

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ KELAM ANABİLİM DALI



**İBN SÎNÂ VE İMAM GAZZÂLÎ'DE YENİDEN
DİRİLİŞLE İLGİLİ NASSLARIN YORUMU**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman **Hazırlayan**
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN Mustafa Bacaksız

MALATYA-2021

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ KELAM ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ VE İMAM GAZZÂLÎ’DE YENİDEN DİRİLİŞLE İLGİLİ
NASSLARIN YORUMU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mustafa BACAĞSIZ

Danışman
PROF. DR. Hulusi ARSLAN

MALATYA - 2021

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “İBN SÎNÂ VE İMAM GAZZÂLÎ’DE YENİDEN DİRİLİŞLE İLGİLİ NASSLARIN YORUMU” adlı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserleri hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterdiğimi belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Mustafa BACAKSIZ

Malatya-2021

ÖNSÖZ

İslam düşüncesi, fetihler ve tercüme faaliyetleri sonucu birçok farklı kültür, medeniyet ve düşünce yapılarıyla karşılaşmıştır. Bu karşılaşmalar sonucunda ortaya çıkan etkileşim, doğal olarak İslam düşüncesi içerisinde farklı yönelimleri ortaya çıkarmıştır. Bu yönelimler, bazen benimsenmiş bazen de büyük tartışmaların dinamik noktasını oluşturmuştur. Bu yönelimlerden biri de Antik Yunan felsefisidir. Felsefi düşüncelerin mantalitesi, İslam düşüncesindeki temel mevzular olan; Allah, nübüvvet, ahiret ve yaratma gibi meselelerden farklılık arz etmektedir. Bu sebeple İslam düşünce tarihi boyunca birçok mesele hakkında felsefi ve dini gelenek arasında birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Söz konusu görüşler, bazen nüans farklılıklarıyla birbirinden ayrılırken bazen de birbirine zıt bir görünüm arz etmektedir.

Yunan medeniyetinin ve diğer medeniyetlerin düşünceleri İslam dünyasına aktarılırken özellikle insan zihninin sürekli olarak ilişkide olduğu; varlık, tanrı, ruh ve beden gibi temel meselelere dair görüşleri de aktarılmıştır. Aktarılan bu düşünceler ise paganist ve antropomorfik izler içermektedir. Bu sebeple bu fikirler, İslam dünyasına aktarıldığında ilahi vahyin ifade ettiği düşünceler ile yabancı kültürlerden aktarılan düşünceler arasında ayrılıklar baş göstermiştir. Daha önce küçük düzeyde gerçekleşen bu ilişkiler, Fârâbî ve İbn Sînâ ile tekâmül seviyesine ulaşmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ felsefeyi tevarüs ederek bu fikrî oluşumun toplumda yer etmesi için büyük çabalar sarf etmişlerdir. Bu sebeple özellikle bu iki âlim, din ile felsefe arasında her hangi bir tenakuzun olmadığını ifade ederek metodolojik temellendirmeler yapma yolunu tercih etmişlerdir. Bu iki âlimin amacı, görünürde birbirine zıt gibi algılanan din ile felsefenin aynı kaynaktan olduğunu delillendirerek İslam dünyasında oluşum aşamasında olan felsefeye meşruiyet sağlamaktır. Bu çabalar ise İslam dünyasında büyük tepkilere sebep olmuş ve birçok eleştiriye maruz kalmıştır.

İslam dünyasında Gazzâlî öncesinde felsefeye sistemli ve derinlemesine eleştiriler yöneltilmemiştir. İlk defa Gazzâlî tarafından bâtınî ideolojinin temelleri olmasından dolayı, felsefeye sistemli ve derinlemesine eleştiriler yapılmış ve bu eleştiriler büyük yankılar uyandırmıştır. Bu eleştiriler tekfire varacak kadar şiddetlenmekle beraber Gazzâlî ile filozofların görüşlerinin etrafında tarihsel gelenekte büyük bir ilmî mirası meydana getirmiştir.

Tartışmaya sebep olan meselelerden biri de ahirette dirilişin nasıl olduğu hakkındaki görüşlerdir. Bu çalışmamızda diriliş konusunu felsefi geleneği temsil eden İbn Sînâ ile dini geleneği temsil eden İmam Gazzâlî'nin konu hakkında farklı görüşlere varmalarının sebeplerini inceleyeceğiz. Bu sebeple İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin dini metinleri anlama yöntemlerinin tespiti, onların dini düşüncelerinin temellerini anlamamız için büyük önem arz etmektedir. Çalışmamızda özellikle diriliş konusunu seçmemizin sebebi İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin görüşlerini tekrardan karşılaştırma uğraşına girmek değildir. Zira bu konu hakkında İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin görüşlerini mukayese eden birçok çalışma yapılmıştır. Lakin tespit edebildiğimiz kadarıyla dirilişin mahiyeti konusunda farklı görüşlere varmalarının sebepleri üzerine derli toplu belli bir sistem dâhilinde yapılmış herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

Bu çalışmamızın asıl hedefi, İbn Sînâ ve İmam Gazzâlî'nin görüşlerinin temeline inerek, öncelikle dini metinleri anlama yöntemlerini tespit edip bu yöntemlerin dirilişin mahiyeti konusuna yansımalarını açıklamaktır. Her ne kadar tek bir konu üzerinden hareket etsek de çalışma sonucunda varacağımız veriler, iki âlimin dini hususlar konusunda genel düşünce yapılarını tespit etmemize olanak sağlayacaktır. Bu bağlamda amacımız iki âlimin fikir dünyalarının dinamiklerini ve ön kabullerini tespit etmektir. Bu sayede İslam dininin temel bir mevzularından olan ahiret ve ahvalleri konusunda aynı dini metinleri esas almalarına rağmen görüşlerinin birbirinin zıttı olacak kadar farklılaşmasının sebepleri ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Çalışma süresi boyunca iki âlim üzerine yaptığımız incelemelerde akıl ve nakil bütünlüğü esas alınmıştır. Bununla birlikte fikrî oluşumlarındaki dönemsel farklılıklar ve birçok alanda eser vermeleri görüşlerinin tespitini zorlaştırmıştır. Bu sebeple iki âlimin fikrî düşüncelerini yansıtan temel kitaplarının yanısıra konumuzla alakalı bütün kitapları göz önünde bulundurularak tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı bu çalışma aidiyetinde şüphe duyulmayan bütün eserleri dikkate alınarak, dönemsel farklılıklar ve kitaplarındaki genel anlam bütünlüğüne uygun olan düşünceleri üzerinden hazırlanmıştır.

Bu çalışmayı hazırlarken kitaplarından, makalelerinden ve görüşlerinden istifade ettiğim hocalarıma ve özellikle engin tecrübesi ve bilgisiyle benden yardımını esirgemeyip beni sürekli destekleyen değerli hocam sayın Prof. Dr. Hulusi ARSLAN'A teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

“İbn Sînâ ve İmam Gazzâlî’de Yeniden Dirilişle İlgili Nassların Yorumu” isimli bu araştırmamız, bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Müelliflerin diriliş konusundaki görüşleri belirlenirken tespit, analiz ve çıkarım yöntemleri takip edilerek metin oluşturulmuştur. Bununla birlikte İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî’nin yaşadıkları dönemin siyasi, sosyal ve kültürel hayatının fikrî oluşumlarına etkileri gösterilerek, bağlı oldukları ilmî geleneğin temelleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Felsefî geleneği temsil eden İbn Sînâ ile dini geleneği temsil eden İmam Gazzâlî’nin dini metinleri anlama usûlleri tespit edilmiş ve dirilişin mahiyeti konusunda farklı görüşlere varmalarının arka planına yönelik saikler incelenmiştir.

Araştırma neticesinde İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî’nin dini metinleri anlama yöntemleri tespit edilmiştir. Bu sayede aynı dini metinleri kendilerine esas almalarına rağmen diriliş konusuna yönelik ayetlerin yorumunda, İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî’nin birbirine zıt olan görüşlerinin dayanakları tespit edilmiştir. Neticede İbn Sînâ’nın diriliş anlayışının, İslam ilim geleneğinin haricindeki düşüncelerden kaynaklı olup akli ve nakli kriterler açısından tutarlı olmadığı belirlenmiştir. İmam Gazzâlî’nin ise vahiy kaynaklı referanslardan hareketle diriliş meselesini ele alarak akli temellendirmeler yaptığı için daha tutarlı olduğu sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte dini ve gaybi bir mesele olan dirilişin vahiy kaynaklı referanslarla ele alınarak neticelendirilmesinin gerekliliği ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din, Düşünce, Akıl, Vahiy, Yöntem, Ahiret, Diriliş.

ABSTRACT

This research, *The Interpretation of Textual Proof on Resurrection between Avicenna and Imam Ghazali*, consists of an introduction, two chapters and a conclusion. Text verification, analysis and inferential methods were used in the development of the arguments in this research. In addition, the research put forward the effects of the discourse on the political, social and cultural life of the period in which they lived, and the intellectual and scientific traditions with which they based their arguments. The methods of understanding the religious texts of Ibn Sîna, who represents the philosophical tradition, and Imam Ghazali, who represents the religious tradition, have been discussed and the motives for the different views on the nature of the resurrection have been evaluated.

The result of the research juxtaposed the understanding of the religious texts of Avicenna and Imam Ghazali. In this way, the basis of the contradictory views of Avicenna and Imam Ghazali in the interpretation of the verses on the subject of resurrection, although they took the same religious texts as their basis, were discussed. As a result, it has been determined that Ibn Sîna's understanding of resurrection originates from thoughts outside the Islamic scientific tradition and is not consistent with the Aql (dialectical reasoning) and Naql (textual revelation) criteria. It has been concluded that Imam Ghazali is more consistent with the criteria because he makes mental justifications by addressing the issue of resurrection based on the references originating from revelation. In addition, the necessity of establishing the certitude of resurrection, which is a religious and unseen issue, by dealing with the references originating from revelation has been put forward.

Keywords: Religion, Thought, Reason, Revelation, Method, Hereafter, Resurrection.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
I. Araştırmanın Konusu ve Amacı.....	1
II. Araştırmanın Yöntemi	3
III. Kaynakların Değerlendirilmesi	4
IV. Eserlerin Aidiyeti Probleminin Düşüncenin Yanlış Algılanmasına Etkisi	5

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBN SÎNÂ VE GAZZÂLÎ’NİN NASSLARI YORUMLAMA YÖNTEMİ

1.1. İBN SÎNÂ’NİN DİNİ METİNLERİ ANLAMA YÖNTEMİ	9
1.1.1. İbn Sînâ’nın Düşüncesinin Temelleri	9
1.1.1.1.Yetiştiği Çevre ve Gelenek.....	9
1.1.1.2. Varlığın ve Bilginin Kaynağı Olarak Sudur Teorisi	15
1.1.1.3. Burhani Yöntem Söylemi.....	19
1.1.2. METAFİZİK BİLGİYE ULAŞMADA AKIL VE NÜBÜVVETİN ROLÜ	21
1.1.2.1. Akıl Konumu.....	26
1.1.3. DİNİ METİNLERİN TEMEL ÖZELLİKLERİ	27
1.1.3.1. İbn Sînâ’ya Göre Din	27
1.1.3.2. Müteşabih ve Muhkem Ayrımı	29

1.1.3.3. Hurûf-u Mukattaa	31
1.1.3.4. Muhkem Olarak Kabul Ettiği Alanlar	32
1.1.4. Dini Söylemde Sembolizm ve Sınırları.....	33
1.1.5. Dini Nasslar'ın Anlaşılmasında Zâhir Bâtın Ayırımı	35
1.1.6. Somut-Soyut Bağlamında Avam-Havas Ayırımı	37
1.1.7. Te'vili'in Gerekliliği İlkesi	39
1.1.8. Bilgi Açısından Dini Metinlerin Kaynaklık Değeri.....	41
1.2. GAZZÂLÎ'NİN DİNİ METİNLERİ ANLAMA YÖNTEMİ	44
1.2.1. GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ	44
1.2.1.1. Yetiştigi Ortamın İmam Gazzâlî'nin Düşünce Yapısına Etkisi	44
1.2.1.2. Bilgiye Ulaşma Yolları.....	48
1.2.1.3. Kesbi Olarak Ulaşılan Bilgiler.....	50
1.2.1.4. Vehbi Olarak Ulaşılan Bilgiler	52
1.2.2. DİN VE PEYGAMBER.....	53
1.2.3. DİNİ METİNLER VE DİNİ METİNLERİN DİLİ.....	56
1.2.4. DİNİ METİNLERİ ANLAMADA ZÂHİR-BÂTIN AYIRIMI	58
1.2.5. DİNİ METİNLERİ ANLAMADA AKIL VE NAKİL BÜTÜNLÜĞÜ	62
1.2.6. DİNİ METİNLERİ ANLAMADA TE'VİLİN ROLÜ	64
1.2.7. DİNİ METİNLERİN BİLGİ AÇISINDAN KAYNAKLIK DEĞERİ.....	66

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBN SÎNÂ VE İMAM GAZZÂLÎ'DE YENİDEN DİRİLİŞİN ANLAMI

2.1. İBN SÎNÂ'DA YENİDEN DİRİLİŞİN YORUMU	69
2.1.1. İbn Sînâ'ya İzafe Edilen İki Görüş.....	69
2.1.2. İbn Sînâ'da İnsanın Mahiyetinin Anlaşılmasında Beden ve Ruh Ayırımı.....	70
2.1.3. İbn Sînâ'da Yeniden Diriliş Ve İlgili Nassların Yorumu	74
2.1.4. Ruhani Diriliş İddiasının Temelleri ve Dayanakları	79
2.1.4.1. Sudur Teorisi.....	79

2.1.4.2. Ruh ve Ulaşılmak İstenen Temel Gaye.....	80
2.1.4.3. Bilimsel Bilgilerin Verileri	81
2.1.4.4. Yunan-Hristiyan Kültürünün Etkisi	83
2.1.4.5. Dirilişin Sembolik Anlatımı	86
2.1.4.6. Dini Metinler Çerçevesinde İbn Sînâ'nın İddialarının Değerlendirilmesi.....	86
2.2. GAZZÂLÎ'DE YENİDEN DİRİLİŞİN YORUMU	91
2.2.1. Beden-Ruh ve Ölüm İlişkisi.....	92
2.2.2. Dirilişin Mahiyeti.....	95
2.2.3. Dirilişe İşaret Eden Nassların Yorumunda Zâhir ve Bâtın Dengesi.....	100
2.2.4. Sembolik Anlatımlarda Zâhir-Bâtın ilişkisi	104
2.2.5. Ahiret ve Ahvalinin Anlaşılmasında Te'vilin Ölçüsü ve Sınırı.....	106
2.2.6. Dirilişin Ruh ve Bedenle Olacağının Dayanakları.....	108
2.2.6.1. Tarihsel İslami Geleneğin Savunusu.....	109
2.2.6.2. İlâhi Kudret.....	110
2.2.6.3. Ahiretin İmkânı ve Aklın Sınırlılıkları.....	112
2.2.7. Gazzâlî'nin İddialarının Değerlendirilmesi	113
SONUÇ.....	115
KAYNAKÇA	118

KISALTMALAR

B. :	Oğlu
Bkz. :	Bakınız
Çev. :	Çeviren/ Çevirenler
DİB :	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed. :	Editör/ Editörler
Hiz. :	Hazret/ Hazreti
Haz.:	Hazırlayan
İSAM :	İslam Araştırmaları Merkezi
Ö. :	Ölüm tarihi
T.C. :	Türkiye Cumhuriyeti
Ts. :	Tarihsiz yayın
TDV :	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk. :	Tahkik eden/ Tahkik edenler
İ.İ.F.V.Y:	İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Yay:	Yayınları
İFAV:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Trc:	Tercüme
Y.E.K.Y:	Yazma Eserler Kurumu
Nşr:	Neşir

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Amacı

İslam dininin temelini oluşturan ilahi vahiy, aynı zamanda İslami düşüncenin temelini de oluşturmaktadır. İslam düşüncesi, vahiy merkezli bir düşünce sistemi olduğu için ortaya atılan düşüncelerin doğrudan veya dolaylı olarak nass ile bağlantısı olmak zorundadır. Çünkü İslam toplumunda düşüncelerin meşruiyet zemini, vahiy kaynaklı nasslarla belirlendiği için oluşturulacak düşüncelerin kabul edilebilirliği naslarla uygunluğu oranındadır. Bu olgunun farkında olan İslam düşünürleri, düşüncelerini temellendirmek için nassı itibara alarak düşünce sistemlerini kurmuşlardır. İnsanların gerek fitri eğilimleri gerekse onu çevreleyen dış etkenler, nassların farklı bakış açılarıyla anlaşılmasına olanak sağlamıştır. Çünkü dini metinlerin dili ve terminolojik yapısı, bu farklı bakış açılarının ortaya çıkması için uygun ve münbit bir zemine sahiptir. Bu nedenle her ilim dalı, kendine özgü bir yöntem oluşturarak dini metinleri anlama yoluna gitmiştir. Bu yöntem farklılıkları, doğal olarak düşüncelerin de farklılaşmalarına sebebiyet vermiştir. Nassları okumaya dönük söz konusu farklı yorumlar, İslam tarihinde bazen rahmet olarak değerlendirilirken bazen de çatışmanın temel amili olarak görülmüştür. Esasında İslam düşünce ve yorum sisteminde üzerinde durulması gerek temel unsur, dini metinlerin nasıl anlaşılacağı mevzusudur.

Vahiy, dünya hayatında insanlara sorumluluğunu, yaratılış amacını ve hedefini göstererek dünyevi hayatlarını düzenlediği gibi aynı zamanda ahiret âlemi için de hazırlanmalarını sağlayan ilahi buyruktur. Vahiy merkezli dinlerin temel esaslarından biri olan ahiret, İslam inanç sisteminde de her ilim dalının az veya çok üzerinde durduğu bir konudur. Çünkü ahiret inancı, “nereden geliyorum, nereye gidiyorum?” gibi soruların cevap bulunduğu varoluşsal mebd-mead düşüncesinin zorunlu bir sonucudur. Bu inanç, iptidai kavimler dâhil Tanrı’nın varlığını kabul eden bütün semavi dinlerde ve düşünce sistemlerinde mevcuttur. Ancak ahiret hayatının mahiyeti ve tasviri hakkında farklı anlayışlar benimsenmiştir.¹ Bu nedenle İslam düşüncesinde ahiretin varlığıyla alakalı herhangi bir problem bulunmamaktadır. Bu konuda tartışmaların yoğunlaştığı ana meselenin ahiretteki dirilişin mahiyeti üzerinde olduğu görülmektedir. Bu çalışmamızda İslam inancının üç temel esasından biri olan ahiret ve ahiretteki dirilişin mahiyeti konusunu felsefi geleneği temsil eden İbn Sînâ ile dini geleneği

¹ Bekir Topaloğlu, *Ahiret*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/543.

temsil eden İmam Gazzâlî'nin birbirine zıt görüşlere varmalarının arka planını tespit ederek onların dini metinleri anlama yöntemlerini belirlemeye çalışacağız.

Konu hakkındaki tartışmaların ana zeminini oluşturan temel etkenlerin İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin bilgideki referans kaynaklarının farklılığı, bağlı oldukları gelenek içinde oluşan metodolojik ayrılıkları ve yetiştikleri ilmî ortam olduğu düşünülmektedir. Aslında bedenlerin haşri konusunda birçok çalışma yapılmıştır. Ancak konu hakkında yapılan çalışmalar, genel olarak iki âlimin görüşlerinin tespiti veya karşılaştırması şeklinde olmuştur. Bundan dolayı önceki çalışmalardan farklı olarak araştırmamızın amacı, iki âlimin dirilişin mahiyeti konusunda farklı görüşlere varmalarının temelinde yer alan dini metinleri anlama usullerini tespit ederek onları buna sevk eden dinamikleri belirlemektir. Çünkü görüşlerin altındaki temel dinamikler belirlenmediğinde doğru bilginin ortaya çıkması zorlaşacak, konu hakkındaki yorumlar ise daha yüzeysel ve indirgemeci olacaktır.

Çalışmamızda bu konuyu seçmemizin sebebi, bu geleneğe yeni bir tartışma eklemek değil, düşüncelerin arka planına dair dinamikleri incelemektir. Daha da önemlisi dirilişin mahiyeti hususunda Kur'an-ı Kerim'in, açıkça ve ısrarla diriliş konusunu zikretmesi, buna yönelik ayetlerde cismani haşrin ayrıntısıyla tasvir edilmesi ve konuya dair ayetlerin de büyük bir yekûn tutmasıdır. Dolayısıyla ayetlerde açık bir şekilde ifade edilen cismani haşrin imkâniyeti meselesinin İbn Sînâ ve Gazzâlî arasında tartışmaya neden olmasının temel dinamikleri ele alınacaktır.

Son olarak hatırlatmamız gereken önemli hususlardan biri de konuya yönelik yapılan araştırmalarda Gazzâlî'nin ön kabullerden hareketle savunmacı bir yönünün olduğu ön plana çıkarılmış olsa da aslında eserlerine bakıldığında İbn Sînâ'nın da kendi ön kabullerinden hareketle savunmacı bir düşünce içerisinde olduğu görülmektedir. Ayrıca bu çalışmada İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin dini metinleri anlama tarzını belirlememizin felsefi ve dini geleneğin genel düşünce yapısı hakkında da fikir sahibi olmamıza olanak sağlayacağı düşünülmektedir.

II. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin konu hakkındaki görüşleri kendi eserlerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu aşamada kaynak veri analizi yöntemi kullanılarak eserlerin aidiyetleri incelenmiş, her iki âlime ait olduğu düşünülen kaynaklar taranarak betimleyici bir üslupla tez metnine işlenmiştir. Bunun yanında tespit edilen görüşlerin arka planını oluşturan hususlar dikkate alınarak analiz edilmiştir.

Çalışmada yöntem olarak İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin görüşlerinin karşılaştırılmasından özellikle kaçınılmıştır. Çünkü çalışmanın amacı her iki âlimin görüşlerinin karşılaştırılması değildir. Bu minvalde zaten birçok çalışma yapılmıştır. Diğer çalışmalardan farklı olarak bizim amacımız dinin temel meselelerinden olan ahiret ahvallerini kendi alanlarının duayenlerinden, İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin birbirine zıt görüşlere varmalarının temellerini, aynı şema içerisinde açıklamaktır. Zira konu hakkında neredeyse iki âlimin kullandığı kavramlar aynıdır. Ancak bu kavramları, bağlı oldukları geleneğe uygun şekilde yorumlayarak farklı şekillerde temellendirmişlerdir. Bu sebeple araştırmamızda her iki âlimin kendi bütünlüğü içerisinde ve aynı konseptte birbirinden bağımsız olarak nasıl farklılaştığı incelenmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte metinlerin yorumlanması üzerinde yapılan tartışmaların temelinde ise dini metinlerin dilinin ve kullanılan yöntemlerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle öncelikle her iki âlimin dini metinleri anlama yöntemi tespit edilerek bu yöntemin dirilişin mahiyeti mevzusuna nasıl yansıdığı, metin içi analizlerle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çünkü düşünce ekollerinin anlama yöntemlerinin temelinde, onların bilgi anlayışları, bilgiye ulaşma ve bilgiyi değerlendirme yöntemleri büyük önem arz etmektedir. Nihayet İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin görüşleri üzerinde şahsi değerlendirmelerimiz sunulmuştur.

III. Kaynakların Değerlendirilmesi

Dini ve metafizik bir konu olması hasebiyle diriliş ve ahiret ahvali hakkındaki düşüncelerin oluşumunda Müslüman ilim adamlarının birinci başvuru kaynakları Kur'an-ı Kerim ve hadislerdir. Bu sebeple İbn Sînâ ve İmam Gazzâlî'nin yeniden dirilişle ilgili söylemlerini kendi metodolojileri içerisinde dini nasslara dayandırarak temellendirdikleri görülmektedir.

İbn Sînâ ve İmam Gazzâlî'nin dirilişle ilgili görüşlerini incelerken birinci dereceden başvuru kaynaklarımız, kendilerine ait bütün eserleridir. İkinci dereceden kaynaklar, yerli ve yabancı bu alan üzerinde yapılmış akademik tez, makale ve kitaplardan oluşmaktadır. Üçüncü dereceden kaynaklar ise dolaylı olarak çalışmamızla ilgili olan eser ve makalelerden oluşmaktadır.

İbn Sînâ'nın ruh, beden ve bunların bir uzantısı olan diriliş hakkındaki görüşlerini hemen hemen her eserinde bulmak mümkündür. Bununla birlikte konu hakkındaki görüşleri daha çok *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, *el-Mebde'* ve *l-meâd*, *Ahvalü'n-Nefs*, *Risaletü fi-Ma'rifeti'n Nefsi'l Natiketi* ve *Ahvaliha ve Şifa* adlı eserlerinde bulunmaktadır.

İmam Gazzâlî'nin diriliş ve ahiret ahvali hakkındaki görüşlerini de aynı şekilde bütün eserlerinde bulmak mümkünsede konu hakkındaki temel görüşlerini içeren eserleri olarak şunları zikredebiliriz: *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, *İhyâ-i Ulûm'id-Dîn*, *Tehâfütü'l-Felasife*, *Kimyâ'yi Saadet*.

Diriliş ve ahiret ahvali mevzusu, akademik olarak birçok açıdan tez, makale ve kitap düzeyinde incelenmiştir. Konu hakkında doğrudan İbn Sînâ ve İmam Gazzâlî özelinde çalışmalar olduğu gibi genel perspektifte de çalışmalar yapılmıştır. Bu anlamda ulaşabildiğimiz bazı çalışmalar şunlardır. Doktra düzeyinde: Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji* (İstanbul: Kayıhan Yayıncılık, 2010); Ahmet Ceylan, *İslam'da Ölümden Sonra Diriliş İnancı* (Ankara: Kitap Neşriyat, 2007); Erkan Yar, *Ruh - Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011) adlı çalışmalardır. Yüksek lisans düzeyinde: Mehmet Nuri Alku, *Gazzâlî'ye Göre Nefsin Mahiyeti ve Ölümden Sonraki Durumu* (2019); Hüseyin Aksoy, *İbn Sînâ'da Beşerî Nefislerin Meâdı* (2019); Aynur Kul, *İbn Sînâ'da Ruh-Beden İlişkisi Ve Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi* (2011) adlı çalışmalardır. Bununla birlikte yüksek lisans düzeyindeki bu çalışmalar, bu konuyu ele alması yönüyle bizi ilgilendirmekle beraber araştırmamıza kaynaklık teşkil etmemektedirler.

IV. Eserlerin Aidiyeti Probleminin Düşüncenin Yanlış Algılanmasına Etkisi

Kadim tarihsel şahsiyetler üzerinde yapılan çalışmalar, kendi içinde birçok zorluğu barındırmaktadır. Çünkü matbaanın icat edilmemiş olması ve geçmişin tarihe yön veren olgularından biri olan savaşların varlığı, eserlerin eksiksiz bir şekilde günümüze ulaşmasını engellemiştir. Zira birçok tarihi veride kütüphanelerin yakıldığı ve kadim mirasın tahribata uğradığı bilinmektedir. O dönemin şartlarında eserlerin kayıt altına alınmaması, başka bir problem olan eserlerin aidiyeti ve içeriklerinin değiştirilip değiştirilmediği konularını da gündeme getirmektedir. Çünkü o dönemde yapılan çeviriler doğrudan değil de birkaç dile çevrildikten sonra İslam dünyasına ulaşmaktaydı. Müstensihlerin bireysel tercihleri ve kitap üzerine yapılan şerh çalışmalarında metin ve şerh ayırımına yer verilmemesi, görüşlerin aidiyetini daha da zorlaştırmıştır. Söz gelimi, araştırmamıza konu olan İbn Sînâ'nın Sudur Teorisi'ni benimsemesi selefi olan Fârâbî'den kaynaklıdır. Zira “*Esulucia*” (Theologia) kitabı, yanlışlıkla Aristo'ya atfedilmiştir.² Aristo'ya ait olduğu sanılan bu eser aslında Plotinus'a ait “*Enneades*” adlı eserin 4-6. bölümlerinin özetlerinden ve buna eklenen açıklamalardan ibarettir. Eser ise Yeni Eflatuncu bir filozof olan Proklus Diadikus'a aittir. İslam dünyasındaki bu yanlış anlaşılma, Meşşai'lerin Sudur Teorisi'ni kabul etmelerine neden olmuştur. Çünkü Fârâbî, Aristo'dan öğrendiği önceki görüşleri ile ona ait olduğu zannedilen bu kitaptaki görüşlerini uzlaştırmak ve kozmik varlığı bir hiyerarşi içinde açıklamak için bu teoriyi kullanmıştır. Bu teori ise Fârâbî'den sonra İbn Sînâ'da zirveye ulaşmıştır. İbn Sînâ ise düşüncesini bu teori üzerine kurarak dini metinleri bu teori üzerinden anlamaya çalışmıştır.

Bu konudaki ikinci örneğimiz ise İmam Gazzâlî'ye nispet edilen “*Meâricü'l Kuds*” eseridir. Araştırmamız esnasında literatür taraması yaparken özellikle Türkiye'de ve Arap dünyasında Gazzâlî'nin nefisle alakalı görüşlerinin tespitinde çoğunlukla sözü edilen eserin referans alındığını tespit ettik. Bu sebeple biz de bu eseri kullanmak üzere temin ettik. Öncelikle İbn Sînâ hakkındaki bölümleri yazdığımız için İbn Sînâ'nın temel eserlerinin yanında diriliş mevzuuyla alakalı bütün kitaplarını inceleyip kitaplar üstüne notlar aldığımız için konuyla alakalı fikirleri zihnimizde tazeliğini korumaktaydı. İkinci odak noktamız olan İmam Gazzâlî'nin görüşleri ekseninde yaptığımız incelemede “*Meâricü'l Kuds*” adlı eserin muhtevasının İbn Sînâ'nın görüşleriyle yakınlığı dikkatimizi çekti lakin Gazzâlî'nin bazı konularda İbn Sînâ'dan etkilenmiş olma ihtimalinden dolayı bu konunun üzerine fazlaca odaklanmadık. Bununla birlikte Gazzâlî'nin eserleri üzerine kapsamlı bir araştırma yapan Abdurrahman Bedevî, bu eserin Gazzâlî'ye nispetinde şüphe olduğunu belirtir. Ona göre

² Mahmut Kaya, *Aristo*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/376.

Gazzâlî, bu eserinde herhangi bir eserine atıfta bulunmadığı gibi diğer eserlerinde de söz konusu bu esere atıfta bulunmamıştır. Bedevî bu konuyla alakalı sadece bu bilgileri zikretmektedir.³ Buradan hareketle bu eser üzerine yaptığımız çalışmamızda eserin ‘ölümden sonraki şekavet ve saadet’ adlı bölümüne geldiğimizde buradaki görüşlerin Gazzâlî’nin bütün düşüncesine ters olduğunu hatta filozofları eleştirdiği noktaları bu bölümde savunduğunu fark ettik. Bununla beraber İbn Sînâ’nın daha önceden okuduğumuz “*Metafizik*” kitabının ‘*mead*’ bölümündeki benzerlikler dikkatimizi çekince her iki eseri karşılaştırdık. “*Meâricü’l Kuds*” adlı eserindeki ‘*şekavet ve saadet*’ bölümünün İbn Sînâ’nın “*Metafizik*” kitabının ‘*mead*’ bölümü olduğunu tespit ettik.⁴ İkinci alıntı ise yine aynı şekilde bu eserdeki birinci bölümde başlayan ‘ruhun ispatı’ ve devamındaki konuların İbn Sînâ’nın “*İşaretler ve Tenbihler*” kitabının ‘yersel ve göksel’ nefisler kısmının - bazı küçük farklılıklar olmakla birlikte - bire bir aynısı olduğu tespit edilmiştir.⁵ “*Meâricü’l Kuds*’ta” geçen nübüvvetle alakalı görüşler de aynı şekilde İbn Sînâ’nın nübüvvetle ilgili temel argümanlarıyla benzerlik göstermektedir.

Meâricü’l Kuds’un girişindeki nefis, akıl, kalp ve ruhla alakalı görüşler ise Gazzâlî’nin “*İhyâ-i Ulûm’id-Din*” adlı eserinin altıncı cildinin girişindeki ‘*Kalbin Acayıplıkları*’ kısmıyla birebir aynıdır.⁶ Bununla beraber kitabın ilerleyen bölümlerinden olan ‘*Kalbin bedendeki örneklerinin izahatı*’ kısmı da “*İhyâ-i Ulûm’id-Din*” adlı eserinin altıncı cildinin ‘*kalbin gizli ordularıyla beraber misalleri*’ kısmıyla aynıdır.⁷ Aynı zamanda “*Meâricü’l Kuds*” kitabının akıl ve nakil bütünlüğü kısmı da Gazzâlî’nin düşünce dünyasıyla uyumaktadır. Hakikaten de kelime, cümle ve mana düzeyindeki sayfalarca olan bire bir alıntılar dikkat çekicidir. Bu sebeple Gazzâlî’nin diğer kitaplarında bulunmayıp da sadece bu eserde geçen görüşleri, delil olarak kullanılmamıştır. Bu eserin başka bir şahıs tarafından Gazzâlî ile İbn Sînâ’nın görüşlerinin birleştirilmesi sonucu oluşturulduğu kuvvetle muhtemeldir. Aynı zamanda baskısını esas aldığımız “*Meâricü’l Kuds*” eserinin sonunda yer alan Ahmet b. Şaban b. Yahya el-Endülusi adlı bir âlimin bu eseri temize çektiğini ifade etmesi, bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Tüm bu sebeplerden ötürü kitabın özellikle de İbn Sînâ’ya aidiyeti kesin olan kısmı üzerinden Gazzâlî’nin kendisiyle çeliştiği, önceden reddettiği görüşleri ise ömrünün sonuna doğru kabul ettiği tarzındaki yorumların hakikat payı kalmamaktadır. Eser hakkındaki

³ Abdurrahman Bedevî, *Müellefetü’l-Gazzâlî* (Kuveyt: Vekaletü’l Matbuaat, 1977), 244.

⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, thk. Muhittin Macit, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 459-469.

⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve’t-tenbihât): metin ve çeviri*, trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 107-123.

⁶ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm’id-Din*, trc. Ali Arslan (İstanbul: Arslan Yayınları, 1973), 6/5-12.

⁷ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm’id-Din*, 6/17.

ikinci ihtimal de şudur: Gazzâlî tarafından yazılmış olma ihtimalini kabul etsek bile eserin muhtevasının değiştirildiği, bu sebeple yine aynı şekilde ilmî hususlarda delil olarak kullanılmayacağı hatırlatılmalıdır. Abdurrahman Bedevî, Hilmi Ziya Ülken, Hayri Bolay, Muhammed Âbid Câbirî gibi önde gelen şahsiyetler ile Türkiye’de yapılmış birçok akademik çalışma bu eserin Gazzâlî’ye nispetini kabul etmiş ve bu eser üzerinden Gazzâlî’ye haksız eleştiriler yöneltmişlerdir.

Burada konumuz bağlamında dikkat çekmemiz gereken çok önemli bir husus da şudur: Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-Felasife* adlı eserinde çevirisini esas aldığımız Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu tercümesinde bizce girişte tercümeyle yapılan bir ekleme, bu eserin ne için yazıldığının üstünün örtülmesine sebep olmuştur.⁸ Çünkü girişte Gazzâlî, kendilerini toplumdan üstün gören dini nassları hafife almakla beraber kadim Yunan filozoflarını taklit eden bir taifeden bahsetmektedir. Bu taifenin ise Selçuklu döneminde ön plan çıkan Şîî bâtını gruplar olduğu hakkında neredeyse şüphe bulunmamaktadır. Bu görüşün temellendirmesi ‘Yetiştği Ortamın İmam Gazzâlî’nin Düşünce Yapısına Etkisi’ kısmında detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu sebeple bu eser, aslında Bâtınilerin görüşlerinin fikrî alt yapısı olan kadim filozofları eleştirmek için yazılmıştır. Ya da Mahmut Kaya’nın ifade ettiği gibi İslam filozoflarını eleştirmek için yazılmamıştır. Zira Gazzâlî, kitabın 4-5’inci sayfalarında filozofları eleştirirken, bu görüşleri bize en iyi anlatan kişilerin İbn Sînâ ile Fârâbî olduğunu belirterek kadim filozofları bu iki filozofun aktardıkları üzerinden eleştireceğini ifade etmektedir. Bu ifadeler ise açıkça göstermektedir ki Gazzâlî’nin temel amacı, İslam filozoflarını eleştirmek değil kendi dönemindeki Şîî Bâtınilerin fikrî alt yapısına temel olmasından dolayı kadim filozofları eleştirmektir. Çünkü tehlike Bâtınilerdir. Bu sebeple Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu’nun ikinci sayfanın üçüncü paragrafına ekledikleri ‘İslam Filozofları’ ibaresi metin içi tutarlılık, Gazzâlî’nin diğer eserleri(özellikle *Fedaihu’l Bâtiniye*) ve tarihsel veriler ile uyuşmamaktadır. Bu sebeple ikinci sayfanın üçüncü paragrafında kast edilen gruplar, İslam filozofları değil, Bâtını gruplardır. Zira Gazzâlî, Şîî Bâtını grupların görüşlerini iptal etmek için kadim filozofları eleştirmiştir. Bu eleştirilerini ise onların görüşlerini İslam dünyasına aktaran İslam filozoflarının bildirdikleri üzerinden yapmıştır. “*Çatışmanın Dinamikleri*”adlı eserinde “*Tehâfütü’l-Felasife’nin*” ne için yazıldığı hususundaki tartışmalara yer veren Fehrullah Terkan, “*Tehâfütü’l-Felasife’nin*” girişindeki taifeden kastın İslam filozofları mı veya Bâtıniler mi? olduğu hakkında çeşitli araştırmacıların görüşlerine yer vermektedir. Marmura ve Frank Griffel, bu taifeden kastın Gazzâlî’nin dönemindeki kendilerini toplumdan üstün görmeye

⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felasife*, trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 2.

alışan gruplar olduğunu söyler. (Kanaatimizce bu gruplar, ŐiĒ Bâtinî gruplardır.) Terkan ise bizim de atıfta bulunduğumuz *Fedaihu 'l-Bâtıniye*'deki karineler sebebiyle bu gurupların ŐiĒ Bâtinî gruplar olabileceğini söyledikten sonra bu görüşünde de sabit kalmayarak bu taifeden kastın, İslam filozofları mı ya da ŐiĒ Bâtinî gruplar mı olduğu noktasında görüş belirtmeden her ikisinin olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.⁹

Tarihi verilere baktığımızda Gazzâlî'nin yetişme ortamındaki Bâtinilerin etkisi ve *Tehafütü 'l-Felâsife*'nin girişinde kullandığı '*filozofları eleştirirken bu görüşleri bize en iyi anlatan İbn Sînâ ile Fârâbî üzerinden eleştireceğim*' ifadesi açıkça bu taifeden kastın, Bâtiniler olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Gazzâlî, aslında Bâtinî ideolojinin temelleri olmasından dolayı Yunan filozoflarını eleştiriye tabi tutmuştur. Bu eleştirilerini ise İbn Sînâ ile Fârâbî üzerinden yapmıştır. Çünkü sarayda siyasi danışman olarak başlayıp baş müderrisliğe uzanan görev sürecinde Gazzâlî'nin Selçuklu devletinin varlığını tehdit eden Bâtinileri bırakıp da İslam filozoflarına reddiye yazması kabul edilebilecek bir görüş değildir. Neticede, İfade ettiğimiz bu hususlar, iddia ettiğimiz görüşlerimizin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

⁹ Fehrullah Terkan, *atışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmağı zerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 123-131.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBN SÎNÂ VE GAZZÂLÎ'NİN NASSLARI YORUMLAMA YÖNTEMİ

1.1. İBN SÎNÂ'NİN DİNİ METİNLERİ ANLAMA YÖNTEMİ

1.1.1. İbn Sînâ'nın Düşüncesinin Temelleri

1.1.1.1. Yetiştği Çevre ve Gelenek

İlim adamlarının bağlı olduğu geleneği ve yetiştiği çevreyi inceleyerek işe başlamak, onların düşünce oluşumlarının temelleri hakkında bize bilgiler verir. Çünkü düşünce, üretildiği ortamdan bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Bu husus göz ardı edildiğinde bütüncül ve kapsamlı bakış silikleşerek parça ve detaylarda odaklanmalar başlayacağı için olay ve olguların temelleri hakkıyla tespit edilemez. Bu sebeple filozofumuzun yetiştiği ilmî ve sosyo-kültürel çevreye bakacak olursak İbn Sînâ (ö. 1037) hem temel İslami ilimlerin hem de felsefi bilimlerin yoğunlukta olduğu bir ortamda yetişmiştir. İbn Sînâ'nın böyle bir ortam ile iç içe olmasının sebebi babasından kaynaklı bir durumdur. Çünkü İbn Sînâ'nın babası Abdullah, İsmâîlî dailerle sürekli irtibat halinde olup onların düşüncelerini benimseyen bir İsmâîlîdir.¹⁰ İsmâîlî fikirler ise felsefi ve dini ilimlerin mezc edildiği bir düşünce sistemidir. Bu sebeple İbn Sînâ, her iki alana da yönelmiştir.

Babası, İbn Sînâ'nın eğitim serüveninde hassas davranmış, onun, farklı ilim dallarında eğitim görmesi için çabalamıştır. Bu sebepten dolayı İbn Sînâ, temel İslami ilimlerde dersler aldığı gibi küçük yaşlarından itibaren evlerinde İsmâîlî düşünceye uygun olarak anlatılan nefis ve akılla alakalı felsefi meseleleri dinleyerek anlamaya çalışırdı.¹¹ Hatta çok erken denilebilecek bir yaşta, Kur'an-ı Kerim'i ezberleyip temel İslamî ilimleri kesbederek ilmî serüvenine başlamıştır. İlerleyen süreçte ise felsefi ilimlere yönelerek Ebu Abdullah en-Nâtîlî'den "*İsagoci*" kitabını ve Öklid'in "*Elementlerini*" okumuştur. Kısa bir süre sonra da Batlamyus'un "*el-Mecisti*" eserini okuyan İbn Sînâ, felsefi ilimler üzerine entelektüel zeminini bu ilmî ve fikrî entegrasyonla oluşturmuştur. Aynı zamanda bu ortamın Felsefi-Bâtinî

¹⁰ İbnu'l Kıftî, *İhbaru'l Ulema bi Ahbari'l Hükema*, thk. Julies Lippert (Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchland, 1903), 413.

¹¹ İbnu'l Kıftî, *İhbaru'l Ulema bi Ahbari'l Hükema*, 413; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Elis Yayınları, 2008), 15.

tartışmaların yoğun konuşulduğu bir yer olması, gnostik-felsefi geleneği tanınmasına da fırsat sağlamıştır.¹²

Bu süreçte tıp ilmiyle de ilgilenen İbn Sînâ, tıp alanında uzmanlaşarak Sârnânî hükümdarı Nûh b. Mansûr'u tedavi etmiş, bu başarısı onu sarayın hekimliğine getirmiştir. İbn Sînâ, sarayın zengin kütüphanesindeki çok değerli kitaplardan istifade etmiştir. Öyle ki buradaki birçok felsefi kitabın daha önceden birçok insan tarafından duyulmadığı dahi söylenmiştir. Hatta İbn Sînâ, bu kütüphaneden daha kapsamlı bir kütüphane görmediğini vurgulamıştır.¹³ Buna ilaveten İbn Sînâ'nın ders aldığı sırada hocasıyla tartışmalara girmesi onun üstün zekâsını göstermektedir. Zaten bu hususu en-Nâtîlî de ifade ederek onun kitapları tek başına okuyabileceğini söylemiştir.¹⁴ On sekiz yaşına geldiğinde ise bütün ilimleri okuyup bitirmesi İbn Sînâ'nın küçük yaşta fîkrî oluşumunu tamamladığını gösterir.¹⁵

Yetiştirdiği aile ortamından dolayı İsmâîlî düşüncenin İbn Sînâ'nın üzerinde derin tesirleri olduğu yadsınamaz. Bu sebeple İsmâîlî düşüncenin birkaç önemli fikrini zikretmemiz, İbn Sînâ'nın fîkrî temellerini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. İsmâîlî düşüncenin merkezini teşkil eden şey, zâhir-bâtın ayrımı sonucu bâtını manalardır. Bu durum, İbn Sînâ'nın dini metinleri anlama yönteminin üzerinde de ileride derin izler bırakacaktır. İsmâîliyye'ye göre nassların zâhirî ve bâtını manaları vardır ancak asıl geçerli olan bâtını manadır; zâhir sadece avam ve ehl-i zâhir içindir.¹⁶ Zâhir-bâtın ayrımında İbn Sînâ'nın da buna yakın görüşleri ifade etmesi, görüşümüzü desteklemektedir. Zaten bu düşünce yapısı, tarihsel verilere baktığımızda da din ve felsefe arasını uzlaştırmak isteyenlerin başlıca başvuru kaynağıdır.¹⁷ İleriki süreçte İbn Sînâ'nın düşüncesinin mistik-felsefi bir düşünceye kaymasının altında da İsmâîlî düşüncenin gnostik yapısının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda filozofumuz ileride Fârâbî'den etkilenecek düşünce sistemini üzerine kuracağı Sudur Teorisine de kendi evinde okunan İhvan-ı Safa'nın risalelerinden aşınaydı. İhvan-ı Safa, Plotinus'tan mülhem olarak oluşturduğu bu sistemi İslami bir şekle koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte İhvan'ı Safa'nın zâhir-bâtın düşüncesinin temel tezlerinden biri, Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen ahiret

¹² Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde 'Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi, İslam Felsefesi El Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2017), 163.

¹³ İbn Hallikan, *Vefayâtü'l Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadır, ts), 2/157-158; İbnu'l Kiftî, *İhbaru'l Ulema bi Ahbari'l Hükema*, 414-415.

¹⁴ İbnu'l Kiftî, *İhbaru'l Ulema bi Ahbari'l Hükema*, 414.

¹⁵ İbnu'l Kiftî, *İhbaru'l Ulema bi Ahbari'l Hükema*, 419.

¹⁶ Süleyman Uludağ, *Bâtın İlmi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/189.

¹⁷ İsmail Taş, *İhvan-ı Safa'da Felsefe ve Din Münasebeti* (Konya: Palet Yayınları, 2012), 200.

ahvallerinden olan cennet ve cehennem tasvirlerinin mecazî olduğudur. Böyle bir dil kullanılmasının sebebi ise halkın anlaması için olduğu düşüncesidir.¹⁸ İbn Sînâ da ileriki bölümlerde açıklanacağı üzere diriliş konusunda temel fikirlerini bu düşünce üzerine kurmuştur.

İbn Sînâ'nın fikrî gelişiminde etkili olan bu ortam, her ne kadar bütüncül olarak bir etkilenmeye ve kabule işaret etmese de arada iletişimin ve etkileşimin bariz bir şekilde olduğu görülmektedir.¹⁹ Bazı ifadelerinden kendisinin İsmâilî görüşleri onaylamadığı şeklindeki sözler İbn Sînâ'ya atfedilse de tarihsel verilere baktığımızda İbn Sînâ'nın Şîî-felsefi düşünceye sahip olduğu inkâr edilemez. Çünkü yetiştiği aile ortamındaki Şîî düşüncelerin etkisi ve hayatı boyunca Şîî kültürle iç içe olan devletlerde yaşamını ikame etmesi bu düşüncemizi desteklemektedir. Ayrıca Sünnî olan Gazneli Mahmut'un teklifini reddederek Şîî düşünceye sahip hükümdarların yanına gitmesi, küçüklükten beri aşina olduğu Şîî düşünceden ayrılıp Sünnî bir ortamda barınamayacağını farkında olmasından dolayıdır.²⁰ Bununla birlikte eserlerini içinde bulunduğu Şîî devlet hükümdarlarına takdim etmesi, Şîî-felsefi düşünceye sahip olduğunun diğer bir göstergesi olabilir.

İbn Sînâ'nın felsefi eserlere iki temel kanal üzerinden etkileşimi olmuştur. Birinci kanal, kendi ailesi sebebiyle küçüklüğünden beri haşır neşir olduğu İsmâilî düşünceler ve onların fikirlerinin kaynağı olan İhvan-ı Safa üzerinden gerçekleşmiştir.²¹ Bu sebeple felsefi birikimle ilk tanışma, İsmâilî düşünce sayesinde. Bilindiği gibi İsmâilî düşüncenin fikrî temelleri ise Yeni-Plantonculuğa dayanır.²² İsmâilî düşüncenin Yeni-Plantonculukla arasındaki etkileşimin bu denli yüksek olması, Şîî'lerin kadim Pers düşüncesiyle irtibatlarından dolayı aşina oldukları gnostik düşünce yapısından kaynaklı olabilir. Ay altı âlemin kötülük; ay üstü âlemin sırf iyilik olduğu ifadesi bile Pers kültürünün ışık ve karanlık olarak belirttiği âlem görüşünün Aristo düşüncesiyle mezci sonucu oluşturulmuş bir halini yansıtır.

Küçük yaşlardan itibaren ailesinden ötürü felsefi birikimle iletişime giren İbn Sînâ'nın felsefi birikime ulaşma yollarından bir diğeri ise tercümeler sayesinde. Tercümeler ile ilişkisini iki kısma ayırabiliriz.

¹⁸ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 162-163.

¹⁹ Muhammed Âbid Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, trc. A.Said Yakut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 93.

²⁰ Abdurrahman Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri li'l-Mezhebi's-Sünni fi'l-Maşriki'l-İslami mine'l-Karni'l-Hamis Hatta Sukuti Bağdad*.(Mısır: Daru'l Vefa, 1977), 50. Bundan sonra bu esere "*et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri*" diye atıfta bulunulacaktır.

²¹ Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri*, 49.

²² Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri*, 47.

- 1) Tercümeler yoluyla felsefi mirasın İslam dünyasına taşınmasında Harran ve İskenderiye Okullarının önemli katkıları olmuştur. Tercümeler döneminde yapılan kitap çeviri faaliyetleri, bazen doğrudan bazen de üzerine yapılan şerhler ile metin ve şerh ayrımı yapılmadan iç içe bir şekilde tercüme edilmiştir. Bu durum, fikirlerin aidiyeti konusunda da büyük tartışmalara sebebiyet vermiştir. Çünkü bu çalışmaları yapan şahıslar, aslında kendi düşünceleri olmasına rağmen bazı görüşlerini çevirisini yaptıkları kitaplara eklemişlerdir. Veya bazı kitapları farklı kişilere nispet etmişlerdir. Örnek olarak “*Esulucia*” (Theologia) kitabı, Aristo’ya atfedilmiştir. Bunun sebebi de İskenderiye Okulundaki Hristiyan olan Süryani mütercimlerdir.²³

Tercümeler döneminde etkin olan diğer okul ise Harran’dır. Harran, kendi döneminin en önemli felsefi merkezlerinden biridir. Bununla birlikte güçlü tarihsel geçmişi ve birikimi vardı. Aynı zamanda Yeni-Platonculuğun da ilk merkezlerindendir. Tercümelerin olgunluk döneminde Harran ve Hristiyan mütercimlerinin başrolde olmaları, İslam dünyasında Harran Ekolü’nün dini düşüncesinin yayılmasını sağlamıştır. Çünkü bu okul, Yunan düşünürlerinin eserleri üzerine yazdıkları şerhler ile felsefi görüşlerin asıl sahiplerine nispetini zorlaştırmışlardır. Bu eserlerin İslam dünyasında yayılışı aslında Harran Ekolü’nün görüşlerini yaygınlaştırmıştır. İbn Sînâ’nın gök cisimleri ve feyz teorisi hakkındaki görüşlerinin açık bir şekilde Sabii Dini’nin, Pers kültürünün ve İsmâilî düşüncesinin (ihvan-ı Safa) gnostik düşünceleri ile benzerlik göstermesi tesadüfi olmasa gerektir. Onlara göre gök cisimlerinin yeryüzü üzerinde tasarruf yapma hakkı olduğu gibi, oluş ve bozuluş dâhil her türlü faaliyetler gök cisimlerinin etkisi ve icrasıyla gerçekleşir. Nefs ve nefsin güçleri konusundaki görüşleri, neredeyse birebir benzerlik göstermektedir. Sudur Teorisi’nin de farklı anlatımlarla olsa bile birebir aynı yapıda olması bu durumu desteklemektedir.²⁴

- 2) İbn Sînâ’nın ikinci önemli etkileşimi tercümeler üzerinden doğrudan Yunan kültürünün temel düşünce yapısıyla alakalıdır. Bu kültürden aldığı temel olan; mantık, kavramlar ve fikirleri kendisinin önceden aşına olduğu Pers gnostik düşüncesi içerisinde eriten filozofumuz, bu sistemlere Kur’an’dan deliller aramış ve kendi düşüncesini desteklemek için aşırı bir te’vil yöntemine başvurmuştur. Bu yöntemi de aynı şekilde zâhir-bâtın ayrımı üzerinden temellendirerek yapmıştır. Buradan hareketle İbn Sînâ’nın düşünce yapısının genel mayasının şu şekilde olduğunu ifade edebiliriz: Madde her ne

²³ Kaya, *Aristo*, 3/376.

