


UDC: 1 (091).; 297.

LBC: 60.03; 86.38; 87.3(4)8

MJ № 254

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.74-95

## Foundation of Belief in the Hereafter in Avicenna's Philosophical System Ulkar Abuzarova\*

**Abstract.** One of the fundamental tenets of Islam is the belief in life after death, which is shared by all faiths and belief systems accepting the Creator. In Islam, the belief in the hereafter plays a significant role in maintaining communal harmony as well as controlling life. As a result, belief in the afterlife, which serves a function in worldly life, accomplishes the task of instilling a sense of responsibility and moral values in people whose purpose in life is to serve God, pass moral tests, and build a network of relationship based on moral rules on Earth. This can only be achieved by fulfilling the role of believing in the hereafter in this world. Because it deals with the existence of humans, life after death has therefore been a topic of discussion in both religion and philosophy and has occupied the agendas of theologians and philosophers throughout history. Plato was the first significant philosopher in Western thought who methodically addressed the immortality of the soul, and his views on the immortality of the soul influenced the philosophers after him. Belief in the afterlife has been central to Islamic philosophy, and several arguments for its need and plausibility have been established within philosophical frameworks. This study explores the question of whether one of the major Islamic thinkers, Avicenna's intellectual theory provides support for the belief in an afterlife. The primary justifications Avicenna employed to support his belief in the afterlife are assessed in the study. The essay also emphasizes how Avicenna was influenced from pre-Islamic philosophy and how his legacy influenced philosophers after him.

**Keywords:** Theology, Avicenna, afterlife, soul-body relationship, happiness, absolute justice

---

\* Ph.D in theology,

Teacher of the Azerbaijan Institute of Theology; Baku, Azerbaijan

E-mail: [ulkarabuzarova@ait.edu.az](mailto:ulkarabuzarova@ait.edu.az)

<https://orcid.org/0009-0002-5316-0772>

**To cite this article:** Abuzarova, U. [2025]. Foundation of Belief in the Hereafter in Avicenna's Philosophical System. "Metafizika" journal, 8(1), pp.74-95.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.74-95>

**Article history:**

Received: 06.12.2024

Accepted: 03.03.2025




**Copyright:** © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

УДК: 1 (091).; 297.

ББК: 60.03; 86.38; 87.3(4)8

МЖ № 254

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.74-95

## Основание Веры в Будущую Жизнь в Философской Системе Ибн Сины Улкар Абузарова\*

**Абстракт.** Вера в жизнь после смерти, которая обычно наблюдается во всех религиях и системах убеждений, верящих в Создателя, представляет собой одно из фундаментальных убеждений исламской религии. В исламской вере вера в загробную жизнь также важна с точки зрения организации и упорядочения жизни и обеспечения коллективного мира человечества. В результате вера в загробную жизнь, выполняющая функцию в мирской жизни, выполняет задачу воспитания чувства ответственности и моральных ценностей у людей, целью жизни которых является служение Богу, прохождение моральных испытаний и построение сети взаимоотношений, основанный на моральных правилах на Земле. По этой причине, поскольку жизнь после смерти на самом деле касается человеческого существования, она была предметом дискуссий как в религии, так и в философии и занимала повестку дня богословов и философов на протяжении всей истории. В западной мысли первым важным философом, который систематически рассматривал этот вопрос в контексте бессмертия души, был Платон. Взгляды Платона на бессмертие души, систематизировавшие взгляды его учителя Сократа на этот вопрос, оказали влияние и на философов после него. Вера в загробную жизнь стала одним из основных вопросов исламской мыслительной системы, и были разработаны различные доказательства возможности и необходимости загробной жизни в философском контексте. В данном исследовании исследуется вопрос обоснования веры в загробную жизнь в философской системе Ибн Сины, одного из важных философов исламской мысли. В исследовании оцениваются основные аргументы, на которые опирался Ибн Сина, обосновывая веру в загробную жизнь. В статье также подчеркивается, как на Авичену повлияла доисламская философия и как его наследие повлияло на философов после него.

**Ключевые слова:** богословие, Ибн Сина, загробная жизнь, взаимоотношения души и тела, счастье, абсолютная справедливость

---

\* Доктор философии по теологии,  
Преподаватель Азербайджанского Института Теологии; Баку, Азербайджан  
E-mail: [ulkarabuzarova@ait.edu.az](mailto:ulkarabuzarova@ait.edu.az)  
<https://orcid.org/0009-0002-5316-0772>

**Цитировать статью:** Абузарова, У. [2025]. Основание Веры в Будущую Жизнь в Философской Системе Ибн Сины. Журнал «Metafizika», 8(1), с.74-95.  
<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.74-95>

**История статьи:**

Статья поступила в редакцию: 06.12.2024

Отправлена на доработку: 22.01.2025

Принята для печати: 03.03.2025




**Copyright:** © 2025 by AcademyGate Publishing. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

UOT: 1 (091).; 297.

KBT: 60.03; 86.38; 87.3(4\8)

MJ № 254

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.74-95

## İbn Sinanın Fəlsəfi Sistemində Axirət İncancının Əsasları

Ülkər Abuzərova\*

**Abstrakt.** Ümumilikdə yaradıcıya inanan bütün din və inanc sistemlərində, xüsusilə İslamda ölümdən sonrakı həyat əsas inanclardan birini təşkil edir. İslam incancında axirətə inam həm də həyatın nizamlanması, bəşəriyyətin kollektiv əmin-amanlığının təmin olunması baxımından əhəmiyyətlidir. Bu səbəbdən, dünya həyatında axirətə inam funksiyasını yerinə yetirən axirət incancı yaradılmış məqsədi Allaha qulluq, əxlaqi imtahan və yer üzündə əxlaqi qaydalara əsaslanan münasibətlər şəbəkəsi yaratmaq olan insanlarda məsuliyyət hissini inkişaf etdirmək və əxlaqi dəyərlərin dəstəklənməsi vəzifəsini yerinə yetirir. Buna görə ölümdən sonrakı həyat əslində insan varlığına aid olduğu üçün həm dində, həm də fəlsəfədə müzakirə mövzusu olmuş, tarix boyu ilahiyyatçıların və filosofların gündəmini zəbt etmişdir. Qərb düşüncəsində ruhun ölümsüzlüyü kontekstində bu məsələyə sistemli şəkildə toxunan ilk mühüm filosof Platon olmuşdur. Müəllimi Sokratın mövzuya dair fikirlərini sistemləşdirən Platonun ruhun ölməzliyi ilə bağlı fikirləri özündən sonrakı filosoflara da təsir etmişdir. Axirətə inam İslam düşüncə sistemində əsas mövzulardan biri olmuş, fəlsəfi kontekstdə axirətin imkanı və zəruriliyinə dair müxtəlif dəlillər irəli sürülmüşdür. Bu tədqiqatda İslam düşüncəsinin mühüm filosoflarından olan İbn Sinanın fəlsəfi sistemində axirət incancının əsaslandırılması araşdırılır. Tədqiqatda İbn Sinanın axirət incancını müdafiə edərkən istinad etdiyi əsas dəlillər dəyərləndirilir. Məqalədə həmçinin İbn Sinanın ölümdən sonrakı həyata incancını bərqərar edərkən İslamdan əvvəlki fəlsəfi ənənədən və özündən sonrakı filosoflara təsirindən bəhs edilir.

**Açar sözlər:** Teologiya, İbn Sina, axirət, ruh-bədən əlaqəsi, xoşbəxtlik, mütləq ədalət

---

\* İlahiyyat üzrə fəlsəfə doktoru,  
Azərbaycan İlahiyyat İnstitutunun müəllimi; Bakı, Azərbaycan  
E-mail: [ulkarabuzarova@ait.edu.az](mailto:ulkarabuzarova@ait.edu.az)  
<https://orcid.org/0009-0002-5316-0772>

**Məqaləyə istinad:** Abuzərova, Ü. [2025] İbn Sinanın Fəlsəfi Sistemində Axirət İncancının Əsasları. “Metafizika” jurnalı, 8(1), səh.74-95.

<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.74-95>

**Məqalənin tarixçəsi:**

Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 06.12.2024

Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 22.01.2025

Çapa qəbul edilmişdir: 03.03.2025




**Copyright: © 2025 by AcademyGate Publishing.** This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the CC BY-NC 4.0. For details on this license, please visit

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>.

UOT: 1 (091).; 297.

