendilerine, ne yaşadıkları âlem dışında var olan başka bir âlem ne de oradaki mutluluk veya mutsuzluk hakkında bilgi ulaşmayan kimselerin nefsleri de buraya dâhildir. Yaşadıkları sürece kemalin varlığından bihaber olan bu nefsler, bilmedikleri için onun hasretini çekmez, talepte bulunmazlar.<sup>69</sup> İbn Sînâ'ya göre eğer bunlar bedenlerinden kötü bir ahlâkî yapıyla ayrılmazlarsa, Allah onlara rahmet edecek ve gerçek mutluluğa kavuşacaklardır. Şayet kötü bir ahlâkî özellikle bedenlerinden ayrılırlarsa, bu zaman onlar için ebedî bir mutsuzluk söz konusu olacaktır.<sup>70</sup>

*E) Nazarî ve amelî akıl gücünün her ikisi açısından yetkinlikten yoksun olan nefsler*

Bunlar, nazarî ve amelî akıl gücü açısından ellerinde imkân ve istidat bulunmasına rağmen bilinçli bir şekilde yetkinleşmek istemeyen, bundan uzaklaşan ve bu sebeple kemale ermeyen arınmamış nefslerdir. İbn Sînâ'ya göre, sonsuza kadar bahtsızlığa mahkûm olan bu nefsler ebedî olarak azap göreceklerdir.<sup>71</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sînâ felsefesinde nefis, beden ölümünden sonra varlığını devam ettirmekle beraber, âhiretteki konumunu da kendisi belirlemektedir. Filozofun nazarî ve amelî akıl gücünde yetkinleşmeleri açısından beş gruba ayırdığı bu nefslerden, arınmış kâmil nefsler için sonsuz mutluluk vardır. Nazarî akıl gücü açısından yetkin, amelî akıl gücü bakımından arınmamış nefsler bir süre ezâ gördükten sonra mutlu olacaklardır. Nazarî akıl gücü açısından yetkin olmayıp amelî akıl açısından arınmış nefsler için ise İbn Sînâ düşüncesinde belirsizlik vardır. Bu belirsizlik -ileride anlatılacağı üzere- Sühreverdi'nin âhiret anlayışı ile ortadan kalkacaktır. Kemâl ve yetkinlikten bihaber olan

<sup>69</sup> İbn Sînâ, "el-Adhaviyye", s. 44.

<sup>70</sup> Durusoy, *age.*, s. 263.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *age.*, s. 44.

nefsler için ise ne mutluluk ne de mutsuzluk söz konusudur. Son olarak, kemale ermeyen arınmamış nefsler için sonsuz ve şiddetli azap vardır.

İbn Sînâ'nın genel düşünce sistemini incelediğimiz zaman, filozofun nefis ve onun ölümden sonraki durumuna büyük ehemmiyet verdiğini görmüş oluruz. O, kendi sistemi içerisinde yüzyıllar boyu ilahî ve beşerî dinlerin, felsefenin, bilimsel çalışmaların konusu haline gelen ve büyük önem arz eden nefsin mahiyeti, bedenle ilişkisi ve akıbeti gibi meseleleri ele alarak, sistematik bir nefis teorisi ortaya koymuştur. O, ilk başta bir takım deliller getirerek nefsin varlığını ispatlamaya çalışır. Daha sonra nefsin mahiyetini ortaya koyan filozof, onun gayr-ı cismani bir cevher olduğu fikrini savunur. İbn Sînâ nefis teorisini oluştururken zaman zaman Platonik tavır sergilese de bazen bu tavrından uzaklaşmıştır. Bunu, nefsin cevherliği ve ölümsüzlüğü meselesinde Platoncu görüşe katılıp, nefsin bedenden önce varlığının olmadığını savunarak Platon'un görüşünden uzaklaşmasından anlamak mümkündür.

Nefsin bedenin bozulması ile yok olmayacağını ve varlığını devam ettireceğini iddia eden düşünür, onun âhiret hayatındaki mutluluk veya mutsuzluğu, yaşadığı âlemden, bedende iken kendisini nazarî ve amelî akıl açısından yetkinleştirmesi sayesinde hak edeceğini söylemektedir. O, hakikî mutluluğun uhrevî mutluluk olduğunu, nefsin yalnızca öteki âlemden gerçek mutluluğa kavuşabileceğini belirtmektedir. Filozofun nefis teorisine uymaması ve aynı zamanda genel İslam inancına ters düşmesi sebebi ile kesinlikle reddettiği mesele ise tenasühtür. O, ilk önce tenasüh inancını benimseyenlerin görüşlerini ele aldıktan sonra, onların iddialarını çürütmeye yönelik fikirler ortaya koymaktadır. Ölüm sonrası diriliş konusunda ise filozof, kendine has bir tutum sergilemektedir. Filozofun bu konuya yer verdiği tüm eserleri göz önünde bulundurulduğunda dirilişin cismani veya ruhani olacağı ile ilgili görüşlerinin çelişkili olduğu düşünülebilir. Zira filozof, bazı eserlerinde cismani dirilişi savunurken bazılarında, özellikle *el-Adhaviyye* isimli eserinde uhrevî hayatın ruhani olacağına dair deliller getirir. Bu, ilk bakışta çelişki gibi görünen vaziyetin izahı ise İbn Sînâ'nın eserlerini kaleme alırken avam-havas ayırımını gözetmesidir. O, *el-Adhaviyye* eserinde âhiret hayatının ruhaniliğini savunurken muhatabının seçkin insanlar olduğunu da belirtmektedir. Filozofun bu konudaki

fikirlerinden yola çıkarak daha çok ruhani dirilişe inandığını söyleyebiliriz. Lakin bu inancı, onu âhiretin cismaniliği meselesini tartışmaktan ve buna dair fikirler sunmaktan alıkoymamıştır.

## 2. Gazzâlî'nin Âhiret Anlayışı ve İbn Sînâ Eleştirisi

Gazzâlî ister hayatı ve düşüncesi isterse de kaleme aldığı kıymetli eserleri ile İslâm düşünce tarihinde derin iz bırakmış bir âlimdir. O, arayış ve keşiflerini aktardığı otobiyografik eseri olan *el-Munkız*'da hakikati araştıranları kalam âlimleri, Bâtınîye fırkası, felsefeciler, mutasavvıflar olmakla dört gruba ayırmaktadır. Hakikatin bu dört mesleğin dışında olmadığını düşünen Gazzâlî, teker teker söz konusu meslekleri araştırır. Bu sayede üç yıl felsefe okumaları yapan düşünür, edindiği bu birikimle kendisinden sonra büyük yankı uyandıracak eserler kaleme almıştır. O, *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserinde Meşşâî ve Yeni Eflatuncu filozofları, özellikle de İbn Sînâ'yı çeşitli meselelerden dolayı eleştirmiştir. Gazzâlî, filozofların en çok hataya düştükleri konuların ilahi ilimlere ait olduğunu belirtmiş, bu doğrultudaki eleştirilerini *Tehâfüt*'te, yirmi mesele şeklinde tespit etmiştir. Bu meselelerin on yedisinde onların görüşlerini bidat olarak nitelendirirken, geri kalan üç meseleden dolayı ise onları küfürle itham etmiştir. Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç mesele ise *âlemin ezeli oluşu*, *Allah'ın cüziyyâtı bilme meselesi*, *âhiret hayatının cismani değil ruhani oluşu* ile ilgilidir. Bu meseleler İslam düşünce tarihinde tartışılan ve hâlihazırda da tartışılmakta olan önemli meseleler haline gelmiştir. Peki, Gazzâlî felsefeyle bu kadar ilgilenmesine ve ondan etkilenmesine rağmen neden filozofları böyle sert bir biçimde eleştirmiştir? Bu, Gazzâlî'nin eğitim-öğretim hayatı ve yaşadığı dönemin siyasi meseleleri ile doğrudan ilişkilidir. İleride etraflı biçimde ele alacak olsak da özellikle Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde hem dinî hem siyasî açıdan İslam dünyası için büyük tehlike arz eden Bâtınîye fırkasının onun filozoflara karşı böyle bir tavır sergilemesinde büyük rolü olduğunu ifade etmekte fayda var.

Birinci bölümün ilk kısmında İbn Sînâ'nın kendine özgü nefis teorisi ve bu nefis teorisi ile doğrudan ilişkili olan âhiret anlayışı ele alındı. Onun bu görüşlerinin ileride Gazzâlî tarafından İslâm düşüncesine aykırı düşmesi sebebiyle eleştirilip, reddedileceğini

söylemiştik. Bu kısımda ise tezimizin asıl konusu ile ilgili olarak Gazzâlî'nin âhirete dair meselelerde, özellikle âhiret hayatının cismani veya ruhani olması ile ilgili İbn Sînâ'ya yaptığı söz konusu eleştirileri ele alacağız. Bu eleştirileri daha iyi anlamak adına öncelikle, Gazzâlî'nin kendi âhiret anlayışını incelemeyi faydalı bulmaktayız. Bu nedenle ilk önce onun ruh, ölüm ve haşır anlayışını, daha sonra ise âhiret ve haşır konusunda İbn Sînâ'nın görüşlerine yaptığı eleştirileri *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserini esas alarak incelemenin uygun olacağını düşündük.

Gazzâlî düşüncesinde ölümden sonra âhiret hayatının varlığı meselesi şeriatla inanılması gereken konulardan biri olması açısından büyük önem arz etmektedir. O, âhireti İslam'ın üç temel inanç esasından biri olarak kabul eder ve kendisinin bu inanca, en ufak şüpheye yer vermeden sağlam bir imanla bağlı olduğunu belirtir.<sup>72</sup> Ona göre âhiret demek, Allah'a doğru yönelmek, Ona kavuşma saadetine ulaşmak demektir.<sup>73</sup>

Gazzâlî âhirette her ruhun beden aracılığı ile yaşayacağı bir saâdeti veya şekaveti olacağını söyler. Düşünür'e göre ruhun asıl serüveni beden öldükten sonra başlar. O, *İhyâu Ulûmid-dîn* adlı eserinde ruhun beden ölümü ile yok olmayacağını, bilakis yeni bir aşamaya, yeni bir hale geçeceğini izah etmeye çalışır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de ruhun ölümsüzlüğü ve âhiret hayatındaki saadet veya şekavetine dair ayetler vardır. Gazzâlî ileride bahsedeceğimiz söz konusu ayetlerden hareketle ruhun yaşayacağı halleri tasvir eder. Burada belirtilmesi gereken bir husus vardır ki, o da şudur; Gazzâlî burada ruh derken insani nefsi kastetmektedir. Düşünür, her meslek erbabının nefsi farklı isimlendirdiğini belirtmiştir. Kendisinin de "ruh" diye ele aldığı cevherin nefis olduğunu ifade etmiştir.<sup>74</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesinde nefis olarak anlatılan mesele ile Gazzâlî düşüncesinde ruh diye anlatılan mesele aynıdır.

<sup>72</sup> Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, (Çev. Hilmi Güngör), Maarif Basımevi, Ankara, 1960, s. 59.

<sup>73</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmid-dîn*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul, 2002, C. 4, s. 568.

<sup>74</sup> Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, (Çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun), Furkan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 74.

### 1.1. Gazzâlî Düşüncesinde Ruh (Nefs)

Gazzâlî, Kur'an-ı Kerim'deki "(Ey Rasûlüm) sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."<sup>75</sup> ayetinden hareketle ruhun hakikatine dair sırların yalnızca Allah tarafından bilindiğini ve hatta Hz. Muhammed'in (s.a.v) bu sırları ifşa etmek ve açıklamaktan men edildiğini söylemiştir. Bunun sebebi ise toplum içerisinde insanların avam ve havâs denilen sınıflara ayrılmasıdır. Ruhun sırrı, hakikati gibi konuların ehil olmayan avamlar tarafından anlaşılması mümkün değildir. Gazzâlî avam insanların ruhu, Allah Teâlâ'nın sıfatlarında ve insanlık ruhunda tasdik edemedikleri için anlayamadıklarını söyler. Filozof, bu işin ehli olan, ruh meselelerini kavrayabilecek kabiliyete sahip olanlar için ise ruhu izah etmeye çalışır.<sup>76</sup>

Gazzâlî'ye göre insan, ruh ve bedenden müteşekkildir. O, ilk önce bedenden bağımsız, müstakil bir varlık olarak addettiği ruhun, var olduğunu ispat etmeye çalışır. İbn Sînâ gibi ruhun her zaman kendi varlığının bilincinde olduğu fikrini savunan düşünür, bununla ilgili düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır: Bir insan gözleri kapalı olduğu zaman etrafını, kendi vücudunu bile göremezken var olduğunu, Halik'ının ve akıl edilebilen şeylerin bilincinde olur. Gazzâlî, insanın hakikatinin bedende değil, ondan bağımsız olan bir şeyde olduğunu düşünmektedir. Düşünür bedeni, ruhun tecellilerinin ortaya çıktığı özel bir heykel olarak tasvir eder. Ruh, âraz olmadığı gibi cisim de değildir. Onun kendisini, Halik'ını ve mahlûkâtı bilmesi bir ilimdir. İlimler hepsi bir ârazdır. Hâl böyle iken ruh bir yere konulmuş âraz olarak kabul edilirse ve ilim de ruhla kâim olursa bu, *ârazın ârazla kâim olması demektir ki bu, muhaldir*. Ayrıca arâz teklik ifade ederken ruh, hem yaratanını hem de kendisini tanımakla aynı anda iki hükmü ifade eder. Kısacası ruh, âraz olmanın özelliklerini taşımaması sebebi ile âraz değildir. O, aynı zamanda cisim de değildir. Çünkü cisimler bölündüğü halde ruh bölünmemektedir. Gazzâlî ruhun bölünmezliğini yine ortaya çıkacak muhal bir durumla izah eder. Şöyle ki eğer ruh,

<sup>75</sup> Kur'an, 17/85.

<sup>76</sup> Gazzâlî, *İki Madnûn*, (Çev. Dursun Sabit Ünal), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1988, ss. 89-93.

bölünür olsaydı, ondan bir parçanın bildiği bir şeyi, başka bir parçanın bilmemesi gibi bir durum meydana gelir. Bir insanın herhangi bir şeyi aynı anda hem bilip hem de ondan habersiz olması mümkün değildir. Buradan anlaşılacağı üzere ruh bölünmezdir. Gazzâlî, *Madnûnu's-Sağîr*'de akıl sahiplerinin ruhun “cüz'ü la yetezezâ” yani bölünmez bir cüz (parça) olduğu konusunda fikir birliği içerisinde olduklarını söylemiştir. Buradaki cüz (parça) kelimesinden kast olunan şeyi açıklamakta fayda vardır. Çünkü ruhta ne külle izafet olan cüz ne de küllün kendisi vardır. Akıl sahiplerinin cüzden kastettiği şey, insanı var eden bütün esaslar göz önünde bulundurulduğu zaman ruhun da onlardan bir parça olmasıdır. Gazzâlî bunu bir sayısının on sayısının bir parçası olması ile açıklar. Nasıl ki bir sayısı on sayısını oluşturan parçalardan biridir, aynı şekilde ruh da insanı var eden esasların tümünden bir parçadır.<sup>77</sup>

Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*'te ruhu padişaha, bedeni ise onun ülkesine benzetir. Şöyle ki ruhun bedenini padişahı olduğunu ve bedende bilinebilen her şeyin onun ülkesi olduğunu söyler. Ayrıca ruh, bir mekâna izafe olunamaz. Onun için şuradadır veya buradadır kelimeleri kullanılamaz. Daha önce ruhun ne bir cisim ne de bir araz olduğunu söylemiştik. Bu sebeple ruh, cisimlerin özellikleri olan mahallere girmek, ölçülmek, tartılmak gibi şeylerden münezzehtir. O, ne bedene ne de âleme dâhil değildir. Ayrıca kendisi bölünmez olan ruhun bölünebilir bedene girmesi imkânsızdır. Ancak ruh, her ne kadar bedeninin hiçbir uzvunda yer almasa da ondan yani bedenden bihaber olmaz. Bilâkis bir padişah gibi kendi ülkesi olan bedeninin hâkimi olur ve ona dair her şeyi bilir.<sup>78</sup>

Gazzâlî'ye göre insanî ruh bedeninin yok olması ile yok olmaz. O, Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerden hareketle ruhun ölümsüz olduğunu söyler. Örneğin, Kur'an'da Allah-u Teâlâ insanî ruha hitap ederek “Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir.”<sup>79</sup> demiştir.<sup>80</sup> Buradaki Rabbine dön hitabı ruhun ölümsüz olduğuna işarettir. Gazzâlî

<sup>77</sup> Gazzâlî, *İki Madnûn*, s. 90.

