

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'DE HAŞRİN
CİSMÂNİLİĞİ PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
PROF. DR. AYKUT KÜÇÜKPARMAK **ARİFE YİĞİT**

MALATYA-2025

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'DE HAŞRİN
CİSMÂNİLİĞİ PROBLEMİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
ARİFE YİĞİT

DANIŞMAN
PROF. DR. AYKUT KÜÇÜKPARMAK

MALATYA 2025

ONUR SÖZÜ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “TEHÂFÜTÜ’L-FELÂSİFE’DE HAŞRİN CİSMÂNİLİĞİ PROBLEMİ” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklerine aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

12/05/2025

ARİFE YİĞİT

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasının her aşamasında yardım, öneri, bilgi, tecrübe ve desteklerini esirgemedi beni her konuda yönlendiren danışman hocam Sayın Prof. Dr. Aykut KÜÇÜKPARMAK'a, çalışmalarında ayrıca tüm hayatım boyunca olduğu gibi bu çalışmalarım süresince de benden her türlü desteklerini esirgemeyen aileme, çalışma süresi boyunca destek ve fikirleriyle önümü açan değerli çalışma arkadaşlarıma teşekkür ederim.



ÖZET

TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE'DE HAŞRİN CİSMÂNİLİĞİ PROBLEMİ

Bu araştırmanın amacı Ebu Hamid el-Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* eserinde yirminci meselede tartıştığı haşrin cismâniliği (bedenli dirilme) problemini değerlendirmektir. Ebu Hamid el-Gazzâlî, İslam düşüncesinde; eserleriyle, fikirleriyle ve tartışmalarıyla adından en çok söz ettiren filozoflardan biridir. Meşhur eseri *Tehâfütü'l-Felâsife*'de ise filozofları fikirlerinden dolayı eleştirmiştir. Haşrin cismâniliği konusunda eleştirilerinin odak noktası İbn Sinâ'dır. İbn Sinâ'nın erken dönem eserlerinde geçen fikirlerini eleştirmiş hatta bu fikirlerinden dolayı küfürle itham etmiştir. Eserin metodundan dolayı konu, on sekiz ve on dokuzuncu meselelerle desteklenerek tartışılmıştır. Gereklik arz ettiğinden bu üç mesele, haşrin cismâniliği tartışmaları etrafında analiz edilecektir. Araştırma, Gazzâlî'nin ismi geçen eseri, İbn Sinâ'nın haşr ile ilgili fikirlerini özetlediği erken dönem eserleri ve konuyla ilgili kaynaklardan istifade edilerek literatür taraması yöntemiyle hazırlanmıştır. Araştırmanın, Gazzâlî'nin eserindeki haşrin cismâniliği problemi ve İbn Sinâ'nın konuyla ilgili görüşleri etrafında şekillenmesi sınırlılıklarını oluşturmaktadır. Bu sınırlamanın temel sebebi ise haşrin cismâniliği probleminin filozoflar ve Gazzâlî arasındaki tartışmaların önemli bir tanesi olması ve bir yüksek lisans tezinin eserdeki tüm tartışmaları değerlendirmeye elverişli olmamasıdır. Araştırmanın konuyla ilgili her iki zıt görüşü tez ve antitezleriyle birlikte karşılaştırmaya elverişli bir şekilde açıklaması literatüre katkıda bulunacaktır. Çalışma Gazzâlî ve filozoflar arasındaki tartışmaları tarafların yöntemleriyle birlikte okumaya katkı sağlayacaktır.

Anahtar Sözcükler: Din, Felsefe, Tehâfütü'l-Felâsife, Gazzâlî, İbn Sinâ.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF THE CORPOREALITY OF RESURRECTION IN AL-GHAZALI'S TAHAFUT AL-FALASIFA

The aim of this research is to evaluate the problem of the corporeality of resurrection, which Abu Hamid al-Ghazali discussed in the twentieth discussion of his work *Tahāfut al-Falāsifah* (The Incoherence of the Philosophers). Abu Hamid al-Ghazali is one of the most frequently mentioned philosophers in Islamic thought due to his works, ideas, and debates. In his renowned work, *Tahāfut al-Falāsifah*, he critiqued philosophers for their views. His criticisms regarding the corporeality of resurrection primarily focus on Ibn Sina. He criticized Ibn Sina's ideas presented in his early works, even accusing him of disbelief due to these views. Given the methodology of the work, the topic is discussed with support from the eighteenth and nineteenth discussions. As necessity dictates, these three discussions will be analyzed within the framework of the debates on the corporeality of resurrection. The research will be prepared using a literature review method, drawing upon al-Ghazali's aforementioned work, Ibn Sina's early works in which he summarized his views on resurrection, and relevant sources. The limitations of the research are shaped by the problem of the corporeality of resurrection in al-Ghazali's work and Ibn Sina's views on the subject. The primary reason for this limitation is that the problem of the corporeality of resurrection is a significant point of contention between the philosophers and al-Ghazali, and a master's thesis is not suitable for evaluating all the discussions in the work. The research's explanation of both opposing views, along with their theses and antitheses, in a comparative manner will contribute to the literature. This study will contribute to reading the debates between al-Ghazali and the philosophers together with the methodologies of both parties.

Keywords: Religion, Philosophy, *Tahāfut al-Falāsifah*, al-Ghazali, Ibn Sina.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1

I.BÖLÜM

ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİNE GENEL BAKIŞ

1.1. Felsefede Ölümsüzlük	6
1.2. İlahi Dinlerde Ölümsüzlük	17
1.2.1. Yahudilikte Ölümsüzlük.....	18
1.2.2. Hristiyanlıkta Ölümsüzlük	20
1.2.3. İslam'da Ölümsüzlük	22

II.BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN NEFS TEORİSİ VE FİLOZOFLARA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

2.1. Nefsin Ölümsüzlüğü Hakkında.....	35
2.1.1. Gazzâlî'nin Nefs ve Ruh Anlayışı.....	35
2.1.2. Nefsin Mâhiyeti.....	37
2.1.3. Nefsin Yetileri.....	40
2.1.4. Nefs-Beden İlişkisi	43
2.1.5. Nefsin Ölümsüzlüğü	45
2.2. Yeniden Diriliş (el-ba's).....	48
2.3. Haşr-Mahşer	48

III. BÖLÜM

HAŞRİN CİSMÂNİLİĞİ PROBLEMİ

3.1. Birinci Tartışma: Dirilişle İlgili Nassların Tevili Meselesi.....	52
3.1.1. Filozofların Aklî Hazların Cismânî Hazlardan Üstün Olduğu İddiası... 53	
3.1.2. Gazzâlî'nin Filozoflara Cevabı.....	58
3.2. İkinci Tartışma: Cesetlerin Dirilişinin İmkânsız Olduğu İddiası.....	63
3.2.1. Ruhların Bedene İadesinin İmkânsızlığı	65

3.2.2. Gazzâlî'nin Sebeplilik Teorisi Bağlamında Filozofları Eleştirisi	74
3.3. Gazzâlî'nin Tekfir İddiasının Epistemik Gerekçesi	79
SONUÇ	82
KAYNAKÇA	86



GİRİŞ

Hayat ve ölüm, var olan her varlığa; ölümden sonrasını düşünmek ise yalnız tefekkür gücüne sahip canlılara hastır. İnsan, hayatı olduğu gibi ölüm ötesini de düşünür, anlamlandırır ve inançlarıyla ilişkilendirir. Var oluşunu ve yaşadığı hayatı anlamlandırma çabasıyla başlayan bu süreç, “ölümden sonra ne olacağım?” sorusuyla devam eder. Kökeni insanlık tarihine kadar uzanan bu problem, çeşitli alanlara konu olmuş ve birbirinden farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. İnsanı konu edinen bu problem tarih boyunca din ve felsefenin de temel konularından biri olmuştur.

İslam’ın temel akidelerinden biri olan ahiret düşüncesi, insanı ruhen ve bedenen ölümsüz kılmakta; iyilere sonsuz cennet, kötülere ise ebedî azabı haber vermektedir. Bu ayetlerin ve düşünce tarihinde konuyu ele alan felsefî yaklaşımların etkisiyle ahiret hayatının ahvaline dair birkaç yorum yapılmıştır. Ölümsüzlük problemini insanın ne olduğu sorusuyla başlatan filozoflar, nefis ve bedenden oluşan düalist bir insan anlayışını referans alarak ölümden sonra nefsin baki kalacağı kanaatindedir. Bunun aksine insanın yalnız maddeden ibaret olduğu ve görünenin dışında herhangi bir gerçeğin olmadığını savunan, varlığı yalnız fiziki alemden ibaret sayan materyalist düşünce; ruhun varlığına, ölümsüzlüğüne ve dolayısıyla ahiret inancına imkân tanımamaktadır. Öyleyse ölümden sonraki yaşam düşüncesinin temelde ahiretin varlığını kabul edenler ve ahireti inkâr eden maddeci görüş olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir.

Ahiretin varlığını kabul edenlerin teolojik temellendirmelerinin yanı sıra bazı akli ve ahlaki gerekçelere dayandıkları da gerçektir. Fârâbî ve İbn Sinâ’nın mead konusuna daha çok nefsin mahiyeti, ölümsüzlüğü çerçevesinden yaklaşmış olmaları meseleyi teolojik izahlardan ziyade felsefî temellendirmelerle açıklama gayretinde olduklarını göstermektedir.

İnsanları ölümden sonra ahiret düşüncesine iten en önemli etkenlerden bir tanesi de dünyadaki kötülük problemidir. Bu problemin çözümünde ilahi adalet ve ahlak bilinci, insanları dünyada çözümlenemeyen sorunların başka bir hayatta ilahi bir güç tarafından karşılığının verileceğine dair bir inanç taşır. Nitekim yaşadığımız dünyada mutlak adaletin gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla iyilerin ve kötülerin karşılıklarını alabilmesi için ilahi adaletin gerçekleştiği bir âlem gereklidir ki, bu da ancak ahirette mümkündür.

Ahiretin varlığının gerekçelerinden bir diğeri ise psikolojik yaklaşımlardır. Öleceğini bilen insanın sonsuza kadar var olma arzusu ve anlam arayışı, onu ahiret inancına yönlendirir. Bununla birlikte sahip olduğu manevi duygular, onu varlığın maddi dünyadan ibaret olmaması, yaşamın ve ölümün ardında bir hakikat olması gerektiği düşüncesine götürür.

Bahsedilen sebeplere dayanarak temellendirilen ölümsüzlük veya ölümden sonraki yaşam düşüncesi tarih boyunca topluluklarda farklı şekillerde izah edilmiştir. Bunlardan bir tanesi de tenasüh öğretisidir. Ruhların ölümsüz ve bedenlerin ise ölümlü olmasından dolayı, nefslerin bedenler arasında dolaştığını savunan bu görüş maddi bir dünyada yeniden doğuşu ifade etmektedir.¹

İslam düşüncesinde ahiretin en önemli aşamalarından biri olan yeniden diriliş, felsefî tartışmaların konusu olmuştur. Kutsal metinlerde yeniden dirilişi ve ahireti anlatan ayetlerin benzetme ve tasvirler kullanılarak anlatılması, bu alemde yaşanacakların maddi olarak gerçekleşeceği düşüncesini doğurmaktadır. Oysa nefsin; soyut, manevi bir cevher olması bu durumu imkânsız kılmaktadır. Gazzâlî ve İbn Sinâ'nın arasında cereyan eden tartışmalardan biri de işte bu meseleye dayanmaktadır. Felsefe tarihini sık sık meşgul eden bu tartışmalarla ilgili çokça eser yazılmış ve konuya farklı cihetlerden yaklaşmıştır. Özellikle Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si yirminci meselede haşrin cismâniliği problemini tartışmıştır. İbn Sinâ'nın *el-Adhaviyye fi'l-me'ad*'ı aynı şekilde nefsin ölümsüzlüğü ve dirilişin keyfiyetini tartışan eserlerdir. İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü ve Fahreddin Râzî'nin *el-Metalibu'l-aliye* eserleri de aynı şekilde bu problemi tartışmaktadır. Bugüne kadar da ölümsüzlük, ahiret ve diriliş konusunda yapılan sayısız çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmada da dirilişin mahiyeti konusunda Gazzâlî ve İbn Sinâ'nın yaklaşımları ele alınmış olup, iki filozof arasında cereyan eden tartışmaya yakın bir pencereden bakılmış, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği tekfir ithamının haklılık gerekçeleri ve tutarlılığı tartışılmıştır.