KBT: 60.03; 86.38; 87.3(4\8)

MJ № 254

 10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.74-95

## İbn Sinanın Felsefî Sisteminde Ahiret İnancının Temellendirilmesi Ülkər Abuzərova\*

**Öz.** Yaradıcı inancına sahip din ve inanç sistemlerinin genellikle tamamında görülen ölümden sonraki hayat inancı İslam dininin temel inançlarından birini oluşturmaktadır. İslam dininde ahiret inancı hayatı tanzim edip bir düzene koyma, beşerin toplu olarak huzurunu temin etme açısından da önem arz etmektedir. Bu sebeple ahiret inancı fonksiyonunu bu dünyada icra etmekle asıl maksadı yaratılış gayesi Allah’a kulluk, ahlâkî imtihan ve yer yüzündeki ahlâk kuralları üzerine bina edilmiş bir ilişki ağı oluşturmak olan insana gerekli olan sorumluluk duygusunun geliştirilmesi ve ahlâkî değerlerin desteklenmesidir. Bu sebeple ölüm ötesi hayat aslında insanın var oluşunu ilgilendirmesi hasebiyle hem din, hem de felsefe alanında tartışma konusu olmuş, tarih boyunca teologların ve filozofların gündemini meşgul etmiştir. Batı düşüncesinde ruhun ölümsüzlüğü bağlamında bu hususu sistematik şekilde ele alan ilk önemli filozof Platon olmuştur. Hocası Sokrates’in konuyla ilgili görüşlerini sistemleştiren Platon’un ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili görüşleri kendisinden sonraki filozofları da etkilemiştir. İslam düşünce sisteminde de ahiret inancı temel konulardan birini oluşturmuş, felsefî bağlamda ahiretin imkan ve gerekliliğine yönelik çeşitli deliller geliştirilmiştir. Bu araştırmada İslam düşüncesinin önemli filozoflarından olan İbn Sînâ’nın felsefî sisteminde ahiret inancının temellendirilmesi konusu araştırılmaktadır. Araştırmada İbn Sînâ’nın ahiret inancını temellendirirken üzerinde durduğu başlıca argümanlar değerlendirilmektedir. Makalede ayrıca İbn Sînâ’nın ölümden sonraki hayat inancını temellendirirken İslam öncesi felsefî gelenekten etkilenmesi ve kendisinden sonraki filozoflara etkisi üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İbn Sînâ, ahiret, ruh-beden ilişkisi, mutluluk, mutlak adalet

\*Teoloji Doktorası,  
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü, Diller ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı; Bakü, Azerbaycan  
E-mail: [ulkarabuzarova@ait.edu.az](mailto:ulkarabuzarova@ait.edu.az)  
<https://orcid.org/0009-0002-5316-0772>

**Makaleye referans:** Abuzərova, Ü. [2025]. İbn Sinanın Felsefî Sisteminde Ahiret İnancının Temellendirilmesi. “Metafizika” jurnalı, 8(1), səh.74-95.  
<https://doi.org/10.33864/2617-751X.2025.v8.i1.74-95>

**Məqalənin tarixçəsi:**  
Məqalə redaksiyaya daxil olmuşdur: 06.12.2024  
Təkrar işlənməyə göndərilmişdir: 22.01.2025  
Çapa qəbul edilmişdir: 03.03.2025



## 1.Giriş

Ölüm sonrası hayatın imkan ve gerekliliği konusunun felsefi dayanakları neredeyse bütün düşünce sistemlerinde tartışılan konulardan biri olmuş, metafizik, ahlaki, psikolojik ve sosyal açılardan ele alınmıştır. Genelde İslâm düşünce sisteminin teşekkülüne, özellikle İbn Sînâ'nın felsefi sistemine katkısı açısından Batı felsefi geleneğinde konunun hangi açılardan ele alındığının bilinmesi önem arz etmektedir. Ölüm ötesi hayat konusu Batı düşüncesinde farklı dönemlerde özellikle ruhun ölümsüzlüğü bağlamında tartışılmaya devam etmekle birlikte, bu anlamda Batı geleneğinde ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışan ilk filozofun Platon (m.ö. 347) olduğu kabul edilmektedir [Hick, 1999, 344; Stewart, 1988, 333]. Platon, hocası Socrates'in ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşlerini benimseyerek daha sistemli şekilde ele almıştır. Ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek için Platon üç delil ileri sürer: zıtların uyumu [Plato, 1928, 85-88], ruhun ezeliyeti [Plato, 1928, 29-32, 36-40] ve ruhun formlara benzemesi [Plato, 1928, 40-41; Plato, 1973, 48-49]. Ruhun ölümsüzlüğü konusunda Platon ve kendisinden etkilenen filozoflar tarafından savunulan ve mutlak ruh-beden ayrımını öngören bu öğretiye göre "ruh" bedenden farklı olarak basit ve yok olmayan bir "cevher"dir ve insanın biyolojik ölümünden sonra varlığını devam ettirmektedir [Koç, 2005, 25]. Mezkur filozofun ölümsüzlük düşüncesini ruh üzerinden savunması, onun mutlak olarak ruhun (nefsin) varlığını kabul ettiği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, zikretmek gerekir ki, ruh konusunda Platon'u İslâm filozoflarından farklı kılan özellik, onun ruhun ezeliyetini ve beden ölümünden sonra bir başka bedenle ortaya çıkmasını savunmuş olmasıdır [Plato, 1928, 11-14, 19-20, 27-32, 36-40, 69-70, 73, 97-108].

Platon'a göre ruh değişmez şeylere, beden ise değişen şeylere benzer. Ruh ve beden birlikte olduğu yerlerde birinin efendi, diğerinin ise köle olması gerekir. Tanrısal olan doğal olarak yönetmek ve önderlik etmek, ölümlü olan ise yönetilmek ve hizmet etmek durumundadır. Ruh tanrısal olana bedense ölümlü olana benzer. Kısa sürede yok edilebilir olmak beden için, tümüyle yok edilemez olmak da ruh için uygundur [Plato, 1928, 22-24, 43-45]. Dolayısıyla ruh bedeni idare eden bir unsurdur.

Platon, karşıtların birbirinden dolayı var olduklarını (Plato, 1928, 26), birbirinden farklı olduklarını [Plato, 1928, 25] ve birbirlerine dönüşmediklerini, ama birinin olduğu yerde ötekisinin olamayacağını veya farklı şekilde bulunacağını belirtir. Sıcak ve soğuk, ateş ve kardan farklı ve bunlar aynı zamanda birbirinin karşıtıdır. Sıcak kara ve soğuk ateşe yaklaştığında ya yok olup gidecekler ya da özelliklerinde bir değişme olacaktır [Plato, 1928, 85-88]. Plato, zıtların uyumu konusunu uyku ve uyanmanın ölüm ve hayatla karşılaştırarak açıklamaktadır [Plato, 1928, 25-30]. Düşünürü göre bedende bulunup onu canlı kılan ruhtur. Ruh, denetim altına aldığı her şey

yaşam verir. Yaşamın karşıtı da ölümdür. Ölümsüz olan yok olmayı kabul ederse yok olmaya karşı hiçbir şey duramaz. Ölümsüz olanın yok edilemez olduğu kabul edildiğinde, ruhun da yok edilemez olduğu kabul edilmelidir. Ölüm, insana yaklaştığı zaman onun ölümlü parçası ölür, ölümsüz parçası ise ölmez [Plato, 1928, 91-96]. Yani insanın mahiyetinde var olan ölümsüz parça başka bir ifadeyle ruh, bedeni canlı kılan ve onun çözülüşünden sonra ayakta kalacak bir güce sahiptir.

Platonun yaptığı kesin ruh-beden ayrımı daha sonraki dönemlerde aralarında Descartes’in de bulunduğu bir kısım düşünürlerin dualist anlayışlarının doğmasına sebep olmuştur [Aydın, 1992, 245]. Descartes de ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğu savını süreklilik ve ruhun bozulmayışı delili ile desteklemektedir. Rasyonalizmin önde gelen isimlerinden ve sübstanz düalizmin temsilcilerinden Descartes’e göre herhangi bir insanın hayatının farklı aşamalarında sahip olduğu bedeni tamamen farklılık arz ederken ruhu sabit kalır ve değişmez. İnsan, ruhunun değişmediğini, farklı yaş dönemlerinde aynı insan olduğunun farkına vararak anlar [Davies, 1982, 121-122]. Descartes ve takipçisi H. D. Lewis de aklın makulleri idrak etmesini bedenin değil, ruhun fiilinden saymaktadır. Onlar yalnız insanın düşünmesini değil aynı zamanda duygularını da ruhun fiili olarak tanımlamaktadırlar [Davies, 1982, 121-122]. Lewis’in bu konudaki görüşü şöyledir: “*Biz herhangi bir şey konusunda düşünebilir ve bedensel herhangi bir eylem içerisinde olmaksızın eşyaya karşı duygusal bir tavır içerisinde bulunabiliriz. Biz herhangi bir eşya konusunda düşünürken beynimize bakacak olan birisi bizim düşüncemizi göremeyecektir*”. [Davies, 1982, 122] Dolayısıyla düşüncelerin görünemez olması ve insanın herhangi bir bedensel eylem yapmaksızın eşya konusunda duyarlı olması, beden-ruh ayrımının en önemli göstergesidir.

Descartes ruhun bölünmeyen bir cevher olduğunu savunarak onun ölümsüzlüğünü iddia etmektedir. O ruhun ölümsüzlüğünü, insanın kendi varlığının bilincinde olmasına dayandırmaktadır. Descartes bu konuyu şöyle özetlemektedir: “Ben herhangi bir şeyi diğerinden ayırt edebilir ve onların birbirinden farkını anlayabilirim. Herhangi iki şeyin birbirinden farklı olduğu yargısını bir tarafa bırakırsak, “hangi güç bu farkı anlamamıza sebep olur?” sorusu önem arz etmektedir. Ben varım ve var olduğumu düşünmemin dışında, “özüme” ait olan herhangi bir şey bulunmamaktadır. Ayrıca bana çok yakın ve birleşik olan bir bedenim var. Bir taraftan benim açık, belirgin ve bölünmeyen bir “benlik tasavvurum” (idea of myself) var, diğer taraftan benim bölünen ve düşünemeyen belirgin bir beden tasavvurum var (idea of body). Bu sebeple ben bedenimden farklıyım ve onsuz yaşayabilirim.” [Sherry, 1987, 64]. Descartes insanın, tahayyül ve duyusal algı olarak adlandırılan özel düşünme modları için bölümlere sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu bölümler olmaksızın insan kendisini açık ve belirgin bir şekilde anlayabilir. Fakat

insanın “kendisi” [Kendi mânâsına gelen “self” kelimesi bir kavram olarak ruh anlamında kullanılmaktadır. bk. Gaskin, 1988, 168] olmadan bu bölümlerin farkına varması mümkün değildir [Sherry, 1987, 65]. Descartes ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu, dolayısıyla bekâsı için bedene ihtiyaç duymayacağını savunmaktadır.