<sup>78</sup> Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, (Çev. A. Faruk Meyan), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1969, C. 1, ss. 45-46.

<sup>79</sup> *Kur'ân*, 89/27-30.

<sup>80</sup> Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, s. 79.

*İhyâü Ulûmid-dîn* adlı eserinde “ruhu toprağın yediğini sanma” der. Ölümden sonra zamanla toprakta yok olan sadece insanın uzuvlarıdır. Ruh zamanı gelince insanın bedenine iade edilecektir.<sup>81</sup> Daha sonra Gazzâlî, ruhun ölümle yok olmadığını, ölümün sadece ruhun halini değiştirdiğini ve onu beden kafesinde mahpus kalmaktan kurtardığını söyler. Arkasından nefsin bekasına dair şu ayeti zikreder: “Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayın, bilâkis Rableri katında diridirler. Allah’ın, bol nimetlerinden onlara verdiği şeylerle sevinç içinde rızıklanırlar. Arkalarından kendilerine ulaşamayan kimselere, kendilerine korku olmadığını ve kendilerinin üzülmeyeceklerini müjde etmek isterler.”<sup>82</sup>

Görüldüğü üzere Gazzâlî ruhun varlığı, cevherliği, bedenle olan ilişkisi, ölümsüzlüğü gibi konularda Meşşâî tavır sergilemiştir. O, ruhun her zaman kendi varlığının bilincinde olması, zatıyla kaim bir cevher olması, ölümsüz olmasına dair aklî ve dinî deliller getirmiştir. Bu konularda onunla filozofların görüşleri arasında pek fark görülmemektedir. Gazzâlî, filozofları ruh konusunda yalnızca aklî delillere başvurmaları nedeni ile yani kullandıkları metot açısından eleştirmiştir.<sup>83</sup>

## 1.2. Gazzâlî’ye Göre Ölüm

Gazzâlî’ye göre ölümün manası, ruhun hal değiştirmesidir. Ölümle hiçbir şey bitmiş değildir, aksine ruh için her şey yeni başlıyordur. Daha önce de belirttiğimiz gibi ruh, ölüm hadisesi ile onun için adeta bir kafes olan bu dünyadan ayrılır ve gerçek mutluluğa kavuşmak adına yolculuğa çıkar. Bu aşamada ruh, ya azap görecektir ya da sonsuz nimetlere kavuşacaktır. Gazzâlî, ölüm hakkındaki ayet ve hadisler göz önünde bulundurulursa ölümlerin yok olmayacağını, şeriatta da belirtildiği üzere onların sadece sıfat ve menzillerinin değişeceğini söyler. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe, ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur.”<sup>84</sup>

Gazzâlî, *İhyâ*’da ruhun bedenden ayrıldığı andan itibaren hangi değişimlere uğradığını izah etmeye çalışır. Ona göre ruh bedeni terk ettikten sonra onu kullanamaz

<sup>81</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, s. 322.

<sup>82</sup> *Kur’ân*, 3/169-170.

<sup>83</sup> Mustafa Akçay, “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 21, 2005, s. 114.

<sup>84</sup> Gazzâlî, *Ölüm ve Ötesi*, Sağlam Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 141.

hale gelir. Ruhun sahip olduğu vasıflar o bedenden ayrıldıktan sonra devam eder. Lakin bedenle birlikteyken sahip olduğu, onunla ilgili olan hususlar ölüm hadisesi ile işlevini yitirir. Bu durum, ruh yeniden bedene girinceye kadar devam eder. Gazzâlî ölümü, bütün uzuvlarda mutlak bir kötürümlük olarak nitelendirir. Nasıl ki kötürüm haldeyken beden ruha itaat etmez, aynı şekilde ölüm hadisesi ile ruh beden üzerinde tasarrufta bulunmaktan mahrum olur.<sup>85</sup> İnsanın hakikati bedenle değil, ruhladır. İnsan vücudu çocukluk zamanından itibaren değişime uğrayıp hiçbir zaman aynı kalmaz. Sürekli değişen beden, insanın hakikati olamaz. Değişmez ve hep aynı kalan ruh onun hakikati olmaya layıktır. Gazzâlî ruhun bedenle birlikteyken ve bedeninin haricinde sahip olduğu vasıflardan bahseder. Birinci kısım, varlığı madde ile olan vasıflardır ki açlık, susuzluk gibi sıfatlar bunlara örnek gösterilebilir. Bunlar ölüm hadisesi ile birlikte ortadan kalkan vasıflardır. Diğer kısım ise sadece ruha ait olan vasıflardır ki bunlardan biri de Allah Teâlâ'yı tanımaktır. Ruhla birlikte bâki kalacak vasıflar işte bunlardır. Gazzâlî, “Mallar ve evlatlar, dünya hayatının süsüdür. Bâki kalacak salih ameller ise, Rabbinin katında, sevap olarak da daha hayırlıdır”<sup>86</sup> ayetindeki “bâki kalacak salih ameller” lafzından bu mananın kast olduğunu belirtmektedir. Ruh için bu durumun aksi de söz konusudur. Şöyle ki, eğer ruh, Allah'ı tanımamışsa bu, onda kötü bir sıfat olarak ebediyen kalacaktır. Bu durum için Gazzâlî, yine bir ayet-i kerimeyi misal olarak gösterir: “Bu dünyada kör olan kimse âhirette de kördür. Üstelik yolunu iyice şaşırmıştır.”<sup>87</sup> Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere insanın hakikati bedeni ile değil, zatı iledir.<sup>88</sup>

Gazzâlî, *İhyâ*'sında ölüm hadisesinden sonra ruhun karşılaşacağı halleri tek tek ele alır. Ölümün ruh için ne anlama geldiğini izah ettikten sonra onun haşir olunana kadar kabir hayatında yaşayacağı hadiseleri, münker ve nekir meleklerinin gelip onu sorgu suale çekmesi ve dünyada nasıl yaşadığının neticesi olarak azap veya mutluluğa kavuşması gibi meseleleri ortaya koyar. Onun ruh için ölümün ne demek olduğuna dair görüşlerini

<sup>85</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, s. 880.

<sup>86</sup> *Kur'ân*, 18/46.

<sup>87</sup> *Kur'ân*, 17/72.

<sup>88</sup> Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, C. 1, ss. 70-71.

anladığımızı göre konumuzla ilgili asıl mesele olan haşir görüşünü incelemeye koyulabiliriz.

### 1.3. Gazzâlî'ye Göre Haşir

Buraya kadar anlatılanlardan insanın hakikatinin ruhla olduğunu, ölümün manasının ise ruhun yok olması değil, sadece bedeni kullanamaz hale gelip ondan ayrılması olduğunu anlamış olduk. Ruhun bu durumu haşir olunana kadar devam eder. Gazzâlî haşirin, ruhun bedene iade edilmesinin nasıl gerçekleşeceğini anlatmadan önce bunların manasını izah etmeye çalışır.

Gazzâlî'ye göre haşirin, yeniden dirilmenin manası ilk yaratılıştaki gibi insanın yeniden var olması değil, ruhun tasarruf edebileceği yeni bir kalıba iade edilmesidir. Şüphesiz ruhun yeni bir kalıba iade edilmesi onun yeniden yaratılmasından daha kolaydır. İlk yaratılıştaki yoktan var etme söz konusu iken, yeniden dirilmede böyle bir şey söz konusu değildir. Şöyle ki, dirilme mevcut ruh ve kalıpla gerçekleşir. Gazzâlî'nin bu şekilde gerçekleşen tasarrufun daha kolay olduğunu söyleme sebebi ise bu şekildeki anlatım biçiminin başkaları tarafından kolayca anlaşılabilir olmasıdır. Yoksa tabii ki Allah Teâlâ için hiçbir şeyin yaratılmasında zorluk yoktur. Dolayısıyla Allah için zorluk sıfatı olmadığı gibi kolaylık sıfatı da yoktur.<sup>89</sup> O, Kur'an'da şöyle buyurmuştur: “Yaratmaya başlayan, sonra onu tekrarlayan O'dur ki bu, O'nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde (tecelli eden) en yüce sıfat O'nundur. O, mutlak güç ve hikmet sahibidir.”<sup>90</sup>

Burada ruhun iade edileceği kalıbın onun daha önce sahip olduğu bedeninin aynısı olacağı şeklinde bir yanlış anlaşılma olabilir. Gazzâlî bu konuyla ilgili şüpheleri ele alarak, ruhun eski bedenine iade edileceği görüşünde olanların fikirlerini çürütmeye çalışır. Şöyle ki, insan anne karnından dünyaya gelinceye kadar, daha sonra dünyada iken bir takım değişimlere maruz kalır. Burada değişime uğrayan insanın ruhu değil, bedenidir. Hal böyle iken ruhun eski bedenine aynen iade edilmesini zaruri görenlere muhtemelen onların cevap vermekte zorlanacakları şu sorular sorulabilir:

<sup>89</sup> Gazzâlî, *Ölüm ve Ötesi*, ss. 136-137; *Kimyâ-yı Sa'âdet*, C. 1, s. 72.

<sup>90</sup> *Kur'an*, 30/27.

- Bir insan diğer bir insanın etini yerse ve bunun neticesinde onun bedeninde yediği etten yeni bir uzuv meydana gelirse, mahşerde söz konusu uzuv bu insanlardan hangisi ile birlikte haşir olunacaktır?
- Şeriat kanunlarına göre eli kesilen, ancak daha sonra hayır işleri gören hırsız mahşerde, hırsızlık yapmasından ötürü kesilen eli ile mi yoksa elsiz mi haşir olunacaktır? Eğer eli ile birlikte haşir olunursa, sevap işlerken onunla beraber olmayan eli nasıl mükâfatlandırılacaktır?

Bu ve benzeri şüphelerin ortaya çıkmasının sebebi ise bedenın aynen iadesini şart kabul edenlerin insanın hakikatının bedenle olduğunu zannetmeleridir. Gazzâlî bunları, beden olmadan insanın mevcut olamayacağını düşünmeleri sebebiyle aldanmışlar olarak nitelendirir.<sup>91</sup>

Gazzâlî ruh için haşirin ne anlama geldiğini izah ettikten sonra, yeniden dirilmenin nasıl gerçekleşeceğini anlatır. Ona göre aslında ölümden sonra dirilmek, bozulmuş ve dağılmış parçaların Allah tarafından bir araya getirilmesidir. Gazzâlî bu hadiseyi daha iyi anlaşılması için bir misalle açıklar. Şöyle ki, bu durum, bir kaptanın seferde iken çıkan fırtına sonucu gemisinin parçalanmasına benzer. Kaptan yüzerek bir adaya çıkmış, gemisi onarıldıktan, parçaları bir araya getirildikten sonra tekrar dönerek onu çalıştırmaya devam etmiştir. Gazzâlî'nin verdiği bu misalde kaptan ruh, gemi ise beden olmaktadır. Haşir zamanı ruh, bir kaptan misali parçaları bir araya getirilip onarılmış gemisine yani bedenine geri döner.<sup>92</sup>

Gazzâlî haşirin gerçekleşeceğinin şeriatla sabit olduğunu ve buna inanmanın zorunlu olduğunu söylemektedir.<sup>93</sup> Nitekim Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur:

“İnsan, bizim, kendisini az bir sudan (meniden) yarattığımızı görmedi mi ki, kalkmış apaçık bir düşman kesilmiştir. Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek

<sup>91</sup> Gazzâlî, *age.*, s. 138; *age.*, C. 1, s. 73.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *İki Madnûn*, s. 61.

<sup>93</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, C. 1, s. 293.

getirdi. Dedi ki: “Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?”. De ki: “Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı hakkıyla bilendir.”<sup>94</sup>

Görüldüğü üzere ölümlerin mahşerde haşır olunacakları Kur'an'da açıkça belirtilmiştir. Gazzâlî *İhyâ*'da öldükten sonra dirilme konusunda imanında zayıflık olanlara Allah'ın insanı ilk yaratmasındaki kudretini hatırlatır. Bu insanlara, ölümü ve ölümden sonraki hayatı sık sık düşünmeyi, kendilerini orada karşılaştıkları tehlikelere göre ayarlamayı tavsiye etmektedir. Gazzâlî insana o andaki halini düşündürmeye çalışır. O anda herkesin büyük bir telaş ve sıkıntı içerisinde haşır olunacağını söyledikten sonra şu ayet-i kerimeyi zikreder: <sup>95</sup>

“Sûr'a üflenir ve Allah'ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür. Sonra ona bir daha üflenir, bir de bakarsın onlar kalkmış bekliyorlar.”<sup>96</sup>

Gazzâlî hem ayet hem de hadisleri misal göstererek, ikinci defa sura üfleyişle başlayan dehşetin büyüklüğünü ve insanın o anda yaşayacağı hayreti ve korkuyu tasvir etmeye çalışır. O gün o kadar dehşetli olacaktır ki, insanlar birbirlerinin ayakları altında kalacaktır. İnsan dünyada ne kadar refah içinde yaşamışsa o gün de o kadar huzursuzluk içerisinde olacaktır. Düşünür, bütün bunları anlatmakla aslında insanları ölümden sonraki hayat hakkında düşünmeye ve bundan netice çıkarmaya davet etmektedir.

#### **1.4. Gazzâlî'nin Tehâfüt Bağlamında Âhirete Dair İbn Sînâ'ya Yaptığı Eleştiriler**

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* ve *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserleri, filozofları eleştirmesi ile meşhurdur. Özellikle onun *Tehâfüt*'ü kendisinden sonra felsefe ve filozoflara karşı önyargının oluşmasına, felsefe ve din arasında tartışmaların meydana gelmesine sebep olmuştur. Gazzâlî'nin bu eseri yazmadaki amacı da filozofların ilmi otoritesini sarsmak ve halkın gözünde onların itibarını zedelemek idi. Bu bakımdan

<sup>94</sup> Kur'an, 36/77-79.

<sup>95</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, C. 4, s. 916.

<sup>96</sup> Kur'an, 39/68.

*Tehâfüt*, düşünürün belli bir amaç taşıyan polemik eseridir.<sup>97</sup> Dolayısıyla onun bu eserinde gerçek fikirlerini sergilemesini beklemenin doğru olmayacağını belirtmemiz gerekmektedir. Gazzâlî'nin eleştirilerinin hedefi olarak filozofları, özellikle İbn Sînâ'yı seçmesinin birçok sebepleri vardır. Bu kısımda *Tehâfüt*'ü esas alarak, âhiretin mahiyeti ve keyfiyeti ile ilgili İbn Sînâ'ya yaptığı eleştirileri incelemeyi planlamaktayız. Ancak bu eleştirilere geçmeden önce Gazzâlî'nin felsefe ve filozoflara karşı sergilediği bu tavrın sebeplerini, onları dinden çıkmakla suçlayıp tekfir etmesinin doğurduğu sonuçları ele almak faydalı olacaktır.<sup>98</sup>

Gazzâlî'nin düşünce hayatının belirlenmesinde ve gelecek faaliyetlerinde Nizamu'l-Mülk tarafından Nişâbur'da kurulan Nizamiye Medresesi'nin ve oradaki hocası İmâmu'l Haremeyn el-Cüveynî'nin büyük etkisi vardır. Onun döneminde Nizamiye medreseleri Selçuk imparatorluğu tarafından Bağdat, Nişâbur gibi bazı önemli şehirlerde kurulan, Eş'arî kelamının desteklendiği kurumlar haline gelmişti.<sup>99</sup> Gazzâlî, İslâm âleminde sünâliğin tesis ve takviyesi amacı ile kurulan, Nişâbur'daki Nizamiye Medresesi'nde gördüğü öğrenim ile sünâ ilim geleneğinin otoriter temsilcisi haline gelmişti.<sup>100</sup> Onun ileride yapacağı faaliyetlerinde hocası Cüveynî'nin fikirlerinin izlerine rastlamak mümkündür. Örneğin İslâmî ilimlerde mantık disiplininin kullanılması, hocasının fikirlerinden etkilenerek ortaya koyduğu bir meseledir. Gazzâlî'nin üzerinde durduğu bu ve bunun gibi birçok fikri, Cüveynî daha önce kitaplarında dile getirmiştir.<sup>101</sup> Onun öncelikle Nişâbur'daki Nizamiye Medresesi'nde Cüveynî'nin talebeliğini yapması,

<sup>97</sup> Kutluer, "Gazzâlî ve Felsefe", s. 42.