İnsanın var oluş ve nihai sona dair sorgulamalarıyla birlikte doğan ölümsüzlük düşüncesi, hem felsefenin hem de inanç sistemlerinin ortak konu alanı olmuş ve genel olarak insanı ruh ve bedenden müteşekkil gören anlayışlarla birlikte ortaya çıkmıştır.

¹ Koç, Turan, Ölümsüzlük Düşüncesi, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2021, s.117.

İslam filozofları bu meseleyi, İslam kaynaklarına ve felsefî düşünceye dayandırarak ele almış; ahiret ve dirilişin ne şekilde gerçekleşeceğini tartışmışlardır. Bu çalışmada da İslam felsefe geleneğinde çokça tartışılan ölümden sonraki yaşam ve insanın ne olacağı sorunu konuyu detaylı bir şekilde ele alan Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* eseri çerçevesinde işlenmiştir.

Ölümsüzlük başlığı altında incelenen diriliş problemi, tarih boyunca farklı dini ve felsefî geleneklerin merkezi tartışma konularından biri olmuştur. Bu çeşitlilik, meselenin tek bir düzlemde ele alınmasını güçleştirmiştir. İslam düşüncesinde ise diriliş meselesi, kelimî ve felsefî tartışmaların en temel başlıklarından biri olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Gazzâlî, özellikle İbn Sinâ'nın görüşlerine yönelttiği eleştiriler ve tekfir ithamlarıyla tartışmaya farklı bir boyut kazandırmıştır. Ancak Gazzâlî'nin meseleyi “filozofların küfre düştükleri” ön kabulüyle ele alması, konunun bağımsız ve tarafsız bir biçimde değerlendirilmesini zorlaştırmıştır.

Bu çalışmanın temel amacı, Gazzâlî'nin “filozofların küfre düştükleri” yönündeki iddiasını yeniden değerlendirmek, bu iddianın hangi gerekçelere dayandığını ortaya koymak ve ne ölçüde haklı olduğunu sorgulamaktır. Bu bağlamda şu sorulara yanıt aranacaktır: Gazzâlî'nin tekfir ithamı hangi argümanlara dayanmaktadır? Bu argümanlar felsefî ve kelimî açıdan ne ölçüde tutarlıdır? İbn Sinâ ve diğer filozofların diriliş konusundaki görüşleri gerçekten İslam akidesiyle bağdaşmaz mı? Diriliş problemi, tekfir eksenli okumadan bağımsız olarak nasıl ele alınabilir? Bu sorulara verilecek cevaplarla birlikte çalışma, diriliş problemini felsefe-kelam tartışmasının merkezinde daha bütüncül bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır.

Çalışmada öncelikle Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde öne sürdüğü iddialar sistematik biçimde ele alınacak; kullandığı delillerin felsefî ve metodolojik açıdan tutarlılığı tartışılacaktır. İbn Sinâ'nın konuya dair görüşleri ve bu görüşlerin nasslarla ilişkisi değerlendirilecek, İslam akidesi bağlamında bağdaşırılığı incelenecektir. Yöntem olarak hem klasik metin analizi hem de karşılaştırmalı felsefe-kelam incelemesi kullanılacaktır.

Mevcut literatürde, Gazzâlî'nin tekfir ithamlarının ayrıntılı biçimde tartışıldığı çalışmalar bulunmakla birlikte, söz konusu ithamların gerçekten küfrü gerektirip gerektirmediğini felsefî ve kelimî zeminde sistematik olarak inceleyen araştırmalar

sınırlıdır. Bu çalışma, bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Çalışmanın temel katkısı, diriliş problemini taraflara yüklenen itham ve etiketlerden bağımsız bir şekilde yeniden değerlendirmesidir. Böylece hem Gazzâlî'nin eleştirilerinin sınırları ve yöntemsel sorunları ortaya konulacak hem de İbn Sinâ ve diğer filozofların İslam akidesiyle bağdaşmayan bir görüş ileri sürmedikleri gösterilecektir. Bu yönüyle tez, felsefe-kelam tartışmalarını tekfir merkezli okumadan uzaklaştırarak, akıl-bilgi ve akıl-vahiy ilişkisi bağlamında daha geniş bir perspektif geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Konunun özüne varabilmek için ilk bölümde ölümsüzlük düşüncesinin tarihsel seyrine mercek tutulmuştur. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın ölümden sonraki yaşam inançları kutsal metinlerde geçen ifadelerle incelenmiştir. Konunun felsefi seyri ise ruh ve ölüm ötesi deyince akla gelen ilk filozoflardan olan Platon, Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sinâ'nın görüşleri etrafında sınırlandırılmıştır. Ardından çalışmamızın özünü oluşturan Gazzâlî'nin görüşlerine geçilmiştir. *Tehâfütü'l-Felâsife'nin* on dokuzuncu meselesi, nefis teorisi ve nefsin ölümsüzlüğü kapsamında incelenmiş olup, nefsin mahiyeti, yetileri açıklanmıştır. Mezkur eserin yirminci meselesindeki haşrin cismaniliğini incelemek çalışmanın asıl amacını oluşturmaktadır. Gazzâlî'nin bu meseleyi ele alış sırasına göre itirazları tek tek ele alınmış, İbn Sinâ'nın iddiaları ve açıklamaları da çalışmanın kapsamına dahil edilmiştir. Son olarak tenasüh ve sebeplilik teorisinin ölümsüzlük düşüncesi bağlamında ele alınmasıyla çalışma sonuca vardırılmıştır. Gazzâlî'nin konuya yaklaşımını eserine bağlı kalarak iddialarını tek tek izah etme gayretiyle hazırlanan bu tezin konuya dair okumaları kolaylaştırması ve gelecek çalışmalara referans olması önemini ifade etmektedir.

I.BÖLÜM
ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİNE GENEL BAKIŞ



Ölümsüzlük problemi, insanlık tarihi boyunca tartışılan problemlerden biridir. Sadece insanlık için değil, canlılık için istisna kabul etmeksizin var olan bu gerçeklik; üzerinde düşünmeyi ve tartışmayı da zorunlu kılmıştır. Felsefe ve düşünce dünyasında meydana gelen gelişmeler, bu tartışmanın güncelliğini korumasını sağlayan etkenlerden biridir.

Ölümsüzlük; yaşamın hiç sona ermeyen varoluşu, ölümden sonra söz konusu olan hayat² şeklinde tanımlanabilir. Ölümsüzlük düşüncesi; insanı, beden ve ruh şeklinde iki bileşenden ibaret gören ve ölümün yalnız beden için geldiğini kabul eden düalist düşünce içinde kendine yer bulur. Bu anlayışa göre ölümsüzlük ancak insanın ruhâni yönü için geçerlidir.³

1.1. Felsefede Ölümsüzlük

Ölümsüzlük düşüncesine dair tezler, insanlık ve felsefe tarihine kadar gerilere gider. Bu konuyu felsefi bir sistematik içerisinde ele alan şüphesiz Platon'dur. Ölümsüzlük problemiyle yakından ilgilenip, ruhun başlı başına bir cevher olduğunu iddia eden ilk filozof Platon'dur. Platon'a göre ruh, ölümsüzdür ve bunu kanıtlamak için üç iddia ortaya koyar: Birinci delil “zıtların uyumu” teorisine dayanır.⁴ Bu doktrine göre, karşıtlar arasında sürekli ve devam eden bir geçiş söz konusudur. Hızlı ile yavaş, sıcakla soğuk arasındaki dönüşümden yola çıkarak ölüm ile hayat arasında da bir geçiş olduğu düşüncesine ulaşır. Ölümle hayat karşıtları arasındaki bu geçişe göre; ölüm nasıl hayattan geliyorsa, hayat da ölümden gelmektedir. Ancak biz, sadece hayattan ölüme geçiş sürecini gözlemleyebilmekteyiz. Ölümden hayata bir geçiş olmadığında tabiat sakat kalacaktır. Platon'un bu doktrin üzerinden ulaştığı sonuca göre ölümle hayat arasındaki dönüşüm ruhu ölümsüz kılar. Platon'un tasvir ettiği bu geçiş süreci, natüralistlerin; zıtların zıtlardan çıktığı görüşünden farklıdır. Çünkü Platon, bu dönüşüm sürecinin bir faile ihtiyaç duyduğunu ve bu failin de ruh olduğunu iddia eder.⁵

Platon'un ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki ikinci delili ise; beden ölümünden sonraki varlığı değil, bedenle bütünleşmeden önceki varlığıdır. Buna göre ruh, bedenle birleşmeden önce vardır ve ruhun bugüne ait bilgilerinin tamamı hatırlamaktan ibarettir.

² Cevizci, Ahmet, “Ölümsüzlük”, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, (2.baskı), Say Yayınları, İstanbul 2020, s. 1458.

³ Cevizci, “Ölümsüzlük”, s.1458.

⁴ Koç, 2021, s. 26.

⁵ Koç, 2021, s.27.

Bilginin hatırlama yoluyla gerçekleşmesi ruhun bedenden önce varlığını ve dolayısıyla ölümsüzlüğünü ispatlamaktadır.⁶ Bizler veya ruhlarımız öyle kavramlara sahibiz ki, bunları bu hayatta öğrenmemiz mümkün değildir. Bu kavramları ruhun daha önceki varlığından öğrenmişizdir. Bahsedilen *mutlak eşitlik* kavramı veya benzeri kavramlar ancak ruhun önceki hayatında elde ettiği bilgilerdir ve *hatırlama* yoluyla elde edebiliriz.⁷ Fakat ruhun daha önceden var olduğunu kanıtlamak ölümsüzlüğünün ancak yarısını ispat etmektir. Bu kanıtın tamamlanması için ruhun daha önceden var olduğu gibi bedenın ölümünden sonra da varlığının kanıtlanması gerekir.⁸

Platon'un ruhun ölümsüzlüğü hakkındaki üçüncü iddiası ise; ruhun kendi başına bir hareket ettirici ve yaşamın kendi özü olmasıdır. Ruhun bu niteliklerine göre, onun yok olması veya ölmesi düşünülemez.⁹ Kendiliğinden hareket eden bir varlığın, hareketi ve diğer varlıkları da hareket ettirici olması onu hareketi terk etmeyi imkânsız ve ölümsüzlüğünü de zorunlu kılar. Hareketi, kendisiyle birlikte zorunlu olan bu varlığın değişmesi, bölünmesi veya yok olması düşünülemeyeceğinden ruh da zaman içinde değişim veya bölünme kabul etmez. Buna göre; ruh, *basittir*. Beden ise bunun aksine kendisinde değişim ve bölünmeyi barındırır. Bedendeki bölünme ve değişim, onun *bileşik* parçalardan oluştuğunu gösterir. Buradan hareketle ruhun insanda bölünmez olan bir cevher olduğu; bedenın ise, insanda yok olan farklı parçaların bileşiminden meydana gelen ölümü barındıran unsuru olduğu sonucuna varılır.¹⁰

Ruh beden ilişkisi konusunda Platon; ruha daha çok önem verirken, bedenın varlığını da inkâr etmez. Platon'un ifadesiyle: “Ruh; tanrısal olana, ölümsüze, düşünene, sade olana, dağılmayana, sabit olana benzer. Beden ise; insana, ölümlüye, düşünmeyene, sade olmayana, dağılana ve aynı kalmayana benzer.”¹¹ Bu benzerlikten yola çıkarak ruh görünmeyen ve bedene emir veren, komuta eden iken; beden ise bileşik, değişen, bozulan ve ruha biat eden bir yapıdadır. Beden köleliğe, emir almaya alışık olan iken, ruh ise idare eden, tanrılığa benzeyendir ve böylece ölümsüzlüğü kanıtlanmış olur.

⁶ Platon, Phaidon, (çev. Furkan Akderin), (5.baskı), Say Yayınları, İstanbul 2022, s.68-70.

⁷ Platon, 2022, s.66-68.

⁸ Platon, 2022, s. 72.

⁹ Kaya, Mustafa, “Platon'un Ruh Kuramı”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013/ XV, (1), s. 171-182.

¹⁰ Koç, 2021, s.29.

¹¹ Platon, 2022, s.77.