Ölüm ötesi hayatın niteliği konusundaki savunmalarıyla ilgili İslâm teolog-filozofları temelde iki yaklaşımdan hareket etmektedirler: ölümden sonraki hayatın cismânî-ruhânî olacağı; ölüm ötesi hayatın ruhânî olacağı. Birinci kategoride yer alan düşünürler Kur’ân öğretileri doğrultusunda diriliş inancına sahip İslâm düşünürleri arasında ilk İslâm filozofu olarak da bilinen Kindî’nin (ö. 252) yaklaşımı önem arz etmektedir. Kinî dirilişin cismânî-ruhânî olacağını ileri sürmektedir [Kindî, 1950, 269]. Aynı şekilde Âmirî (ö. 381) dirilişin cismânî ve fakat latif bir bedenle olacağını savunmaktadır [Âmirî, 1979, 152-155]. Benzer şekilde Batı İslâm felsefesi geleneğinden İbn Rüşd (ö. 595) de cismânî dirilişle ilgili illâ bir beden olacaksa bunun benzer beden olmasının daha mantıklı olacağını ileri sürmektedir [İbn Rüşd, 1965, 870-872]. Ölüm ötesi hayatın niteliği konusunda rûhânî diriliş üzerinde yoğunlaşmış filozoflar ağırlıklı olarak ruhun müstakil bir varlığı ve ölümsüzlüğünü ispat etmeye çalışarak ahiret aleminin varlığını ve imkanını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Fârâbî [Fârâbî, 1988, 51] ve İbn Sînâ [İbn Sînâ, 1987, 140-148] gibi filozofların rûhun ölümsüzlüğünü savunan yaklaşımlarıyla İslam düşüncesinde önemli etkileri olmuştur. Bu makalede İbn Sînâ’nın felsefî sisteminde ahiret inancının temellendirilmesi için kullandığı başlıca argümanlar değerlendirilecektir.

## **2.İbn Sînâ’nın Ruh-Beden İlişkisi Bağlamında Ahiret İnancını Temellendirmesi**

İbn Sînâ nefis konusunu genişçe ele alan ve bu konuda daha çok deliller sunan İslâm filozoflarının öncülerindedir. Ona göre nefis (ruh), bedenin cüzlerini hareket ettiren zâtıyla kâim bir cevherdir [İbn Sînâ, 1993, II/324; Nadir, 1982, 15]. Nefsin kendi başına kâim bir cevher olduğunu benimseyen İbn Sînâ, onun varlığı ve ölümsüzlüğünü ispat etmek için çeşitli deliller ileri sürmüştür. İbn Sînâ herhangi bir zaman diliminde ruhun bedene muhtaç olmazken, bedenin bütünüyle ruha (nefse) muhtaç olduğunu kaydetmektedir. Buna göre beden, ruh (nefis) olmaksızın ayakta kalamaz. Zira bedenin hayatiyetinin ve hareketlerinin kaynağı ruhtur. Nefis (ruh) ise bilakis bedenden soyutlanmış olduğu halde bile varlığını ve hayatiyetini sürdürebilir [Nadir, 1982, 15]. Aynı konuda İbn Sînâ’nın görüşüne benzer görüşler İbn Rüşd tarafından da bildirilmektedir. Esasen Aristoteles felsefesinden büyük ölçüde etkilendiği bilinen İbn Rüşd’ün, yer yer onun düşüncelerini tekrarlamakla birlikte düşüncelerinde büsbütün Aristoteles’in takipçisi olmadığı bir çok konuda olduğu gibi nefis/ruhla ilgili görüşlerinde de kendisini göstermektedir

[Karlığa, 1999, 262-263]. İbn Rüşd’ün nefisle ilgili sormuş olduğu sorular insan nefsinin bütünlüğünü/birliğini ima etmektedir. İşte bu sorular, İbn Rüşd-Aristoteles farkını ortaya koymaktadır. Araştırmacılar, nefisle ilgili sormuş olduğu soruların pozitif olarak cevaplandırıldığında İbn Rüşd’ün Platon’a yakın olduğunu kaydetmektedirler [Arkan, 2006, 77]. Fakat, bundan hareketle İbn Rüşd’ün Platon’cu olduğu söylenemez. İbn Rüşd, nefsin, fiillerini organizma aracılığı ile yerine getirdiğini ileri sürmektedir [İbn Rüşd, 1994, 8, 48]. Bu noktada ise İbn Sînâ ile İbn Rüşd bir birinden ayrılmaktadırlar. Şöyle ki İbn Rüşd’ün nefis konusundaki bu düşüncesi onun, İbn Sînâ’dan farklı olarak nefsi salt ayırık (mufârik) bir cevher olarak kabul etmediğini göstermektedir [İbn Rüşd, 1997, 98]. Böylece, İbn Rüşd, nefsin var oluşu gibi varlığının devamının da bedene bağlı olmadığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla beden yok olmasıyla nefsin de yok olması gerekmez [İbn Rüşd, 1994, 13; İbn Rüşd, 1965, 858-859]. Ruh-beden ilişkisinde ruh açısından bir ayrılmazlık, yani bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürememesi gibi bir durum söz konusu değildir. Nefsin sûret konumunda görülmesi ise onun bedeninin yetkinliği sayılması ve nefis olmaksızın bedeninin varlığını devam ettirememesi anlamındadır [İbn Rüşd, 1994, 8-9; İbn Rüşd, 1965, 376-380]. Bu durumda ortaya çıkan problem, bedenle birlikte iken ferdiyeti olan nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bu durumunu koruyup koruyamayacağı meselesidir [Karlığa, “İbn Rüşd”, 1999, XX/263].

İbn Sînâ’nın ruh-beden ilişkisine yaklaşımı Platon’un bu konudaki görüşlerine çok yakındır. İbn Sînâ’ya göre nefis vücudu ve vücudun parçalarını kullanan bir cevherdir [Nâdir, 1982, 33]. Ruh, kendisiyle birleşeceği bedenden önce mevcut değildir (Daha önce de değinildiği üzere Platon ise ruhların ezeliğini savunmuştur. İbn Sînâ ile Platon arasındaki fark burada ortaya çıkmaktadır). O, aleti olacak beden var olmaya başladığı andan var olmaya başlar. Yani ruhun varlığı bedenin var olmasıyla başlar. Başka bir ifadeyle onun varlığı bedenle, fakat hüdûsu cisim ile ilgili değildir. O, cevherdir. Cevher ise cisim olmayan bir şekildir [İbn Sînâ, 1985, 192]. İbn Sînâ’ya göre ruh, yaratılışından itibaren bedenle meşgul olmaya ve onu yönetmeye başlar. Fakat İbn Sînâ, ruh-beden ilişkisinin nasıl gerçekleştiği konusunun bilinmediğini kaydeder [İbn Sînâ, 1985, 184]. İbn Sînâ, ruhun bedeni idare ettiği görüşüyle Platon’la aynı, onun bedenle aynı anda yaratıldığı düşüncesiyle farklı çizgileri paylaşmaktadır.

Platon gibi ruhun ölümsüzlüğünü savunan İbn Sîna, nefsin bedenden farklı bir özelliğe sahip olduğunu vurgulayarak onun bedenle birleşmesinin arıziliğine işaret etmiştir. Ona göre küllî kavramları idrak eden cevher (yani nefis) ne cisim ne de cisimle kaim bir güç olabilir. Şâyet bu cevherin cisim olduğu varsayılırsa o zaman bu şey, cismin bölünmeyi kabul etmeyen en küçük cüzü olan “nokta”sı ya da bölünmeyi kabul eden bir parçasıdır. Nokta kendi



başına varolan bir şey olmadığı için küllî kavramlar için mahal olamaz. Cismin bölünebilen parçası da bölünemeyen küllî kavramlar için mahal olamaz. Ayrıca küllî kavramlar bölünebilirse bile yalnız cins ve fasıla bölünebilir, oysa cismin daha fazla parçalara bölünmesi söz konusudur. Dolayısıyla insanda mevcut olup, küllî kavramları idrak eden nefis, cismin ne bölünebilen, ne de bölünemeyen kısmıdır, o gayri cismânî bir cevherdir [İbn Sîna, 1975, II/187-188; İbn Sînâ, 1947, 130; Durusoy, 1992, 36-37]. Öyle ise cisim ile özdeş olmayan nefis onun gibi cüzlere bölünmeyecek ve basit bir cevher olarak bedeninin çözülmesinden sonra varlığını koruyacaktır.