<sup>98</sup> Gazzâlî'nin İbn Sînâ eleştirilerini anlamak için önce bu eleştirilerin temelinde yatan nedenleri bilmek gerekir. Zira onun felsefe karşıtlığı ve filozoflara karşı sergilediği tavrın bu nedenlerle doğrudan ilişkisi vardır. Bu bakımdan söz konusu nedenleri anlamadan onun eleştirilerinin tarz ve muhtevasını anlamak mümkün değildir. Gazzâlî'nin filozofları, özellikle de İbn Sînâ'yı eleştirmesinin, onları küfürle itham etmesinin nedeni nedir? Bu soruyu cevaplamak için Gazzâlî'nin düşünce hayatının, eğitim, öğretim hayatının belirlenmesinde etkili olan olayları göz önünde bulundurmak, onun yaşadığı tarihe göz atmak gerekmektedir. Gazzâlî'nin bu etkiler sonucunda bulunduğu faaliyetler ve söz konusu faaliyetlerinin amacı tezimiz açısından önem arz etmektedir.

<sup>99</sup> Watt, *Müslüman Aydın*, s. 102.

<sup>100</sup> Kutluer, "Gazzâlî'nin Felsefî Serüveni", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 13, S. 3-4, Ankara, 2000, ss. 255-257.

<sup>101</sup> Kutluer, "Gazzâlî ve Felsefe", s. 14.

daha sonra Bağdat'taki medresede müderris olarak çalışması, öğrencilerine Şâfîî fihkî ve usulü okutması gelecekte bulunacağı faaliyetleri açısından çok etkilidir. Gazzâlî burada sünnî İslâm geleneğine katkılar sağlamakla beraber hocasının da etkisiyle mantık ilmini din ilimlerine dâhil etmeye çalışmış, buna dair *Miyârul-ilm*, *Mihakkü'n-nazar* gibi felsefi tarzda, önemli eserler yazmıştır. Bu şekilde Gazzâlî sayesinde sünnî ilim geleneği felsefi fikirlerle tanışmaya başladı. Düşünürün hakikati aramak adına çıktığı yolda duraklarından bir tanesi de felsefe olmuştur. Onun felsefeyle tanışması daha önceki yıllara, Cüveynî'nin öğrencisi olduğu dönemlere dayansa da felsefe üzerinde yoğunlaşması Bağdat'ta ders verdiği döneme denk gelmektedir. Düşünür, felsefeyle yoğun bir şekilde meşgul olduğu bu dönemde üç yıllık okumaları sonucunda kazandığı birikimleri sayesinde *Makâsîdu'l-felâsife* isimli eserini yazdı. Bu eser filozofların, özellikle Meşşâî düşünürlerin temel düşüncelerinin aktarımı açısından büyük önem arz etmektedir. Gazzâlî bu başarılı eserinin ardından filozofları eleştirdiği *Tehâfütü'l-felâsife*'yi kaleme aldı. Düşünür bu eserlerini Bağdat'ta iken yazsa da onun felsefi fikirlerinin bir arka planı, Cüveynî hakikati her zaman olmuştur. Burada bir hususu belirtmek gerekir ki, Gazzâlî, *Tehâfüt*'ü, el *Munkız*'da ifade ettiği, hakikati aramak adına çıktığı yol uğrunda yazmamıştır. Bunu en başta *Tehâfüt*'ün mukaddimelerinden anlamak mümkündür. Eserin mukaddimelerinden de anlaşılacağı üzere Gazzâlî bu eseri ile felsefenin ilmî otoritesini yıkmaya, filozofların halkın gözündeki itibarını sarsmaya çalışmış, kitabını bu psikoloji ile yazmıştır.<sup>102</sup> Dolayısıyla onun bu tutumunun öğrenim gördüğü ve müderrislik yaptığı Nizamiye medreseleri ve hocasının yanında gördüğü eğitim ile ilgisi olduğu kadar döneminin siyasi meseleleri ile de ilgisi bulunmaktadır.

Gazzâlî döneminde Mısır'da Bâtınlık siyaseti yürüten Fatımî devleti hüküm sürmekteydi. Bu dönemde Bâtıniler, hem dinî hem siyâsî açıdan İslam dünyası için büyük tehlike arz ediyordu. Devrin halifesi Mustazhir'in bu meselede Gazzâlî'den yardım istemesi ve şahsî arzusu onu Bâtınlıkla mücadeleye sevk etti. Gazzâlî'nin yaşadığı dönemdeki taifelerin görüşlerini incelediği *el-Munkız* kitabında hakikati arayanları kelim

<sup>102</sup> Kutluer, *agm.*, ss. 15-17; "Gazzâlî'nin Felsefi Serüveni", s. 257.

âlimleri, Bâtîniye fırkası, felsefeciler ve mutasavvıflar olmak üzere dört sınıfta topladığını yukarıda söylemiştik. Onun böyle bir araştırmaya girmesinin nedeni hem kendi hakikat arayışı hem de Bâtînilîği eleştirmeden önce, bu akımın fikirlerinin beslendiği kaynağı bulmaktır. *El-Munkız*'da bu taifelerin hepsini tek tek ele alan düşünür, Bâtînilîğin felsefeden etkilendiğini tespit ederek döneminin en büyük tehlikesini kökten sarsmak adına araştırmalarını, Bâtîni fırkasının beslendiği kaynak, yani felsefe yönünde yoğunlaştırmıştır. Meşşâî okulunun büyük isimleri olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinlerini araştıran filozof, bu isimlerin, özellikle İbn Sînâ'nın İslâm felsefe tarihindeki otoritesinin farkına varmış olacak ki, *Tehâfüt*'te eleştiri hedefi olarak onu seçmiştir.<sup>103</sup>

Görüldüğü üzere Gazzâlî'nin filozoflara yaptığı eleştirilerin altında yatan en önemli nedenlerden bir tanesi onun Bâtînilîğe karşı başlattığı mücadeledir. Düşünür, aslında felsefeyi değil dolaylı olarak Bâtînilîği hedef almıştı. Ona göre gücü giderek çoğalan ve halk üzerinde etkisi artan Bâtînilîğin otoritesini yıkıp, onun yerini Sünnî İslâm geleneğinin unsurları ile doldurmak gerekiyordu. *Tehâfüt* böyle bir durumda, Gazzâlî'nin Nizamiye medreselerinde hem öğrenci hem de müderris olarak geçirdiği yıllar, onu sünnî ilim geleneğinin temsilcisi haline getiren eğitim öğretim hayatı ve döneminin İslâm âlemi için büyük tehlike arz eden Bâtîni siyasetine karşı başlatması gereken mücadele gibi sebeplerin neticesinde ortaya çıkmış bir eserdir. Bu anlamda *Tehâfüt*, düşünürün tüm bu etkenler neticesinde edindiği amaç uğrunda yaptığı ilk iş, attığı ilk adımdır. Bu eserin yazıldıktan sonra İslâm düşünce dünyasında uyandırdığı yankıya ve bıraktığı etkilere bakılırsa, Gazzâlî'nin amacına ulaştığını söyleyebiliriz. Onun bu amacını gerçekleştirirken dikkat çeken bir diğer husus ise bir taraftan felsefenin ilmi otoritesini tahrip etmeye çalışırken, diğer taraftan kelama mantığı, felsefi düşünceyi dâhil ederek kelamı felsefileştirmek suretiyle yeni bir kelamî otorite tesis etmeye çalışmasıdır.<sup>104</sup> Gazzâlî bu işe, kendisinden önce ve kendi döneminde yaşayan kelimcilerin tehlike olarak gördüğü, yaklaşmaya korktuğu veya anlamadan ona hücum ettikleri felsefe ile yakından

<sup>103</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Bâtînilik*, Resimli Posta Matbaası, Ankara, 1964, ss. 3-7; Mahmut Kaya, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı Mıydı?", *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 2012, s. 46.

<sup>104</sup> Kutluer, "Gazzâlî ve Felsefe", s. 20.

ilgilenecek, güçlü ilmi otoriteye sahip olan bu alanın unsurlarını kelam içerisinde tatbik etmenin yollarını arayarak başlamıştır. Düşünür, bu şekilde kelama felsefî bir temel kazandırmış, İslâm düşüne tarihinde kendisinden sonra kelamcılarının istifade ettiği yeni bir çığır açmıştır. Bu açıdan Gazzâlî'nin İslâm kelamına verdiği katkılar şüpheye yer bırakmayacak mahiyettedir.<sup>105</sup>

Gazzâlî'nin *Tehâfüt* eserini hangi olayların etkisi altında yazdığı ve eleştiri hedefi olarak filozofları, özellikle de İbn Sînâ'yı seçmesinin nedenleri açıklığa kavuştuğuna göre onun âhiret hayatının mahiyeti ile ilgili eleştirilerini incelemeye koyulabiliriz.

Gazzâlî *Tehâfüt* ve *el-Munkız*'da, filozofların, özellikle İbn Sînâ'nın küfrü gerektiren bazı fikirlerinin olduğunu belirtir. Bu fikirler daha önce de belirttiğimiz üzere *âlemin ezelî oluşu iddiası*, *Allah'ın yalnızca küllileri bilip cüz'iyâtan habersiz oluşu iddiası* ve *azabın cismani olmayıp ruhani oluşu iddiası* ile ilgilidir. Filozofların bu fikirlerinden ötürü, Gazzâlî tarafından tekfir edilmesinin temel sebebi ise söz konusu meselelerden dolayı bütün Müslümanlarla karşı karşıya gelmeleridir.<sup>106</sup> Bu nedenle Gazzâlî *Tehâfüt*'te, filozofların başlıca delillerini zikrettikten sonra teker teker bu delilleri çürütmeye koyulur. Çalışmamızın konusu bu üç meseleden üçüncüsü, yani âhiret hayatının mahiyeti ile ilgili olduğu için düşünürün ilk iki mesele ile ilgili eleştirilerini ele almadan tezimizin asıl konusuna geçmeyi uygun bulmaktayız. Bu meselelerle ilgili daha önce yapılmış kapsamlı bir araştırmanın<sup>107</sup> mevcut olması da tezimizde söz konusu iki meseleye yer vermememizin sebeplerinden bir tanesidir. Bu durum açıklığa kavuştuğuna göre Gazzâlî'nin âhiret hayatı ve haşirle ilgili filozoflara yaptığı eleştirileri incelemeye koyulabiliriz.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te İslam inancına ters düşmesi sebebiyle filozofları eleştirdiği üçüncü mesele âhiret hayatının ve haşirin keyfiyeti meselesidir. Burada Gazzâlî'nin eleştiri hedefi olan asıl filozof İbn Sînâ'dır. Daha önce İbn Sînâ'nın *eş-Şifa*, *en-Necât* gibi

<sup>105</sup> Watt, *Müslüman Aydın*, ss. 155-156.

<sup>106</sup> Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 36.

<sup>107</sup> Bkz. Muhammet Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.

eserlerinde âhiret hayatının cismani olacağını savunurken, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* isimli eserinde ruhani dirilişi savunduğunu söylemiştik. Gazzâlî, İbn Sînâ'yı *el-Adhaviyye*'deki âhiret hayatının ruhaniliğine dair görüşlerinden dolayı tekfir etmiştir.

Gazzâlî *Tehâfüt*'te İbn Sînâ'nın nefis görüşünün tamamen İslam inancına aykırı olmadığını ve hatta onun nefsin ölümsüzlüğü, nefis için aklî hazların cismani hazlardan daha üstün olması gibi görüşlerine katıldığını belirtmektedir. O, İbn Sînâ'ya bu konuların sadece akıl yoluyla bilinebileceği iddiası sebebiyle karşı çıkmaktadır. Onun İslam inancına aykırı olması nedeniyle karşı çıktığı, filozofların savunduğu diğer görüşler ise Kur'an'da belirtildiği halde cismani haşrin inkârı, cennet ve cehennem hallerinin cismani değil, ruhani olacağı gibi meselelerdir. Gazzâlî Kur'an'daki "Hiç kimse, yapmakta olduklarına karşılık olarak, onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez"<sup>108</sup> ayetini misal göstererek cismani ve ruhani mutluluğun veya mutsuzluğun birleşmesinin mümkün olduğunu söyler. Ayrıca düşünür, uhrevî meselelere dinin buyurduğu şekilde inanmak gerektiğini belirtir.<sup>109</sup>

Gazzâlî, haşir konusunda İbn Sînâ'nın *el-Adhaviyye*'de yer verdiği, bizim de yukarıda ele aldığımız görüşleri olduğu gibi aktarmaya, daha sonra çürütmeye çalışmıştır. Onun filozofların görüşlerine karşı yaptığı eleştirileri daha iyi anlamak adına öncelikle bu görüşlerle ilgili aktarımlarını kısaca ele almayı faydalı bulmaktayız.

Gazzâlî'nin aktarımına göre, filozoflar cesetlerin dirilmesinin akıl dışı, yani imkânsız olduğu şeklinde olan görüşlerini açıklarken iki yöntem izlemektedirler. Bu yöntemlerden birincisi, ruhun bedene dönüşü hakkında üç farklı yorum tarzı ile alakalıdır. Birinci ve bazı kelamcıların benimsediği yoruma göre, insan sadece bedenden ibarettir. Nefis ise bağımsız olup vazifesi bedeni yönetmekten ibarettir. Ölüm hadisesi ile ruh ve beden yok olmakta, daha sonra Allah tarafından âhirette tekrar yaratılmaktadır. İkinci yorum tarzına göre, ölüm ile beden dağılıp yok olmakta, nefis ise varlığını sürdürmektedir. Âhirette bedene ait bütün parçalar bir araya gelerek bedeni oluşturacak ve nefis ona iade

<sup>108</sup> Kur'an, 32/17.

<sup>109</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 420.

edilecektir. Üçüncü yorum tarzına göre ise asıl olan nefstir, beden hangi maddeden meydana gelirse gelsin nefsin ona dönmesi ile ortaya çıkacak insan aynı insandır.<sup>110</sup>

Filozoflar bu yorum tarzlarından hiçbirisini geçerli olarak kabul etmezler. İlk olarak birinci yorumun geçersizliği açıktır. Çünkü beden ve ruh yok olduktan sonra, âhirette tekrar yaratılanlar onların aynısı değil, benzeri olacaktır. Dolayısıyla dönüş de aynı yere değil, benzer olan yaratılanlara dönüş şeklinde gerçekleşecektir ki, bu muhaldir.<sup>111</sup> İkinci yorum tarzı olan bedenın dağılıp, nefsin bâkî kalmasına gelince, nefis daha sonra bedene dönüp onu yönetecektir denilmiştir ki, bu da muhaldir. Çünkü öldükten sonra beden çürüyerek toprağa veya haşaratlar, hayvanlar tarafından yenerek başka maddelere dönüşmüş ve atmosfere karışmıştır. Onun bu maddelerden ayrılıp tekrar bir beden haline gelmesi imkânsızdır. Şayet Allah için imkânsız hiç bir şey yoktur, O bu maddeleri bir araya getirmeye kadirdir denilirse, ortaya bazı nahoş durumlar çıkabilir.<sup>112</sup> Bunu daha önce İbn Sînâ'nın haşır görüşünü ele alırken de belirtmiştik. Üçüncü yorum tarzı olan “nefs, beden hangi maddeden meydana gelirse gelsin ona geri dönecektir” görüşüne gelince, bu görüş iki açıdan muhaldir. Birincisi, nefsleri sınırsız ve sonsuz oldukları halde, Ay altı âlemindeki cisimler artması mümkün olmayan sınırlı ve sonlu maddelerdir. Bu nedenle sınırlı ve sonlu bedenlerin sınırsız ve sonsuz olan nefsleri karşılaşması mümkün değildir. İkinci olarak, her madde nefsi karşılayamaz. Nefsi kabul edecek madde onun mizacına uygun olmalıdır. Dolayısıyla beden nefsin kabulüne hazır olmadığı sürece nefis meydana gelmez. Beden onun kabulüne hazır olunca ise, onun için nefis meydana gelir. Ancak bu durumda bedene iki nefsin gelme ihtimali de vardır. Bu ise üçüncü yorum tarzının tenasüh görüşüne de uygun geldiğini gösterir. Bu şekilde hem üçüncü yorum tarzını hem de tenasüh görüşünü (ruh göçünü) savunanlara karşı cevap verilmiş olmaktadır.<sup>113</sup>

---

<sup>110</sup> *age.*, ss. 422-423.

<sup>111</sup> *age.*, ss. 424-425.