Platon'a göre beden, insanın hakikati kavramasının önündeki en büyük engeldir. Çünkü bedenın arzu ve istekleri, cevap verilmesi gereken ihtiyaçları, gerçek düşünmenin önüne geçmektedir. Bu yüzden hakikati gerçekten öğrenmenin yolu; bedenden, onun arzu ve isteklerinden kurtulmaktır. Bu da ancak ölümle mümkün olur ki; ruh, beden hapishanesinden kurtulduğunda bilgeliğe ulaşabilir.¹² Mutlak ruh-beden ayırımına dayanan bu görüşe göre, insanın kişiliğinin oluşumunda bedenın hiçbir etkisi yoktur. İnsan, sadece bedenden ibaret olmadığı gibi ruhla bedenın birlikteliğinden oluşan bir şey de değildir. Buna göre insan, salt ruhtan ibaret bir varlıktır ki bu da ruhu *basit* ve *yok olmaz* bir cevher kılar.¹³ Platon'un ruha dair bu görüşleri İslam felsefesinde de bir etki alanı bulmuştur. Özellikle İbn Sinâ'nın nefis anlayışında ruhun bağımsız ve ölümsüz bir cevher olarak kabul edilmesinde açıkça hissedilmektedir. İnsanın asıl varlığını bedenle değil ruh ile mümkün gören İbn Sinâ'nın ruhani dirilişe dair görüşlerinin temelini de yine Platoncu ruh anlayışı oluşturmaktadır. Genel felsefesinde Aristotelesçi çerçeveyi izlemesine rağmen ruhun akli yetkinleşme sürecinde benzer bir yaklaşımı sergilemesi İbn Sinâ üzerindeki Antik Yunan düşüncesinin etkisini göstermektedir.

Platon'dan sonra ölümsüzlükten bahseden ve ruh-beden hakkında felsefi bir sistem inşa eden diğer filozof Aristoteles'tir. Aristoteles'in ölümsüzlük anlayışı, Platon'un ruhun bedenden bağımsız olduğu öğretilerinden etkilenmiş olsa da bu düşüncüyü eleştirerek ruhun bedenın bir formu ve işlevi olduğunu savunur. Aristoteles, ölümsüzlük hakkındaki düşüncelerini ruh-beden ilişkisi çerçevesinde *De Anima*'sında dile getirir. Ona göre, evrendeki her canlı organizmada ruh bulunmaktadır. Buna göre ruh, evrene canlılık veren, varlığın amacını ortaya koyan ve kemal noktasına taşıyan bir ilkedir.¹⁴ Aristoteles, ruh hakkındaki görüşlerinde Platon'un tersine ruh-beden ayırımını ortadan kaldırarak, madde-form ilişkisine benzer bir şekilde ruhun bedensiz olamayacağı gibi bedenın de ruhsuz olamayacağını savunur. Aristoteles'in ruh düşüncesine göre; form, madde için nasıl vazgeçilmezse ruh da beden için aynı işlevi görür. Görme eylemi, göz için nasıl gerekliyse ruh da beden için aynı önemi teşkil eder. Görme eylemi ortadan kalktığında gözün ismen göz olmak dışında bir anlamı kalmadığı gibi ruh da bedenın formu olarak onun zorunlu gereğidir. Bu bakımdan ruh; bedene işlev ve form kazandıran, onu yetkinleştiren, bedenın

¹² Platon, 2022, ss.55-56.

¹³ Koç, 2021, s.30.

¹⁴ Elmalı, O. ve H.Ö. Özden, İlkçağ Felsefe Tarihi, (3.baskı), Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2013, s.160.

entelekheia’sıdır.¹⁵ Aristoteles’e göre insan, ruh ve bedenın ayrılmaz bütünlüğünden meydana gelmektedir. Ruh; bedene belli bir form kazandıran, o bedenın yetkinliğidir. Bu düşüncenin sonucu olarak Aristoteles, kişisel ve bedensel ölümsüzlüğü imkânsız kılmakta ve ruhun varlığını bedenın varlığına bağlamaktadır.

Aristoteles, ruhu üç kısma ayırmıştır: Bitkisel ruh, hayvani ruh ve insani ruh. Bitkisel ruh, hayatı sağlayan ilk ve en temel dereceyi ifade ederken; hayvani ruh, harekete ve duyarlılığa sahiptir. İnsani ruh ise, bitkisel ve hayvani ruhun özelliklerine sahip olmakla birlikte yüksek bir ilke, akılı barındırmaktadır. İnsani ruh, ruhun en yüksek formudur. Akıl ve irade gücü, yalnızca insani ruhta bulunur; bitkisel ve hayvani ruhta bulunan yetiler gibi ölmekle yok olmaz.¹⁶ Ancak bunun yanında Aristoteles’in ruh-beden birlikteliğini madde-form metafiziğiyle beraber ele alışı, ruhun ölümsüzlüğü anlayışını da etkilemektedir. Yaşamın asıl ilkesi olan ruh, bedenın ereğidir ve ona hareket yetisini verir. Buna göre ruh ve beden bir tözün iki ayrı ögesidir ve insan da bu iki ögeden meydana gelmektedir. Aristo’nun bedene bağlı ruh anlayışı, beden yok olunca ruhun da yok olacağı yorumuna neden olur. Bu anlayış ruhun cevher oluşu ve ölümsüzlüğü anlayışında da yeni tartışmaların zeminini hazırlar. Ruhun işlevlerini yani bitkisel, hayvani ve insani anlamda hareketini bedene bağlı kılan Aristoteles, akılı bunun dışında tutar. Akıl her ne kadar pasif yönüyle bedene bağımlı olsa da etkin yönüyle bedenden bağımsızdır ve bedenın ölümünden sonra da varlığını devam ettirir. Buna bağlı olarak Aristoteles’te ölümsüzlük; Platon’da olduğu gibi tamamen ruhun ölümsüzlüğüyle değil aklın sürekliliği olarak anlaşılmaktadır.

İslam düşüncesinde ölümsüzlük konusu, nefsin mahiyeti çerçevesinde tartışılmıştır. Ruhun ölümsüzlüğü konusunu tartışan ve genel bir çerçeve sunan filozoflar Farâbî ve İbn Sinâ’dır. Kindî de bundan önce ruhun ölümsüzlüğü problemini tartışmıştır. Kindî, ölümden sonra diriliş meselesiyle ilgilenmemiş doğrudan ruhun ölümsüzlüğü problemine odaklanmıştır. Bu konuda ise Platoncu bir yaklaşım sergilemiştir.¹⁷ Kindî, ruhun basit, şerefli ve yetkin olduğunu ifade eder. Ona göre güneş ışığının güneşten gelmesi gibi ruh da Allah’tan gelir. Şöyle bir benzetmeyle bu durumu ifade eder: Sırlanmış bir ayna nasıl ki eşyanın görüntüsünü yansıtırsa, nefsin; arzu ve isteklerinden, kirlerden arınmış bir ruh

¹⁵ Kaya, Mustafa, “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, (18), ss.91-98.

¹⁶ Elmalı, Özden, 2013, s.161.

¹⁷ Yazoğlu, Ruhattin, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazzali’ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, 1996 (21), ss.55-62.

da parlayarak Allah'ın nuruyla birleşerek ayna gibi eşyanın bilgisi onda yansımış olur ve böylece dolaysız hakiki bilgiye ulaşılmış olur. Bu arınma durumu, yalnız uyanıklık halinde değil; uyku halindeyken bile olağanüstü rüyalar vasıtasıyla başka ruhlarla buluşarak Allah'ın nuru ve rahmetinden feyz alarak maddi olandan çok daha üstün bir hazzı ulaşılmış olur.¹⁸

Ruhun basit bir cevher olduğu görüşü hem müslüman filozof ve kelmacılar hem de batılı filozoflar tarafından kabul edilmiş ve ruhun ölümsüzlüğünü savunmak için kullandıkları bir argüman haline gelmiştir. Bu düşünce çerçevesinde özellikle Farâbî ve İbn Sinâ; ruhun, bedenın ilk yetkinliği olduğu konusunda Aristocu anlayışı temsil etmelerine rağmen, bu düşüncenin ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamasında daha çok Platoncu bir yaklaşım sergilemişlerdir.¹⁹

Farâbî'ye göre; insan, ruh ve bedenin bir kompozisyonudur ve bu kompozisyonun sonucu olarak ruhsal yönü, maddi olan yönünü zorunlu kılar. Ruh, maddeden bağımsız bir şekilde yetkinleşemez ve ancak madde ile suretin uygun karışımıyla sağlanan elverişlilik içerisinde ortaya çıkabilir. Ruh ile madde arasındaki ilişki ruhun yetkinliğinin son aşamasına kadar devam eder. Bunun sonucu olarak Farâbî düşüncesinde ruh ile madde arasındaki ilişkiden kaynaklı ruhun yetileri veya mertebeleri şeklinde bir hiyerarşi ortaya çıkar. Nefsin kendi içerisindeki bu hiyerarşik bütünlük; ruhun güçlerini bir bütünün parçası olarak değerlendirirken bir yandan da her bir gücü kendi içinde ona tekabül eden organlarla birlikte ele almayı gerekli kılar.²⁰

Farâbî'nin nefse dair kurmuş olduğu bu hiyerarşik sistem, somut olandan soyut olana doğru bir teleolojik nitelik üzerine kuruludur. Cisimsel yetiler kendinden üstte bulunan ruhâni yetilerin zeminini oluşturur. İnsan ruhunun en yüksek formunu gerçekleştiren düşünme yetisi, bu hiyerarşinin son basamağını oluşturur. İnsani varlığın oluşumunda zincirin son halkasını oluşturan düşünme yetisi yani *el-kuvve el-natika* varlıkların mâhiyet ve kuvvetlerini maddeden soyutlayarak kavrama yetkinliğine sahiptir.²¹ Farâbî'nin nefsin mertebeleriyle ilişkilendirerek ele aldığı eskatoloji probleminde maddeden soyutlanmamış ve üst mertebeye çıkmamış aklın ölümsüzlüğü mümkün değildir. Zira onun mutluluk düşüncesi de bu hiyerarşik sistem çerçevesinde

¹⁸ Yazoglu, 1996, s. 58.

¹⁹ Koç, 2021, s.38.

²⁰ Aydın, Yaşar, Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi, (2.baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s.85.

²¹ Aydın, 2008, s. 90.

şekillenmiş entelektüel bir sürecin sonucu olarak varlık mertebesinin üst seviyesine yükselen akılla ulaşılabilen bir mutluluk anlayışını oluşturur. Farâbî'nin ancak maddeden bağımsız, entelektüel bir sürecin sonucunda ulaşılabilen mutluluk anlayışındaki soyutlanma; ontolojik anlamda bir maddi ayrılığı değil, nefsin madde karşısındaki kayıtsızlık ve ihtiyaçsızlığını ifade eder.²² Bu bakımdan Farâbî, insanı eskatolojik yönden incelerken iki problem etrafında tartışır. Birincisi yukarda ifade edildiği üzere mutluluğun dünyada elde edilmeyeceği problemidir ki *el-saade el-kusva* olarak ifade edilir. İkincisi ise meselemizin asıl noktası olan maddeden bağımsız olarak var olabilmenin sonucunda ortaya çıkan ölümsüzlük problemidir.²³

Farâbî; varlığının gereği olarak nefsi; duyu, tahayyül, arzu ve düşünme gibi birtakım yetilere ayırır.²⁴ Bu yetiler, varlık aşamasında bedene ihtiyaç duyarlar. Duyu, tahayyül ve arzu güçleri düşünme yetisine hizmet etmek için yaratılmış ve alt mertebede bulunan yetilerdir. Kendisine hizmet edilmesi için var olan düşünme yetisi de başlangıçta maddi olana yani bedene bağlıdır. Akıl bu düzeyde kaldığı sürece yok olmaya mahkumdur. Bu sebeple ölümsüzlük ancak, insani nefsin yetkinleşerek kendi başına varlığını sürdürebileceği bir olgunluk mertebesinde mümkündür. Bu düşünceden hareketle Farâbî'de ölümsüzlük nefse kendinden ait olan, verilen bir şey değil; aksine hiyerarşik sistemde yükselerek maddeden soyutlanma sonucu kazanılmış bir şeydir.²⁵

Farâbî ölümsüz olmaları bakımında ruhları üç kısma ayırır:

- a) Müstefâd akıl seviyesine ulaşmış, ameli olgunluğa sahip ruhlar
- b) Akılları bilfiil duruma gelmekle beraber ameli olgunluğa sahip olmayanlar
- c) Akılları kuvve halinde kalan cahil ruhlar²⁶

Bu ayrıma göre, Farâbî ölümsüzlüğü fiili seviyeye ulaşan akla has kılmıştır. İlk iki grup ölümsüzlüğe ulaşırken üçüncü gruptaki cahil ruhlar ise ölümsüzlüğe ulaşamaz.²⁷ Bu tasnife göre Farâbî'nin düşüncesinde ölümsüzlüğün sanıldığı gibi yalnızca kazanılmış akla değil, maddi boyutu geçmiş her bir ruhun ölümsüz olduğu sonucuna varılır.²⁸ Zira

²² Farâbî, *el-Medinetü'l Fazıla*, (çev. Nafiz Danışman), (1.baskı), MEB Yayınları, İstanbul 1990, ss. 69-70.