İbn Sînâ tekrar diriliş veya ölümsüzlük inancını rûhun varlığı ve ölümsüzlüğüne bağlayarak ispat etmeye çalışmaktadır. O, konuya ilişkin görüşünü şöyle temellendirmektedir: “*İnsan, maddesiyle değil maddesinde mevcut olan sûretiyle insandır. İnsan fiilleri ise maddede sûretin var olduğunu bildirmek için sûretten sâdir olmaktadır. Sûret maddeden çıktıktan sonra madde toprağa veya her hangi başka bir unsura dönüşüyor. Böylece bu insan “aynısıyla” yok olmuş oluyor. Sonra aynısıyla bu maddede yeni insan sûreti yaratılınca aynı insan değil de başka bir insan ortaya çıkmış oluyor. Bu ikincide birinciden dolayı var olan şey insanın sûreti değil maddesi olduğu için bu ikisi aynı insan olmayacaktır*” [İbn Sînâ, 1987, 56, 104] Bu metne göre îade edilen şey daha öncekinin aynısı olmayacağından İbn Sînâ'nın ma'dûmun îadesini imkansız gördüğü anlaşılmaktadır. Buradan İbn Sînâ böyle bir dirilişte ceza ve mükafat konusunda karmaşıklık olacağı sonucuna ulaşmaktadır. Başka bir ifadeyle ona göre, bir insanın iyilik ve kötülükleri hayatının çeşitli dönemlerinde gerçekleştirdiği ve vücudun doğumundan ölümüne kadar geçirdiği değişiklikler de göz önünde bulundurulursa dirilişte, bu dönemleri aynı anda kendisinde birleştiren bütün bir vücudun hayata döndürülmesi dolayısıyla ma'dûmun îadesi imkansızdır [İbn Sînâ, 1987, 56, 107-108]. Burada bir İslâm filozofu olarak İbn Sînâ'nın iyiliklerin veya kötülüklerin gerçekleştiği dönemleri kendinde bütünleştiren bir bedene işaret ettiğini söylemek mümkündür [Durusoy, 1999, XX/329]. Sonuç olarak yok olduktan sonra bir şeyin îadesini imkansız gören filozof olarak İbn Sînâ cismânî dirilişi kabullenmemiştir.

Diğer taraftan İbn Sînâ, nebilerin kendi dillerinde tebliğ ettikleri şariat ve dinlerin herkesi muhatap aldığını vurgulayarak, dinsel metinlerde devrin Arapçasında da yaygın olarak kullanılan mecaz ve istiârelerin yer aldığını söyler [İbn Sînâ, 1987, 44-46]. Genel olarak, İslâm filozofları Kur'ân'ın âhîret motiflerindeki tasvirleri inkar etmemekle birlikte, bunları sembolik kabul ederek te'vil yoluna gitmişler. Onların bu görüşü soyut cevherler olan ruhların bedenleri terk ettikten sonra da varlıklarını devam ettirdikleri düşüncesi üzerine bina edilmiştir.

İbn Sînâ'nın cismânî diriliş konusundaki karşı görüşleri “ma'dûmun aynıyla iâdesi”ni imkansız addetmesinden ileri gelmektedir. Bu görüşe göre göre çürüyüp yok olan bedenin âhirette tekrar aynıyla meydana getirilmesi mümkün değildir. Halbuki bâkî olan rûhta değişiklik söz konusu değildir. Allah yeni bir beden yaratıp rûhla birleştirmeye muktedir olmakla birlikte aynı rûhun farklı bedenlerle birleşmesi düşüncesi, bâtıl bir inanç olan tenâsühü kabule götürür [İbn Sînâ, 1985, 291-295]. Bilindiği üzere cismânî-rûhânî diriliş öğretisine göre ruh, bâkî olduğundan âhirette bu dünyadaki bedenine benzer bir bedenle birleşecektir. Filozoflar, dirilişin bu şeklini savunan kelâm âlimlerini tenâsüh anlayışına kaydıkları iddiasıyla tenkit etmişler [Râzî, 1986, II/58-59]. Kelâm âlimlerine göre ise kelâmın gayesi, ortaya çıkan yanlış inançların bertaraf edilmesi iken böylesine yanlış bir inancın benimsenmiş olması mümkün değildir. Nitekim kelâmcılar, tenâsühü benimsememekle kalmayıp, Hint düşünce sisteminin bir anlayışı olan ve bazı aşırı İslâm fırkaları olarak bilinen gruplarca da benimsenen bu inancın reddine yönelik kanıtlar geliştirmişlerdir [Râzî, 2002, 257 vd.; Râzî, 1992, 84-85; Râzî, 1985, 77-78]. Bu kanıtlarla İslâm âlimleri tenâsühe kayma iddialarına karşı çıkararak cismânî-rûhânî dirilişle tenâsüh anlayışları arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmışlardır.

İbn Sînâ'ya göre ademiyet, madde ve sûret gibi varlıklara ilişkin ilkelerden biridir. Bu açıdan adem, tabii varlıkların var olmazdan önceki halini oluşturmaktadır. Ademin, varlığın bir ilkesi olarak görülmesi ise bir varlığın var olabilmek için ademe dayanmasından ileri gelmektedir. Başka bir ifadeyle adem, araz için bir başlangıç olup, ademin son bulmasıyla varlık ortaya çıkar. Dolayısıyla adem ne mutlak yokluk ne de mutlak varlık olup varlıkta kuvve/potansiyel halinde var olan zâtın ortadan kalkmasıdır [İbn Sînâ, 1985, 101; İbn Sînâ, 1924, I/36]. Bu anlayışından, İbn Sînâ'nın ademe gerçek bir varlık tanımayıp onu sadece imkandan ibaret gördüğü ortaya çıkmaktadır. Böyle olunca varlık bizzat kendisiyle bilindiği halde adem varlık sayesinde bilinmektedir.

### **3.İbn Sînâ'nın Ruhun Özellikleri Açısından Ahiret İnancını Temellendirmesi**

Platon gibi İbn Sînâ da ruhun bir cevher olup, bedenden farklı bir tabiata sahip olduğu görüşünü savunmakta ve bu düşüncesini süreklilik (veya ruhun bozulmayışı), var olma bilincinin her şeyden önce gelmesi, nefsin makulleri ve kendi zatını idrak etmesi, ruhun mahiyetinin değişmemesi gibi delillerle ispat etmeye çalışmaktadır [Nadir, 1982, 31-32]. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın nefsin (ruhun) bedenden farklı bir niteliğe sahip olduğunu kanıtlama sadedinde üzerinde durduğu en önemli delillerden birisi, ruhun bozulmadan kendi mahiyetini devam ettirebilmesidir. İbn Sînâ'ya göre insan, herhangi bir zaman diliminde başından geçen hallerden birçoğunu hatırlayabilmektedir. Öyle ise insan, beden dışında sabit olan ve değişmeyen bir unsur taşımaktadır. Beden

uzuvları ise sabit değil ve devamlı çözüme ve noksanlaşma ile karşı karşıyadır. Bu sebeple insan bedeninden çözümlen gidenlerin telafisi için gıda alma ihtiyacı içindedir. Eğer bir müddet bedenin gıda alması engellenirse o zayıflar. İnsan yirmi sene zarfında bedeninden bazı parçaların eksildiğini, fakat bu zaman diliminde nefsinin bâki kaldığı bilincindedir. O halde insanın nefsi (ruhu) bedeninin görünen ve görünmeyen cüzlerinden farklıdır [Nadir, 1982, 31-32]. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ, bedenin cüzlerinin değişmesi veya yok olmasıyla “benlik” bilincinin kaybolmaması durumunu ruhun varlığına bağlamaktadır.

Yukarıda kaydedildiği gibi, İbn Sînâ, insanın “var olma bilincinin her şeyden önce geldiği” hususunu ruhun (nefsin) varlığına delil getirmektedir. O, bu delilini “havada duran insan” tasavvuru ile izah etmektedir. Şöyle ki, herhangi bir insan, organlarının bir anda yaratılmış ve havada asılı olduğunu hayal eder. Bu insanın beden uzuvları birbirine dokunmayacak konumdadır. Fakat insanın gözü kapalı olduğu için havanın etkisini ve uzuvlarının birleşik olmayan konumunu fark edememektedir. Havada asılı olan insanın elini veya başka bir uzvunu hayal etmesi mümkün olsa bile onu kendine ait bir cüz ve kendi varlığının şartı olarak kabul etmez. O halde varlığı ispatlanan varlık, varlığı ispatlanmayanın cisiminden ve uzuvlarından ayrı, kendisiyle özdeş bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla kendi varlığını ispat eden, cisimden başka, hatta cisim olmayan nefsin varlığından haberdar olabilir. O kendini bilmekte olup, varlığının da bilincindedir [İbn Sînâ, 1975, II/13]. Başka bir ifadeyle havada asılı halde bulunan insan, beden uzuvlarını fark etmese bile kendi varlığının bilinci içindedir. Yani herhangi bir insanın kendi varlığını fark etmesi onun organları sayesinde değil, nefsi (rûhu) sayesinde ve ruh varolma bilincini sağlayan önemli bir etkidir. *el-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde “havada duran adam” örneğine temas eden İbn Sînâ, dikkatli bir insanın her halükarda kendi varlığının bilincinde olacağını, hatta uyuyanın uykusunda, sarhoşun da sarhoşluk halinde -kendi durumunun farkında olmasa bile- varlığının bilincinde olduğunu ifade etmektedir [İbn Sînâ, 1993, II/305-306].

İbn Sînâ'nın, nefsin beden olmaksızın kendini idrak edebilmesi görüşü Descartes tarafından da benimsenmişti. O, nefsin kendi bilincinde olmasını şu şekilde belirtmektedir: “*Ben, yani, kendisi ile ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamen farklıdır. Hatta ruhun bilinmesi bedeni bilmekten daha kolaydır. Beden olmadığı halde bile, ruh ne ise o olmaktan geri kalmaz*” [Descartes, 1962, 41-42].