<sup>112</sup> *age.*, ss. 426-428.

<sup>113</sup> *age.*, ss. 428.

Gazzâlî, bunlardan özellikle üçüncü yorum tarzı üzerinde durmaktadır. Düşünürü göre baki olan nefsin hangi maddeden meydana gelirse gelsin bedene geri döneceği fikri doğrudur. O, Kur'an'daki "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler. Allah'ın lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar. Arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar."<sup>114</sup> ayetinden hareketle, bu yorumu dinin desteklediğini belirtir. Ayrıca bu konuda dinî hadis ve rivayetlerin varoluşu da nefsin ölümsüzlüğüne işaret eder. Nefsin ölümsüz oluşu ise bedeninin dirileceğine delalet eder ve dirilme onun herhangi bir bedene dönmesi ile gerçekleşir. Bu bedeninin hangi maddeden yaratıldığı fark etmeksizin nefsin ona döndürülecektir. Asıl olan ve insanı insan yapan onun bedeni değil, nefsidir. Bu nedenle o hangi bedene dönerse dönsün, aynı insan olarak dirilecektir.<sup>115</sup>

Gazzâlî, filozofların âlemin ezelîliği meselesine dayanan sonsuz nefsler ve sonlu madde delilinin imkânsız ve asılsız olduğunu söylemektedir. Onların bu delili sadece âlemi ezelî olarak kabul edenler içindir. Bunun aksini düşünen birisi için nefsler sonlu olup, sayıları mevcut maddelerden fazla değildir. Nefsler fazla olsa bile, Allah'ın kudreti yeniden yaratmaya yeter. Bundan kuşku duymak ise Allah'ın kudretini inkâr etmek anlamına gelmektedir.<sup>116</sup>

Filozofların nefsin bedene dönüşünün tenasüh olduğunu ileri sürerek bunun imkânsız olduğunu iddia etmelerine gelince, Gazzâlî'ye göre bu konuda dinin getirdiğini kabul etmek gerekir. Tenasühün gerçekleşmesi bu dünya için imkânsızdır, yeniden dirilişte ise bu, mümkün olabilir.<sup>117</sup>

Filozofların cesetlerin dirilmesinin imkânsızlığı ile ilgili görüşlerini açıklarken izledikleri ikinci yönteme gelince, bu yöntemi şöyle bir örnekle açıklamak mümkündür:

<sup>114</sup> Kur'an, 3/169-170.

<sup>115</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss. 430-431.

<sup>116</sup> *age.*, s. 431.

<sup>117</sup> *age.*, s. 432.

Eğer bir demiri bedene uygun bir elbiseye dönüştürmek istenilirse, onun birtakım aşamalardan geçmesi gerekecektir. Öncelikle onun en basit unsurlarına kadar ayrıştırılması, sırayla pamuk, iplik haline getirildikten sonra bir elbise şeklinde dokunması mümkün olur. Bu durum bedenin dirilmesi için de geçerlidir. Şöyle ki, bedenin dirilmesi için onun belirli bir şekil haline gelmesi lazımdır ki, bu da belirli bir süre içerisinde çeşitli aşamaları geçtikten sonra mümkün olur. Bunun, “Ol!” demekle bir anda mümkün olacak bir hadise olduğunu söylemek akıl dışıdır. Dolayısıyla demirin bir anda elbiseye dönüşmesi ne kadar imkânsızsa, toprağın da aynı şekilde bir anda insana dönüşmesi bir o kadar imkânsızdır. Sonuç itibariyle bedenli diriliş imkânsızdır.<sup>118</sup>

Gazzâlî demirin elbiseye dönüşmesi için belirli bir süre ve aşamalardan geçmesi gerektiği gibi insan bedeninin de yenilenmesi ve dirilmesi için bu aşamaların gerektiği düşüncesine katılmaktadır. Onun itiraz ettiği nokta, bu aşamaların ve sürenin zaruri olmaması, bir anda da dirilmenin gerçekleşebileceğidir. Buradaki esas mesele, her iki ihtimalin de Allah’ın kudreti dâhilinde olmasıdır. Ayrıca sebebini bilmediğimiz, sırrı Allah’ın ilminde olan sihir, tılsım, mucize ve bunun gibi birçok ilginç şeyin varlığı ittifakla kabul edildiğine göre, dirilmedeki aşamaların sebebini bilinmemesi de onun var olmadığı anlamına gelmeyecek, kabul edilebilir. Örneğin mıknaş diye bir şeyin varlığından haberi olmayan insan “mıknaş demiri çekiyor” denildiğinde buna karşı çıkar ve “demir yalnızca ona bir ip bağlanması suretiyle çekilir” der. Mıknaşın demiri çektiğine şahit olduğunda ise hayret eder ve Allah’ın kudretinin karşısında kendi aklının ne kadar aciz kaldığını fark eder. Gazzâlî filozofların durumunu işte bu insana benzetir. Ölümünün ardından onlar diriltilecek ve “Sonra onlara: İşte yalanlamış olduğunuz budur.”<sup>119</sup> denilecek ve onlar büyük pişmanlık duyacaklardır. Dirilişin imkânsız olduğu düşüncesini benimseyenler gördükleri dışında mevcut olan varlık sebeplerini hesaba katmamaktadırlar. Oysa kâinatta sebebini görmediğimiz, bilmediğimiz bir sürü şey vardır.

<sup>118</sup> *age.*, ss. 433-434.

<sup>119</sup> *Kur’ân*, 83/17.

Bu durumda bizim bilmediğimiz, dirilişi gerçekleştirecek bir sebebin varlığı neden imkânsız olsun? <sup>120</sup>

Gazzâlî burada filozofların şöyle bir itirazda bulunabileceklerini söyler: Allah Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın öteden süregelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın."<sup>121</sup> diye buyurmuştur. Ayetten de anlaşılacağı üzere Allah'ın iradesi zamana göre değişmez, bu durumda O'nun fiilleri de değişmez. Dolayısıyla Allah'ın iradesinden çıkan fiiller belirli ve değişmez bir düzen içerisindedirler. Eğer nefslerin bedenlerine dönmesinin doğal bir yolu olsaydı, Allah bununla ilgili önceden bir tasarrufta bulunurdu. Hâlihazırda böyle doğal bir yol olmadığına göre Allah yüce iradesi ile böyle bir tasarrufta bulunmamış demektir. Bunun aksini iddia edenler Allah'ın sünnetinde değişim olduğunu söylemiş olurlar ki, bu muhaldir. Filozoflara göre bu, kelmacıların Allah'ın kudretinin yüceliği meselesi ile çelişmemektedir. Çünkü onlar "Allah kâdirdir" derken "O, isterse yapar" anlamını kastediyorlar. Bu durumda onların görüşünün doğru olması için Allah'ın istemesi ve yapması gerekmez. Buradaki anlam Allah'ın istemeyip, yapmamasıdır. Bu ise "Allah kâdirdir" kelimesi ile çelişmez.<sup>122</sup>

Gazzâlî, filozofların bu itirazına verdiği cevapla *Tehâfüt*'te ele aldığı birinci mesele olan âlemin ezeliği konusuna dönmektedir. Çünkü onların bu görüşü âlemin ezeliği ile ilgilidir. Düşünür, bizim de daha önce ele aldığımız bu meseleyi eserinin başında çürüttüğünü ifade ederek onların bu itirazı üzerinde pek fazla durmamakta, bu noktada hem bahsi hem de kitabını sonlandırmaktadır.

Gazzâlî'nin İbn Sînâ eleştirisi ile ilgili bir değerlendirme yapmak gerekirse daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu eleştirinin temel nedeni, düşünürün, o dönem için büyük tehlike arz eden ve süratle yayılan Bâtınlığın otoritesini yıkma amacıyla başlattığı mücadeledir. Bâtınilerin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların düşüncelerini kendi amaçları için kullandıklarını düşünen Gazzâlî, bu fırkanın temellerini sarsmak için bu filozofların metinlerini derinlemesine incelemeye koyulmuştur. Onun Nizamiye medreselerinde

<sup>120</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ss. 434-438.

<sup>121</sup> *Kur'an*, 48/23.

<sup>122</sup> Gazzâlî, *age.*, ss. 440-441.

geçirdiği eğitim öğretim hayatı, hocası Cüveynî'nin fikirlerinden etkilenmesi ve Bağdat'ta iken üç yıl felsefeyle uğraşması sonucunda ortaya *Makâsıdu'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* gibi önemli eserler çıkmıştır.

Biz bu kısımda Gazzâlî'nin eleştirilerini incelemek için onun *Tehâfüt*'ünü esas almış bulunmaktayız. Düşünürün eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere onun amacı bu eserde ne pahasına olursa olsun filozofları yanlış çıkarmak, her ne yolla olursa olsun onların düşüncelerini çürütmektir. *Tehâfüt*'ün bu amaçla yazıldığını onun İbn Sînâ'nın felsefe açısından isabetli olan görüşlerini eleştirmekten kaçınarak çürütebileceği görüşleri ön plana çıkartmasından da anlaşılmaktadır. Eleştirdiği görüşlerin birçoğu ise Allah'ın kudreti meselesine dayandırılarak çürütülmüştür. Ayrıca o *Tehâfüt*'ün son kısmında malum üç mesele ile ilgili filozofları keskin bir biçimde tekfir ettiği halde, *Faysalü't-Tefrika* isimli kitabında bu tavrını biraz yumuşatarak neredeyse sadece cismani haşır konusunda onların küfre düştüklerini söylemiştir. Gazzâlî bunu zındıklığın birinci derecesi, yani mukayyet zındıklık şeklinde adlandırmıştır. Görüldüğü gibi düşünür *Faysal*'da filozofları mutlak zındıklık ve küfürle itham etmemiştir.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> Gazzâlî, *İki risale: Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka, el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vîl*, (Çev. Hikmet Akpur), İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2015, ss. 76-79; Gürbüz Deniz, "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, M.Ü. İ.F.Y, İstanbul, 2012, ss. 707-708.

## İKİNCİ BÖLÜM

### SÜHREVERDÎ'NİN ÖLÜM SONRASI NEFSİN DURUMU (ÂHİRET) İLE İLGİLİ GÖRÜŞÜ

Sühreverdî'nin âhîret anlayışı, felsefe ve din açısından hayli önem arz eden tartışmalardan biri olan âhîret hayatının keyfiyeti meselesinin çözümü mahiyetini taşımaktadır. Felsefe ve din arasındaki bu tartışmayı Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eseri ile başlattığı malumdur. Biz tezimizde öncelikle, tartışma konusunu anlamak adına İbn Sînâ'nın nefis ve âhîret anlayışını, özellikle de Gazzâlî tarafından tekfir edilmesine sebep olan âhîret hayatının ruhani oluşu ile ilgili görüşünün üzerinde durarak, bu hususu açıklığa kavuşturmaya çalıştık. Daha sonra Gazzâlî'nin bu fikirlerinden dolayı İbn Sînâ'ya yaptığı eleştirileri ele alarak meselenin nasıl ve neden bir problem haline geldiğini inceledik. Tezimizin asıl konusunu teşkil eden bu bölümde ise hem felsefe hem de din açısından problem haline gelmiş bu konuya çözüm olarak, Sühreverdî'nin âhîret anlayışını irdelemeye çalıştık.

Sühreverdî, Gazzâlî sonrası dönemde yaşadığı için doğal olarak o dönemde bir problem olarak görülmüş konulara kendi sistemi içerisinde cevap vermek istemiştir. Bununla ilgili birçok konuyu ele alan filozof, o dönemin problem haline getirilmiş en mühim konularından biri olan âhîret meselesine de değinmiştir. Buraya kadar bu bölümün amacının anlaşılması için gerekli olan mühim hususlar ele alındığına göre, Sühreverdî'nin âhîret anlayışını ve bu anlayış içerisinde tartışmalara karşılık olarak getirdiği çözümleri incelemeye koyulabiliriz. Bu sebeple tezimizin bu bölümünde öncelikle onun âhîret anlayışına zemin teşkil eden kendine özgü nefis görüşü, ardından nefsin ölümden sonraki hayatı, yani âhîret meselesi ele alınacaktır.

#### 1. SÜHREVERDÎ'NİN NEFS GÖRÜŞÜ

Sühreverdî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve kendi düşüncesinde âhîret konusuna yer veren diğer filozoflar gibi meseleyi ilk olarak nefis konusunu ele alarak incelemeye başlamaktadır. Çünkü âhîretle ilgili meselelerin doğru bir şekilde anlaşılması öncelikle nefsin doğru anlaşılmasına bağlıdır. Bu sebeple daha önce tezimizin birinci bölümünde

yöntem olarak izlediğimiz yolu devam ettirmeyi, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin öncelikle nefis, daha sonra âhiret görüşlerini ele aldığımız gibi, bu bölümde de Sühreverdî'nin nefisle ilgili düşüncelerine öncelik vermeyi, ardından âhiret anlayışına geçmeyi uygun bulmaktayız. İshrâk filozofunun nefis konusunu nur felsefesi içerisinde kendine özgü ele alış biçimi vardır. O, *Hikmetü'l-İshrâk, el-Elvâhu'l-İmâdiyye* ve *Heyâkilu'n-Nûr* gibi eserlerinde nefis konusuna değinmiş, onu nur kavramı ile açıklamaya çalışmıştır. Biz de bu eserlere müracaat ederek Sühreverdî'nin öncelikle nefsin tanım ve mahiyetine dair yaptığı açıklamaları, daha sonra bedenle olan ilişkisi ve bekası gibi âhiret açısından önemli olan meseleleri ele alacağız.

### 1.1. Nefsin Tanım ve Mahiyeti

Sühreverdî *Hikmetü'l-İshrâk, el-Elvâhu'l-İmâdiyye* ve *Heyâkilu'n-Nûr* gibi eserlerinde nefis görüşünü geniş bir biçimde ele almıştır. Filozofun düşüncesinin tamamı göz önünde bulundurulduğunda onun her görüşünü “ışık” ve “nur” kavramı ile açıklamaya çalıştığı görülür. Bu durum onun söz konusu eserlerinde açıkladığı nefis görüşü için de geçerli olmakta, filozof, nefis hakkındaki görüşlerini açıklarken de “ışık” ve “nur” terimlerinden istifade etmektedir. Onun düşüncesinde nefis, insanın yöneticisi olan “*Bedenin Komutanı, İsfahbed-i Nâsut*” tur.<sup>124</sup> Bundan başka Sühreverdî nefsi ifade etmek için “*yönetici ışık*”<sup>125</sup>, “*beşerî yönetici ışık*”<sup>126</sup> gibi isimleri de kullanır.<sup>127</sup> Nefsi soyut ışıklardan sayan Sühreverdî, onu zatıyla kaim bir cevher olarak nitelendirir. Saf ışık olan nefis, işaret edilemeyen, kendisini aydınlatma ve kavrama becerisine sahip bir ışıktır. Sühreverdî'ye göre bizi biz yapan şey kendi zatını idrak eden nefsimizden başka bir şey değildir.<sup>128</sup> Filozof *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*'de nefsi tam olarak şu şekilde tanımlamaktadır:

<sup>124</sup> Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk, Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk*, (Tsh. ve muk. Henry Corbin), *Pejûheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mûtaâlât-ı Ferhengî*, Tahran, 1373, C. 2, s. 200; *İshrâk Felsefesi*, (Çev. Tahir Uluç), İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 186.

<sup>125</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, C. 2, s. 193; *İshrâk Felsefesi*, s. 182.

<sup>126</sup> *age.*, C. 2, s. 167; *age.*, s. 161.

<sup>127</sup> Uluç, *age.*, s. 229.

<sup>128</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, ss. 110-111; *age.*, ss. 121-123; Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Laçın Yayınları, Kayseri, 2003, s. 84.