²⁴ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 136-140.

kadar Yunan kültürüne ait olsa da maddeyi şekillendiren form, gnostik-bâtını Pers kültürüne aittir. Aslında bunu açıkça İbn Sînâ'nın kendisi de ifade etmektedir. Yunan kültüründen faydalı olanı aldığını ifade eden filozofumuz, önemli olan şeyin Meşriklilerin felsefi düşüncesi olduğunu söyler. Bu durum Yunan düşüncesinin madde; doğuluların düşüncesinin form olduğunu gösterir. Hatta kendisinin en önemli eserinin “*Mantiku'l-Meşrikiyyin*” olduğunu ifade etmesi ve bu eserde Yunanlıları ve onların takipçilerini eleştirmesi, bunun bir göstergesidir.²⁵

Böyle bir ortamda yetişen İbn Sînâ, bu çevrenin etkisiyle felsefi düşüncelere yönelmiş ve bu düşünceler adeta onu mest etmiştir.²⁶ Kendi düşünce sistemini de felsefi teorilerin mantıksal verileri üzerine kuran İbn Sînâ, her ne kadar Müslüman bir âlim olsa da yaptığı çalışmalarda büyük oranda bağlı olduğu felsefi geleneğin yöntemlerini ve kanıtlama sistemlerini kullanmıştır. Çünkü felsefi metodolojinin temelleri neler ise İslam felsefesi de aynı temeller üzerine kuruludur. İçinde İslami nakle dayalı bazı bilgilerin olması, bu gerçeği değiştirmez. Çünkü İslam Felsefesi, Felsefe'nin bir dalıdır. Bundan dolayı doğal olarak felsefe dini temellendirirken kendi bilgi ve kanıtlama yöntemlerini kullanır.²⁷ Felsefi geleneğe baktığımızda temel amacının evren ve eşya hakkında bilgi vermek isteyen bir etkinlik biçimi olarak ortaya çıktığı görülür.²⁸ Çünkü insanın hayatını anlamlandırabilmesi, etrafında gördükleri şeylerin bilgisine vakıf olmayı gerektirir. Bu sebeple felsefi geleneği bilimsel gelenekten bağımsız anlayamayacağımız aşikârdır. Hatta ilk dönemlerde felsefe ile bilim arasında hiçbir fark yoktur.²⁹ Bu sebeptir ki felsefi düşüncenin diğer bir özelliği, bilimsel düşünce ile ortak olarak paylaştığı kavram ve soyutlamalar kullanması ve bunların yardımıyla ilkeler ve yasalar ortaya atmasıdır.³⁰

İbn Sînâ'nın düşüncelerine baktığımızda da temel düşüncelerini üzerine kurmuş olduğu Sudur Teorisi'ni kendi dönemindeki bilimsel bilgiler sonucu oluşturduğu görülecektir. Çünkü Sudur Teorisi, Batlamyus'un evren teorisine dayanmaktadır. Felsefecilerin de amacı, genel problemleri incelemek olduğuna göre, bu teoriyi bir tür problem çözen olarak kendi amaçlarına uygun bir yöntemle kullanmaktadırlar.³¹ Batlamyus'un evren teorisini, kendi döneminde felsefi

²⁵ Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 96-99; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*: metin ve çeviri, trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 204. Bundan sonra bu esere “*İşaretler ve Tenbihler*” diye atıfta bulunulacaktır.

²⁶ Filozofumuza göre felsefi düşünceler sadece Yunan ile sınırlı değildir. Bunu açıkça birçok kitabında ifade etmektedir.

²⁷ A. Kadir Çüçen, *Felsefeye giriş* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012), 339.

²⁸ Ahmet Arslan, *Felsefeye giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2015), 56.

²⁹ Çüçen, *Felsefeye giriş*, 59.

³⁰ Arslan, *Felsefeye giriş*, 6.

³¹ Çüçen, *Felsefeye giriş*, 28.

birçok problemin çözülmesini sağlamıştır. Bu problemler de evren ve insanla alakalı sorunlardır. Bu sorunlara verilen cevaplar; tutarlılık, uygunluk ve doğruluk ekseninde değerlendirilir. Filozofumuzun da çabasının kendi dönemindeki bilimsel ve felsefi bütün mirası inceleyerek evren, oluşum ve meta-/fizik hakkında çözümler üretmek olduğu görülmektedir. Felsefenin hedefi, olaylar ve olgular karşısında sadece akıldan hareket ederek olana uygunluk sağlamaktır. Felsefenin aslında kendini sorumlu hissettiği temel ölçüt, bilimdir. Yani zihinsel olarak mümkün ise ve bilim bunu reddetmiyorsa sorun yoktur. Bu sebeple felsefe ve bilim arasındaki ilişkiyi de göz önüne almamız lazım ki felsefenin olaylar ve olgular karşındaki temel hedefini anlayabilelim. İbn Sînâ da felsefesinin kendine özgü bu hedef ve yöntemlerinden yola çıkarak düşüncesini oluşturmuştur. Bu hususun göz ardı edilmemesi gerekir.

Dimitri Gutas, İbn Sînâ'nın tevarüs yöntemini şu şekilde izah etmektedir:

*İbn Sînâ'nın felsefi çabası Aristoteles mantığı temelinde, kendi içinde tutarlı bir şekilde bir araya getiren bir felsefi sistem yaratma girişimi olarak nitelenebilir. Bu ise uygulamada, Aristotelesçi felsefenin tüm farklı geleneklerini, asırlar boyunca üzerine ilave edilen Eflatuncu, Proklusçu ve diğer Yeni-Eflatuncu unsurlarla bir araya getiren, uyumlu ve mantıklı bir sistem kurmak anlamına gelmektedir.*³²

Helenistik bir karakter arz eden bu felsefi miras, İslam düşüncesiyle karşılaştığında filozoflar, İslam düşüncesinin metafizik boyutunu dikkate alarak düşüncelerini ifade etmeye başlamışlardı. Lakin bunu Yunan felsefesinden almış oldukları malzemenin akli niteliğinin müsaadesi ölçüsünde yaptılar.³³ Bu durum, birbirine zıt olan iki metafizik düşüncüyü birleştirmek için zorlama yorumlarla içinden çıkılmaz sorunlara sebebiyet vermiştir ancak İbn Sînâ, bütün bu sistemleri kendi düşünce sistemi içerisinde eritmiştir. İleride birçok düşüncüyü etkileyecek bu yeni felsefi düşüncüyü oluştururken Yunan düşüncesinin mantık ve kavramları ile Pers düşüncesinin gnostik kültüründen faydalanmıştır. Bu tevarüs yöntemine ek İbn Sînâ'nın dehası da eklenince; kendi içinde ve kendi dönemi için muazzam, sistemli ve tutarlı bir felsefi geleneğin oluşmasını sağlamıştır. Sistemin yankıları hem İslami ilimlerde hem de Batı düşüncesinde etkisini ileriki dönemlerde ciddi bir şekilde göstermiştir. İbn Sînâ'yı anlama çabaları onun bağlı olduğu bilimsel ve felsefi geleneğin ve içinde yetiştiği sosyo-kültürel coğrafyanın incelenmesinden geçmektedir. Bu sebeple filozofumuzun bağlı olduğu geleneğin en önemli hususlardan biri olan ve aynı zamanda İbn Sînâ'nın düşüncesinin merkezini oluşturan Sudur Teorisini inceleyeceğiz.

³² Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 35.

³³ Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 193.

1.1.1.2. Varlığın ve Bilginin Kaynağı Olarak Sudur Teorisi

Varlığı anlamlandırmak ve onu reel bir şekilde açıklamak, sistemli ve tutarlı her düşünürün ilk yaptığı işlemdir. Orta Çağ felsefi geleneğinde oldukça iddialı bir şekilde ortaya çıkan İbn Sînâ, doğal olarak varlığı anlama ve anlamlandırma üzerinden düşüncesini kurmaya başlamıştır. Onun felsefesinin merkezindeki temel unsur, varlıktır.³⁴ Bu sebeple varlık ve oluşumun merkezini teşkil eden Sudur Teorisinin incelenmesi, İbn Sînâ'yı daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Bu teori, İbn Sînâ'nın hem dini hem de felsefi düşünce sisteminin temelidir. İslam geleneğindeki yaratma teorisine karşı; felsefi gelenekteki Sudur Teorisini benimseyen İbn Sînâ, Fârâbî'nin ve Yeni Eflatuncu'ların yolunu takip ederek evren görüşünü Plotinus'un "Enneades" adlı kitabının özeti mahiyetindeki "Esulaçya" üzerinden yapmıştır.³⁵ Bu sistem, filozofumuzun varlık ve bilgi düşüncesinin temelini oluşturur. O, varlık teorisinin zirvesine 'Zorunlu varlık'ı yerleştirir. Ona göre zorunlu varlık, sırf akıldır. Çünkü O, bütün yönlerden maddeden ayırık bir zattır. Ayrıca O, bizatihi akıl ve yine bizatihi akledilen olduğundan zâtı akledilir olandır. Bu sebeple onun zâtı akıldır, akledendir ve akledilendir.³⁶ Zorunlu varlığın kendini akletmesiyle ilk akıl feyezane eder, aynı zamanda bu akla 'akl-ı evvel' de denilir. Bu aklın sudur etmesi ise zorunludur. Lakin bu zorunluluk icbari değil de iradi bir akletmenin zorunlu sonucudur. Şu halde onun akletmesi, hem aklettiği tarzda varlığın hem de varlığının gereği ve ona tabi olarak kendisinden meydana gelen şeylerin illetidir.³⁷ Çünkü ona göre, irade ile bilme mefhum ve zat bakımından aynıdır.³⁸ İlk akıl, zorunlu varlıktan taşmasından dolayı akledebilir ve kaynağını düşünebilir. Bunun sonucunda ilk akıldan ikinci akıl taşar. İlk aklın mümkünü'l-vucud ve vacip-bigayrihi olması itibarıyla kendisini akletmesi sonucu kendisinden semavi ruh taşar. Mümkünü'l-vucud olması itibarıyla da göksel cisim, sudur eder.³⁹ Böylece ilk akıldan beri kesret de başlamış olur. İlk akıldan sonra gelen diğer akıllar da kendilerinden çıktıkları varlığı ve kendi kendilerini düşünmeleriyle diğer semavi akılları ve küreleri varlığa getirirler ki bu silsile faal akıl olan onuncu akla kadar devam eder.⁴⁰ Faal akıl da bizatihi sürekli olarak bilfiil düşünmesi ve dolayısıyla tüm akledilirlerin veya bilfiil düşünülmekte olan bütün düşüncelerin 'mekanı' olması hasebiyle, bizim düşünme konusundaki kuvve halinde olan

³⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, thk. Muhittin Macit, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 378-379.

³⁵ Mehmet Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 169.

³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 379.

³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 435.

³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 392.

³⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 158.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 437-439; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 158.

güçlerimizi bil-fiil hale getirmektedir.⁴¹ Aynı zamanda faal akıl, insana varlığını veren temel unsurdur. Bu sebeple insanın ulaşabileceği en üst yetkinlik, faal akılla iletişime geçebilmesidir. Bundan dolayı insanın bütün çabası ve mutluluğu, ona ulaşmaktır.⁴²

İbn Sînâ'nın sudur düşüncesini, Aristo'nun evren görüşüyle mezc edip evreni ay üstü ve ay altı evren olarak nitelemesi ve değişimin ve yokluğun sadece ay altı âlem için olduğunu söylemesi, gök cisimlerini kutsamasına ve onları ezeli ve ebedi olarak görmesine sebep olmuştur.⁴³ Zira İbn Sînâ'ya göre “*Göksel ulvi kuvvetlerini yaklaştıran ve uzaklaştıran göksel dairesel hareketler oluş ve bozuluşun ilk sebepleridir. Onların tekrarlanması da kaçınılmaz olarak oluş ve bozuluş zincirinin tekrarlanmasının sebebidir.*”⁴⁴ Gök cisimleri aynı zamanda tikel ve gaybi bilgilerin de kaynağıdır.⁴⁵ Hatta yeryüzündeki varlıkların oluşumu bile feleki kuvveler sayesinde.⁴⁶ Ancak unsurlardaki terkipten meydana gelirler. Yeryüzündeki dört unsurun tümü, tabakalarıyla yüce feleki cirlere itaat eder. Bozuluşa uğrayan varlıklar, bunların etkisi ve bu itaat ile ortaya çıkarlar.⁴⁷ İnsanların yaptığı seçimler ve istekler dâhil, yersel bütün halleri gök cisimlerine bağlaması,⁴⁸ kendi sisteminin tutarlılığı için zorlama bir yola başvurduğunu göstermektedir. Kanaatimizce bu durum, İbn Sînâ'nın Sudur Teorisi sebebiyle sıkı sıkıya bağlı olduğu determinist düşüncenin bir sonucudur. Olan her şeyi bir sebebe bağlama, her durumun sebebini bilme arzusu, onu bu tür temellendirmelere itmiştir. Çünkü filozofumuza göre, aklın sınırı yoktur.

İbn Sînâ'nın Aristocu âlem tasavvuru, Yeni Plotinuscü mistik tasavvurla Sudur Teorisi halinde bir şekle bürünmüştür.⁴⁹ Bu teori, onun düşüncesine yön veren ve düşüncesinin nirengini oluşturan şeydir. Bu düşünce, kıyametle ve ahiretle ilgili olan ayetleri temeli olmayan bir şekilde te'vil etmesine sebep olmuştur. Çünkü Sudur Teorisinin bir sonucu olarak âlemi ezeli ve ebedi olarak kabul etmesi, bununla birlikte ay-üstü âlemin ise değişimden münezzeh ve soyut varlıklar olduğunu söylemesi bu düşünceyi zorunlu olarak ortaya çıkarmıştır.⁵⁰ Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'in ifade ettiği kozmik bir kıyameti kabul etmez. Bedenlerin

⁴¹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 145.

⁴² Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi: Kaynakları ve Gelişimi*, trc. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 235.

⁴³ İbn Sînâ, *en-Necât*, trc. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013) 133; Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2010), 155.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şîfa: Oluş ve Bozuluş*, thk. Muhittin Macit, trc. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 104.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Ahvalü'n-Nefs*, thk. Fuad el- Ehvani (Kahire: Darü İhya'î'l-Kütübi'l Arabiyye, 1952), 110-111.

⁴⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, , 145; İbn Sînâ, *Risaletü Fi-Ma'rifeti'n Nefsi'n Natikati ve Ahvaliha*, ed. Müessee Hündavi (İngiltere: Hindavi, 2017), 16.

⁴⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 141.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şîfa: Oluş ve Bozuluş*, 108.

⁴⁹ Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 172.

⁵⁰ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd düşüncesinde ahiret*, 156.

dirilişı mevzusundaki görüşleri de aslında buraya dayanmaktadır. Temellendirmeye çalıştığı bu paradigma, İbn Sînâ'nın ahiret ahvalleri hakkında ön kabul olarak benimsediği düşünceleri için ayetleri te'vil ettiğini göstermektedir. Bu durumu temellendirmek, filozofumuzun düşüncesinde çok kolaydır: Çünkü ona göre felsefi hakikatler, hakikatleri doğrudan; din ise sembolik ve zâhiri olarak anlatır. Bu sebeple havasın dinin anlattığı verileri, felsefi verilere göre te'vil ederek anlaması gerekir.⁵¹

İbn Sînâ'nın görüşlerini ve bunların temellerini incelediğimizde aslında kesin ve burhani bilgi olduğunu iddia ettiği bu fikirlerin, Yunan düşüncesinden ön kabul olarak benimsediği bazı temeller ile kendi devrinin bilimsel bilgileri olduğu tespit edilmiştir. Bunu yansıtan örneklerden bir tanesi şudur: İbn Sînâ, felekler, galaksiler ve şu an kesin bir şekilde değişim ve bozuluşa uğradığını bildiğimiz yıldızlar üzerinde bile çeşitli değişikliklerin - yarılma, birleşme, büyüme, küçülme, oluşum ve bozulma- meydana gelmesini mümkün görmemektedir. Zira Sudur Teorisi sonucu zorunlu olarak kabul ettiği bu görüşün burhani olduğuna inanmaktadır.⁵² Bu durum, onun burhani yöntemine bakmamızı zorunlu kılmaktadır. Çünkü İbn Sînâ'nın kesin burhani delil ile bildiğini iddia ettiği bu bilgilerin günümüzün bilimsel verileri göz önüne alındığında doğru olmadığı, hatta tam tersi bir özellik arz ettiği bilinmektedir. Zira artık günümüzde evrenin durağan olmadığını, aksine genişlemekte olduğunu; galaksiler arasındaki mesafenin bu genişlemeyle doğru orantılı olarak arttığı tespit edilmiştir.⁵³ Bu durumun tespiti, İbn Sînâ'nın burhan yönteminin yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir.

İbn Sînâ'nın tutarlı kalmak uğruna oluşturduğu bu sistem için gösterdiği çaba takdire şayan olsa da, günümüzde reel bir değeri ve gerçeklik payının kalmadığı bilinmektedir. Zira İbn Sînâ'nın düşünce merkezinde yer alan şey, kendi devrinin bilimsel anlayışı olan Batlamyus Astronomisi'ne dayalı evrenbilim anlayışının verileridir.⁵⁴ Gerçekte bu teorinin hedefi, Batlamyus'un astronomisinin içini doldurarak kozmik varlığın ve olayların bir bütün içinde Tanrı ile irtibatını göstermeye çalışmaktır.⁵⁵ İbn Sînâ ise salt bu verileri esas alarak Kur'an'ın gökbilim ve metafizik varlıklara dair verdiği bilgilerini te'vil etmiştir. Lakin günümüzde Kopernik'in evren teorisinin, Batlamyuscu teoriyi yıkıp ortaya yeni evren teorisini koyması;⁵⁶

⁵¹ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd, Felsefe ve ölüm ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî* içinde, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 11.

⁵² Abdulgani Abdulkasud, *İbn-i Sînâ'da Ölümsüzlük Hulûd Problemi ve Mead'ı Anlamasına Olan Etkisi*, trc: Selim Özarslan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (1999) 302-303; İbn Sînâ, *er-Risaletü Fi Hudud* (Kahire: Darul Arap, 1989), 90. Tis'u Resailin içinde.

⁵³ Enis Doko, *Öncesi ve Sonrasıyla Big Bang, Güncel Kelam Tartışmaları*, ed. Mehmet Bulgen-Enis Doko (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 329.

⁵⁴ Mesut Okumuş, "Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 170.

⁵⁵ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 130.

⁵⁶ Toktaş, *İslam düşüncesinde felsefe eleştirileri*, 134.

Newton'un da ay üstü - ay altı evren ayrımını ortadan kaldırmakla beraber, gök cisimlerinin de yer cisimleri gibi aynı yasalara tabi olduğunu ispatlaması, İbn Sînâ'nın fikrî alt yapısının teorik temellerinin yıkıldığını göstermektedir.⁵⁷ Çünkü filozofumuzun Sudur Teorisi hem varlığın hem de bilginin kaynağıdır. Bilimsel bilgideki bu değişiklik, İbn Sînâ'nın sürekli olarak vurgu yaptığı, yakînî ve kesin bilgiler elde ettiğini söylediği burhani söyleminin aslında devrin bilimsel verileri üzerinden hareketle oluşturulduğunu göstermiştir. İbn Sînâ'ya göre felsefi burhan yöntemi geçici değil, ezeli ve ebedî bilgileri bize vermektedir.⁵⁸ Felsefi burhan yöntemiyle elde edilmiş olan bu bilgilerin yanlışlanması, felsefi burhan yönteminin de teorik temellerinin sarsılmaya uğradığını göstermiştir. Buradan hareketle şu değerlendirmeyi yapmamız zorunluluk arz etmektedir: Filozofların görünen dünya üzerindeki yaptıkları yorum, paradigma ve teorilerini, deney ve gözlemle yapmalarına rağmen kendilerinden sonra gelen biri tarafından çürütülebilmektedir. Bu hakikat bilindiğine göre deney ve gözlemden uzak olan metafizik alan hakkında sadece akla dayanarak burhani bilgiye ulaştıklarını iddia eden filozofların sığındıkları herhangi bir temel kalmayacaktır. Çünkü bu durum, delaleti ve sübutu açısından kat'i olan nass bulunmasına rağmen filozofların sadece akla dayanarak metafizik alan hakkında yaptıkları yorumlarının sübjektif bir söylem olduğunu gösterir.

Hasan Hanefi, felsefecilerin kesin kanıt ile bildiklerini iddia ettikleri hususlar hakkında şöyle demektedir:

Feleği yöneten on akıl nazariyesi, yer feleğini yöneten, bütün bilgi ve ilim türlerini içeren, bütün (zihni) imajları ve idrakleri bağışlayan faal akıl nazariyesi, evrenin ay altı ve ay üstü şeklindeki taksimi, evrendeki her şeyin feleklerin hareketlerine göre tanımlanması, feleklerin canlı, somut, düşünen, algılayan, duyu sahibi ve insanların akıbetlerini belirleyen varlıklar olarak değerlendirilmesi, feyz ve sudurla alakalı telakkilerin hepsi, kadim felek ilminin ve eski filozofların, tevhidi, yani varlığı noktasında bir başkasına ihtiyaç duymayan ve ilim, hayat, kudret, hikmet, azamet ve celalden ibaret olan ilk ana varlığı ifade etmede kullandıkları mitolojilerin kapsamında yer alır. Günümüzde bu malzeme, artık delalete sahip değildir.⁵⁹

Felsefi birikimin komşu medeniyetlerin düşünce, siyasî, sanatsal, hukukî, ahlakî ve metafizik temelleri üzerine olduğu göz önüne alınmalıdır. Bu tür söylemleri dile getiren kişilerin Müslüman olması veya düşüncelerinin başına İslam kelimesinin getirilmesiyle bir şeyin değişmediğinin anlaşılması gerekmektedir. Zira eğer felsefi miras, İslam düşüncesine uygunluğu gözetilmeden düşünce özgürlüğü ve bilimsel bilgiler paradigmasına dayanarak kabul edilirse, toplumda dinin asli temellerini sarsmaya yönelik faaliyetlerin ortaya çıkması

⁵⁷ Doko, *Öncesi ve Sonrasıyla Big Bang*, 225.

⁵⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 67.

⁵⁹ Hasan Hanefi, *Gelenek ve Yenilenme*, trc. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 186.

kaçınılmazdır. Filozofların ontolojik bir taşma olarak kabul ettiği Sudur Teorisini, temel İslami düşüncede tevhidin esası olan ‘O, doğurmamış ve doğmamış’ ayetiyle bağdaştırmak da imkânsızdır.⁶⁰ Çünkü birçok ayeti kerimede Allah’ın ontolojik olarak hiçbir varlığa benzemediği vurgulanmış, bunu iddia edenler ise eleştirilerek onların şirke girdikleri ifade edilmiştir. Filozofumuz ise Allah’ın, bir benzerini veya O’nun kendisine benzer bir şeyden ontolojik olarak çıkmasını mümkün görmez. Lakin Sudur Teorisi, Allah’ın cömertliğinden dolayı varlığa vücut verme yöntemi olduğunu söylemektedir. Çünkü onun benzeri olmayan bir varlığın bizzat ontolojik olarak ondan ortaya çıkışını kabul eder. Çünkü ona göre ondan sudur eden akıllar, onun misli gibi değildir.⁶¹

Bilimsel verileri dikkate alarak hareket etmek, elbette ki bir zorunluluktur. Lakin bilimsel bilgileri dikkate almak ayrı, o bilgileri kesin doğru olarak kabul etmek ayrı bir şeydir. İbn Sînâ’nın sosyolojik, kültürel ve bilimsel etkiler sebebiyle böyle bir yolu tercih ettiği görülmektedir. Bilimsel bilgileri dikkate almada bir problem olmamasına rağmen asıl sorun, İbn Sînâ’nın bilimsel verileri yakinî olarak kabul edip bu sistem ile dinin bütün verilerini anlama çabasıdır. Çünkü Tevhid, Nübüvvet ve Ahiretten oluşan dinin temel asıllarını Sudur Teorisi ekseninde temellendirdiği için Sudur Teorisi’nin çökmesiyle bu konu hakkında ifade ettiği çözüm ve yorumlarının da teorik temelini sarsıldığını hatta çöktüğünü göstermektedir. Bu sebeple İbn Sînâ’yı daha iyi anlamak için burhan yöntemine de bakmamız gerekmektedir.

1.1.1.3. Burhani Yöntem Söylemi

İslam düşüncesi nasıl ki bilgilerin doğruluk ölçülerini belirlemiş ise felsefî düşünce de bilgilerin ifade ettiği doğruluk ölçülerini ifade eden kavramları belirlemiştir. İslam düşüncesinde yüzde yüz doğru bilgiyi ifade eden kat’i/ yakinî kavramları varken bu kavramlar, felsefede daha üst bir çatı olan ‘Burhan’ adı altında ifade edilmektedir. Felsefî düşüncenin temel kavramlarından biri olan ‘Burhani Bilgi’ söyleminin İbn Sînâ için de doğru bilgiye ulaşmada merkezi bir önemi vardır. Çünkü İbn Sînâ’ya göre: ‘*Burhan yakinî sonuçlara ulaşılması için yakinî olanlardan oluşturulmuş bir kıyastır.*’⁶² Çünkü ancak burhani yöntemler ile doğru bilgiye ulaşabilir. Burhani bilginin öncülleri doğru, yakinî ve zâtî olduğu için ulaştığı sonuçlar

⁶⁰ Toktaş, *İslam düşüncesinde felsefe eleştirileri*, 138.

⁶¹ İbn Sînâ, *İhlas Suresi Tefsiri*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dar’ul Kutübu’l- İlmiyye 2004) 24. *Cami’u’l-Beda’i’ içinde.*

⁶² İbn Sînâ, *en-Necât*, 65.

da yakînî bilgiyi vermektedir.⁶³ Bu sonucun yanlışlanması ise mümkün değildir. Çünkü burhani bilgiler sürekli olarak kesin sonuçlar verirler.⁶⁴

Konumuz gereği akli ve nakli verilerin önemine baktığımızda bütün felsefî düşüncenin burhani yollarla elde edildiğini ifade eden İbn Sînâ, peygamberlerin getirdiği şeriatın bilgilerini ‘*Makbulat*’ bölümünde değerlendirerek bu bilgilerin burhani olmadığını ifade etmektedir.⁶⁵ Çünkü din dili, sembolik bir dildir. Bu sebeple burhani olarak nitelenemez. Makbulat kısmındaki bilgiler, ifade edildiğinde tasdik edilmesi gerekir. Lakin bu bilgilerin tasdik edilmesi, onların olduğu haliyle kabul edileceği anlamına gelmez. Çünkü İbn Sînâ’ya göre peygamberden gelen her şey doğrudur ve tasdik edilir.⁶⁶ Lakin gelen bu bilgileri herkes kendi seviyesine göre anlayacağı için bazıları bunların burhani bâtını anlamlarını bilirken bazıları da zâhiri anlamını tasdik etmek ile sınırlı kalmaktadır.⁶⁷

Yakînî olanları ilksel olanlar ve onlardan bir araya getirilenler olarak; tecrübi, mütevatir ve algıya konu olanlar olarak ayıran filozofumuz, bu bilgilerin üzerinde değişikliğin olmasını imkânsız görmektedir. Eğer bu bilgiler değişikliği kabul etseydiler burhani olarak nitelendirilmezlerdi.⁶⁸ Bu durum, hakikatin insan merkezli oluşunu anımsatan bir düşüncedir. Çünkü aklını iyi kullanabilen bir insan ne peygambere ne de yaratıcıya ihtiyaç duymaz. Her ne kadar son durumda kaynağı yaratıcı olarak belirlese de aslında bu düşünce insanların kendi aklıyla bu bilgilere ulaşabileceğini ifade eden, nakil zaafiyeti sebebiyle hakikati insan merkezine indiren Yunan düşüncesinin bir sonucudur. Çünkü filozofumuza göre müstefad akıl derecesi, düşünülür suretleri kendisinde hazır olarak bulur, onları bilfiil düşünür ve bu düşünüşünü de bil-fiil yapar.⁶⁹ Düşünülür suretlerin hazır olması, fizik ve metafizik alanlara ait bilgilerin, duyu ve tecrübeye başvurmaksızın bilenebilmesi demektir.⁷⁰

Burhani bilgiler mevzusunda dikkat çeken en önemli şey, yakînî bilgilerin elde edilmesi noktasında aklın, faal akılla ittisali sebebiyle merkeze konulmasıdır. Bu durum, naklin sadece avama hitap ettiğini söylemenin ve naklin zâhirinin havas için devre dışı bırakılmasının fikrî temelidir. Bu düşünce ise insanı epistemolojik sınırsızlığa götürür. Bu da muteal bir varlık olan yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkinin kaybolmasına ve kişinin kendini kutsamasına varabilir.

⁶³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 67.

⁶⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, 72.

⁶⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 61.

⁶⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, 266.

⁶⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 16.

⁶⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 72.

⁶⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifa et-Tabiiyât (en-Nefs)*, 50.

⁷⁰ Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi* (Bursa, Emin Yayınları, 2011), 69.

Gaybi bilgilerin bile gök cisimlerinden alındığı vurgusu, muteal bir varlık düşüncesini boşa çıkaracağı için İslam düşüncesinin kabul edemeyeceği bir düşüncedir.⁷¹ Çünkü faal aklın yeryüzünün üstünde tasarruf ve idare etme düşüncesinin kabulü ve insan aklının metafizik ve gaybi bilgilere ulaşabileceği vurgusu, açıkça atıl bir Yaratıcı anlayışı ortaya çıkarmaktadır.⁷²

Bu sebeptendir ki akıl, her ne kadar İslam düşüncesinin merkezini oluştursa da fizik ve metafizik bilgiye varması için aklın veriye ihtiyacı vardır. Veri olmadan salt spekülasyonel yorumlar, doğru sonuçlara varmanın önündeki en büyük engeldir. Bu mevzudaki sorun akli kullamada değil; sadece akli esas alarak akli kutsamadadır. Çünkü felsefe mevzularına en yakın olan, temel İslami ilimlerin başında gelen Kelam ilmiyle alakalı eser veren âlimlerin kitaplarının başında yer alan ifadelerde akli düşünmenin insanın ilk sorumluluklarından sayılması, dinin akli bir yapıya dayandırılması gerektiğinin kelamcılar tarafından kabul ve zorunlu görüldüğünü gösterir.⁷³ Yani kelamcılar, felsefecileri akli esas almalarından değil akli kutsamalarından dolayı eleştirmişlerdir. Bu sebeple dinle alakalı bir mevzu hakkında konuştuğumuzda öne sürdüğümüz önerme ve yorumun kesinliğinin gösterilmesi için yakînî epistemolojik temellerin olması gerekir. Çünkü gaybi bir âlem olan ahiret ve ahvalleri hakkında nakil olmadan doğru sonuçlara varmak imkânsızdır. Zira akıl ile varılan son sonuç bile imkân dâhilindeki bir yorumdan ibarettir.⁷⁴ Metafizik bir alan hakkında imkân halindeki zanni bir bilginin yakînîyata dönüşmesi ise sadece vahiy ile gerçekleşebilecek bir durumdur. Bu durumu kabul etmeyerek, sadece akıl üzerinden gök cisimleri hakkında yorumlar yaparak sonuca varmaya çalışan bir sistemin bilimsel verilerin değişmesiyle nasıl yanlış sonuçlara vardığı görülmüştür. Öyleyse salt metafizik bir alan olan ahiret hakkındaki görüşlerimizin akıl ve nakil bütünlüğü içerisinde olması, doğru sonuçlara varmamız için en doğru yöntemdir.

1.1.2. METAFİZİK BİLGİYE ULAŞMADA AKIL VE NÜBÜVVETİN ROLÜ

Sistemli ve tutarlı her düşünürün kendi düşünce yapısını üzerine kurduğu epistemolojik bir temel vardır. İbn Sînâ'nın epistemolojisinin temelini oluşturan şey de akli nefis ve onun güçleridir. Fizik ve metafizik alanların arasındaki bilgi alışverişi ve idraki, bu kuvve sayesinde gerçekleşmektedir.⁷⁵ Her kim bu kuvvesini mükemmel hale getirip faal akılla iletişime geçer ise burhani bilgileri elde edebilir. Çünkü bu nefsin ulvi âleme yönelik teorik ve süfli âleme yönelik pratik iki yönü vardır. Nefis, teorik kısmı ile külli bilgileri elde etmek için; pratik yönü

⁷¹ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 212; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 194-199.

⁷² Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 150.

⁷³ Hilmi Demir, *Kelami Epistemolojinin Yapısı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2012), 22.

⁷⁴ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayınları, 1991), 232.

⁷⁵ Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 38.

ile ise insan fillerini yönlendirmek ve yeni düşünceler üretmek için kullanır.⁷⁶ Teorik kısmın küllileri idrak etme gücü, insanların aşkın âlemle tabiat âlemi arasında ilişki kurmasına da zemin hazırlamaktadır.⁷⁷ Bu sebeple ‘akli nefis’ bütün bilgilerin kaynağı olarak görülmektedir.⁷⁸ Bu bilgiler de orta terim sayesinde elde edilir.⁷⁹ Her orta terimde insan için bilinmeyen bir akledilir suret vardır. Bu suretlerin hazinesi, faal akıldır.⁸⁰ Bu sebeple gerçek külli bilgilere ulaşmak için nefislerin ulvi olan âleme yönelmesi gerekmektedir. İbn Sînâ, insan nefsinin güçleri ve yetilerine dair kendi akli ve tecrübi tahlili içinde açıklanamayan hiçbir bilgi türüne geçit vermemektedir.⁸¹ Çünkü İbn Sînâ’ya göre nefis, akli bir varlıktır; bu sebeple sonsuz idrak gücüne sahiptir. Böyle olduğu için de İbn Sînâ açısından aklın sınırları yoktur.⁸² Genel felsefi düşüncede kabul edilen kanaatte filozofların ulaşabileceği bilgide sınırların olmadığı noktasındadır.⁸³

Filozofumuz aklın yetkinliğinin bütün bilgilere ulaşmak olduğunu da şu satırlar ile açıklamaktadır:

*Natık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak, salt ruhsal üstün cevherlere, sonra bir şekilde bedenlerle ilgili ruhsal cevherlere, sonra yapı ve güçleriyle yüce göksel cisimlere varıncaya ve sonra bütün varlığın yapısı kendisinde resmolmasıyla akli bir âlem haline gelmektir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahade eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden suretlenen akledilir bir âleme dönüşür. İşte bu, akli cevherin fiil haline geldiği yetkinliktir.*⁸⁴

Bu yetkinliğe ulaşabilmek için dünyada elde edilmesi gereken akledirlerin ölçüsüne gelince filozofumuz yaklaşık bir yargıda bulanarak bu ölçüyü şöyle açıklar:

İnsan nefsinin ayırık ilkeleri gerçek bir tasavvurla tasavvuru; kendisinde kesin kanıtlarla bulunmaları nedeniyle onları kesin olarak tasdik etmesi; sonsuz olan tikellerin dışında, tümel hareketlerde gerçekleşen durumlara ait gai illetleri bilmesi bütünü yapısının ve parçalarının birbirleriyle bağıntılarının ve İlk İlke’den başlayıp kendi

⁷⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 113; İbn Sînâ, *er-Risaletü Fi Hudud*, 80.

⁷⁷ Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, 36; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 113.

⁷⁸ Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, 68.

⁷⁹ İbn Sînâ, *en-Nefs*, 245.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Risaletü Ahvali’n-Nefs*, 122-123.

⁸¹ Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, 190; İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi’l-Meâd*, ed. Mahmut Kaya, *Felsefe ve ölüm ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî* içerisinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 30.

⁸² Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, 123.

⁸³ Arslan, *Felsefeye giriş*, 22.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 462; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 177.

*dizilişinde meydana gelen son mevcuda kadar nizamın kendisinde sabit olması; inayeti ve niteliği tasavvur; her şeyden önce gelen Zat'a hangi varlığın ve hangi birliğin özgü olduğunu tam olarak öğrenmesi; O'nun kendisine herhangi bir şekilde bir çoğalış ve başkalaşma eklenmeden nasıl bilebildiğini anlamak; mevcutların O'na nispetinin tertibinin nasıl olduğunun bilinmesidir.*⁸⁵

Ona göre bu yetkinliğe ulaşmada normal insanlar için akli nefsin mükemmel hale gelmesi; eğitim, düşünme ve soyutlama şeklinde gerçekleşmektedir. Bu yetkinliğe ulaşılması bakımından insanlar arasında da farklar vardır. Normal insanların aksine peygamber hiçbir ön eğitime ihtiyaç duymayacağı 'kutsi ruha', güçlü tahayyül ve sezgi gücüne sahiptir.⁸⁶ Filozofluk entelektüel bir çaba sonunda kazanılmış, peygamberlik ise verilmiştir. Filozof kazanılmış akla kendi entelektüel çabalarıyla ulaşırken, bu akıl çok daha yetkin biçimiyle kudsi akıl adıyla peygamberlere verilmiştir.⁸⁷ Bununla birlikte filozofumuz sezgi kavramını, nebevi bilginin imkânını göstermek ve akli bir açıklamasını yapmak için kullanmaktadır. Peygamberin sezgi gücü, akli ve rasyonel bir sezgidir. Sezgi, varlık ve olaylar arasındaki mantıksal ve nedensel ilişkileri bir anda kavramayı, hatta bazen bütün bir gerçekliği, gerçekliğin nihai ve en yüksek kaynağını doğrudan bilmeyi mümkün kılan akli bir güçtür.⁸⁸ Sezgi sayesinde faal akılla direkt iletişime geçilebilir. Bu sayede peygamber, elde etmek istediği bütün bilgilere ulaşır. İbn Sînâ nübüvveti temellendirirken bu noktaların dışında bazı akli deliller getirir. Özellikle nübüvveti ait vahyin zarureti, Aristo'nun: "bazı insanlar zihinlerinde bir kıyas kurmaksızın orta terimi rastgele bulurlar" şeklindeki işaretine dayanan bir delille ispatlar. İbn Sînâ, buna dayanarak sezgisel tecrübeye dayalı teorisini geliştirmiştir.⁸⁹

Peygamberin en önemli başarısı, kutsal akıyla kazanmış olduğu bilgilerle gerçek lezzet ve gerçek azabı insanlara anlatarak, onlar için adalet ve gelenek kurmasıdır.⁹⁰ Ayrıca peygamberlerin mütehayyile gücü, filozofların kavramsal ifade biçimlerinden fazla olarak Rûhu'l-kuds'ten aldığı metafizik kavramları görsel-işitsel-dilsel sembol ve anlatımlara dönüştürme yeteneğindedir.⁹¹

⁸⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 466.

⁸⁶ İbn Sînâ, *en-Nefs*, 246.

⁸⁷ İlhan Kutluer, *Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefi Açıdan Nasıl Ele Alınabilir?*, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-2), 6 (2004), 226-227.

⁸⁸ Adnan Gürsoy, *İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Akli Karakteri*, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (2014), 201.

⁸⁹ Hülya Alper, *İbn Sînâ ve Bâkallânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28 (2005), 58.

⁹⁰ Mustafa Yıldız, *İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi*, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2010), 100.

⁹¹ Kutluer, *Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefi Açıdan Nasıl Ele Alınabilir?*, 227.

İbn Sînâ için aklın merkezi bir konumu olduğunu gösterebilecek belki de en açık ifadeleri şunlardır:

*Allah'ın ilk yarattığı şey cisimde veya maddede bulunmayan kendi başına kaim kendi zatını ve yaratıcısını idrak eden mahza nur olan ruhani bir cevherdir. Bu da mahza akıldır. Bu görüşün doğruluğu ise hükema ve peygamberlerin ittifak ettiği bir şeydir. Peygamber Efendimiz de bu konuda şöyle buyurmuştur: Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır. Sonra Allah ona dön deyince kabul etti, sırtını dön deyince sırtını döndü(reddetti). Sonra şöyle dedi: İzzetime ve celalime yemin olsun ki senden daha izzetli bir şey yaratmadım senin ile nimet veririm senin ile mahrum bırakırım, senin ile azaplandırırım senin ile sevap veririm.*⁹²

Üst pasajda da ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ nübüvveti temellendirirken peygamberin faal akılla ittisal sonucu bilgiler aldığını ve bu bilgileri güçlü sembollere dönüştürme kapasitesi olduğunu ifade eder.⁹³ Bu bilginin kaynağı Allah'tır ve Peygamber onu Allah'ın kendisinden değil, faal akıldan aldığını kabul eder. Bu düşünce, metafizik bilginin sadece akılla elde edilebileceğinin de ayak sesleri olarak değerlendirilebilir. Çünkü hükema olan insanlar da nefsi natikanın 'teorik akıl' olarak isimlendirilen bilme gücü sayesinde faal akılla ittisale geçebileceği için peygamberin aldığı metafizik hakikatleri hükema da bu ittisal sayesinde alabilir.⁹⁴ Çünkü ona göre sezgi gücü sayesinde makulatların tümünü veya bir kısmını peygamberlik seviyesinde olmayan insanların da elde etmesi imkânsız bir şey değildir.⁹⁵ Dolayısıyla peygamberin bu bilgiyi aktarımı, filozofunkine kıyasla farklı şekillerde olsa da onu elde edişi, çok hızlı olmakla birlikte nitelik olarak filozofunkine özdeştir.⁹⁶ Zira vahiy ile aklın bilgileri aldığı kozmik kaynak aynıdır. Dolayısıyla filozofun ve nebinin epistemolojik olarak yükselebilecekleri en son nokta, faal aklın makamıdır.⁹⁷ Çünkü ona göre faal akıl: ay altı âlemini ve nefisleri yöneten, bilgiyi peygamberin kalbine nakşeden ve canlılara nefis gönderen bir konumdur.⁹⁸ Bu sebeple İbn Sînâ, felsefi düşünce hakikatleri doğrudan; din ise sembolleştirerek veriyor ise hükemanın felsefi hakikatlerin bilgisini tercih etmesi gerektiğinden sembollerin hükema dışındaki insanlar için olduğunu ifade eder.⁹⁹ İbn Sînâ'nın yaptığı bu

⁹² İbn Sînâ, *Risaletü Fi-Ma 'rifeti'n Nefsi'l Natiketi ve Ahvaliha*, 15. İbn Sînâ'nın kullandığı hadislerle bakıldığında ekseriyetinin zayıf ve uydurma olması filozofumuzun kendi görüşünü desteklemek için bütün verilerden faydalandığını göstermektedir.

⁹³ Sönmez Kutlu, *İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu*, haz. Seyit Ali Tüz - İsmail Kurt, İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2016), 405.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Ahvalü'n-Nefs*, 123; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 83.

⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Mead*, ed: A.Nurani (Tahran: Tahran Üniversitesi İslami Araştırmalar Merkezi, 1984), 116.

⁹⁶ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, 227.

⁹⁷ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 34.

⁹⁸ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, 97; İbn Sînâ, *Risaletü'l-Arşıyye*, 167, Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi* içinde.

⁹⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Mead*, 16.

değerlendirme, onun metafizik bilgilere akıl ile ulaşılabilirliğini temellendirmek içindir. Çünkü üstte de ifade ettiğimiz gibi insan ‘natık nefis’ denen akli bir varlık ile insan nefsinin güçleri ve yetilerine dair kuvveleri sayesinde ulvi âlemlerle iletişime geçerek bilgileri alabilir.¹⁰⁰ Çünkü filozofumuz, fizik ve metafizik alanla alakalı her türden bilginin insan için mümkün olduğunu düşünür.¹⁰¹ Ona göre eğer nefis, duylardan gelen engellerden uzaklaşıp nefsini arındırabilirse metafizik âleme yönelebilir. Bu sayede metafizik bilgiler onun nefsinde yer edeceği için hakikatleri hemencecik kavrayabilir.¹⁰² Bu bilgilerden hareketle şunu söyleyebiliriz: Görüldüğü gibi aslında İbn Sînâ felsefesinde vahiy incelemesi, felsefe ile dinin bir ve aynı hakikati farklı bir yöntem ve üslupla dile getirdiği tezinin bir açıklamasıdır.

Bu düşüncenin sonucu da bizi şu noktaya vardırır: İbn Sînâ’nın düşüncesinde bilindiği gibi felsefe hakikatleri doğrudan, din ise sembolleştirerek aktarır.¹⁰³ Bu sebepten dolayıdır ki İbn Sînâ’ya göre her ne kadar Kur’an-ı Kerim’de açık bir şekilde bedenlerin dirilişi ve cismani tasvirler olsa da bunlar semboliktir. Düşünürümüz ayetlerdeki bu bilgileri semboller ile değil de burhani şekilde bildiğini ifade ederek, bedenlerin dirilişinin sadece ruhani olacağını ifade etmektedir. Bu sebeple akıl yani felsefi bilgiler, tek merci konum olarak görülmektedir. Lakin üst paragrafta zikrettiğimiz gibi akıl her ne kadar düşüncemizin merkezini oluştursa da fizik ve metafizik bilgiye varması için aklın veriye ihtiyacı vardır. Lakin İbn Sînâ aklın olgunlaşması sayesinde veri olmadan da faal akılla iletişime geçip bu bilgileri doğrudan alabileceği düşüncesindedir. Bu sebeple aklın bilgileri elde etmede bir sınırı yoktur.¹⁰⁴ Çünkü bütün bilgilerin kaynağı olan faal akılla iletişime geçme potansiyeli, akılda mevcuttur.¹⁰⁵

İbn Sînâ’nın ifade ettiği bu görüşlerinin bir temeli veya yakınî olarak tespit edilebilecek bir ölçütü var mıdır? Bu söylemler, İbn Sînâ’nın kendi düşüncesinin dayanaklarını ispat etmek için ortaya attığı, kanıtlanması mümkün olmayan, imkân dâhilinde bir teori midir? Üstte genel olarak düşünce dünyasını ifade etmeye çalıştığımız İbn Sînâ, Ahmet Çapku’nun da ifade ettiği gibi: Allah ve onun sıfatları, kozmoloji, nefis teorisi, nübüvvet ve ahiret ilişkisi, esas aldığı Meşşai felsefe doğrultusunda te’vil etme yolunu tercih etmiş, onları kendi felsefi birikimiyle birlikte anlamaya çalışmış ve birçok ayeti zâhiri anlamının çok ötesine taşıyarak o günkü felsefi anlayışa yaklaştırmaya gayret etmiştir.¹⁰⁶ Bu durum ise onun zorlama yorumlarla birçok ayeti

¹⁰⁰ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 83; Gutas, *İbn Sînâ’nın Mirası*, 190.

¹⁰¹ Alper, *İslam Felsefesinde ‘Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi*, 176.

¹⁰² Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 143.

¹⁰³ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi’l-Meâd*, 11.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi’l-Meâd*, 40.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Risaletu Ahvali’n-Nefs*, 122-123; Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, 77.

¹⁰⁶ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd düşüncesinde ahiret*, 148.

asli anlamından çıkararak farklı yorumlara ve yönelimlere varmasına sebep olmuştur. Genel İslami düşüncenin dışına çıktığını, dini bir terim olan te'vili ve belki de bunun temeli olan zâhir-bâtın ayrımı üzerinden ayetleri kendi anlayışı çerçevesinde düşüncelerini teyit ettirmek için kullanmıştır.

1.1.2.1. Aklın Konumu

Dinin birinci hedefi insanları hidayete ulaştırmak olduğu için dinin va'z ettiği şeyleri bireylerin anlamaması dinin, kendi görevini yerine getirmediği sonucunu doğurmaktadır. Bu sebeple din, akla hitap eder. Yüce Allah, insana hikmeti gereğince, insanı akıl nimetiyle onurlandırmış ve bu akıl sayesinde onu diğer mahlûkatlardan üstün kılmıştır. Ancak metafizik ve teabbudî hakikatleri idrak etme konusunda vahye, peygambere ve elçilere gerek duymayacak şekildeki bir akli insana vermemiştir. İslam düşüncesinde aklın sınırı vardır. Her ne kadar İslam dininin en büyük dayanağı akıl olsa da aklın hitap ettiği bir alan olduğu da bir hakikattir. Dinin akla hitap etmesi veya akıl tarafından kavranması, aklın dinin her alanında otorite sahibi olduğu anlamına gelmez. Ve bu durum, akıl için bir kusur veya eksiklik de değildir. Çünkü önemli olan aklın kendi yaratılış amacına hizmet etmesidir. Zaten herhangi bir varlıktan beklenen şey, yaratılış amacına göre hareket etmesidir. Felsefecilerin akla önem verdiğini göstermek için sorumluluğu ve liyakati olmayan alanda ona yetki vermeleri hem akla hem de yetki verilen makama bir haksızlık ve zulümdür. Bu bakımdan her şey, kendi yaratılış amacı ve sorumluluk alanına hizmet ettiği ölçüde değerlidir.¹⁰⁷ Bizim itirazımız, aklın zorunlu ve kesbi bilgilerde delil olarak kullanılamayacağı noktasında değildir. Tabii ki akıl, bu alanlarla ilgili çıkarımlarında hata ve kusurlardan uzak kalır ise kesin bilgiye ulaşabilir. Asıl sorun, zorunlu ve kesbi bir şekilde ulaşılamayan bazı tevkifi, va'zi ve metafizik mevzularında tek başına hareket edemeyeceğidir. Çünkü sahih bir aklın tevkifi, va'zi ve metafizik meselelerde varabileceği en son görüş dahi zanni ve mümkün bir hükümdür. Bu bakımdan az önce zikrettiğimiz konularda akıl, kesin sonuç ifade edemez. Çünkü şer'i hükümlerde gelecek bir nass, aklın hükmünü değiştirebilir. Akli delilin nakli delilden öncelenmesinin sebebi, akli bilginin nakli bilgiyi, akli açıdan temellendirmesinden dolayıdır. Ya da bazılarının ifade ettiği gibi nakli bilginin içeriği hakkında akıl öncelenemez.¹⁰⁸

Üstteki bilgileri göz önünde bulundurarak naklin rolüne bakacak olursak şunu söyleyebiliriz: İnsanların bilgileri; yaşadığı coğrafya, kültür ve gelenekleri sayesinde oluşur. Akli değerlendirirken aklın lokal şekilde oluştuğunun da göz önünde bulundurulması gerekir.

¹⁰⁷ Nureddin Sabuni, *el-Bidaye fi Usulud'Din*, thk. Fethullah Halife (Mısır: Darul Mearif, 1979), 85.

¹⁰⁸ Demir, *Kelami Epistemolojinin Yapısı*, 165.