İbn Sînâ'nın ruhun özellikleri açısından âhiret inancını temellendirmesi zamanı üzerinde durduğu bir diğer argüman, nefsin mâkulleri idrak etmesiyle ilgilidir. İbn Sînâ'ya göre, ruhun bedenden ayrı olduğuna dair başka bir argüman onun mücerret ve basit oluşuyla ilgilidir. Bu argümana göre nefis makulleri idrak eder. Makuller ise bileşik değil, basittir veya bölünmezdir. Bir

şeyin idrak edilmesi, akledilir olması)onun maddeden soyutlanması anlamına gelmektedir. Eğer makuller mücerret olmazlarsa idrak edilemezler [İbn Sînâ, 1984, 80]. İbn Sînâ’ya göre nefis, duyular ve tahayyül vasıtasıyla algılar. Mücerret olan şeyler ise herhangi bir vasıtayla değil, zâtları itibariyle bütün olarak idrak edilirler. Bir şeyi idrak etmek onu cüzî bir şekilde değil bir bütün halde algılamaktır. Makuller de bir bütündür ve onda bulunan mânâlar kesinlikle bölünmezler. O halde basit ve mücerret olan mânâyı yalnız basit ve mücerret olan nefis idrak edebilir [İbn Sînâ, 1984, 60, 80]. Nefsin maddeden soyutlanmış mücerret mânâyı bir bütün olarak derk etmesi onun varlığına ve ölümsüzlüğüne delalet etmektedir.

İbn Sînâ’ya göre idrak ile bağlı olan, akıl gücünün yorulmaması ve beden zayıflarken akletmenin güçlenmesi gibi hususlar da nefsin basit bir cevher olduğuna işaret etmesi sebebiyle önem arz etmektedir. Düşünre göre, akıl gücünün bazen yorulduğu söylenebilse bile, bu durum onun cismânî bir organla idrak eden hayal gücünü kullanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla akıl gücünün aklederken yorulmaması ona sahip olan nefsin gayri cismânî bir cevher olduğuna delalet etmektedir [İbn Sîna, 1975, II/194-195]. İdrak ile ilgili bir başka husus beden zayıfladığı halde onun kavrama gücünün artmasıdır. İbn Sînâ, herhangi bir insanın kırk yaşından sonra beş duyusu ve iç idrak güçlerinin zayıfladığını, buna mukabil akıl gücünün daha da yetkinleştiğini ifade etmektedir. İnsan bedeninin kemale eriştikten sonra zayıflamaya ve çözülmeye yönelmesine karşın akletmenin güçlenmesi nefsin (ruhun) gayri cismânî oluşuna delil teşkil etmektedir [İbn Sîna, 1975, II/195; Nadir, 1982, 14].

İbn Sînâ’nın ahiret inancını temellendirmesinde ruhun varlığına ilişkin bir başka delil insanın mahiyetinin değişmemesiyle ilgilidir. İbn Sînâ’ya göre insan, kendisi sandığı şeyin ilk önce bedeni olduğunu zanneder. Ama zamanla onun bedenden ibaret olmadığını fark eder. Buradan hareketle bedenindeki organların insanın anlamına dahil olmadıklarını anlar. O halde organlarının birçoğunun bedenden ayrılması veya onlardan habersiz olma durumunda “insan” hakikati ortadan kalkmaz [Nadir, 1982, 12; Kaya, 2005, 297]. İbn Sînâ’ya göre insan kendi mahiyetinin varlığını bildiği halde, kalbinin bulunduğunu, nerede ve nasıl olduğunu bilmeyebilir. Nitekim kalbini görmeyen, onun varlığını kesin olarak değil, başkasından duyarak kabul edip de mide olduğunu sanan birçok insan vardır [İbn Sînâ, 1987, 128]. Ayrıca günlük hayatta yaptıklarını anlattığı zaman “şöyle yaptım” veya “böyle yaptım” diyen insan, aslında bedeninin herhangi bir uzvunun bilincinde olmaksızın mezkur ifadeler ile beden uzuvlarının değil, nefsinin yaptıklarını anlatmaktadır [Nadir, 1982, 12]. Dolayısıyla insanın mahiyeti beden uzuvlarıyla sınırlandırılmaz ve onun kendisi sandığı şey zorunlu olarak nefsidir.

#### 4. İbn Sînâ'nın Nihâî Mutluluğun Kazanılması Açısından Ahiret İnançını Temellendirilmesi

Filozofların büyük bir kısmı hayatın en temel gayesinin en yüksek iyinin mutluluk olduğu konusunda görüş birliği içerisinde olmuşlar. Fakat nihâî gaye olan mutluluk, her filozof tarafından farklı yorumlanmıştır [Kaya, 1984, 495]. Aristoteles'in de ifade ettiği üzere akıl ve iradeyle birlikte ruhun erdeme ulaşması ve en son yüceliğini gerçekleştirmesi anlamında mutluluk, erdemin ödülü ve en iyi amaçken, [Aristoteles, 1997, 44-46] bazılarına göre erdemin ta kendisidir [Spinoza, 1938, 159-160]. Bu bağlamda mutluluk, "insanın kendi içindeki başarısı, insan varlığı probleminde onun bir çözümü veya cevap bulmuş olduğunun belirtisi ve yaşama sanatında ulaşılmış olan kusursuzluğun ya da yetkinliğin kriteri" olarak da değerlendirilmektedir [Fromm, 1995, 219-220].

İbn Sînâ'ya göre de insan için en son ve nihâî gaye mutluluktur. Ona göre gerçek mutluluk veya mutsuzluk, aklî haz ve elemelerdir. Ancak bu durumun bilfiil ve tam olarak gerçekleşmesi, nefsin bedenden ayrılmasından sonradır. Öte yandan ona göre her haz, bir iyilik ve yetkinliği, ayrıca idrak gücü tarafından idrak edilmeyi içerir. Bu yüzden hazzı bilfiil duyabilmenin şartı, idrak gücünün kendisi için iyi olanı idrak etmesi ve onu idrak etmekte olduğunun şuurunda olmasıdır. Başka bir ifadeyle 'husul ve şuurun birlikte' bulunmasıdır [İbn Sînâ, 1993, IV/7-12]. İbn Sînâ'ya göre nefis, kendine ait yetkinlik ve mutluluğun ne olduğunu bildikten sonra mutluluğa karşı istek duyar ve ona ulaşmak için çalışır. Başka bir ifadeyle nefis, tabiatı gereği kendi yetkinliğinin ne olduğunu bilfiil bilince ona istek duyar. Fakat bedenle ilgilenmiş olması ona kendi yetkinliğini ve varlığını unutturabilmektedir [İbn Sînâ, 1924, II/429-430]. Öte yandan ona göre nefsin bedenle beraberken ölümden sonra tadılacak olan aklî hazları tatması mutlak anlamda imkansız değildir. Nefis, hissî hazlara ilişkin ilgisini azalttığı ve metafizik âlem hakkındaki düşüncesini yoğunlaştırdığı ölçüde aklî hazlardan bir parça tadabilir ve bunun sonucunda kendisini o hazları tamamlamaya yönelik bir istek bürür [İbn Sînâ, 1924, II/426-427; İbn Sînâ, 1987, 145-146].

İbn Sînâ'ya göre nefis, bedenle beraberken kendi özüne ait eksiklikten dolayı bilfiil elem duymuyorsa da bedenden ayrıldıktan sonra büyük belanın farkına varacaktır. Şu halde nefis bedenle beraberken kazanmış olduğu aklî yetkinliğin hazzını veya kaybettiği aklî yetkinliğin elemi tam olarak hissetmemektedir. Ancak bedenden ayrıldıktan sonra gerçek mutluluk olan aklî hazla, mutsuzluk olan aklî elemi hissedecektir [İbn Sînâ, 1924, II/426-428; İbn Sînâ, 1987, 145-146]. Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre ölümden sonra bâkî kalan insan nefsi, ya mutlu veya mutsuz olacaktır. Onun mutluluğu, kendi zatı ile gerçekleşen aklî haz, mutsuzluğu ise aklî elem duymasıdır. Ancak nefis, söz konusu olan bu elem ve hazzı bedenle beraberken kazanır. Nefsin bedenle beraberken hazzı kazanmış hali yetkinliği, kazanmamış hali ise eksikliğidir. Dolayısıyla nefis

için yetkinlik bedenle beraberken, mutluluk ise bedenden ayrıldıktan sonra söz konusudur. Başka bir ifadeyle nefis, bedenle birlikte iken yetkin bedenden ayrıldıktan sonra mutlu olur [İbn Sînâ, 1924, II/370; İbn Sînâ, 1987, 145-147].

Bir çok filozofta olduğu gibi İbn Sînâ’ya göre de insanın sahip olduğu her psişik gücün ve şuurlu davranışın bir hedefi ve o hedefe varmaktan duyduğu bir haz vardır. Başka bir ifadeyle insanın hedefe yönelik davranışları, kendine uygun yetkinlik ve kemale ulaşınca bundan haz duyar. Bu anlamda yetkinlik ile ruhun duyarlılığı arasında bir ilişki vardır. Bu açıdan daha mükemmel, daha faziletli, daha çok ve daha devamlı yetkinliğin verdiği haz da daha üstündür [İbn Sînâ, 1985, 478, Durusoy, 1992, 138-140]. Bunun için Aristoteles ve Fârâbî’de olduğu gibi İbn Sînâ’da da insanın “altın orta”ya göre davranması, davranışlarında aşırılıktan, ifrat ve tefritten kaçınarak faziletli davranışları huy edinmesi gerekmektedir [İbn Sînâ, 1985, 486]. Öte yandan İbn Sînâ’ya göre gerçek mutluluk varlığın hakikatini kavramaktır. Bunun için ise insanın varlığın nasıl meydana geldiğini, olayların gaye sebeplerini, âlemdeki hiyerarşiyle bu hiyerarşi arasındaki ilişkinin sebep-sonuç ilişkilerini ve ilâhî inâyetin nasıl olduğunu anlaması gerekir [İbn Sînâ, 1985, 485]. Buradan anlaşıldığına göre İbn Sînâ’ya göre insan, nazarî ve amelî kemale ulaştıktan sonra en üstün mutluluğa erer [İbn Sînâ, 1985, 481]. Başka bir ifadeyle uhrevî mutluluğun tek bir çeşit olmadığının farkında olan filozofa göre, nazarî kemal ile kazanılan mutluluk en değerli olmakla birlikte buna sadece metafizik bilgide yetkinleşmekle ulaşılmadığı gibi ahlâkî eksiklikler de tamamen uhrevî kurtuluşun yolunu kapayıcı değildir [İbn Sînâ, 1993, III/306-310].