“O, mâkûlleri idrak etme ve cisimlerde tasarrufta bulunma özelliğine sahip, cisim olmayan bir cevherdir.”<sup>129</sup>

Filozof, *Heyâkîlu'n-Nûr* eserinde nefsi, bedeninin ve onun parçalarının ötesinde bir şey olarak tasvir ederek, onu sürekli bozuluş ve yenilenme içinde olan bedenden ayrı tutmaktadır. Çünkü şayet nefis bedeninin bir parçası olsaydı, onun gibi sürekli değişime maruz kalırdı.<sup>130</sup> Ayrıca o bedeninin parçalarından gâfil olsa bile kendi zatından gâfil olmaz.<sup>131</sup> Çünkü nefis, bedeninin tüm parçalarından ayrıdır, o bu parçaları unutsa dahi kendi zatını unutamaz, daima hatırlar.<sup>132</sup> Üstelik nefsin bu idrak etme kabiliyeti ona eklenen bir şey değildir. Şayet bu kabiliyet benliğin bir cüzü olsaydı, bu durumda benliğin bilinmeyen başka bir cüzünün de olması gerekirdi. O zaman söz konusu cüz, idrakliliğin dışında kaldığı için bilinmez olur ve zâtı itibarıyla idrak edici olan nefse dâhil olamazdı. Ayrıca nefis apaçıktır ve zâtı itibarıyla saf ışıktır. Sühreverdî'nin ışıkla ilgili ortaya koyduğu bir kural vardır ki, bu kurala göre ışık hem kendini hem de başkasını aydınlatan bir şeydir. Onun apaçıklığı ise bir başkasından değil, kendi ışığından kaynaklanmaktadır. Filozof bu durumu izah etmek için güneşi misal gösterir. Güneş ışığı biz onu gördüğümüz için apaçık değildir. Onun apaçıklığının nedeni kendi ışıklığıdır. Dolayısıyla Sühreverdî düşüncesinde ışıklık algıdan bağımsızdır ve zatını kavrayan herkes saf ışıktır. O her zaman apaçıktır ve kendisini idrak etmektedir.<sup>133</sup>

Sühreverdî'ye göre, kendisine işaret edilemeyen nefis ne cisimdir ne de cismanidir. Nefsi samedî (yegâne) bir şey olarak nitelendiren filozof, onun ne âlemde ne âlemin dışında ne âleme bitişik ne de ondan ayrı bir biçimde olduğunu söyler. Görüldüğü üzere o, cisimlerin özelliklerini taşımamaktadır. Bu, nefsin cisimlerden üstün olduğunu gösterir. O halde nefis, işaret edilemeyen ve kendisinde cisimleri yönetme, zatını ve zatının dışındakilerini akletme gibi özellikleri taşıyan bir cevherdir. Bazen bu cevher ruhani bir

<sup>129</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, (Çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017, s. 76.

<sup>130</sup> Sühreverdî, *Heyâkîlu'n-Nûr, Kelmetu't-Tasavvuf, Risâletü'l-Ebrâc*, (Thk. ve çev. Ahmet Kamil Cihan), Salih Yalın, Arsan Taher, Hatice Gökteş, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 32.

<sup>131</sup> Sühreverdî, *Heyâkîlu'n-Nûr*, s. 76; *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 70.

<sup>132</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 70.

<sup>133</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, C. 2, ss, 113-114; *İşrâk Felsefesi*, ss. 123-124, Cihan, age., ss. 86-87.

coşkuyla cisimler âleminden yüz çevirip sonsuz âleme doğru yönelir.<sup>134</sup> Nefsin cisimlerden olmadığını ispat etmenin başka bir yolu da şöyledir: Bilindiği üzere nefis kendisine “ben” diye işaret ederken, kendisinin dışında kalan şeylere “o” diye işaret etmektedir. Dolayısıyla kendisini onlardan ayrı tutmaktadır. Ancak nefis, kendisini zatından ayırarak ona “ben” diye değil, “o” diye işaret edemez. Bu da onun cisimlerden olmadığını ispatıdır.<sup>135</sup> İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi Sühreverdî de nefsin cismani olmadığını Kur’an ayetleriyle de ispatlamaya çalışır. Örneğin o da, “Ey huzur içinde olan nefis! Sen O’ndan razı, O da Senden razı olarak Rabbine dön!”<sup>136</sup>, “O gün varıp durulacak yer, sadece Rabbinin huzurudur.”<sup>137</sup>, “Melekler ve Ruh Ona yükselir.”<sup>138</sup> ve bunun gibi birçok ayeti misal göstererek nefsin cismani olmadığına işaret eder. Çünkü cismani özellikler taşıyan bir şey Allah’a ulaşır, O’nun huzuruna çıkamaz.<sup>139</sup>

## 1.2. Nefs-Beden İlişkisi

Sühreverdî’ye göre yönetici ışık olarak adlandırdığı nefsin, bedenden önce varlığı mümkün değildir. O, bu görüşünü ispat etmek için *Hikmetü’l-İşrâk*’ta bazı deliller ortaya koyar. Bu delillerden birine göre, eğer nefis bedenden önce var olmuş olsaydı, çoğalmış olması gerekirdi ki bu, muhaldir. Şöyle ki her insanın kendisinde gizli hallerin bilgisi saklı olan bir zatı vardır. Bu, insan nefsinin bir tane olmadığı anlamına gelmektedir. Eğer o bir tane olsaydı, bütün bedenleri onun idare etmesi söz konusu olur, netice itibarıyla bir kişinin bildiğini diğeri de bilirdi. Nefslere bedenden önce ne bir ne de çok olabilirler. Eğer bir olsalardı bu onların zatî yapısı olurdu ve bu yapının değişmesi yani nefsin bir cisim gibi bölünüp çoğalması gibi imkânsız bir durum meydana gelirdi. Nefslerin bedenden önce herhangi bir özellikten dolayı ayrılaşması mümkün olmadığı için onların çok olması da imkânsızdır.<sup>140</sup> Başka bir delil getirmek gerekirse, nefslerden bedenden önce varlığının imkânsızlığı şu şekilde de ispat edilebilir: Eğer insanî yönetici nefslere bedenden

<sup>134</sup> Sühreverdî, *Heyâkılı’n-Nûr*, s. 34; Cihan, *age.*, s. 93.

<sup>135</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-İmâdiyye*, s. 70.

<sup>136</sup> *Kur’ân*, 89/27-28.

<sup>137</sup> *Kur’ân*, 75/12.

<sup>138</sup> *Kur’ân*, 70/4.

<sup>139</sup> Sühreverdî, *Heyâkılı’n-Nûr*, s. 78.

<sup>140</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, C. 2, s. 201; *İşrâk Felsefesi*, s. 187; *Heyâkılı’n-Nûr*, s. 77.

önce var olsalardı, onların daha önce var oldukları saf ışık âlemini bedene değişmeleri için bir sebeplerinin bulunması gerekirdi ki, böyle bir sebep mevcut değildir. Çünkü aksi takdirde saf ışık âleminde zaten mükemmel olan nefslerin bedeni yönetmek için buldukları âlemi terk etmeleri, daha sonra mükemmelliğe ulaşmak için bedende iken tasarrufta bulunmaları anlamsız olacaktır. Şu halde nefis beden ile birlikte varlığa gelmiştir.<sup>141</sup> Nefsin bedenle birlikte varlığa geldiğine dair Kur'an'da deliller vardır. Allah bir ayetinde “Meryem onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken, biz ona ruhumuzu gönderdik de o, kendisine tastamam bir insan şeklinde göründü.”<sup>142</sup> diye buyurmuş, diğer bir ayette ise bedeninin oluşumunu zikrettikten sonra “Onu başka bir yaratıyla insan haline getirdik.”<sup>143</sup> demiştir. Bu ayetler nefsin bedenden önce var olmadığını, aksine bedenle birlikte varlığa geldiğini teyit etmektedir.<sup>144</sup>

Sühreverdî, bu ve bu gibi delillerle nefsin bedenden önce var olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Onun nefsin bedenle olan ilişkisi ile ilgili düşüncesine gelince ona göre bu, ilintili bir ilişkidir. O, *Hikmetü'l-İşrâk*'ın “aynadaki görüntülerin ve tahayyülün hakikati” isimli faslında bu ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: Görüntü ve suretlerin bir yere, bir mahale nakşolunması imkânsızdır. Bu görüntü ve suretler asılı kalelerdir, bunların bir mahale bulunmaları mümkün değildir. Bir mahale sahip olmamakla beraber, bunların kendisinde göründükleri ancak onlara bitişik olmadıkları mazharları mevcuttur. Aynada ortaya çıkan görüntünün mazharı aynanın kendisidir. Bu görüntü asılı vaziyettedir, aynaya yerleşmiş bir halde değildir. Bu asılılık hali, mazharı tahayyül olan hayalî suretler için de geçerlidir. İnsanî nefsin bedende bulunuşu da görüntünün aynada bulunması gibidir.<sup>145</sup>

Sühreverdî nefis ile onun kalesi olan beden arasındaki ilişkiyi dostluğa benzetir. Filozofun kale diye adlandırdığı bedeninin, nefsin fiillerinin tezahür ettiği mazharı, ışıkları için çantası, eserleri için kabı ve güçleri için ordugâhı olduğunu söyler. Bedenî güçler

<sup>141</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, s. 201; *age.*, s. 187; *age.*, ss. 37-38.

<sup>142</sup> *Kur'an*, 19/17.

<sup>143</sup> *Kur'an*, 23/14.

<sup>144</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 76.

<sup>145</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, C. 2, ss. 211-212; *İşrâk Felsefesi*, ss. 194-195, Uluç, *age.*, s. 157.

nefse âşık olduğu için onu saf ışık âleminden karanlıklar âlemine çekerler. Bu şekilde nefis bulunduğu saf âlemden beden kalesine yönelir. Ancak onun için hazırlanmış bu kale, mükemmel bir biçimde yaratılmıştır. Sühreverdî, doğu bilginlerinin bedeni, nefsin cismani âlemdeki ilk menzili olarak gördüklerini dile getirmektedir. Beden apaçık olmak, yönetilmek ve hayat bulmak açısından nefse ihtiyaç duymaktadır. Bu durum, yoksul bir insanın bu ahvalinden kurtulmaya ihtiyaç ve arzu duymasına benzer.<sup>146</sup>

### 1.3. Nefsin Bekası Meselesi

Sühreverdî nefisle ilgili birçok meselede olduğu gibi onun ölümsüz olması konusunda da İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Filozof, *Hikmetü'l-İşrâk*, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* ve *Heyâkulu'n-Nûr* gibi eserlerinde nefsin, bulunduğu beden kalesinin bozulup yok olması ile yok olmadığını, varlığını devam ettirdiğini söyler. Nefs ile beden arasındaki ilişkinin izafetten ibaret olan bir şevk ilişkisi olduğunu söyleyen filozof, nefis cevherinin bu ilişkinin kesilmesi ile yok olmayacağını ileri sürer.<sup>147</sup> Çünkü soyut ışık olan nefsin, kendi zatının yokluğunu gerektirmesi düşünülemez. Eğer öyle olsaydı o, en baştan var olamazdı. Hükümran ışık da nefsi yok edemez, çünkü onda bir değişikliğin meydana gelmesi imkânsızdır. Ayrıca hükümran ışık kendi zatının lazimesi olan nefsi nasıl olur da yok eder? Bir ışığın kendi aydınlığını kendisinin yok etmesi imkânsızdır.<sup>148</sup>

Filozof, soyut ışık diye adlandırdığı nefsin bir yere, mahale ihtiyaç duymadığını, onun bu gibi şeylerden münezzehe olduğunu söylemektedir. Hal böyle iken bu ışıkların birbirini yok etmesi mümkün değildir. Nefs bedene yerleşmiş bir biçimde olmadığı için onun ölümünden sonra varlığını sürdürmek için de bedene ihtiyacı yoktur. Diğer taraftan nefsin ilkesi, değişmez ve sürekli olduğu için nefis de sürekli dir.<sup>149</sup>

Sühreverdî *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*'de nefsin ölümsüz olduğunu ispatlamak için Kur'an ayetlerinden deliller getirir: “Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyin.

<sup>146</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, ss. 216-217; *age.*, ss. 197-198.

<sup>147</sup> *age.*, C. 2, s. 222; *age.*, s. 200; *Heyâkulu'n-Nûr*, s. 57; *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 130.

<sup>148</sup> *age.*, C. 2, ay.; *age.*, ay., Uluç, *age.*, s. 230.

<sup>149</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, C. 2, s. 222-223; *İşrâk Flesefesi*, ss. 200-201, *Heyâkulu'n-Nûr*, s. 57; *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 130.

Bilakis onlar diridirler, lâkin siz anlayamazsınız.”<sup>150</sup>, “O gün varıp durulacak yer, sadece Rabbinin huzurudur.”<sup>151</sup>, “Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O’ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!”<sup>152</sup>, “Gerçek şu ki insan kendini kendine yeterli görerek azar. Kuşkusuz dönüş Rabbinedir.”<sup>153</sup>. Sühreverdî’ye göre bu ve bu gibi ayetler nefsin bekasının ispatıdır.<sup>154</sup>

Sühreverdî’ye göre eğer nefslerin yokluğu düşünülürse, bilinmelidir ki, bu sadece karanlık heyetler, yani onların bedenle ilgili olan bağları sebebiyle mümkün olurdu. Çünkü bu heyetler nefsin zıddıdır. Bu sebeple eğer nefsin yok olması söz konusu olsaydı, bu durum, o, bedene bağlandığı zaman gerçekleşirdi. Sühreverdî, böyle bir durum ortaya çıkmadığına ve nefis bedenî bağlara rağmen varlığa geldiğine göre, onun beden kalesini terk ettikten sonra da varlığını sürdüreceğini söylemektedir. Ona göre nefis, beden kalesinin karanlıklarından kurtulduğu zaman, illeti (hükümran ışık) sebebiyle var olmaya devam edecektir.<sup>155</sup>

Filozof, nefsin beden kalesinde bulunduğu hali ile ondan ayrıldığı zamanki hali arasında izafet, şevk ilişkisinin yok olmasından başka bir fark bulunmadığını söylemektedir. Çünkü bir cevherin izafetlerin yok olması ile yok olması mümkün değildir. Nitekim Kur’an ayeti de buna işaret etmektedir: “Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”<sup>156</sup> Ayrıca Hz. Muhammed (s.a.v), “Sizler ölmeyeceksiniz. Ancak bir yurttan başka bir yurda intikal edeceksiniz.” demiştir. Hz. Ali’nin (r.a.) “İnsanlar uykudadır. Öldüklerinde uyanırlar.” demesi de nefsin asıl hayatının beden öldükten sonra başlayacağı ve bu hayatta varlığını sürdüreceği anlamına gelmektedir.<sup>157</sup>

<sup>150</sup> Kur’ân, 2/154.

<sup>151</sup> Kur’ân, 75/12.

<sup>152</sup> Kur’ân, 89/27-28.

<sup>153</sup> Kur’ân, 96/8.

<sup>154</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-İmâdiyye*, s. 130.

<sup>155</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, C. 2, s. 223; *İşrâk Felsefesi*, s. 201; Uluç, *age.*, 230-231.

<sup>156</sup> Kur’ân, 23/115.

<sup>157</sup> Sühreverdî, *Heyâkulu’n-Nûr*, ss. 89-90.

Sühreverdî'nin nefsin ölümden sonraki hayatı ile ilgili düşüncelerinin, haşır ve âhiret anlayışının daha iyi anlaşılması açısından evvela onun nefsin mahiyeti, bedenle olan ilişkisi, bekası gibi meseleler ile alakalı görüşlerini ele almaya çalıştık. Bu konular açıklığa kavuştuğuna göre şimdi Sühreverdî düşüncesinde nefsin ölümden sonraki hayatını, âhiretteki durumunu incelemeye geçebiliriz.

## 2. Ölüm Sonrası Nefs (Âhiret)

İşrâk filozofu *Hikmetü'l-İşrâk*'ın son bölümünü nefsin ölümden sonraki akıbeti ile ilgili görüşlerini sunmak için ayırmıştır. O, tenasüh, haşır, nefslerin uhrevî durumları, misal âlemi gibi tezimiz açısından önemli olan konuları bu bölümde ele almıştır. Ayrıca filozof bütün bunlarla beraber, nefsin gerçek haz ve elem duygusunun tam olarak ne anlama geldiğini ve onun beden kalesinde iken nasıl dünyevî bağlardan kurtulup asıl meskeni olan ıfık âlemine yükseleceği ile ilgili bilgiler vermektedir. Sühreverdî'ye göre her nefis hangi derecede olduğu fark etmeksizin Işıklar Işığı'na kavuşmak ve onun aydınlığı ile aydınlanmak ister. Bu yolda gösterdikleri çaba açısından nefsleri derecelere ayıran filozof, teker teker onların uhrevî konumlarını incelemeye başlar. Ayrıca o, nefslerin, ölümden sonra derecelerine göre gidecekleri âlemleri anlamak açısından kendine özgü âlemler tasnifi yapmaktadır. Onun bu tasnifi, buraya ara âlem olan misal âlemini dâhil etmesi açısından kendinden önceki filozoflardan farklılık göstermektedir. İşte bu farklılık ve onun amacı çalışmamızın ana fikrini belirlediği için esasen bu nokta üzerinde durup, konuya açıklama getirmenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Bunun için evvela filozofun tenasüh, haz ve elem hakikati, nefslerin dereceleri, âlemler anlayışı gibi meseleleri ele almak gerekmektedir.