Bu sebeple bir insanın anlayabildiği bir bilgiyi, başka kültürde yaşayan bir insan anlamayabilir. Akıl, her ne kadar insanı anlamlandıran ve diğer canlılardan ayıran temel kriter olsa da aklın her zaman doğru yapıp sapmaması ve hakikatleri tek başına anlaması mümkün değildir. İslam'ın dini düşüncesindeki akıl, filozofların sınırı olmayan spekülatif aklından ayrılır. Bu bakımdan bazen akıl, yolunu sapıtabilir ve doğru ile yanlış birbirine karıştırabilir. İşte bu zamanlarda nakil, aklın aciz kaldığı veya yolunu şaşırdığı zaman onu kontrol eden ve ona yol gösteren İslam düşüncesinin dayandığı temeldir. Çünkü peygamberler gönderildiğinde sapıtan birçok toplum, yaptıkları yanlış şeyleri doğru ve akla uygun olarak yaptıklarına inanıyorlardı. Bundan dolayı nakil, akli, sıratı müstakimden saptığı zaman koruyan bir mekanizma olmuştur. Nakli bilgiler ise kültürden, coğrafyadan, geleneklerden etkilenmeyen Hz. Peygamber aracılığıyla Allah'ı Teâlâ'dan bize gelen bilgilerdir. Naklin doğru olarak anlaşılabilmesi için de çok önemli iki ilmî kriter olan naklin delaleti ve naklin sübutu vardır. Bu iki ilmî kriter sonucunda nakil, kat'i delil olarak kullanılabilir.¹⁰⁹

1.1.3. DİNİ METİNLERİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

1.1.3.1. İbn Sînâ'ya Göre Din

Toplumun din ve peygambere olan ihtiyacını insanların tabiatından hareket ederek temellendiren İbn Sînâ, avamın dünya ve ahiretteki mutluluğu için bunları zorunlu görür. Çünkü İbn Sînâ, toplumsal düzen için doğru ile yanlış birbirinden ayıran bir sistemin varlığını ve bu sistemi idame edecek bir kanun koyucu tebliğciyi gerekli görür.¹¹⁰ Şeriat getiren kişiler insanları, teşbih ve temsil vasıtasıyla anlayamadıkları hususlara mümkün olduğunca yaklaştırmaya çalışırlar. Eğer bu böyle olmasaydı, yani insanlar hakikati anlamada sorun yaşamasalardı ve herkesin akli kapasitesi elverişli olsaydı o zaman şeriatlara ihtiyacımız kalmazdı.¹¹¹ Dolayısıyla filozofumuza göre din, hakikati doğrudan anlayamayan avam halk için va'z edilmiştir. Din, toplumun hem dünyada hem de ahirette mutluluğu yakalayabilmeleri için zorunluluktur. Dinin gerekli gördüğü ameller, toplumda ilahi kanunların sürekliliğinin sağlanabilmesi için zorunludur. Çünkü avam, ancak ritüeller sayesinde mutluluğu yakalayabilir. Dolayısıyla filozofumuza göre insanların yaratıcı ve ahiret hakkındaki bilgilerini sürekli kılmak, peygamberi takip eden asırlarda insanların dinlerini unutmalarına sebep olacak şeyleri ortadan kaldırmak, insanların yerine getirebilecekleri ameller va'z etmekle mümkündür.

¹⁰⁹ Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 57.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 278.

¹¹¹ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 57.

Bu ibadetler, insanlar için hatırlatıcı vazifesi göreceklendir ve bütün bunlar, avamın ruhlarında Allah'ın varlığının yerleştirilmesi için gereklidir.¹¹² Dinin varlığı ve faydası, hakiki bilgileri kavrayamayan avam halk içindir. Peygamberin filozoftan farkı, faal akılla iletişime geçmede güçlü tahayyül kuvvesi sonucu herhangi bir eğitim almasına gerek kalmadan doğrudan ve aracısız olarak bilgilere ulaşmasıdır. Aynı zamanda peygamber bu bilgileri en güzel şekilde sembolleştirerek bütün topluma hitap etmeyi sağlayabilecek yegâne kişidir.¹¹³ Dolayısıyla dinin va'z ettiği bilgiler, hakikatin doğrudan kendileri değil, bu hakikatlerin birer sembolü ve temsilleridir.¹¹⁴ Bu yaklaşım, dinin va'z ettiği bilgilerin avam için varid olduğunu ve hakikatin daha düşük seviyeli bir varyantı olduğunu gösterir. Neticede İbn Sînâ'ya göre hakikatleri halkın anlayabileceği sembollere dönüştürme yetenekleri ve kendilerine has nitelikleriyle peygamberler, filozoflardan üstün bir konumda bulunurken, din dili açık seçik hakikati ifade etmemesi sebebiyle felsefi dilden daha aşağı bir konumdadır.¹¹⁵

İbn Sînâ'ya göre bu durum, din için bir eksiklik değil, tam tersi dinin kendi asli görevini icra edebilmesi için bir zorunluluktur. Bu noktada peygamber, İbn Sînâ için en üstün insandır. Çünkü hakikatleri sembolleştirerek anlatmak, peygamber dışındaki insanların gücünün yetmeyeceği bir kabiliyettir. Bu sebeple her ne kadar toplumda filozoflar olsa bile toplumun bütün tabakalarına hitap edebilecek peygamberin varlığı zorunludur.¹¹⁶ Zira sembolleştirme, filozofların bile yapamayacağı kadar büyük bir iştir. Çünkü felsefi sistem, hakikatleri sembolik tarzda anlatmaya uygun değildir. Bilgilere ulaşmada ise peygamber ile filozof arasında bir fark yoktur. Bu sebeptendir ki her peygamber aynı zamanda bir filozoftur. Her ikisi de faal akıl ile iletişime geçerek bilgileri burhani bir şekilde alırlar. Lakin peygamberler, üstün tahayyül kuvvesi sayesinde bu burhani bilgileri toplumun bütün katmanlarına uygun bir tarzda sembolleştirebilir. İşte bu yöntem, burhani hakikatleri anlayamayan insanların dünya ve ahirette mutlu olmaları için Allah'ın bir lütfudur.

İbn Sînâ'nın faal akli dinde vahiy getiren melek olan Cebrail ile özdeşleştirilmesi, metafiziksel bilginin filozoflar tarafından aklen elde edilebileceğinin dayanağı olarak sunulmuştur. Bütün bu çabaları ve din dilindeki kavramları bu şekilde yoruma tabi tutması, kendi sisteminin meşruiyetini dini kavramlar üzerinden yapmaya çalıştığını göstermektedir.¹¹⁷

¹¹² İbn Sînâ, *Metafizik*, 487.

¹¹³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 8.

¹¹⁴ Kutluer, "Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefi Açından Nasıl Ele Alınabilir?", 227.

¹¹⁵ Alper, *İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi*, 63.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 16.

¹¹⁷ Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 89.

Ayrıca dinin ve vahyin bireysel anlamda İbn Sînâ için bir öneminin olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü gaybi haberler dâhil bütün bilgileri elde edebileceğini temellendirmeye çalışan İbn Sînâ'nın, dini de felsefi hakikatlerin avam için anlatılmış sembolik bir yansıması olarak nitelediği anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre havas açısından dinin ve vahyin artı bir değeri yoktur. Lakin bu durum, İbn Sînâ'nın dinin ve vahyin getireceği bilgilere sahip olabileceğini temellendirmesinden dolayıdır. Zaten İbn Sînâ'nın temel hedefi, Cebrail olarak nitelediği faal akılla iletişime geçip hakikatleri elde etmektir. Bu bilgilerden açıkça din ve peygamberliğin avam halk için olduğu sonucu çıkmaktadır.

1.1.3.2. Müteşabih ve Muhkem Ayrımı

Muhkem ve müteşabih ayetler, bizzat Allah'ı Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de olduğunu belirttiği bir ayrımdır.¹¹⁹ Zâhir ve bâtın düşüncesine kaynaklık yapan bu ayrım, müfessir ve diğer âlimlerin de üzerinde durduğu bir mevzudur. İbn Sînâ da muhkem ve müteşabih ayetler üzerinde durmuş bu iki ayrımı akli olarak temellendirmeye çalışmıştır. Çünkü bu ayrım, zâhir-bâtın düşüncesinin dini terminolojideki temelidir. Zâhir ve bâtın ayrımı ise dini nassları anlarken filozofumuz için son derece önemlidir. Mesele filozofumuzun bigâne kalamayacağı bir mevzu olduğu için bu konu hakkındaki görüşlerini tespit etmemizi gerektirmektedir. Lakin bu meselede en önemli şey, muhkem ve müteşabihin avam açısından değerlendirilmesidir.

1.1.3.2.1. Müteşabih Ayetler Olarak Kabul Ettiği Alanlar

1.1.3.2.1.1. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları

İnsanlar, sonsuz azamet ve yücelik sahibi olan Allah'ı ve sıfatlarını tam olarak kavrayamazlar. Çünkü mutlak bir varlık olan Allah'ı sınırlı bir kapasiteye sahip insanların tam olarak algılayabilmeleri mümkün değildir. Lakin Allah'ın kullarına kendini tanıtmayı ve bildirmesi zorunludur. Çünkü bilinmeyen bir yaratıcıya kimse ibadet edip onun emrettiklerini yapmak istemez. Bu sebeple dini metinlerdeki Allah ve sıfatları hakkında verilen bilgiler, insanların kavrayabilecekleri şekilde teşbih, tenzih, temsil ve semboller aracılığıyla verilmiştir. Bu sebeple bu konuyla alakalı dini metinlerdeki bilgiler, müteşabih bilgilerdir.¹²⁰ Filozofumuza göre, *Yaratıcı'nın nicelik, nitelik, mekân, zaman, konum kategorilerinden ve değişimden uzak olduğu kabullenilmeli ki O'nun türdeşi bulunmayan bir zat olduğuna, kendisinin maddi veya manevi açıdan bir cüz'ünün var olamayacağına, O'nun âlemin dışında ya da içinde*

¹¹⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 16.

¹¹⁹ Ali İmran 3/7.

¹²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 483-484.

*bulunmasının imkânsız olduğuna ve O'na ‘‘şuradadır’’ diye işaret edilemeyeceğine inanılsın.*¹²¹ Az önce zikrettiğimiz hususların hakikatini avam halk anlayamadıkları için dini nasslarda onların anlayabileceği bir şekilde anlatılmıştır. Eğer bu bilgiler, insanlara oldukları şekilde hakiki olarak anlatılsaydı, insanlar bu bilgileri anlayamadıkları için inkâr edecektiler. Bu sebeple peygamber'in insanlara Allah'ın bir, hâk ve benzeri olmayan olduğunun ötesinde bilgi vermemesi gerekir, aksi takdirde onları idrak güçlerinin üstünde bir şey ile sorumlu tutmuş olur.¹²² Meseleyi bu şekilde temellendiren İbn Sînâ, dinin en önemli meselesi olan tevhit konusunda bile gerçek açıklama yapılmayıp avamın anlayabileceği sembolik bir dil kullanılmış olduğunu delil göstererek, bu hususların diğer konularda rahatlıkla kullanılabileceğini ifade etmektedir.¹²³

1.1.3.2.1.2. Kıyamet ve Ahiretle Alakalı Metafizik Bilgiler

Kıyamet ve ahiret ahvalleriyle alakalı bilgiler, metafizik ve soyut bilgilerdir. İnsanların dünya hayatındaki somut bilgiye olan alışkanlıkları ve bedenle olan ilişkilerinden dolayı normalde soyut ve ruhani bir âlem olan ölümden sonraki ahvaller hakkında verilen bilgiler, dini siyaset gereği somut ve cismani olarak tasvir edilmiştir.¹²⁴ Eğer bu bilgiler, direkt metafizik-soyut bir şekilde anlatılsaydı insanlar bu bilgileri, anlayamadıkları için reddedektiler.¹²⁵ Bu sebeple bu alanla alakalı olan bilgiler, müteşabih olarak anlatılmıştır. Bu ayetlerde ifade edilen hususlar, tasdik edilir. Lakin bu ayetlerin hangi hakikatleri barındırdığı ve müteşabih olduğu için neyi ifade ettiklerini ancak hükema, yani filozoflar bilebilir.¹²⁶ İbn Sînâ'nın nassları tefsir ettiği eserlerinden yola çıkarak ahiretle ve diğer konularla alakalı bazı Kur'an kıssalarını da hakiki anlamıyla anlamadığını ve dolayısıyla sembolik ve simgesel olarak yorumladığını söyleyebiliriz. Hatta kıssaların filozofumuz için sembolik ve simgesel dilin en güzel örnekleri olduğunu söyleyebiliriz.¹²⁷

1.1.3.2.1.3. Melekler

Evrenin idare edilmesinde çok önemli rolleri olan, salt ruhani akli metafizik varlıklar olan melekler, insanların anlamayacakları varlıklardır. Örnek olarak halkın zihninde melekler, yeme, içme ve cinsel ilişkiye girmedikleri için lezzet ve tattan yoksun bahtsız varlıklardır.

¹²¹ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 8.

¹²² İbn Sînâ, *en-Necât*, 279.

¹²³ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 9.

¹²⁴ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 28.

¹²⁵ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 11.

¹²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 459.

¹²⁷ Bkz. İbn Sînâ – İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzân*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya – Babanzade Reşid (İstanbul: YKY, 2016)

Hakikatte ise meleklerin sırf akli bir mana olduklarına ve derecelerinin yüksekliğine filozoflardan başka kimsenin akli eremez.¹²⁸ Avamın algı kapasitelerinin dışında oldukları için temsiller yoluyla anlatılmıştır. Çünkü soyut olan bu varlıkları avamın anlayabilmesi mümkün değildir.¹²⁹ İnsanlar anlayamadıkları şeyleri inkâr etmeye meyilli oldukları için bu bilgiler, onların anlayabileceği şekilde anlatılmıştır. Söz gelimi faal aklın insanlar tarafından algılanabilmesi mümkün olmadığı için faal akıl insanlara Cebrail olarak temsil ile anlatılmıştır.¹³⁰ Çünkü ona göre, üzerinde yaşadığımız dünya faal akıl tarafından yönetilmekte ve bütün oluşlar ancak onunla gerçekleşmektedir.¹³¹ Bu hakikat ise avam halka anlatılamaz. Bu sebeple meleklerle alakalı bilgiler de müteşabihattandır.

1.1.3.2.1.4. Kevni Ayetler

İbn Sînâ'nın düşüncesinin en önemli yönünü oluşturan ay üstü âlem hakkında, felsefi düşüncenin ifadeleri ile nasslarda ifade edilen hususlar birbiriyle uyuşmamaktadır.¹³² Bu sebeple filozofumuz, ay üstü âlemi oluşturan alanla ilgili dini metinlerdeki kevni ayetlerin müteşabih olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre, gök cisimlerinde herhangi bir değişiklik ve bozulma olması imkânsızdır.¹³³ Gök cisimlerini cismani değil, ruhani cevherler olarak görerek onlara güçler ve meleksi bir yapı atfetmiştir.¹³⁴ Aynı şekilde insanlar bunların gerçek hakikatini anlayamadıkları için dini metinlerde onlara, değişim ve bozulmaya uygun özellikler atfedilerek açıklanmıştır. İbn Sînâ, metafizik alanla ilgili dini nassların bütününe özellikle ay üstü âlemin kevni hakikatlerini insanların kapasitelerinin yetersiz olduğu gerekçesiyle müteşabih olarak kabul etmiştir. Bu sayede kendi düşüncelerini te'vil yöntemine başvurarak temellendirmeye çalışmıştır.

1.1.3.3. Hurûf-u Mukattaa

Filozofumuza göre hurufu mukataa harflerinin tamamı, müteşabih ve simgeseldir. Bu konuyla alakalı müstakil bir risale olan “*er-Risaletu'n-nevrüziyye*” adlı eserini hükümdara sunmak için kaleme almıştır.¹³⁵ Eser, filozofumuzun felsefi düşüncesinde yer alan emir âlemi, halk âlemi, akıl, ibda, tekvin gibi temel kavramları ve sudur sonucu oluşan varlıklar ve mertebelerini anlatmaktadır.¹³⁶ Bu varlıkların birbiriyle olan ilişkilerine dair kendi evren

¹²⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 18.

¹²⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 16.

¹³⁰ Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, 89.

¹³¹ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, 121.

¹³² İbn Sînâ, *Ahvalü'n-Nefs*, 110-111.

¹³³ İbn Sînâ, *en-Necât*, 133.

¹³⁴ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa: Oluş ve Bozuluş*, 104.

¹³⁵ İbn Sînâ, *er-Risaletu'n-Nevruziyye* (Kahire: Darul Arap, 1989), 134. Tis'u Resailin İçinde.

¹³⁶ İbn Sînâ, *er-Risaletu'n-Nevruziyye*, 140-141.

anlayışına ve kozmosun oluşum merhaleleriyle ilgili görüşlerine işaret etmektedir. Risaledeki görüşleri özellikle İsmâîlî düşünceye ve Yeni Eflatunculuğa dayanan kurgusunda harflerin anlamını ve onların kaynaklarını kendi düşünce sisteminin içinde eritme çabasında olduğu görülür.¹³⁷ İlk önce normal alfabetik harfler üzerinden ilerleyen İbn Sînâ, risalenin ilerleyen bölümlerinde Kur'an-ı Kerim'deki hurûf-u mukattaa üzerinden açıklamalar yapmaktadır. Filozofumuz, müteşabih olarak kabul ettiği bu harfler üzerinden kendi evren anlayışına ve kozmosun oluşum merhaleleriyle ilgili görüşlerine işaret etmektedir. Bu durum filozofumuzun felsefi düşüncelerinin dini dayanak noktalarını oluşturmaya çalıştığını göstermektedir. Genel İslami düşüncede de bu harfler müteşabih olarak kabul edilmekle beraber hakikatini kimsenin bilemeyeceği ifade edilmiştir. Lakin bu harfler, filozofumuz için kendi düşüncesini topluma benimsetmek için adeta çıkış yolu olmuştur.

1.1.3.4. Muhkem Olarak Kabul Ettiği Alanlar

Muhkem olarak nitelenen ayeti kerimeler, hemen hemen herkesin rahatlıkla anlayabileceği dini metinlerin insanlara hitap eden en önemli kısmıdır. Çünkü bu kısım, herkesi bağlamaktadır. Filozofumuzun bu alanda gördüğü ayetler ise toplumsal huzur, güven, istikrar, düzen ve insanların rableri ile bağları sağlayabilmeleri için gereken bilgilerdir. Bu bakımdan bu alandaki bilgilerin müteşabih ayetlerin tersine muhkem ve herkes tarafından anlaşılması gereken bilgiler olması gerekir. Zira toplumsal düzen, bu bilgilerin hayata yansmasıyla mümkündür. Ahlak, ibadet ve muamelatla alakalı bilgilerin muhkem olduğunu söyleyen filozofumuz, bu noktada zihin dünyasında etkili olduğuna inandığımız İsmâîlî düşünceden kısmen ayrılmaktadır.¹³⁸ Ona göre halkı asıl ilgilendiren esaslar da bu konudaki bilgilerdir. Çünkü halk, muhkem olan bu nassları anlayıp hayatına aktarabilir. Bu sebeple ibadet, muamelat ve ahlakla ilgili nassların toplumun her kesimi için gerekliliğine vurgu yapmıştır. Halk için evla olan şey, muhkem ayetleri almalarıdır. Metafizik bilgileri ise bâtını manalarına dalmadan, oldukları şekliyle kabul etmeleridir. İbadetler halk için o kadar önemlidir ki eğer ibadetler olmasaydı dinin öğretileri belli bir süre sonra silinip giderdi. Bu sebeple ibadetler, ahlak ve muamelat dinin halk arasında devamlı olarak kalması için adeta en önemli alandır.¹³⁹ İbadetler konusunda kendisini halktan ayırmayan filozofumuz, ibadetler konusunda hassas davranmış ve ibadetlerini titiz bir şekilde yerine getirmiştir. Bu alandaki bilgilerin sembolik değil de hakiki

¹³⁷ Okumuş, *Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları*, 179.

¹³⁸ Okumuş, *Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları*, 164-165.

¹³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 487.

bir şekilde anlaşılması gerektiğine vurgu yapan filozofumuz, bu bilgilerin bâtin yönünün olduğuna da dikkatleri çekmiştir.¹⁴⁰

1.1.4. Dini Söylemde Sembolizm ve Sınırları

Dini metinler, içinde barındırdıkları metafizik ve fiziki alanla ilgili bilgilerden dolayı farklı anlatım tarzları kullanır. Zira fiziki alanın aksine, mutlak anlamda anlaşılması mümkün olmayan bazı şeyleri teşbih, istiare, mecaz ve semboller aracılığıyla anlatırlar. Çünkü mutlak olan bazı hakikatlerin sınırlı bir dil ve düşünce ile algılanması mümkün değildir. İster dini metinler olsun; isterse insan ürünü düşünceler olsun fark etmeksizin bu yöntemi kullanmaları doğaldır. Bu mesele üzerinde bir tartışma ve problem olmamasına rağmen sembolleştirilen ile sembol arasındaki bağlantının ölçüsü ve ilişkisinin nasıllığı üzerine tartışmalar yapılmıştır. Çünkü her sembolde anlaşılması için kullanılan maddi-somut yön, bir de bu sembolün ifade ettiği manevi hakikat vardır. Sembol ile onun temsil ettiği hakikat arasında denge sağlanmalıdır. İfrat ve tefrit arasındaki denge, bu meselenin nirengini oluşturur. Şayet buna dikkat edilmezse sembol kendi mahiyetini kaybeder ve dile getirdiği gerçek hakikat de gizlenmiş olur.¹⁴¹ Çünkü semboller, ifade etmek istediği hakikatlerin tabiatını temsil etmek veya olmayan bir şeyi varmış gibi göstermek için değil de onların tabiatının yorumlanması için insanların akli kapasitesine bir çağrışım amacıyla kullanılır.

İbn Sînâ'ya göre peygamberin kendisindeki üstün tahayyül gücü sayesinde ma'kulatı sembolleştirerek insanların seviyelerine göre anlatması bir zorunluluktur. Bu düşünce, dini nassların bizatihi akli hakikatlerin kendileri olmadığının teorik temelini oluşturur.¹⁴² Aslında semboller, felsefî düşüncede hakikat olan felsefenin bütün topluma anlatılabilmesi için kullanılırlar.¹⁴³ Ayrıca peygamberlerin mütehayyile gücü, filozofların kavramsal ifade biçimlerinden fazla olarak Rûhu'l-kuds'ten aldığı metafizik kavramları görsel-işitsel-dilsel sembol ve anlatımlara dönüştürme yeteneğindedir. Çünkü peygamber, bilgileri duyulur planda algılanabilir ve dolayısıyla geniş kitleler tarafından kolayca anlaşılabilir birtakım görsel sembollere, dilsel göstergelere ve mecazî anlatımlara dönüştürür. Oysa peygamberlere özgü olan böyle alıcı bir akıl aynasına sahip olmak bakımından filozoflar, her zaman ve şartta aynı imkâna sahip bulunmazlar.¹⁴⁴

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *er-Risale Fi-Sırrı Salât*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dar'ul Kutübu'l-İlmiyye, 2004), 17. *Cami'u'l-Beda'i' içinde.*

¹⁴¹ Galip Atasagun, "Sembol ve Sembolizm", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (1997), 372.

¹⁴² Terkan, *Çatışmanın dinamikleri*, 50.

¹⁴³ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 68.

¹⁴⁴ Kutluer, *İlhan Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefi Açından Nasıl Ele Alınabilir?*, 227.

İbn Sînâ'ya göre peygamber, dikey olarak feyz yoluyla aldığı bilgileri insanlara olduğu şekliyle din olarak vaaz edemez. Çünkü din, umuma hitap etmek içindir ve insanların kavrayış düzeyleri bu hakikatleri olduğu şekliyle anlamaktan uzak olduğu için bu peygamberler hakikatleri dini siyaset gereği maddi semboller şeklinde basitleştirmek zorundadır.¹⁴⁵ Şayet bu bilgiler olduğu şekilde anlatılırsa insanların zihinleri bu bilgileri kavramaktan uzak olduğu için onlar inkâr etme yolunu seçeceklerdir. Bu sebeple bu bilgilerin semboller ve imgeler ile anlatılması gerekir. İbn Sînâ, bu konu hakkında “*el-Adhaviyye*” adlı eserinde öncelikle peygamber aracılığıyla gelen şariat ve dinlerin amacının tüm halk kitlelerine hitap etmek olduğunu ifade eder. Paragrafın devamında mutlak gayb alanına dâhil olan Allah’u Teâla’nın nicelik, nitelik, mekân, zaman, konum kategorilerinden ve değişimden uzak olduğu; Kendisi’nin maddi ve manevi bir cüzünün olamayacağı, O’nun âlemin içinde ve dışında olamayacağı, onun “şuradadır” diye işaret edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Bu hakikatleri olduğu şekliyle halk kitlelerine anlatmanın imkânsız olduğunu ifade eden filozofumuz bu bilgilerin teşbih, tenzih ve semboller yoluyla anlatılması gerektiğini aksi takdirde halk kitlelerinin bu bilgileri hemen inkâr edeceğini belirtir.¹⁴⁶

Mutlak gayb alanıyla alakalı yaptığı bu temellendirmeden hareketle mukayyed gayb alanı olan ahiret ahvallerini de buna kıyas ederek dirilişin aslında ruhani olmasına rağmen halk kitlelerinin bunu kabul etmeyeceğini; eğer halk kitlelerine ruhani olarak anlatılsaydı iyilik yapmaya teşvik kötülükten ise sakındıracak bir yöntemin sonuçsuz kalacağını ifade eder.¹⁴⁷ Mutlak gayb alanına dâhil olan Allah’ın zatına ve isimlerine ait bazı ifadelerin imkânının te’vilinden destek alarak, mukayyed gayb alanına dâhil olan ahiret ahvalinin durumunu buna kıyasla te’vil yanlış bir karşılaştırmadır. İkisi arasında kurulmak istenen bağlantı, iki hususun içerdiği farklılıklar ve eşit düzeyde olmamaları sebebiyle ifade ettiği düşüncüyü desteklememektedir.¹⁴⁸ Çünkü mutlak gayb olan Allah’ın zatı ve sıfatları, insanların hiçbir zaman tam olarak kavrayamayacağı bir alandır. Allah’ın zatı ve sıfatları dışındaki diğer şeyler ise insanların akıllarının tam olarak anlayabileceği, zihinlerini aşmayan insanın tasavvur edip kavrayabileceği belli bir çerçeveye sahiptir. Bu sebeple, insanların kapasitelerinin tam olarak idrak edememesinden dolayı Allah’ın zatı ve sıfatlarıyla alakalı nassların teşbihi ve tenzihi bir dille anlatılması sebebiyle te’vil edilmesi caiz ve gereklidir. Mutlak olmayan Cennet ve Cehennem gibi mukayyed gaybi âleme ait inançların insanların anlayamayacakları gerekçesiyle

¹⁴⁵ Terkan, *Çatışmanın dinamikleri*, 53.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 8.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 8-11.

¹⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 213; İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 9.

farklı anlatıldığı ve bundan dolayı bu nasslar'ın te'vil edilmesi gerektiği şeklindeki temellendirme gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü ahiret ahvallerinin tasavvuru ve çerçevesi her zaman mümkün ve mümkün âleme ilişkin iken, Allah'ın sonsuz ve sınırsız olmasından dolayı, böyle bir kıyas, İbn Sînâ'nın maksadını temellendirmede bize göre yeterli ikna ediciliği sağlamamaktadır.¹⁴⁹ Dolayısıyla aslından koparılmadan mutlak gayb alanıyla sınırlı olan sembolizmin insanın idrak kapasitesinin içinde olan diğer hususları da içine alacak şekilde genişletilmesi, İbn Sînâ'nın kendi ön kabullerini temellendirmek için kullanmış olduğu bir yöntemdir. Çünkü semboller, kendi içinde her türlü yöne çekilebilecek esneklikler barındırmaktadır.¹⁵⁰

1.1.5. Dini Nasslar'ın Anlaşılmasında Zâhir Bâtın Ayırımı

Dini metinlerin anlaşılmasında felsefî geleneğin metot olarak kendilerine belirlediği temellerden biri de zâhir-bâtın ayırımıdır. Çünkü bu düşünce sayesinde farklı epistemik sınıflar oluşturularak hakikatin farklılığının da temeli oluşturulur.¹⁵¹ “*el- Adhaviyye fi'l-Meâd*” adlı risalesinde lafzın zâhir-bâtın yönünün olduğunu söylemek, dini metinlerin bütün topluma hitap ettiğini söylemek olduğunu ifade eden filozofumuz, dini metinlerin te'vilini de bu kavram üzerinden temellendirir. Ona göre, avam halka hakikatler doğrudan aktarılamaz, bu sebeple dini siyaset gereği peygamber, dini nassları sembolik bir tarzda her kesime hitap edecek şekilde aktarmaktadır.¹⁵² Avam halkın nasslar'ın zâhirine tutunması gerekirken; hükema lafzın altındaki bâtını ve gerçek hakikatlere yönelir.

İbn Sînâ, felsefî düşüncelerinden kaynaklı bir durumun sonucu olarak ilahi kitaplarda anlatılan hususlar ve ibadetlerin hem zâhiri hem de bâtını manaları olduğuna inanır. Zira din ve felsefe arasındaki uyumu ancak bu sayede gerçekleştirebileceğinin farkında olan filozofumuz, dini düşünceden, felsefî düşünceleri çıkarsamak için bu yöntemi kullanmaya çalışmıştır. Söz gelimi hurûf-u mukataayla alakalı yazdığı risalede evrenin oluşumu ve mertebelerini kendi anlayışına göre uyarlamaya çalışmıştır.¹⁵³ Eğer bu düşünce kabul edilmeseydi düşünce mantaliteleri birbirine zıt olan felsefe ile dini düşünceyi uyarlaması mümkün olmazdı. Yine

¹⁴⁹ Deniz Gürbüz, “İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 29 (2014), 107-108.

¹⁵⁰ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 19.

¹⁵¹ Terkan, *Çatışmanın dinamikleri*, 55.

¹⁵² İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 16.

¹⁵³ İbn Sînâ, *er-Risaletu'n-Nevruziyye*, 140.

aynı şekilde İbn Sînâ'nın namazın sırları risalesinde namazı zâhir ve bâtin olarak ayırarak ve farklı bakış açıları ortaya koyarak sunduğu bilgiler, bu türün nadide örneklerindendir. Bu eserinde namazın bâtinî yönünün ulvî hakikatleri elde etmek için bir yol olduğunu ifade eden filozofumuz, temel düşüncesi olan beden ve nefis ayrımı üzerinden nefsin kendine has yetkinliği olan mahsusatın tasfiyesi makulâtın idrakini elde etmesi için namazın bâtinî yönünün faydasını açıklar. Aynı zamanda bu şekilde namazın zâhiri ve bâtinî yönünün olduğunu temellendirmeye çalışır.¹⁵⁴ Ona göre namazın bu yönünden dolayı Peygamber Efendimiz'in: *'Namaz dinin direğidir' ile 'Namaz kılan kişi rabbi ile görüşmektedir.'* Hadislerini delil göstererek, namazın bâtinî yönünün önemine vurgu yaparak, miraçta Peygamber Efendimizin Allah'ile görüşmesindeki lezzetin devamlılığı olarak namazın verildiğini ifade etmektedir.¹⁵⁵ Allah'ı Teâlâ ile görüşme cismanî olamayacağı için namazın bâtinî yönünün nefsin saf kalp ile hakkı müşahade etmesi¹⁵⁶, Allah'ın varlığını, vahdaniyetini, vacibu'l-vucud olduğunu ve zatının tenzih edilmesi olduğunu ifade eder.¹⁵⁷ Felak suresinin *"dügümlere üfüren üfürükçülerin şerrinden"* ayetini de nefsin kuvveleri üzerinde yaptığı ayırım sonucu, bu ayeti nebati nefsin özellikleri üzerinden temellendirmeye çalışır.¹⁵⁸ Surenin devamında *"haset ettiği zaman haset edenin şerrinden"* ayetini de aynı şekilde, beden ve nefis arasındaki çatışma üzerinden açıklamaya çalışır. Bu ve diğer örneklerde görüldüğü gibi filozofumuz, ön kabul olarak benimsediği düşünceleri için zâhir ve bâtin kavramları üzerinden kendi düşüncelerini temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁵⁹ Bu durum Nas suresinin tefsirinde de kendini gösterir, ayetlerin yorumunu Felak suresinde yaptığı gibi nefsin kuvveleri ve beden mizacından kaynaklanan olumsuzluklar üzerinden devam ettirir.¹⁶⁰

Zâhiri ve bâtinî anlam ayrımı, filozofların te'vil yoluyla dinî metni felsefî olarak yorumlamanın ve hatta dinin aslında lafzî anlamından tamamen farklı arka planda derin felsefî anlamlar bulunduğunu ifade etmelerine yarayan bir araçtır.¹⁶¹ Bu bâtinî anlamın kavranması ve zâhirin te'vilinin filozofların oluşturduğu sınıfa hasr edilmesiyle, hakikatin sadece bir gruba hasr edilme teşebbüsünde bulunulduğunu görebiliriz. Çünkü filozofumuza göre, avam halkın

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Risale fi Sirri's-Salât*, 10-12.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *Risale Fi Sirri's-Salât*, 18.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Risale Fi Sirri's-Salât*, 14.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *Risale Fi Sirri's-Salât*, 12.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *Fi Tefsiril Muavazetil Ula*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dar'ul Kutübu İlmiyye, 2004), 30. Cami'u'l-Beda'i' içinde.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *Fi Tefsiril Muavazetil Ula*, 31.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *Fi Tefsiril Muavazetil Sani*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dar'ul Kutübu İlmiyye, 2004) 32-34. Cami'u'l-Beda'i' içinde.

¹⁶¹ Terkan, *Çatışmanın dinamikleri*, 211.

dini metinlerin zâhirine tutunup bâtinî manalarıyla ilgilenmemesi gerekir. Zira böyle bir çaba onların idrak güçlerini aştığı için anlayamamaları sebebiyle inkâr yoluna düşebilirler.

1.1.6. Somut-Soyut Bağlamında Avam-Havas Ayırımı

Bir kitabı veya düşünceyi algılama bakımından insanların birbirine eşit olmadığı aşikârdır. İnsanların aldığı eğitim, tecrübe ve yaşamışlıklar doğal olarak farklı epistemolojik ayrımları oluşturur. Epistemolojik ayrımlar da olaylar ve düşüncelere yaklaşımda farklı bakış açıları ve yorumları doğurur. Lakin bu yorumlar, asli bağlamından koparılamaz. Çünkü zâhiri olarak ifade edilenden bağımsız bir şekilde ortaya atılan yorum ve düşünceler, nesnellikten uzak öznelliği ifade eder. İslam düşüncesi içerisinde tefsir biliminden felsefe bilimine kadar bütün ilim dalları, somut-soyut ve avam-havas çerçevesini dikkate almışlardır. Çünkü Peygamber Efendimizin de ifade ettiği gibi ‘İnsanların akıllarına göre konuşmak’ anlaşılmanın bir gereğidir.¹⁶²

İbn Sînâ’nın temel kavramlarından biri olan avam-havas ayrımı, dini metinleri anlama sisteminde merkezi bir konum teşkil etmektedir. Filozofumuz, seçkinler için yazdığını ifade ettiği “*Mantıku’l-Meşrikiyyin*” adlı eserinde “*eş-Şifa*” ve “*en-Necât*” adlı kitaplarını avam için yazdığını belirtir.¹⁶³ *El-İşarat ve-Tenbihat* adlı kitabının ise normal insanlardan saklanması gerektiğine vurgu yapar.¹⁶⁴ Aynı şekilde bazı eserlerinde bir konu anlatırken bunu seçkinler için yazdığını söyler.¹⁶⁵

Toplumu filozoflar ve diğerleri olarak ayıran filozofumuz insanları epistemolojik olarak keskin bir şekilde birbirinden ayırır.¹⁶⁶ Bu ayrımın sonucunda ise soyut olan ulvî hakikatleri avam halk anlayamayacağı sebebiyle halkın iyiliği için hakikatlerin doğrudan değil, sembolleştirilerek verilmesi gerektiğine vurgu yapar.¹⁶⁷ Ona göre bu noktada dinin en önemli görevi devreye girmektedir. Din, toplumun her kesimine hitap edebilen bir sistemdir. Bu sebeple filozofların hakikatini bildiği hususları peygamber, dini siyaset gereği bu hakikatleri onların anlayabileceği şekilde sembolleştirerek vermek zorundadır.¹⁶⁸ Bu sebeple peygamberin ve dinin varlığı, toplum için zaruridir.¹⁶⁹ Eğer peygamber soyut olan bu hakikatleri direkt insanlara aktarır ise insanlar, bu ulvî hakikatleri anlamaktan uzak oldukları için inkâr ve

¹⁶² Ebû Dâvûd, “Edeb”, 20.

¹⁶³ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, 159.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 204.

¹⁶⁵ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, 186.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi’l-Meâd*, 11.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi’l-Meâd*, 17.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi’l-Meâd*, 11.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 482.

çelişkiye düşerler. Bu durum ise toplumun düzeninin bozulmasına, toplumsal kargaşanın ortaya çıkmasına sebep olur.¹⁷⁰ Lakin bir şeyi insanların anlayabileceği şekilde anlatmak ayrı; olmayan bir şeyi varmış gibi anlatmak ayrı bir şeydir. Çünkü kanaatimizce temsil, asıldan bağımsız olamaz. Zira zâhiri anlamın otoritesinin çökmesi, anlam boşluğu doldurur. Asıl kast edilen şeyin ne olduğu noktasında öznel yorumları sınırlandıracak bir sistem oluşturulması gerekir. Çünkü mecaz ve sembolik ifadelerin yokluk doğurmaması lazımdır.

Mecaz ve sembolik ifadeler, olmayan bir şeyi varmış gibi göstermek için değil, insanların daha iyi anlamaları için kullanılan yöntemlerdir. Çünkü ayeti kerimelerde geçen lafızlar, cismani lezzet ve elemelere delalet ederken, İbn Sînâ bu lafızların ötesinde, hatta anlatılan şeyin zıttı bir anlam kast edildiğini ifade etmektedir. O halde Allah, bu lafızlar ile onların anlamadığı manaları bildirmektedir. Bu düşünceden ise hitaptan bir şey anlaşılmadığı için hitabın abes olduğu ve Allah'ın insanları aldattığı ve cehalete sürüklediği anlamı çıkar ki şanı yüce olan Allah bundan münezzehtir.¹⁷¹ Bu sebeple bu iddia, kabul edilemez. Aynı zamanda bu düşünce, 'teklif-i ma-la yutak' olur. Çünkü Allah, insanları anlaşılması mümkün olmayan bir şeyi anlamakla sorumlu tutmamıştır. Bundan dolayı teklifin kendisine yöneldiği mükellef varlık arasında uygunluk yoksa o zaman bu teklifin yapılması adil de değildir.¹⁷² Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki Allah'ın hitabıyla anlaşılan şeyden başka bir mana kastettiğini söylemek doğru olmadığına göre hitap ile doğrudan anlaşılan mananın kast edildiğini kabul ederek cismani lezzet ve elemin olduğu kabul edilmelidir.¹⁷³

Avam-havas ayrımı sebebiyle İbn Sînâ'nın iddia ettiği soyut olan şeyleri halkın anlamayacağı için somut bir şekilde anlatıldığı iddiası, Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatapları olan Arap'ların belagat, edebiyat ve fesahatteki üstünlükleri göz önünde bulundurulduğunda kabul edilemeyecek bir görüş olduğu ortaya çıkar. Çünkü bu söylem, Araplar'ın en iyi oldukları alanda onlara noksanlık atfetmektedir.¹⁷⁴ Günümüzde dahi birçok cahiliye şiirini içindeki belagati sebebiyle anlayamamamız, açıkça ilk muhatapların edebi olarak üstünlüklerini göstermektedir. Şiir, duygu ve düşüncenin en yoğun olduğu, çoğunlukla soyut ifadelerin kullanıldığı edebi bir türdür. Aynı şekilde iddia edildiği gibi Arap'lar edebi yönden gelişmemiş olsaydı Kur'an-ı Kerim'in edebi yönden yaptığı tehadidin de bir anlamı kalmazdı.¹⁷⁵

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 279.

¹⁷¹ Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmi Mutezili İbnü'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi*, (İstanbul: Emin Yayınları, 2010), 355.

¹⁷² Gürbüz, "*İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar*", 113.

¹⁷³ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmi Mutezili İbnü'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi*, 356.

¹⁷⁴ Bkz: Süleyman Gür, *Anlatımlı Kur'an Belagati* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018)

¹⁷⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 179.

Dolayısıyla ilk muhatapların olayları soyut olarak anlamak bakımından bir sorunlarını olmadığını söyleyebiliriz. İbn Sînâ'nın somut-soyut bağlamındaki görüşleri, felsefenin doktrinlerini İslam toplumuna yerleştirme çabası olarak görülebilir.

1.1.7. Te'vili'in Gerekliliği İlkesi

İbn Sînâ'nın düşünce sistemini besleyen kaynaklar, doğal olarak tefsir ve te'vil anlayışının da temel kaynaklarıdır. Bunlar Fârâbî, İhvan-ı Safa özelinde İran gnostizmi, Aristo ve Yeni Eflatunculuk genelinde ise Klasik Yunan ve Helenistik kültürdür.¹⁷⁶ Ona göre mutlak salt metafizik olan bazı hakikatler, tam olarak algılanamayacağı için insanların kavrayabileceği bir yöntemle farklı edebi üsluplar ile ifade edilmişlerdir.¹⁷⁷ Bu sebeple dinin kullanacağı dil, genel bir dil yapısı olacağı için, genelin üst kısmında yer alan havasın bu bilgilerin hakikatlerini bilme kapasiteleri olması hasebiyle, bu bilgilerin zâhirine değil de kast edilen bâtını manaya yönelecekleri için bu metinleri te'vil ederek anlarlar.¹⁷⁸ Çünkü filozoflar, faal akılla iletişime geçebildiği için din dilinin sembolik ifadelerinin hakikatlerini bilebilirler. Bu sebeple dini metinlerdeki zâhiri olarak ifade edilen ayetler, her zaman oldukları şekilde kabul edilemezler. Eğer zâhiri olarak kabul edilirlerse hakikatin ve gerçeğin üstü örtüleceği için birçok çirkin ve kabul edilmesi mümkün olmayan fikirler ortaya çıkacaktır. Bu zâhiri ifadeler avamı bağlamaktadır, onların, bunun ötesine geçmesi de doğru değildir.¹⁷⁹

Aslında sübjektif ifrat ve tefrit boyutuna varan te'vil yönteminin sebebinin filozofumuzun ön kabul olarak benimsediği kendi devrinin gökbilim ve yerbilim verileriyle, yani bugünkü pozitif bilimler olarak adlandırılan ilim dallarının sonuçlarıyla açıklamaya ve yorumlamaya çalışmış olması görünüyor.¹⁸⁰ Bu veriler ışığında şunu söyleyebiliriz: İbn Sînâ, Kur'an-ı Kerim'deki her türlü bilgiyi ön kabul olarak benimsediği düşüncesi için dayanak haline getirerek te'vil etmiştir.

Te'vil yöntemi, adeta din ile felsefe arasındaki en temel uzlaşma aracı olarak kullanılmıştır. Aslında zâhir-bâtın, avam-havas ve sembolizm-teşbih düşüncesinin temel bağlantı noktası da burasıdır. Eğer filozofumuz dini metinleri anlama metodolojisinde te'vile yer vermeseydi dini metinleri ve felsefî görüşleri uzlaştırabilmesi mümkün görünmemektedir.

¹⁷⁶ Okumuş, *Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları*, 169.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 8.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 16.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 483.

¹⁸⁰ Okumuş, *"Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları"*, 183.

İbn Sînâ'nın Kur'an-ı Kerim'in ibadet ve ahlak dışındaki bütün ayetleri avam için müteşabih olarak görmesi, ona ayetleri kendi felsefi düşüncelerini teyit etmek için kullanma fırsatı vermiştir. Ayet ve sureler hakkında yaptığı yorumlarda kendisi için her ne kadar nassın bağlayıcı olduğunu ifade etse de dinin düşünce yapısından ziyade Aristo ve Eflatun'un etkisinde kaldığı görülmektedir.¹⁸¹ Bu durum ise birçok ayetin zâhiri anlamının dışına çıkılarak zorlama yorumlar ile meşşai-felsefi geleneğin düşünce yapısını pekiştirmek için kullanılmıştır. Felsefi ilimler sisteminin verileriyle uzlaşmaz gözüken nasslar, mecazî ve semboliktir denilmek suretiyle hakiki anlamda olmadıkları ifade edilerek te'vil etmek için dayanak oluşturulmaya çalışılır.¹⁸²

Te'vili bu amaç için kullanabilmesi daha önce temellendirdiği nefis-i natıka'nın bilme gücü sayesinde. Çünkü natık nefis, faal akılla iletişime geçebilir ve oradan bilgileri olduğu şekliyle alabilir.¹⁸³ Bu zihinsel epistemik sistem sayesinde ayetlerin zâhiri anlamına zıt olabilecek şekilde yorum yapma hakkını kendinde haiz gören filozofumuz, buradan aldığı güç ile düşünce mantaliteleri birbirine zıt olan felsefi ve dini düşünceyi tek bir çatı altında uzlaştırmaya çalışmıştır. İbn Sînâ'nın zâhir-bâtın ve te'vil yöntemine sığınmasının sebebi, ön kabul olarak benimsediği Helenistik kültüre ait bilgilerin, İslam düşüncesinin mantalitesine uymamasıdır gibi görünmektedir. Bundan dolayı hakikatlerin metinde anlatıldığı gibi olmadığını ifade ederek hakikati sadece kendilerinin bileceklerini söylemektedir. Çünkü din dilinin karşısında kesin olarak inandığı felsefi hakikatlerden ödün vermeyeceği için bu yolu tercih etmiştir.¹⁸⁴

Bu sebepledir ki kozmik anlamda bir kıyametin bile olmayacağını rahatlıkla söylemiştir. Bu durum, İbn Sînâ'nın kendi oluşturduğu sistemde her şeyin bir sebebe binaen yapıldığını gösteren en önemli şeylerden biridir. Zira kabul edilmesi imkânsız olan bir konu hakkında bile filozofumuz, kendi görüşünü dayandırdığı akli bir temel oluşturmuştur. İbn Sînâ'nın özgünlüğü de buradan kaynaklanmaktadır. Bu durum da bağlı olduğu keskin determinist bir anlayışın sonucu olabilir. Felsefenin burhana dayalı bir ilim; din dilinin ise sembolik olduğuna inanan filozofumuz, felsefeyi, din dilinin şifrelerini çözen bir anahtar olarak görmüş, bunun örneklerini de ayet ve surelerin te'vil ve tefsirinde göstermeye çalışmıştır. Bu

¹⁸¹ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, 72.

¹⁸² Okumuş, "Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları, 170.

¹⁸³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 442.

¹⁸⁴ Terkan, *Çatışmanın dinamikleri*, 241.

çabasını en fazla üzerine hasr ettiği alan ise metafizik ve kozmoloji alanıdır. Çünkü bu alandaki felsefi ve dini öğretilerin düşünce yapıları birbiriyle uyuşmamaktadır.¹⁸⁵

Sonuç olarak filozofumuz dini nassları, felsefi tezleriyle çelişmeyecek ve kendi fikirlerinin doğruluğunu destekleyecek şekilde açıklamıştır. Yaptığı te'vil ve tefsir çabaları, kendi felsefi görüşlerini destekleyecek mahiyettedir. Aslında te'vil çabalarını bazı ayetler ve sureler üzerinde yoğunlaştırması, kendi felsefi sisteminin meşruiyetini Kur'an-ı Kerim üzerinden yaptığındandır.¹⁸⁶ İbn Sînâ'nın neden böyle bir çabaya girdiği yönünde akıllara bir soru gelebilir. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın çabası, din ile felsefenin aynı kaynaktan olduğunu temellendirerek sadece hitap kitlesinin farklılaşmasından dolayı farklı bir dil kullandıklarını ispat etmektir. Bu durum onu, felsefi düşüncelerini toplumda benimsenmiş olan dini nassları kullanarak meşruiyet sağlama çabasına itmiştir.

1.1.8. Bilgi Açısından Dini Metinlerin Kaynaklık Değeri

Dini metinler, Müslüman bir zihin için temel başvuru kaynağıdır. Çünkü dini metinler, insanın her iki dünyasını ilgilendiren bilgiler barındırmaktadır. Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre din ve peygamberin varlığı toplum için zorunludur. Çünkü toplumu bir arada tutacak onlara doğruyu gösterecek kanunları koyması gereken bir şahsın olması gerekir.¹⁸⁷ Bu görevi layıkıyla ancak peygamber yapabilir. Çünkü toplumda her ne kadar filozoflar bulunsa bile onlar hakikatleri direkt algıladıkları için topluma bu hakikatleri anlatamazlar. Bu sebeple bu hakikatlerin peygamber tarafından sembolleştirilerek verilmesi gerekir. Çünkü bir peygamberin aracılığıyla gelen şariat ve dinlerin amacı, tüm halk kitlelerine hitap etmektir.¹⁸⁸

Dini metinler, avam halkı idare eden ve onlara hakikatin sembollerini ileten bilgi kaynaklarıdır. Son kertede dini metinler, avam içindir. Dini metinler avam için temel gaye olmasına rağmen havastan olan filozoflar için ise burhani bilgi kaynağı olarak kabul edilmemektedirler.¹⁸⁹ Çünkü dini metinler, hakikati olduğu gibi değil de sembolik bir tarzda ifade ederler. Bu sebeple hakikatleri doğrudan algılayan filozoflar için sembolik bir metin olan dini metinler, burhani olarak kabul edilemez. Üstte de değindiğimiz gibi filozof ile peygamberin bilgileri aldığı kozmik kaynak aynıdır. Bu sebeple hakikatleri burhani olarak direkt kavrayan filozofun hakikatin sembolik bir yansıması olan dini metinleri burhani bilgi vermedikleri için

¹⁸⁵ Okumuş, "Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları, 170.

¹⁸⁶ Okumuş, "Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları, 172.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 278.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 8.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 61.

bilgi kaynağı olarak kabul etmesi mümkün değildir. Zira İbn Sînâ'ya göre vahyi öğretiler, metafiziksel düşüncelere ve delillere kaynaklık edemez.¹⁹⁰

İbn Sînâ'nın bilgi konusunda kendisine temel olarak kabul ettiği şeyler, felsefi ve bilimsel bilgilerdir. Bu bilgiler üstünden dini bilgiyi değerlendirme çabası içine girdiği görülen filozofumuzun dönemsel bazı bilimsel bilgilere takılıp kaldığı da gözden kaçmamaktadır. Her ne kadar İbn Sînâ'nın gök cisimleri ve evrenin oluşumuyla alakalı verdiği bilgiler, kendi dönemi için çok önemli olsa da günümüz bilimsel bilgi ve fizik düşüncesinin İbn Sînâ'nın kendi dönemindeki bilimsel bilgi ve fizik düşüncesine oranla ciddi bir şekilde değişime uğradığı izahtan varestedir.¹⁹¹ Kendi dönemi için verdiği bilgiler, fizik ve felsefi gelenek ile mutabıktır. Bütün düşüncesini de muazzam bir tutarlılık ile ilmek ilmek işlemiştir. Çünkü zihin dünyasının bağlı olduğu mantık ilminin temeli, birinci makul öncüllerden ikinci makul öncüllere varmaktır. Bu düşünce, doğal olarak olan, olmuş ve olacak her şeyin mutlak olarak makul bir şeye dayanmasını gerektirir. Bu sebeple filozofumuz, katı determinist bir anlayışı benimsemiştir.¹⁹² Bilindiği gibi determinist düşüncenin merkezindeki nedensellik ilkesi, her olayın bir nedeni olduğunu, evrendeki olayların birbirlerine birer neden ve eser olarak bağlı olduğunu düşünmemiz ve söylememizin altındaki ilkedir.¹⁹³

Filozofumuzun o dönem için yaptığı tasvir, tasavvur ve yorumların bilimin günümüzdeki gelişimine olan katkıları da göz ardı edilemez. Bu durum, bilimsel bilginin tabiatında olan doğal kümülatif bir serüvendir. Çünkü bilim ve tecrübe, sürekli olarak ilerleyen ve gelişen bir durum arz etmektedir. Bu değişiklik zafiyet olarak değerlendirilemez. Bu alanda herhangi bir problem olmasa da dini açıdan bizi ilgilendiren durum, bilimsel ve tecrübi bilgiyi burhani olarak kabul etmesi sonucu bu bilgileri mutlak olarak doğru kabul edip dinin asıllarını bu minvalde yorumlamasıdır. Asıl tartışmanın da başladığı yer, aslında burasıdır. Bu durum bize açıkça İbn Sînâ'nın kendisine belirlediği sistemi ve ön kabulleri sonucu bu yolu tercih ettiğini gösterir. Zira geçici bir şey için kat'i olan bilgilerin feda edilerek genel İslami müktesebâtın dışına çıkılması ve bu durumun dini bilginin sembolik; felsefi bilginin ise burhani bilgiler üzerinden olduğu şeklinde temellendirme çabası eksik, yanlış ve hedef saptırıcı bir düşüncedir. Çünkü ifade ettiği yöntem ve söylemler, reel bir karşılığı olmayan salt zihni sübjektif tasavvurlardır. Bireysel bazı görüşlerini umumileştirerek bağlı olduğu felsefi

¹⁹⁰ Terkan, *Çatışmanın dinamikleri*, 213.