İbn Sînâ insan, ruh ve ölüm ötesiyle ilgili konuları ele alırken iyilik, kötülük, elem ve haz kavramlarının tahliliyle işe başlar. Genel anlamda âlemde iyiliklerin çoğunlukta olduğunu benimseyen filozof insan için, biri bedene ötekisi nefse ait iki çeşit kötülüğün olduğunu kaydeder. Ruhun ölümsüzlüğünü savunan filozofa göre gerçek kötülük nefisle ilgili olan kötülüktür. Zira ölümden sonra nefse ait olan iyilik ve kötülüğün karşılığı görülecektir. İbn Sînâ’ya göre ruh, bedenle birlikte var olmaya başlıyor ve bedenle birlikte gelişip mükemmelliğini tamamlamaya uğraşiyor. Pluralizmin önemli temsilcilerinden John Hick de bu görüşü tekrar eder mahiyette bu dünyayı ruhun yaptırım yeri olarak görmektedir. Hick’e göre ruh bu dünyada kendi varlığını tanıyor, mükemmelliğini tamamlamak için uğraşiyor. Yine ona göre ölüm sonrası hayat, ruhun mükemmelliğini tamamlamak için verdiği uğraşın karşılığı olarak zorunludur [Hick, 1985, 337-339; Hick, 1994, 35-36; Hick, 1970, 506-507].

İbn Sînâ’ya göre, nefis bedenle beraber var olduğu için yaratılışı gereği bedene karşı bir ilgisi vardır [İbn Sînâ, 1924, II/430]. Yani nefis, yaratılışı gereği zorunlu olarak hissi hazlara ilgi duyar, o bedenle beraber bulunduğu sürece aklî hazlara engel olan gazâbî ve şehvânî güçlerden kaynaklanan hissi

hazlardan tamamen vazgeçmesi mümkün değildir. Bu sebeple bir takım hatalara düşebilir [İbn Sînâ, 1987, 127-129]. Başka bir ifadeyle nefsin bedenle birlikte var olması ve bedenden ayrılması kendi iradesi dahilinde olmayıp, ölümden sonrası için gerekli yetkinliği kazanması ve yetkinliğini kazanmaması demek olan kötülükten uzaklaşmamış olması kendi iradesi dahilindedir ve nefis iradesi dahilinde bulunan şeyden sorumludur [İbn Sînâ, 1924, II/422]. Öte yandan nefsin bedenle beraber olmasından dolayı düşebileceği hatalardan korunması ve yetkinleşmesi mümkündür. Zira nefis, yetkinleşebilecek biçimde yaratılmıştır. Onun yetkinleşmesi ise metafizik açıdan bilgilenmesi ve akıl gücünün idrakine konu olan şeyi bilfiil bilen (husûl ve şuûrun birlikte) olmasıdır [İbn Sînâ, 1924, II/369-370, 424-425; İbn Sînâ, 1987, 145-146].

İbn Sînâ'ya göre aklî idrak güçlerinin kendileri için haz veren şeylere istek duymaları; ancak nefsin aklî idrak seviyesinde kendi yetkinliğinin ne olduğunu bilmesi, bilinenlerden bilinmeyenlerin bilgisini kazanması ve kendisinin bilfiil yetkinliğe ulaşabilecek özellikte olduğunu ispatlamasından sonra meydana gelir. Çünkü nefis ilk yaratılıştaki bu bilgilere sahip değildir. Bu yüzden idrak güçlerinin pek çoğu kendi yetkinliğine ilişkin şuura bazı sebeplerden sonra ulaşır. Bu itibarla idrak güçleri kesin bir bilgi ile kendi yetkinliklerine ilişkin isteği kazanmadıkları sürece yetkinliğe konu olan bir madde gibidirler. Çünkü yetkinleşme isteği mutlaka sonradan kazanılır ve nefsin cevherinde yer eder. İstek bilgiye tabidir oysa bilgi nefste öncelikle varolan bir şey değil, sonradan kazanılan bir durumdur. O halde bilgi kazanılınca, istek zorunlu olarak nefse gerekli olur. Başka bir ifadeyle nefsin gerçek anlamda kendi yetkinliğinin ne olduğunu bilmesini sağlayacak bil-meleke aklın ilkeleri nefis, bedenle birlikte kazanılabilir [İbn Sînâ, 1924, II/428-429].

İbn Sînâ, nefsin kendine ait yetkinlik ve mutluluğun ne olduğunu bildikten sonra mutluluğa karşı da istek duyduğunu ve ona ulaşmak için çalıştığını bildirir. Düşünürü göre, onu bu mutluluğa karşı istek duymaktan ve ona ulaşmak için çalışmaktan alıkoyan şey, şehvânî ve gazâbî güçlerden etkilenmesinden dolayı kazanmış olduğu kötü ahlâkî karakteridir. Böylece, nefsin mutluluğuna engel olan bu kötü karakter, onun için en büyük elem sebebidir. Yetkinliğini ve mutluluğunu bildiği halde bu kötü karakteri bırakmamış olan nefis, İbn Sînâ'ya göre, bedenden ayrıldıktan sonra elem duyar. Ancak bu durum nefste kalıcı olmayıp bir süre sonra silinir ve mutluluk gerçekleşir. Bu durumda insanî nefis, bedenle beraberken kendisi için istenilen yetkinliğin bilincine varmış fakat yetkinliğini kazanamamışsa, bedenden ayrıldıktan sonra, bilmiş olduğu aklî hazlar miktarınca, bedenle birlikte iken kazanmadığı yetkinlikten ötürü elem duyar. Oysa nefis, tabiatı gereği kendi yetkinliğinin ne olduğunu bilfiil bilince ona istek duyar [İbn Sînâ, 1924, II/426-427; İbn Sînâ, 1987, 145-146]. İbn Sînâ'ya göre, nefis, elem ve hazzı bedenle beraberken kazanır. Nefsin bedenle beraberken hazzı kazanmış hali yetkinliği,

kazanmamış hali ise eksikliğidir. Bu durumda nefis için yetkinlik bedenle beraberken, mutluluk ise bedenden ayrıldıktan sonra söz konusudur. Başka bir ifadeyle nefis, bedenle birlikte iken yetkin bedenden ayrıldıktan sonra mutlu olur [İbn Sînâ, 1924, II/370; İbn Sînâ, 1987, 145-147].

İbn Sînâ, nefsin metafizik bilgiye ilişkin isteğinin gücü ölçüsünde hissi hazlardan uzaklaşmasının da o kadar çok olduğunu ileri sürer. Ona göre, metafizik bilinç nefste ölümden sonraki mutluluğa ulaşma isteği ve aşkı doğurur. Filozofa göre aşk ve şevk duyulan şeye ulaşıncaya istek kaybolur ve mutluluk denilen sevinç gerçekleşir. Bu da nazarî akıl gücünün yetkinliği, kendi iradesiyle ölümden sonra gerçekleşecek mutluluğa ilişkin şevk ve aşkı kazanması demektir. Çünkü ilâhî inâyetin gereği olarak bütün insânî nefslerde yetkin ve mutlu olma isteği bil-kuvve mevcuttur [İbn Sînâ, 1924, II/429]. Bu sebeple metafizik bilgi nefsi ulvî şeylere yöneltir.

### **5.İbn Sînâ'nın Mutlak Adalet İnancı Açısından Ahiret İnancını Temellendirmesi**

Çeşitli adâlet anlayışlarına rağmen bugün “*adâlet sorunu kendisini, bir hak ve gelir dağılımı ve bu dağılımdaki eşitlik sorunu olarak ve yasal çerçeveye alınmaya çalışılan bir suç ve ceza sorunu olarak sunar.*” [Hünler, 2003, I/29]. Öte yandan dünya hayatı boyunca insanların zeka, kabiliyet, sağlık, servet vb. bakımlardan eşit durumda olmadığı görülür. Nitekim insanların kimi sıhhatli, kimi sakat doğar, kimi bereketli kimi kurak iklimde, kimi şehirde kimi köyde, kimi zengin kimi fakir ailenin çocuğudur. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir. İki taraf arasındaki uçurumlar anlatmaya ihtiyaç bulunmadığı gibi bu eşitsizliğin insanın hayatı boyunca devam ettiği çoğunlukta olan olaylardandır. Bu anlamda örneğin sıhhatli doğan insanla sakat doğan insanın fiillerinin eşit olmaması söz konusudur.