### 2.1. Tenasüh Meselesi

Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ta nefsin bedenden önce var olmayışı ve ölümsüzlüğü ile ilgili görüşlerinin yanı sıra yer yer tenasüh hakkındaki düşüncelerine de rastlamak mümkündür. Filozof, nefsin bedenden önce var olmadığına dair delillerini öne sürerken hâdislerin sonsuz olduğunu ve bir nefsin kendine ait bedenden bir başka bedene göçmesinin imkânsız olduğunu söyler. Nefslar ezeli olsalardı sonsuz olmaları gerekirdi,

bu da onlarda sonsuz cihetlerin olması demektir ki, bu imkânsızdır. Çünkü nefsin illeti olan Işıklar Işığı için sonsuzluk ve çokluk düşünülemez.<sup>158</sup>

Görüldüğü üzere filozof eserinde tenasühün imkânsız olduğunu açıkça belirtmektedir. O, kitabının sonlarına doğru yer verdiği Tenasüh isimli faslında, Doğulu bilgelerin bu konu ile ilgili fikirlerini aktararak meseleyi üçüncü şahıs gözüyle ele almaktadır. Onun aktarımına göre Buddha ve Doğulu bilgiler, insanî kalenin bütün canlıların ve madenlerin hayat kapısı olduğunu söylemişlerdir. Başka bir deyişle, insanî nefis bulunduğu bedenın ölmesi ile onu terk eder ve bitki ve hayvanlara intikal ederek onların hayat bulmasına sebep olur. Bu nefis insanî kaleyi terk ettiği zaman durumu karanlık olur ve karanlığı arzu eder. Beden kalesinde kendisine kötü heyetler yerleşmiş olan nefis, bu kötü heyetler nedeniyle kendisine uygun aşağı hayvanlara, karanlıklara doğru sürüklenir.<sup>159</sup>

Sühreverdî bu bilgelerin fikirlerini aktarmaya devam eder ve onların insanî kalenin en üstün karışımından meydana gelmesi sebebiyle, hükümrân ışıktan taşan yeni bir nefsi almayı hak ettiğini söylediklerini belirtir. Bu düşünceye göre varlığa yeni gelmiş insanî kale, kendisinden aşağı durumda bulunan hayvanlardaki nefsi almaz, ona başka kalelerden bir nefis de gelmez. Çünkü isteği üzerine onun için Hükümrân Işık'tan bir nefis taşmıştır. Eğer ona başka bir kaleden daha nefis gelirse, bu durumda bir insanî kalede iki nefsin varlığı söz konusu olur ve bu da bir insan hakkında iki müdrık benliğin düşünülmesi demektir ki böyle bir durum imkânsızdır.<sup>160</sup> Sühreverdî aynı düşünceyi *Heyâkılı'n-Nûr* isimli kitabında da dile getirmekte, burada da aynı sebepten dolayı tenasühün imkânsız olduğu kanaatine varmaktadır.<sup>161</sup>

Söz konusu bilgelerin düşüncesine göre insanî kalenin Hükümrân Işık'tan kendisi için nefis istemesi diğer hayvanların da kendileri için nefis isteyebileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü böyle bir şey söz konusu olursa, yine bir bedende iki nefsin

<sup>158</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, C. 2, s. 203; *İşrâk Felsefesi*, s. 188; Uluç, *age.*, 238.

<sup>159</sup> *age.*, C. 2, ss. 217-218; *age.*, s. 198; Uluç, *age.*, s. 239.

<sup>160</sup> *age.*, C. 2, ay.; *age.*, ay.; Uluç, *age.*, ss. 239-240.

<sup>161</sup> Sühreverdî, *Heyâkılı'n-Nûr*, s. 90.

(hayvanın Hükümran Işık'tan kendisi için istediği nefis ve herhangi bir insanî kaleden ona intikal etmiş nefis) bulunması gibi muhal bir durum ortaya çıkacaktır. İnsanî kalenin bozulması ile onu terk eden nefis, onda iken içinde bulunduğu karanlığa âşık olduğu için hep onu arzulamaktadır. Ayrıca insanî kalenin dışındaki kaleler ve berzahlar da nefse susamıştır. Dolayısıyla karanlık arzusu nefsi aşağı kalelere, karanlıklara doğru sürüklemiştir. Aslında nefsin bedene bağlanmasının sebebi kemale erme arzusu ve ihtiyacıdır. Hâlbuki ışığın kemale ermesi sadece ışık ile mümkündür.<sup>162</sup>

Bütün bunlarla beraber tenasüh hayvandan insana olacak şekilde gerçekleşemez. Hayvanî kaleden insana bir nefsin çıkması imkânsızdır. Çünkü Sühreverdî burada insandan aşağıya doğru inen bir tenasühten bahsetmektedir. Yani esasen hayvanî kaleden insana doğru çıkan bir nefis değil, bilakis insanî kalede iken aşağı heyetler edinmiş, hayvana doğru inen bir nefis söz konusudur. Sühreverdî, “Onlardan her kapı için birer grup ayrılmıştır.”<sup>163</sup> ayetini zikrederek bu nefisler için yeni kalelerin olduğunu belirtir.<sup>164</sup>

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Sühreverdî eserinde doğulu bilgelerin dilinden tenasühün mümkün olmasını iki şarta bağlamaktadır. Bunlardan birincisi, insanî kalenin dışındakilerin Hükümran Işık'tan kendileri için nefis isteme istidadının olmaması, ikincisi ise tenasühün sadece insandan hayvana ve birbirine denk hayvanlar arasında mümkün olmasıdır. Bu şartlar dışında tenasühün gerçekleşmesi demek, bir insanda iki nefsin bulunması demektir ki, bu imkânsızdır. Bu sebeple Sühreverdî, doğuluların tenasühle ilgili söz konusu şartlara dikkat ettiklerini belirtmektedir.<sup>165</sup>

Sühreverdî, bazı Müslüman fırkaların Kur'an'daki bir takım ayetlerden yola çıkarak tenasühü benimsediklerini belirtir: “Şüphesiz ayetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız, onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acı duysunlar.”<sup>166</sup>, “Yoldan çıkanlar ise onların varacakları

<sup>162</sup> *age.*, C. 2, s. 217-218; *İşrâk Felsefesi*, s. 198.

<sup>163</sup> *Kur'an*, 15/44.

<sup>164</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, C. 2, s. 217-218; *İşrâk Felsefesi*, s. 198.

<sup>165</sup> Uluç, *age.*, s. 240.

<sup>166</sup> *Kur'an*, 4/56.

yer ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde geri çevrilirler.”<sup>167</sup> Ayrıca insanların âhirette ahlakları açısından farklı suretlerde diriltilecekleri ile ilgili birçok ayet ve hadisler vardır. Kur’an’da bedbahtların sözleri şu şekilde geçmektedir: “Onlar: Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik.”<sup>168</sup> “İlk tattıkları ölüm dışında orada artık ölüm tatmazlar. Ve Allah onları cehennem azabından korumuştur.”<sup>169</sup> ayeti ise âhirette mutlu olacak kimseler, hoş bahtlar hakkındadır. Bu ve bunun gibi diğer ayetlerden yola çıkarak birçok bilge bu inancı benimsemiş lakin temiz nefsin tenasüh gerçekleşmeden ısk âlemine varıp kurtulacakları mevzusunda ittifak etmişlerdir.<sup>170</sup>

Sonuç olarak Sühreverdî’nin *Hikmetü’l-İşrâk*’ta tenasüh konusunda şahsi görüşlerini belirtmediğini, tenasühün geçerli olup olmaması ile ilgili herhangi bir açık ifade bulunmadığını görmüş olmaktadır. Filozof bu eserinde tenasühü doğulu bilgelerin dilinden aktarmak ve İbn Sînâ’nın tenasühü savunanların görüşlerini çürütmek için serdettiği delillerden bazılarını eleştirmekle yetinmiştir. Ancak filozof, tenasühün geçerli veya geçersiz olduğunun bu iki fikri savunanların delillerinin zayıf olması sebebiyle fark etmediğini eserinde belirtmektedir.<sup>171</sup> Filozofun bu konuyla ilgili düşünceleri elbette burada değindiklerimizle sınırlı değildir. O, tenasüh mevzusunu çeşitli eserlerinde farklı açılardan ele almakta, hatta onun geçerliliğine dair birtakım deliller ileri sürmektedir.<sup>172</sup> Biz tezimizde yöntem açısından Sühreverdî’nin *Hikmetü’l-İşrâk* adlı eserini esas aldığımız için onun burada ifade ettiği düşüncelerini ele almakla yetinmiş bulunmaktayız.

## 2.2. Haşirin Keyfiyeti (Nefsin Uhrevî Konuları)

Sühreverdî’ye göre nefsin ölümden sonraki akıbeti haz ve elem duygusuyla doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle filozof, ilk başta haz ve elem duygusunun ne olduğunu ele almaktadır. Ona göre haz, şayet ortada bir mani yok ise idrak edilen şeyin kemalinden gelen hayrı olduğu haliyle idrak etmektir. Bunun tam aksi olan elem ise bir mani olmadığı

<sup>167</sup> Kur’ân, 32/20.

<sup>168</sup> Kur’ân, 40/11.

<sup>169</sup> Kur’ân, 44/56.

<sup>170</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, ss. 221-222; *age.*, s. 200.

<sup>171</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, s. 230; *age.*, s. 206.

<sup>172</sup> Bkz. Cihan, *age.*, ss. 193-204.

halde idrak edilen şeyin afetinden kendisine ilişen ziyanı ve kötülüğü olduğu gibi idrak etmektir. Bazı durumlarda insan herhangi bir engel nedeniyle kendisine ilişen haz veya elem duygusunu hissedemez. Sühreverdî'ye göre her bir duyunun kendine has bir hazzı ve eleme vardır. Bu şu demektir, örneğin, görme duyusunun hazzı kendisine uygun gelen görülenlerle, eleme ise ona uygun olmayan şeylerle ilgilidir. Aynı şey koku, tat, şehvet, gazap duygusu için de geçerlidir. Bu duyguların da kendilerinin kemaline uygun bir hazzı olduğu gibi kendilerine uygun olmayan elemleri vardır. Aynı şekilde Sühreverdî'nin akıllı cevher diye adlandırdığı nefsin de kendi kemaline uygun hazzı ve eleme vardır. Nefsin kemali, Hakkı ve O'nun mülkünün tüm hallerini bilmek, varlığın bilgileri ile nakşolmaktır. Bu ise bedensel kuvvelerin nefse değil, ancak nefsin bedensel kuvvelere hakîm olması ile mümkündür. Nefsin kemale ermesi için gazap, şehvet gibi duygularının, hayattaki yaşam tarzının itidal üzere olması gereklidir. Aksi takdirde o noksanlıkta kalır ve kemale ermekte güçlük çeker. Aslında nefsin idraki ve onun tarafından idrak olunanlar, duyuların idrak ettiklerinden daha üstün, aldığı haz da duyuların hazlarından daha çoktur. Nefsin hazdan mahrum kalması, onun bedenle olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bedenden ayrıldıktan sonra nefis, kemale ermiş ise onun için sınırsız haz vardır. Şayet cehalet sahibi ise, yani Hakk'a inancı yoksa bitmeyen elem onu beklemektedir. Sühreverdî nefsin bu durumunu izah etmek için İbn Sînâ'nın daha önce zikredilen sarhoş insan benzetmesini kullanır. Şöyle ki düşmanın hakaret ve darbelerinden acı duymayan bu kimse, ancak ayıldığında durumunu fark edip, büyük azap ve elem duymaktadır.<sup>173</sup> Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre nefis, Hakk'ın, duyular ve düşünce âleminin bilgilerini idrak etmek ve bu bilgileri kendine nakşetmek suretiyle kemale erişir.

Nefsin ölümden sonraki hayatı ile doğrudan ilişkili olan haz ve elem duygusunun ne olduğunu açıklığa kavuşturan filozof, onun bedenden ayrıldıktan sonraki durumu ile ilgili açıklanması gereken önemli bir hususu daha dile getirmektedir. Bu husus bedenlerinden ayrılan nefislerin âhirette birbirlerinden ve yaratıcıdan nasıl ayırt edilecekleri ile ilgilidir. Sühreverdî bu meseleyi nefsin bedenden sonraki durumunun,

<sup>173</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, ss. 224-225; *age.*, ss. 202-203; Heyâkilü'n-Nûr, s. 90; *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, ss. 132-134.

bedenden önceki durumu ile aynı olmayışına dikkat çekerek izah etmeye çalışır. Nefslerin birbirlerinde bedenlerinde iken yaptıkları ameller, bu ameller karşılığında kazandıkları heyetler, günahlar ve melekeler sebebiyle ayırt edilirler. Onların yaratıcıdan ayırt edilme sebepleri ise hakikatlerinin farklılığı ve mertebeleridir. Filozof bunların birbirinden sadece mahal ve mekân sebebiyle ayrıldıklarını düşünenleri akli kıt insanlar olarak nitelendirir. Acılık ve tatlılık farklı hakikatlere sahiptir ve bu hakikatler açısından birbirinden ayrılmalarına rağmen şeker gibi tek bir mahalde bulunmaktadır. Bu benzetmeden de anlaşılacağı üzere nefsler bedenlerinden ayrıldıktan sonra mahal ve mekân sebebiyle değil, hayatta iken yaptığı amelleri karşılığında kazandığı özellikler ile birbirlerinden, hakikat ve mertebeleri açısından da yaratıcıdan ayırt edilmektedir. Sühreverdî bununla ilgili birkaç ayeti zikretmekle söz konusu hususta yaptığı açıklamayı kuvvetlendirmeye çalışır. Nitekim Kur'an'da “(Melekler şöyle derler:) Bizim her birimiz için, bilinen bir makam vardır. Şüphesiz biz, orada sıra sıra dururuz ve şüphesiz Allah'ı tesbih ederiz”<sup>174</sup> buyurulmuştur. Başka bir ayette, “Göklerde ve yerde bulunanlarla dizi dizi kuşların Allah'ı tesbih ettiklerini görmez misin? Her biri kendi duasını ve tesbihini bilmiştir. Allah, onların yapmakta olduklarını hakkıyla bilir.”<sup>175</sup> denilmektedir. Sühreverdî bu ayetlerin bedenlerinden ayrılan nefslere işaret ettiğini söylemektedir.<sup>176</sup>

Sühreverdî yetkinlik açısından üç derece nefsten bahsetmektedir:

1. Hayatta iken kutsallık ve aydınlığa erişmiş, yetkinliği kazanmış bilgelerin ve hakîmlerin nefsi. Bu nefslere “*müteellihûn*” denir.
2. Hayatta iken belirli ölçüde yetkinliğe ulaşmış, kâmil nefsler. Bunlar yetkinlik açısından orta dereceli olan temiz, zahit nefslerdir. Bu nefslere mutluluğa eriştikleri için “*süeda*” denir.
3. Yetkinlik açısından eksik olan nakıs nefsler. Bunlar kendilerine şer ve cehalet bulaşması sebebiyle kararmış nefslerdir. Bu nefslere sahip olan insanlar,

<sup>174</sup> Kur'an, 37/164.

<sup>175</sup> Kur'an, 24/41.