¹⁹¹ Doko, *Öncesi ve Sonrasıyla Bing Bang*, 329.

¹⁹² İbn Sînâ, *Metafizik*, 23.

¹⁹³ Arslan, *Felsefeye giriş*, 33.

geleneğin doğru; dinin ise hakikati yansıtmayan sembolik ifadeler ile avamı kontrol altında tutan bir sistem olarak gösterilmesi; ilmî, akli ve ahlaki olarak açıklanamayacak bir görüştür.



1.2. GAZZÂLÎ'NİN DİNİ METİNLERİ ANLAMA YÖNTEMİ

1.2.1. GAZZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCESİNİN TEMELLERİ

1.2.1.1. Yetiştği Ortamın İmam Gazzâlî'nin Düşünce Yapısına Etkisi

1058'de İran'ın Horasan bölgesinin Tûs şehrinde doğan İmam Gazzâlî (ö. 1111), küçük yaşlarda özellikle fıkıh alanıyla başlayan eğitim serüvenini kelim alanında devam ettirdikten sonra en son tasavvuf alanıyla kemale erdirdiğini ifade etmektedir.¹⁹⁴ İmamın doğduğu çağ, Bâtınîlerin siyasi ve askeri olarak etkilerini arttırdığı ve toplumda kaos oluşturabilecek bilgi kirliliğine sebep oldukları bir dönemdir.¹⁹⁵ Şîîlerin bu yüzyıldaki faaliyetleri o kadar artmıştır ki bu dönem, Şîî asrı olarak bile nitelendirilebilir. Çünkü bu devir, devletler bazında ve siyasi güçte Şîîlerin en etkin olduğu dönemdir.¹⁹⁶ Ayrıca Mekke ve Medine'de bile Fâtımî halifesi için hutbeden dualar edilmiştir.¹⁹⁷ Hatta Sünnîlerin savunucu olarak görülen Abbâsî Halifesi, korunmak için aslında Şîî bir devlet olan Büveyhîlerden destek istemiştir. Büveyhîler de bu teklifi kabul ederek takiyyeye başvurarak görüşlerini saklamaya çalışmışlar ve halifeyi öldürüp devleti ele geçirmek için gizli planlar yapmışlardır. Zaten ilerleyen süreçlerde Bağdat'ta Şîî ve Sünnî grupları oluşturmayı başararak toplumsal çatışmaları körüklemişlerdir.¹⁹⁸

Bu asırda kuruluş aşamasını yeni tamamlayan Selçuklular, Sünnî toplumda meşruiyetlerini sağlamak için Abbâsî halifesine karşı bağlılığını ilan etmiştir. İlerleyen süreçte Selçuklular'ın Abbâsî halifesinin teklifi üzerine Bağdat'a girmesi, Selçuklu-Şîî kavgalarının başlangıç zeminini oluşturmuştur.¹⁹⁹ Özellikle Selçukluların Abbâsî devletinin koruyuculuğunu üstlendiği zamanlarda artık Fâtımî devleti için tek problem, Selçuklular olmuştur. Bu sebeple Mısır'dan İsmâîlî daileri bu devleti yıkmak için gizlice yollamışlardır. İsmâîlî Bâtınîlerin tek hedefi artık Selçuklu Devleti'ni yıkmak için her türlü yola başvurmak olmuştur. Bunlardan en önemli olan hareket ise Selçuklu Devleti'nin her kademesine sızmaları olmuştur.²⁰⁰ Tuğrul Bey'in Büveyhîleri Bağdat'tan kovması, Sünnî düşünce için yeni bir dönemin başlangıcı olduğu söylenebilir. Bu dönemden sonra halife, Selçuklular ile İsmâîlî Fâtımî düşünceye karşı Sünnî düşünceyi ön plana çıkarmaya çalışmıştır.²⁰¹ Hatta Selçuklu Devleti'ni, vezir

¹⁹⁴ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, trc. Osman Arpaçukuru (İstanbul: Beyan-2018), 11.

¹⁹⁵ Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri*, 198.

¹⁹⁶ Celalüddin Abdurrahman es-Suyuti, *Tarihu'l Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Mısır: Matbaatü's-Sa'ade, ts.), 345, 350.

¹⁹⁷ Abdurrahman Azzam, *Salahuddin ve İ'adetü İhyai'l-Mezhebi's-Sünne*, trc. Kasım Abduh Kasım (Doha: Müessesetü Katar li'n-Neşr, 2012), 27.

¹⁹⁸ Azzam, *Salahuddin ve İ'adetü İhyai'l-Mezhebi's-Sünne*, 25-26.

¹⁹⁹ İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, thk. Şeyh Halil Me'mun (Beyrut: Daru'l-Marife, 2002), 8/158.

²⁰⁰ İlhan Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubilerde Siyaset Merkezli Sünni Faaliyetler* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 101-104.

²⁰¹ Azzam, *Salahuddin ve İ'adetü İhyai'l-Mezhebi's-Sünne*, 28.

Nizâmülmülk'ün öncülüğünde Sünnî akideyi yeniden inşa eden devlet olarak görebiliriz.²⁰² Bu süreçte Nizâmülmülk, Şîî düşünceye karşı Şafîliği güçlendirmeye çalışmıştır. Bundan dolayı Nizamiye Medreseleri'nin en önemli görevi, yıkıcı Şîî akımlara karşı Sünnî akideyi savunmak olmuştur. Çünkü neredeyse bütün İslam coğrafyasında siyasi ve askeri olarak etkin olan Fâtımî Devleti, aynı zamanda İsmâîlî düşünceyi her yere yaymak için el-Ezher eğitim kurumunu açmıştır.²⁰³ Bu sebeple o dönemdeki medreselerin ve özellikle de Selçuklu medreselerinin kuruluş gayelerinden biri de Bâtınî propagandistlerle mücadele edecek ilim adamları yetiştirmektir.²⁰⁴ Çünkü Nizâmülmülk, Bâtıniler'e karşı askeri ve siyasi alandaki mücadelenin yeterli olmayacağını farkında olduğu için Nizâmiye Medreseleri üzerinden fikrî olarak mücadele edilmesi gerektiğini ifade ediyordu.²⁰⁵

Böyle bir ortamda yıldızı parlayan İmam Gazzâlî, İmam Cüveynî'yle(ö.1084) karşılaşmasından sonra kelam ilminde derinleşmiş, toplumda tefrika yaratan Bâtıniler'e akli ve nakli deliller ile cevaplar vermeye çalışmıştır. Gazzâlî'nin yaşadığı dönemin siyasi ve siyasi eksenli akidevi çalkantılarla dolu olması, onu savunmacı bir düşünceye itmiş ve bu sebeple kelam ilmiyle ilgilenerek fikrî olarak onlarla mücadele etmiştir. Bu ortamdan dolayı onun birinci gayesi, İslam inancına ve ehl-i sünnet akidesine gelebilecek her çeşit hücumu karşı koymaktır.²⁰⁶

Yetiştirdiği ortamın ve ders aldığı hocalarının Sünnî ulemeden olması, İmam'ın görüşlerinin bu çizgide devam etmesini sağlamıştır. Hayatı boyunca bazı fikrî ve ruhsal krizler yaşadığını ifade eden Gazzâlî, mensubu olduğu Sünnî çizgiden uzaklaşmamıştır.²⁰⁷ Cüveynî'nin ölümünden sonra Nîşâbur'dan ayrılarak Nizâmülmülk'ün yanında sarayda önemli bir konuma gelen İmam Gazzâlî, fikrî olarak Nizâmiye Medresesi için belirlenen birkaç eksenle mücadele etmiştir. Bu amaçlar ise şunlardır:

1. Siyasi cinayetlere ve fikrî yozlaşmaya sebep olduklarından Selçuklu Devleti için büyük bir tehlike arz eden Hasan Sabbâh'ın başkanlığını yaptığı Haşhaşîler grubuna karşı fikrî olarak mücadele etmek.
2. Mısır'da Şîî propagandası için kurulmuş olan el-Ezher medresesine karşı mücadele ederek Selçuklu'nun temel düşüncesi olan Sünnîliği savunmak.

²⁰² Azzam, *Salahuddin ve İ'adetü İhyai'l-Mezhebi's-Sünne*, 33.

²⁰³ Azzam, *Salahuddin ve İ'adetü İhyai'l-Mezhebi's-Sünne*, 27.

²⁰⁴ Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubilerde Siyaset Merkezli Sünni Faaliyetler*, 136.

²⁰⁵ Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri*, 176.

²⁰⁶ Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 41.

²⁰⁷ Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 66-67.

3. Baş Müderris olduktan sonra Nizâmiye Medreseleri sayesinde Sünnî çizgide öğrenci yetiştirip itikadi ve toplumsal birlikteliği sağlamak için çalışmalar yapmak.²⁰⁸

Amaçlarını gerçekleştirirken bu grupların fikrî temellerini inceleyen İmam, dinin en temel esasları olan ulûhiyet,²⁰⁹ nübüvvet²¹⁰ ve ahiret²¹¹ noktasında bu grupların temel dayanak noktalarının filozoflar olduğunu fark etmiştir. Bu sebeple bunlara karşı mücadele etmek için öncelikle filozofların görüşlerine odaklanmıştır. Bu gruplar, bâtını ve felsefî düşüncelerini şekilsel olarak zâhir-bâtın ve te'vil ile İslami terminoloji üzerinden yaparak kendi düşüncelerini topluma benimsetmek için çalışmışlardır. Fâtımîler, Yeni-Platonculuk'tan etkileşimle masum İmam inancını ve onların sıfatları öğretisini temellendirmeye çalışmıştır.²¹² Hatta Fârâbî, Şîî Hamedani Devleti'nde bulunduğu yıllarda nübüvvetle alakalı görüşlerini açıklarken Şîîler'in imam hakkındaki görüşlerini temellendirebilmeleri için fikrî temellerini oluşturmaya çalışmıştır. Zira Fârâbî; filozof, İmam ve Peygamberin faal akılla iletişime geçmelerinden dolayı toplumsal düzeni sağlayabileceklerini ifade etmektedir.²¹³ Bunun farkına varan İmam Gazzâlî, filozofların temelsizliklerini göstermek için eserler kaleme almıştır. Aslında Gazzâlî'nin filozofları hedef aldığı dönemde ve yaşadığı coğrafyada itibar edilip de eleştirilecek bir filozof yoktur. Halk arasında da yaygın olmayan felsefî düşünceleri dikkate alarak bu ölçüde ciddi eserler yazması, bu çabasının altında başka saiklerin olduğunu göstermektedir. Kanaatimizce bu düşüncesinin altındaki temel hedef, İlhan Baran'ın da ifade ettiği gibi şudur: Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirilerinin hedefi, Neo-Platoncu felsefe doğrultusunda kurgulanan Fatımî hilâfetinin ideolojisi olan İsmâîlîlik ve Bâtını Şîîlik düşüncesinin fikrî alt yapısı olmasından dolayıdır.²¹⁴ 'Fedâihu'l-Bâtınıyye' kitabında bu grupların düşüncelerinin kaynağının büyük oranda mülhit mütekaddimin filozoflardan ve kadim Pers kültürünün düşüncesinin merkezi olan Mecusiler ve Mazdek dininden elde edildiğini ifade eder.²¹⁵ Bu durumlar göstermektedir ki Gazzâlî'nin filozofları eleştirmesinin sebebi, felsefî düşüncenin, bâtını düşüncenin temeli olmasından kaynaklı bir durumdur. Çünkü sarayda görevli olduğu zamanda Selçuklu devletinin karşı karşıya kaldığı en büyük problem olan Bâtıniler'i bırakıp

²⁰⁸ Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri*, 179.

²⁰⁹ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessetü Dari'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1970), 40.

²¹⁰ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, 42.

²¹¹ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, 46.

²¹² Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri*, 47.

²¹³ Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri*, 48.

²¹⁴ Baran, *Büyük Selçuklu ve Eyyubilerde Siyaset Merkezli Sünni Faaliyetler*, 159.

²¹⁵ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, 18.

öncelikle filozoflara reddiye yazmasını açıklayabilecek başka bir durum kalmamaktadır. Bu hususu filozofları eleştirdiği *Tehafütü'l-Felâsife*'nin girişinde şöyle ifade eder:

Ben akran ve emsallerinden zekâ ve anlayışça üstün olduğuna inanan birtakım kimseler gördüm. Bunlar, İslam'ın ibadet olarak ön gördüğü vazifeleri terk ediyor, dinin namaz kılmak ve yasaklardan kaçınmak türünden emirlerini küçümsüyor, şeriatın buyruklarını ve koyduğu sınırları önemsemiyor ve onun 'dur' dediği yerde durmayarak çeşitli zan ve şüphelerin etkisiyle din bağından tamamen sıyrılmış bulunuyorlardı. Bu konuda onlar, "Allah'ın yolundan döndüren, onda eğrilik arayan ve aynı zamanda ahireti inkâr eden" (Hud 11/19) bir topluluğu izliyorlardı".²¹⁶

Bununla beraber onların inkâra sapmalarının esas kaynağı olarak şunları belirtmiştir:

Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristoteles ve benzeri önemli isimleri duymuş olmalarıdır. Çünkü onların akıl güçlerinin; geometri, matematik, fizik ve mantık konularındaki bilgilerdeki elde ettikleri kesinliğin büyümesine kapılarak din ve mezheple alakalı ifade ettikleri görüşlerinde de ince manalar olduğuna inanarak dinin aslında olmayan şeylere inandılar.²¹⁷

Bu grupların ise filozofları takip eden Bâtıniler olduğu noktasında şüphe bulunmamaktadır. Ya da çok yaygın bir inanış olmasına rağmen aslında doğruluk payı olmayan Gazzâlî'nin felsefe (sözde akıl ve düşünce) karşıtlığı zannı, doğru bir düşünce değildir. Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirileri zikredilerek Gazzâlî'nin düşüncüyü öldürdüğü ifadeleri demagogiden ibarettir. Çünkü felsefenin içinde barındırdığı düşünceleri doğru ile yanlış ayrımı yapmadan bütüncül olarak reddetmemiş, bölümlere ayırarak İslam düşüncesine uymayan söylemleri kabul etmeyerek eleştirmiştir.²¹⁸ Öyle ki bütüncül olarak görüşlerin reddedilmesi gerektiğini ifade eden Müslümanları eleştirerek onların bu düşüncelerini cahillik ile nitelendirmiştir.²¹⁹ Çünkü İmam Gazzâlî'ye göre fikirlerin kabulünde ölçü, İslam'a uygunluktur. Filozofların aktardıkları bilgilerin Kur'an ve Sünnete aykırı olmadığı takdirde alınması gerektiğini ifade etmiştir.²²⁰ Temel muharrik noktası, toplumsal ve siyasi bazı meseleler olsa da İmam Gazzâlî, bu meselelerin altındaki temellere inerek siyasi görünen meseleleri aslında akidevi problemlerin bir yansıması olarak görmüştür. İlmi ahlakın hassasiyeti dolayısıyla Bâtîni-İsmâîlî düşünceleri eleştirirken bu grupların düşüncelerinin kaynağı olarak gördüğü filozofları eleştirerek onların ifade ettikleri görüşlerinin yakînî olarak tespit edilebilecek bir dayanaklarının olmadığını ifade etmiştir.²²¹ Bu minvalde yazdığı '*Tehafütü'l Felasife*' kitabını filozofların akli ve nakli olarak bir temellerinin olmadığını

²¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 1.

²¹⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 2.

²¹⁸ Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 59.

²¹⁹ Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 65.

²²⁰ Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 85.

²²¹ Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri*, 195; Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 125.

göstermek için yazmıştır. ²²² Çünkü Gazzâlî, Bâtınîler'in temel dayanak noktalarını incelemeyen onların görüşlerinin fasitliğini kanıtlayamamakla beraber, bir etkisinin olamayacağını da farkındaydı.

Gazzâlî, Selçuklu Devleti'ni ve Sünnî düşünceyi savunabilmek için Bâtınîler'in oluşturduğu yanlış inançları ve bu inançların temel dayanak noktası olan filozofların düşüncelerini araştırıp Kur'an ve Sünnete uygunluklarına göre tespitini yapmaya çalışmıştır. ²²³ Lakin dikkat edilmesi gereken en önemli husus kanaatimizce şudur: Gazzâlî'nin her ne kadar kendisini bir savunmacı konuma oturtup ön kabul olarak benimsediği görüşleri ispat etmek için mücadele ettiği gibi algılar oluşsa da o, hakikate ulaşma serüveninde bütün bilgilere ve inançlara şüphe ile bakıp doğru ile yanlış ayırt ettikten sonra kendisine bir sistem belirlemiştir. Çünkü bilgi ve bilgilerin elde edilişi ve güvenilirlikleri üzerinde yaptığı araştırmalar ve yaşadığı krizlerden sonra gerçek hakikatin Kur'an-i bilgi olduğu ve peygamberin bu bilgiyi bize ileten yegâne kaynak olduğu düşüncesini benimsemiştir. Bütün bu araştırma evresinin sonunda kat'i olarak kabul ettiği bu görüşler üzerine düşüncesini kurmuştur. ²²⁴ Bu faaliyetleri yaparken taassuba kapılmadan, ilmî ölçüler içinde, akli ve nakli bilgiler ile zihnindeki hedeflerini icra etmiştir.

1.2.1.2. Bilgiye Ulaşma Yolları

Bilgiye ulaşma yolları ve bu yolda kullanılan usulleri tespit edebilmemiz İmam Gazzâlî'nin dini metinleri anlama yöntemini daha iyi kavramamızı sağlayacaktır. İmam Gazzâlî gibi kelam, tasavvuf, fıkıh alanında birçok eser veren bir şahsiyetin görüşlerini tam olarak tespit edip usulünü belirleyebilmemiz, zor bir çabanın ürünü olsa da dini metinleri anlama usulünü belirleyebilmemiz için zorunluluk arz etmektedir. Bilgiye ulaşmada şüpheyi kendine şiar edinen Gazzâlî, öncelikle zihni, hataya düşmekten koruyan temel bir metodoloji olarak, Mantık ilmini kendine esas olarak belirlemektedir. Çünkü akıl, kendi özünden kaynaklı olmamasına rağmen ona ilişen vehmi ve hissi etkilerden dolayı doğru yolu şaşırabilir. ²²⁵ Bu sebeple Gazzâlî'ye göre Mantık, ilkelerine uyulduğu takdirde düşünsel açıdan insanları hatadan koruyan bir metodolojidir. Bu sebeple mantık alanında '*Mihakkü'n-nazar*' ve '*Miyarü'l İlmi*' gibi temel eserler yazan Gazzâlî, bu eserlerini araştırma ve tefekkür için bir ölçü ve zihni hatadan koruyan bir metodoloji olması için yazdığını ifade eder. ²²⁶ Bununla birlikte

²²² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 3.

²²³ Bedevî, *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri*, 197.

²²⁴ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 24.

²²⁵ Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, trc. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Y.E.K.Y, 2013), 28-30.

²²⁶ Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 20.

düşünürümüz, “*Tehâfütü’l Felasife*’de” Mantık ilminin filozoflara özgü bir yöntem olmadığını ifade eder.²²⁷ Bu kuralların aslında Kur’an-ı Kerim’de bulunduğunu ifade eden imam, Aristo mantığındaki kavramları İslam dünyasının aşına olduğu kavramlarla ve öncüller olarak da ayeti kerimeleri kullanarak açıklamaya çalışır. “*el-Kıstâsü’l Müstakîm*” adlı eserini bu iddiasını ispatlamak için telif etmiştir.²²⁸ Lakin eserlerine baktığımızda Mantık ilmini eleştirdiği de görülmektedir. Gazzâlî’nin Mantık ilmine yönelik yaptığı eleştiriler, Mantık ilminin özünden kaynaklı değil, bilakis bu yöntemi yanlış kullanan filozofların metafizik konularda ona söz hakkı vermelerinden dolayıdır. Mantığın gerekli olduğunu savunan filozofları onaylayan Gazzâlî, aynı zamanda filozofları Mantık kurallarına uymadıkları gerekçesiyle eleştirir.²²⁹ Onlara yönelttiği temel eleştirilerinden biri de metafizik alanda Mantık ile kesin sonuçlara ulaşılamayacağı noktasındadır.²³⁰ Bu sebeple Gazzâlî, Mantığı, filozofların oluşturdukları metafizik içeriğinden soyutlayarak; kavram, önerme ve mantıksal açıdan İslami ölçülere göre temellendirip kullanmaya çalışır.²³¹

Gazzâlî’nin bilgiye ulaşma yollarını duyu organları, akıl ve vahiy şeklinde üç başlık altında sınıflandırabilmemiz mümkünse de düşünce dünyasındaki farklılık ve farklı alanlarda eserler telif etmesini göz önünde bulundurduğumuzda iki temel üzerine indirerek vehbi ve kesbi olarak iki grupta incelememizin daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz. Aslında bu ayrımı Gazzâlî, “*Risaletü’l-Ledüniyye*” adlı eserinde insani ve rabbani eğitim şeklinde açıklamaktadır.²³² Çünkü üstte ifade edilen genel üçlü taksimi esas almamız Gazzâlî’nin yöntemini eksik bir şekilde değerlendirmemiz sonucunu doğurmaktadır. Zira kalp, sezgi, ilham ve keşif gibi diğer bilgi elde edebilme yöntemlerini üçlü taksimde tam olarak ifade edemeyiz. Burada çok önemli bir hususun zikredilmesi, Gazzâlî’nin düşünce yapısını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Gazzâlî için ilimlerin en şerefli ve özü, Allah ve ahiret âlemiyle alakalı olan ilimdir. Çünkü bütün ilimlerin maksadı da bu ilimlere varmak içindir.²³³ Bu sebeple onun için önemli olan, Rabbani eğitim yoluyla ilimlerde terakki edip Allah ve ahiret âlemi hakkında bilgilere ulaşmaktır. Bu da açıkça göstermektedir ki ona göre asıl önemli olan bilgi, vehbi

²²⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felasife*, 11.

²²⁸ Bkz: Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l Müstakîm*, trc. İbrahim Çapak (İstanbul: Y.E.K.Y, 2016)

²²⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felasife*, 11.

²³⁰ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 121.

²³¹ Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 24; Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l Müstakîm*, 57.

²³² Gazzâlî, *Risaletü’l-Ledüniyye*, thk. Ebu Sehl Avde (Kahire: Darü’l Muktim, 2014), 247. Mecmû’atü Resâ’ili’l-İmami’l Gazzâlî içinde.

²³³ Gazzâlî, *Cevâhiru’l-Kur’an*, thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbani (Beyrut: Darü İhyai’l-Ulum, 1986), 41.

bilgidir. Akıl ise bu bilgilere ulaşmak için bir alettir. Konu hakkındaki genel girişten sonra şimdi kesbi ve vehbi olarak ayırdığımız bilgiye ulaşma yollarını inceleyelim.

1.2.1.3. Kesbi Olarak Ulaşılan Bilgiler

Gazzâlî, bilgilere ulaşmak ve bu bilgiler arasından ayırım yapabilmek için Allah'ın insana bahsettiği ve onu diğer bütün varlıklardan ayıran şeyin akıl olduğunu ifade eder.²³⁴ İnsan, akıl sayesinde tahsil ve tefekkür dönemlerinden geçerek bilgi elde edebilir.²³⁵ Ona göre akıl, en şerefli varlık ve ilahi rahmetin bir göstergesidir. Çünkü insan, akılla doğru yolda sabit kalarak hakikatleri anlayabilme kapasitesiyle yaratılmıştır. Bu sebeple dünya ve ahiretteki mutluluğun elde edilmesi, insanın aklını doğru kullanmasına bağlıdır.²³⁶ İlmin kaynağı, akıldır. Çünkü akıl; kendini, niteliklerini ve başkasını idrak eder. Aynı zamanda akıl, zamanla veya mekânla sınırlı değildir. Akıl bütün bilinenleri idrak edip bütün varlık alanına etki ederek doğru ve yanlış tespit edebilir.²³⁷ Bazı durumlarda akıl, her ne kadar hata yapsa da sorun akıldan kaynaklı değil, ona ilişen vehim ve hissi düşünceler sebebiyledir.²³⁸ Akıl, bazı zaruri bilgileri barındırsa da onun asıl fonksiyonu, bilgileri kesb ederek elde etmesidir. Çünkü nazarî bilgiler, insanlara fitrat ve yaratılıştan hazır olarak verilmediği için bu bilgilerin kaçınılmaz olarak sonradan öğrenilip elde edilmesi gerekir.²³⁹ Akli hususları da ikiye ayıran Gazzâlî, bazı akli bilgilerin elde edilmesini kolay görürken bazı akli bilgilerin ise ancak Allah'ın hak nuruyla desteklediği kişiler dışında akledilmesinde büyük güçlük çekilen ikinci bir kısım olduğunu ifade eder.²⁴⁰

Gazzâlî, aklın üstünde bilgiyi kesbeden başka bir kavram olan kalpten de bahseder.²⁴¹ Ona göre kalp insanın Allah'ın marifetine ulaşabildiği yegâne varlıktır. Kalp dışında herhangi bir varlıkla marifete hazırlanılmaz.²⁴² Kalp, Allah'ın nezdindeki sırları idrak eden, güzelliklerin ve çirkinliklerin kendisine sirayet eden şeydir.²⁴³ Kalp kelimesi kullanıldığında et parçası olan aza, kast edilmez. Her ne kadar cismani olan kalp ile ilişkisi olsa da o, rabbani ve ruhani bir latife ve inceliklerdir. İnsanoğlunun hakikati de odur. İdrak eden, bilen ve kavrayan odur; muhatap olan, cezalandırılan, kınanan, sorumlu tutulan da odur. Akıl da insanoğlunun idrak edici ve yönetici olan latifesidir. Gazzâlî, kalbi bilgiyi bazen akıl ile aynileştirirken bazen de aklın

²³⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, trc. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 22.

²³⁵ Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledüniyye*, 247-248.

²³⁶ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 1/407.

²³⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 22-23.

²³⁸ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 34.

²³⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 28.

²⁴⁰ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 40-42.

²⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 6/10-12.

²⁴² Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 6/5.

²⁴³ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 6/8.

üstünde bilgiyi kabul eden kavram olarak bahseder.²⁴⁴ Kanaatimizce bunu yapması, kalpteki idrak gücüne ek olarak vehbi bilgiye yer açma düşüncesidir. Zira kalbin biri levh-i mahfuz olarak adlandırılan melekût âlemine, diğeri ise mahsusata açık olan mülk ve şehâdet âlemine has olmak üzere iki özelliği vardır.²⁴⁵ Kalbin Kur'an-i bir kavram olması, onu, bunu yapması için cesaretlendirmiştir. Bu noktada aslında akıl, kalbin hizmetçisi konumuna gelip, en üst hakikatleri anlaması için diğeri bir aşama olarak ifade edilebilir.²⁴⁶ Bu sebeple kalbin akıldan farkı, hem kesbi hem de vehbi olarak bilgi elde etmesidir.²⁴⁷ Yani kalp kavramını düşünce sistemine katması, vahiy, ilham ve sezginin aktığı yer olarak temellendirebilmesini sağlamıştır.²⁴⁸

Gazzâlî'nin akıl anlayışına baktığımızda gözden kaçırılmaması gereken nokta kanaatimizce şudur: Gazzâlî, bilgiye ulaşma ve bilgiyi idrak etme arasında ayrım yaparak, aklın idrak konusunda sonsuz olduğunu ifade ederken özellikle metafizik mevzularda veri olmadan bilgiye ulaşma konusunda yetersiz olduğunu ifade eder.²⁴⁹ Eğer bu nokta gözden kaçırılırsa Gazzâlî'nin akıl konusunda birbiriyle çatışan ifadeler kullandığı zannı oluşabilir. Çünkü Gazzâlî, akıl-üstü olan şeylerin akla aykırı olma anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Bu sebeple akli bazen ön plana çıkarıp överken bazen de aklın yetersiz olduğuna vurgu yapar.²⁵⁰

Duyu organlarını da kesbi kısımda değerlendiren Gazzâlî, mahsusatla alakalı bilgileri aklın anlaması için organları alet olarak görür. Bu sebeple akli idrak, her zaman duyu idrakten daha üstündür. Çünkü duyu organları, sıklıkla yanılabirler. İnsanların ilk idrak kuvvelerinin hissi ve vehmi olması sebebiyle alıştıkları bu yöntemi bırakıp da akli olan hususlara gelmesi çok zordur. Eğer akıl, olgunluğa erişip nefsi kontrol altına almazsa hissi ve vehmi düşüncenin doğru, akli ölçülerin ise yanlış olduğunda ısrar eder.²⁵¹ Bu sebeple duyu organlarının en kâmil olan göz bile kusurlarla maluldür. Zira yaşlılık ve değişim, bilgilerin aktarılmasında kusurlar oluşturlar.²⁵² Bundan dolayı kesbi bilginin elde edilmesinde itibar edilmesi gereken şey, akli bilgilerdir.

²⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 6/12.

²⁴⁵ Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 104.

²⁴⁶ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, 93.

²⁴⁷ Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 102.

²⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 6/55.

²⁴⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 24.

²⁵⁰ Gazzâlî, *el-Iktisâd fi'l-İ'tikad*, 174.

²⁵¹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 34; Burda oluşan sorun akıldan kaynaklı değil ona ilişkin vehim ve hissi düşünceler sebebiyledir.

²⁵² Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, trc. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 21.

1.2.1.4. Vehbi Olarak Ulaşılan Bilgiler

Vehbi bilgi, hiçbir çıkarsamaya ihtiyaç duymadan melekût âleminde insanın kalbini aydınlatan en önemli bilgidir. Akıl, Gazzâlî düşüncesinde her ne kadar merkezi bir konumda bulunsun bile aklın salt kendi başına ulaşamayacağı bir alan olduğunu söyleyerek aklın sınırlarının olduğunu ifade eder. Zira akıl, tek başına bütün isteklere cevap verecek ve bütün zor meselelerin üzerindeki sır perdelerini kaldırabilecek güçte değildir.²⁵³

Aklın sınırlı olduğu bu alan, aklın bilgileri idrak noktasındaki eksikliğinden değil, bu bilgilere veri olmadan ulaşamama noktasındadır. İşte bu alan, Allah'ı Teâlâ tarafından insanlara iletilen bütün ulvi bilgileri barındırmakla beraber bu alandaki bilgiler özellikle metafizik, vaz'î ve teabbudî bilgilerdir.²⁵⁴ Bu alana öncelikle vahyi yerleştiren Gazzâlî, ilham,²⁵⁵ sezgi ve keşf gibi bazı halleri de vehbi olarak değerlendirir. Lakin dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri olarak vahiy ve ilham her ne kadar vehbi olsa da vahiy ile ilhamın kaynaklarının birbirinden farklı olduğunu belirtir. Vahyin kaynağı, külli olan akıl; ilhamın kaynağı ise külli nefistir.²⁵⁶ Bu bilgilerin oluşumu ise Allah'ın ilminin ve iradesinin bir sureti olarak öncelikle arşta, sonra kürside, ondan sonra ise melekler aracılığıyla levh-i mahfuzda bulunmaktadır.²⁵⁷ Aynı zamanda levh-i mahfuzda kıyamete kadar gerçekleşecek olan her şeyin bilgisi mevcuttur. Levh-i mahfuz, suretlerin kendisinde görüldüğü bir ayna gibidir. Eğer kalp ile levh arasında şehâdet âlemindeki nefsanî arzular ve hislerin meşgul etmesi sonucu perdeler oluşmazsa, kalp melekût âlemine yönelerek levh-i mahfuzdaki bilgileri almaya güç yetirebilir.²⁵⁸ Çünkü kalp, melekût âlemine özgü bir varlıktır. Eğer maddî kirlilerden temizlenirse asıl vasfı olan eşyanın hakikatini idrak etme potansiyeli sayesinde melekût âleminde bilgileri alacaktır.²⁵⁹ Zira içinde yaşadığımız şehâdet âlemi, öz olan melekût âlemine göre, öze nispetle kabuktur.²⁶⁰ Bu sebeple hakikatleri elde etmek için melekût âlemine yönelmek gerekir.

Ona göre akıl, metafizik, vaz'î ve teabbudî alanlarda kesinlik ifade edemeyen imkân ve zan üzerinden gidebilir. İnanç ilkeleri de zan üzerine kurulamayacağı için kat'î delillere ihtiyaç vardır. Zira aklın varacağı nihâî sonuç bile imkân dâhilinde olan, kesinlik taşımayan bir yargıdır. Bu sebeple zanni olan bu ihtimali kesinleştirecek tek unsur, vahiydir. Bu sebeple

²⁵³ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikad*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 174.

²⁵⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikad*, 163.

²⁵⁵ Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledüniyye*, 249.

²⁵⁶ Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledüniyye*, 249-250.

²⁵⁷ Şener, *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi*, 69.

²⁵⁸ Şener, *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi*, 70.

²⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 6/8; Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, trc. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 2000), 28.

²⁶⁰ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 27.

Allah’u Teâlâ insanların salt akıllarıyla ulaşamadığı bilgilere, peygamber yollayarak doğru bilgiye ulaşma yollarını onlar için belirlemiştir.²⁶¹ Bu alanlardan olan; vahiy ile ilham, sezgi ve keşif halleri arasında ince bir fark vardır. İlham, sezgi ve keşifte olduğu gibi nefsin terbiye edilip kâmil insan seviyesine gelinmesi vahyin elde edilmesi için yeterli değildir. Çünkü vahiy, sadece belirli şahıslara hastır. Bu belirli kişilere has olmasının sebebi, vahye istidadı olmalarından dolayıdır. Lakin bu istidadın varlığı, onları kendi nefislerini arındırmadan geri bırakmaya da sebep olmaz. Bu sebeple Peygamber Efendimiz’in yaptığı gibi tefekkür ve inziva dönemi bunu yansıtmaktadır.²⁶²

İlham, sezgi ve keşifte ise Allah tarafından bahşedilen bilgilerin kişilerin olgunluk ve arifler mertebesinde olması gerektiğine vurgu yapar. Eğer bu seviyeye ulaşılmış ise bilgileri elde edebilirler.²⁶³ İlham, sezgi ve keşifle elde edilen bilgiler, bir ön hazırlık gerektirse de bu ön hazırlık, kişinin kendi nefsinin arındırması içindir yoksa akli çıkarsama için bir hazırlık değildir. Bu bilgiler ise belirli bir olgunluğa ulaşıldığı takdirde vehbi olarak hiçbir akli çıkarsamaya ihtiyaç duyulmadan ariflerin kalplerinde zuhur eder. Nefsinin arındırmamış kişilerin bu bilgilere ulaşmaları mümkün değildir.²⁶⁴ Dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta şudur: Peygambere gelen vehbi bilgiler, herkesi bağlarken onun dışındaki insanlarda oluşan ilham, sezgi ve keşif gibi vehbi bilgiler ise bu halleri yaşayan kişilere özgüdür.²⁶⁵ Lakin bununla beraber rabbani bilgi elde etme yollarından olan vahiy, sona ermesine rağmen, ilham Allah’ın lütfu olarak veli kulları için açık kalmaya devam edecektir.²⁶⁶

1.2.2. DİN VE PEYGAMBER

Hayat serüveninde insanın sorumluluklarını belirleyen Allah’u Teâlâ, bunları din adı altında va’z ederek bu bilgileri peygamberler aracılığıyla insanlara bildirir. Bu iki temel sayesinde insanlar, yaratılışın ve hayatın sorumluluklarını kavrayıp asıl gidecekleri âlem olan ahiret için hazırlıklar yapmaya başlarlar.

Gazzâlî’nin zihninin merkezini oluşturan din kavramı, Allah’u Teâlâ’ya ulaşmanın yollarını belirleyen bir sistemdir. Zira Gazzâlî’de din, bütün bir beşeri varoluşun her şeyi var eden yaratıcı ile ruhsal ve kozmik ilişkisini koruma üzerine ağırlıklı olarak diğer dünyanın kurtuluş yollarını gösteren bir olgudur.²⁶⁷ Ona göre din, insanın Allah’a karşı sorumluluğunu

²⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî l-İ’tikad*, 174.

²⁶² Gazzâlî, *Meâricü’l Kuds*, 130.

²⁶³ Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 149.

²⁶⁴ Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 159; Gazzâlî, *Risaletü’l-Ledüniyye*, 53.

²⁶⁵ Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 151.

²⁶⁶ Gazzâlî, *Risaletü’l-Ledüniyye*, 56.

²⁶⁷ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 92.

bildirerek asıl gaye olan marifetullaha ulaşmasını sağlayan bir sistemdir. Marifetullaha ise peygamber dışında kimsenin ulaştırması mümkün değildir.²⁶⁸ Yani asıl gaye, Allah'ı bilmektir. Nihai mutluluk da, Allah'a yakın olmaktır.²⁶⁹

Gazzâlî, dini daha spesifik olarak Allah tarafından insana verilen ve esası, Allah'ı bilmek olan bir emanet olarak değerlendirir. Bu sebeple Gazzâlî'nin bütün düşünce sistemi, Allah mefhumu üzerine kuruludur.²⁷⁰ Eğer insan, en yüce mutluluğa ulaşmak istiyorsa bunu ilim ve amelle gerçekleştirebileceğinin farkında olması gerekir. Lakin ilmin ve amelin nasıllığını belirleyen tek şey, dindir. Onun dışında hiçbir şeyin bu konuda bir hüküm va'z etme hakkı yoktur. Çünkü şer'i şerife uymak, dinin hükümlerine tabi olmak, saadet yolunun kaçınılmaz vazifesidir.²⁷¹ Bundan dolayı eğer bir insan gerçek mutluluğu elde etmek istiyorsa dinin va'z ettiği hükümlere uyması gerekir. Az önce de ifade ettiğimiz gibi ilmin ve amelin esaslarını Allah'u Teâlâ va'z ederken bu bilgileri bize ancak peygamberler ulaştırır.²⁷² Gazzâlî'nin filozoflardan ayrılan en önemli yönü, gerçek mutluluğa peygamberin bildirmesi dışında başka bir şekilde ulaşılamayacağı noktasındadır. Bu sebeple ilimler içindeki en önemli ilmin, din ilmî olduğunu söyler. Çünkü ona göre din ilmî, dünya ve ahiretteki gerçek mutluluğu bize bildirir.²⁷³ Gazzâlî'nin bu din tanımının arkasında genel İslami gelenek ile mutabık olması ve onu açıkça destekleyen naklin bulunması, onun ifadelerindeki özgüveni artırmaktadır.²⁷⁴

Dinin ileticisi olan peygamberlik makamı, Gazzâlî için yine aynı şekilde merkezi bir konumdadır. Gazzâlî, risalet'in tam olarak tarif edilmeyecek bir olgu olduğunu ifade ettikten sonra risalet'in yüce bir ikram, rabbani bir nasip, ilahi bir lütuf olup çaba veya kesb ile elde edilemeyeceğini ifade eder. Ona göre risalet, insaniyet mertebesinden üstün bir mertebedir.²⁷⁵ Bunun hikmetini ise şu şekilde açıklar: Peygamberler suret açısından insan ve beşere benzese de mana yönüyle diğer insanlardan ayrılır ve onun beşeriyet mertebesi diğer insanların beşeriyet mertebelerinden üstündür. Çünkü peygamberde, diğer insanlarda bulunmayan vahyi kabul edebilme istidadı vardır.²⁷⁶ Peygamberler, insanlara aklın tek başına bilemeyeceği ancak anlatıldığında kavrayabileceği konuları haber vermek için gelmişlerdir. Çünkü ona göre aklın

²⁶⁸ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l Müstakîm*, trc. İbrahim Çapak (İstanbul: Y.E.K.Y, 2016), 50.

²⁶⁹ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, , thk. Süleyman Dünya (Kahire: Daru'l Ma'arif, 1964), 351.

²⁷⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 18.

²⁷¹ Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, trc. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 2000), 50.

²⁷² Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, thk. Darü'l Minhac Araştırma Merkezi Komisyonu (Beyrut: Darü'l Minhac, 2017), 106.

²⁷³ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, , 352.

²⁷⁴ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 108.

²⁷⁵ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, 130.

²⁷⁶ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, 132.

fiiller, sözler ve inanç esasları noktasında mümkünat olarak gördüğü durumları yakînî olarak tespit edebilecek tek şey vahiydir.²⁷⁷ Sadece vahiyle bilenen yerlere gelince bu yerler aklın durak yerleridir. Bu bilgiler vahiy ile bilinirler, vahiy ile bilinen bu bilgiler; haşr, neşr, mükâfat, ceza, diğer bazı metafizik bilgilerdir.²⁷⁸

Allah'ı Teâlâ bu bilgileri bize veren, peygamber ileten, akıl ise tasdik edendir.²⁷⁹ Bu sebeple peygamber bir fiile teşvik veya sakındırmayı ancak Allah'ın bildirmesiyle yapabilir. Akıl, her ne kadar ilahi bilgileri kavrayan temel mekanizma olsa da akla idrak edeceği ulvi bilgileri peygamberler bildirir.²⁸⁰ Alet olan aklın doğru ve istikamet üzere çalışması için vahye ihtiyacı vardır. Bu sebeple ulvi olan hakikatlerin elde edilmesi için akıl ile vahiy arasında sıkı bir ilişki vardır.

Gazzâlî, peygamberliği, insanların bazı konularda doğru ile yanlış ayırt edemeyeceği için bu hususlarda doğru ile yanlış insanlara bildiren bir kişinin olmasının gerekliliği üzerinden temellendirir.²⁸¹ Bununla birlikte ona göre, peygamber dışında hiç kimse bütün insanlığı huzura ve mutluluğa ulaştıracak genel kanunlar meydana getiremez. Bu vazife, ancak vahiy ile desteklenmiş risalet görevi bulunan bir nebinin herkesi kapsayacak kanunlar koyması ile mümkündür. Bu sayede barış ve huzur ortamı olabilir. Çünkü peygamber, onların anlayabilecekleri şekilde onlara bu hususları açıklayarak takatleri ölçüsünde mükellefiyetlerini onlara bildirecektir.²⁸² Çünkü peygamberler dışında insanı marifete götürecek başka bir yol yoktur.²⁸³ Peygamber, kendisinde bulunan kudsî nefis sayesinde bütün ilimlere vakıf olur. Peygamberlerin elde ettiği bilgiler ise bütün diğer mahlûkatların bilgisinden mertebeye daha üstündür. Çünkü peygamber, bilgiyi direkt Allah'tan almaktadır. Bu düşüncesini desteklemek için ise Hz. Âdem'in yaratılışında melekler ile olan diyalogu aktararak onun isimleri bildirme konusunda aldığı vahiy sayesinde meleklerden bilgice daha üstün olduğunu ifade eder.²⁸⁴ Bu diyalog, vehbi bilginin kesbi bilgiden daha üstün olduğunu gösterir. Zira meleklerin uzun ömürleri ve ilimlerin elde edilme yolunu bilmeleri, onları kesbi olarak en bilgin yaratılmış varlık konumuna getirmiştir; buna rağmen onlar yeni yaratılmış olan Hz. Âdem'in bildiği

²⁷⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 163.

²⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 174.

²⁷⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 161.

²⁸⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 160.

²⁸¹ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, 105.

²⁸² Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, 133.

²⁸³ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l Müstakîm*, 50.

²⁸⁴ Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledüniyye*, 51.

bilgileri bilememişlerdir. Çünkü peygamberin bilgisi, rabbani bir yol iledir. Çalışma, tecrübe ve eğitimle elde edilemez.²⁸⁵

1.2.3. DİNİ METİNLER VE DİNİ METİNLERİN DİLİ

İnsanların doğru yolda sabit kalmaları için ölçüler belirleyen Allah’u Teâlâ, kendi lütfu ve rahmetinin bir göstergesi olarak insanlara peygamberler yollamıştır. Peygamberlerin ilettiklerinin ise insanların anlayabilecekleri şekilde olması gerekir.²⁸⁶ Dini metinlerin varlığının gerekliliği, insanların salt akıl ile ulaşamayacakları alan olan metafizik ve teabbudî konularda kesin bilgi elde edebilmeleri içindir.²⁸⁷ Aynı zamanda dini metinler, insanlara dünya ve ahirette kurtuluş yolunu göstermektedir. Bu kurtuluş yolunun yöntemini ve dalaletten uzak durmanın gerekliliğini ise peygamberler göstermektedir.²⁸⁸ Zira salt akılla bu alanlar hakkında varılan düşünceler imkân kabilinden olduğu için iki seçenekten hangisinin doğru olduğuna karar verilemez. Bu sebeple dini metinler, imkân dâhilinde olan bilgileri yakînîyata çekmek için gönderilmiştir. Çünkü Gazzâlî’ye göre şeriat gelmeden, salt akılla insan, yaptığı fiillerin karşılığının ne olduğunu bilemez. Bu sebeple bu belirsizliğin ortadan kalkması için vahye ihtiyaç vardır. Çünkü itikadi, teabbudî ve uhrevî hususları zandan yakînîyata çekebilecek tek şey vahiydir.²⁸⁹ Bununla birlikte Gazzâlî’ye göre Kur’an’da bütün ilimlerin ölçüleri (mevâzin) olduğu gibi aynı zamanda onda bütün ilimlerin anahtarları da bulunur.²⁹⁰

Kur’an’ın hedefi, Allah’u Teâlâ’ya çağırmaaktır.²⁹¹ Bu sebeple dini metinler, insanları hidayete getirip onlara Rabb’lerini tanıtacağı için aklen idrak etme konusunda sorunu olmayan herkese hitap etmektedir. Lakin bu metinler arasında avam ve havas ayrımının gözden kaçırılmaması gerektiğini ifade eden Gazzâlî, bu fikrini ayeti kerimeler ile desteklemeye çalışmaktadır.²⁹² Dini metinler hususunda dikkat çeken şeylerden biri, dini metinlerdeki mutlak gayb alanıyla alakalı bazı ayeti kerimelerin teşbihi ve tescimi andırmalarıdır. Diğer bazı ayeti kerimeler ise misaller ile hakikatleri anlatır. Aynı zamanda hakikat ve mecaz; zâhir ve bâtın ayrımının da olduğu bilinmektedir. Bunların nasıl anlaşılması gerektiği, tarihi serüvende de çokça tartışıla gelmiştir. Bu tür sebepler, dini metinlerin dilinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde araştırmalara sevk etmiştir. Öncelikle Gazzâlî, şeriatın herkesi Kur’an’ın bütün

²⁸⁵ Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledüniyye*, 52.

²⁸⁶ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 60.

²⁸⁷ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, 105-106.

²⁸⁸ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, 105.

²⁸⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 157.

²⁹⁰ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l Müstakîm*, 104; Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledüniyye*, 39.

²⁹¹ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 23.

²⁹² Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l Müstakîm*, 138.

anlamalarını anlamakla sorumlu tutmadığını ifade eder. Herkes, kendi kapasitesine göre anlamakla mükelleftir. Aksi takdirde bu durum, insanların kaldıramayacağı bir yük olur. Çünkü insanlar arasında anlama bakımından farklar vardır.²⁹³ Bu sebeple insanları avam ve havas olarak birbirinden ayıran Gazzâlî, avamın bu konularda selef olarak ifade ettiği sahabe ve tabînin yolunu takip etmesi gerektiğini belirterek yedi tane ilke belirler:

- 1) Takdis: Allah'ı Teâlâ'yı; sûret, el, ayak, parmak, istiva, inme gibi özelliklerden tenzih etmektir. Dini metinlerde geçen bu ifadelerin onun şanına uygun olarak tenzih edilmesi gerekir.
- 2) Tasdik: Bazı nasslardaki kullanılan ifadelerde geçen zâhiri ifadeleri tasdik edip Peygamber Efendimiz'in söylediği her şeyin doğru ve hak olduğuna iman etmektir.
- 3) Aczini İtiraf: Kişinin nasslarda geçen ifadelerden kavrayamadığı hususları ikrar ederek bunları anlamasının ve te'vil etmesinin kendi takati üstünde olduğunu belirtmesidir.
- 4) Sükût: Hakikatini anlayamayacağı hususlarda sessiz kalıp bu meselelere dalmaktan kendini korumasıdır.
- 5) İmsak: Anlayamadığı hususlarda nassları tefsir ve te'vil etmekten kendini uzak tutmasıdır.
- 6) Keff: Hakikatini kavrayamayacağı hususlarda düşünmekten ve araştırmaktan kendini alı koymasısıdır.
- 7) Marifet Ehline Teslim: Kişinin kendisinin yüce ulvi hakikatleri kavramaktan uzak olmasından dolayı aynı şekilde bu manaların peygamberlere, velilere ve sıddıklara da gizli kaldığı zannına kapılmadan bu konuda onlara teslim olmasıdır.²⁹⁴ Bu ilkelere riayet edildiği takdirde avam için dünya ve ahiretin kurtuluş yolları açılarak mutluluğu elde edebilirler.

Havas ise ayeti kerimelerdeki zâhiri ve bâtını yönleri ile hakikat ve mecaz arasındaki ilişkinin mahiyetini kavrayabilir. Lakin Allah'ın künhüne, en üst makam olan peygamberler ve arifler dâhil kimse vakıf olamaz. Bu hususun da gözden kaçırılmaması gerekir.²⁹⁵ Bununla birlikte eğer dini metinler; teşbih, istiare, sembol, zâhir-bâtın, hakikat-mecaz gibi yöntemleri kullanmasa mutlak gayb alanı olan Allah'ı Teâlâ ve sıfatlarını; mukayyed gayb alanı olan ahiret ve ahvallerini insanların kavrayabilmesi mümkün olmazdı. Çünkü insanların daha önce tecrübe etmedikleri bir alan hususunda onların idrakinden uzak bir anlatım olursa insanlar, bunları

²⁹³ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, 98-99.

²⁹⁴ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, 49-50.

²⁹⁵ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, 99.

anlamaktan aciz kaldıkları için bu hususların anlamsız olduklarını düşünebilirler. Bu sebeple zâhir ve bâtin arasındaki bağlantı kesilmeden, temsilin de asıldan bağımsız olmadığı vurgusu yapılarak bazı ayeti kerimelerin daha ince manaları barındırdığını ifade etmektedir.²⁹⁶ Misal olarak Allah’u Teâlâ için kullanılan ‘el’ kelimesi, insanların anlayabilmesi için gücü ifade eden bir semboldür. Diğer bir misal ise şudur: Cennet nimetleri anlatıldığında dünyadaki nimetlere benzeyen nimetler üzerinden anlatılır.²⁹⁷ Lakin insanların diğer âlemde karşılaşacağı hususların insanlara anlatılması teşvik ve terhib yerine geçeceği için böyle bir anlatım, insanların mutluluğa ulaşmalar ve mücadele etmeleri için gereklidir. Bununla birlikte ahiretteki nimetler her ne kadar isim konusunda aynı olsa da öteki âlemin bu âlemden farklı olduğu aşikârdır. Bu farklılık, olmayan bir şeyi varmış gibi gösterme üzerinden gerçekleşmez. Yani dini metinlerde ahiret âlemi hakkında zâhiri olarak ifade edilen hususlar, bâtinî manalarına zıt bir şekilde olamaz.²⁹⁸ Bu sebeple peygamberin söylediği her şey, gerçek ve haktır. Bundan dolayı ifade edilen söylemlerin daha derin ve ulvi hakikatler barındırması imkânsız olmamakla beraber, birbirine zıt manaların çıkması da mümkün değildir.