İbn Sînâ âlemde aslî değil arızî kötülüklerin bulunduğu ve sakatlığın da böyle arızî kötülüklerden olduğu [İbn Sînâ, 1924, II/414-420] görüşünü savunmaktadır. Kaydetmek gerekir ki, Allah'ın “adâlet” ve “kudret” sıfatlarına yöneltilen eleştirileriyle ateizmin temel dayanaklarından biri olan kötülük, müslüman düşünürlerin kahir ekseriyetince “hikmet” kavramı içerisinde açıklanarak O'nun “zulüm” ve “aciz”inin sonucu değil, bilakis koyduğu umûmî hayır nizamının arızî bir sonucu olarak görülmüştür [Kutluer, 1996, 179-180]. Fakat bu, insan aklı açısından bakılınca âlemde kötülüğün bulunduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz [Kaya, 1984, 496]. Zira imânî olsa dahi mesela sakat bir insanın normal insanlar gibi hareket edememesinin psikolojik olarak onu kesinlikle rahatsız etmediğini ve bu konuda hiçbir şekilde eşitlik/adâlet aramadığını söylemek de mümkün değildir. Böyle bir durumda fakir ve sakat olan kötü, zengin ise iyi biriyse adâlet yerini bu dünyada da bulmuş demektir, fakat durum tersine ise ömrünü acılar içinde geçiren dürüst ama fakir insanın mükafat göreceği ikinci bir hayat gereklidir [Fuzûlî, 1962, 79-80]. Dolayısıyla



insanlar, sadece kanun eşitliği değil, aynı zamanda hayat mücadelesinde de eşitlik aramaktadırlar [Güngör, 1995, 174].

Burada nazarî ve amelî akıl gücünün yetkinliğinin İbn Sînâ düşüncesinde adâlet kavramıyla ilişkili olup dengeli davranmayı ifade eden kavramlar olduğuna işaret etmek gerekir. Şöyle ki nefsin gazabı ve şehvanî güçlerden doğan olumsuz karakterlerden uzak durması ve ölümden sonraki mutluluğunu kazanması ancak adâletle mümkündür. Ona göre insanların dini bakımdan adâletle emr olunmalarının sebebi nefsin öteki âlemdeki mutluluğu içindir. Görüldüğü üzere nefsin nazarî akıl gücünün yetkinliği hakk, amelî akıl gücünün yetkinliği ise adâlet ve hayırdır [İbn Sînâ, 1924, II/430, 454; İbn Sînâ, 1987, 119-120; İbn Sînâ, 1984, 100]. Ruhun erdeme ulaşması ve mutluluğunu kazanabilmesi için kişinin düşünce ve davranışlarda ifrat ve tefritte bulunmaması gerektiği konusu filozofların önemle vurguladıkları konulardandır. Bu bağlamda İbn Sînâ da nefsin amelî aklın yetkinliği olan dengeli davranma alışkanlığını kazanmasını, insanın içinde yaşadığı toplum düzeni için zorunlu görmüştür. Dolayısıyla ona göre dengenin dışına çıkmak anlamına gelen amelî akıl güçlerinin ifrat hali bizzat kişinin kendisi, tefrit hali ise toplum için zararlı olmaktadır [İbn Sînâ, 1924, II/455; İbn Sînâ, 1984, 96, 109].

Amelî akıl güçlerinin erdemini iffet, şecaat ve hikmet olarak üçe ayıran İbn Sînâ'ya göre bu üç erdem toplamı adâlettir. Ona göre adâlet dördüncü bir erdem olmayıp, hikmet de nazarî akıl gücüne ait bir erdem değildir. O halde ölümden sonraki mutluluk için gerekli olan amelî akıl gücüne ilişkin yetkinlik, nefsin adâlet erdemini kazanmasıdır. Çünkü nefsin tam olarak mutlu olabilmesi için yalnızca nazari akıl gücünün yetkinliği yeterli değildir [İbn Sînâ, 1924, II/455; İbn Sînâ, 1984, 96-109].

## 6.Sonuç

İslam kelâmcılarının yeniden dirilişin mahiyetine ilişkin tartışmaları nakille birlikte akla da dayanmaktadır. Fakat aralarında İbn Sînâ'nın da bulunduğu bazı İslam filozofları ruhun ölümsüzlüğü anlayışını sadece akli bilgilerle delillendirmeye çalışmışlardır. İbn Sînâ'nın savunduğu ruh-beden ayırımını öngören nazariyata göre ruh, bedenden farklı olarak basit ve yok olmayan bir cevherdir ve insanın biyolojik ölümünden sonra da varlığını devam ettirmektedir. İbn Sînâ ruhun bedenden farklı bir yapıya sahip olmasını ise süreklilik (ruhun bozulmayışı), var olma bilincinin her şeyden önce gelmesi, nefsin mâkulleri ve kendi zâtını idrak etmesi ve her hangi bir eylem yapmaksızın eşya konusunda duyarlı olması gibi delillerle ispat etmeye çalışmıştır.

İbn Sînâ'nın âhiret inancını temellendirmede kullandığı bir diğer argüman nihâî mutluluğun kazanılmasıdır. İnsan en için en son gaye mutluluk olduğu görüşünü savunan düşünüre göre gerçek mutluluk veya mutsuzluk, akli haz ve elemelerdir. Bunun tam olarak gerçekleşmesi ise nefsin bedenden

ayrılmasından sonradır. Çünkü, düşünüre göre ruhun mutluluğa ulaşmasına engel olan şey şehvânî ve gazâbî güçlerden etkilenmesinden dolayı kazanmış olduğu kötü ahlâkî karakteridir.

İbn Sînâ'nın ahiret inancını temellendirmesindeki bir diğer argüman mutlak adaletle ilgilidir. Düşünüre göre, adalet, iffet, şecaat ve hikmet gibi üç erdemin toplamıdır. İbn Sînâ'ya göre nazârî ve amelî akıl gücünün yetkinliği adalet kavramıyla ilişkilidir ve bunlar dengeli davranmayı ifade eden kavramlardır. İbn Sina nefsin gazabı ve şehvânî güçlerden doğan olumsuz karakterlerden uzak durması ve ölümden sonra mutluluğun kazanılmasının yalnız adâletle mümkün olduğunu savunur. Filozofa göre insanların dini bakımdan adâletle emr olunmalarının sebebi nefsin öteki âlemdeki mutluluğu içindir.

### KAYNAKÇA

1. Nadir, A. N. (1982). *en-Nefsü'l-beşeriyye 'inde İbn Sînâ*. Beyrut.
2. Durusoy, A. (1999). İbn Sînâ. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 20, 319–358. İstanbul.
3. Durusoy, A. (1992). *İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh* (Unpublished doctoral dissertation). İstanbul.
4. Âmirî, Muhammed b. Yusuf. (1979). *el-Emed ale'l-ebed* (E. K. Rowson, Ed.). Tahran.
5. Aristoteles. (1997). *Nikomakhosa'a Etik* (S. Babür, Trans.). Ankara.
6. Arkan, A. (2006). *İbn Rüşd Psikolojisi: Fizikten metafiziğe İbn Rüşd'ün insan tasavvuru*. İstanbul.
7. Karlığa, B. (1999). İbn Rüşd. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 20, 257–292. İstanbul.
8. Spinoza, B. (1938). *Ethics*. London.
9. Davies, B. (1982). *An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York.
10. Stewart, D. (1988). *Exploring the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs.
11. Descartes, R. (1962). *Metot Üzerine Konuşma* (M. Karasan, Trans.). Ankara.
12. Fromm, E. (1995). *Erdem ve Mutluluk* (T. Yörükan, Ed.; A. Yörükan, Trans.). Ankara.
13. Güngör, E. (1995). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul.
14. Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. (1988). *et-Ta'likât* (C. A. Yâsîn, Ed.). Beyrut.
15. Fuzûlî, Muhammed b. Süleymân el-Bağdâdî. (1962). *Matla'u'l-i'tikâd fî ma'rifeti'l-mebde' ve'l-me'âd* (K. Işık & E. Coşan, Trans.). Ankara.
16. İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. (1997). *Şerhu'l-kebîr lî Kitâbi'n-nefs li-Aristo* (İ. Garbî, Trans.). Kartaca.

17. İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. (1965). *Tehâfütü't-Tehâfüt* (S. Dünya, Ed.). Vol. I–II. Kahire.
18. İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. (1994). *Telhîsu Kitâbu'n-nefs* (A. L. Ivry, Ed.; M. Mehdi, Rev.). Kahire.
19. İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah Belhî. (1987). *el-Adhaviyye fi'l-meâd* (H. Âsî, Ed.). Beyrut.
20. İbn Sînâ, E. A. H. b. A. B. (1993). *el-İşârât ve't-Tenbihât* (S. Dünya, Ed.). Vol. I–IV. Beyrut.
21. İbn Sînâ, E. A. H. b. A. B. (1984). *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd* (A. Nurânî & others, Eds.). Tahran.
22. İbn Sînâ, E. A. H. b. A. B. (1985). *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantkiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye* (M. Fahri, Ed.). Beyrut.
23. İbn Sînâ, E. A. H. b. A. B. (1975). *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât: el-Kevn ve'l-fesâd* (M. Kâsım, Ed.; İ. Medkur, Rev.). Kahire.
24. İbn Sînâ, E. A. H. b. A. B. (1975). *eş-Şifâ: et-Tabî'iyât: en-Nefs* (G. Canawati, Ed.). Kahire.
25. İbn Sînâ, E. A. H. b. A. B. (1924). *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* (G. Canawati, Ed.). Vol. I–II. Tahran.
26. İbn Sînâ, E. A. H. b. A. B. (1984). *et-Ta'likât* (A. el-Bedevî, Ed.). Kum.
27. İbn Sînâ, E. A. H. b. A. B. (1947). *Kitâbu'l-mübâhasat, Aristo indel'l-Arab* (A. Bedevî, Ed.). Kahire.
28. Kutluer, İ. (1996). *Akıl ve İtikâd: Kelâm ve Felsefe ilişkileri Üzerine Araştırmalar*. İstanbul.
29. Gaskin, J. C. A. (1988). *Hume's Philosophy of Religion*. London. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-18936-6>
30. Hick, J. (1999). Human destiny: Immortality and resurrection. In G. E. Kessler (Ed.), *Philosophy of Religion: Toward a global perspective*, 344–352. Belmont.
31. Hick, J. (1970). The Irenaean theodicy. In J. Hick (Ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, 506–521. Englewood Cliffs.
32. Hick, J. (1994). *Death and Eternal Life*. Hampshire.
33. Hick, J. (1985). *Evil and the God of Love*. London.
34. Kindî, Ebû Yûsuf es-Sabbâh Ya'kûb b. İshâk. (1950). *Risâletü'l-Kindî el-felsefiyye* (M. A. Ebû Reyde, Ed.). Kahire.
35. Kaya, M. (2005). *Felsefe Metinleri*. İstanbul.
36. Kaya, M. (1984). *İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı*. In *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu (Bildiriler)*, 495–500. Ankara.
37. Aydın, M. S. (1992). *Din Felsefesi*. Ankara.
38. Sherry, P. (1987). *Philosophers on Religion*. London.
39. Plato. (1928). *Phaedo* (P. Duncan, Trans.). London.