²³ Aydın, 2008, s.109.

²⁴ Farâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, (çev. Yaşar Aydın), (2.baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2023, s.20.

²⁵ Farâbî, 1990, ss. 69-71.

²⁶ Yazıcı, 1996, s.60.

²⁷ Farâbî, 1990, ss.93-95.

²⁸ Aydın, 2008, s.114.

birinci gruptaki ruhlar *müstefad* akıl seviyesine ulaşmış ruhlar olduklarından ölümsüzlüğü ve mutluluğu birlikte kazanmış ruhlardır. İkinci gruptakilerse ölümsüzlüğe ulaşmış olmalarına rağmen mutluluktan yoksun ruhlar grubudur. Üçüncü grup ise, madde boyutunda kaldıkları için ölümsüzlüğe ulaşamayan ruhlardır.

Farâbî'nin diriliş konusundaki görüşleri, onun nefis teorisi ve sudur anlayışı çerçevesinde şekillenir. Farâbî'ye göre insan nefsinin ölümsüzlüğü, Fail Akıl ile olan ilişkisine bağlıdır; bu ilişki sayesinde nefis, bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürebilir. Ancak bu durum, sadece nefsin akli yönü için geçerlidir; bedensel özelliklerden soyutlanamayan nefisler, cismani bedenle birlikte yok olurlar.²⁹

Farâbî'nin haşr anlayışı, bedensel dirilişten ziyade ruhâni dirilişe odaklanır. Ona göre, haşr meselesi, ruhun akıl yoluyla ebediliğe ulaşmasıdır. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim ve hadislerdeki haşr ifadeleri, akıl ve felsefî yorum çerçevesinde anlaşılır; yani ruhun akıl yoluyla ölümsüzleşmesi ve erdemli bir hayatın ardından dirilmesi şeklinde yorumlanır.

Farâbî'nin bu yaklaşımı, onun vahiy ve akıl arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğünü de yansıtır. Ona göre, vahiy, halkın anlayış seviyesine hitap eden bir dil kullanır ve cismâni dirilişi anlatır; akıl ise daha yüksek bir seviyeye hitap eder ve ruhun ölümsüzlüğünü savunur. Bu nedenle Farâbî, haşr konusunu felsefî-akli bir perspektif üzerinden ele alır ve bedensel dirilişi değil, ruhun akıl yoluyla ebediliğe ulaşmasını savunur.

İbn Sinâ, ruhun ölümsüzlüğü konusunda Farâbî'nin benzeri bir yaklaşım içerisinde. O da aynı şekilde ruhun varlığını sürdürmek için bedene ihtiyacı olmayan basit bir cevher olduğu görüşündedir. Ruh var olmak için bedene ihtiyaç duymadığından beden yok olup dağıldıktan sonra bile hayatiyetini sürdürmeye devam eder.³⁰

İbn Sinâ, ruhun ölümsüzlüğünü öncelikle beden-nefis ilişkisini tartışarak değerlendirmektedir. Bedenin ölümü ruhun ölümünü gerekli kılar mı, sorusu etrafında meseleyi şekillendirmektedir. Buna göre İbn Sinâ felsefesinde ruhun ölümsüzlüğü, ruhun ezeliliği ile ilişkilidir. Filozofa göre, ruhlar bedenlerden önce mevcut değildir. Ruhun

²⁹ Farâbî, “el-Medinetü'l-Fazıla”, *Kitabü'l-Mille*, (çev. Yaşar Aydın), (2. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, ss. 73-90.

³⁰ Fazlurrahman, “İbn Sinâ”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (ed. M.M.Şerif), (çev. Osman Bilen), (1.baskı) , İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.132.

bedenden önce var edildiğini kabul etmek nefis beden birlikteliğini sağlamak için ruha bir sayı atfetmeyi zorunlu kılacaktı. Oysa ruh çoğalan, artan, eksilen bir şey değildir; basit bir cevherdir ve artma eksilme gibi arazları kendinde barındırmaz. Öyleyse nefsin varoluşu zamansal olarak bedenle irtibatlıdır ve bedenden önce değildir.³¹ İbn Sinâ bu görüşünü nefsin tür ve mana bakımından bir oluşuna dayandırır. Bedenden önce bulunması, nefsi birden çok zat ya da tek bir zat olarak bulunmasını zorunlu kılar. Oysa sadece soyut bir mahiyet olan nefslerin sayı bakımından birbirlerinden farklılaşması söz konusu olamaz. Nefslerin zatlari sadece manalar olduğundan bireyselleşemez ve farklılaşamazlar. Nefsin çoğalması yalnızca türü itibariyle taşıyıcı, kabul edici olması yönünden mümkündür.³²

İbn Sinâ, nefsin basitliğine dayanarak bedenlerden önce var olmadığını, sonradan varolan bir şeyin fesadının yani ölümünün zorunlu olmadığını iddia ederek bekasına ulaşmaktadır. Buna göre nefis; kendisinde, sonradan bulunan yetileri kaybetmekle yokluğa karışmaz. Zira o kendisinin idrakindedir ve bu da ona sonradan eklenen yetilerden bağımsız olarak mümkündür. Bu düşüncesini, felsefede sıklıkla kullanılan *boşlukta uçan adam* metaforuyla anlatmaktadır. Bir adam düşünelim ki, yetişkin olarak yaratılmış olsun ve zaman ve mekândan ari olarak boşlukta dursun. Herhangi bir madde ve nesneyle temasta olmadığından duyuları da işlevsel değildir. Yani ne görmesini mümkün kılacak bir ışık ve nesne ne de işitmesini sağlayacak bir ses vardır. Hatta öyle ki bu adamın kendi bedenini bile göremediğini, vücudunun organlarının birbirine dokunamadığını varsayalım. Böyle bir durumda bile bu kişi kendisinin idrakinde ve bilincindedir. Kendi bedeniyle ilgili bir yargıda bulunamasa bile kendisinin var olduğunun bilincindedir. İşte bu da göstermektedir ki; nefis, bedenden bağımsız olarak kendi başına var olan yalın bir cevherdir. Bedenin yok olmasıyla yok olmaz. İnsanın asli doğası olan nefis; bilgi, eylem ve idrakinin de asıl ilkesini oluşturmaktadır.³³ Böylece İbn Sinâ, nefsin ölümsüzlüğünü ispatlama noktasında Platoncu bir yaklaşımdan hareket ederek ölüm sonrası hayat için felsefi bir temellendirmede bulunmuştur.³⁴

³¹ Abdulgani, Abdulkmaksud, (çev. Selim Özarlan), “İbn Sina’da Ölümsüzlük/Hulud Problemi ve Mead’ı Anlamasına Olan Etkisi” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989 (4), ss.279-314.

³² İbn Sinâ, Nefsin Halleri, (çev. Ömer Ali Yıldırım), (2.baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2023, ss.100-102.

³³ İbn Sinâ, 2023, ss.42-44.

³⁴ Kaya, M.Cüneyt, vd., İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, (11.basım), İsam Yayınları, İstanbul 2022, s.259.

İbn Sinâ'nın insanı beden ve nefis olarak telakki eden bu düalist yaklaşımı temelde Aristocu bir anlayıştan hareket etmekte ve delilinin devamında ruhu gayri cismânî bir cevher olarak tanımlayarak Platoncu anlayışa yaklaşmaktadır. İnsanın asıl unsurunu nefis olarak görmesi, insanın yetkinleşmesinde bedenın herhangi bir katkısının olmadığını iddia etmesi ölümsüzlüğü ancak ruhla mümkün kıldığı sonucuna götürmektedir. İslam felsefe geleneğinde Platon-Aristocu çizgiyi temsil ve devam ettiren Farâbî ve İbn Sinâ'nın mead hakkındaki görüşleri de bu çerçevede şekillenmiştir. Bahsedilen filozofların söz konusu düşünce geleneğinin devamı tarzındaki yaklaşımları ölümsüzlük konusunu teolojik bir düzlemde değil, felsefî bir yöntemle tartışmalarını sağlamıştır. Meadı anlama noktasında İbn Sinâ'nın temsil ettiği cismânî dirilişi reddeden yaklaşım, özünde kaynağını Antik felsefeye dayandırmaktadır. Farâbî ve İbn Sinâ'nın Platon-Aristocu çizgiye yakınlıkları diriliş bahsindeki düşüncelerini doğru değerlendirme noktasında da önem arz etmektedir. Bu düşünceleri de sonraki bölümde meadı anlama noktasında daha detaylı irdelenecektir.

İnsanın asıl unsurunun nefis olduğu, mükemmelliğin soyut akılda bulunduğu ve dolayısıyla akla uygun olanın ruhun ölümsüzlüğü olduğu düşüncesi Gazzâlî tarafından ciddi bir eleştiriye tabi tutulmuştur. Ruhun zaman ve mekândan bağımsız bir cevher olduğunu kabul eden Gazzâlî, önceki filozoflar gibi düalist insan anlayışını benimsemiş olsa da ölümsüzlük konusunda asıl mükemmelliğin ruh ve bedenın birlikteliğiyle mümkün olduğunu dile getirmiştir.³⁵

Ruhun hakikatine dair soruların gerçek mahiyetinin ancak havas tarafından algılanabileceğini, zira bu tür bir sorunun ruhun sırlarından bir tanesi olduğunu ifade eden Gazzâlî, sıradan insanların bunu kavrayamayacağını dile getirir. Ruhun cevher olduğuna değinerek kaynağının Allah olduğunu, herhangi bir mekân ve yönde bulunması gibi arazları kendinde taşımadığını ifade eder.³⁶ *Nefs-i natıka* veya *ruh-ı mutmainne* olan bu ruh cisim veya araz değildir. Allah'ın emirlerinden biridir ve Allah'ın emri araz olamaz. Ruh cevherdir ve cevherler ölümsüzdür. Ruh, bedenın ölmesiyle yok olmaz ve ahirette yeniden diriltilecek bedene dönene kadar beklemektedir.³⁷ Gazzâlî'nin nefis teorisi, ruhun

³⁵ Koç, 2022, ss.41-42.

³⁶ Çapku, Ahmet, İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret, (2.baskı), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015, ss. 216-217.

³⁷ Çapku, 2015, ss.216-217.

basit bir cevher ve ölümsüz oluşuna dayanmaktadır. Ruhun basitliğinden ve değişmezliğinden yola çıkarak ölümden sonraki yaşam düşüncesini de temellendirmektedir.

Ruh bölünmeyi kabul etmeyen bir cevher olduğundan bedende bir yer de işgal etmez. Bu yüzden bedene bitişik veya ayrı olmak da ona atfedilemez. Bunun gibi ruh için yön de söz konusu değildir. Yön, yer gibi kavramlar ancak cisimler için mümkündür ki ruhun kaynağı da Allah'tan geldiğine göre bu durumlar mümkün değildir. Gazzâlî "O'na ruhumdan üflediğim zaman"³⁸ ayetini delil göstererek ruhun Allah'tan feyezana ettiğini ve buna bağlı olarak değişim ve yok olma gibi mürekkep kavramların ruha ithaf edilemeyeceğini belirtir. Bu feyezana, güneş ışığının yeryüzüne vurması neticesinde ışığın güneşe ithaf edilmesi gibidir. Yoksa Allah'ın bölünmesi veya ruhun Allah'tan bir parça olması şeklinde değildir. Bu ikisi arasındaki benzetmeden yola çıkarak ruhun da Allah'ın zatına izafe edildiğini belirtir.³⁹

Ruhların meydana gelişinde İbn Sinâ benzeri bir yaklaşım sunan Gazzâlî, ruhların bedenden önce var olmadığını belirtir. Ruhun teklik veya çokluk atfedilemeyecek cevher olması bedenden önce var olmalarını imkânsız kılmaktadır. Buna göre ruhlar sonradan var edilen varlıklardır ve meydana gelişinde bedenle birliktedir. Ancak basit cevher olduğundan bedeninin fesadıyla yok olmaz ve ölümsüzdür. Ruh, bedeni bir alet olarak kullanır ve bu alet vasıtasıyla birtakım duyulara ve haberlere ulaşır. Böylelikle nefis ve beden arasında karşılıklı bir etkileşim oluşur.⁴⁰

Ruhun ölümsüzlüğü meselesini nefis-beden ilişkisinde inceleyen bir diğer filozof İbn Rüşd'dür. Endülüslü İslam filozofu nefis-beden ilişkisine dair görüşlerinde Platoncu düşüncenin aksine nefsin, bedenden önceki varlığını kabul etmez. Bu açıdan İbn Sinâ ve Gazzâlî'ye benzer bir yaklaşım içerisinde. İbn Rüşd, nefsi bedeninin bir yetkinliği olarak görür. Buna göre; duyu, üreme, öfke, sevinç, hüzn gibi yetiler nefis-beden ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Nefis ve bedenden biri ayrılacaksa bunun yetkinliği ifade eden nefis olmaması gerekir.⁴¹ İnsan nefis ve bedeninin birleşiminden müteşekkildir. Bedenin ölmesi

³⁸ Secde Suresi, 9.ayet.