Allah’ın dünya semasına inmesi, Allah’ın arşa istiva etmesi veya bazı hadislerde ifade edilen ‘bana yürüyerek gelene ben koşarak giderim’ gibi nassları, aynı şekilde benzetme, teşbih ve istiarenin kullanıldığı diğer örneklerdir.²⁹⁹ Düşünürümüz dini metinleri anlamada genel bir yöntem olarak şu tarifi verir: Öncelikle ayetler arasındaki lafız-mana dengesine, mananın buharlaşıp yanlışı anlaşılmasının önüne geçmek için dilsel açıdan sarf ve nahive, ayeti kerimelerdeki hakikat-mecaz ayırımına, Arapların kullanımına, nebevi sünnete ve önceki neslin ve âlimlerin görüşlerine dikkat edilerek yorum yapılmalıdır.³⁰⁰ Bunun sonucunda ise dini metinlerin sıratı müstakim üzerine anlaşılması kolaylaşacaktır.

1.2.4. DİNİ METİNLERİ ANLAMADA ZÂHİR-BÂTİN AYIRIMI

İnsanlar, içinde bulundukları ortam ve yetişme şekilleri sonucu farklı kabiliyetler elde edebilirler. Bazıları, akli olarak üst seviyelerde olabileceği gibi bazıları da en basit akli hususları idrak etmekten acizdir. Bu sebeple insanların idrak seviyeleri, birbirine eşit değildir.³⁰¹ Bu hususun varlığı, bütün topluma hitap etmeyi hedefleyen dini metinlerin göz ardı edemeyeceği bir olgudur. Bu ayırımın varlığını bizzat Kur’an-ı Kerim’den deliller getirerek temellendirmeye çalışan Gazzâlî, akletmekten aciz olan insanların dışında hiç kimsenin bu ilkenin varlığını inkâr

²⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm’id-Din*, 1/469.

²⁹⁷ Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avam an İlmi Kelam*, 51.

²⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm’id-Din*, 1/485.

²⁹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikad*, 59-60.

³⁰⁰ Gazzâlî, *Risaletü’l-Ledüniyye*, 40-41.

³⁰¹ Gazzâlî, *Risaletü’l-Ledüniyye*, thk. Ebu Sehl Avde (Kahire: Darü’l Muktim, 2014), 57.

edemeyeceğini ifade eder.³⁰² Gazzâlî, Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde ifade edilen birçok hususun, zâhiri olarak kabul edildiğinde yanlış anlaşılmanın ortaya çıkacağını ifade ederek zâhir bâtın ayrımını zorunlu görür.³⁰³ Çünkü insanların idrak kapasiteleri birbirinden farklıdır. Dini metinlerin sadece zâhir olarak algılanması, birçok hakikatin üzerinin örtülmesi anlamına gelir.

Zâhir-bâtın ayrımının varlığı, bazı tehlikeleri de yanında getirmektedir. Çünkü konu, istismara açık bir konudur. Örnek olarak Şîf bâtını gruplar, şeriatın aslını iptal edip kendi düşüncelerini bu yol ile insanlara benimsetmek için mücadele etmişlerdir.³⁰⁴ Bu sebeple bu konuda dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Çünkü toplum içinde bu hususlara dikkat edilmediği için birçok insanın yoldan çıkmasına ve bâtını birçok fırkanın ise heva ve hevesine göre ayetleri te'vil edip kendi düşüncelerini İslami nasslar üzerinden topluma benimsetme anlayışına gitmelerine sebep olmuştur. Bu nedenle Gazzâlî bu hususta dikkat edilmesi gereken bazı ölçüleri şu şekilde sıralamaktadır:

- 1) Zâhir ve bâtın birbirine zıt değildir.
- 2) Bâtın ilminin alınması ve idrak edilmesi ancak havasa ait olup avamın ilgilenmemesi gerekir.³⁰⁵
- 3) Ayeti kerimelerden elde edilen bâtın hakikatler, dini kaidelerle ilgili ve onların dışına çıkmayan bir hakikattir.³⁰⁶
- 4) Hakikatte olmayan bir şey dini metinlerin bâtını manalarına sığınarak varmış gibi gösterilemez.

Gazzâlî, Bâtınileri ve filozofları eleştirirken anlaşılması en zor konu olan Allah'ın sıfatları konusunda bile hakikatin aksini anlatma zorunluluğunun olamayacağını ifade eder. Bu hususlarda istiare kullanma zorunluluğu vardır. Kendisinde fayda olup olmamasına bakılmaksızın olmayan bir şeyi varmış gibi göstermek kesinlikle imkânsızdır. Çünkü bu durum, bir nevi aldatmaca olur. Bu görüşlerini, temellendirmek uğruna insanların acizliği delil gösterilerek peygamberin ulûhiyet ilkesini topluma benimsetmek için olmayan bir şeyi varmış gibi göstermesi, peygamberin, Allah'ın kendini nitelemediği şeyle O'nu nitelediği anlamına

³⁰² Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 1/466.

³⁰³ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 1/476.-482.

³⁰⁴ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, 12.

³⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 1/471.

³⁰⁶ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 1/469.

gelir ki biz bundan dolayı Allah’a sığınırız. Bu husus halkın anladığı şeylerin onlara verildiği; anlamadığı şeylerin bilgisinin ise onlara verilmediği şeklindedir.³⁰⁷

Gazzâlî, aynı zamanda felsefecilerin te’vil noktasında aşırıya gittiğini belirtip onların lafzın içini boşaltıp zâhiri ifadelerin aslında olmayan bir şeyi varmış gibi gösterdiklerini ifade eder.³⁰⁸ Bu durum ise daha önce de ifade ettiğimiz gibi aldatmacadır. Allah’u Teâlâ ise bundan münezzehtir.

Bu hususlara dikkat çeken Gazzâlî, kanaatimizce zâhir ve bâtın ilmindeki en güzel açıklamasını, yaptığı şu temsil ile anlatır: Ona göre zâhir, kabuk ve posa; bâtın ise özdür. Örnek olarak karanlıkta veya uzakta insanın gözünde bir şahıs belirir. Bu belirme sayesinde bir nevi ma’lumâtı olur. Fakat yakından veya karanlığın kalkmasından sonra o şahsı gördüğü zaman iki görüşün arasındaki farkı idrak eder. Bu durumda son görüşü, birinci görüşe zıt değil, bilakis o görüşün kemale ermiş şeklidir. Bu sebeple ilim, iman ve tasdik de böyledir. Nasıl ki taklidi iman, her ne kadar iman ise de tahkiki imana göre kabuk hükmündedir. Tahkiki iman, elde edildiğinde taklidi imana zıt değil, o imanın kemale ermiş hali olduğu anlaşılır.³⁰⁹ Bu sebeple bâtın, zâhirin kemale ermiş halidir. Lakin üstte de ifade ettiğimiz gibi bâtın, İslami ölçülere uygun olmalıdır. Bâtın mana olmayan bir şeyi varmış gibi göstermekten ziyade zâhiri, kemale erdirmek içindir. Gazzâlî, bütün bu açıklamaları yapmasının hedefinin bâtının zâhire mutabık ve muvafık olduğunu, aralarında herhangi bir muhalefetin bulunmadığını beyan etmek için yaptığını ifade etmektedir.³¹⁰ Zâhir-bâtın ayrımında Bâtınilerin hataya düşüp, ayetleri bağlamından koparıp kendi felsefi düşüncelerini ispat etmek için kullandıklarını ifade eden Gazzâlî, bu konuda onları eleştirmek için “*Fedaihu’l Bâtıniyye*” kitabını telif etmiştir.³¹¹ Çünkü temsili ve mecazî olarak kabul edilen ayeti kerimelerde zâhir ile bâtın birbirinden kopuk olamaz. En ince detaylar bile literal dilin sınırlarından çıkmamalıdır. Eğer ayeti kerimelerde bu kriter sağlanmazsa temsili ve mecazî dildeki esneklik, her türlü yorumun çıkmasına sebebiyet verebilir. Örnek olarak Allah için kullanılan ‘el’ kelimesi, elin dildeki diğer yan manası olup aynı zamanda meşru kabul edilen anlamı olan ‘kudret’ anlamını vermekte ve bu anlam ile Allah’ın kudret sıfatı ifade edilmeye çalışılmaktadır.³¹² Bu yorum ise aradaki dengenin varlığını gösteren güzel örneklerden biridir.

³⁰⁷ Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avam an İlmi Kelam*, 133-134.

³⁰⁸ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm’id-Din*, 1/484.

³⁰⁹ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm’id-Din*, 1/478.

³¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm’id-Din*, 1/485.

³¹¹ Bkz. Gazzâlî, *Fedaihu’l- Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Müessetü Dari’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1970)

³¹² Ömer Faruk Yavuz, *Kur’an’da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 235.

Gazzâlî bâtin ilminde Allah’a yakın olanların dışında birçok kişinin anlamaktan aciz kaldığı beş mesele olduğunu ifade eder. Bu hususlara dalınmaması insanları fitneden korur. Söz konusu bu beş mesele şunlardır:

- 1) Allah’ın birtakım sıfatları ve ruh
- 2) Kaza ve kader
- 3) İstiare, mecaz ve işaret yoluyla ifade edilen hususlar. Bu hususların bâtını mana taşıdığının delili ise ifade edilen mananın zâhire hamledilmesinin mümkün olmamasıdır. Misal olarak Peygamber Efendimiz’in: ‘*Mü’minin kalbi, Rahman olan Allah’ın iki parmağı arasındadır.*’ hadisi, delil olarak gösterilir. Bu hususlarda bazı gruplar, aşırıya kaçarak metafizik alanlardan olan Ahiret ahvalleri konusunda hiçbir nakli delile dayanmadan ayeti kerimeleri te’vil etmişlerdir. Bu te’vil çeşidi ise bid’attır.
- 4) Bazı hususların mücmel idraki noktasındadır. Çünkü bazı hususlar mücmel olarak idrak edilir ve bu, zâhir ilme karşılık gelir. Bu elde edilen mücmel zâhiri ilmin tafsilatı ise bâtin ilmî olur. Derin olan mücmel konuların detaylarına fazlaca dalmamak gerekir. Çünkü her insanın kapasitesi, bunu kaldırabilecek potansiyelde değildir.
- 5) Kal lisanıyla hâl lisanını belirtmektir. Örnek olarak ‘*Hiçbir şey yoktur ki Allah’ın hamdiyle O’nu tesbih etmiş olmasın.*’ ayeti kerimesi verilebilir.³¹³ Çünkü anlayışı kısıt olanlar, bu ayeti kerimedeki kastın cansız varlıklar için hayat, akıl, sesli konuşmayı takdir etmelerine sebep olur ki, onların zihninde bu varlıklar konuşmayla ‘Sübhaneallah’ diyebilsinler. Basiret sahibi ise bilir ki buradaki tesbih, lisanla yapılan tesbih değil, belki varlığını halk lisanıyla ilan ettikleri, zatının kudsiyyetini manen haykırdıkları ve varlıklarıyla birliğine şehadet ettikleri kast olunmuştur.³¹⁴

Gazzâlî, kendisine dini metinlerde zâhiri olarak insanların akıllarını karıştıracak teşbihi ifadelerin niçin kullanıldığı yönünde bir soru sorulduğunu ifade ederek, bu soruya şöyle cevap verir: Bu ayeti kerimelerde gayb alanıyla alakalı olan hususlarda insanların muttali oldukları bilgiler üzerinden teşbih yapılır.³¹⁵ Çünkü mutlak gayb alanıyla alakalı olan hususlar, sınırlı bir dil ve sınırlı bir akıl tarafından daha önce idrak ve tecrübe edilmediği için bu ulvi hakikatlerin asla bağlı kalınarak insanların anlayabilecekleri teşbihler üzerinden yapıldığını ifade eder.

³¹³ İsrâ, 17/44.

³¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm’id-Din*, 1/471- 480.

³¹⁵ Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avam an İlmi Kelam*, 132.

Bazen de Arapça dil mantığının içerdiği edebi ölçüler sebebiyle bazı hakikatlerin daha iyi anlaşılması için teşbihi ifadeler kullanılır.³¹⁶ Çünkü Araplar, Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu dönemde belagat ve fesahatte zirve olarak nitelenebilecek bir çağda bulunmaktadırlar. Bu sebeple bazı hakikatlerin daha iyi anlaşılması için temsili örnekler ile Arapça'daki edebi üslupların kullanıldığını ifade eder. Bazen de Allah'u Teâlâ'yla alakalı cismani özellikleri andıran kavramların kullanılmasının önceden bilenen Allah'u Teâla'nın bu tür şeylerden münezzeh olduğu ön bilgisi ve bazı karineler sayesinde hataya düşülmekten koruduğu gibi hakikatlerin anlaşılması için de güzel bir yöntem olduğunu ifade eder.³¹⁷ Sonuç olarak sadece zâhire tutunanlar Haşviyye, sadece bâtına tutunan Bâtıniler, bu ikisini birleştirenler ise kâmil insanlardır.³¹⁸ Bu sebeple zâhir ve bâtın dengesi çok önemlidir.

1.2.5. DİNİ METİNLERİ ANLAMADA AKIL VE NAKİL BÜTÜNLÜĞÜ

Akıl ve nakil dini hususların anlaşılması için temel iki mekanizmadır. Eğer bu iki mekanizma arasında doğru bir bağlantı kurulmazsa hakikatlerin ortaya çıkması zorlaşacaktır.³¹⁹ Bu sebeple Gazzâlî, ne filozoflar ve Mutezile gibi aklın ifratında ısrar edip dini nasslar ile akli çatıştırmayı ne de Haşviyye ve bazı Hanbeliler gibi aklın fonksiyonunu minimuma indirmek suretiyle akıl ile dini metinleri karşı karşıya getirme ameliyesi ile bir sonuca varılamacağını ifade etmektedir. Ona göre, sadece nakli esas alıp taklit yoluyla araştırma ve düşünme yöntemlerini es geçen kişinin doğru yola ulaşması nasıl mümkün değilse aynı şekilde sadece akla tabi olup nâkle hak ettiği değeri vermeyen kişinin de doğru yola ulaşması mümkün değildir. Bu sebeple Gazzâlî, asıl olanın orta yolu takip ederek akıl ve nakil dengesinin kurulması gerektiğini belirtir. Bunlardan birini ihmal eden kişiyi kuyuya çürük ip sarkıtıp kendi ölümüne sebep olan karaktere benzetir.³²⁰

İmam Gazzâlî için dini metinlerin anlaşılmasında aklın merkezi bir konumu vardır. Gazzâlî'nin akıl konusunda filozoflara yaptığı eleştiri, aklın veri olmadan metafizik konulara ulaşamayacağı noktasındadır. Aklın metafizik alanla alakalı yetersizliği, akıldan değil, veri eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple İmam, dini metinlerde aklın olmasını imkânsız gördüğü ayetlerdeki durumların te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder. Eğer akıl bir ayetteki durumun mümkün veya imkânsız olduğuna hükmedemezse o zaman tasdik gerekir.³²¹ Gazzâlî ile filozoflar arasındaki fark, aklın veri olmadan metafizik ve teabbudî noktalarda tek başına

³¹⁶ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, 130.

³¹⁷ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, 126-128.

³¹⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 48.

³¹⁹ Gazzâlî, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, 626.

³²⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 15.

³²¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 175.

hareket edememesi noktasındadır. Zira akıl, Gazzâlî’de bir açıdan en önemli şeydir. Hatta Gazzâlî, şeriatın ve peygamberin ispatlanmasını aklın varlığına bağlamaktadır.³²² Çünkü ona göre âlemin yaratılmış olması, bir yaratıcının varlığının zorunlu olması ve o yaratıcının kudret, ilim ve irade sıfatlarının bulunduğu idrak edilmesi, akıl sayesinde. Bunlar tespit ve tasdik edildikten sonra peygamberin vahiy aracılığıyla insanlara vaz’î, teabbudî ve ahiretle alakalı getirdiği bilgilere ve hakikate ulaşılabilir.³²³ Çünkü Gazzâlî, nebevi ilkeleri ihmal ederek sadece rey ve kıyasla hareket edenlerin doğruya ulaşamayacağını ifade etmektedir.³²⁴ Bu sebeple dinin temel asıllarında yapılacak te’villerde İslami geleneğe mutabık olunmalıdır.

Akıl ve nakil arasındaki bütünlük birbirinden ayrılamaz. Çünkü bu durum gerçekleştiği takdirde ikisinin de hakikatleri ortaya çıkarmada işlevsiz kalmalarına sebep olur. Zira ona göre akıl, doğru yola ancak şer’i hususlar ile varabilir. Şer’i hususlar ise ancak akıl ile açıklanabilir. Çünkü şeriat bina ise akıl da bu binanın temelidir. Temelsiz binanın olması düşünülemediği gibi binasız temelin de bir faydası yoktur. Bu birlikteliğin daha iyi anlaşılması için başka bir metafor daha kullanan Gazzâlî, şöyle demektedir: “Akıl göze, şer’i hususlar ise ışığa benzer. Işık olmayınca gözün bir önemi olmadığı gibi göz olmayınca ışık işlevsiz kalacağı için o da bir şeye yaramaz. Bu sebeple şeriat ve akıl iç içe omuz omuza olup bunları birbirinden ayırmak mümkün değildir.”³²⁵

Gazzâlî, aklın ulaşabildiği bilgilerin bir konuyla alakalı genel, külli bilgiler olduğunu ifade etmektedir. Şeriatın ise cüz’i ve külli bilgileri barındırdığını ifade ederek aklın şeriatın tafsilatını bilemeyeceğini belirtmektedir. Bu sebeple aklın istikamet üzere devam edebilmesi, şeriatı kendine rehber etmesine bağlıdır. Çünkü şeriat, dünyevi ve uhrevi yaşamdaki maslahatların öğreticisidir.³²⁶

Bu sebeple sürekli olarak gündeme getirilen Gazzâlî’nin felsefeyi yani sözde felsefeyle özdeşleştirdikleri akıl için ‘aklı durdurdu, akli ilimleri bitirdi’ gibi eleştiriler gerçeği yansıtmamaktadır. Gazzâlî, tam tersi akli ve nakli bilgilerin nasıl anlaşılması gerektiğini ve bu usulün nasıl olduğunu göstermeye çalışmıştır. Gazzâlî’nin eleştirileri, bütüncül olarak bütün felsefeyi veya akli reddetme noktasında olmamıştır.³²⁷ Çünkü ona göre gerçek, kişiler ile değerlendirilemez; kişiler, gerçek ile değerlendirilir. Yani önemli olan söylenen şeyin

³²² Gazzâlî, *el-Kânûnu ’l-Küllî fi ’t-Te’vil*, 626.

³²³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi ’l-İ’tikad*, 173.

³²⁴ Gazzâlî, *el-Kıstâsü ’l Müstakîm*, 48.

³²⁵ Gazzâlî, *Meâricü ’l Kuds*, 57.

³²⁶ Gazzâlî, *Meâricü ’l Kuds*, 58-59.

³²⁷ Gazzâlî, *el-Munkız Mine ’d-Dalâl*, 47-59.

doğruluğudur ya da bilginin değeri söyleyen kişiye bağlı değildir.³²⁸ Bu sebeple Gazzâlî, hangi kültürden olursa olsun gelen bilgileri İslami ölçüye göre değerlendirerek kabul veya reddetmiştir. Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin bu kadar mübalağayla eleştirilmesi ve felsefi düşüncenin ayırıcı özelliği olması gereken eleştirinin Gazzâlî'ye adeta çok görülüyor olması, paradokssal bir durumdur. Kaldı ki İslam'dan asırlar önce teşekkül etmiş olan Paganist Yunan felsefi sisteminin neredeyse sadece metafizik konusunda İslam düşüncesi ile uyuşmamasının doğal bir durum olarak karşılanması gerekir.³²⁹

1.2.6. DİNİ METİNLERİ ANLAMADA TE'VİLİN ROLÜ

Kur'an-ı Kerim'in edebi üsluplarından olan; teşbih, istiare ve benzetme gibi yöntemler, bazı hakikatlerin daha iyi anlaşılması için kullanılmaktadır. Aynı zamanda bu yöntemler sayesinde her düşünceye ve akla hitap edilebilmektedir. Çünkü bazı hakikatlerin bu yöntemler ile açıklanması kişiden kişiye değişen ince manaların ortaya çıkmasını sağlayabilir. Lakin zâhirden elde edilen ince anlam farklılıkları, zâhirde ifade edilenin zıddı veya gerçekte olmayan bir şeyin varmış gibi gösterilmesi şeklinde olmaması gerekir. İşte bu nassların nasıl anlaşılması gerektiği üzerindeki arayışlar, te'vil yönteminin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Bir âlimin te'vil yönteminin belirlenmesi, ayeti kerimeleri nasıl anladığı hakkında bize bilgi veren temel hususlardan biridir. Bu sebeple Gazzâlî'nin te'vil yöntemini belirlememiz, onun dini metinleri nasıl anladığını kavramamız konusunda faydalı olacaktır.

Müteşabih nassları te'vil etmede çekingen davranan Gazzâlî, bu husustan hoşlanmamasına rağmen bu konu hakkında kendisine sıkça sorular sorulduğu için bu ayetlerin te'vilinin genel ölçülerini belirlediğini ifade eder.³³⁰ Te'vili yapan grupları, akıl ve nakil çerçevesinde beş gruba ayıran Gazzâlî, ifrat ve tefrite kaçılmadan akıl ve nakil bütünlüğü içerisinde te'vilin yapılması gerektiğini ifade eder. Çünkü bu konuda sadece nassı esas alarak yapılan te'vil nasıl ki doğru değilse aynı şekilde sadece akli esas alarak yapılan te'vil de doğru değildir ve daha tehlikelidir.³³¹ Gazzâlî, filozofları kast ederek, sadece aklını kullanarak te'vil eden kişilerin tıkanacaklarını, tılandıkları zaman ise '*aslında nassta kast edilen bu değildir*'. Çünkü '*Peygamber, insanların seviyesine indirmek için olmayan bir şeyi var olarak*

³²⁸ Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 89.

³²⁹ Sabri Orman, *Medeniyet Analizi Metametodoloji ve Metodoloji* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019), 46.

³³⁰ Gazzâlî, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, thk. İbrahim Emin Muhammed (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikkiye, 2006), 624. Mecmû'atü Resâ'ili'l-İmami'l Gazzâlî içinde

³³¹ Gazzâlî, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, 625.

gösterebilir’ şeklindeki sözlerini naklederek bu anlayışa sığındıkları için felsefecilerin doğru yoldan çıktıklarını ifade eder.³³²

Müteşabih ayetleri anlama konusunda avam ve havas ayrımına başvuran düşünürümüz, avamın tek başına ayetleri te’vil etmesinin haram olduğunu ifade eder. Avam için esas olan şey, tabi olmaktır.³³³ Bunu bir temsil ile izaha kavuşturmaya çalışan Gazzâlî, bu durumda olan kişiyi derin suya dalmasına rağmen yüzme bilmeyen kişiye benzetir. Nasıl ki yüzme bilmeyen insanın derin suya dalması haramsa aynı şekilde marifetullahı bilmeden marifetullahın denizine dalması da haramdır. Zira yüzme bilmeyen kişi, bu dünyasını zayi ederken marifetullahı tanımadan dalan kişi ise hem bu dünyasını hem de ahiretini zayi edebilir. Çünkü hakkında bilgisi olunmadan marifetullahın denizine dalmak daha tehlikelidir.³³⁴ Aynı zamanda âlimin, te’vili anlayamayacak avama bildirmesi ile avamı derin manalara çekmesi de engellenir. Bu durum avamın korunması için gereklidir. Çünkü avam, bazı ulvi hakikatleri anlayamaması sebebiyle yanlış hükümde bulunup fitneye sebep olabilir.

Gazzâlî, te’vili yapabilecek olan havas hakkında aşağıda ifade edeceği bazı şartları belirlemektedir. Düşünürümüz; marifetullah konusunda uzmanlaşmamış, yüzünü dünyalık şehvet, mal, makam sevgisinden koparmamış, ilim ve ameli sadece Allah’a has kılmamış, şeriatın bildirdikleri bütün sınırlara tabi olup, adabıyla yerine getirip münkirattan uzaklaşmamış, dünyayı hor görmemiş, en önemlisi de kalbinden Allah’ın dışındaki her şeyi boşaltmamış kişilerin kelamcı, tefsirci, hadisçi olmasına bakılmaksızın avam grubunda olduğunu söylemektedir. Bu sebeple marifetullahı bilmeyen kimse, te’vil yapamaz. Marifetullahı bilmeyi ise sadece söylediği şartlara riayet eden kişilerin sahip olacağını söyleyerek te’vili de bu kişilere has kılmaktadır.³³⁵

Te’vil konusundan sakınılması gerektiğini ifade eden Gazzâlî, bazı mecburi durumlarda te’vil edilmesinin gerekliliği sebebiyle dikkat edilmesi gereken hususları şöyle ifade eder:

- 1) Bütün bilgilere ulaşmak gibi bir arzunun olmaması gerekir. Çünkü peygamberin bildirdiği bütün durumlara vakıf olduğunu söyleyen kişi, bu sözünden dolayı akıl bakımından eksikliğini gösterir.

³³² Gazzâlî, *el-Kânûnu ’l-Küllî fi ’t-Te’vil*, 625.

³³³ Gazzâlî, *Faysalü ’t-Tefrika*, thk. Daru’l Minhac İlmi Araştırma Komisyonu (Beyrut: Daru’l Minhac, 2017), 73.

³³⁴ Gazzâlî, *İlcâmü ’l-Avam an İlmi Kelam*, 70.

³³⁵ Gazzâlî, *İlcâmü ’l-Avam an İlmi Kelam*, 71.

2) Ayeti kerimenin zâhiri üzere kabul edilmesi mümkün olmadığında te'vil yapılır. Bu durum için ise ayetin zâhir üzere kabul edilmeyeceğini gösteren kat'i bir delil gerektirir. Zira zan ile te'vil yapılamaz.³³⁶

3) Aklın getirdiği kanıtlamayı asla yalanlamamak.³³⁷ Çünkü ilk bakışta müteşabih nasslar hakkında akıl ve nakil arasında bir çelişki zannı oluşabilir.³³⁸ Eğer akıl ve nakil arasında doğru bağlantı kurulmazsa hakikatler ortaya çıkmaz.

4) Eğer Arapça dil yapısından kaynaklı nass konusunda ihtimaller farklılaşırsa, belli bir yorumu benimseyip, benimsemiş olduğu görüşün kesin olarak doğru olduğu konusunda ısrar etmemesi gerekir.³³⁹

5) Metafizik konular hakkında yapılan te'vilin başka bir nakli delil ile veya icma ile desteklenmesi gerektiğini vurgular.³⁴⁰ Te'ville alakalı kaideleri belirlediği kitabının sonunda te'vil edilmesi gereken bazı şeylerin sadece nakille olabileceğini söyleyen Gazzâlî, nakil olmadan bu konulardaki hükmün sadece zan olduğunu ifade eder.³⁴¹ Bu sebeple sağlam bir akıl, nakli bilgileri esas aldığı takdirde hakikatler ona izhar olacaktır. Zira filozoflar, metafizik hususların te'vilinde sadece akli esas aldıkları için yoldan çıkmışlardır.³⁴²

6) Eğer zanna dayalı yapılan hususlar, dinin temel usullerinden değilse bu kişiler, tekfir edilemez.³⁴³ Lakin eğer dinin asıllarından olan meseleler, delilsiz olarak te'vil edilirse bu kişiler, tekfir edilir.

1.2.7. DİNİ METİNLERİN BİLGİ AÇISINDAN KAYNAKLILIK DEĞERİ

Kur'an-ı Kerim ve sünnet-i nebevi, insanın Rabb'ine, kendisine ve diğer varlıklara karşı sorumluluğunu yerine getirerek dünyadaki düzenin sağlanması ve uhrevi mutluluğun elde edilmesi için insanlara iletilen ilahi buyruklardır. Bu bilgiler, varlığın oluşumundan başlayarak toplumsal, kültürel, psikolojik, kevnî ve metafizik hakikatler hakkında bilgileri bize bildirmektedir. Nasslar, muhtevası bakımından insanın tek başına ulaşamayacağı hakikatleri barındırması ve bu hakikatlerin de lokal ve sadece bir dönemi kapsayan bilgiler olmaması hasebiyle hakikati arayan insanlar için vazgeçilmez bir kaynaktır.

³³⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, 74.

³³⁷ Gazzâlî, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, 627.

³³⁸ Gazzâlî, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, 625.

³³⁹ Gazzâlî, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, 627.

³⁴⁰ Gazzâlî, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, 628.

³⁴¹ Gazzâlî, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, 630.

³⁴² Gazzâlî, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, 625.

³⁴³ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, 76.

İnsanın dünya ve ahiret olarak iki yaşamı olduğunu ifade eden Gazzâlî, Kur'an-ı Kerim'i ahirete geçişin aşaması olan dünyadaki sosyal hayatı düzene sokan ve dünyevi ve uhrevi mutluluğu gösteren kanunların kitabı olarak görür. Çünkü ancak Kur'an'ın ilkelerine uyulduğu takdirde gerçek mutluluk elde edilebilir. Kur'an'ın ilkeleri ise toplumu fesada uğramaktan koruyarak marifetullah bilgisini bize vermektedir.³⁴⁴

Hayatı boyunca hakikat mücadelesi verdiğini ifade eden Gazzâlî, bilgi konusunda kendisini sadece bir kültüre ve düşünceye bağlı bırakmadığı gibi olabildiğince bütün ilimlerden ve bilgilerden istifade ederek hakikati aramıştır. Bu serüvende inanç ve bilgi krizleri de yaşayan Gazzâlî, hakikate ancak Allah'ın onun kalbine bir nur atmasıyla ulaştığını ifade eder. Bütün taklidi inançlar ve bilgilerden şüphe ederek başlayan bu süreç, tahkik seviyesinde marifetullaha ulaşmak hedefiyle sona ermiştir. Çünkü ona göre en yüce ilim, Allah'ı bilmektir.³⁴⁵

Gazzâlî'nin fikrî dünyasının gayesini oluşturan şey, marifetullah olduğu için ilim ve amel aslında bu hakikati elde etmek için olan yöntemlerdir.³⁴⁶ Bu sebeple bütün bilgiler ve ilimlerle uğraşmasının sebebi, marifetullaha ulaşmaktır. Gazzâlî, bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir: İlimlerin en yücresi, marifetullahtır. Bunun dışındaki tüm ilimler, bu ilme ulaşmak içindir.³⁴⁷ Marifetullahı en iyi bilen kişinin Hz. Peygamber olması hasebiyle bu hususta en doğru ve en ince hakikatleri bize O ulaştırabilir. Zira peygamber olmadan marifetullahın bilgisinin elde edilmesi, mümkün değildir.³⁴⁸ Bu hususlar ise Kur'an-ı Kerim sayesinde bize aktarılmıştır.³⁴⁹ Kur'an-ı Kerim, yerin ve göğün yaratıcısı ve dünya ve ahiretin asıl maksadı olan Allah'a ulaşmaya davet eder.³⁵⁰ Eğer bu bilgi kaynağı olmasaydı marifetullaha ulaşmak mümkün olmayacaktı. Allah'ı Teâlâ, rahmetinin göstergesi olarak bizi bu nimetle şereflendirmiştir. Bu sebeple Gazzâlî için en önemli bilgi kaynağı, dini metinlerdir. Akıl ise bu bilgilere ulaşmak için Allah'ı Teâlâ'nın insana bahsettiği bir kuvvedir.

Gazzâlî, akıl ve Kur'an-ı Kerim'in bilgisini şu metafor ile açıklamaya çalışır: Kur'an ayetlerinin akıl gözü yanındaki mertebesi, güneşin nurunun zâhiri göze göre olan durumu gibidir. Çünkü görmek, güneşin nuruyla tamam olur. Bundan dolayı güneşin nuruna nasıl nur

³⁴⁴ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 33-34.

³⁴⁵ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 41.

³⁴⁶ Gazzâlî, *Mizânü'l-Amel*, , 351.

³⁴⁷ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 42.

³⁴⁸ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 50.

³⁴⁹ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 43.

³⁵⁰ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 23.

deniliyorsa Kur'an'a nur demek de öylece doğru ve hatta daha uygundur. Kur'an'ın misali, güneşin nuru; aklın misali ise gözün nurudur.³⁵¹

Gazzâlî'ye göre Kur'an'da bütün ilimlerin ölçüleri (mevâzin) olduğu gibi aynı zamanda O'nda bütün ilimlerin anahtarları da bulunur.³⁵² Bu ilimler, sadece dini ilim olarak nitelenen bilgilerle de sınırlı değildir. Zira Kur'an'da matematik, mühendislik, tıp, toplumsal düzen kuralları gibi sosyal ve kevnî ilimlerin de anahtarları mevcuttur.³⁵³ Eğer bir insan gözlerini hakikate karşı kör yapmaz ise Kur'an'ın bütün ilimleri barındırdığını görecektir.³⁵⁴

³⁵¹ Gazzâlî, *Mişkâtü 'l-Envâr*, 26-27.

³⁵² Gazzâlî, *el-Kıstâsü 'l Müstakîm*, 104.

³⁵³ Gazzâlî, *el-Kıstâsü 'l Müstakîm*, 134; Gazzâlî, *Cevâhiru 'l-Kur'an*, 45.

³⁵⁴ Gazzâlî, *Cevâhiru 'l-Kur'an*, thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbani (Beyrut: Darü İhyai'l-Ulum, 1986), 46.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İBN SÎNÂ VE İMAM GAZZÂLÎ'DE YENİDEN DİRİLİŞİN ANLAMI

2.1. İBN SÎNÂ'DA YENİDEN DİRİLİŞİN YORUMU

Diriliş meselesi, bilindiği gibi metafizik bir konudur. Dirilişin gaybi bir mesele olması, deney ve tecrübe ile hakkında bilgi sahibi olunamaması, felsefi gelenekteki birçok akımın ve düşüncenin uzak durmaya çalıştığı bir mesele haline gelmesine sebep olmuştur. Bununla beraber İbn Sînâ her ne kadar felsefi geleneğe bağlı olsa da inandığı din olan İslam dininden ötürü ahiret ve ahvallerini, akli olarak temellendirip varlığının imkânını ortaya koymaya çalışmıştır.³⁵⁵ Bu çaba gerçekten takdire şayan bir iştir. Bu temellendirmeyi yaparken felsefi akli ölçülerden de taviz vermeyen İbn Sînâ, genel olarak bu çerçevede olabilecek en iyi temellendirme uğraşına girmiştir. Bu sebeple ahiret ve ahvalleri konusunda içinde bulunduğu geleneğe bağlı olarak düşüncelerini serdetmiş, ayeti kerimelerdeki bu konuyla alakalı bilgileri de bu minvalde yorumlamıştır.

2.1.1. İbn Sînâ'ya İzafe Edilen İki Görüş

İbn Sînâ, insanın ölümüyle birlikte nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ahirette yeniden dirilişle ilgili zâhiri olarak bakıldığında iki görüş ortaya koymaktadır. Birinci görüş: “eş-Şifa” ve “en-Necât” eserlerinde ahiret hayatında dirilişin beden ve ruhla birlikte olacağını, dolayısıyla nassların zâhirinde geçtiği şekilde gerçekleşeceğini söylemektedir.

Bu durumu “eş-Şifa” adlı ansiklopedik eserinin “Metafizik” bölümünde şöyle anlatmaktadır:

*Bilmek gerekir ki, Ahiret bahsinin bir kısmı, şeriat tarafından aktarılandır ve bunun kanıtlanması ise ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak ile mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedenin durumudur. Bedenin iyilik ve kötülükleri malumdur, öğrenilmesine gerek yoktur. Kuşkusuz Peygamberimiz Hz. Muhammed (a.s.)'ın bize getirdiği gerçek şeriat, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın halini bize açıklamıştır.*³⁵⁶

³⁵⁵ Alper, *İslam Felsefesinde 'Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi*, 170.

³⁵⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 459.

Bu söylemlerde zâhiri olarak ahiretteki dirilişin bedenle olacağına dair vurgular olduğunu söyleyebiliriz. Lakin bu bahsin geri kalanında dirilişin bedenle olacağına dair herhangi bir söylemi olmamakla birlikte, dirilişin ruhani olacağını temellendirmek için çabaladığı, bahsin geri kalanı okunduğunda fark edilecektir.³⁵⁷ Bu açıklamalar halk için dirilişin nasıl anlaşılması gerektiğini ve olduğu haliyle onlar tarafından tasdik edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü İbn Sînâ, aynı ifadeleri zikrettiği ‘*Ahvalü’n-Nefs*’ eserinde de buradaki ifadelerin akılla veya burhani bir kıyasla açıklanamayacak bir mevzu olduğunu söyler.³⁵⁸ Bu sebeple metnin geri kalanında akli olan açıklamaya geçerek gerçek saadet ve şekaveti olduğu haliyle anlatmaya çalıştığını ifade eder.

İkinci görüş: Filozofumuz “*el-Adhaviyye*” adlı eserinde cennet ve cehennem için bedensel tasvirlerin hak ve sabit olduğunu söyler. Lakin soyut olan bu bilgilerin avam halkın anlaması için somutlaştırıldığını, aksi takdirde insanların aslında soyut olan ahiret hallerini kabul etmeyeceğini belirtmektedir. Böyle bir teklifin de zaten avamın potansiyelinin dışında olduğu için onları gücünün yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutulmak olduğunu, bunun da şeriatın gayesine uymadığını ifade etmektedir.³⁵⁹ Zira ona göre eğer avamın anlayışından uzak bir şekilde hakiki sevap ve azap tasvir edilseydi kimse aldırış etmezdi. Bu sebeple Peygamberimiz, dini siyaset açısından soyut hakikatleri somut bir şekilde anlatmıştır. Çünkü ona göre “*bütün insan toplulukları kendisini destekleseler dahi bir kimsenin özendirerek, korkutarak dünyada bunu başarması ve bu amaca ulaştıracak bir yöntem ortaya koyması imkânsızdır.*”³⁶⁰ Bu risalenin devamında ise dirilişin sadece ruhla olacağını belirterek ölümden sonra ruhun bedene asla dönmeyeceğini kesin akli delillerin kanıtlayacağını ifade etmektedir.³⁶¹ Çünkü insan denilen varlıktan kasıt, değişime ve bozulmaya uğrayan beden değil; değişim ve bozulmaya uğramayan ulvi bir varlık olan nefistir. Bu sebeple diriliş, cennet ve cehennem halleri ruh ile gerçekleşecektir. Detaylı açıklamaları ilerleyen bölümde yapılmıştır.

2.1.2. İbn Sînâ’da İnsanın Mahiyetinin Anlaşılmasında Beden ve Ruh Ayrımı

İnsanı ve evrendeki konumunu incelediğimizde öncelikle insanın ne olduğu ve neden oluştuğunu irdelememiz gerekmektedir. Bu sayede insan hakkında yorum yapıp onun için asli olanın ne olduğunu tespit edebiliriz. İbn Sînâ düşüncesinde zâhiri olarak insan, beden ve ruh olarak tabiatları farklı olan iki şeyden oluşmaktadır. Beden, nefis ile ilişki kurabilecek bir

³⁵⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 459-469.

³⁵⁸ İbn Sînâ, *Ahvalü’n-Nefs*, 127.

³⁵⁹ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi’l-Meâd*, 10-11.

³⁶⁰ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi’l-Meâd*, 17.

³⁶¹ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi’l-Meâd*, 23.

kıvama geldiğinde nefis, bedene akar (feyz). Bu sebeple nefis ile mizacın meydana gelişi aynı anda gerçekleşir.³⁶² Bu birliktelik de iç içe geçme veya ona karışma şeklindeki suretin madde ile ilişkisi gibi değildir. Karşılıklı etkilenme tarzındadır. Bedenin hayvani güçleri sebebiyle sürekli ilişki ve alışkanlıktan dolayı bazen insan denilen şeyden asıl olanın madde olduğu fikrini bayağı nefislere kabul ettirmesine rağmen insanın özü madde değil, bilakis nefistir.³⁶³

İbn Sînâ, bu iddiasını hadislere ve Kur'an-ı Kerim ayetlerine başvurarak açıklamaya çalışır. Ona göre '*kim nefisini bilir ise rabbini bilir*' hadisi, bunu ifade etmektedir. Eğer nefisten kastedilen beden olsaydı insanların çoğunluğunun rablerini hakkıyla bilmeleri lazımdı. Çünkü insanlar, bedenle olan güçlü ilişkilerinden dolayı bedenlerini çok iyi tanımaktadırlar. Ortada olan durum, bunun tam tersi olduğuna göre yani dünyadaki herkes kendi bedeninin farkında olmasına rağmen rablerini hakkıyla bilmedikleri için hadiste murad edilen insanın nefisinden kasıt, beden değil; öz olan nefistir, yani ruhtur. Bayağı insanlar, ruhu idrak edememektedirler. Bu durum, Kur'an-ı Kerim'de de açıkça ifade edilmiştir. İsrâ suresinde: *Sana ruh hakkında sorarlar. De ki: "Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir."*³⁶⁴ Bu durum, insanların ruhun hakikatini anlamaktan uzak olduğunu ifade etmekle beraber aynı zamanda bu konu hakkında onlara bilgi verilmediğini gösterir. Bu husus ise İbn Sînâ sistemi içinde kolaylıkla açıklanabilir bir şeydir. Çünkü bu ayetlerde her tabakaya hitap etmesi gerektiği için anlaşılması zor olan ruh hakkındaki bilginin umuma hitap etmesi gereken bir kitapta açıklanamadığı söylenebilir.³⁶⁵

Nefis ayrılınca, madde bozuluma uğrayarak toprağa ve başka maddelere karışır. Çünkü cisim, sonlu ve değişime tabi olduğu için ebedi olarak sürekliliğini sağlayamaz. Bundan dolayı bedene ait olan lezzetler, hakiki lezzetler değildir. Asıl lezzetler, akli olan lezzetlerdir. Akli hakikatler ise cisim veya cisimle kaim olan bir şey olamaz.³⁶⁶ Zira makulatlar, ebedi ve ulvi bir âlemle ilişkilidir. Bu sebeple değişime ve bozulmaya uğramayan makulatları idrak edebilen nefis, ulvi ve ebedidir. Öyleyse ulvi âleme, değişime ve bozulmaya uğramayan nefis ulaşır.³⁶⁷ İbn Sînâ, insan bedeninin değişmeye ve bozulmaya uğraması sebebiyle ve maddenin ay altı âlemin unsuru olmasından dolayı, maddeyi kötülüğün kaynağı olarak gördüğü için bedenın insanın asli manasını yansıtan bir şey olamayacağını ifade eder.³⁶⁸ Bunu temellendirirken

³⁶² İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 24.

³⁶³ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 27.

³⁶⁴ İsrâ, 17/85.

³⁶⁵ İbn Sînâ, *Risaletü Fi-M'rifeti'n Nefsi'l Natiketi ve Ahvaliha*, 8.

³⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifa et-Tabiyyât (en-Nefs)*, 206.

³⁶⁷ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 30.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 262; İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 12.

bedendeki eksilmelerin insan olarak kastettiğimiz şeyden bir şeyi eksiltmediğini delil olarak gösterir. Bu durum ise maddenin asli unsur olmadığının bir bakıma kanıtıdır. Bununla birlikte ruh, bedenden ayrıldığında bedenin hiçbir fonksiyonunun kalmaması, asli olanın ruh olduğunun delilidir. İbn Sînâ'ya göre bu delil, aklını kullanmayı bilenler için delillerin en güçlüsüdür.³⁶⁹ Meşhur uçan adam metaforunda ³⁷⁰bu hakikati dile getirmeye çalışan filozofumuz, beden olmadan da insan nefsinin kendisinin farkında olduğunu ifade ederek, insandan asıl kastedilen şeyin, değişime ve bozulmaya uğramayan nefis olduğunu ifade eder.³⁷¹ Zaten İbn Sînâ'nın bütün amacı, insanın kendini maddi âleminden sıyrıp, akli âleme yükselerek mutluluğu elde etmesidir. Bu düşünceye sahip olan İbn Sînâ'nın ulvi bir âlem olarak gördüğü diğer âlemde kötülüğün kaynağı olarak gördüğü Ay feleğinin altındaki yerde oluşan bedene yer vermesi imkânsızdır.³⁷²

Bedenin insan nefsi için önemi, nefsi kemale erdirecek ilkeleri insanın beden ile mücadele sonucu elde edebilmesindedir. Eğer nefis bu mücadele sonucunda başarılı olursa cevherini kemale erdirerek, hakiki bir şekilde Rabbi hakkındaki malumata erdikten sonra melekler seviyesine ulaşarak sonsuz bir şekilde saadete ve huzura erer.³⁷³ Çünkü ulvi olan nefis, bu dünyada beden ile imtihan edildiğinde ya kendi özünü koruyarak tekrardan geldiği ulvi konuma döner ya da beden ile mücadeleyi kaybedip onun mizacıyla özdeşleşerek kazanması gereken özellikleri kazanamadığı için bir tür ebedi bedbahtlık içine düşer. Bu durumu nefis, bedenden ayrıldıktan sonra iyice fark eder. Lakin artık imtihan sona ermiş ve mutluluğu kazanma ilkelerini kaybetmiştir.³⁷⁴ Çünkü ilahi melekelerin ilkeleri, ancak beden ile elde edilebilir. İbn Sînâ düşüncesinde beden, yetkinliğe ulaşmak için hem bir neden hem de bir engeldir.³⁷⁵ Eğer bedenle irtibat doğru kurulup yetkinlikler elde edilmezse ahirette beden olmadığı için elde

³⁶⁹ İbn Sînâ, *Risaletü Fi-Ma'rifeti'n Nefsi'n Natikati ve Ahvaliha*, 9; İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 27.

³⁷⁰ İbn Sînâ'nın nefsin varlığı ve bedenden farklı bir varoluşa sahip olması hususunda sunduğu en önemli delili şüphesiz Uçan Adam örneğidir. Bu istiare içimizden birinin erişkin yaşta yaratıldığını, dış âleminden hiçbir şey görmediğini, bedeninin dış etkilere karşı tamamen izole edildiğini, boşlukta harekette olduğunu varsaymamızı söyler. Bu varsayıma göre, bu şekilde yaratılan insanın organları birbirine dokunmayacak; başka bir deyişle, hiçbir duyum almayacaktır. Sonuç olarak, böyle bir adam kendisinin var olduğunu kabul edecek; fakat organlarının ve duyusal ruhunun varlığını bilemeyecektir. Öyle ki üç boyutu olmayan bir varlığı bile tasarlayacaktır. Bu sırada, onun kendisinin herhangi bir elini gördüğünü varsayarsak, onun kendisine ait olduğunu ve bu gördüğünün kendi doğasına ait olduğunu düşünmeyecektir. Bu sebeple, bu adam kendi organlarını bilmeksizin, doğrudan doğruya bilebilir. Ruhunun bedeninden farklı olduğunu görür. Bkz. Mehtap Doğan, "İbn Sînâ Metafizikinde Nefs-Beden DUALİZMİ Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi /A Philosophy of Mind Evaluation on Soul-Body Dualism in Avicenna's Metaphysics". ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches 49 (Haziran / June 2018/1): 168.

³⁷¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)*, 107-108.

³⁷² İbn Sînâ, *en-Necât*, 262.

³⁷³ İbn Sînâ, *Risaletü Fi-Ma'rifeti'n Nefsi'n Natikati ve Ahvaliha*, 9.

³⁷⁴ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 52.

³⁷⁵ Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 120.

edilmesi gereken yüce yetkinliği kazanma şansı artık kalmamıştır.³⁷⁶ Bununla birlikte nefis, bedende kendini kaybederse mutluluğa ulaşmasının önündeki en büyük engel, beden olmuş olur. Çünkü nefsin cevherini kaplayan ve meşgul eden, bedendir. Beden, nefsi kendisine ait olan arzudan ve yetkinlikten; gerçekleşmişse yetkinliğini fark etmekten veya eksik kalmışsa yetkinliğin eksikliğini hissetmekten alıkoymaz.³⁷⁷

Bütün bunlardan açıkça anlaşılmaktadır ki insan denilen şeyden asıl kast edilen şey, ruhtur. Beden, sadece yetkinliğin kazanılması için bir araçtır. Her ne kadar bayağı insanlar, gözle gördüğünü, kulakla işittiğini, ayaklarıyla yürüdüğünü hissettiği için insan denilen şeyin beden olduğunu zannetseler de bütün fiiliyatlarını kontrol eden, bunların hissetmesini sağlayan, eşyayı ve hakikatleri algılayan, ulvi olan nefistir. Ruh, değişim ve bozulmaya uğramadığı için değişime ve bozulmaya uğrayan bedenin zıttıdır.³⁷⁸ Çünkü ona göre, beden ve nefis arasındaki bağlantı, arizi, nispi bir ilişkidir. Eğer aradaki bağlantı zâtî bir ilişki olsaydı bedenin ifsat olmasıyla nefis de ifsat olurdu.³⁷⁹ Bunun en açık delili ölüm gerçekleştiğinde bedenin çürüyüp bozulmasına rağmen ruhun kendi yapısını korumasıdır. Aynı zamanda yılların ilerlemesiyle zayıflayan cismani azalar ve kuvvelere rağmen akıl gücünün artmasıdır.³⁸⁰ Eğer bedenden ayrılan nefis; ilim, hikmet ve ameli salih ile nurlanmış ise ilahi nurlara ve meleklerin seviyesine ulaşarak mutmaine ve sekinet halini idrak ederek huzura erer.³⁸¹ Aslında filozofumuz, Yunan bilgi teorisi ve metafizik nazariyelerine dayanarak beden ve ruh arasında köklü bir ikiliğin olduğunu kabul ederek işe başlar. Bu görüş, Yunan-Hristiyan kaynaklı etkilere bağlı olarak, maddi şeylerle ruhani şeyler arasında ayırım yapan ahlaki düalizim düşüncesine dayanır. Bu düşünce ise İbn Sînâ'nın zihninde etkili olarak ahirette bedenin varlığını gereksiz görmesine ve dirilişin sadece ruhla olacağını kabul etmesine sebep olmuştur. Ayrıca bu sebep, filozofumuzun ahiretle alakalı düşüncelerini etkileyerek Kur'an-ı Kerim'in bahsettiği diriliş, cennet ve cehennem tasvirlerini zorlama yorumlar ile reddetmesine yol açmıştır.³⁸²

İbn Sînâ, nefislerin hâdis olduğunu ve bunun bedenin yaratılmasıyla beraber gerçekleştiğini kanıtlamak için nefislerin bedenlerden önce olamayacağını ispat etmeye çalışmaktadır. Zira eğer böyle olsaydı insanlar arasındaki ayırımın imkânsız olduğunu belirterek

³⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 465.

³⁷⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 467.

³⁷⁸ İbn Sînâ, *Risaletü Fi-M'rifeti'n Nefsi'l Natiketi ve Ahvaliha*, 10.

³⁷⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifa et-Tabiiyyât (en-Nefs)*, 224.

³⁸⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa et-Tabiiyyât (en-Nefs)*, 215.

³⁸¹ İbn Sînâ, *Risaletü Fi-M'rifeti'n Nefsi'l Natiketi ve Ahvaliha*, 11.