<sup>176</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, ss. 138-140; Cihan, *age.*, s. 209.

toplumda huzursuzluk çıkararak, manevî açıdan eksik olan kimselerdir. Bu nedenle onlara “eşkıya” denmiştir.<sup>177</sup>

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta ilk olarak “Temiz ışıkların ışık âlemine varıp kurtulmasının beyanı” başlığı altında birinci derecede bulunan, müdebbir ışık olarak adlandırdığı yetkin/kâmil nefslere (müteellihun) hakkında malumat vermektedir. Filozofa göre nefis esasen, cismani meşgalelerin kendisine hâkim olmasına izin vermezse, yaşadığı âlemden daha çok kutsal ışık âlemini arzular. Onun hükümran ışığa beslediği aşkı ve Işıklar Işığı'na olan yakınlığı ışık ve aydınlığı çoğaldıkça artmaktadır. Şayet nefis bedende iken cismani meşgalelere hâkim olur, onların kölesi olmazsa, ışık âlemine duyduğu aşkı ve şevki güçlenir. Bu şekilde hükümran ışıklardan ışığını alarak saf ışık âlemi ile bağlantı kurma melekesi kazanan nefis, beden kalesi bozulup yok olduğunda başka kalelere doğru meylenmez. Bunun sebebi, nefsin aşk ve şevk ile güçlenmesi, ışık pınarlarına doğru eğilimlerinin kuvvetlenmesidir. Aslına aşk ve şevk ile bağlı olan nefis, hayat pınarına doğru meylenir. Bu şekilde o, aşağı kalelere doğru çekilmemekle beraber onlara karşı arzu dahi duymaz. Işık âlemine doğru yükselen nefis, kurtuluşa ererek Işıklar Işığı'nın ve hükümran ışıkların paklığı sayesinde paklanır. Sühreverdî tarafından yüce ışıklara olan yakınlığın ölçütünün mekân değil, sıfat olduğu bir kural olarak kabul edildiği için, filozofa göre, bedensel bağlardan kendisini soyutlamış insanî nefslere ışıklara en yakın olanlardır. Söz konusu nefsleri müdrük zatlar olarak nitelendiren filozof, bu zatları Işıklar Işığı'na taşıyan asıl sebebin şevk olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu fikre göre, en tam şevke sahip olan nefis, Yüce Işık'a en yakın olmanın güzelliğini yaşayan, ona doğru en çok meyleden ve yükselen nefstir.<sup>178</sup>

Sühreverdî'ye göre her duyunun kendine özgü bir hazzı ve elemi olduğu gibi, nefsin de kendi kemaline uygun haz ve elemnin mevcut olduğunu yukarıda belirtmiştik. Filozof *Hikmetü'l-İşrâk*'ta kâmil nefslere ile ilgili açtığı başlık altında da onların kurtuluşa

<sup>177</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, C. 2, ss. 224-236; *İşrâk Felsefesi*, ss. 201-208; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İnsan yayıncıları, İstanbul, 1985, s. 89; Çubukçu, “Sühreverdî ve İşrâkiye Felsefesi”, *A.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1968, C. 16, s. 191.

<sup>178</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, ss. 223-224; *age.*, ss. 201-202; Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 89, Cihan, *age.*, s. 210.

erme yollarını açıklamaktadır. Filozof bu eserinde nefsin kemalinin, sevgi ve hükümrancılık gibi güçlerinin her ikisine de haklarını vermesinde olduğunu söyler. Bu, nefsin tabiatından ileri gelmektedir. Şöyle ki, nefis tabiatı gereği kendisinden altta bulunanlar üzerinde hükümrancılık olmak ve kendisinden üstte bulunanlara karşı sevgi duymak ister. Dolayısıyla nefis, hükümrancılığını kendisinden altta bulunan beden kalesi üzerinde kurmakta, sevgisini ise kendisinden üstte olan ışık âlemine yöneltmektedir. Eğer bir nefse bedbahtlık yazılmış ise bu, onun aşk ve şevkini bedensel meşgalelere yönelttiğini ve bu sebeple karanlıkların ona hükümrancılık olduğunu göstermektedir. Bu haletten kurtulmak ve kutsal ışık âlemine yönelebilmek için nefsin, kendi zâtı, varlığın hakikatleri, ışık âlemi, beden yok olduktan sonra gideceği yer, haşır ve bunun gibi konular hakkında bilgi sahibi olması gerekmektedir. Ayrıca nefsin hayatta iken onu karanlıklara sürükleyen kötü huylardan vazgeçmesi, bedenle olan ilişkisinde orta yolu tutması gerekmektedir.<sup>179</sup>

Sühreverdî'ye göre hiç bir nefis en büyük derdi âhiret, en mühim düşüncesi ışık âlemine ulaşmak olmadığı sürece kurtuluşa eremeyecektir. Çünkü nefsin kurtuluşu onun sürekli âhireti düşünüp ona göre davranması ile doğrudan ilişkilidir. Nefis, hakikatlere varıp, ışık ve hayat pınarına âşık olarak süslenir ve hayattaki kirlerinden temizlenirse, beden ölümünden sonra ışık âlemini seyrederek ve beden kalesinden tamamen kurtulur. Sühreverdî beden kalesinden ayrıldıktan sonra kâmil nefse çeşitli ışıdamaların yansıtacağını söyler. Böyle bir nefse, Işıklar Işığı'ndan vasıtalı ve vasitasız olarak, sonsuz ışıdamalar gelir. Aynı şekilde hükümrancılık ışıklardan ve ezeldeki pak nefslerin her birisinden ona ışıdamalar yansıtacaktır. Bu ışıdamalar çoğu zaman sonsuz olacağı için, nefsin yaşayacağı haz da sonsuz olacaktır. Bu, her nefsin kendisinden önceki nefslerden, öncekilerin de yeni gelen nefslerden haz duyması şeklinde olacaktır. Nefslere bu şekilde birbirini aydınlatacak ve sonuç itibarıyla iç içe geçmiş, artarak çoğalan, sonsuz, parlak ışıdamalar ortaya çıkacaktır. Sühreverdî'ye göre yetkin/kâmil nefslere ulaştığı bu haz duygusu hiçbir zaman bitmez, çünkü onların bulunduğu âlemde yokluk ortadan kalkmış ve buradaki haz bitmemekle beraber aksine kemale ermiştir. Yetkinliğe ulaşmış bu nefslere

---

<sup>179</sup> *age.*, C. 2, s. 225; *age.*, s. 203; Cihan, *age.*, s. 211.

Allah'ın paklığı ile paklanmışlardır. Nitekim Kur'an'da bu nefsler için "İman edip iyi işler yapanlara ne mutlu! Varılacak güzel yurt da onlar içindir."<sup>180</sup> denmiştir.<sup>181</sup>

Sühreverdî eserinde yetkin/kâmil nefslerin hallerini açıkladıktan sonra orta dereceli olan temiz zahit nefslerin ve bedbaht nakıs nefslerin durumunu yeni bir başlık altında açıklamaya çalışır. Özellikle bu nefslerin uhrevî durumları tezimiz açısından büyük önem arz etmektedir. Çünkü tezimizin asıl mihenk noktasını teşkil eden ihtilafların çözüm noktası olduğunu düşündüğümüz misal âlemi bu nefslerin uhrevî halleri ile doğrudan ilişkilidir. Bu sebeple Sühreverdî'nin âlemler tasnifini, özellikle de orta dereceli ve nakıs nefslerin âhirette meskeni olan misal âlemini ayrı bir başlık altında etraflı bir biçimde ele almaya karar verdik.

### 2.3. Âhret İle İlgili İhtilafların Çözümü Olarak "Misal Âlemi"

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta yaşadığı mistik tecrübelerine dayanarak âlemlerin dört tane olduğunu iddia etmektedir. Filozofun düşüncesine göre bu âlemler şu şekilde düzenlenmektedir:

- a. Hükümran Işıklar Âlemi. "Ceberût âlemi" olarak da adlandırılan bu âlem, mahz akılların âlemidir.
- b. Yönetici Işıklar Âlemi. "Melekût âlemi" denilen bu âlem, beşerî ve semavî nefslerin âlemidir.
- c. Berzahlar Âlemi. Arzî unsurlar ve semavî küreler âleminden meydana gelen bu evrene "Mülk âlemi" denir.
- d. Misal Âlemi. Duyulabilir âlem ile melekût âlemi arasında aracı durumunda olan bu âlem, hem karanlık hem de ışıklanmış asılı suretlerin âlemidir. İşte bu âlemde ışıklı misallerde hoş bahtlar nimetlere kavuşurken bedbahtlar karanlık misallerde azap göreceklerdir.<sup>182</sup>

<sup>180</sup> *Kur'an*, 13/29.

<sup>181</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, ss. 225-227; *age.*, ss. 203-205; Cihan, *age.*, ss. 211-212.

<sup>182</sup> *age.*, C. 2, s. 232-233; *age.*, s. 206-207; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, C. 1, s. 369.

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta “soyut misaller âlemi”<sup>183</sup>, “gölgeler âlemi”<sup>184</sup>, “sekizinci iklim”<sup>185</sup> diye adlandırdığı bu âlem hakkında ayrıntılı olarak bilgi vermese de cesetlerin haşirinin, rabbanî suretler ve peygamberliğin vadettiği her şeyin buradaki suretler, misaller vasıtasıyla gerçekleşeceğini söylemiştir.<sup>186</sup> Duyular âlemi ile melekler âlemi arasında yer alan misal âleminin bir diğer ismi de “*nâkocaâbâd*” dır. Bunun anlamı hiçbir yer olmayan bir yer demektir. Sühreverdî düşüncesine göre misal âlemi “orası, burası” diye işaret edilemeyen, mekân, madde ve cisimden arınmış olan misallerin bulunduğu bir âlemdir. Bu âlemin misal âlemi olarak adlandırılmasının sebebi ise maddî âlemde bulunan varlıkların her birinin bu âlemde misali bir suretinin var olmasıdır. Bu suretler ne duyular âlemindekiler gibi tam olarak maddî ne de melekler âlemindekiler gibi tam olarak maddeden arınmış durumdadırlar. Misal âlemi, duyular âlemi ve melekler âlemi arasında bir sınır, berzah niteliğindedir. Duyular âlemindeki varlıkların suretleri misal âlemindeki suretlerin gölgeleri sayesinde meydana gelmektedir. Bu âlem, duyularla algılandığı için duyular âlemi ile benzerlik teşkil etmektedir. Ancak bununla beraber nuranî ve şeffaf olduğu için beş duyunun beşi ile de idrak edilmesi mümkün değildir.<sup>187</sup>

Filozof orta dereceli olan nefsleri, belirli ölçüde yetkinliğe ulaşmış, mutluluğa erişmiş (süeda) kimseler olarak nitelendirir. Bu nefslerin Sühreverdî'nin “soyut misaller âlemi” diye adlandırdığı asılı misaller âlemine ulaşip kurtulma ihtimalleri vardır. Bu derecede bulunan nefsler misal âleminde misaller meydana getirebilir, arzuladıkları birçok şeyi, örneğin lezzetli yemekler, güzel suretler veya hoş sesleri meydana getirebilirler. Filozof, misal âleminde yaratılan bu suretlerin, cismani âlemdeki suretlerden daha mükemmel olduğunu iddia eder. Çünkü cismani âlemdeki suretlerin taşıyıcıları eksik olduğu halde feleklerin getirdiği suretler tamdır. Bu suretler, misal âleminde ebedî olarak varlıklarını sürdürürler. Bunun sebebi ise onlarla felekler ve

<sup>183</sup> *age.*, C. 2, s. 234; *age.*, s. 207.

<sup>184</sup> *age.*, C. 2, s. 230; *age.*, s. 206.

<sup>185</sup> *age.*, C. 2, s. 254; *age.*, s. 219.

<sup>186</sup> *age.*, C. 2, s. 234; *age.*, s. 207.

<sup>187</sup> Büşra Arslan Meriç, “Şeyh-i İşrâk Şihâbeddin Sühreverdî'nin Aşka Dair Sembolik Risalesi”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2018, C. 10, S. 2, s. 676.

karanlıklar arasında bulunan bağı kalıcı olması ve felekler için bozuluşun söz konusu olmamasıdır.<sup>188</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sînâ felsefesinde akli açıdan yetkinliğe ulaşmamış temiz, zahit nefslerin uhrevî durumlarının belirsizliği meselesi Sühreverdî düşüncesindeki misal âlemi sayesinde çözüme ulaşmıştır. Her ne kadar açık bir şekilde ifade etmese de Sühreverdî, İbn Sînâ'yı ve genel olarak Meşşâî felsefeyi pek çok yönden eksik görüp eleştirmiş, söz konusu eksiklikleri tamamlamaya çalışmıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, onun bu eleştirisi Gazzâlî gibi yıkmak anlamında değil, tamamlamak anlamındadır. Filozofun bu tutumu âhiretle ilgili meselelerde de kendini göstermiş, tasarladığı misal âlemi ile birçok sorun çözüme ulaşmıştır.

Sühreverdî bedbaht ve nakıs nefslerin (eşkîya) misal âlemindeki durumuna işaret eden “Öyle ise, Rabbine ant olsun ki, muhakkak surette onları şeytanlarla birlikte mahşerde toplayacağız. Sonra onları diz üstü çökmüş vaziyette cehennemnin çevresinde hazır bulunduracağız.”<sup>189</sup>, “Zulmedenleri korkunç bir gürültü yakaladı da yurtlarında diz üstü çöke kaldılar.”<sup>190</sup> gibi ayetleri zikrettikten sonra onların uhrevî hallerini şu şekilde tasvir etmeye çalışır: Bu bedbahtlar bedenlerinden ayrılınca, kendi ahlâkî özelliklerine uygun asılı suretlerden bir gölgeye sahip olacaklardır. Bu anlamda misal âlemi asılı olan suret ve imgelerin âlemidir. Fakat bu suretler bir maddeye yerleşmiş biçimde, örneğin kırmızı rengin kırmızı bir cisme yerleşmesi gibi bir vaziyette değildirler.<sup>191</sup> Bu anlamda Sühreverdî misal âlemindeki asılı suretleri aynadaki görüntüler gibi olduğunu söylemektedir. Şöyle ki, bu suretler de aynadaki görüntüler gibi bir yere, mahale yerleşmiş, nakşolunmuş şeyler değildirler. Nasıl ki aynadaki görüntüler aynayı kendilerine mazhar edinmişlerse, bu suretlerin de bitişik olmadıkları, ancak kendisinde tezahür ettikleri mazharları vardır.<sup>192</sup> Ayrıca bu suretler Platon'un misalleri ile karıştırılmamalıdır. Platon'un misalleri sabit ve ışıklı oldukları halde Sühreverdî'nin

<sup>188</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, ss. 229-230; *age.*, s. 205.

<sup>189</sup> *Kur'ân*, 19/68.

<sup>190</sup> *Kur'ân*, 11/94.

<sup>191</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, s. 230; *age.*, s. 206; Corbin, *age.*, C. 1, s. 370.

<sup>192</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, s. 211-212; *age.*, s. 194.

bahsettiği asılı suretlerden bazıları karanlık, bazıları ise ışıklıdır. Karanlık asılı suretler bedbahtların azap görmesi, ışıklı asılı suretler ise hoş bahtların nimetlenmesi içindir. Filozof bedbahtların suretlerini mavi-siyah olarak tasvir ederken hoş bahtların suretlerini beyaz ve hoş olarak tasvir eder.<sup>193</sup> Görüldüğü üzere Sühreverdî misal âlemini çeşitli derecelerde olan nefisler için ışıklı ve karanlık bölümleri olan bir âlem olarak tasvir etmektedir.

Sühreverdî misal âlemindeki suretlerin duyular âleminden mazharlar edinebildiklerini, Derbend halkı ve Miyanec köyünün insanların gördükleri suretleri örnek göstererek açıklamaya çalışır. Misal âlemindeki asılı suretlerden şeytanlar ve cinlerin hâsıl olmakta ve duyular âleminden edindikleri mazharlar şeklinde insanların gözüne görünmektedir. Sühreverdî bu ve bunun gibi hadiselerin sayısının pek çok olması, özellikle Miyanec köyünden birçok insanın böyle suretlere şahit olduklarını söylemeleri sebebiyle bundan şüphe etmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Bu hadiseler bir iki kere ile sınırlı kalmamış, her zaman insanlar tarafından görülmüştür. Onlar bu suretleri görmekle beraber, onlara dokunamamışlardır. Filozof buna benzer bir olaydan daha bahseder ki bu olay, bedenleri zırha bürünmüş, dokunulamayan varlıklarla ilgilidir. Bu varlıklar, bedenleri tamamen zırhla kaplı bir şekilde insanlara mukavemet ederek onlarla gürüşmüşlerdir. Ayrıca misal âlemindeki asılı suretlerden cinler ve şeytanlar hâsıl olduğu gibi, melekler de iyi insanlara gözükme için bu asılı suretleri yaratabilirler. Meleklerin yarattığı, ışıklı olan bu suretler ruhani bir genişliğe ve güzelliğe sahiptirler.<sup>194</sup> Sühreverdî bu örneklerle aslında, öz olarak manevî, gayr-ı cismani bir yapıya sahip olan bu varlıkların maddî, cismani boyutlara ancak cismani mazharlarla çıkabileceklerini anlatmak istemektedir. Bu şu demektir, Allah onlara bir mazhar, yani bir mahal, yer verecektir, onlar da bu mazharlarda tecelli edeceklerdir. Söz konusu varlıklar bu mazharları elbise gibi kullanacak, istedikleri zaman bu mazharlarda yer değiştirebileceklerdir. Bu örneklerle filozof, manevî şeylerin maddî şeyler aracılığı ile görünmesini açıklamış olmaktadır.