³⁹ Çapku,2015, s.220.

⁴⁰ Gazzâlî, Tehâfütü'l-Felsife, (çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu), (13. Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2023, s.200.

⁴¹Sarioğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, (4.baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2020, ss.95-98.

bu unsurların birbirinden ayrılmasıdır ve nefis bedenın ölümünden sonra varlığını devam ettirir. İbn Rüşd'ün nefsin ölümünden sonra yok olmadığı düşüncesi Aristocu anlayışa da uygun düşer. Aristoteles de insanı nefis ve bedenın bileşiminden meydana gelen bir varlık olarak görmüştü.⁴²

İbn Rüşd'e göre nefis ve beden ayrı şeyler olsa da birliktelik gösterir. Bedenin sureti olan nefis, ondan ayrılabilse de bedenın hareket gücü konumundadır. Buna göre Aristoteles'te de olduğu gibi nefis bedenın ilk yetkinliğidir. Bu yetkinlik beden ortadan kalktığında da devam eder. Nefsin bedenle birlikte eyleme geçen yetileri bedenın ölümüyle noksanlığa uğrasa da bedenden ayrı olan güç akıl varlığını devam ettirir.⁴³ Bu duruma göre İslam felsefe geleneğinde ölümsüzlük düşüncesi nefis-beden ilişkisi etrafında tartışılmış ve ölümsüzlük ancak ruh ile mümkün kılınmıştır.

Ölümsüzlük ve ölümden sonraki yaşam düşüncesine dair tartışmalar Hristiyan kültüründe ve batılı filozoflar tarafından da sıklıkla irdelenen bir konudur. Bu tartışma bağlamında Aquinalı Thomas dikkat çeken filozoflardan biridir. Aristoteles'in bir takipçisi olmakla beraber Yeni Platoncu tavrın da karşısında yer alan Thomas, ruhun bir cevher olduğunu fakat tek başına yetkin olmadığını savunur. Ruhun bu eksikliği onu bedenle birleşmeye zorlamıştır. Aquinalı Thomas'a göre ruhun iki gücü vardır: Birincisi, maddesel olandır ve duyular aracılığıyla madde hakkında bilgiler verir. Ancak bu güç madde dışındaki alanla ilgili herhangi bir bilgi vermez. Oysa ruhun ikinci gücü olan bilişsel güç, bedensiz bir yapıya sahiptir. Algılanan şeyleri, zihinde; maddelerinden soyutlayarak algılama gücüne sahiptir.⁴⁴

Ruhun bedenle olan birlikteliği; ruhun doğasındaki eksikliğin, onu bedenle birleşmeye zorlamasının sonucudur. Böylelikle ruh; bedenın formu haline gelerek duyumsanabilir olandan hareketle maddeden bağımsız bilgileri elde edebilir seviyeye gelmiştir. Thomas, Tanrı'nın bilgisini de aynı şekilde madde ve formdan hareketle ulaşılabilir olduğu iddiasındadır.⁴⁵ Hatta öyle ki diğer varlıklar gibi ruh da Tanrı'nın inayetiyle varlığını sürdürdüğünden desteğini çektiğinde bir anda yokluğa karışabilir.⁴⁶

⁴² Çapku, 2015, 379-381.

⁴³ Sarioğlu, 2020, s. 97.

⁴⁴ Akyol, O. Faruk, Thomas Aquinas'ın Ruh Anlayışı, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, İstanbul, 1991.

⁴⁵ Akyol, 1991.

⁴⁶ Koç, 2022, s.45.

Böylelikle ölümsüzlük fikrini özünde ruhun bilişsel gücüne ve dolaylı olarak da Tanrı'ya dayandırmaktadır.

Ruh ve bedeni kesin olarak ikiye ayırıp kendi ifadesiyle düşünce ve uzam temelinde bir düalizm oluşturan Descartes, felsefesinin amacına bilgiyi koymuştur. Ruh ve beden ilişkisini modern felsefede yeniden ele alıp konuya canlılık getiren filozof, tözü sonlu ve sonsuz olmak üzere ikiye bölmüştür. Sonsuz töz Tanrıyı ifade ederken sonlu töz ise insandır. İnsanı da ruh ve beden olarak ikiye ayırarak ele alan Descartes'e göre ruh ile beden birbirinden tamamen ayrıdır. Ruh, düşünen; beden ise düşünemeyendir. Ruh, yaratılıştan düşünme özünü donatıldığı için düşünmek için bedene ihtiyacı yoktur fakat beden kendi başına düşünemediğinden ruha muhtaçtır. Bu bakımdan ruh beden olmadan da varlığını devam ettirebilir fakat beden ruhsuz var olamaz. Ruh ve beden birlikteliği aynı zamanda birbirlerini de etkilemektedir. Ruh daima hakikatin bilgisine ulaşmaya çalışırken beden de onu bilmekten uzaklaştırır ki, bu da ruhun özüne aykırıdır. Ruh beden arasındaki bu düalizm özünde insanı ve onun bilgiye ulaşmadaki felsefesini yansıtmaktadır. Descartes felsefesinde bilgiye ulaşma gayesinde insanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak gören düalist bir tavrı benimsemiştir. Ruh ve beden birlikteliğinden oluşan insan için asıl öz olan ruhtur. Ruh bölünmezdir. Beden ise bölümlerden oluştuğundan bölümlerin ölümüyle yok olabilir. Buna göre ölümle birlikte yok olan bedendir. Ruh varlığını sürdürmeye devam eder. Ruhun varlığı başka bir şeye zorunlu olmadığından o, özündeki düşünmeyle birlikte varlığını devam ettirir. Bu düşünce her ne kadar insanı ruh ve beden birleşiminden ibaret gören düalist felsefeyi yansıtsa da Descartes ruh ve beden arasında net bir ayrım yapmıştır.⁴⁷

1.2. İlahi Dinlerde Ölümsüzlük

Ölüm ve ölüm ötesine ilişkin insanlık tarihini ilgilendiren fikirlerin en önemlisi şüphesiz ilahi dinlerin insana ve ahiret ahvaline dair inançlarıdır. Bu üç büyük dinin konuyla ilgili yaklaşımları, dinin kendisi her ne kadar zaman içerisinde tevil ve yorumlarla inanırları tarafından yorumlanmış ve özünden uzaklaştırılmış olsa da ölüm ve ölüm ötesine ilişkin anlatılar genel itibarıyla özünü korumuştur. Bu bakımdan ilahi dinlerin konuyla ilgili yaklaşımında çoğunlukla benzer yönlerin olduğu söylenebilir.

⁴⁷ Tarhan, Esra, Descartes ve Spinoza Felsefesinde Ruh Beden İlişkisi, (Yüksek Lisans Tezi), Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Mersin, 2019.

Ölümünden sonraki yaşam, ahiret düşüncesi; her üç dinin de kabul ettiği inançlardandır.⁴⁸ Her ne kadar bu inanç ilahi dinlerin ortak noktalarından biri olsa da her birinin ahiret hayatına dair tasvirleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu noktada ölümsüzlük düşüncesinin temellendirilmesi ve konunun detaylandırılması açısından ilahi dinlerin ölümsüzlük hakkındaki betimlemelerini açmak gerekir.

1.2.1. Yahudilikte Ölümsüzlük

Yahudilikte ölümsüzlük düşüncesi genel olarak bedenin dirilişiyle ilişkilendirilmiştir. Kaynaklarından ulaşıldığına göre ahiret inancı Yahudilikte daima var olmuştur. Fakat değişen unsur dirilişin ve ölümsüzlüğün mahiyeti konusudur. Bu farklılık çoğu zaman Yahudiliğin içinde bulunduğu kültür ve toplumdan etkilenmesiyle ilgilidir.⁴⁹

Eskatolojik açıdan insan konusu incelendiğinde Eski Ahit'te ahiret “aharit ha yamim” ifadesiyle zamanın sonu, ahir zaman anlamında kullanılır.⁵⁰ Yine aynı şekilde “rabbin günü”⁵¹ terimi ahiret anlamında kullanılmıştır. Yine “şeo” kavramı da Eski Ahit'te ahiret kavramıyla benzer şekilde ölümler diyarı manasında kullanılmıştır.⁵² Buna göre İbranilerin ölümünden sonraki hayat düşüncesi genel olarak bu kavram etrafında şekillenmektedir. İlk dönem metinlerinde kullanılan şeo kavramının girenlerin çıkmasının mümkün olmadığı karanlık bir diyar için kullanıldığı görülür. Şeo alemi iyilerin mükafat görüp kötülerin azap çekeceği⁵³ herkesin muhakkak uğrayacağı bir yer olarak anlatılır.

İbranilerin yaşadıkları dönem ve kültür havzasında kullanmış oldukları bu kavram diğer dinlerin ahiret ve ölüm ötesi inançlarıyla da büyük oranda benzerlik göstermektedir. Zira Babil dinleri konu olduğunda benzer şekilde bir ahiret inancının olduğu da görülmektedir.⁵⁴ Yahudilikte ölüm ve ölüm ötesine ilişkin konuların işlenmesi daha çok Babil sürgünü ve Pers kültürüyle karşılaşmalarından sonra yoğunlaşmıştır. İlk dönem metinlerine kıyasla daha çok *Hoşea* ve *Yehezkel* kitaplarında dirilişe ilişkin anlatılar

⁴⁸ Topaloğlu, Bekir, “Ahiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s.543-548.

⁴⁹ Taşpınar, İsmail, *Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı*, (1.baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2003, ss.310.

⁵⁰ Topaloğlu, Bekir, “Kıyamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s.516-522.

⁵¹ Eski Ahit, Amos, Ayet 5/18.

⁵² Eski Ahit, Tesniye, Ayet 32/22.

⁵³ Eski Ahit, Eyub, Ayet 4/17.

⁵⁴ Taşpınar, 2003, ss. 18-21.

bulunmaktadır.⁵⁵ Yahudilerin yaşamış olduğu işgallerle karşılaştıkları farklı kültürler zaman içerisinde şeol anlayışının etkisini yitirmesine yol açmıştır. Bu inancın yerine sonraki dönemlerde ruh beden düalizmi geçmiş, ölümsüzlük daha çok ruhla ilişkilendirilmiştir. Ölüm sonrasına ilişkin ödül, ceza gibi durumların bedenden ziyade ruha yönelik olacağı kabul edilmiştir.⁵⁶

Eski Ahit'te ruh kelimesi; nefes, ruah, neseme kelimeleriyle ifade edilir. Nefs, hayat soluğu veya canlılık prensibi olarak kullanılmaktadır.⁵⁷ Eski Ahit'te geçen "...ve kaçacak yerleri yok olacak; ve onların ümidi son soluğu vermek olacaktır."⁵⁸, "yedi çocuk doğuran kadın zayıflayıp can verdi..."⁵⁹ ifadeleri de bunu desteklemektedir. Kutsal metinlerde yer alan şeol inancı, temel prensiplerden olduğu için tamamen terk edilmemiş; sonraki dönem Yahudi inancında kendine yer bulan ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle uzlaştırılarak tevil edilmiştir. Ölümden sonra ruhun dirileceği düşüncesi, Orta Çağ Yahudi alimi Saadiya Goan tarafından dinin inanç ilkesi haline getirilmiştir.⁶⁰

Ahiret düşüncesini destekleyen diğer bir unsur ise Yahudilikteki monoteist ilah anlayışıdır. Bu inanca göre; insana hayat nefesi Allah tarafından verilmiştir. "ve Rab Allah yerin toprağından adamı yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi ve adam yaşayan can oldu."⁶¹ Yahudiliğin ilahı insanı yarattığı gibi aynı zamanda ona müdahalede de bulunandır. "Çünkü işte kötülükleri cezalandırmak için Rab yerinden çıkıyor..."⁶²

Sonuç olarak Yahudilikte ahiret inancı daima var olmuştur. Fakat bunun mahiyeti tarihe, içinde bulunulan kültürel ortama göre değişkenlik göstermiştir. Ölümsüzlük, daha çok ruh ile bağdaştırılmış ve yeniden diriliş düşüncesi inanç olarak kabul edilmiştir. İnsan, Rabbin nefesi ve bedenden ibaret bir varlık olarak görülmüş ve ölümden sonra iyilerin mükâfatlandırılıp kötülerin cezalandırılacağı cennet-cehennem bir iman esası olarak kabul edilmiştir.⁶³

⁵⁵ Altıntaş, Yusuf, "Yahudilik'te Ahiret İnancı", *Din, Hayat*, Haziran 2012, ss.36-39.