³⁸² Fazlurrahman, *İslâm*, 195.

nefislerin ferdileşmesini sağlayan şeyin beden olduğunu ifade etmektedir.³⁸³ Çünkü ona göre nefisler, mahiyet ve tür olarak birdir.³⁸⁴ Burada şu soruyu sormamız gerekir: Nefisler arasındaki ayırım ve ferdileşme beden ile oluyorsa, beden olmadan bu mümkün olmuyorsa ahirette insanlar arasındaki ayırım nasıl gerçekleşecektir? İbn Sînâ'nın bu açıklaması şu sonucu zorunlu kılmaktadır: Yeniden dirilişle insan tekrar diriltildiğinde ruhun yine uhrevi ferdiyetini tecrübe etmek için bedene muhtacı olacaktır. Bu sebeple ruh, ilk yaratılıştaki ferdiyetini kazanırken bedene nasıl muhtaç ise ikinci ferdiyetini dirilişle kazanırken de bedene muhtaçtır. Çünkü onun düşüncesinden hareket etsek bile filozofumuzun ifade ettiği birinci imkân hali ikinci imkân halini gerekli kılmaktadır. Bu pasaj, nefislerin ahirette ferdiyetini kazanmaları için bedensel dirilişin zorunlu olduğunu gösterir.³⁸⁵ İbn Sînâ, kendisi bu görüşü ortaya atmasına rağmen her nedense sonradan bunu kabul etmeyerek kendisiyle çelişmektedir.

Diğer bir çelişki ise İbn Sînâ'nın beden ve ruh ayrımı üzerinden yaptığı temellendirmelerin insanın bu dünyadaki imtihanının sanki sadece bedenle olduğu düşüncesine götürmesidir.³⁸⁶ Zira filozofumuz, ahiret mutluluğunu nefsin bedenden ve beden tabiatından soyutlanmasına bağlar.³⁸⁷ Yani açıkça ruhun mutluluğu kazanması veya bedbaht olması, iyilikler yapması, kötülükler işlemesi ruhun bedeni yönetmesiyle alakalı bir durumdur. Bu düşünceler ise İslami düşüncedeki; imtihan, musibet, şeytan, nefsin iyilik ve kötülük potansiyelinin bulunduğu düşüncesiyle uyuşmamaktadır.³⁸⁸ Çünkü İbn Sînâ'nın bu düşüncesi, insanın mücadele ettiği tek şeyin beden olduğu görüşünü zorunlu olarak ortaya çıkarır.³⁸⁹ Ay altı âlemi maddeyle ilişkisinden dolayı kötülüğün kaynağı olarak kabul etmesi, onu bu düşünceye vardırırmıştır.³⁹⁰ Çünkü ona göre, nefsin cevherini kaplayan ve meşgul eden şey, bedendir. Nitekim üstte de ifade ettiğimiz gibi İbn Sînâ'ya göre beden, nefsi kendisine özgü arzudan ve yetkinlikten; gerçekleşmişse yetkinliğini fark etmekten veya eksik kalmışsa yetkinliğinin üzüntüsünü hissetmekten alıkoyar.³⁹¹

2.1.3. İbn Sînâ'da Yeniden Diriliş Ve İlgili Nassların Yorumu

İslam dini, dinlerin en değerlisi ve en mükemmeli olarak Hz.Peygamber (s.a.v) tarafından tebliğ edilmiştir. Son ilahi şeriatın kitabı olan Kur'an-ı Kerim, insanların dünya ve

³⁸³ İbn Sînâ, *Ahvalü'n-Nefs*, 96-98.

³⁸⁴ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, 186.

³⁸⁵ İbn Sînâ, *Ahvalü'n Nefs*, 96-98.

³⁸⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 170.

³⁸⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 42.

³⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 460-465.

³⁸⁹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 203.

³⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 452.

³⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 467.

ahirette huzurunu ve toplumsal düzenlerini sağlayacak yegâne kitaptır.³⁹² İslam dininin toplumsal düzeni sağlamada ahiret hayatını anlatması ve bunun insanları iyiliğe yöneltip kötülükten alıkoyması tarzında bir anlatıma sahip olması, İslam dininin ahiret hakkındaki görüşünün değerini gösterir.

İbn Sînâ'ya göre dinin en önemli amacı, pratiğe yönelik fiilleridir. Bu sebeple dinin fonksiyonu, insanları kötülük yaptıklarında onları korkutup iyiliğe teşvik etmektir. Ayrıca bundan daha önemlisi, insanların dünyadayken yaptıkları fiillerin ahiretteki karşılıklarını, onların anlayabileceği ve aşına oldukları tarzda maddi ve somut bir anlatımla ifade etmesidir.³⁹³ Aksi takdirde insanlar, ahiretteki mutluluk ve mutsuzluğu beden olmadan tahayyül edemeyecekleri için reddedecektiler.³⁹⁴ Zira gerçek anlamıyla mutluluk ve bahtsızlığın ne olduğu halka anlatılacak olsa onu asla kavrayamazlar, hatta ilk anda bunun imkânsız olduğunu düşünürler.³⁹⁵ Bundan dolayı dinde bedenlerin dirileceğini ifade eden ifadeler kullanılmıştır.

Söz gelimi ahirette mutluluk, Kur'an-ı Kerim'de maddi ve somut olarak şöyle tasvir edilir: Huriler, ölümsüz gençler, canlarının çektiği meyveler, temiz su, içkiler, süt ve balla dolu akan ırmaklar; tahtlar, koltuklar; ipek ve atlastan çadırlar ve kubbeler; yeryüzü ve gökler kadar geniş cennetler.³⁹⁶ Ruhani olarak da perdenin kalkmasıyla en büyük lezzet olan Rabbin kullara görünmesidir.³⁹⁷

Mutsuzluk ise yine aynı şekilde somut olarak şöyle tasvir edilir: Kızgın ateş, dondurucu soğuk, zebaniler, zincirler, kelepçeler, kuru diken yemek, irinli su içmek, kafalarına demir tokmakla vurmak, sürekli olarak azabı tatmaları için derilerinin değiştirilmesi.³⁹⁸ Ruhani mutsuzluk da en büyük lezzet olan Allah'ın cemalini görmekten mahrum bırakılmalarıdır.³⁹⁹

Bedbahtlık ve ceza, nefsin bedenle ilgilenmesi sonucu ona zatını ve maşukunu unutturduğu için nefis bedenden ayrıldığında onu bil-fiil bileceği için ona yönelir. Varlığını zorunlu gördüğümüz ve konumunun büyüklüğünü kanıtladığımız hazdan kendisine ilişen şeyin yetersizliği nedeniyle elem, nefse ilişir; nefsin bedbahtlığı ve cezası da bu olur.⁴⁰⁰ Mukaddes

³⁹² İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 15.

³⁹³ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 16.

³⁹⁴ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 11.

³⁹⁵ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 7.

³⁹⁶ Vakıa, 56/17-21; Gaşıye, 88/13; Bakara 2/25.

³⁹⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 464.

³⁹⁸ Hac, 22/19-22; Nisâ, 4/56.

³⁹⁹ Mutaaffifin, 83/15.

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 464.

neflere gelince onlar bu gibi hallerden uzaklaşarak, yetkinliklerine bizzat ulaşarak hazza dalarlar ve ay altı âlemle alakalı olan arkada kalan her şeyden büsbütün uzaklaşırlar.⁴⁰¹

İbn Sînâ'ya göre aslında ruhani olan diriliş, cennet ve cehennem tasvirlerinin maddesel olarak dini metinlerde açıklanmasının sebebi, halkın olayları somut olarak algılamaya aşına olmalarından dolayıdır. Çünkü ilahi bir lütuf olarak bu hakikatler, onların bildiği bir şekilde sunulmuştur. Bundan dolayıdır ki bedenlerin dirileceği üzerinde durulmuştur. Eğer bu hakikatler misallerle değil de doğrudan anlatılsaydı ya da Mecusilik ve Maniheizm'deki gibi insanların bilmediği ve aşına olmadıkları bir şekilde anlatılsaydı dinin en büyük tahribi ve insanların ilahi merhametten yoksun olması anlamına gelirdi.⁴⁰² Zira bu hakikatleri oldukları haliyle anlatmak, yani soyut bir şekilde anlatılması bir sonuç vermeyeceği için dinin işlevinin de bir anlamı kalmazdı. Çünkü dinin en önemli vasfı, ulvi hakikatleri toplumun her kesiminin anlayabileceği tarzda sembolleştirmesidir. Bu şekildeki doğru ve en mükemmel anlatımı da Hz. Muhammed (s.a.v) yapmıştır.⁴⁰³ Bu açıklama öyle bir açıklamadır ki bunun üstüne hiçbir şey eklemek mümkün değildir. Eğer böyle olmasaydı insanları iyiliğe teşvik edecek, kötülükten engelleyecek hiçbir şey mümkün olmazdı. Bu durumda da toplumsal düzen bozulur ve din, kendi asli görevini yerine getirmemiş olurdu.

Peygamber, sevap ve azabı, avamın anlayışından uzak, hakiki formuyla tasvir etseydi insanların ona inanması mümkün olmayacaktı. Çünkü onlar, ruhani mutluluğu ve mutsuzluğu ne önemserler ne de korkarlar; bununla beraber bedenlerin dirilmesi söz konusu olmadıkça sevap ve azaba da aldırış etmezlerdi. Zira hakiki mutluluk ve ruhani lezzetin ne olduğu, halk tarafından asla kavranamaz.⁴⁰⁴ Hatta bu hakiki mutluluk, onlara göre değersiz bir şey olarak kabul edilecektir. Örnek olarak halkın zihninde melekler; yeme, içme eyleminde bulunmadıkları ve cinsel ilişkiye girmedikleri için lezzet ve rahattan yoksun bahtsız varlıklar olarak görülürler. Lakin hakikatte ise meleklerin sırf akli bir mana olduklarına ve derecelerinin yüksekliğine filozoflardan başka kimsenin aklı ermez.⁴⁰⁵ Bu sebeple Allah'ın ahirette ki ahvalleri ancak onların anlayabilecekleri ve tahayyül edebilecekleri bir şekilde tasvir etmesi gerekir. Bundan dolayı bedensel diriliş ön plana çıkartılmış, cennet ve cehennem tasvirleri bedenli bir şekilde yapılmıştır. Çünkü insanlar, alışkanlık sebebiyle gerçek mutluluğun duyu lezzetleriyle gerçekleşeceğine, azabın ise duyusal acılarla gerçekleşeceğine alışmışlardır. Bu

⁴⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 468-469.

⁴⁰² İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 13.

⁴⁰³ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 16.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 17.

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 18.

yönteme alışkın oldukları için din de onların algılayabildikleri şekilde hakikatleri bu minvalde va'z etmiştir.⁴⁰⁶

Havasa göre ahiret hakkındaki hakikatler ise şöyledir: Ölüm gerçekleştiğinde insanın özü olmayan bedenlerden soyutlanacaktır.⁴⁰⁷ Zira nefis, varlığını sürdürmek için bedene muhtaç değildir. Çünkü nefis, bağımsız akli bir cevherdir. Nefsin yetkinliği, akletmesidir. Bu yetkinliğin sağlanması için de bedene ihtiyaç duymaz. Çünkü kendi işlevini bizzat kendisi yerine getirebilmektedir.⁴⁰⁸

Natık nefsin kendine özgü yetkinliği, her şeyin ilkesinden başlayarak her şeydeki taşmış iyiliğin suretinin kendisinde resmolmasıyla akli bir âlem haline gelmektir. Böylelikle nefis, bütün mevcut âleme denk mutlak güzel, mutlak iyi ve gerçek-mutlak güzelliği müşahade eden ve onunla birleşen, onun örneğini ve yapısını kendisine nakşeden, onun yoluna katılan ve cevherinden suretlenen akledilir bir âleme dönüşür.⁴⁰⁹ Çünkü filozofumuza göre madde ve ay altı âlemde unsurlar, değişim ve bozuluşa uğradıkları için noksandır ve kötülüğün bütün sebepleridir.⁴¹⁰

İbn Sînâ'ya göre bir şeye özgü olan fiil, onun özündeki amaçtır. Yani her varlık, özündeki yetkinliği elde etmek için çabalar. Nefsin de yetkinliği, akli suretleri algılamasıdır. Akleden nefis, algılayan bir güç olduğu için diğer duyu lezzetlerinden üstündür.⁴¹¹ Çünkü akli nefsin algılaması; külli, kesin, zorunlu ve süreklidir. Duyu algısı ise görünüşe dayanan, cüz'i ve geçicidir. Öteki güçler, maddeyle ilişkili olduklarından birleşmeyi ve bölünmeyi kabul eden türdendir.⁴¹² Akli nefis, yalın ve tamamen maddeden ayrık/bağımsızdır. Bundan dolayı akli nefis, ulvi hakikatler olan varlığın ilk ilkesi, melekleri, gök cisimlerini algılar. Duyusal güçler, kötülüğe karışmış olan cismani âlemle alakalıdır. Akli nefsin yetkinliği ise ulvi hakikatlerle alakalı olduğu için o da ulvidir. Dolayısıyla bu iki gücün mertebelerinin birbirinden farklı olması, akli algılamamanın duyusal hissedişten üstün olduğunu göstermektedir. O halde ahiret mutluluğu, nefsin bedenden ve tabiatının etkisinden kurtulup maddi lezzetlerden tamamen soyutlanmasına bağlıdır.⁴¹³

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 28.

⁴⁰⁷ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 29.

⁴⁰⁸ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 33.

⁴⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 462.

⁴¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 452; İbn Sînâ, *en-Necât*, 462.

⁴¹¹ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 40.

⁴¹² İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 41.

⁴¹³ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 42.

Maddesi maddi olmayan hiçbir şey, asla yokluğu ve durağanlığı kabul etmez. Bu sebeple insan, nefsi ve akli bozulmayı kabul etmez. Öyleyse bedenın ölümünden sonra nefis, varlığını devam ettirmektedir. Zorunlu olarak sabit ve ölümsüz olan her şey, kendi özünü (cevherini) çok iyi idrak etmektedir. Bu idrak ediş ya kendisini huzur ya da acı içinde hissetme olacaktır.⁴¹⁴ Sürekli olarak acı çekmek, bir bahtsızlık (şekavet); sürekli ve katıksız lezzet ise mutluluktur (sa’adet). O halde ölümden sonra nefis ya bahtsız ya da mutlu olacaktır. İşte ahiret, bundan ibarettir.⁴¹⁵ Görüldüğü gibi mutluluk, İbn Sînâ düşüncesinde ruha yüklenmiş durumdadır. Bu düşünceler ise filozofumuzun nefsin mutluluğu konusunda Platon ve Yeni Platoncu bir çizgide olduğunu gösterir.⁴¹⁶

Filozofumuza göre insanların bedenle ilişkilerinden dolayı bedenın nefse baskın gelmesi ve kimliğinin bedenden ibaret olduğunu hayal etmesi, insana nefsinı unutturmuştur. Bu durum, insanların özüne alışkanlık sebebiyle yerleşince, bu durumu hemen söküp atmak kolay olmadığından peygamberlerin, onların anlayabileceği şekilde ahiret mutluluğunun ve mutsuzluğunun duyusal acılarla anlatmak zorunda kaldıklarını ifade eder.⁴¹⁷

İbn Sînâ’nın, ayetleri bağlamından kopararak sübjektif yorumlar yaptığı görülmektedir. Bu yorumlarını dinin dilinin sembolik olduğu; kendisinin ise felsefi hakikatlerle ayetlerin gerçek manalarını bildiği üzerine temellendirir. Lakin filozofumuzun iddia ettiği bu görüşler, deneysel ve mantıki delillere dayanmamakla beraber salt bir spekülasyondan öteye de geçememiştir. Bu düşünce, yaratan ile yaratılan arasındaki mesafenin yitirilmesine sebep olduğu için insanın kendisini kutsamasına sebebiyet verir.

İbn Sînâ’nın konuyu özetler mahiyette ahiret ahvalleriyle alakalı te’vil ve yorum şeklini en iyi gösteren şu ifadeleridir:

Diyoruz ki: Âlemler, hissi, hayali-vehmi ve akli olmak üzere üç olunca akli âlem, sürekli ikamet edilen yerdir ki, bu da cennettir. Hayali-vehmi âlem ise, açıklandığı gibi, yok olunan yerdir. Hissi âlem ise kabirler âlemidir. Sonra bilmelisin ki tümelllerin çoğunu kavramada tikel(cüzi)leri araştırmaya ihtiyaç vardır. Zorunlu olarak onlar (tümeller), dış duyuya ihtiyaç duyarlar. Biliyoruz ki, akıl, dış duyudan başlayarak hayal, vehim ve düşünme gücüne kadar çıkar. İşte bu, cehennemden çıkan ince ve zor bir yoldur. Ve bu, akıl kendi özüne ulaşip düşünmeye başlayıncaya kadar devam eder. Akıl o zaman cehennem âleminde nasıl bir yol katettiğini görür. Eğer onu aşarsa, o zaman akıl âlemine ulaşır. Eğer orada (cehennem) kalır da, vehmi akıl olarak tahayyül eder ve onun (vehmin) işaret ettiği şeyi de gerçek zannederse, o zaman

⁴¹⁴ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi l-Meâd*, 37.

⁴¹⁵ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi l-Meâd*, 38.

⁴¹⁶ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, 199.

⁴¹⁷ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi l-Meâd*, 28.

cehennemde kalır; helak olur ve büyük bir hüsrana uğrar. İşte O'nun "sırat" sözünün anlamı budur.”⁴¹⁸

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'ya göre insanın gerçek mutluluğa ulaşması duyulur dünyanın telkin ettiği hayal ve vehimden kurtulması ve akıl evrenine ulaşmasıyla mümkündür. Bu düşünce ahirette gerçek saadete ermenin bedenle değil ancak ruhla gerçekleştirmenin temelini oluşturmaktadır.

2.1.4. Ruhani Diriliş İddiasının Temelleri ve Dayanakları

İbn Sînâ, iddia ettiği herhangi bir görüşte dahi akli dayanaklarını belirtmeden görüşlerini açıklamayan ender âlimlerden biridir. Kanaatimizce İbn Sînâ'nın özgünlüğü de buraya dayanmaktadır. Bu sebeple dirilişin mahiyetinde ifade ettiği görüşlerin dayanaklarının ve bu görüşündeki temellerin tespiti, filozofumuzun konu hakkındaki görüşlerini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

2.1.4.1. Sudur Teorisi

Sudur teorisi, İbn Sînâ'nın düşüncesinin temelini oluşturur. Bu sebeple filozofumuz hakkında yapacağımız bir değerlendirme, bu teori göz önüne alınmadan anlaşılamaz. Bedenlerin haşri ve cismani ahiret ahvalleri hakkındaki görüşlerinin Sudur Teorisiyle ilişkisini incelediğimiz takdirde hangi gerekçeler ile nassta belirtilen görüşleri kabul etmediğini anlayabiliriz. Zira Sudur Teorisi sonucu oluşturduğu ay-üstü âlem ve ay-altı âlem ayrımı, bedenlerin haşri meselesinde merkezi bir önem arz etmektedir. Çünkü ay üstü âlem, iyiliğin kaynağı ve ulaşılmak istenen mutlak gayedir. Bu âlem, maddi her şeyden uzak, soyut, akli bir âlemdir. İnsanın bedeni maddi ve değişime tabi olup yok olacağı için soyut ve akli bir cevher olan nefis, mutlak gaye ve mutluluk olan ay üstü âleme ulaşmak isteyecektir. Çünkü nefsin neşet ettiği yer, mutlak gaye olarak benimsenen ay üstü âlemdir. Nefis, bu âleme özgü olduğu için değerlidir ve bu nedenle insan denilen varlıktan asıl kastedilen şeydir.

İbn Sînâ'ya göre nefis, faal akıldan maluldür. Dolayısıyla faal akıldan malûl olan nefis de illetinin bekası ile baki olur.⁴¹⁹ Faal akıl da sonsuz güç ve kudret sahibi olan varlıktan sudur ettiği için nefsin faal akılla iletişime geçerek hakikatleri anlayıp temaşa etmesi, temel gayedir. Ay üstü âlemin hiyerarşik ulvi yapısına ulaşma yöntemi olan faal akılla ittisal ancak maddi şeylerden soyutlanabildiği oranda mümkün olduğu için doğal olarak maddi olan beden, filozofumuzun ölümden sonraki evrede yer veremeyeceği bir husustur. Çünkü beden, maddi

⁴¹⁸ İbn Sînâ, *Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine*, çev. Hidayet Peker, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/7 (1998), 572.

⁴¹⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 346; Altuntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 105.

olduğu için aynı zamanda kötülüklerin de kaynağıdır. Filozofumuzun ahirette ruhani dirilişin olduğunu söyleyerek ayetleri te'vil etmesi, kendi oluşturduğu sistemle uyumlu ve tutarlı bir durum arz etmektedir. Filozofumuz, ön kabul olarak benimsediği düşüncelerini delillendirerek dirilişin ruhani şekilde olacağı sonucuna varmıştır. Ruhani diriliş iddiasının temellerinden en önemlisi, budur. İbn Sînâ, bu düşüncelerini ifade ederken Helenistik bir karakter arz eden felsefi mirası, İslam düşüncesinin metafizik boyutunu dikkate alarak işe başlamıştır. Lakin Yunan felsefesinden almış olduğu malzemenin akli niteliğinin müsaadesi ölçüsünde bunu yapmıştır.⁴²⁰ Çünkü bağlı olduğu sistemin temellerini sarsacak bir düşünceye yeltenemezdi. Eğer böyle bir şey yapmaya kalkışsaydı kendi sistemiyle tutarlı olmadığı için düşünceleri kabul edilemezdi. Bu sebeple sudur kuramıyla tutarlı kalmak uğruna basit ve manevi olan nefsin ay-üstü âlem ile ilişkisinden dolayı baki; bedenın ise ay-altı âlem ile ilişkisinden dolayı fani olacağı görüşünü benimsemiştir.⁴²¹

Yeni Eflatuncu düşünceden etkilenen filozofumuz, insanın nefis ve bedenden mürekkep bir varlık olduğunu söylemesine rağmen ikisi arasında neredeyse tam bir zıtlık görür.⁴²² Filozofumuzun bu düşüncesi ve nefsin ölümsüzlüğü ile ruh göçünün imkânsızlığını kanıtlamak amacıyla ifade ettiği görüşler, cismani haşri reddetmesine yol açmıştır.⁴²³ Çünkü ruh göçünün imkânsızlığı kabul edilince bedenlerin yeniden dirilmesini savunmak mümkün değildir. Zira bir beden yaratılır yaratılmaz biri bu bedenın nefsi, diğeri de faal akıldan sudur eden nefis olmak üzere iki nefis, bir tek bedende bir araya gelecektir.⁴²⁴ Bu düşünce ise filozofların ruh göçünün imkânsızlığını göstermek için reddettikleri bir ihtimaldir. Bu sebeple kendi düşünceleriyle tutarlı kalmak istiyorlarsa bedenlerin dirilişini reddetmeleri gerekir.⁴²⁵ Zaten İbn Sînâ, ruh göçünün imkânsızlığını, ruhun tekrardan bedene dönmesinin mümkün olmayacağı düşüncesi üzerinden yapmaya çalışmıştır.⁴²⁶

2.1.4.2. Ruh ve Ulaşılmak İstenen Temel Gaye

İbn Sînâ'ya göre insan denilen varlıktan asıl kast edilen şey, beden değil, nefistir. Bununla birlikte her varlığın da kendine özgü bir yetkinliğinin ve ulaşmak istediği bir hedefinin olduğunu ifade eder. Akleden nefsin kendine özgü yetkinliği ise şudur: Her şeyin ilkesinden (yani ilahi zattan) başlayarak kendisinde varlığın tümel formunun, her şeyde var olan makul

⁴²⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, 193.

⁴²¹ Toktaş, *İslam düşüncesinde felsefe eleştirileri*, 169.

⁴²² Toktaş, *İslam düşüncesinde felsefe eleştirileri*, 170.

⁴²³ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 23; Toktaş, *İslam düşüncesinde felsefe eleştirileri*, 171.

⁴²⁴ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 24.

⁴²⁵ Toktaş, *İslam düşüncesinde felsefe eleştirileri*, 172; İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 13.

⁴²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 179.

düzenin ve her şeye taşan iyiliğin (ve inayetin) şekillendiği bir akli âleme dönüşmesidir.⁴²⁷ İnsan denilen varlıktan kast edilen şeyin nefis olması hasebiyle nefis, akletmek için alete ihtiyaç duymaz. Bu sebeple alet olan bedenin fesada uğramasıyla nefis, fesada uğramayıp tam tersi nefsin ulaşmak istediği yetkinliğe ulaşmasındaki engeller ortadan kalkmıştır.⁴²⁸ Bu sebeple dünyada fesada uğrayan alet olan bedene salt ruhani ve ulvi âlem olan ahirette ihtiyaç duyulmayacağı için dirilecek tek şey, ruhtur. Ay altı - ay üstü âlem ayrımı ve Sudur Teorisi sonucu benimsediği bu görüşleri ve onun yansıması olan faal akıl ve ittisal düşüncesi ve nefsin olgunluğa ve mutluluğa ulaşması hakkındaki düşünceleri, ölüm sonrası fikirlerini etkileyerek ayetleri te'vil etmesine sebebiyet vermiştir. Önceki paragraflarda ifade ettiğimiz gibi filozofumuz, gerçek mutluluğun ruhani mutluluk olduğunu, nefsin olgunluğunun ve mutluluğunun yüksek hakikatleri idrak etmek ve onları müşahade etmekle gerçekleşebileceğini savunmuştur. Hatta beden ve ona tabi olan duysal lezzetlerin nefsin olgunluğuna ve mutluluğuna engel olduğunu ifade etmiştir. Çünkü benimsediği Sudur Teorisi ve ay altı - ay üstü âlem düşüncesi onu maddi olan şeylerin kötülüğün kaynağı olduğu düşüncesine götürmüştür. Bu sebeple ruhun ulaşması gereken şey ulvi âleme yönelerek maddi şeylerden soyutlanmasıdır.⁴²⁹

2.1.4.3. Bilimsel Bilgilerin Verileri

Bilimsel bilgiler, felsefe için vazgeçilmez bilgilerdir. Giriş kısmında belirttiğimiz gibi eskiden bilimsel bilgi ile felsefi bilgi, aynı şey olarak kabul edilirdi. İbn Sînâ'ya göre metafizik bilgiler olan; yaratıcı, melekler ve feleklerin düzenlerindeki tertibin bilgisine ancak astronomiyle ulaşabiliriz. Astronomi de aritmetik ve geometri sayesinde gerçekleşir.⁴³⁰ Devrin bilimsel bilgilerini burhani bilgi olarak kabul eden filozofumuz, gök cisimlerini ve ölüm sonrasındaki âlemi ulvi, soyut ve değişime tabi olmayan bir âlem olarak kabul ettiği için ona göre, şayet mead cismani olursa haşır için bir yer, itaatkârların nimetleneceği ve günahkârların da cezalandırılacağı bir yer gerekir. Bu âlemin dışında cismani başka bir âlem de olacaktır. Bu da bir boşluğu gerektirir. Bu durum ise uygun olanların ihtilafını ve feleklerin yarılmasını gerektirir. Lakin bu durum, felsefe ve bilimde kararlaştırılmış esaslara göre mümkün değildir. Sudur Teorisi sonucu kabul etmek zorunda kaldığı âlemin ezeliliği ve ebediliği ve âlemle ilgili yaptığı ayeti kerime tefsirlerinde gök âleminde yanma, birleşme, yarılmanın ve değişikliğin caiz olmayacağı görüşü, filozofumuzun kıyamet ve ahvalleriyle alakalı te'viller yapmasına

⁴²⁷ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 49.

⁴²⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l Mead*, 104.

⁴²⁹ Kutluer, "Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefi Açıdan Nasıl Ele Alınabilir?", 225.

⁴³⁰ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 46.

sebebiyet vererek onu bu sonuca ulaştırmıştır.⁴³¹ Çünkü ona göre, soyut olan gök cisimlerinde ve diğer âlemde maddi olan hiçbir şey bulunamaz. Bu sebeple maddi olan bedenin ahirette bulunabilmesi az önce ifade ettiğimiz bu görüşlerine zıt olduğu için onun cismani meadı ve duysal/hissi nimetleri ve azapları kabul etmeyerek te'vil etmesine neden olmuştur.

Günümüz bilimsel verilerinin açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi bu bilgiler, gerçeği yansıtmamakla beraber onun kendi fikirlerini dayandığı soyut düşünceler ve tasavvurlardır.⁴³² Bilimsel ve müspet ilimlerin karakterini, saha ve sınırını, öte yandan dinin bu ilimler arasındaki yerini tam tespit etmeden gündeme gelen yeni problemlere çare bulmak imkânsız gibi görünmektedir. Din, hangi yönüyle çağın değişen problemleri karşısında değişim gösterecek ve yeni yorumlara açık olabilecektir? Bu konuda nasıl bir kriter uygulanacaktır?⁴³³ Bu soruları kendimize sorup doğru bir şekilde cevap vermemiz gerekmektedir. Bilimsel gelişmelerin bir noktada durmadığı ve yanlışlanmadığı sürece doğruluğu kabul edilen bir paradigma olduğu, bu nedenle de son sözü söylemenin imkânsız olduğu tartışılmaz bir hakikattir. Çünkü bilimin amacı, hakikatlere ulaşmak değil, olgusal gerçekliği keşfetmeye çalışmaktır. Bu bakımdan bilim, bugün doğruladığını yarın yanlışlayabilir. Bilimin hareket noktası, içinde bulunduğu zaman içerisinde vak'a'ya uygunluk sağlamaktır.⁴³⁴ Bu bilinmesine rağmen her an değişme ihtimali olan zanni bir sistem üzerine kendi çağındaki bilimsel verilere uyacağız diye nasıl olur da dinin kat'i olan temelleri, düşünce özgürlüğü ve entelektüel zihin adı altında kurban edilebilir? Şüphesiz bu düşünce yapısı, olaylara yaklaşımda bir metot değil, içene düşülmüş bir metotsuzluk ve keyfi yorumların önünü açacak bir durumdur.

1.1.1.2. Cismani Dirilişin Avama Hitap Etmesi

İnsanları avam ve havas olarak iki gruba ayıran filozofumuz, dinin temel sabitelerinden biri olan ahiret ahvallerinden dirilişin avamın alışkanlık sonucu benimsedikleri şeylere aykırı bir anlatımla anlatılamayacağını ifade etmektedir. Eğer bu kurala riayet edilmezse insanları teşvik veya tergit edecek bir şey kalmayacağı için insanlar, yoldan çıkarak toplumsal düzeni bozacaktır.⁴³⁵ Çünkü ona göre, gerçek mutluluk ve mutsuzluk insanlara olduğu gibi anlatılsaydı insanlar, bu durumu anlayamadıkları için inkâr yoluna sapacaklardır. Bu sebeple ayetler umuma hitap ettiği için Peygamber Efendimiz, dini siyaset gereği, olabilecek en güzel şekilde bu

⁴³¹ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd düşüncesinde ahiret*, 156.

⁴³² Abdulgani, *İbn-i Sînâ'da Ölümsüzlük Hulûd Problemi ve Mead'ı Anlamasına Olan Etkisi*, 303.

⁴³³ Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 38.

⁴³⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 282-283.

⁴³⁵ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 11.

durumu anlatarak sembolik bir dil kullanmıştır.⁴³⁶ Havas ise bu ayetlerin gerçek manasını bildiği için onları olduğu şekliyle tasdik ederek, gerçek bâtını manalarını benimsemiştir. Çünkü ayetlerin sembolik tarzda ifade edilmesi, Allah'ın insanlara karşı bir lütfudur. Zira bu hakikatler, sembolik değil de gerçek manada anlatılsaydı yani ahiretteki mükâfat maddi lezzetler üzerinden değil de soyut ulvi lezzetler üzerinden oldukları şekilde anlatsaydı insanlar bu hakikatleri anlayamamaları sebebiyle inkâr edeceklerdi. Bununla birlikte iyilik ve kötülükleri işlemede ahiretteki karşılığa iltifat etmeyecekleri için toplumsal düzen bozulacak ve din icra etmesi gereken görevi yerine getirmemiş olacaktı.

Filozofumuzun bu iddiaları, Kur'an-ı Kerimin ısrarla üzerinde durduğu bedenli diriliş ve maddi tasvirleri terhib ve tergib ekseninde toplumsal düzen için olduğu fikrine indirgeme anlayışını yansıtmaktadır. İnsani düzlemde bile kabul edilmeyen 'olmayan bir şeyi varmış gibi gösterme' düşüncesi sonsuz ilim ve adalet sahibi bir yaratıcıya yakışmaz. Ayrıca bu durum, filozoflar dışındaki insanlara kusur ve eksiklik atfetmektir.

Bu açıklamalarımızın yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermemesi için şu hakikatin de tekrardan hatırlatılması gerekmektedir: Ahiretteki bedenin bu dünyadakinden farklı ve o âleme özgü bir yapıda olacağı, aşikâr bir mevzudur. Çünkü o âlemin yapısı, bu âlemde farklı olacaktır. Lakin bedenlerdeki farklılığın olması, yokluğa delalet etmez. Üstelik ahirette bedensel dirilişin olması, mümkün bir meseledir. Bu hususun imkânsız olduğunu gösteren hiçbir akli ve nakli kat'i bir delil olmadığı halde bu meseleyi Kur'an-ı Kerim'deki yüzlerce ayeti te'vil etmeye yönelmek, bunun şahsi bir görüşü benimsetme çabası olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ, felsefi düşüncenin etkisiyle birçok yerde yaptığı gibi zihni tasavvurlardan hareket ederek birtakım yanlış sonuçlara varmıştır.

2.1.4.4. Yunan-Hristiyan Kültürünün Etkisi

Kültürler arası iletişim, sosyal hayatta olduğu gibi inanç ve fikirlerde de değişim ve dönüşüme neden olabilir. Kültürlerden baskın ve köklü olan, doğal olarak diğer kültürü daha fazla etkileyebilir. Bu etkileme, doğruluk ve hakikat üzerinde olmasından dolayı değil, çoğunlukla baskın kültür olmasından kaynaklanır. Bu sebeple en temel sorun ve gaye olan Allah ve O'na ulaşma şekilleri, toplumdan topluma farklılık arz edebilir. Felsefi mirasın İslam dünyasına aktarılmasında ön plana çıkan kültürlerden biri de Yunan düşüncesidir. Bununla birlikte Yunan kültürünün düşünce mantalitesi İslam düşüncesinin mantalitesiyle uyuşmamakla

⁴³⁶ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 16.

beraber ikisi arasında bazı benzerlikler olduğu bilinmektedir. Yunan toplumuna ilahi vahyin ulaşip ulaşmadığı muğlak bir durum olmasına rağmen şirk ile karışık antropomorfik yüce bir yaratıcı inançları olduğu, Yunan düşüncesinin klasik metinlerinde açıkça görülmektedir. Bu metinlerde ayrıca sadece aklını kullanarak ilahi hikmetle alakalı bazı şeylere vardıkları da görülmektedir. Bu durum, insanların özünde olan fitratlarından kaynaklanabilir. Bize ulaşan verilerden öğrendiğimiz bilgilere göre, bütün çabalarına rağmen nakil zafiyetinden dolayı doğru bir inanca ulaşamamışlardır. Bu durum, kendilerinden öncekilerin ilahi bilgileri tahrif etmelerinden kaynaklı bir durum olabilir.⁴³⁷ İslam'ın sürekli olarak insanların bireysel ve toplumsal olarak yaptıkları her şeyden sorumlu olduğu vurgusu hem o çağın insanlarını hem de sonraki nesilleri koruma için olduğu şiarı da burada açıkça görülmektedir

İslam filozoflarının felsefeyi aldıkları kültürlerin düşüncesinde doğru bir din anlayışı olmadığı için o kültürler, ilahi bilginin yani nâklin söz sahibi olması gereken yerde görevi akla verdikleri görülmektedir. Yani nakilsel açıdan eksikliklerini insanın hayatını anlamlandıran başka bir dinamik noktası olan aklı yücelterek telafi etmeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda ise bu durum, felsefi gelenekte bir usul haline gelmiş; bu duruma uymayan, bilgiler kabul edilmemiştir.⁴³⁸ İslam filozofları olarak nitelenen kişiler, İslam dünyasına aktarılan bu düşünceleri atalarının yolunu takip ederek bu usulü sürdürmeye devam ettirdiler. Asıl yapmaları gereken Yunan düşüncesindeki nakil eksikliğini telafi edip, nâkli devreye sokup sorunları çözmek iken; aynı usulden devam ederek birçok sorunun ortaya çıkmasına zemin hazırladılar. Bu düşüncenin, spekülatif bir tespit değil düşüncelerin tarihi seyrine baktığımızda bir hakikat olduğu görülecektir. Çünkü insan yokluğunu çektiği şeye kavuşunca bu kavuşmanın etkisi sebebiyle eksikliğini hissettiği şeye çok önem verip diğer şeyleri ihmal edebilir. Bu; doğal, insani bir durum olarak karşılanabilir.

Bu kültürel miras aktarılırken başka kültürlerin de etkisi eklenerek aktarılmıştır. Bu kültürlerden biri de Hristiyan kültürüdür. Hristiyan kültürün ön plana çıkmasının sebebi, temelde Hristiyan düşüncesinin tanrı anlayışıyla Yunan düşüncesinin tanrı anlayışı olan antropomorfik tanrı düşüncesinin benzerliğidir. Hristiyan kültürü kendi içinde yaşadığı sorunları ve problemleri çözmek için kendilerine ulaşan felsefî eserleri şerh ederek çözmeye çalışmışlardır. Şerh ile metin karmaşası, daha önce Harran mütercimlerinde olduğu gibi onlarda da aynı duruma sebebiyet vermiştir. Hatta bu usul, onlardan bile daha önce bu çalışmaları yapan

⁴³⁷ Bkz: Etienne Gilson, “*Tanrı ve Yunan Felsefesi*”, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (1987), 107-125.

⁴³⁸ Çüçen, *Felsefeye Giriş*, 339.

Hristiyan ilim adamlarından gelmektedir. Çünkü VIII. yüzyıldan itibaren İslâm toplumu Grekçe ve Süryaniceden yapılan tercümeler kanalıyla felsefe ile tanışmıştır. İbnü'n-Nedîm'in tespitine göre burada Grekçe'den Süryanice'ye, Süryanice'den Arapça'ya veya doğrudan Grekçe'den Arapça'ya tercüme yapanların sayısı kırk yediyi buluyordu.⁴³⁹ Felsefi metinlerin İslam dünyasına girişindeki tercümeler döneminde tercümanların ekseriyetinin Hristiyan olan Keldaniler ve Süryaniler veya Hristiyanlığa vakıf olan çoğunluğu Sâsânî kökenli kişiler tarafından yapıldığı göz önüne alındığında bu söylediklerimizin haklılığı tarihsel bir hakikat olarak ortaya çıkacaktır.⁴⁴⁰ Çünkü bilindiği gibi yeni Platonculuğun merkezlerinden biri de Süryanilerin eğitim aldığı İskenderiye'dir. İbn Sînâ'nın düşüncesi İskenderiye'de Aristo ve Platon üzerinde yapılan şerhler ve yeni yorumlardan ciddi oranda etkilenmiştir.⁴⁴¹

Bu etkilenmelerden ahiret ve bilgi anlayışına tesir eden bir iki örneği vermemiz meramımızı anlatmaya yetecektir. İbn Sînâ, bu konuda her ne kadar nassın (Kur'an'ın) bağlayıcı olduğunu söylese de bize göre, filozofumuz, bu hususlarda nasstan ziyade Platon'un nefis görüşünün, etkisinde kalmıştır. Çünkü Platon felsefesinde son tahlilde insan, esas itibarıyla ruhtur. Beden ise bir vasıttır.⁴⁴² Platon insanı beden ve ruhtan müteşekkil iki yönlü bir varlık olarak görerek düalist bir düşünceye sahip olmakla beraber, ölümsüzlük ve ölüm sonrası hakikatleri felsefede sistemleştiren kişidir. Ona göre ruh bu dünyada bedene hapsolmuş bir yapıya sahiptir.⁴⁴³ Bu sebeple basit bir cevher olarak gördüğü ruh, bedenden soyutlandığında kendi başına varlığını devam ettirebilir ve mutluluğu elde edebilir. Aynı zamanda beden, ruhun içine mahkûm edildiği ve kurtulmak için çabaladığı bir unsurdur. Bununla birlikte ruh, ezeli olmakla beraber kendi kendine hareket verme ve kendi hareketinin kaynağı olma imkânına sahiptir. Ölümsüzlük, bizzat ruhun kendi öz yapısındaki basitlik ve kendi başına kaim olmasından kaynaklanmaktadır. Bunu ispat etmek için de çeşitli deliller sunmaya çalışmıştır. Filozofumuz, Platon'un felsefe dünyasına yerleştirdiği düalist insan anlayışını ve düşüncelerini ruhun ezeliği dışında aynen kabul ederek bunu ispatlamak için mücadele eder.⁴⁴⁴ Bu etkilenme, sadece filozofumuza özgü bir şey değildir. Platon'un bu görüşünden fellsefi gelenekte neredeyse etkilenmeyen kimse kalmamıştır.

⁴³⁹ Mahmut Kaya, *Felsefe*, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12/311-319.

⁴⁴⁰ Bkz: Osman Aydın, *Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mutezili Düşünceye Etkisi*, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2008/2, 101-115.

⁴⁴¹ Toktaş, *İslam düşüncesinde felsefe eleştirileri*, 10.

⁴⁴² Aydın, *Din Felsefesi*, 263.

⁴⁴³ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, 34.

⁴⁴⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, 263-264.

İkinci örnek ise İbn Sînâ'nın epistemolojisinin temelini oluşturan nefsin güçleri mevzusunda Fârâbî üzerinden Aristo'nun en önemli eseri olan “*Kitabu'n-Nefs*” (*De Anima*) in yeni Platoncu yorumlarına dayanır. Bu düşünceler sonucunda nefsi, ameli ve teorik olarak ayırma tutan filozofumuz, bilgiye ulaşma şemasını bu iki kavram üzerinden yapmaya çalışmıştır.⁴⁴⁵ Hatta Aristo'nun yaptığı nebati, hayvani ve natık nefis şemasını aynı şekilde alıp bilgi düşüncesini bu şema üzerinden temellendirmeye çalışmıştır.⁴⁴⁶

2.1.4.5. Dirilişin Sembolik Anlatımı

İbn Sînâ, dini metinlerin dilinin bütün halk kitlelerine hitap etmesi gerektiğinden dolayı insanların anlamayacağı şeyleri dini metinlerin barındırmadığını ifade eder. Ona göre dinin en önemli mevzusu olan tevhit konusunda dini metinlerin ayrıntıya girmeyip tevhidi olduğu gibi ortaya koymaması, halk kitlelerinin algılarının bunları kavrayamaması sebebiyledir. İslam dininde böyle olduğu gibi daha önceki dini metinlerde de aynı üslup vardır. Çünkü dini metinlerin, insanlara dünya ve ahirette fayda sağlaması lazımdır. Bu sebeple dini metinlerin dili, hakikat bile olsa herkesin algılamayacağı şeyleri onlara açıklamaz.⁴⁴⁷ Eğer açıklasaydı insanlar, bu hakikatlere inanma konusunda hemen direnişe geçip kesin olarak bunlara inanmazlardı.

Dinin en önemli aslı olan tevhit konusunda bu yöntem takip edilmiş ise geri kalan konularda da bu husus dikkate alınarak dinin va'z edilmesi elzemdir. Bu konulardan biri de ahiret ahvalleri ve ondaki mutluluk ve mutsuzluk hakkındadır. Dinî metinlerin dili, istiare ve mecazdan ziyade teşbih ve temsil yolu iledir.⁴⁴⁸ Ulvi ve ilahi bir müdahale olmaksızın peygamberin ahiret ve tevhit konusunda hakikatleri olduğu gibi anlatarak halk kitlelerini bunlara inanmaya çağırması, insanların gücünün yetmeyeceği şeyle sorumlu tutması anlamına gelirdi. Üstelik bu durum, peygamberi de aşan bir durumdur.⁴⁴⁹ Bütün bunlardan anlaşılıyor ki dinler, halk kitlelerine anlayacakları dille hitap etmekte, anlayamadıkları hususları da teşbih ve temsil ile onların seviyesine göre anlatmaktadır. Eğer dini metinler bu şekilde olmasaydı dinler, kendilerine düşen görevi yerine getirmemiş olurlardı.

2.1.4.6. Dini Metinler Çerçevesinde İbn Sînâ'nın İddialarının Değerlendirilmesi

Diriliş meselesinin çok girift bir mesele olduğu, bir hakikattir. Biz Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda hemen hemen her peygamberin vurgu yaptığı ahiretteki dirilişin, şeriatın üç

⁴⁴⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 265.

⁴⁴⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 24.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 8.

⁴⁴⁸ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 11.

⁴⁴⁹ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 11.

temelinden biri olduğu bilinmektedir. Bu konuda çokça tartışmanın olduğu da tarihsel bir hakikattir. Çünkü metafizik bir konu olduğu için her kesim kendi inandığı şeyleri baz alarak ahiretteki diriliş hakkında yorum yaparak bu konuyu temellendirmeye çalışır. Ahiret inancını düşünce ve dinler; bazen kabul eder bazen farklı yorum tarzları getirir, bazen de reddederler. Bu konu, üzerinde tartışmanın cereyan ettiği temel meselelerden biri olduğu için Rabbimiz bize Kur'an-ı Kerim'de bu hakikatle alakalı bilgiler vermiştir. Bu çerçevede Kur'an-ı Kerim'deki ahiret ve dirilişle alakalı ayetlere bakmamız gerekmektedir. İbn Sînâ, *el-Adhaviyye* risalesinde dirilişin sadece ruhla olacağını ifade ettikten sonra şöyle bir ifade kullanmaktadır: “*Bütün bunlar avamdan değil, insanların seçkinlerinden olmak isteyenler için söylenmiştir. Bu gibi konular dinlerin zâhiri ifadeleriyle kanıtlanamaz.*”⁴⁵⁰

İbn Sînâ'nın bu iddiası Bakara süresindeki Hz. İbrahim'in dirilişle alakalı olan kıssası sebebiyle kabul edilemez gibi görünmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu olay şöyle anlatılır:

*Bir vakitte İbrahim: Ya Rabbi! Ölülerini nasıl diriltirsin, bana göster'' demişti. Allah: ''İnanmadın mı ki?'' buyurdu. İbrahim: ''İnandım, fakat kalbim iyice yatışsın diye'' dedi. Allah: Öyleyse, dedi kuşlardan dördünü tut da onları kendine çevir. İyice tanıdıktan sonra (kesip) her dağ başına onlardan birer parça dağıt. Sonra da çağır onları, sana koşa koşa gelsinler. Ve bil ki Allah, gerçekten her şeye galip ve hikmet sahibidir.*⁴⁵¹

Ayetleri okuyup iyice düşünmemiz gerekmektedir. Eğer İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi dirilişin hakikatini sadece seçkin insanlar bilseydi Hz. İbrahim'in ölülerin diriltilmesi meselesinde bu soruyu sormaması gerekirdi. Çünkü filozoflara göre de peygamberler, filozoflardan ve seçkin insanlardandır. Bu ayeti kerime ise İbn Sînâ'nın sadece zâhir ve bâtın ayrımı üzerinden temellendirmeye çalıştığı avam ve havas ayrımına dayanmadığını göstermektedir. Bununla birlikte ön kabul olarak benimsedikleri Platon'un görüşünü, İslam'a uydurma çabası olduğunun da bir göstergesidir. Nitekim bilindiği gibi Platon felsefesinde insan, esas itibarıyla ve son tahlilde ruhtur. Beden ise sadece bir vasıta.⁴⁵² Hz.İbrahim'in diriliş meselesini metafizik bir konu olması sebebiyle sadece akılla tam olarak kavrayamadığını açıkça itiraf edip o soruyu sorması, belki de insanların ibret alması gereken bir hakikati onlara anlatmak istemesidir.

Bakara süresinde Rabbimiz şöyle buyurmaktadır:

*Ya da altı üstüne gelmiş, ıssız duran bir şehre uğrayan gibisini (görmedin mi?)
Demişti ki: "Allah, burasını ölümünden sonra nasıl diriltecekmış?" Bunun üzerine*

⁴⁵⁰ İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi'l-Meâd*, 11.

⁴⁵¹ Bakara 2/260.

⁴⁵² Aydın, *Din Felsefesi*, 263.

Allah, onu yüz yıl ölü bıraktı, sonra onu diriltti. (Ve ona) Dedi ki: "Ne kadar kaldın?" O: "Bir gün veya bir günden az kaldım" dedi. (Allah ona:) "Hayır, yüz yıl kaldın, böyleken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış; eşeğine de bir bak; (bunu yapmamız) seni insanlara ibret-belgesi kılmamız içindir. Kemiklere de bir bak nasıl bir araya getiriyoruz, sonra da onlara et giydiriyoruz" dedi. O, kendisine (bunlar) apaçık belli olduktan sonra dedi ki: "(Artık şimdi) Biliyorum ki gerçekten Allah, her şeye güç yetirendir."⁴⁵³

Bu ayete baktığımızda gözümüze çarpan şey, diriliş meselesinin gerçekten de anlaşılması zor bir mesele olduğudur. Bu ayet ve daha önceki Hz. İbrahim kıssasında anlatıldığı gibi insanların hemencecik kabul edecekleri bir şey değildir. Bundan dolayı Rabbimiz, bu olayın zorluğundan dolayı birçok ayette bu mesele üzerinde durmuştur. Bu ayette vurgu yapılan diğer önemli ibare ise anlatılan bu kıssanın insanlara ibret belgesi olduğunun vurgulanmasıdır. Ayetin devamında açıkça dirilişin çürüyen ve tozlaşmış kemiklerden olacağı ve bu kemiklere et giydirileceği gerçeğine değinilmektedir. Diğer bazı ayetleri te'vil etme ihtimali olsa bile bu ayetin te'vile kapalı yakinî bir bilgi olduğu, Kur'an-ı Kerim'in ekseriyetine baktığımızda bir hakikat olduğu ortaya çıkacaktır.

Hac Suresi'nde ise Rabbimiz, diriliş hakkında şüphesi olanlara şöyle seslenmektedir:

Ey insanlar, eğer dirilişten yana bir kuşku içindeyseniz, gerçek şu ki, Biz sizi topraktan yarattık, sonra bir damla sudan, sonra bir alak'tan (embriyo), sonra yaratılış biçimi belli belirsiz bir çiğnem et parçasından; size (kudretimizi) açıkça göstermek için. Dilediğimizi, adı konulmuş bir süreye kadar rahimlerde tutuyoruz. Sonra sizi bebek olarak çıkarıyoruz, sonra da erginlik çağına erişmeniz için (sizi büyütüyoruz). Sizden kiminizin hayatına son verilmekte, kiminiz de, bildikten sonra hiçbir şey bilmeme durumuna gelmesi için ömrün en aşağı ucuna (yaşlılığa) geri çevrilmektedir. Yeryüzünü kupkuru ölü gibi görürsün, fakat Biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman titreşir, kabarır ve her güzel çiftten (ürünler) bitirir."⁴⁵⁴

Bu ayeti kerimede Rabbimiz açıkça diriliş hakkında insanlardan şüphe içinde olanlara misal getirerek bunun kat'i bir durum olduğunu, bunun için de insanların ilk yaratılışını açıklayarak aynı şekilde onları ikinci defa diriltileceğini açıklamaktadır. Onlara bunun imkânsız olmadığını belirtmek için de kupkuru cansız olan yeryüzünü bir su ile nasıl dirilttiğini örneklendirerek anlamaları için anlatır. Rum Suresi'nde: "O ölüden diriye çıkarır ve diriden ölüyü çıkarır, ölümünden sonra da yeri diriltir. İşte siz de böyle çıkarılacaksınız."⁴⁵⁵ Ayeti de dirilişin açıkça nasıl olacağını belirtmekle beraber cansız ve çürümüş olan kemiklerin de aynı şekilde diriltileceğini bildirmektedir. Gerçekten bu temsil, olayın hakikatini anlatan en güzel örnektir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, bitkilerin nefisleri vardır. Filozofumuzun söylediklerini kabul

⁴⁵³ Bakara 2/259.