<sup>193</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, s. 230; *age.*, s. 206.

<sup>194</sup> Sühreverdî, *age.*, C. 2, s. 231-232; *age.*, s. 206-207.

Sonuç olarak Sühreverdî bu hadiseleri cismani âhiret hayatının dünya hayatındaki örnekleri olarak zikretmektedir.

Filozof, bedbaht, nakıs nefslerin misal âleminde karanlıklarda yaşayacakları azabın cismani ateşten daha kötü, daha korkunç olduğunu söyler. Bu nefsler, yaratıcıya inanmayıp, ondan uzak kalan nefslerdir ki, cehaletlerinden dolayı onlar için şiddetli elem vardır. Nitekim Kur'an'da onlar için, "Hayır! Onlar şüphesiz o gün Rablerinden mahrum bırakılacaklardır."<sup>195</sup> denilmiştir. Sühreverdî bu nefslerin düştüğü cehaleti, sadece yaratıcı inancının olmayışından ibaret olan yalın cehaletten daha beter sayar. Bu nefsin bedbahtlığı cismani âleme duyduğu arzu sebebiyledir ve onun yaşayacağı elem hiçbir elemle kıyaslanamayacak kadar şiddetlidir. Filozof bu nefsin durumunu yine bir ayetle açıklar: "Bu dünyada kör olan kimse âhirette de kördür, üstelik iyice yolunu şaşırmıştır."<sup>196</sup> Bu nefsler, hem yaratıcıdan uzak kalmak hem de alıştığı ve bağlı olduğu bedenden, dolayısıyla isteklerinden ayrı kaldığı için de elem duyacaklardır. Sühreverdî bedbaht nefslerin mahrum kalacakları duygulardan dolayı uğrayacakları azabı ifade etmek için birçok Kur'an ayetini misal gösterir.<sup>197</sup> Ayrıca bu nefslerin uğrayacakları azabın müsebbibi kendilerinden başkası değildir. Yani bu azap, kaderlerinden dolayı olup onlara yapılan zulüm niteliğinde değil, onların hayatta iken yaptıkları amelleri sonucudur. Nitekim onun elemi hakkında "İşte bunlar size iade edilen amellerinizdir." denilmiştir.<sup>198</sup>

Sühreverdî'nin nefslerin derecelerini ele alış biçimine bakılırsa, onların ölümden sonra durumlarının nasıl olacağı, mutlu mu, bedbaht mı olacakları hayatta iken yaptıkları amellere, bedenle olan ilişkilerine bağlı olduğu görülmüş olur. Anlaşıldığı üzere nefis kemale ulaşmak istiyorsa, bedende iken âhiret hayatının bilincinde olmalı, hayat tarzını bu bilincine uygun bir biçimde kurmalıdır. Bu şekilde yetkinliğe ve paklığa ulaşmış nefis, beden kalesinden ayrıldığında acı ve elem duymaz. Bunun tam aksi olan nefis ise bedenden ayrılmanın acısını hisseder ve dünya âleminde koptuğu için üzülür. İşrâk filozofu

<sup>195</sup> Kur'an, 83/15.

<sup>196</sup> Kur'an, 17/72.

<sup>197</sup> Kur'an, 22/46, 83/14-15, 3/77, 34/54, 2/166, 39/47-48.

<sup>198</sup> Sühreverdî, *Heyâkulu'n-Nûr*, s. 91; *el-Elvâhu'l-Îmâdiyye*, ss. 137-138.

*Hikmetü'l-İşrâk*'ın sonunda insanlara yol göstermek amacıyla yazdığı vasiyetinde onlara cismani meşgalelerden sıyrılıp, sürekli ölüm ve âhiret hayatını düşünerek nefslerini arındırmalarını tavsiye etmektedir. Filozofun nefslerin uhrevî hayatı ile ilgili buraya kadar ele aldığımız görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, âhiretin ruhaniliği veya cismaniliği konusunda herhangi bir açık ifade bulunmadığı söylenebilir. Onun âhirette karşılaşılabilecek haz veya elem duygusunu ruhani açıdan ifade etmesi ve bu duyguları nefis üzerinden açıklaması, filozofun ruhani âhiret anlayışını benimsediği izlenimi verebilir. Ancak Sühreverdî'nin, nefslerin misal âleminde kendi ahlakî özelliklerine göre misali gölgelere, bedenlere sahip olacaklarını söylemesi, âhiret hayatının cismani yönüne işaret ettiğini göstermektedir.

İslâm felsefî düşüncesinde duyular âlemi ile melekler âlemi arasında aracı olan misal âlemin yapısını ve bu âleme gidecek nefslerin durumlarını böyle açık bir biçimde ele alan ilk filozof Sühreverdî'dir. Onun kendi düşüncesinde bu konuyu ele alması, ileride diğer İslâm filozoflarının ve mutasavvıflarının da kendi felsefeleri içerisinde misal âlemine yer vermelerine ve onu geliştirmelerine neden olmuştur.<sup>199</sup> En önemlisi ise Sühreverdî'nin bu âlemin varlığını kabul etmekteki ve onu açıklamaktaki maksadıdır. Tezimizin mihenk noktasını teşkil eden bu maksat, filozofun nefsin ölümden sonraki hayatına getirdiği yeni bakış açısı ile alakalıdır. Fikrimizce, Sühreverdî, bu konuya temas etmekle felsefe ve kelim arasındaki en mühim tartışmalardan biri olan nefsin beden ölümünden sonraki akıbeti meselesine çözüm getirmek istemiştir. Her ne kadar filozof, eserlerinde açık bir şekilde ifade etmese de onun bu meseleye hassas yaklaşım tarzı ve böyle bir âlemin varlığına ihtiyaç duyması fikrimizce, onun amaç edindiği çözümün göstergesidir. Sühreverdî'nin yakın takipçisi olan ve İşrakî felsefe ile ilgili Batı dünyasında ilgi çekici çalışmalar yapan Henry Corbin de filozofun bu konuyu ele alması ile ilgili bir tespitte bulunmuştur. Corbin, filozofun kendi felsefesi içerisinde misal âlemi gibi bir âlemin varlığına yer vermesinin, âhiret hayatının cismâni veya ruhani oluşu ile ilgili düşünülen ikilemden kurtulma imkânı sağladığını ve bu amacı taşıdığını söylemektedir.

---

<sup>199</sup> Corbin, *age.*, s. 370.

Haşir, ölümden sonra dirilme ile ilgili fikirler bu âlemin varlığı ile tamamlanmaktadır. Bu âlem sayesinde uhrevî meselelerle ilgili kelimî veya felsefî yaklaşımlardan herhangi birini tercih etmek gereksinimi ortadan kalkmış durumdadır. Corbin, bu yaklaşımlara karşılık olarak açılan yeni bir yoldan bahseder ve bu yolu “işrakî hikmet yolu” olarak adlandırır.<sup>200</sup>

---

<sup>200</sup> *age.*, ss. 370-371.

## SONUÇ

Nefs, onun mahiyeti, bedenle ilişkisi ve akıbeti gibi konular geçmişten günümüze kadar sürekli tartışılan, hem felsefi hem de dinî açıdan ehemmiyet kesbeden problemlerdendir. Bu meselelerle ilgili ileri sürdüğü görüşleri ile İslam düşünce tarihinde iz bırakmış şahsiyetlerden biri de, Şihâbüddîn Sühreverdî'dir. Biz, iki bölümden oluşan bu çalışmamızda Sühreverdî'nin ölüm sonrası yaşam, âhiret ile ilgili görüşlerini incelemeye gayret ettik. Bu amaç doğrultusunda çıktığımız yolda, filozofun söz konusu görüşlerinin anlaşılmasında İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin çok önemli bir yere sahip olduğunu görmüş olduk. Bu nedenle çalışmamızın birinci bölümünü Sühreverdî'nin âhiret anlayışının zemini olarak İbn Sînâ'nın nefis ve âhiret anlayışı ile Gazzâlî'nin bu bağlamda ona yaptığı eleştirilerin incelenmesine ayırmayı uygun bulduk. Daha sonra Sühreverdî'nin ölüm sonrası nefsin durumu, âhiretle ilgili görüşlerini ele aldık. Bu incelemeler sonucunda âhiret hayatının mahiyetine dair Gazzâlî tarafından başlatılan tartışmaların Sühreverdî felsefesi sayesinde çözüme ulaştığı sonucuna varmış olduk. Her ne kadar açık bir şekilde ifade etmese de Sühreverdî, İbn Sînâ'yı ve genel olarak Meşşâî felsefeyi pek çok yönden eksik görüp eleştirmiş, söz konusu eksiklikleri tamamlamaya çalışmıştır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, onun bu eleştirisi Gazzâlî gibi yıkmak anlamında değil, tamamlamak anlamındadır. Filozofun bu yapıcı tutumu âhiretle ilgili meselelerde de kendini göstermiştir. Sühreverdî, felsefe ve din arasındaki bu konuyla ilgili tartışmalardan rahatsız olmuş, İşrâk felsefesi içerisinde bu probleme yönelik kendine özgü bir çözüm geliştirmiştir. Bu çözümün adı, "misal âlemi"dir. İçinde hem ruhani hem de cismani âlemden unsurlar barındıran bu âlemin varlığı sayesinde âhiret, haşirle ilgili fikirler nihayet tamamlanmaktadır. Çalışmamızın birinci bölümünde ölüm sonrası nefislerin akıbeti ile ilgili bazı meselelerin örneğin, İbn Sînâ felsefesinde aklî açıdan yetkinliğe ulaşmamış temiz, zahit nefislerin uhrevî durumlarının belirsizliği meselesinin Sühreverdî düşüncesindeki misal âlemi sayesinde çözüme ulaştığı sonucuna vardık. En önemlisi ise felsefe ve din arasında bir sorun haline gelmiş âhiret hayatının cismani mi, yoksa ruhani mi olacağı meselesi Sühreverdî'nin âlemler anlayışı sayesinde çözüme ulaşmıştır. Böylece hem Kur'an-ı Kerim'e bağlı kalarak hem de bu konularla ilgili filozofların veya

kelamcılarının görüşlerinden herhangi birini kabul etmeksizin âhiret inancına sahip olmak mümkün hale gelmiştir. Bu inanç, ilk defa Sührevedî'nin ortaya koyduğu ve ileride onun halefleri tarafından geliştirilecek İşrakî hikmet yoludur.



## BİBLİYOGRAFYA

- AKÇAY**, Mustafa, “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 21, 2005, ss. 87-116.
- AKYOL**, Aygün, “Farabi ve İbn Sinaya Göre Mead Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, S. 18, 2010/2, ss. 125-141.
- ALTINTAŞ**, Hayrani, *İbn Sina Metafizigi*, A.Ü Basımevi, Ankara, 1997.
- ARİSTOTELES**, *Ruh Üzerine*, (Çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2018.
- ARSLAN**, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- ATAY**, Hüseyin, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara, 1983.
- AYDIN**, Mehmet, “İbn Sînâ’nın Mutluluk (es-Sa’âde) Anlayışı”, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.
- CİHAN**, Ahmet Kamil, *Sühreverdî’nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Laçın Yayınları, Kayseri, 2003.
- CORBİN**, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne*, (Çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- ÇAPKU**, Ahmet, “İbn Sina, Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Eskatoloji”, Doktora tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, İstanbul, 2007.
- ÇAĞRICI**, Mustafa, “Gazzâlî”, C. 13, DİA, İstanbul, 1996.
- ÇUBUKÇU**, İbrahim Agâh, *Gazzâlî ve Bâtınlık*, Resimli Posta Matbaası, Ankara, 1964.
- , “Sühreverdî ve İşrâkiye Felsefesi”, *A.Ü İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1968.
- DENİZ**, Gürbüz, “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, M.Ü.İ.F.Y, İstanbul, 2012.

- DOĞAN**, Mehtap, “İbn Sînâ Metafizikinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi”, *İlâhiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 49, 2018, ss. 161-184.
- DURUSOY**, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemde’ki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1993.
- , “Ali İbn Sînâ”, C. 20, DİA, İstanbul, 1999.
- GAZZÂLÎ**, Ebu Hâmid, *Tehâfütü’l-felâsife*, (Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul, 2014.
- , *el-Munkız mine’ d-Dalâl*, (Çev. Hilmi Güngör), Maarif Basımevi, Ankara, 1960.
- , *İhyâu Ulûmid-dîn*, (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul, 2002.
- , *Kimyâ-yı Sa’âdet*, (Çev. A. Faruk Meyan), Bedir Yayınevi, İstanbul, 1969.
- , *İki Madnûn*, (Çev. Dursun Sabit Ünal), İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 1988.
- , *Tevhid ve Ledûn Risaleleri*, (Çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun), Furkan Yayınları, İstanbul.
- , *Ölüm ve Ötesi*, Sağlam Yayınevi, İstanbul, 1999.
- , *İki risale: Faysalu’t-Tefrika Beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka, el-Kânûnu’l-Küllî fi’t-Te’vîl*, (Çev. Hikmet Akpur), İlk Harf Yayınevi, İstanbul, 2015.
- İBN SÎNÂ**, Ebu Ali, “el-Adhaviyye fi’l-Meâd”, (Çev. Mahmut Kaya), *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.
- , *el-İsârât ve’t-Tenbîhât*, (Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- , *Kitabu’l-Hudûd*, (Çev. Aygün Akyol, İclal Arslan), Elis Yayınları, Ankara, 2013.
- , *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi-Namaz Risalesi*, (Çev. M. Hazmi Tura), Orhan Mete Matbaası, İstanbul, 1959.

- , *Risaleler*, (Çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu), Avrasya Yayınları, Ankara, 2004.
- , *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, (Çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.
- , “Ruh Kasidesi”, (Çev. Mahmut Kaya), *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.
- , *Dânişnâme-i Alâî*, (Çev. Murat Demirkol), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- , *Kitâbu’ş-Şifa, İlâhiyat, Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), C. 2, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- , “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı Mıydı?”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, M.Ü.İ.F.Y, İstanbul, 2012.
- KAYA**, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983.
- KUTLUER**, İlhan, “Gazzâlî’nin Felsefî Serüveni”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C. 13, S. 3-4, Ankara, 2000, ss. 255-263.
- , “Gazzâlî ve Felsefe”, *Gazzâlî Konuşmaları*, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.
- MERİÇ**, Büşra Arslan, “Şeyh-i İsrâk Şihâbeddin Sühreverdi’nin Aşka Dair Sembolik Risalesi”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2018, C. 10, S. 2, ss. 669-689.
- NASR**, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İnsan yayınları, İstanbul, 1985.
- ÖZDEMİR**, Muhammet, *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.

- SÜHREVERDÎ**, Şihâbüddîn, *Hikmetü'l-İşrâk, Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* içinde, (Tsh. ve muk. Henry Corbin), Pejûheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mûtaâlât-ı Ferhengî, Tahran, 1373.
- , *İşrâk Felsefesi*, (çev. Tahir Uluç), İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- , *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, (Çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.
- , *Heyâkili'n-Nûr, Kelmetu't-Tasavvuf, Risâletü'l-Ebrâc*, (Thk. ve çev. Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, Hatice Göktaş), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- TÜRKER**, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Doktora Tezi), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.
- ULUÇ**, Tahir, *Sühreverdi'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2012.
- , "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", *S.Ü.İ.F.D.*, 2009, S. 27, ss. 65-95.
- , UYSAL, Enver *Kindi ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa, 2008.
- ÜLKEN**, Hilmi Ziya, *İbn Sînâ Risaleleri*, İ.Ü.E.F.Y, İstanbul, 1953.
- WATT**, W. Montgomery, *Müslüman Aydın*, (Çev. Hanifi Özcan), Etüt Yayınları, Samsun, 2003.



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



## Öz Geçmiş

Khalida Mammadova, 14.07.1995 tarihinde Bakü'de doğdu. İlk ve ortaokul eğitimini Bakü'de tamamladıktan sonra yine burada Emin Aliyev Adına 297 No'lu Lise'den 2013 yılında mezun oldu. Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2013 yılında lisans eğitimine başlayan Mammadova, 2017 yılında mezun oldu. Aynı yıl Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı. 2019 yılında İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı Doktora Programını kazanmış olup doktora eğitimine başlamak üzeredir.