⁵⁶ Altıntaş, 2012, ss.37.

⁵⁷ Özalp, Hasan, *Ruh ve Ölüm Ötesi*, (1.baskı), İlahiyat Yayınları, Ankara 2014, s.21.

⁵⁸ Eski Ahit, Eyub, Ayet 11/20

⁵⁹ Eski Ahit, Yeremya, Ayet 15/9.

⁶⁰ Altıntaş, 2012, s. 38.

⁶¹ Eski Ahit, Tekvin, Ayet 2/7.

⁶² Eski Ahit, İşaya, 27/21.

⁶³ Çapku, 2015, ss.57-58.

1.2.2. Hristiyanlıkta Ölümsüzlük

Hristiyanlıkta ölümsüzlük düşüncesi bir iman esası olarak kabul edilmiştir. Dirilişle mümkün olan ölümsüzlük dünya hayatından başka bir hayatın varlığını da zorunlu kılmaktadır.⁶⁴ Hristiyanlığın ortaya çıktığı coğrafya ve Yahudiliğin kutsal kitabını Eski Ahit olarak kabul etmesi göz önünde bulundurulduğunda ölümden sonraki yaşam düşüncesinde de Yahudilikten etkilendiği anlaşılabılır. Hristiyanlığın, İsa'nın ölümü ve dirilişi konusunda Yahudi mezheplerinden Sadukilere karşı olup Ferisilerden yana bir tavır sergilemesi de bu durumu desteklemektedir.⁶⁵

Hristiyan ilahiyatında âdil ve hâkim olan Tanrı ahirette iyileri mükâfatlandırıp, kötülerini cezalandıracaktır.⁶⁶ Yahudilikte olduğu gibi Hristiyanlıkta da Allah'ın yeryüzünü, gökyüzünü ve öte dünyayı hükmü altına alan bir gücü vardır. Buna göre Allah herkesin yaptığının karşılığını alacağı hüküm gününün de sahibidir. Her şeye güce yeten muktedir Allah, ahiret gününde ölüleri diriltecektir. Amellerin karşılığı da ahirette görülecek olup, iyi olanlar ebedi mutluluk içindeyken kötüler ise azap çekecektir.⁶⁷

İsa onlara, “Siz Kutsal Yazılar'ı ve Tanrı'nın gücünü bilmediğiniz için yanılıyorsunuz” diye karşılık verdi. Dirilişten sonra insanlar ne evlenir ne de evlendirilir, gökteki melek gibidirler. Ölülerin dirilmesi konusuna gelince, Tanrı'nın size bildirdiği şu sözü okumadınız mı? ‘Ben İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı ve Yakup'un Tanrısı'yım' diyor. Tanrı ölülerin değil, dirilerin Tanrısı'dır.⁶⁸

Ahiret ve yeniden diriliş düşüncesinin İbrahim, İshak ve Yakup peygamberlerle birlikte zikredilmesi bu doktrinin evrensel bir inanç olduğunu göstermektedir. Buna göre İsa da zikredilen peygamberler gibi dirilişi ve ebedi ahiret inancını yaymaktadır. “Bedeni öldüren, ama canı öldürmeyenlerden korkmayın. Canı da bedeni de cehennemde mahvedebilen Tanrı'dan korkun.”⁶⁹ Bu ayette cehennemde bedenin mahvından bahsetmektedir ki, bu da dirilişin zorunluluğu sonucuna götürmektedir.

Hristiyanlıkta mead, İsa'nın dirilişiyle ilişkilendirilmiştir. İsa'nın dirilişi, ölümden sonra yeniden dirilişin temeli olarak kabul edilmiştir.

“Eğer Mesih'in ölümden dirildiği duyuruluyorsa, nasıl oluyor da aranızda bazıları ölümler dirilmez diyor? Ölümler dirilmezse, Mesih de dirilmemiştir. Mesih dirilmemişse, bildirimiz de

⁶⁴ Yeni Ahit, Pavlus'tan Korintlilere I. Mektup, Ayet 15/12-17.

⁶⁵ Akbaş, Muhsin, “Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş Düşüncesinin Dini ve Teolojik Temelleri”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002 (15), ss. 34-60.

⁶⁶ Yeni Ahit, Matta, Ayet 11/20-24.

⁶⁷ Yeni Ahit, Matta, Ayet 25/46.

⁶⁸ Yeni Ahit, Matta, Ayet 22/29-32.

⁶⁹ Yeni Ahit, Matta, Ayet 10/28.

imanımız da boştur. Bu durumda Tanrı'yla ilgili tanıklığınız da yalan demektir. Çünkü Tanrı'nın, Mesih'i dirilttiğine tanıklık ettik. Ama ölümler gerçekten dirilmezse, Tanrı Mesih'i de diriltmemiştir. Ölümler dirilmezse, Mesih de dirilmemiştir. Mesih dirilmemişse imanınız yararsızdır, siz de hala günahlarınızın içindesiniz. Buna göre Mesih'e ait olarak ölmüş olanlar da mahvolmuşlardır. Eğer yalnız bu yaşam için Mesih'e umut bağlamışsak, herkesten çok acınacak durumdayız.”⁷⁰

İsa'nın dirilişiyle özdeşleştirilen yeniden diriliş Yeni Ahit'in bazı metinlerinde ruh ve beden birliktedir. Dirilmesi olarak anlatılırken bazı metinlerinde ise yalnızca ruha ait bir dirilişten söz edilmektedir.

“Ölümlerin dirilişi de böyledir. Beden çürümeye mahkûm olarak gömülür, çürümez olarak dirilitir. Düşkün olarak gömülür, görkemli olarak dirilitir. Zayıf beden olarak gömülür, güçlü olarak dirilitir. Doğal beden olarak gömülür, ruhsal beden olarak dirilitir. Doğal beden olduğu gibi ruhsal beden de vardır.”⁷¹

“Bizler nasıl topraktan olana benzediysek, göksel olana da benzeyeceğiz. Kardeşler, şunu demek istiyorum, et ve kan Tanrı'nın egemenliğini miras alamaz. Çürüyen de çürümezliği miras alamaz.”⁷²

Ayetlerindeki ifadeler ise beden ölumsüzlük kabul etmeyeceğini, ahiret hayatındaki ölumsüzlüğün dünyaya ait bedenlerle olmayacağını göstermektedir. İlk dönem hristiyanlığında ölumsüzlük düşüncesi İsa'nın ölümünde üç gün sonra dirilip insanlara dirilmesiyle bağdaştırıldığından bedenli dirilmenin kabul edildiği düşünülebilir. Oysa Yeni Ahit'te geçen ayetlerde insanın iki yönünden bahsedilmiş “fiziki beden” ve “ruhsal beden” olarak ayrılmış dirilmenin ise yalnızca çürüme kabul etmeyen ruhsal bedene ait olacağından bahsedilmiştir. I. Korintliler 44. Ayette bu ayrım açıkça görülmektedir.

Kutsal metinlerde sıkça diriliş ve ahiret konularına değinilmesinden anlaşılmaktadır ki ruhun ölumsüzlüğü Hristiyanlık akidesinde yer almaktadır. Zira Tanrı, mutlak kudret sahibi ve adil olmasının gereği olarak ahirette iyileri mükafatlandırıp kötülerini cezalandıracaktır. Buna göre ruhun ölumsüzlüğünün ilk dayanak noktası Tanrı anlayışıdır. Bu düşüncenin ikinci temel dayanağı ise Hristiyanlığın özü olan İsa Mesih inancıdır. İsa'nın öldükten sonra dirilip insanlara görünmesiyle başlayan diriliş, ahirette diğer inananların dirilmesiyle de tamamlanacaktır. Öyle görünüyor ki Hristiyan teolojisinde

⁷⁰ Yeni Ahit, I. Korintliler, Ayet 15/ 12-19.

⁷¹ Yeni Ahit, I. Korintliler, Ayet 15/42-44.

⁷² Yeni Ahit, I. Korintliler, Ayet 15/49-50

her ne kadar dirilişin mahiyetiyle alakalı tarihsel süreçte farklı yorumlamalar olsa da ölümsüzlüğün kabulü değişmeyen noktadır.

Ölümünden sonraki yaşamın kabulü, âdil ve kadir olan Tanrı'nın iyileri mükafatlandırıp kötülerini cezalandıracağı cennet-cehennem algısı Yahudi inancıyla benzerlik taşımaktadır. İçinde bulunulan toplum ve kutsal metinler de göz önünde bulundurulduğunda bu akidede Hristiyanlığın Yahudi düşüncesinden etkilendiği açıktır. Özellikle bir yargılama günü⁷³ ve cennet-cehennemden bahsedilmesi teolojik dinlerin Tanrı'nın sıfatları konusunda da düşünce birliği içinde olduğunu göstermektedir. Buna göre Hristiyanlık akidesindeki ölümsüzlük ve yeniden diriliş inancı hem Yahudilik ve İslam'ın anlayışıyla oldukça benzer yönler taşımaktadır.

1.2.3. İslam'da Ölümsüzlük

Üç ilahi dinin sonuncusu olan İslam, ölümden sonraki yaşamın varlığını kabul etme hususunda Yahudilik ve Hristiyanlıkla benzerlik taşır. İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak kabul eden İslamiyet, ölümden sonra dirilişle gerçekleşecek ebedi bir yaşamdan söz eder. Tevhid, nübüvvet ve ahiret İslam inancının temel akidelerindendir. Ahiret konusu da teistik bir nitelik taşıyan İslam'ın her şeye gücü yeten mutlak kadir Allah inancıyla yakından ilişkilidir. Ahiret inancı, tevhidin gereği olarak mutlak bir kudrete sahip Allah'ın sıfatlarıyla temellendirilmiştir. Kur'an'ı Kerim'de insanın maddi ve ruhâni boyutu birlikte ele alınmış, bir bütün olarak kabul edilmiştir. “Onu tesviye edip (maddi beden olarak şekillendirip) ruhumdan üflediğimde derhal ona secde ediniz.”⁷⁴ “Sonra onu şekillendirmiş ve ona kendi ruhundan üflemiştir.”⁷⁵ Ayetleri insanın beden ve ruhtan ibaret bir varlık olarak görüldüğünü desteklemektedir. “Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O'na aittir.”⁷⁶ Ayetinde de insanın maddi yönünün bedene, ilahi aleme dönük yönünün ise ruha ait olduğu bildirilmektedir. “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruh rabbimin emrindendir ve size pek az bilgi verilmiştir.”⁷⁷ Kur'an insanı tasvir ederken bütüncül bir şekilde ele almış ve ruh-beden birlikteliğini vurgulamıştır.

⁷³ Yeni Ahit, Vahiy, Ayet 20/11-15.

⁷⁴ Kur'an, Sad Suresi, Ayet 72.

⁷⁵ Kur'an, Secde Suresi, Ayet 9.

⁷⁶ Kur'an, A'raf Suresi, Ayet 54.

⁷⁷ Kur'an, İsra Suresi, Ayet 85.

Ahiret inancı, Kur'an'da konunun önemini vurgulamak, dünya ile ahiret arasındaki ilişkiyi kurarak insan ruhunu yüceltmek ve ruhani hayatın sonsuzluğunu vurgulamak için sık sık tekrarlanmaktadır. Dünya nimetlerinden bahseden ayetlerle ahireti tasvir eden ayetlerin beraber olması dünya ve ahiret dengesinin gözetildiğini ve insanın ruhani yönüne dikkat çekildiğini göstermektedir. “Ey kavmim! Şu dünya hayatı, gelip geçici bir avuntudan ibarettir. Ahiret ise, asıl yerleşilecek ve ebediyen kalınacak yer orasıdır.”⁷⁸ Bunun yanı sıra ahireti ve yeniden dirilişi reddeden materyalist düşünceyi de eleştirmektedir.