⁴⁵⁴ Hac 22/5.

⁴⁵⁵ Rum 30/19.

etsek bile göreceğiz ki sonbaharda dökülüp tozlaşan yeryüzünü Rabbimiz ilkbaharda su ile diriltmektedir. Nefisleri olan bitkilerin çürüdükten sonra dirilmesi mümkün ise insanın da aynı şekilde çürüyüp toprak olduktan sonra da Allah'ın dirilmesi ile üstte anlattığımız çerçevede mezarlardan diriltilmeleri mümkündür. Bununla beraber Rabbimiz şu hakikati de belirtmektedir: *Gerçek şu ki, kıyamet-saati yaklaşarak gelmektedir, onda şüphe yoktur. Gerçekten Allah kabirlerde olanları diriltecektir.*⁴⁵⁶

Rabbimiz inkârcılar anlatırken bize şöyle dediklerini bildirmektedir: *Dediler ki: "Biz kemikler haline geldikten, toprak olup ufalandıktan sonra mı, gerçekten biz mi yeni bir yaratılışla diriltileceğiz?"*⁴⁵⁷

Bu ayette Rabbimiz böyle bir şeyi mümkün görmeyen insanları kınayarak aynı surenin diğer bir ayetinde bu durumu kabul etmedikleri için cezalandırıldıklarını ifade ederek şöyle buyurmaktadır:

"Bu, şüphesiz, onların ayetlerimizi inkâr etmelerine ve: "Biz kemikler haline geldikten, toprak olup ufalandıktan sonra mı, gerçekten biz mi yeni bir yaratılışla diriltileceğiz?" demelerine karşılık cezalarıdır."⁴⁵⁸

Bu konuyla alakalı daha birçok ayet vermek mümkün olmakla beraber son olarak iki ayet zikretmek ile yetineceğiz: *Demişlerdir ki: "Eyvahlar bize, uykuya-bırakıldığımız yerden bizi kim diriltip-kaldırdı? Bu, Rahman (olan Allah)ın vadettiğidir, (demek ki) gönderilen (elçi)ler doğru söylemiş".*⁴⁵⁹

*Kendi yaratılışını unutarak Bize bir örnek verdi; dedi ki: "Çürümüş-bozulmuşken, bu kemikleri kim diriltecekmiş?"*⁴⁶⁰

Bu ve diğer ayetleri göz önünde bulundurduğumuzda dirilişin açıkça kabirlerde olan çürümüş bedenlerden olacağı görülmektedir. Bu hakikat, açıkça ifade edilmektedir. Biz İslam düşüncesi çerçevesinde dirilişe baktığımızda dirilişin ruh ve bedenle olacağı ve bu beden de çürümüş olan bedenden olacağı anlaşılabacaktır. Dirilecek bedenin de ilk yaratıldığı öz üzerine dirilmesi için akli veya nakli olarak herhangi bir engel olmadığı ortadadır. Rabbimiz insanları bu dünyadaki bedenlerini ilk yaratıldıkları öz üzerine tekrardan yarattığı takdirde ne şehit olmuş insanların bedenlerindeki eksiklik ne de ilk doğduğundaki özrürlük durumu ne de parçalanmış

⁴⁵⁶ Hac 22/7.

⁴⁵⁷ İsrâ 17/49.

⁴⁵⁸ İsrâ 17/98.

⁴⁵⁹ Yasin 36/52.

⁴⁶⁰ Yasin 36/78.

çürüyen bedenlerin topraktan vitamin yoluyla farklı bedenlere geçeceği tarzındaki sözde sorun olarak gördükleri meseleler gündeme gelmeyecektir. İnsanlar, ilk yaratıldıkları öz üzerine yaratıldıkları takdirde çevresel ve hamilelik dönemindeki durumlardan da etkilenmeyeceklerdir. İlk öz, herhangi bir eksiklik ve noksanlığın olmadığı özdür. İnsanlardaki eksikliklerin çevresel etkilerden olduğunu günümüzde bilmekteyiz. İbn Haldun'un 'coğrafya kaderdir' sözünün bu hakikate vurgu yapmak için olduğu görülecektir. İnsanların yaratılışı ilk öz üzerine olacak bir şekilde bu dünyadaki bedenleri mezarlardan oluşarak dirilebilirler. Bu durumda ne madde ihtiyacı ne de eksiklik gibi sorunlar ortaya çıkmadan diriliş gerçekleşecektir. Neş'et-i saniye kelimesi de ikinci bir yaratılışın olacağını göstermektedir. Çünkü insanlar, ilk yaratıldıkları gibi aynı şekilde ikinci bir defa tekrardan yaratıldıkları öz üzerine yaratılacaklardır. Bu sayede kişilik sorunları ile ilgili bir istifham da ortadan kalkacaktır.

Bunun yanında Kur'an, nefs'in öleceğinden nefs'in yaşayacağından, yine nefs'in cennete yahut cehenneme gideceğinden bahseder. Buradaki "nefs" filozofların "düşünen nefsi" değil, bütünüyle kişidir. Kur'an, düalist insan kavramına iltifat etmemektedir. Rabbimiz insanın, beden ve ruh ile bir bütün olduğunu bize bildirmektedir.⁴⁶¹

Bu cismanî tasvirlerin sembolik ifadeler şeklinde kabul edilmesi, bâtnî yöntemi andıran aşırı bir te'vil olur ki bunun vahyin amacıyla bağdaştırılması mümkün görünmemektedir. Nasslarda yer alan ifadelerle hem etkili bir tasvir yapılmak hem de ahiretin tıpa tıp dünyaya benzemediği anlatılmak istenmiştir.⁴⁶² Öyle ise Kur'ân'ın bu ifadeleri, filozofların zan ettikleri gibi salt soyut sembolik ifadeler değildir.

⁴⁶¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 273.

⁴⁶² Süleyman Toprak, *Haşir*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/416-417.

2.2. GAZZÂLÎ'DE YENİDEN DİRİLİŞİN YORUMU

İslam inancının ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret şeklindeki üç saç ayağından birini oluşturan ahiret ve ahvalleri Kur'an-ı Kerim'in üzerinde sıklıkla durduğu bir konudur.⁴⁶³ Eğer insan dünya hayatını dizayn etmezse ahiret hayatı da tehlikeye girecektir. Çünkü dünya hayatı, ahirete geçiş evresidir.⁴⁶⁴ Bu sebeple ahiret, inanan bir mümin için en önemli meseledir.

Gazzâlî'nin düşünce dünyasında ahiret ve ahvali, deney ve tecrübenin söz sahibi olamadığı bir meseledir. Bu sebeple bu ahvallerin nasıl olduğu ve hangi aşamalardan oluştuğu, vahiy tarafından bilinmektedir.⁴⁶⁵ Gazzâlî, bu hakikatin vahiy çerçevesinde anlaşılması gerektiğini akli ve nakli deliller ile ispat etmeye çalışmıştır. Konunun öneminden dolayı birçok eserinde bu meselenin üzerinde durmuş, daha çok diğer din mensupları ve İslam dışı kaynaklardan beslenen fikir adamlarını eleştirmiştir. Çünkü Gazzâlî için önemli olan, melekût âlemidir. İçinde yaşadığımız şehâdet âlemi ise öz olan melekût âlemine göre kabuktur.⁴⁶⁶ Bu sebeple ahiretin varlığı, Gazzâlî için çok önemlidir ve ona göre ahiret hakkındaki bilgi, Allah hakkındaki bilgidен sonra gelen en önemli bilgi ve gayedir. Bu doğrultuda melekût âlemi olan ahireti bilmek, Allah'ı hakkıyla bilmeye götüren bir vesiledir. Zira dini nasslardaki ahiret âlemi, aslında asıl gaye olan melekût âlemi hakkında bize bilgi vermektedir.⁴⁶⁷ Lakin bu ulvi hakikatler ise öncelikle zâhiri ifadeleri tam anlamakla elde edilebilir. Eğer zâhir-bâtın arasındaki bağlantı doğru kurulmazsa hakikatler kendilerini gizlerler. Çünkü hakiki manaları ancak melekût ve gayb âlemi ile şehâdet ve mülk âlemi arasında doğru bağlantıyı kurabilen insanlar anlar.⁴⁶⁸

Diriliş mevzusu dinle alakalı bir mesele olduğu için diriliş hakkındaki bilgi ve bu bilginin işlenme süreci şeriatın belirlediği yöntemle göre olmak zorundadır.⁴⁶⁹ Şer'i hususlarda bir konu hakkında hüküm verildiğinde yapılması gereken yöntemi belirleyen Gazzâlî, hükmün karara bağlanmasını öncelikle Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinde arar, sonra Peygamberin bildirdiği haberlerde bu aşamanın akabinde ise akli deliller ve kıyasi öncülleri toplu bir şekilde göz önünde bulundurarak hükmün verilmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁷⁰ Bu sebeple diriliş mevzusunda Kur'an-ı Kerim, nebevi sünnet ve akli dayanaklar göz önüne alınarak hüküm

⁴⁶³ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, thk. Daru'l Minhac İlmi Araştırma Komisyonu (Beyrut: Daru'l Minhac, 2017), 83.

⁴⁶⁴ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 32.

⁴⁶⁵ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, 105.

⁴⁶⁶ Çapku, *İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, 214.

⁴⁶⁷ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 43.

⁴⁶⁸ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 48, 53.

⁴⁶⁹ Bu hususta daha geniş bilgi için Bkz. Ahmet Ceylan, *İslam'da Ölümden Sonra Diriliş İnancı* (Ankara: Kitap Neşriyat, 2007)

⁴⁷⁰ Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledüniyye*, 38.

verilmelidir. Gazzâlî'nin bu konuyu nasıl anladığını belirleyebilmemiz için öncelikle birinci bölümde dini metinleri anlama usullerini tespit ederek başladık, bundan sonraki aşamada ise bu usullerin ayetlere yansımalarını inceleyeceğiz.

2.2.1. Beden-Ruh ve Ölüm İlişkisi

İslam düşünce tarihindeki en girift meselelerden biri olan beden, ruh ve ölüm ilişkisi, metafizikle olan bağlantısı sebebiyle bu üç kavramın neyi ifade ettiği ve aralarındaki ilişkinin nasıl olduğu üzerinde farklı görüşler serdedilmiştir. Âlimlerin bu kavramlara yükledikleri anlam ve aralarındaki bağlantının nasıl olduğu hakkındaki görüşleri, onların ahiret ahvali hakkındaki görüşlerinin temelini oluşturmaktadır.

Gazzâlî, nefs, kalp, akıl ve ruh kelimelerini birbirinin yerine kullanarak bunları insanı yöneten kuvve olarak niteler. Bu kavramların her birinin farklı özellikleri olmasına rağmen ortak olarak birleştikleri şey, insanın zâtı ve hakikati manasıdır. Kullanılan bu kavramların ortak özelliği olan yönetme kuvvesi, ulvi âlem olan melekût âlemindeydir. Aynı zamanda zikrettiğimiz bu kavramlar, makulâtın mahalleridir.⁴⁷¹ Dört kavram birbirinin yerine kullanabildiği için konumuz itibarıyla ruh kavramını kullanarak beden ve ruh arasındaki ilişkiye odaklanacağız.

Gazzâlî, ruhun varlığının ispatını, şer'i hitapların bir anlam ifade edebilmesi için idrak eden ve anlayan bir mevcuda yönelmesi gerektiği üzerinden temellendirmeye çalışır. Bu sebeple insanda hitabı anlayan bir kuvvenin olması gerektiğini belirterek insanı diğer varlıklardan ayıran özelliğe vurgu yapmaktadır. Bu özellik ise idrak kuvvesidir. Bu idrak kuvvesi ise ulvi bir âlemden olan ruhtur.⁴⁷² Çünkü kalp ve ruh, Allah'ı tanıyan insanın parçalarından olup melekût âleminde gelmişlerdir. Aynı zamanda bu kuvve, ruhani bir cevher olup maddeden ve cismani suretten münezzehtir.⁴⁷³ Bu ruh, beden ölmesiyle ölmez. Zira beden ile ruh arasındaki bağlantı, arizi bir bağlantı olup yöneten-yönetilen ilişkisidir.⁴⁷⁴ Bu sebeple beden ölmesi ruhun ölmesini gerektirmez. Ruh, sadece olduğu halden başka bir hale geçer, yani aleti olan beden üzerinde tasarrufu kesilir.⁴⁷⁵

Giriş mahiyetinde yaptığı bu temellendirmeden sonra ruhun ispatında akli olarak daha derin bir temellendirme yapan Gazzâlî, insanın mahsusattan bütün alakasını kesmesine ve

⁴⁷¹ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 6/7-12.

⁴⁷² Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 14-15.

⁴⁷³ Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 15.

⁴⁷⁴ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 27.

⁴⁷⁵ Gazzâlî, *el - Erbain fî usûliddîn*, 269.

maddesel bütün özelliklerden mücerret olsa bile kendi varlığının farkında olduğunu belirtir. Çünkü ona göre bir kimse, gözünü kapatıp bedeninden, yerden, gökten bütün duyularından azade olduğunda dahi kendi varlığından gafil değildir. Bu sebeple insanın özü, ruhtur. Aynı zamanda ruh, bölünmeyi kabul etmeyen yaratılmış bir cevherdir.⁴⁷⁶ Bununla birlikte cevher olan ruhun bedende bir mahalde bulunması da mümkün değildir.⁴⁷⁷ Yani ruh, ne kalpte ne ruhta ne de başka bir uzuvda bulunmaz. Çünkü ruh, soyut ve ulvidir. Bu sebeple muhatap olacak, nimetlenecek, cezayı çekecek ruhtur; beden ise bu süreçte sadece alettir.⁴⁷⁸ Bu görüşleri İbn Sînâ'nın "Uçan adam" metaforuyla benzerlikler barındırmasına rağmen Gazzâlî, bütün açıklamalarına ek olarak bunların bu şekilde olmasının, ahirette beden varlığını yok saymanın ve ahirette ona ihtiyaç duyulmadığının ifade edilemeyeceğini belirtir.⁴⁷⁹ Bu aynen şu hakikate benzemektedir. Bir ampulü yakan, yani ona enerji veren her ne kadar asıl olan elektrik olsa da öz olmayan ampul olmadan da elektrik ışık veremez. Bu sebeple elektriğin asıllığı, öz olmayan ampulün yokluğunu gerektirmez.

Gazzâlî, ruhun melekût âleminde gelmesinden dolayı insan ruhunun hakikatini anlamayan kişinin ahiretin ahvalini basiret üzere bilmesini mümkün görmemektedir. Nitekim insan, kendi nefsin bilmeden Rabbini bilemez; bu sebeple nefsin bilinmesi Allah'ın ve ahiretin bilinmesinin anahtarıdır.⁴⁸⁰ Nakli olarak da Kur'an-ı Kerim'in Ali-İmran Suresi'nin 169. Ayeti kerimesi olan '*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın onlar diridir ve rableri katında rızıklandırılır*' kısmının buna delalet ettiğini ifade eden Gazzâlî, madumun hayy ve rızıklandırılan olamayacağını belirtmektedir.⁴⁸¹ Bu görüşünü Kur'an-ı Kerim'in maksatlarını ve sırlarını en iyi bilen kişi olan Peygamber Efendimiz'in Bedir gününde söylediği ifade edilen şu sözler ile kendisini desteklemeye çalışır:

Bedir günü Peygamber Efendimiz, Bedir Savaşı'nın sonunda müşriklerin ölülerine seslenerek '*ben Rabbimin bana vadettiği şeyi hak olarak buldum, sizler rabbinizin vadettiği şeyi hak olarak buldunuz mu?*' diye seslendi sahabeler tarafından *Ya Resulüllah onlar ölüdürler işitmezler! Denildi. Peygamber Efendimiz de şöyle buyurdu: Sizler benim söylediğim sözleri onlardan daha iyi duyanlardan değilsiniz. Lakin onların cevap verecek güçleri yoktur.*⁴⁸²

⁴⁷⁶ Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 16.

⁴⁷⁷ Gazzâlî, *Risaletü'l-Ledüniyye*, 36

⁴⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 6/8.

⁴⁷⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 213.

⁴⁸⁰ Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 67.

⁴⁸¹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerh-i Meânî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, thk. Dar'u'l Minhâc İlmi Araştırma Komisyonu (Beyrut: Dar'u'l Minhâc, 2018), 241.

⁴⁸² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerh-i Meânî Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, 242

Ruh hakkındaki görüşlerini temellendiren Gazzâlî, genel usulü olan metaforlarla hakikatleri açıklama tarzını beden ve ruh ilişkisinde de kullanarak bedeni, şehir; ruhu ise o şehri yöneten padişaha benzetir. O padişahın görevi ise Allah'ı bilmek ve tanımaktır. Bunu yapabilmesi ise Allah'ın yarattıklarını ibret gözüyle seyredip her birinden bir mana çıkarmakla mümkün olur. Duyuların varlığı da beden iledir. O halde Allah'ı bilmek, ruhun hedefidir. Duyular ise bu yolda onun hizmetkârı ve binekleridir.⁴⁸³ Sonuç olarak anlaşılmaktadır ki beden, duyuların; duyular ise ruhun hizmetkârlarıdır.⁴⁸⁴ Her lezzetin kendine özgü bir yetkinliği olduğu için cismani ve ruhani lezzetlerin de her birinin kendine özgü bir konumu vardır. Birinin varlığı, diğerinin yokluğunu gerektirmez.

Beden ve ruh ilişkisini temellendiren Gazzâlî'ye göre ölümün manası, sadece halin değişmesidir. Ruh cesetten ayrıldıktan sonra baki kalır. Bunun sonucunda ya azap görür ya da nimet. Ruhun cesetten ayrılmasının manası, cesette tasarruf etmemesi ve cesedin onun itaatinden çıkması demektir.⁴⁸⁵ Yani ruh, bedenden ayrıldıktan sonra beden üzerindeki tasarrufu iptal olsa da ondan; ilimler, idrakler, sevgiler, üzüntüler hatta elem ve üzüntüleri kabul etmesi bile iptal olmaz. Çünkü idrak, ruhun vasfıdır.⁴⁸⁶ Bedenin yok olmasıyla nefsin kudret gücü yok olmasına rağmen kişinin nefsi, yerindedir, yok olmaz. Bu da göstermektedir ki kişinin özü, beden değil, nefsidir. Az önce de ifade ettiğimiz gibi ölüm, ruhun bedendeki tasarrufunun kesilmesi, yani bedenin ruha alet olmaktan çıkmasıdır.⁴⁸⁷ Ya da bazılarının zannettiği gibi ölüm, idrak edici kuvveye girmez ve onu yok edemez.⁴⁸⁸ Çünkü ruh, bedenden ayrıldıktan sonra bakidir. Kıyamete kadar ruhun kabir azabı için bedene dönmesi, mümkün olduğu gibi dönmemesi de mümkündür. Bunların hepsi, Allah'ın kudreti dâhilindedir.

Aslında mümin için ölüm, ona eziyet veren bütün engellerden uzaklaşarak gerçek hedef olan marifetullahı varmanın bir anahtarıdır, yani mahbubuyla baş başa kalma durumudur. Zira dünyadaki meşgaleler, ona engel olur; şehvani istekler ise ona eziyet ediyordu.⁴⁸⁹ Her ne kadar ruh, bedenden ilk ayrıldığı anda acı ve elemli hissetse de gerçek mahbubuna kavuştuğu için ya dünyadayken görevlerini yerine getirdiği için sevinir veya bütün görevlerini aksattığı için

⁴⁸³ Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 17.

⁴⁸⁴ Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 19.

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 10/424.

⁴⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 10/425.

⁴⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 10/425.

⁴⁸⁸ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 10/454.

⁴⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 10/431.

mahcubiyet ve üzüntü içinde kendine acı çektirir. Kabre konulduğunda ise tekrardan bedene iade olup hesap vermesi de mümkündür.⁴⁹⁰

Ölüm sonrasının ahvalini biz, peygamberin vahiy ve haberler yoluyla bize bildirdiği şekilde bilmekteyiz. Salt akıl, ilimlerin ve ahlakın ölçülerine vakıf olamamakta, bu sebeple bunların ahiretteki karşılıklarının ne olduğunu belirleyememektedir. Bu hususları ancak vahiyle desteklenmiş peygamber bize bildirebilir.⁴⁹¹

2.2.2. Dirilişin Mahiyeti

Gazzâlî'ye göre ahiretle alakalı konular, akli kıyasla bilinemez çünkü vahiy olmadan akıl, günahların hangi açıdan zararlı; ibadetlerin ise hangi açıdan faydalı olduğu sonucuna varamaz. Bununla birlikte insanın ahiretle alakalı ayrıntılı olarak bir görüş belirtebilmesi de mümkün değildir. Çünkü bu alan, ne aklın ne de tecrübi bilginin vakıf olduğu bir alandır. Bu açıdan tecrübi bilgi önceden tekerrür edip mahsusat dairesinde idrak edilmesini gerektirir, bu ise mümkün değildir. Akıl ise cismani ve ruhani dirilişin gerçekleşmesini mümkün göreceğinden hangisinin gerçekleşeceği noktasında hüküm veremez. Bu sebeple ahiretle alakalı bilgiler, peygamberin verdiği bilgilerdir.⁴⁹² Çünkü dünya ile alakalı meselelerde akıl ile hareket edilebilir; fakat inanç ve metafizik konularında salt akıl, bir kıstas olarak kullanılamaz. Metafizik konular, vahiy ve ilhamla bilinebilir. Duyuların yanılgısını akıl, aklın yanılgısını da ancak vahyin verdiği bilgiler tashih edebilir.⁴⁹³

Gazzâlî, ahiret ahvallerinin sadece nakil ile bilenebileceğini ifade ederek öncelikle bu hususlar hakkında bilginin elde edilme kaynağını belirlemektedir. Bu gerçekten de dikkat çekici usuldür. Bu sayede metafizik bilgilere ulaşmayı nakle hasrederek, naklin konumunu net olarak belirleyerek işe başlar. Ona göre naklin aktardığı metafizik bilgileri ise aklın süzgecinden geçirerek eğer akıl imkânsız görmüyorsa olduğu gibi kabul edilir.⁴⁹⁴ Eğer akıl, naklin bildirdiği hususları imkânsız görüyorsa gelen bilgiler te'vil edilerek anlaşılması gerekir.⁴⁹⁵ Gazzâlî, bu hususlarla alakalı kudret kavramını ön plana çıkardığı için nakil tarafından gelen, mutlak gayb alanı olan Allah'ın zatı ve sıfatları dışında aklın imkânsız görebileceği alan neredeyse kalmamaktadır. Bu sebeple Allah'ın tenzih ve takdis edilmesi dışındaki diğer hususlar, naklin

⁴⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 10/427.

⁴⁹¹ Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds*, 147.

⁴⁹² Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi Kelam*, 105.

⁴⁹³ Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 172-173.

⁴⁹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikad*, 174.

⁴⁹⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikad*, 175.

ifade ettiği gibi kabul edilmelidir. Gazzâlî, ölümden sonraki hayat hakkında Peygamberin verdiği bilgilerin aklının reddetmeyeceği mümkün durumlar olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁶

Gazzâlî, bedensel haşir konusunu yeniden yaratma (iade) kavramı üzerinden temellendirir. İade kavramını da: ‘Öncesinde varlık bulunan yokluk’ ile varlığın yer değiştirmesidir, şeklinde tanımlar.⁴⁹⁷ Zira ona göre varlıkları ilk defa ve yoktan var eden bir yaratıcının bedenlerin diriltilmesinde ikinci bir yaratma yerine geçecek iadeyi yapması daha kolaydır. Kısa bir akli temellendirme yaptıktan sonra nakli dayanak olarak Yasin Suresi’nin son ayetlerinde geçen ‘kendi yaratılışını unutarak çürümüş kemikleri kim yaratacak? Diye misal getirmeye çalışır. De ki: onları ilk defa yaratan diriltecektir. O her türlü yaratmayı bilendir⁴⁹⁸ ayetlerini delil olarak gösteren İmam Gazzâlî, bu duruma şer’i nassların işaret ettiğini, bunun da akli olarak imkânsız olmadığını ifade eder.⁴⁹⁹ Çünkü ruhun bedenden ayrıldıktan sonra kıyamet günü bedene dönmesi imkânsız değildir. Bunun gerçekteşmeyeceğini gösteren akli veya nakli bir delil yoktur. Bu durum ise şaşılacak bir şey değildir. Çünkü ilk yaratılış yoktan varlığa getirme olayı olması itibariyle, ikinci yaratılışa göre daha hayranlık vericidir. Bu sebeple gerçekteşecek olan şey, daha önceden olduğu gibi ruhun, beden üzerindeki kontrol etme ve fiilleri ortaya çıkarma kuvvesini geri kazanmasıdır. Önceden olduğu gibi bunun bir daha gerçekteşeceğinin imkânsızlığını gösteren bir delil de yoktur.⁵⁰⁰ Bunu ancak zayıf akıllılar, kabul etmez. Zira onlara, insanlar ilk yaratıldığı gibi tekrardan iade olunacaklardır denildiğinde İsrâ suresinde belirtildiği gibi şöyle derler:

Dediler ki: “Biz bir kemik yığını haline gelmiş, ufalanmışken yepyeni bir yaratmayla dirilecekmışiz, öyle mi?”

De ki: “İster taş olun ister demir; İsterse canlanmasını aklınızın almadığı herhangi bir yaratık!” Bu defa da “Bizi tekrar hayata kim döndürecek?” diyecekler. “Sizi birinci defa yaratan” de. Sonunda onlar, sana alaylı bir tarzda başlarını sallayacak ve “Ne zamanmış o?” diye soracaklar. De ki: “Yakın olduğunu sanıyorum.”⁵⁰¹

Bu ayeti kerimeler, Gazzâlî’nin belirttiği gibi hakikaten de filozofların dirilişle alakalı yaptıkları akli itirazları boşa çıkarmaktadır.⁵⁰² Açık bir şekilde dirilişin tekrardan

⁴⁹⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikad*, 20.

⁴⁹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikad*, 176.

⁴⁹⁸ Yasin 36/78- 79.

⁴⁹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikad*, 175.

⁵⁰⁰ Gazzâlî, *el-Madnûn bih Alâ Gayri Ehlih*, thk. İbrahim Emin Muhammed (Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, 2006), 374. Mecmû’atü Resâ’ili’l-İmami’l Gazzâlî içinde

⁵⁰¹ İsrâ, 17/49-51.

⁵⁰² İbn Sînâ, *el- Adhaviyye fi’l-Meâd*, 14-15.

gerçekleşeceği ve bunun Allah'ın kudretinde olduğu ifade edilerek insanların imkânsız olarak gördükleri durumun Allah'ın katında imkânsız olmadığı, belirtilmiştir.

Kehf Suresi'nde geçen Ashabı Kehf kıssasında Allah'u Teâlâ mağaradaki insanları uyutup üzerinden çok uzun bir zaman geçtikten sonra diriltmektedir. Bu durumun sebebini ise yirmi birinci ayeti kerimedeki şu ifadeler ile belirtmektedir: “*Böylece (kıssayı anlatarak insanları) onlardan haberdar ettik ki, Allah'ın vaadinin hak olduğunu ve kıyametin şüphe götürmez olduğunu bilsinler.*”⁵⁰³ Nassın açık bir şekilde ifade ettiği bu hususlar salim bir aklın gerçekleşmesini imkânsız olarak görmedikleri ahvallerdir. Bu durumlar, Allah'ın kudreti dâhilinde olan hususlardır.

Üstteki ifadelerden imamın dini metinleri anlama usulüne baktığımızda Gazzâlî için dini metinleri anlamada önemli olan şey, dini metinlerde geçen şeylerin aklın imkânsızlığını hükmedemediği konuları kabul; imkânsız olarak gördüğü şeyleri ise te'vil etme üzerine kuruludur. Bu usulden şu sonuç çıkabilir: Eğer dini metinlerde geçen bir şey, akli olarak mümkünse tasdik edilip inanılması gerekir.

Gazzâlî'ye göre bağımsız bir cevher olan nefis, bedenden ayrılmasıyla baki olarak ölümsüzdür. Ona göre asıl olan nefis olduğu için nefsin hangi bedene döneceği, sorun teşkil etmemektedir. Zira bedenin dirilişi, herhangi bir bedene döndürülmesiyle mümkündür. Bu, ister önceki bedenin maddesinden, ister bir başkasından, ister yeni baştan yaratılan bir maddeden olsun fark etmez. Çünkü insan, bedeniyle değil, nefsiyle insandır. Zira küçüklükten itibaren yaşlanıncaya kadar bedenin cüzleri; zayıflama, şişmanlama, besinlerin değişmesi suretiyle zaten değişikliğe uğramıştır. Bu sebeple bu beden şekil ve form olarak o insanı yansıttığı sürece hangi maddeden oluştuğunun bir önemi yoktur. Bununla birlikte Allah'u Teâlâ bedeni, yeni baştan yaratmaya da kadirdir.⁵⁰⁴

Burada şu hususun özellikle hatırlatılması gerekir. Ölümün manası, bazı insanların zannettiği gibi ruhun yok olması değildir. Ölümün manası bedenin üzerindeki tasarruf kuvvesinin sona ermesidir. Haşrin, neşrin ve iadenin manası; ruhu yok ettikten sonra vücuda getirmek değildir. Bilakis onun manası, ayrılan ruhu bedene geri döndürmektir. Yani daha önce olduğu gibi bedeni ikinci defa ruhun tasarrufu için hazırlamaktır. Bu ikinci defa ise birinci defadan daha kolaydır. Zira ilk yaratılışta hem ruh hem de beden yaratılmıştı. İkinci yaratılış, sadece dağılan bedenin parçalarını toplamak demektir. Parçaları bir araya getirmek ise yeniden

⁵⁰³ Gazzâlî, *el-Madnûn bih Alâ Gayri Ehlih*, 374-375.

⁵⁰⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 218.

yaratmaktan daha kolaydır. Lakin kolaylık ve zorluk bizim tasavvurumuz açınsındandır. Allah Teâlâ için söz konusu değildir.⁵⁰⁵

Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen sırat, haşır, neşir, mizan, hesap gibi hakikatlerin bütün herkese hitap eden zâhîrinin yanında sadece havasa hitap eden gizli esrarları da vardır.⁵⁰⁶ Lakin bu hususlar hakkında havasa hitap eden esrarların olması, nassta ifade edilen manaya zıt bir anlamın olduğu sonucunu doğurmaz. Örnek olarak namaz kılan avam cehennemden kurtulmak için kılıyor olabilir; havas ise namazı sadece Allah'ın rızasını kazanmak için kılar. Tasvir edilen bu iki kişi arasında birinin zâhire, diğerrinin ise bâtna yöneldiğı söylenebilir. Lakin aralarındaki bu farklılık, zıtlığa veya olmayan bir şeyi varmış gibi gösteren bir algıya sebep olmaz.

2.1.2.1. Ruhun ve Bedenin Saadeti ve Şekaveti

Dünya hayatı, insanın ulaşmak istediğı saadet ve uzaklaşmak istediğı şekavet arasındaki bir döngünün merkezidir. Bu merkezde yapılan fiiller, dünya ve ahirette saadete ulaştırabileceğı gibi acı ve elemlelere de sebep olabilir. İnsan ise hem dünyada hem de ahirette saadete ulaşmayı, acı ve elemlelerden ise uzak durmayı arzular. İnsanın varlığına baktığımızda her ne kadar nefis ön plana çıksa da insan, beden ve ruhtan mürekkep bir varlıktır. Dünyada olduğı gibi ahirette de ruhun ve bedenin kendine özgü saadeti ve şekaveti vardır.⁵⁰⁷ Ahiretteki elem ve lezzetlerin benzerini her insan, aslında dünyada tadar. Zira ahiretten önce bunların farkına vardığı için bir açıdan cennet ve cehennemnin varlığı insanlara anlatılabilmiş ve temel gaye olmasa da toplumsal düzenin sağlanması için, terğib ve terhib için kullanılmıştır. Çünkü insanın farkına varmadığı ve bilmediğı bir şeyin bir anlam ifade etmesi mümkün değildir. Bedenin dünyadaki saadeti ve şekaveti malum olduğı için dini nasslar çerçevesinde ahiret âlemindeki örneklerine bakmamız gerekmektedir.

Öncelikle vurgulamamız gereken nokta Gazzâlî 'ye göre akli, hissi ve hayali saadetin ve şekavetin olması mümkündür.⁵⁰⁸ Lakin mümkün olan bu durumlardan hangilerinin gerçekleşeceğini vahiy bize bildirir. Cennette bedenin saadeti; nehirler, ağaçlar, huriler, köşkler, yiyecekler, içecekler ve bunlardan başka bilip veya bilmediğimiz cismani zevk ve nimet sebeplerinden ne var ise hepsi mevcuttur. Cehennemde bedenin şekaveti ise ateş, yılan, akrep, zakkum bitkisi, irin, susuzluk, açlık ve bedene eziyet veren diğerr bilip veya bilmediğimiz

⁵⁰⁵ Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 67.

⁵⁰⁶ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 30.

⁵⁰⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 63.

⁵⁰⁸ Gazzâlî, *el-Madnûn bih Alâ Gayri Ehlih*, 377.

cismani acılara sebebiyet veren şeylerdir.⁵⁰⁹ Ona göre ifade edilen bu hususların gerçekleşmesinde akli veya nakli hiçbir engel bulunmadığı için bunların meydana gelmesi imkânsız değildir.

Dünya hayatından da bildiğimiz üzere cismani acılar ne kadar fazla olursa olsun ruhu etkilemeyebilir. Hatta bazen cismani acılar, ruhun olgunlaşması için faydalı bile olabilir. Ruhani-psikolojik acılar ise hem bedeni hem de ruhu derinden etkileyebilir. Ruhani elem ve lezzetlerin daha üstün olduğu ise aşikârdır. Bu sebeple dünyada olduğu gibi ahirette de ruhun kendine özgü saadeti ve şekaveti vardır. Genel olarak ruhun ahiretteki şekavetini üç farklı şekilde sınıflandırabiliriz.

- 1) Ulvi olan ruh, asıl gayesi olan marifetullaha ulaşmayı ihmal edip, dünyanın cazibesine kapılıp dünyevi arzularına kendini kaptırırsa alıştığı dünyanın arzularından ayrılması ona ruhani olarak elem verir.
- 2) Dünyada görevlerini yerine getirmediği için, ahiretten bir daha dünyaya dönüp ibadetlerini ve görevlerini yerine getirme şansı verilmeyeceği için pişmanlık, mahcubiyet duyar.
- 3) Dünya ve ahirette insanın karşılaşılabileceği en büyük nimet ve elem hiç şüphesiz Allah'ın cemaline nail olup olmama üzerine bina edilmiştir. Allah'ın cemalini görmekten mahrumiyet, bütün cismani ve ruhani elemlerden daha büyük bir acıdır.⁵¹⁰ Çünkü ruh, kendi benliğinin farkına vararak onu yaratana büyük bir aşk ile tutuşur eğer maşukunu göremez ise acısı dinmeyen bir derde tutuşmuş olur. Bu sebeple onda oluşacak olan ümitsizlik ateşi, onu daha önce tatmadığı bir elem ile karşı karşıya bırakır.⁵¹¹

İnsanların çoğu anlamasa bile ruhani şekavet, bedensel acılardan daha şiddetlidir.⁵¹² İçten dışa yansıyan bir şekavet olduğu için etkisi çok daha şiddetlidir.

Ruhani mutluluk ise Gazzâlî'nin bütün düşünce dünyasının üzerine kurulu olan marifetullaha varmak ve Allah'ın cemaline kavuşmaktır.⁵¹³ Gazzâlî de aynı şekilde ruhi lezzetin bedensel lezzetten üstün olduğuna ve ruhun ölümsüz olduğuna inanır.⁵¹⁴ Lakin ruhi lezzetin bedensel lezzetten üstün olması, bedenlerin dirilmemesini gerektirmez. Çünkü ahirette bedenin

⁵⁰⁹ Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 62.

⁵¹⁰ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 30.

⁵¹¹ Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 76; Gazzâlî, *el - Er bain fi usûliddîn*, 280-284.

⁵¹² Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 80.

⁵¹³ Gazzâlî, *Mizânü'l Amel*, , 351.

⁵¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 212.

varlığı da yokluğu da aklın reddetmeyeceği bir husus olduğu için biz hangi şekilde gerçekleşeceğini dinden öğreniyoruz. Aklın inkâr etmeyeceği gibi beden ve ruhun birlikte dirilmesi daha evladır.⁵¹⁵

Büyük tartışmalara sebebiyet veren “*Tehâfütü’l Felâsife’nin*” yirminci meselesinde bu konuyu ele alan Gazzâlî’ye göre, filozoflar; cesetlerin dirilişini, ruhların bedenlere iadesini, cennet ve cehennem tasvirlerinin halkın anlayabilmesi için soyut bir şekilde sembolik tarzda olduğunu söyleyerek dirilişle alakalı hakikatleri inkâr etmişlerdir. Gazzâlî ‘ye göre bu düşünce, bütün Müslümanların inancına ters düşmektedir. Bunu temellendirmek için akli ve nakli deliller getirerek filozoflara eleştiriler yöneltir.⁵¹⁶ Lakin gözden kaçırılmaması gereken çok önemli bir husus vardır. Aslında Gazzâlî, sadece ruhun veya ruh ile beden birliğinde dirilmesini mümkün görür. Ona göre, bu mümkün olan durumu yakîniyata çeken tek şey, vahiydir. Bu sebeple diriliş vahiyin bildirdiği gibi beden ve ruh bütünlüğü ile gerçekleşecektir. Bu hakikati Allah Kur’an-ı Kerim’de ve bize aktarılan sünneti nebevide Peygamber Efendimiz kesin olarak bildirmiştir. Bu sebeple Gazzâlî’nin filozoflara eleştirisi, ruhani dirilişin aklen imkânsız olduğu noktasında değildir. Çünkü Allah’u Teâlâ eğer isteseydi o şekilde de gerçekleştirebilirdi. Gazzâlî’nin asıl eleştirisi dinin bildirdiği şekle uymayıp ayetleri herhangi bir asla dayanmadan te’vil etmeleri noktasındadır.⁵¹⁷

Bu sebeple sonuç olarak Gazzâlî yeniden dirilişle alakalı temel düşüncesini metafizik bir konu olması hasebiyle nakil olmadan anlaşılmayacağı üzerine kurduğu için diriliş, beden ve ruh ile dinin ifade ettiği şekilde gerçekleşmekle beraber cismani ve ruhani elem ve lezzetler olacaktır. Çünkü dirilişin beden ve ruhla olup cismani ve ruhani lezzet ve elemelerin var olduğuna dair Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde inkâr ve te’vil edilmeyecek miktarda bilgiler vardır.⁵¹⁸

2.2.3. Diriliş İşaret Eden Nassların Yorumunda Zâhir ve Bâtın Dengesi

Arapça ’nın dilsel yapısından kaynaklı mana zenginliği, Kur’an-ı Kerim’in eşsiz manalafız dengesinin sağlanması için temel oluşturmuştur. Çünkü en ince manalar bile Arapça’nın dilsel zenginliği sebebiyle rahatlıkla dile getirilmiştir. Bu yapı sebebiyle evrensel ve çağlar ötesi bir metin olan Kur’an-ı Kerim, avam ve havasa rahatlıkla hitap edebilmiştir. Mana zenginliğini sağlayan yöntemlerden biri de hiç şüphesiz ki zâhir ve bâtın yöntemidir.

⁵¹⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felasife*, 213.

⁵¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felasife*, 207.

⁵¹⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felasife*, 213.

⁵¹⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felasife*, 213.

Dini metinlerde temel problem haline gelen şey, metafizik bir alandan bahseden bilgilerin insanların şahit olmayıp tecrübe etmemeleri sebebiyle sınırlı bir dil içerisinde nasıl anlatılacağıdır.⁵¹⁹ Bu durum ise ahiretle alakalı ayeti kerimelerde filozofların temel dayanak noktasını zâhir-bâtın ayırımına çekmesine sebep olmuştur. Çünkü ancak bu sayede filozoflar, bu yöntemi kullanarak bu sorunu aşmaya çalışmışlardır. Bunu yapmaları, felsefî görüşlerini şekilsel olarak dayandırabilecek İslami bir çerçeveyi de elde etmelerine olanak sağlamıştır. Lakin filozoflar, aradaki zâhir-bâtın dengesini ayarlayamadıkları için ahiretle alakalı ayeti kerimelerin anlaşılmasında hataya düşmüşlerdir. Çünkü onlar asıl olanın bâtın mana olduğunu iddia edip zâhiri ihmal etmişlerdir. Gazzâlî ise her ne kadar zâhir-bâtın ayırımını kabul etse de zâhir-bâtın ayırımında lafız ve mananın birbirinden bağımsız olamayacağını ifade eder.⁵²⁰ Eğer filozofların dediği gibi normalde dirilişin olduğundan farklı olduğu, yani soyut olan hakikatlerin sadece halkın anlaması için somut bir şekilde sembolik olarak kullanıldığı anlayışı kabul edilirse Peygamberlerin maslahat gereği yalan söyleyebilecekleri görüşü ön plana çıkar ki peygamber bundan münezzehtir ve bu düşünce küfürdür.⁵²¹ Bu anlayış kabul edilirse Peygamberlere güven problemi oluşacağından toplum arasında din konusunda tefrika ve anlaşmazlıklar çıkacaktır. Bu sebeple Gazzâlî, zâhir-bâtın ayırımındaki denge için ölçüler belirlemektedir. Biz bu ölçüleri, birinci bölümde ele aldığımız için sadece hatırlatmak için zikrederek nasslar üzerinde örnekler ile açıklamaya çalışacağız.

- 1) Zâhir ve bâtın birbirine zıt değildir.
- 2) Bâtın ilminin alınması ve idrak edilmesi ancak havasa ait olup avamın ilgilenmemesi gerekir.⁵²²
- 3) Ayet kerimelerden elde edilen bâtın hakikatler dini kaidelerle ilgili ve onların dışına çıkmayan bir hakikattir.⁵²³
- 4) Zâhir-Bâtın yöntemi, olmayan bir şeyi varmış gibi göstermek için kullanılamaz.⁵²⁴

Bu temel hususları göz önüne alarak ayetlere baktığımızda Yâsîn Sûresi'nde Allah'ı Teâlâ, dirilişe inanmayan bir şahsı zikrederek arada geçen diyalogu bize şu şekilde bildirir: *Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: 'Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?' diyor.*

⁵¹⁹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 26.

⁵²⁰ Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, 235.

⁵²¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 225.

⁵²² Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 471.

⁵²³ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 1/469.

⁵²⁴ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 1/484.

*De ki: onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir.*⁵²⁵

Gazzâlî, bu ayeti kerimeyi delil göstererek bedenın kıyamette dirileceğini söylemektedir. Allah'ı Teâlâ, dirilişin gerçekleşeceğini insanın ilk yaratılışını delil göstererek insanlara Peygamberin ifade ettiğı şekilde gerçekleşeceğini, aklın ise bu durumu inkâr edemeyeceğini ifade etmektedir.⁵²⁶ Çünkü ona göre insanın ilk yaratılmasındaki acayıplikler, ikinci yaratmadaki acayıpliklerden daha fazladır. Bu ayeti kerimede de ifade edildiğı gibi diriliş gerçekleşecektir.

Kur'an-ı Kerim'deki dirilişini ifade eden diğeri ayeti kerimeler ise şunlardır:

İsrâ Sûresi: *“Allah kime hidayet verirse doğru yolu bulan işte odur; kimi de hidayetten uzaklaştırırsa artık böylelerine Allah'tan başka destekçiler bulamazsın. Kıyamet gününde onları kör, dilsiz ve sağır bir halde yüzükoyun süründürerek toplarsın. Onların varıp kalacağı yer cehennemdir; onun ateşi zayıfladıkça yakıcı alevlerini çoğaltarak azaplarını sürdürürüz.”*

“Cezaları işte budur. Çünkü onlar ayetlerimizi inkâr etmişler ve demişlerdi ki: “Bizler, bir kemik yığını ve un ufak olmuşken yepyeni bir yaratmayla dirilecekmişiz, öyle mi?”

*“Düşünmediler mi ki, gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, kendilerinin benzerlerini de yeniden yaratmaya kadirdir! Allah onlar için bir vade takdir etti, bunda kuşku yoktur. Ama zalimler inkârcılıktan başkasını kabullenmediler.”*⁵²⁷

Hac Sûresi: *“Ey insanlar, eğer dirilişten yana bir kuşku içindeyseniz, gerçek şu ki, Biz sizi topraktan yarattık, sonra bir damla sudan, sonra bir alak'tan (embriyo), sonra yaratılış biçimi belli belirsiz bir çiğnem et parçasından; size (kudretimizi) açıkça göstermek için. Dilediğimizi, adı konulmuş bir süreye kadar rahimlerde tutuyoruz. Sonra sizi bebek olarak çıkarıyoruz, sonra da erginlik çağına erişmeniz için (sizi büyütüyoruz). Sizden kiminizin hayatına son verilmekte, kiminiz de, bildikten sonra hiçbir şey bilmeme durumuna gelmesi için ömrün en aşağı ucuna (yaşlılığa) geri çevrilmektedir. Yeryüzünü kupkuru ölü gibi görürsün, fakat Biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman titreşir, kabarır ve her güzel çiftten (ürünler) bitirir.”*⁵²⁸

⁵²⁵ Yasin, 36/78-79.

⁵²⁶ Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 1/525.

⁵²⁷ İsrâ, 17/97-99.

⁵²⁸ Hac, 22/5.

Rum Sûresi: “ O ölüden diriye çıkarır ve diriden ölüyü çıkarır, ölümünden sonra da yeri diriltir. İşte siz de böyle çıkarılacaksınız.”⁵²⁹

Yasin Sûresi: “Ölü toprak kendileri için bir ayettir; Biz onu dirilttik, ondan taneler çıkarttık, böylelikle ondan yemektendirler.”⁵³⁰

Kıyamet Sûresi: “İnsan kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanıyor?”

“Evet, bizim onun parmak uçlarını bile eski haline getirmeye gücümüz yeter.”⁵³¹

Bu ayeti kerimelerden yola çıktığımızda açık bir şekilde dirilişin cismani olarak gerçekleşeceğini görebiliriz. Hatta bu durumu kabul etmeyenler, inkâr ile nitelenmiş ve bunun gerçekleşeceği, kesin bir hakikat olarak vurgulanmıştır. Üstteki ayeti kerimelerde gördüğümüz gibi bu hususun gerçekleşeceğini ispat için Allah’u Teâlâ, farklı deliller ile insanlara hitap etmektedir. İnsanın özü, nefis olduğu için üstteki ayeti kerimelerde daha çok nefsin aleti olan bedenle alakalı diriliş örnekleri verilmiştir. Bunu Gazzâlî’nin zihin dünyasında açıklamak, çok kolaydır. Zira ona göre nefis, ölümsüzdür. Dirilecek olan ise bedendir. Beden dirildiğinde ise ruh, bedene iade edilerek tasarruf ve kudret gücünü geri alacaktır.

Zâhir-bâtın dengesi eğer sağlanamazsa bu hususlar zikredildiğinde biri çıkıp da: insan denilen şey, sadece bedendir; çünkü ayeti kerimeler, bedenın dirilişini sürekli olarak ön plana çıkarıyor.” diyebilir. Ya da zorlama yorumlar ile bazı ayetler delil olarak gösterilip dirilecek olan sadece ruhtur gibi görüşler ifade edilebilir. Bu sebeple ayeti kerimelerin anlaşılması, lafız-mana arasında kurulacak olan zâhir-bâtın dengesidir. Çünkü filozoflar, bu dengeyi sağlayamadıkları için bedenın; ilk dönemdeki bazı kelimacılar ise ruhın varlığını inkâr etmişlerdir. Bu sebeple hakikatlerin ortaya çıkması için dini metinler, zâhir-bâtın dengesi içinde anlaşılmalıdır. Aynı zamanda bu ayeti kerimelerin daha derin manaları barındırabilmesi de mümkündür. Lakin bu derin manaların varlığı, zâhiri iptal edebilecek bir konuma ulaşamaz bu hususa da dikkat etmek gerekir.

Gazzâlî’nin ifade ettiğı görüşleri net ve berrak olarak destekleyecek şu alıntıya yer vermemiz, meseleye açıklık kazandıracaktır. Bu hususta Ömer Faruk Yavuz’un konu hakkındaki görüşlerini özetleyerek şöyle ifade edebiliriz:

⁵²⁹ Rum, 30/19.

⁵³⁰ Yasin, 36/33.

⁵³¹ Kıyamet, 75/3-4.

*Söz konusu edilen varlık ve hadiselerin insanın hisleriyle tecrübe edebildiği yönleri, sembol, mecaz ve teşbihin somut yönünü; bu ayeti kerimelerin işaret ettiği veya ortaya çıkardığı Allah'ın gücü, iradesi, bilgisi gibi aşkın haller ise soyut yönünü oluşturur. Somut yön ile soyut yön arasındaki analogik bağ arasındaki denge iyi kurulmalıdır. Çünkü somut ile soyut arasında kurulan bağlantı, zıtlık değil birbirini gerektiren hallerdir. Bu sebeple somut ile soyut yön arasında analogi açısından bir kopukluk olmadığı gibi aralarında sebep ve sonuç gibi sıkı bir ilişki vardır.*⁵³²

2.2.4. Sembolik Anlatımlarda Zâhir-Bâtın ilişkisi

Mananın daha iyi anlaşılması için kullanılan yöntemlerden biri de sembolik ifadelerdir. Bu yöntem, anlaşılması zor olan hususları insanların zihinlerine yaklaştırır. Bu sebeple hemen hemen bütün ilim alanlarında eser veren Gazzâlî'nin bu yöntemden bigâne kalması düşünülemez. İmam Gazzâlî, salt soyut olan durumların anlatımında sıklıkla sembolik ifadelerin kullanımına başvurur. Bu yöntemini hemen hemen her eserinde kullanan Gazzâlî, insanların anlamakta zorluk çektikleri salt soyut olan hakikatlerin anlaşılması için temsillerle bu durumu anlatmaya çalışır. Zira duyularla algılanamayan şeyler, ancak somutlaştırılarak insanlara aktarılabilir.⁵³³

Yaptığı temsillerin örneklerine bakacak olursak Gazzâlî, bilginin kaynağı noktasında akıl ile Kur'an-ı Kerim arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında şunları ifade etmekteydi: “Kur'an ayetlerinin akıl gözü yanındaki mertebesi, güneşin nurunun zâhiri göze göre olan durumu gibidir. Çünkü görmek güneşin nuruyla tamam olur. Bundan dolayı güneşin nuruna nasıl nur deniliyorsa Kur'an'a nur demek de öylece doğru ve hatta daha uygundur. Kur'an'ın misali güneşin nuru, aklın misali de gözün nurudur.”⁵³⁴ Gazzâlî salt soyut olan akli ve Kur'anî bilginin karşılaştırmasını insanların daha iyi anlaması için sembolik ifadeler ile anlatmaktadır.

Rad Sûresi: *O, gökten su indirdi; su, vadiler dolusunca sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan köpüğü taşıyıp götürdü. Yaktıkları ateşin üzerine koyup eriterek süs eşyası veya alet yapmak istedikleri madenlerden de üste böyle köpük çıkar. İşte Allah hak ile bâtıla böyle misal verir. Köpük atılıp gider; insanlara fayda veren şeye gelince, o dünya durdukça durur. İşte Allah böyle misaller getirir.*⁵³⁵ Yine bu minvalde Kur'an-ı Kerim'deki bu ayeti de delil olarak kullanan Gazzâlî, ayeti kerimedeki sudan kastın ilim, vadilerin ise kalpler olduğunu ifade etmektedir.⁵³⁶ Düşünürümüze göre bu temsilin verilmesinin sebebi suya benzetilen hakkın

⁵³² Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, 343.

⁵³³ Habib Şener, *Gazzâlî 'de Varlık ve Bilgi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 192.

⁵³⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 26-27.

⁵³⁵ Rad, 13/17.

⁵³⁶ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 51.