40. Plato. (1973). *Phaedrus and Letters VII and VIII* (W. Hamilton, Trans.). London.
41. Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer (1985). *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ* (M. S. H. Ma'sûmî, Ed.). Tahran.
42. Râzî, E. A. F. b. Ö. (2002). *Kelâma Giriş* (H. Atay, Trans.). Ankara.
43. Râzî, E. A. F. b. Ö. (1992). *Kitâbu meâlimi usûli'd-dîn*. Beyrut.
44. Râzî, E. A. F. b. Ö. (1986). *el-Erbâîn fî usûlü'd-din* (A. H. Sakka, Ed.). Vol. I–II. Kahire.
45. Solmaz, Z. H. (2003). Adâlet. In A. Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi*. İstanbul, 29–32.
46. Koç, T. (2005). *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul.

### REFERENCES

1. Nadir, A. N. (1982). *The Human Soul in Ibn Sina*. Beirut. (In Arabic)
2. Durusoy, A. (1999). *Ibn Sina*. TDV Islamic Encyclopedia, 20, 319–358. İstanbul. (In Turkish)
3. Durusoy, A. (1992). *The Soul, Intellect, and Spirit in Ibn Sina's Philosophy* (Unpublished doctoral dissertation). İstanbul. (In Turkish)
4. Amirî, Muhammad b. Yusuf. (1979). *Al-Amad ale'l-Ebed* (E. K. Rowson, Ed.). Tehran. (In Arabic)
5. Aristotle. (1997). *Nicomachean Ethics* (S. Babur, Trans.). Ankara. (In Turkish)
6. Arkan, A. (2006). *Ibn Rushd's Psychology: From Physics to Metaphysics, Ibn Rushd's Concept of Humanity*. İstanbul. (In Turkish)
7. Karligha, B. (1999). *Ibn Rushd*. TDV Islamic Encyclopedia, 20, 257–292. İstanbul. (In Turkish)
8. Spinoza, B. (1938). *Ethics*. London. (In English)
9. Davies, B. (1982). *An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York. (In English)
10. Stewart, D. (1988). *Exploring the Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs. (In English)
11. Descartes, R. (1962). *Discourse on the Method* (M. Karasan, Trans.). Ankara. (In Turkish)
12. Fromm, E. (1995). *Virtue and Happiness* (T. Yorukan, Ed.; A. Yorukan, Trans.). Ankara. (In Turkish)
13. Gungor, E. (1995). *Moral Psychology and Social Morality*. İstanbul. (In Turkish)
14. Farabi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad. (1988). *Al-Taliqat* (C. A. Yasin, Ed.). Beirut. (In Arabic)

15. Fuzuli, Muhammad b. Suleyman al-Baghdadi. (1962). *Matla'ul-'Itikad fi Ma'rifat al-Mabda' wa'l-Ma'ad* (K. Ishik & E. Coshan, Trans.). Ankara. (In Turkish)
16. Ibn Rushd, Abu'l-Walid Muhammad b. Ahmed al-Qurtubi. (1997). *Sharh al-Kabir li Kitab al-Nafs li Aristotle* (I. Garbi, Trans.). Carthage. (In Arabic)
17. Ibn Rushd, Abu'l-Walid Muhammad b. Ahmed al-Qurtubi. (1965). *Tahafut al-Tahafut* (S. Dunya, Ed.). Vol. I-II. Cairo. (In Arabic)
18. Ibn Rushd, Abu'l-Walid Muhammad b. Ahmed al-Qurtubi. (1994). *Telhisu Kitab al-Nafs* (A. L. Ivry, Ed.; M. Mehdi, Rev.). Cairo. (In Arabic)
19. Ibn Sina, Abu Ali Hussein b. Abdullah Belhi. (1987). *Al-Adhaviye fi'l-Ma'ad* (H. Asi, Ed.). Beirut. (In Arabic)
20. Ibn Sina, A. A. H. b. A. B. (1993). *Al-Isharat wa't-Tanbihat* (S. Dunia, Ed.). Vol. I-IV. Beirut. (In Arabic)
21. Ibn Sina, A. A. H. b. A. B. (1984). *Kitab al-Mabda' wa'l-Ma'ad* (A. Nurani & others, Eds.). Tehran. (In Persian)
22. Ibn Sina, A. A. H. b. A. B. (1985). *Al-Najat fi'l-Hikma al-Mantiquiyya wa't-Tabi'iyya wa'l-Ilahiyya* (M. Fahri, Ed.). Beirut. (In Arabic)
23. Ibn Sina, A. A. H. b. A. B. (1975). *Ash-Shifa: At-Tabi'iyyat: al-Kawn wa'l-Fasad* (M. Kasim, Ed.; I. Medkur, Rev.). Cairo. (In Arabic)
24. Ibn Sina, A. A. H. b. A. B. (1975). *Ash-Shifa: The Natural Sciences: The Soul* (G. Canawati, Ed.). Cairo. (In Arabic)
25. Ibn Sina, A. A. H. b. A. B. (1924). *Ash-Shifa: The Divine Sciences* (G. Canawati, Ed.). Vol. I-II. Tehran. (In Arabic)
26. Ibn Sina, A. A. H. b. A. B. (1984). *Al-Taliqat* (A. el-Bedevi, Ed.). Qum. (In Arabic)
27. Ibn Sina, A. A. H. b. A. B. (1947). *Kitab al-Mubahasat, Aristotle among the Arabs* (A. Bedevi, Ed.). Cairo. (In Arabic)
28. Kutluer, I. (1996). *Reason and Belief: Studies on the Relationship between Kalam and Philosophy*. Istanbul. (In Turkish)
29. Gaskin, J. C. A. (1988). *Hume's Philosophy of Religion*. London. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-18936-6> (In English)
30. Hick, J. (1999). *Human Destiny: Immortality and Resurrection*. In G. E. Kessler (Ed.), *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*, 344–352. Belmont. (In English)
31. Hick, J. (1970). *The Irenaean Theodicy*. In J. Hick (Ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, 506–521. Englewood Cliffs. (In English)
32. Hick, J. (1994). *Death and Eternal Life*. Hampshire. (In English)
33. Hick, J. (1985). *Evil and the God of Love*. London. (In English)

34. Kindi, Abu Yusuf al-Sabbah Yakub b. Ishak. (1950). *Al-Risalah al-Kindi al-Falsafiyyah* (M. A. Abu Reyde, Ed.). Cairo. (In Arabic)
35. Kaya, M. (2005). *Philosophical Texts*. Istanbul. (In Turkish)
36. Kaya, M. (1984). *The Concept of Happiness in Ibn Sina's Philosophy*. In *International Ibn Sina Symposium (Proceedings)*, 495–500. Ankara. (In Turkish)
37. Aydin, M. S. (1992). *Philosophy of Religion*. Ankara. (In Turkish)
38. Sherry, P. (1987). *Philosophers on Religion*. London. (In English)
39. Plato. (1928). *Phaedo* (P. Duncan, Trans.). London. (In English)
40. Plato. (1973). *Phaedrus and Letters VII and VIII* (W. Hamilton, Trans.). London. (In English)
41. Razi, Abu Abdullah Fahreddin Muhammad b. Omer. (1985). *The Soul and Spirit and Their Powers* (M. S. H. Masumi, Ed.). Tehran. (In Arabic)
42. Razi, A. A. F. b. O. (2002). *Introduction to Kalam* (H. Atay, Trans.). Ankara. (In Turkish)
43. Razi, A. A. F. b. O. (1992). *Kitab al-Ma‘alim fi Usul al-Din*. Beirut. (In Arabic)
44. Razi, A. A. F. b. O. (1986). *Al-Arba‘in fi Usul al-Din* (A. H. Sakka, Ed.). Vol. I-II. Cairo. (In Arabic)
45. Solmaz, Z. H. (2003). *Justice*. In A. Cevizci (Ed.), *Philosophy Encyclopedia*, 29-32. Istanbul. (In Turkish)
46. Koc, T. (2005). *The Concept of Immortality*. Istanbul. (In Turkish)