“Bir de şöyle demektedirler: “Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.” Halbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, onlar sadece boş iddiada bulunuyorlar.”⁷⁹ “Onlar, “Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir; biz bir daha diriltilecek değiliz” demişlerdi.”⁸⁰ “Eğer şaşacağın bir şey varsa o da onların, “Biz toprak olduğumuz zaman gerçekten yeniden mi yaratılacakmışız?” demeleridir. Onlar, rablerini inkâr edenlerdir; onlar boyunlarında demir halkalar bulunanlardır; onlar cehennemliklerdir; orada ebedî kalacaklardır!”⁸¹

Bu ayetlerde ahireti inkâr eden müşriklere cevap verilmiş ve ahireti inkâr edenleri bir azap beklediği de haber verilmiştir.

Materyalist felsefe kendi içinde bir boşluğu barındırır. İnsan hayatı başladığı gibi sona erer; insan bu yoklukta hayatı anlamlandırma, varlığın hakikatini kavrama gibi yüksek hikmetlere varamaz. Oysa İslam, insana ölümün bir son değil de ebedi hayatın başlangıcı olduğunu hatırlatarak varlığının boşa olmadığını söyler.⁸² “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Cehennem ateşinden vay o inkârcıların başına geleceklere!”⁸³ “Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”⁸⁴

İslam'da ahiret inancının en önemli dayanağı ilahî kitaptır. Bunun yanı sıra ölümden sonra bir yaşamın varlığı akli olarak da delillendirilmeye çalışılmıştır. Ahiret ve yeniden dirilişi akli temellendirmenin ilk dayanağı sorumluluk duygusudur.⁸⁵ Dünya hayatında zorluklarla mücadele eden insanın, yaşadıklarının bir karşılığının olacağı

⁷⁸ Kur'an, Mü'min Suresi, Ayet 39.

⁷⁹ Kur'an, Casiye Suresi, Ayet 24.

⁸⁰ Kur'an, En'am Suresi, Ayet 29.

⁸¹ Kur'an, Ra'd Suresi, Ayet 5.

⁸² Çapku, 2015, s.63.

⁸³ Kur'an, Sad Suresi, Ayet 27.

⁸⁴ Kur'an, Mü'minun Suresi, Ayet 155.

⁸⁵ Topaloğlu, “Ahiret”, s.544

inancı; ahiret inancını, yeniden dirilişı ve ebedi hayat düşüncesini beslemektedir. İnsanın dünyada arayıp da bulamadığı adaleti ölümden sonraki ebedi yaşamında bulacağına dair ümidi, İslam'ın umdelerinden biri olan ahiret inancının en temel dayanaklarından biridir. Böylelikle insan, yaratılıştaki hikmet ve gayeyi daima hatırlayarak ebedi hayata hazırlık içerisinde. İslam'daki ahiret inancı ölümsüzlük duygusunu beslemekte ve böylelikle inananlarının, bu ölümsüz yaşam için dünyada bir yaşam amacı, yaratılıştaki hikmet bulmalarını sağlamaktadır.

Kur'an'da sıklıkla bahsedilen ahiret, ölümle başlamaktadır. Buna göre ölüm İslam'a inananlar için korkulacak bir son değil aksine ebedi hayatın başlangıcıdır. Kur'an'a göre ölümün zamanını yalnızca Allah bilir.⁸⁶ Yine insan; ölümün, başına nasıl geleceğini ve keyfiyetini de bilemez. İslam filozoflarının da kabul ettiği bu düşünceye göre insanın ölümle ilgili bildiği hakikat kaçınılmaz ve ebedi hayatın başlangıcı olduğudur. “Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır.”⁸⁷ “Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kaleler içinde olsanız bile ölüm size ulaşacaktır.”⁸⁸ Kur'an insan için kaçınılmaz olan ölüme vurgu yaparken aynı zamanda dirilişı de sık sık tekrarlamaktadır. Ölümle diriliş arasında bir durak mekânı olarak tasvir edilen berzah âlemi⁸⁹ ise Kur'an'da açıkça ifade edilmemiş sadece işaret edilmiştir. “Nihayet onlardan birine ölüm gelip çattınca, “Rabbim! Beni geri gönder de geride bıraktığım dünyada iyi işler yapayım” der. Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.”⁹⁰ Bu ayette inançsızların dünyada yaptıklarından pişman olup dünyaya geri gönderilmek istemelerinin önünde bir engel olarak berzahtan bahsedilmiştir. Kur'an'da açıkça zikredilmeyen yalnızca üstü kapalı anlatımlarla yer alan berzah alemi, hadislerde kabir hayatı olarak yer almakta ve kimi hadislerde kabir azabının varlığına işaret edilmiştir.⁹¹

İslam'ın ölümsüzlük düşüncesi vahiy kaynaklı diğer dinlerde olduğu gibi diriliş öğretisiyle bütünleşmektedir. Ölümlerin tekrar diriltilmesiyle başlayan ebedi hayat insanları dünyada yaptıklarının bir karşılığı olarak mükafat veya ceza görecekleri yerdir. Dirilişı

⁸⁶ Kur'an, Lokman Suresi, Ayet 34.

⁸⁷ Kur'an, Al-i İmran Suresi, Ayet 145

⁸⁸ Kur'an, Nisa Suresi, Ayet 78.

⁸⁹ Gökçe, Cüneyt, “Berzah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1.baskı), İstanbul 1992, s.525.

⁹⁰ Kur'an, Mü'minun Suresi, Ayet 99-110.

⁹¹ (Tirmizî, Cenâiz, 71 [1071-1072]).

ifade eden ba's, sözlükte "birini kaldırıp harekete geçirmek, uykudan uyandırmak, diriltmek"⁹² gibi manalara gelir. "Allah onu yüzyıl ölü olarak tuttu, sonra diriltti."⁹³ ayetinde diriltmek manasında, "Sonra ölümünüzün ardından sizi dirilttik ki şükredesiniz."⁹⁴ ayetinde dünyada diriltme veya canlandırma, "Kıyamet vakti şüphe yok ki gelip çatacaktır ve Allah kabirde yatanları diriltecektir."⁹⁵ ayetinde ise kabirleri yarmak manasında kullanılmıştır. Bunun yanı sıra ba's kavramı Kur'an'da "değer biçme, hakim tayin etme"⁹⁶, "tayin etme, belirleme"⁹⁷ "gönderme"⁹⁸ anlamlarında da kullanılmıştır. Birbirinden çeşitli bu kullanımların dışında yaygın anlamıyla ise "kıyamet gününde Allah'ın ahiret hayatını canlandırmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata göndermesi"⁹⁹ şeklinde kullanılır.

Ba's yani diriliş, ölüm sonrası hayatın en önemli adımıdır. Bu merhaleden sonra gelecek hesap, mizan, cennet ve cehennem bu prensibin üzerine oturtulmuştur.¹⁰⁰ Kur'an'da da Nahl suresinde inkarcılara karşı dirilişin kesinliğine dair bir cevap verilmiştir.

"Onlar, Allah'ın ölen birini diriltmeyeceğine dair en büyük yeminleri ettiler. Aksine bu, Allah'ın bizzat üstlendiği gerçek bir vaadidir, fakat insanların çoğu bilmez. Böylece Allah, hakkında ihtilâf ettikleri şeyi onlara açıklamayı ve inkâr edenlerin, yalancı olduklarını kendilerinin anlamalarını murat etmiştir."¹⁰¹ "İnkârcılar asla diriltilmeyeceklerini iddia ediyorlar. De ki: "Hayır, öyle değil! Rabbime yemin ederim ki mutlaka diriltileceksiniz. Sonra da yapıp ettikleriniz size bildirilecek." Bu da Allah'a göre kolaydır."¹⁰² "Hepiniz dönüp O'nun huzurunda toplanacaksınız, bu Allah'ın gerçek vaadidir. O, baştan yaratır, sonra da yaratmayı tekrar eder ki, iman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanları adaletle ödüllendirsin! İnkâr yolunu tutmaları sebebiyle münkirlerin nasibi ise kaynar bir içecek ve acı veren bir azaptır."¹⁰³ "(O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri dışında- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar."¹⁰⁴

⁹² Yavuz, Yusuf Şevki, "Ba's" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1.baskı), 1992 İstanbul.

⁹³ Kur'an, Bakara Suresi, Ayet 259.

⁹⁴ Kur'an, Bakara Suresi, Ayet 56

⁹⁵ Kur'an, Hac Suresi, Ayet 7.

⁹⁶ Kur'an, Nisa Suresi, Ayet 35

⁹⁷ Kur'an, Bakara Suresi, Ayet 246.

⁹⁸ Kur'an, Maide Suresi, Ayet 31.

⁹⁹ Yavuz, "Ba's", 1192.

¹⁰⁰ Özarıslan, Selim, İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi, (1.baskı), Kitap Dünyası, Konya 2001, s.146.

¹⁰¹ Kur'an, Nahl Suresi, Ayet 38-39.

¹⁰² Kur'an, Teğabün Suresi, Ayet 7.

¹⁰³ Kur'an, Yunus Suresi, Ayet 4.

¹⁰⁴ Kur'an, Zümer Suresi, Ayet 68.

Ölümünden sonra sûranın ikinci kez üflenmesiyle gerçekleşecek olan diriliş Kur'an'ın anlatımına göre hem beden hem de ruhla gerçekleşecektir. Zira dirilişten sonra vadedilen ödül ve ceza da cismani bir nitelik taşımaktadır. Karşılığın görülmesi için sadece ruhla gerçekleşecek bir dirilme yeterli değildir. İnsanların dünyada yapıp ettiklerinin karşılığını görebilmesi için ruhla birlikte bedeninin de dirilmesi gerekmektedir. Ölen bedenlerin tekrar dirilmesini mümkün görmeyenlere verilen cevaptan da dirilişin bedenli oluşunu kesin olarak anlamaktayız. “Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve “Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?” diyor. De ki: “Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüşünü bilir.”¹⁰⁵ Kur'an'ın dirilişin cismaniliğine getirdiği bir diğer delil ise ikinci yaratmanın ilk yaratmadan daha kolay olduğudur. Nitekim insanı yok iken var eden Allah'tır. Öyleyse ölen bedenleri tekrar diriltmek suretiyle ikinci kez yaratabilir ki, bu kendisine zor gelmez. Bir şeyin zorunu yapabilen kolayını ikinci kez yapabilir. Bu akıl yürütmeye dayanarak Allah'ın ahirette insanları bedenleriyle birlikte dirilteceğine ulaşılır.

Ahiretin bir diğer önemli aşaması olan mizan, “bir şeyin ağırlığını tahmin etmek, ölçüye vurmak, tartmak”¹⁰⁶ sözlük anlamını taşır. İslam terminolojisinde ise, mükelleflerin sorguya çekilmelerinin sonucu olarak, azap veya mükâfat şeklinde eylemlerinin sonucunun değerlendirilmesidir.¹⁰⁷ Mizanın Kur'an'da tasvirinin daha çok cismâni ifadeleri çağrıştırması ahiret hayatının cismani oluşu sonucuna götüren bir diğer delildir. “Allah düşmanlarının ateşe doğru sevkedilecekleri gün, öncekileriyle sonrakileriyle onların hepsi bir araya getirilir. Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder.”¹⁰⁸ Ayetinde bedene ait uzuvların, kişinin günahlarına tanıklık etmesi bu durumun açık kanıtıdır. “O ceza gününde dilleri, elleri ve ayakları, yapıp ettikleri hususlarda aleyhlerine tanıklık edecektir.”¹⁰⁹

Ahiretin son merhalesi olan cennet ve cehennem, Kur'an'da, Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerindeki tasvirlerden farklı olarak çok daha canlıdır. “örtmek, gizlemek”

¹⁰⁵ Kur'an, Ysin Suresi, Ayet 78-79.

¹⁰⁶ Toprak, Süleyman, “Mizan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1. Baskı), Ankara 2020, s.211-212.

¹⁰⁷ Toprak, “Mizan”, 2020 Ankara.

¹⁰⁸ Kur'an, Fussilet Suresi, Ayet 19-20.