çorak gönüllere hayat vermesidir. Batıl olan dalalet ise köpüğe benzetilerek kısa sürede ortaya çıkıp yok olan bir şeye benzetir.

Aynı şekilde hadislerdeki sembolik ifadelerden örnekler veren Gazzâlî “*Müminin kalbi rahmanın iki parmağının arasındadır.*” hadisini delil olarak kullanır.⁵³⁷ Bu ifade de salt soyut olan Allah’ın kudretinin ve hükmünün insanların daha iyi anlaması için sembolik tarzda anlatıldığını ifade etmektedir. Çünkü semboller, algılanamayan veya aşkın olan hususların anlaşılır kılınması içindir. Semboller sonucunda oluşturulan somut anlam, onun soyut anlamının önüne de geçemez.⁵³⁸ Sembolik ifadelere sıklıkla yer veren Gazzâlî, bu usulü ulvi hakikatlerin anlatılması için çok önemli bir hakikat olarak görür. Lakin Gazzâlî’nin sembolik yöntem hakkındaki yaptığı yorumlar, filozofların ahiret ahvalleri hakkında yaptıkları sembolik söylemlerinden ayrılır. Zira Gazzâlî, sembolik yöntemi ya salt soyut konuların ifadesi için ya da somut olsa bile bazı hakikatlerin insanların daha iyi anlaması için kullanır. Çünkü dini metinler, mahsus olmayan Allah’ın varlığını insanlara anlatmak için semboller, teşbihi ifadeler ve sıfatları kullanır. Kur’an-ı Kerim’in de açıkça ifade ettiği ‘*Hiç bir şey Allah’a benzemez.*’ Filozoflar, bu ilkenin alanını genişleterek, bütün alanlarda bu hususun gerekli olduğu zannına kapılarak ahiret ve ahvalleri konusunda hataya düşmüşlerdir.⁵³⁹

Ona göre dinin asıllarından olan ahiret ve ahvalleri ise salt soyut ahvaller değildir. Çünkü sembollerin asıl kullanıldığı yerler, mahsusatla algılanamayan ulvi hakikatlerin insanların anlaması için mecaz, kinaye teşbihi ifadeler ile anlatılmasıdır.⁵⁴⁰ Ahiret ahvalleri ise mahsusat dairesinde rahatlıkla anlaşılabilir hususlardır. Bu sebeple Allah’ın varlığı ve sıfatları dışında nasslarda ifade edilen durumlar, insanların anlayabilecekleri, kapasitelerinin kaldırabilecekleri şeylerdir. Kullanılan sembolik ifadeler arasında da zâhir-bâtın dengesinin korunması gerektiğine de vurgu yapan düşünürümüz, ahiret ahvallerinin salt sembolik olduğu düşüncesine indirgenemeyeceğini ifade etmektedir. Çoğunluğu oluşturmaya da ahiretle alakalı bazı ayeti kerimelerde bu husus kullanılmışsa bile bu, onların salt soyut olduğu düşüncesini göstermez. Çünkü bu mevzu rahatlıkla anlaşılabilir bir konudur.

Ahiret ahvallerini sembolizme indirmek, sadece felsefecilerin kendi felsefi düşüncelerini temellendirmelerine yarar. Çünkü semboller; çok anlamlı, çok yönlü, esnek ve değişken bir yapıdadırlar. Bu sebeple zâhir-bâtın dengesi kurulmadığı müddetçe her türlü anlam

⁵³⁷ Gazzâlî, *Cevâhiru’l-Kur’an*, 49.

⁵³⁸ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 166.

⁵³⁹ Taylan, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 159.

⁵⁴⁰ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 20.

sembollerden çıkarılabilir.⁵⁴¹ Bundan dolayı sembollerin anlaşılmasında mutlak olarak İslami geleneğin göz önünde bulundurulması gerekir. Ona göre filozoflar, bu konuda Allah ve diğer varlıklar arasında yanlış kıyasa başvurdıkları için hataya düşmüşlerdir.⁵⁴² Çünkü bu konu hakkında ortaya çıkan problemlerin temelinde salt soyut olan alan ile salt soyut olmayan alanlarının birbirine karıştırılması hatası yatmaktadır. Çünkü dini metinlerde salt soyut olan bilgiler bulunduğu gibi soyut olmayıp da insanların aklının rahatlıkla alabileceği bilgileri de barındırmaktadır.

Gazzâlî, uhrevî âlemin dünya âleminden farklı olduğunu kabul ederek melekût âlemini öz, şehâdet âlemini ise kabuk olarak kabul eder. Bu dünyanın önemi ise şu noktada gizlidir: Kabuk olmadan öze ulaşamadığı gibi cismani âlem olmadan da ruhani âleme ulaşamaz. Melekût âlemindeki bu hakikatler ise insanlara ancak misaller ile anlatılabilir.⁵⁴³ Bununla beraber şehâdet âlemindeki unsurlar, her ne kadar temsil ile olsa da melekût âlemindeki hususlardan zıt olacak kadar farklı değildir. Çünkü melekût âlemi, bu âlemdeki varlıkların kemale ermiş halidir.⁵⁴⁴ Zira temsillerin kullanılması, melekût âlemine ait hususların insanların alışık olduğu şeyler üzerinden onların daha iyi anlaması içindir. Bu yöntem ise iki âlem arasında zıtlık olduğunu göstermez. Bu hususu anlamak ise çok ince bir noktadır. Bu hususu anlayamadıkları için bazı felsefî gruplar, melekût ile şehâdet âlemi arasındaki bağlantıyı anlayamamışlardır. Bu sebeple zâhiri lafızdan kast edileni idrak edemeyip haşır ve neşri inkâr etmişlerdir.⁵⁴⁵

2.2.5. Ahiret ve Ahvalinin Anlaşılmasında Te'vilin Ölçüsü ve Sınırı

Metafizik alan, üzerinde söz söylemenin en zor; bir açıdan ise en kolay olduğu alandır. Zira gaybi bir âlem olması, her iki durumun oluşmasının zeminini oluşturmuştur. Bu özelliği sebebiyle salt spekülasyonel yorumlar yapılabileceği nakle dayanılarak nassın bildirdiği çerçevede temkinli davranmak da mümkündür. Bu iki farklı yöntemin oluşmasının sebebi, bilginin elde edilme yönteminde ve dini metinlerin bilgi açısından kaynaklık değerinde aranmalıdır. Çünkü bu hususların belirlenmesi metafizik alan hakkında görüşlerin tespit edilmesini kolaylaştıracaktır.

⁵⁴¹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 19.

⁵⁴² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 213.

⁵⁴³ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 49.

⁵⁴⁴ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 48.

⁵⁴⁵ Gazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, 60.

Metafizik alanda Gazzâlî için yegâne bilgi kaynağı, nass'tır. Nassın belirttiği çerçevenin dışına çıkılması, ancak belirli şartlarda mümkündür. İşte bu şartların belirlenmesi ve ölçüsü, bu alanların anlaşılmasındaki yöntemdir. Te'vilin ölçüsü ve sınırı ise aynı şekilde büyük tartışmalara sebebiyet vermiştir. Hatta Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmekteki dayanağı te'vil'in ölçüsü ve sınırı meselesinde yaptıkları yanlışlıklardır. Te'vil edilen hususlarda usul-furu ayrımını yapan Gazzâlî, dinin asıllarından olmayan bir meselede kimsenin tekfir edilmeyeceğini; lakin eğer ahiret ve ahvallerinden olan cismani haşır, cismani elem ve lezzetin varlığı gibi unsurlar delilsiz olarak te'vil edilirse te'vil eden kişilerin tekfir edileceğini ifade etmektedir. Zira ona göre, ruhların bedenlere döneceğini ve cismani olarak lezzet ve elemi de tadacaklarının imkânsız olduğunu gösteren hiçbir delil yoktur. Bu kişiler, delilsiz olarak bu konuya daldıkları için Gazzâlî'ye göre tekfir edilirler.⁵⁴⁶ Onların bu konu hakkındaki görüşleri, vehim ve zan olup hiçbir delile dayanmamaktadır.

Gazzâlî, filozofların bu anlayışlarının hem dilsel hem de dini açıdan yanlış olduğunu belirtir. İnsanların idraklarının zayıflığı sebebiyle Allah hakkındaki bazı ayetlerin mecazî olup bunların te'vil edilmesinin gerekliliği, anlaşılabilir bir mesele olan cennet ve cehennemle alakalı tasvirlerin de mecazî ve sembolik olduğunu göstermez. Zira iki durum, birbirinden çok farklıdır. Gazzâlî'nin belirttiği gibi Allah'ın varlığının kavranması ile bedenlerin dirilişi karşılaştırılmaz. Çünkü insan, bedenlerin dirilişi gibi mümkün bir meseleyi anlayabilir. Fakat her türlü noksanlıktan uzak olan Allah'ı ise insanlar akıllarıyla tam olarak kavrayamazlar. Bu onların potansiyelinin dışında bir şey olduğu için mecaz yoluna başvurulmuştur. Allah'ın varlığı için kullanılan mecazın, bedenlerin dirilişi için de kullanılacağı anlamına gelmez.⁵⁴⁷

Gazzâlî, ahiret ve ahvallerinin anlaşılmasındaki te'vilin ölçüsü ve sınırının şöyle olduğunu ifade eder: Öncelikle metafizik alanla alakalı ayetlerin anlaşılmasındaki temel usul ifade edilen görüşlerin akıl ve nakil bütünlüğü çerçevesinde olması gerekir. Ayetlerin te'vilinde dikkat edilmesi gereken en önemli şey, bu kaideye itibardır. Eğer bu kurala riayet edilmezse ya Haşviyye gibi sadece nakli ön plana çıkarıp zâhirde tıkanıp kalmaya ya da Bâtıniler ve filozoflar gibi aklın kutsanması ile lafzın içinin boşaltılmasına sebebiyet verir. Her iki durum ise hakikatlerin ortaya çıkması için birer engeldir.⁵⁴⁸ Ahiret ve ahvalleri hakkındaki te'vilin ölçüsünü ise şu şekilde sıralar:

⁵⁴⁶ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika*, 78-79.

⁵⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 213.

⁵⁴⁸ Gazzâlî, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, 625.

- 1) Yapılacak olan te'vil kat'i bir delile dayanmalıdır. Çünkü ahiret ve ahvalleri, dinin üç temel asıllarından biridir. Bu sebeple yapılacak te'vilde zanna dayanılamaz.⁵⁴⁹
- 2) Te'vil yapıldığında İslami toplumun konu hakkındaki görüşlerine bakılıp hareket edilmelidir. Zira diriliş meselesi, yeni ortaya çıkmış bir mesele değildir. Dinin üç temelinden biri olduğu için nassın ilk indiği dönemden te'vil yapacak kişinin kendi dönemine kadar olan görüşlere muhalif davranmaması gerekir. Yani te'vil konusunda üzerinde kesin ve sabit olan bir icmaya uyumlu davranmaktır.⁵⁵⁰
- 3) Arapça dil mantığı içinde dayanılabilecek bir temelin varlığı gerekir. Çünkü lafzın kastettiği manadan başka bir mana olduğu söyleniyorsa dil mantığı içinde bir dayanağı olması gerekir.⁵⁵¹
- 4) Arapça dil mantığıyla sağlam bir bağlantı kurulduktan sonra zâhir ve bâtın arasındaki dengenin sağlanması gerekir. Aksi takdirde yine aynı şekilde asıl anlaşılması gereken mana, buharlaşabilir. Çünkü dirilişle alakalı hususlarda özellikle zâhir ve bâtın arasında bir zıtlığın olmadığı göz önüne alınarak lafızda ifade edilen temsillerin asıldan bağımsız olamayacağı hatırlatılmalıdır.⁵⁵²
- 5) Her ayeti kerime, te'vil edilemez. Çünkü te'vil, açık olan hususlarda değil, sadece aklen olmasını imkânsız gördüğü yerlerde üstte ifade edilen hususlara dikkat edildiğinde yapılması gereken bir işlemdir. Dirilişle alakalı ayeti kerimelerdeki ifadelerin zâhir üzerine kabul edilmesini engelleyen hiçbir karine yoktur. Bu sebeple nassta geçtiği şekilde kabul edilmelidir.

2.2.6. Dirilişin Ruh ve Bedenle Olacağının Dayanakları

İslam düşünce geleneğinde önemli bir yeri olan Gazzâlî'nin en önemli vasfı ifade ettiği görüşleri akıl ve nakil bütünlüğü üzerine kurmasıdır. Lakin Gazzâlî, diriliş mevzusunun metafizik bir konu olması hasebiyle her ne kadar nakil üzerine kursa da aklen bu durumun imkânsız olmadığını ısrarla vurgulamıştır. Bu sebeple düşünürümüzün ahiret hakkındaki dayandığı temelleri spesifik olan bu konu üzerinden biraz daha belirgin şekilde ifade etmemiz, onun birinci bölümde ifade ettiğimiz dini metinleri anlama usulünün teorik kısmının pratiğe yansımaları olarak değerlendirilebilir.

⁵⁴⁹ Gazzâlî, *Faysalü 't-Tefrika*, 74.

⁵⁵⁰ Gazzâlî, *el-Kânûnu 'l-Küllî fi 't-Te'vil*, 628.

⁵⁵¹ Gazzâlî, *el-Kânûnu 'l-Küllî fi 't-Te'vil*, 627.

⁵⁵² Gazzâlî, *İhyâ-i Ulûm'id-Din*, 1/469.

2.2.6.1. Tarihsel İslami Geleneğin Savunusu

Gazzâlî öncesi, ölüm ve sonrasında vahye dayanılarak anlaşılmasının gerektiği çok güçlü bir şekilde vurgulanan bir husustur. Hatta bu konu, kelam kitaplarında ‘sem’iyyat’ başlığı adı altında alınmıştır.⁵⁵³ Çünkü ölüm ve sonrası Hz. Peygamberden başlayarak Gazzâlî’nin yaşadığı döneme kadar Kur’an-ı Kerim’de olduğu şekliyle anlaşılması gerektiği, İslami geleneğin üzerinde ittifak ettiği bir meseledir. Bu sebeple Gazzâlî, öncelikle dirilişin Kur’an-ı Kerim’in bahsettiği şekilde gerçekleşeceğini, Hz. Peygamberin de bunun detaylarını verip izah ettiğini ve ondan sonra gelmiş olan İslami geleneğin de bu yolu takip ettiğini söyler. Bu ise dirilişin beden ve ruhla olacağının en büyük delilidir. Çünkü bazı ayetlerin te’vil edilebilme ihtimali olmasına rağmen bu husus, te’vilden uzak bir konudur. Zira Hz. Peygamber, bu konu hakkında detaylı açıklamayı bize ulaştırmıştır.⁵⁵⁴ Kur’an-ı Kerim’i en iyi anlayan ve detaylarını bize aktaran yegâne kişi Hz. Peygamber olduğu için onun ifade ettiği şekilde gerçekleşmesinin dışında başka bir ihtimale yer yoktur. Çünkü peygamber, kendisine gelen hiçbir şeyi saklamaz ve insanlara olmayan bir şey varmış gibi göstermekten aridir.⁵⁵⁵ Bu sebeple diriliş aklın tek başına ulaşamayacağı bir husus olması hasebiyle Peygamberin sözünün dışında bir söz kabul edilemez. Zira diriliş konusu, aklın durak yerlerinden biridir.⁵⁵⁶

Bunun farkında olan İmam Gazzâlî, diriliş konusunda filozofları eleştirmeye başlarken onların konu hakkındaki görüşlerinin, peygamberin ve ümmetin diriliş hakkındaki görüşlerine zıt olduğunu ve bu görüşün cemaatten ayrılmak anlamına geldiğini zımnen ifade etmiştir. Konuya böyle bir girişin yapılması gerçekten çok dikkat çekici ve manidardır. Çünkü İmam Gazzâlî, kendisini arka plana atıp filozoflar ile ümmeti karşı karşıya bırakmak suretiyle zaten konunun başında güçlü bir destek oluşturmuştur.⁵⁵⁷ Bu dayanak, gerçekten çok güçlü bir dayanak gibi görünmektedir. Çünkü Kur’an-ı Kerim’in üzerinde ısrarla durduğu; Peygamberin ise sahabelere detaylarını defalarca ifade ettiği bir hususun olduğundan farklı olduğu düşüncesi, akli ve nakli olarak desteklenemeyecek bir durumdur. Bu sebeple nass dirilişin nasıl olduğunu ifade ediyor, sahabeler ve sonraki nesiller de olduğu bu şekle iman ediyorsa bu durum, görüşün doğru olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte ayeti kerimelerdeki diriliş hakkındaki görüşleri bütün tarihsel verilere rağmen sadece sembolizme indirip ayetlerin ifade ettiği manayı buharlaştırmak, dinin sıklıkla üzerinde durduğu bir meselenin altını oymaktır.⁵⁵⁸

⁵⁵³ Aydın, *Din Felsefesi*, 251.

⁵⁵⁴ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 152.

⁵⁵⁵ Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avam an İlmi Kelam*, 106.

⁵⁵⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikad*, 174.

⁵⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felasife*, 207.

⁵⁵⁸ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 200.

2.2.6.2. İlâhi Kudret

Eş‘arî doktrinin temellerinden biri olan kudret vurgusu, aynı şekilde Gazzâlî üzerinde çok belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Kudret vurgusu, Gazzâlî’nin fikir dünyasının her alanında rahatlıkla görülebilecek bir esastır. Bu sebeple Gazzâlî, dirilişle alakalı itirazlarda Yüce Yaratıcıyı ön plana çıkararak onun gücünün dâhilinde olmayan herhangi bir şeyin olmadığını ifade eder. Lakin bu kudret vurgusu nakli ve akli olarak desteklenmiştir. Yani akla ve nâkle dayanmadan her şeye ‘Allah yapar’ şeklindeki savunmacı tarzda olan bir temellendirme değildir. Bu sebeple kullanılan kavramlar aynı olsa da çoğu zaman diğer fikir adamlarıyla literal anlamdaki bu uyuşma Gazzâlî’de semantik olarak nassa bağlılığından dolayı farklı şekillerde anlamlandırılmıştır.

Gazzâlî, diriliş mevzusunu evrendeki harikulade varlıklardan hareketle karşılaştırma yaparak Allah’ın yeri, gökleri ve bu ikisi arasındaki hayret uyandıran varlıkları yaratmasına nispetle, tekrardan dirilmenin daha kolay olduğunu aşikâr olduğunu belirtir. Bunun mümkün olduğunu görmeyen insanlar ise kınanmaya layıktırlar. Çünkü ifade edilen şeyler, akli ve nakli olarak hiçbir engeli olmaması sebebiyle Allah’ın kudretindedir.⁵⁵⁹

Bu konuda zihnindeki kudretli yaratıcı olgusundan dolayı eleştirilerini artıran Gazzâlî, Kur’an-ı Kerim’de ifade edilen yeniden cismani dirilişi inkâr eden kişinin Allah’ın kudretini sınırladığını ifade etmektedir. Bu durum ise insanların kendilerinin alışkanlık yoluyla muttali olduğu yolların dışında başka bir şekilde gerçekleşebileceğini imkânsız görmeleridir.⁵⁶⁰ Zira beşerin muttali olmayıp da Allah’ın kudretinde olan nice harikulade hususlar vardır. Bu sebeple bedenlerin iade edilmesinde sadece Allah’ın vakıf olduğu bir şekilde gerçekleşmesi de aslında imkânsız değildir.⁵⁶¹ Bu ifadeleri, hangi bedenin dirileceği hakkında soru soran filozoflara da aslında cevap niteliğindedir. Bu sebeple İmam Gazzâlî, filozofların dirilişin sadece ruhla olduğunu ispat etmek için getirdikleri akli çıkarsamaların birçoğunun zan olduğunu, ilâhi kudret isterse nassta ifade edilen hususların gerçekleşeceğini ifade eder. İmam Gazzâlî, zaten bu meselenin temeline bıraktığı ilâhi kudret ilkesi üzerinden temellendirme yaparak, dirilişin naklin belirttiği şekilde gerçekleşeceğini belirtmiştir.⁵⁶²

Eserlerinde metafizikle alakalı olan ahiret ahvallerine yer verdiği bölümlerde Gazzâlî, bunun nakli olarak sübutunun ve delaletinin kat’i olduğunu söyledikten sonra akıl da bunu

⁵⁵⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî l-İ’tikad*, 178.

⁵⁶⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü l-Felasife*, 222.

⁵⁶¹ Gazzâlî, *Fedâihu l-Bâtıniyye*, 50.

⁵⁶² Gazzâlî, *Tehâfütü l-Felasife*, 218.

imkânsız görmüyorsa nakilde belirtilen şekilde kabul edilmesini zorunlu görür.⁵⁶³ Çünkü ona göre, eğer akıl, nassta belirtilen şeyi imkânsız görmüyorsa Allah’u Teâlâ’nın kudretine vurgu yaparak bu durumun aynen o şekilde gerçekleşeceğini ifade eder. Bu durumu şöyle izah eder: Yeri, göğü ve bu ikisi arasındaki varlıkları yoktan var etmesine nispetle onun kudretinin karşısında olması bakımından hiçbir zorluk barındırmayan ahiret ahvallerinden olan haşır, sırat, kabir azabı, mizan gibi durumların ifade ettiği tarzda gerçekleşeceğini aklına sığdıramayan insanlara yazıklar olsun.⁵⁶⁴ Bu sebeple bu dirilmenin keyfiyeti konusunda sorulan cevher ve arazla mı diriltilecek ya da sadece cevherle mi yaratılacak, sorusuna nassta buna işaret eden bir ibare olmadığı için her iki ihtimali de akıl reddetmediği için mümkün görür.⁵⁶⁵ Aynı zamanda beden ve ruhun beraber bir şekilde olması görüşü, sadece ruhtan oluşacağı görüşünden daha makul ve daha mükemmeldir.

Ayeti kerimelere baktığımızda Allah’u Teâlâ insanın yaratılışında olduğu gibi ölüm sonrası ahiret hayatında da yeniden dirilişi Kadir-i Mutlak sıfatıyla belirtmektedir. Kıyametin kaçınılmaz ve dirilişin kesin oluşu, görüldüğü gibi Kur’an-ı Kerim’in ısrarla üzerinde durduğu bir husustur. Bu sebeple eğer diriliş sadece ruhla olsaydı Rabbimiz sürekli olarak kendi kudretine vurgu yaparak ‘biz buna kadiriz’ demezdi. Bu hususu İmam Mâtürîdî de “*Te’vilâtü’l-Kur’ân*” adlı eserinde dile getirerek dirilişin ayeti kerimelerde belirtildiği gibi olacağını söylemektedir.⁵⁶⁶ Çünkü ruh, soyut olduğu için maddesel olarak değişime ve bozulmaya uğramaz. Bu bakımdan soyut olan bir şey için kudrete sürekli olarak vurgu yapılması, nakıs kalırdı. Aslında kudrete sürekli vurgu yapılması, dirilişin ruh ve beden bütünlüğü içerisinde olacağı içindir. Zira değişime ve bozulmaya uğrayan unsur, bedendir. Asıl kudretin ortaya çıkacağı yer, parçalanmış toz haline gelmiş bu bedenın diriltılmasıdır.

Üstte de ifade ettiğimiz gibi Gazzâlî, bedenlerin dirilişi mevzusunda filozofların iddiası olan ‘insanların kapasiteleri yeterli olmadığı için normalde soyut olan bu hallerin somut şekilde anlatıldığı’ söylemini şeriatı ortadan kaldırmak olarak algılar. Çünkü bu durum, olmayan bir şeyi varmış gibi göstermektir. Bu düşünce ise maslahat gereği peygamberlerin yalan söyleyebilecekleri anlayışına götürür ki bu ifadeler Peygamberi yalanlamakla eşdeğerdir.⁵⁶⁷

⁵⁶³ Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikad*, 179.

⁵⁶⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikad*, 178.

⁵⁶⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikad*, 175.

⁵⁶⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, çev. İbrahim Tüfekçi, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 16/295.

⁵⁶⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikad*, 202; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 206.

2.2.6.3. Ahiretin İmkânı ve Aklın Sınırlılıkları

Gazzâlî, ahiret ve ahvalleri mevzusunda da sahih bilgiyi bize veren kaynağın nakli bilgiler olduğunu ifade eder.⁵⁶⁸ Bu görüşünü ise akli olarak kanıtlamak için ahiretin ahvallerinin nasıl olduğunu imkân kavramını ön plana çıkartarak ispatlamaya çalışır. Çünkü düşünürümüze göre bu durum, mümkün bir durumdur. Mümkün ise varlığında ve yokluğunda imkânsızlık bulunmayan şeydir.⁵⁶⁹ Zira ona göre ahiret ve ahvalleri, aklın durak yerleridir. Bu konu hakkında aklın ulaşabileceği son hüküm dahi bir ihtimalden ibarettir. İnanç konuları ise ihtimal üzerinden kurulmayacağı için ihtimal dâhilinde olan bu hükmü kesinleştirecek bir şeye ihtiyaç vardır. Bu şey ise şüphesiz ki vahiydir.⁵⁷⁰

Gazzâlî'ye göre akıl, idrak açısından sınırsız olsa da bilgiye ulaşmada sınırlıdır. Bu sebeple aklın ulaşamadığı bilgiler vahiy aracılığıyla akla ulaştığında ancak o zaman bu konu hakkında hüküm verebilir.

Gazzâlî, filozofların dirilişin sadece ruhla olacağını belirttiğini ifade ettikten sonra onlara, dirilişin ruh ve bedenle olmasını engelleyen şey nedir diye sormaktadır. Ona göre, her ikisinin bir arada olması daha mükemmeldir.⁵⁷¹ Çünkü ona göre dirilişin ruh ve bedenle veya ruhla olması mümkün, yani imkân dâhilinde olan bir şeydir. Bunu engelleyen herhangi bir şey yoktur. Bu sebeple mümkün olan bir şeyi biz nasslara bakarak doğru olanın hangisi olduğuna ulaşabiliriz. Dirilişin beden ve ruhla olacağını nasslar bildirdiği için aklın da inkâr etmesi mümkün olmayan bir mesele olması hasebiyle şüphesiz buna inanmak gerekir. Çünkü Peygamberin bildirdiği dirilişin gerçekleşmesini akıl imkânsız görmez bu sebeple ifade ettiği şekilde gerçekleşir. Kaldı ki mümkün bir âlemden bahsettiğimiz için dirilişin ruh ve bedenle olacağını mümkün görmeyenlerin bu iddialarını temellendirebilecekleri ne akli ne de nakli delilleri de yoktur.

Gazzâlî'ye göre, ahiretle alakalı meseleleri dinin bize bildirmesiyle bilebiliriz. Zira bu alan, aklın tasarrufunun etki alanının dışındadır. Çünkü ona göre, dirilişin ruh ve bedenle gerçekleşmesine mani herhangi bir engel yoktur. Bu sebeple akli olarak herhangi bir engel olmadığına göre, naklin bize bildirdiği şekilde inanmamız gerekir. Çünkü Allah'ı Teâlâ, her şeye Kadir'dir. Ruhların bedenlere döneceğini engelleyen hiçbir sebep olmadığı için Allah'ı Teâlâ ruhları bedenlere dönderecektir. Zira konu, metafizik bir mesele olduğu için gerçek

⁵⁶⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, 179.

⁵⁶⁹ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, 518.

⁵⁷⁰ Gazzâlî, *Kimyâ'yı Saadet*, 92.

⁵⁷¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 213.

sonucu ancak dinin bize bildirmesi ile bilebiliriz. Ya da filozofların iddia ettiği gibi sadece akıl ile ahiret ahvallerinin nasıl gerçekleşeceğine ulaşamayız.⁵⁷²

2.2.7. Gazzâlî'nin İddialarının Değerlendirilmesi

İlim adamlarının kendilerine belirledikleri metodoloji ve içinde yetiştikleri kültürel ön kabuller, onların düşünce dünyalarının merkezini oluşturmaktadır. Gazzâlî'nin düşüncesi, nass merkezlidir. Bu sebeple onun doğruluk ölçütü, Kur'an'a uygunluktur. Bundan dolayı ifade ettiği görüşler, bu minvalde akıl-nakil bütünlüğü içerisinde. Ele aldığımız ahiret ve ahvalleri konusu, İslam inançlarının temellerinden olduğu için doğal olarak esas alınacak şey, Kur'an'dır. Bu sebeple Gazzâlî'nin ifade ettiği zâhir-bâtın dengesi, ilahi kudret vurgusu, tarihsel İslami gelenek savunusu, ruh ve bedenle alakalı görüşler ve aklın konumu genel İslami düşünceye ve Kur'an-ı Kerim'e uygun olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte Gazzâlî'nin savunmacı ve cedelci yönü ön plana çıkarılmak istense de aslında İslam düşünce geleneği içinde ilk defa sistemli ve güçlü bir tarzda filozofları eleştiren kişi, hiç şüphesiz İmam Gazzâlî'dir. Onun yaptığı eleştiriler, büyük yankılar oluşturmuş; hatta birçok oryantalist tarafından İslam dünyasında Gazzâlî ile birlikte felsefenin yok olduğu tarzında söylemler oluşmuştur.⁵⁷³ Eleştirilerinin bu kadar etkili olmasının sebebi, felsefecilerin yöntemlerini kullanarak onları eleştirmiş olması olabilir. Çünkü "*Tehâfütü'l-Felasife*'nin" birinci mukaddimesinde onların yöntemlerini kullanarak onları eleştireceğini ifade eder. Eleştirilerinin temelinde bilindiği gibi Gazzâlî'ye göre, felsefeciler, metafizik ve kısmen doğal bilimlerde kesin bilgiye sahip değildirler. Metafiziğe ilişkin düşünceleri, varsayıma dayanmaktadır. Eğer onların metafizik konusundaki görüşleri varsayıma dayanmayıp burhana dayanıyor olsaydı, görüş ayrılıkları içinde olmazlardı.⁵⁷⁴ Çünkü akıl ile mantıki ölçüler kullanıyorlardı. Mantık ölçülerinin de birbirinden farklılık arz etmesi mümkün değildir. Bu sebeple bu konu hakkında da aynı şekilde filozofların zanna dayandığını ifade ederek onların hatalarını ifade etmeye çalışmıştır. Lakin hatanın kaynağı, mantıktan veya akıldan kaynaklı değildir. Çünkü filozoflar, mantığın ve aklın alanı olmayan metafizik alanda onlara yetki verdikleri için hataya düşmüşlerdir.

Gazzâlî, felsefeye karşı bütüncül olarak reddetme anlayışını da benimsememiştir. O, Felâsife'nin yapmış olduğu ilahiyat ve rasyonel ontolojilerine yani metafizik alanda salt akılla

⁵⁷² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 213.

⁵⁷³ Bkz. Hasan Ayık, *Gazzâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi 9/2 (2009), 37-57.

⁵⁷⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, 3-4.

yapılacak tasarruflarının imkânına olumsuz bakmaktadır. Ona göre, aklın salt kendi başına metafizik sorunlarda kesin sonuçlar elde edebilmesi mümkün değildir. Zaten filozofların en büyük yanlışlığı da aklın gücü dâhilinde elde edilmesi mümkün olmayan bir alanda akli böyle çalışmaya zorlamalarıdır.⁵⁷⁵ Bu durum ise onların kat'i olan nassları bırakıp zan üzere hareket etmelerine sebep olmuştur.

Çalışmamız boyunca görüldüğü gibi Gazzâlî, taassubun etkisiyle oluşturulmuş ön kabullerden hareket eden bir ilim adamı değildir. Her ne kadar onun savunmacı yönü delil olarak gösterilse de bu düşünce, gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Gazzâlî, hayatında önce bilgi krizi sonra ise inanç krizi yaşadığını ifade etmektedir. Hayatı boyunca kendisini hiçbir bilgi ve ilimden uzak tutmadığını, kimden gelirse gelsin inceleyip hakikati aradığını ifade etmektedir.⁵⁷⁶ İçinde yetiştiği ortamdan dolayı zihnine yerleşmiş taklidi her şeyden şüphe ederek gerçeği bulmak için mücadele eden Gazzâlî, bu mücadele sonucu doğru bilgiye ulaşma yollarını tespit etmeye çalışmıştır.⁵⁷⁷ Sonraki dönemde ise inanç krizi başlamış, hakikati arayan gruplardan hangisinin doğru yola ulaştıracağını inceleyerek fikrî olarak inançsal bir kriz yaşamıştır. Bu hallerin sonunda ise her şeyi sorgulayarak İslam Dini'nin hakikat olduğunu benimsemiştir. Bu sebeple bilginin kaynakları ve inançlardan metodik bir şüphe ile gerçeği aramak için her şeyini feda eden bir insanı ön kabulleri ile hareket eden bir insan olarak nitelemek, gerçeği yansıtmamaktadır.

⁵⁷⁵ Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, 74.

⁵⁷⁶ Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 4.

⁵⁷⁷ Gazzâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, 5.

SONUÇ

Düşünce tarihinde şahıs merkezli yapılacak ilmî araştırmalarda ilim adamlarının bağlı oldukları geleneği ve yetiştiği sosyo-kültürel çevreyi tespit ederek işe başlamak doğru sonuçlara ulaşmamıza imkân sağlar. Çünkü düşünce, üretildiği ortamdan ve bağlı olduğu gelenekten bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Dolayısıyla İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin bağlı oldukları gelenek ve beslendikleri sosyo-kültürel konjonktürü göz önünde bulundurmak, onların bedenlerin haşrı çerçevesinde dini metinleri anlama yöntemlerini belirlemeyi kolaylaştırmıştır. İbn Sînâ yetiştiği ortamdaki Şîî İsmâîlî görüşlerin etkisinde kaldığı gibi İmam Gazzâlî de yetiştiği Sünnî doktrinin etkisinde kalmıştır. Her iki alim de bir taraftan benimsedikleri düşüncenin savunusunu yaparken diğer taraftan da buna dair geniş bir literatür oluşturmuştur.

İslam düşünce dünyasına damgasını vurmuş âlimlerden olan İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî arasındaki farklılıklar bağlı oldukları ilmî gelenekten kaynaklanmaktadır. Bu sebeple her iki âlimin de kendine özgü bir metodolojisi ve ön kabulleri vardır. İbn Sînâ ile İmam Gazzâlî'nin farklı sonuçlara varmasının sebebi, olaylara hangi pencereden baktıklarında gizlidir. İbn Sînâ'nın felsefenin mantalitesini ve kanıtlama ölçülerini kullanarak felsefeden İslam'a baktığı görülmektedir. Bunun için İslam'ı, felsefenin mantalitesi içinde anlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ, felsefi geleneği kendine ölçüt alarak Kur'an-ı Kerim'in dirilişe yönelik bildirdiği hususların sembolik olduğunu ifade etmektedir.

Ona göre dirilişle alakalı olan hususlar, halkın anlaması için somutlaştırılarak aktarılmıştır. Oysa hakikatte, diriliş soyut ve ruhanidir. İbn Sînâ'nın bu görüşleri, bağlı olduğu felsefi gelenek ile Kur'an'ın ifade ettiği dirilişi uzlaştırmak için yaptığı bir çaba olarak görülebilir. Çünkü düşünce mantaliteleri ve dinamikleri birbirine zıt olan bu iki farklı sistemdeki görüşleri felsefeyi esas alarak uzlaştırmaya çalışmıştır. Toplumu avam ve havas olarak ayıran İbn Sînâ, dini metinlerin terminolojik yapısından da destek almaktadır. Ancak Kur'an yorumunda kullanılan muhkem-müteşabih, zâhir-bâtın ve te'vil gibi kavramları felsefi düşüncesine uyarlayarak temellendirme yoluna gitmiştir. İbn Sînâ, bütün bu yorumların akli temellendirmesini, Sudur Teorisi üzerinden yapmaktadır.

İbn Sînâ, Sudur Teorisini oluşumun ve bilginin kaynağı olarak görmüştür. Bu teori sayesinde dini metinlerdeki dirilişle alakalı metinlerin sembolik olduğunun akli temellendirmesini yapabilmıştır. Zira Peygamberlerin ve filozofların bilgi aldığı kozmik kaynağın faal akıl olduğunu ifade eden İbn Sînâ'ya göre dini metinlerin umuma hitap etmesi

gerektiğinden bu bilgiler, sembolik tarzda aktarılmıştır. Filozoflar ise bu bilgilerin hakikatine vakıf olduğunda beden ve ruh dirilişine işaret eden nassları sembolizme yorarak dirilişin ruhani olacağını belirtmektedir. İbn Sînâ'nın Sudur Teorisinin temelini oluşturan Batlamyus'un evren teorisi ve Aristo'nun ay altı - ay üstü ayrımının bilimsel olarak gerçekliğini yitirmesiyle İbn Sînâ'nın sudur temelli düşünceleri de geçersiz olmuştur. Bu nedenle delaleti ve sübutu kat'i olan ayetlerin yorumu, geçici olan bilimsel bilgiler üzerinde değerlendirilemez.

Dini metinleri anlama yöntemi konusunda Gazzâlî'nin İbn Sînâ'dan farkı; metafizik, teabbudî ve vaz'î konularda Kur'an ve sünneti esas alarak akla tam yetki vermemesidir. Gazzâlî, peygamberliği ve vahyin zorunluluğunu da bu ilke üzerinden temellendirmiştir. Bu nedenle Gazzâlî, İslam'dan felsefeye bakarak felsefenin İslam açısından neyi ifade ettiğini belirlemektedir. Gazzâlî, İbn Sînâ gibi düşünce geleneğinde serdedilen bütün bilgileri kullanmakla birlikte bu ilim mirasını İslam'ın temel sabitelerine göre değerlendirmiştir. Gazzâlî'nin esas başarısı da kanaatimizce bu noktadır. Zira İbn Sînâ'nın yanılgıya ve kimi zaman da hayrete düştüğü dini ve metafizik konularda Gazzâlî, aynı bilgilerden hareketle İslami bir yorum yöntemini oluşturmuştur. Tevarüs aşamasını başarılı yapan İbn Sînâ, İslami açıdan temellük ve temessül aşamalarında Müslüman bir düşünür gibi yorumlamada aynı başarıyı gösteremezken Gazzali, seleflerinden tevarüs ettiği mirası, temellük ve temessül aşamasında vahyin temel kriterlerini esas alarak bir yöntem geliştirebilmiştir.

Diriliş konusunda Gazzâlî, aklî açıdan beden ve ruhun dirilmesini mümkün gördüğü gibi sadece ruhun dirilmesini de mümkün görmektedir. Mümkün olan bu durum, dinin temel itikadi konularından olduğu için zan üzerine bina edilemez. Dolayısıyla dirilişin nasıl gerçekleşeceğine dair kesin bir bilgiye ihtiyaç duyulduğundan dirilişi kesinlik ifade eden vahyi bilgi üzerinden temellendirmek bir zorunluluktur. Çünkü diriliş olayı, gaybi bir mesele olduğu için akıl, istidlal veya tecrübe yoluyla bu konu hakkında kesin hüküm veremez. Bu sebeple diriliş nassın ifade ettiği keyfiyette gerçekleşecektir. Ayrıca bu anlamdaki dirilişin gerçekleşeceğini engelleyen hiçbir akli veya nakli delil de bulunmamaktadır. İbn Sînâ gibi avam-havas, zâhir-bâtın, muhkem-müteşabih ve te'vil gibi kavramlara yer veren Gazzâlî, bu kavramların manası konusunda lafız-anlam ilişkisi üzerinden dengeli bir duruş sergilemektedir. Yeniden dirilişin imkâniyeti konusunda kudret vurgusunu ön plana çıkaran Gazzâlî'ye göre esasında her iki durum da Allah'ın kudreti dâhilindedir. Zira ona göre, eğer bir husus Kur'an-ı Kerim'de açıklanmış ve sünnette de destekleyici detaylı bilgiler aktarılmışsa Allah'ın kudreti açısından bunun gerçekleşmemesi mümkün değildir.

İbn Sînâ ve Gazzâlî her ikisi de ruhun ölümsüz olduğuna inanırlar. İbn Sînâ bu bilgiye akli ile ulaştığını ifade ederek bu durumu akli olarak temellendirmeye çalışır. Gazzâlî ise bu bilginin kaynağının din olduğunu söyleyerek akıl-nakil bütünlüğü içinde bunun akli dayanağını oluşturmaya çalışır. İkisinin de bu görüşlerini ispat etmek için kullandığı akli çıkarsama aynı olsa da delillendirme öncesi bu bilgiye ulaşma konusunda fark vardır. Bu sebeple Gazzâlî için önemli olan şey, metafizik bir konuda tek ölçütün vahiy olmasıdır. İbn Sînâ için ise temel ölçüt, bağlı olduğu felsefi ve akli gelenektir.

Netice itibariyle diriliş meselesi, dinin temel asıllarından olduğu için doğal olarak itibar edilecek bilgi kaynağı da dini nasslar olmalıdır. Yeniden Diriliş konusunu Kur'an-ı Kerim, birçok ayetinde bildirmiş ve daha fazla detayını ise nebevi sünnet açıklamıştır. Vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamberden başlayarak sahabe, tabiin ve sonraki dönem ulemanın ihtilaf etmediği bir meselenin İslam felsefesinde tartışılması, dini nassların iç dinamiklerinden ve yorumundan kaynaklı olmadığını göstermektedir. Öne sürülen bütün argümanlara dikkat edildiğinde Gazzâlî'nin ve İslam âlimlerinin neredeyse tamamının kabul ettiği dirilişin ruh ve bedenle olacağı anlayışı, naklî ve akli açıdan daha tutarlı gibi görünmektedir. Aksi düşüncüyü savunan İbn Sînâ'nın argümanlarının sübjektif olduğu ve bu düşüncelerinin dinin temel sabitelerine aykırılık teşkil ettiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Abdulgani, Abdulmaksud. *İbn-i Sînâ'da Ölümsüzlük Hulûd Problemi ve Mead'ı Anlamasına Olan Etkisi*, trc. Selim Özarslan, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4 (1999) 279-314, (302).

Alper, Hülya. *İbn Sînâ ve Bâkullânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 28 (2005), 53-73.

Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde 'Altın Çağın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi. İslam Felsefesi El Kitabı İçinde*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. İstanbul: Grafiker Yayınları, 2017.

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 5.Basım, 2008.

Arslan, Ahmet. *Felsefeye giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 15. Basım, 2015.

Atasağun, Galip, *Sembol ve Sembolizm*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (1997), 369-387.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İ.İ.F.V.Y, 14. Basım, 2018.

Ayık, Hasan. *Gazzâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 9/ 2. (2009), 37-57.

Azzam, Abdurrahman. *Salahuddin ve İ'adetü İhyai'l-Mezhebi's-Sünne*. trc: Kasım Abduh Kasım. Doha: Müessetü Katar li'n-Neşr, 2012.

Baran, İlhan. *Büyük Selçuklu ve Eyyubilerde Siyaset Merkezli Sünnî Faaliyetler*. İstanbul: Siyer Yayıncılık, 2020.

Bedevî, Abdurrahman. *et-Tarihu's-Siyasi ve'l-Fikri li'l -Mezhebi's-Sünnî fi'l-Maşriki'l-İslami mine'l-Karni'l-Hamis Hatta Sukuti Bağdad*. Mısır: Daru'l Vefa, 1977.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İFAV Yayıncılık, 2.Basım, 2017.

Ceylan, Ahmet. *İslam'da Ölümünden Sonra Diriliş İnancı*. Ankara: Kitap Neşriyat, 2007.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. çev. A.Said Yakut. İstanbul: Kitabevi Yayıncılık, 2003.

Çapku, Ahmet. *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*. İstanbul: Kayıhan, Yayıncılık, 2. Basım, 2010.

Çüçen, A. Kadir. *Felsefeye giriş*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 10. Basım, 2012.

Demir, Hilmi. *Kelami Epistemolojinin Yapısı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV Yayıncılık, 41.Basım, 2016.

Doğan, Mehtap. “İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi /A Philosophy of Mind Evaluation on Soul-Body Dualism in Avicenna’s Metaphysics”. ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches 49 (Haziran / June 2018/1): 161-184.

Doko, Enis. *Öncesi ve Sonrasıyla Big Bang. Güncel Kelam Tartışmaları*. ed. Mehmet Bulgen-Enis Doko. İstanbul: İFAV Yayıncılık, 3. Basım, 2019.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayıncılık, 3. Basım, 2012.

Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 2. Basım, 1992.

Fazlurrahman. *İslâm*. trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 10. Basım, 2009.

Gazzâlî. *Kimyâ’yı Saadet*. trc. Ali Arslan, İstanbul: Merve Yayınları, 2000.

— *el-İktisâd fî’l-İ’tikad*. trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 4. Basım, 2018.

— *el-Kıstâsü’l Müstakîm*. trc. İbrahim Çapak. İstanbul: Y.E.K.Y, 2016.

— *Meâricü’l Kuds fî Medârici Marifeti’n-Nefs*. nşr. Darü’l Afaki’l-Cedide, Beyrut: Darü’l Afaki’l-Cedide, 2. Basım 1975.

— *Tehâfütü’l-Felasife*. trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 10.Basım, 2020.

— *Cevâhiru’l-Kur’an*. thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbani. Beyrut: Darü İhyai’l-Ulum, 1986.

— *el-Madnûn bih Alâ Gayri Ehlih*. thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, 2006. Mecnû’atü Resâ’ili’l-İmami’l Gazzâlî içinde

— *el-Maksadü’l-Esnâ fî Şerh-i Meânî Esmâillâhi’l-Hüsnâ*. thk. Dar’u’l Minhâc İlmi Araştırma Komisyonu. Beyrut: Dar’u’l Minhâc, 2018.

— *el-Munkız mine’d-Dalâl*. trc. Osman Arpaçukuru. İstanbul: Beyan Yayıncılık, 2018.

— *Faysalü’t-Tefrika*. thk. Daru’l Minhac İlmi Araştırma Komisyonu. Beyrut: Daru’l Minhac, 2017.

— *Fedaihu’l-Bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Müessesetü Dari’l-Kütübi’s-Sekafiyye, 1970.

— *İhyâ-i Ulûm’id-Din*. trc. Ali Arslan. İstanbul: Arslan Yayınları, 1973.

— *İlcâmü’l-Avam an İlmi Kelam*. thk. Darü’l Minhac Araştırma Merkezi Komisyonu. Beyrut: Darü’l Minhac, 2017.

- *Mi'yâru'l-İlm.* trc. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Y.E.K.Y, 2013.
- *Mişkâtü'l-Envâr.* trc. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- *Mizânü'l Amel.* thk. Süleyman Dünya. Kahire: Darü'l Ma'arif, 1964.
- *Risaletü'l-Ledüniyye.* thk. Ebu Sehl Avde. Kahire: Darü'l Muktim, 2014.
- *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil.* thk. İbrahim Emin Muhammed. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2006. Mecmû'atü Resâ'ili'l-İmami'l Gazzâlî içinde.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Yunan Felsefesi.* çev. Mehmet S. Aydın. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (1987), 107-125.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sînâ'nın Mirası.* İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2. Basım, 2010.
- Gür, Süleyman. *Anlatımlı Kur'an Belagatı.* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Gürbüz, Deniz. "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar.", *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 29 (2014), 103-120.
- Gürsoy, Adnan. *İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Karakteri.* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/1 (2014), 191-210.
- Hanefi, Hasen. *Gelenek ve Yenilenme.* trc. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- İbn Hallikan. *Vefayâtü'l Âyân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân.* thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadır, trz.
- İbn Sînâ. *er-Risaletü fi Hudud.* Kahire: Darul Arap, 1989. Tis'u Resailin İçinde.
- *el-Mebde ve'l Mead.* nşr. A.Nurani. Tahran: Tahran Üniversitesi İslami Araştırmalar Merkezi Yayınları, 1984.
- *en-Necât.* trc. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- *er-Risale fi-Sırrı Salât.* thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dar'ul Kutübu'l-İlmiyye, 2004. *Cami'u'l-Beda'i' içinde*
- *Fi-Tefsiri Muavvezeteyni Ülä.* thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dar'ul Kutübu İlmiyye, 2004. *Cami'u'l-Beda'i' içinde.*
- *Fi-Tefsiril Muavvezeteyni Sani.* thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dar'ul Kutübu İlmiyye, 2004. *Cami'u'l-Beda'i' içinde.*
- *İhlas Suresi Tefsiri.* thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dar'ul Kutübu'l-İlmiyye 2004. *Cami'u'l-Beda'i' içinde.*
- *Kitabu's-Şifa: Oluş ve Bozuluş.* thk. Muhittin Macit. trc. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

— *Metafizik*. thk. Muhittin Macit. trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

— *Ahvalü'n-Nefs*. thk. Fuad el- Ehvani. Kahire: Darü İhya'i'l-Kütübi'l Arabiyye, 1952.

— *el-Adhaviyye fi'l-Meâd. Felsefe ve ölüm ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî*. ed. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 3.Basım, 2013.

— *er-Risaletu'n-Nevruziyye*. Kahire: Darul Arap, 1989. Tis'u Resailin İçinde.

— *eş-Şifa et-Tabiiyyât (en-Nefs)* Beyrut: el-Müessesetü'l-câmia, 1988.

— *İşaretler ve Tenbihler (el-İşârât ve't-tenbihât)*. trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

— *Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine*. çev. Hidayet Peker. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/7 (1998), 565-573.

— *Risaletü fi-Ma'rifeti'n Nefsi'l Natiketi ve Ahvaliha*. ed. Müessee Hündavi. İngiltere: Hindavi, 2017.

İbnu'l Kıftî. *İhbaru'l Ulema bi Ahbari'l Hükema*. thk. Julies Lippert. Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchland, 1903.

İbnü'l Esir. *el-Kamil fi't-Tarih*, thk. Şeyh Halil Me'mun. Beyrut: Daru'l-Marife, 2002) 8/158.

İlyas Altuner, *Gazzâlî'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma*, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. 1. (2012), 45-58.

Karadeniz, Osman. *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*. İstanbul: İFAV Yayıncılık, 2. Basım, 2013.

Kaya, Mahmut. *Aristo*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 3/375-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kaya, Mahmut. *Felsefe*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 12/311-319. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayınları, 1991.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi Harezmlî Mutezili İbnü'l-Melahimi'nin Felsefeye Reddiyesi*. İstanbul: Emin Yayınları, 2010.

Kurt, İsmail.- Tüz, Seyit Ali. (Yay haz). *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2016.

Kutluer, İlhan. *Fizik Varlığın Ötesinde: Gayb Kavramı Felsefi Açıdan Nasıl Ele Alınabilir?* Kur'an ve Tefsir Araştırmaları. İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II, 6 (2004), 215-243.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. çev. İbrahim Tüfekçi. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Okumuş, Mesut. *Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları*. *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 157-194.

Orman, Sabri. *Medeniyet Analizi Metametodoloji ve Metodoloji*. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2019.

Osman Aydın, Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mutezili Düşünceye Etkisi, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (2008), 101-115.

Peker, Hidayet. *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2. Basım, 2011.

Sabuni, Nureddin. *el-Bidaye fi Usulud'Din*. thk: Fethullah Halife. Mısır: Daru'l Mearif, 1979.

Suyuti, Celalüddin Abdurrahman, *Tarihu'l Hulefa*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Mısır: Matbaatü's-Sa'ade ts.

Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: T.D.V.Y, 23.Basım, 2015.

Şener, Habib. *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Taş, İsmail. *İhvan-ı Safa'da Felsefe ve Din Münasebeti*. Konya: Palet Yayınları, 2012.

Taylan, Necip. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: İFAV Yayıncılık, 3. Basım, 2013.

Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmağı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.

Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 3. Basım, 2013.

Topaloğlu, Bekir. *Ahiret*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 1/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Toprak, Süleyman. *Haşir*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 16/ 416-417. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2. Basım, 2019.

Uludağ, Süleyman. *Bâtın İlmi*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Vural, Mehmet. *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2011.

Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.

Yıldız, Mustafa. *İbn Sînâ'nın Kutsal Akıl Öğretisi*. İslâmî Araştırmalar Dergisi 21/2 (2010), 83-108.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği: Kaynakları ve Gelişimi*. çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2010.