¹⁰⁹ Kur'an, Nur Suresi, Ayet 24.

kelime manasında gelen cennet, bitkilerle toprağı örten bahçe anlamına gelir.¹¹⁰ Cennet ehli olanlar ve onlara verilecek nimetler tasvir edilirken bedensel ifadelerin kullanılması dirilişin cismâni oluşunun açık göstergesidir.

“İman eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver. Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, “Bu daha önce de bize rızık olarak verilendir” derler. O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir. Ayrıca orada kendileri için tertemiz eşler de vardır ve orada onlar sonsuza kadar kalıcıdır.”¹¹¹ “De ki: Size bunlardan daha iyisini bildireyim mi? Takva sahipleri için rableri katında, altlarından ırmaklar akan, ebediyen kalacakları cennetler, tertemiz eşler ve Allah’ın hoşnutluğu vardır. Allah kullarını eksiksiz görmektedir.”¹¹² “Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’a ve peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır, orada devamlı kalıcıdır; işte büyük kazanç budur.”¹¹³ “Böyle söylemelerine karşılık Allah da onları, içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetlerle ödüllendirdi. İşte iyi davrananların mükâfatı budur.”¹¹⁴ “Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve adn cennetlerinde güzel meskenler vaad etmiştir. Allah’ın rızası ise hepsinden büyüktür, işte büyük bahtiyarlık da odur.”¹¹⁵ “Amel defteri sağından verilenler; ne mutlu o sağından verilenlere! Onlar dalbastı kiraz ve meyve yüklü muz ağaçları arasında; Kesintisiz gölgeler altında, Çağlayanların kenarında; Bitip tükenmeyen ve yasaklanmayan bol meyveler arasında; Kabartılmış döşekler üzerinde (olacaklar). Şüphesiz biz onları (eşlerini) yepyeni bir yaratılışla yaratmışızdır. Onları bâkire, eşlerine sevgiyle bağlı ve yaşıtlı kılmışızdır. Bütün bunlar, hakkın ve erdemin yanında olanlar içindir.”¹¹⁶

Kur’an’da cenneti tasvir eden ayetlerden de anladığımız kadarıyla diriliş bedensel, ahiret hayatı da ebedidir. Aynı şekilde cehennemi ve ahiretteki azabı tasvir eden ayetler de bu yöndedir. Kelime manası olarak “derin kuyu; hayırsız, uğursuz”¹¹⁷ anlamına gelen cehennem; “münafıkların, zalimlerin, gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap görecekleri yer”¹¹⁸ olarak tasvir edilir.

¹¹⁰ Şahin, M. Süreyya, “Cennet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1. Baskı), İstanbul 1993, s.376-386.

¹¹¹ Kur’an, Bakara Suresi, Ayet 25.

¹¹² Kur’an, Al-i İmran Suresi, Ayet 15.

¹¹³ Kur’an, Nisa Suresi, Ayet 13.

¹¹⁴ Kur’an, Maide Suresi, Ayet 85.

¹¹⁵ Kur’an, Tevbe Suresi, Ayet 72.

¹¹⁶ Kur’an, Vakıa Suresi, Ayet 27-38.

¹¹⁷ Harman, Ömer Faruk, “Cehennem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1. Baskı), İstanbul 1993, s.227-233.

¹¹⁸ Topaloğlu, Bekir, “Cehennem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1. Baskı), İstanbul 1993, s.227-233.

“Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır.”¹¹⁹ “Haydi yalan saydığınız azaba doğru ilerleyin! Korumayan, ateşe karşı da bir faydası dokunmayan üç parçalı bir gölgeye doğru yol alın. O, kütükler kadar, koca sütunlar kadar kıvılcımlar fırlatır. Hakkı yalanlayanların o gün vay haline!”¹²⁰ “Ama biz inkârcılar için zincirler, halkalar ve alevli bir ateş hazırlamışızdır.”¹²¹ “Sonra siz ey yoldan sapmış inkârcılar! Mutlaka zakkum ağacından yiyeceksiniz. Karınlarınızı onunla dolduracaksınız. Üstüne de o kaynar sudan içeceksiniz. Hem de susamış develerin suya kanmaz içişleriyle.”¹²² “O gün, suçluların -sıra halinde- zincirlere vurulmuş olduklarını göreceksin! Onların giysileri katrandandır; yüzlerini de ateş bürüyecektir.”¹²³ “Ama kimler de kötülükle gelirse işte onlar yüzüstü cehenneme atılırlar. Yaptıklarınızın karşılığında başkasını mı göreceksiniz?”¹²⁴

Kafirler ve zalimler için bir son olarak anlatılan cehennemde, azabı tatmaları için bir deri/cilt verileceğinden bahsedilmesi de bedenli dirilişi zorunlu kılmaktadır. “Şüphe yok ki, ayetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka deriler ile değiştiririz ki acıyı duysunlar. Allah daima üstündür ve hikmet sahibidir.”¹²⁵

Kur’an ayetlerinden anlaşıldığı üzere diriliş cismânîdir. Zira insan da ruh ve bedenden müteşekkildir. Sadece ruha insan denmediği gibi sadece bedene de insan denilemez. İnsan varlığından söz edebilmek için hem ruhun hem de bedenin bulunması gerekir. Kur’an’ın muhatabı da insan olduğuna ve ahirete yönelik ödül veya ceza vaa­dinin insana dönük olması bedenli dirilişi gerekli kılmaktadır. Haber verilen elem veya acının duyulabilmesi için bir bedene, duyuya ihtiyaç vardır. Konuyla ilgili ayetlerin çokluğu ve tasvirlerin zenginliği bu düşüncenin yorumlanmaya gerek duyulmaksızın kabulü sonucuna götürmektedir. Zira İslam düşüncesi içerisinde de ekseriyetle kabul edilen görüş dirilişin bedenli olduğudur. Ahirette dirilişin bedenli oluşunun yanı sıra kimi yerlerde ise ruhânî boyutuna dikkat çekilmiştir. “Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara içinde ebedî olarak kalmak üzere altından ırmaklar akan cennetler ve adn cennetlerinde güzel meskenler vaad etmiştir. Allah’ın rızâsı ise hepsinden büyüktür, işte büyük bahtiyarlık da

¹¹⁹ Kur’an, Bakara Suresi, Ayet 24.

¹²⁰ Kur’an, Mürselat Suresi, Ayet 29-34.

¹²¹ Kur’an, İnsan Suresi, Ayet 4.

¹²² Kur’an, Vakıa Suresi, Ayet 51-55.

¹²³ Kur’an, İbrahim Suresi, Ayet 49-50.

¹²⁴ Kur’an, Neml Suresi, Ayet 90.

¹²⁵ Kur’an, Nisa Suresi, Ayet 56.

odur.”¹²⁶ Müminlere bahşedilen bedensel nimetlerden sonra asıl nimetin Allah’ın hoşnutluğu olduğundan bahsedilmesi hakiki mükafatın manevi olduğuna işaret eder. Buna göre ruhsal bir tatmin bedensel lezzetlerden üstündür. Kur’an’ın bu anlatımı hem bedenli dirilişi pekiştirmekte hem de dirilişin mahiyetine ilişkin tartışmalara kapı aralamaktadır.

Ruhun ölümsüzlüğü konusunda İslam, diğer ilahî dinlerle ortak bir inanç çerçevesinde diriliş ve ahiret düşüncesini esas kabul etmiştir. Kur’an’da sıkça vurgulanan ve geniş anlatımlarla yer verilen diriliş, çoğu yerde dünyadaki hayata benzer ebedî bir varoluşun başlangıcı olarak sunulmaktadır. Ölümsüzlük düşüncesinin temelinde Tanrı’nın sıfatları, insan fıtratındaki var olma eğilimi ve adalet arayışı bulunmaktadır. Hem aklî temellendirmelerle hem de kutsal metinlerle desteklenen ahiret ve özelde diriliş inancı, müminlere hem dünyevî hem de uhrevî saadeti vaat eden temel bir esas olarak işlev görmektedir.

İslam’da ölümsüzlük ve ahiret tasavvuru, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi diğer ilahî dinlerle ortak bir zemini paylaşmakla birlikte, özgün vurgular da taşımaktadır. Yahudilikte ahiret inancı tarihsel süreçte farklı yorumlarla şekillenmiş, özellikle sonraki dönemlerde diriliş ve hesap düşüncesi belirginleşmiştir. Hristiyanlıkta ise ölümsüzlük ve ahiret, daha çok Mesih’in kurtarıcılığı ve ruhun ebediliği bağlamında ele alınmıştır. İslam, bu iki gelenekle benzer şekilde ölümsüzlüğü insan varoluşunun ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmekle birlikte, ahireti iman esasları arasında sistematik bir şekilde temellendirmiştir. Kur’an’ın diriliş, hesap ve ebedî hayat vurgusu, ahiret inancını hem bireysel sorumluluğun hem de toplumsal adaletin merkezine yerleştirmiştir. Böylece İslam’da ölümsüzlük, sadece metafizik bir olgu değil, aynı zamanda insanın ahlâkî ve dinî hayatını şekillendiren en temel ilke olarak anlaşılmıştır.

İslam düşüncesinde ölümsüzlük fikri, insan anlayışı ve özellikle nefis teorisi çerçevesinde temellendirilmiştir. Çünkü insan, yalnızca bedensel bir varlık değil, aynı zamanda akıl ve irade sahibi bir nefistir. Nefsin mahiyetini bilmek, onun ölümsüzlüğünü anlamının da anahtarıdır. Filozoflar nefsin cismanî bağlardan bağımsız bir cevher olduğunu savunarak, onun bekasının aklî gerekçelerini ortaya koymuşlardır. Kelamcılar ise bu yaklaşımı, nassa dayalı diriliş inancı ile bütünleştirerek açıklamışlardır. Böylece

¹²⁶ Kur’an, Tevbe Suresi, Ayet 72.

İslam’da ölümsüzlük düşüncesi, hem metafizik bir varlık anlayışına hem de vahyin ortaya koyduğu hakikatlere dayandırılmıştır. Bu çerçevede nefsin mâhiyetine dair tartışmalar, yalnızca insanın ontolojik konumunu değil, aynı zamanda ahiret ve diriliş inancının kavranış biçimini de belirlemiştir.



II. BÖLÜM
GAZZÂLÎ'NİN NEFS TEORİSİ VE FİLOZOFLARA YÖNELTİĞİ
ELEŞTİRİLER



İslam düşüncesi içerisinde ölüm ve diriliş öğretisi geniş yer kaplamaktadır. Buna binaen filozof ve kelimciler de konuyla ilgili uzun tartışmalar yapmış çeşitli görüşler aktarmışlardır. Bu görüşlerin değerlendirilmesi ve nihayete erdirilmesinde en önemli rol, özgün yöntemiyle islam felsefesi içinde bir tartışma geleneği başlatan Gazzâlî'ye aittir. Bu sebeple konunun Gazzâlî'nin yazmış olduğu eserler çerçevesinde değerlendirilmesinde fayda görülmektedir.

İslam düşünce geleneği içinde yaşantısıyla ve hareketli fikir hayatıyla özgün bir konuma sahip olan Ebu Hamid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî 450/1058 yılında İran'ın Horasan bölgesinde Tus'ta dünyaya geldi.¹²⁷ Gençlik döneminin merakıyla eğitim almak için önce Cürcan'a ardından Nişabur'a yolculuklar yaptı. Bu dönemde yaşamış olduğu zihinsel karmaşa onu içinde bulunduğu geleneği ve entelektüel mirası yeniden gözden geçirmeye itti. Zira içinde bulunduğu dönem, islam dünyasının siyasi birliğinin ve kültür medeniyet alanında ihtişamın geride bırakıldığı bir dönemdir. 11. Yüzyıl islam coğrafyasında merkezi hilafet otoritesini yitirmeye başlamış, batıda haçlılara karşı mücadele ederken doğuda ise *İsmaili* tehlikesiyle karşı karşıyaydı.¹²⁸

Bu durgunluk döneminde Gazzâlî, şimdiye kadar almış olduğu ilmi birikimi kendi içerisinde şüphecilikle yeniden ele almaya başladı. İçinde bulunduğu sosyal çevre ve siyasi ortamın etkisini fikir hayatında ve eserlerinde görmek mümkündür. Bundan dolayıdır ki yüzeysel bir bakış açısıyla yaklaşıldığında eserlerinde tutarsızlıklar olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Oysa otobiyografi niteliği taşıyan *el-Munkız mine'd-dalal* adlı eserinde hayatını ve fikri serüvenini açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Gazzâlî, kelam, fıkıh, felsefe ve mantık ilimlerinde çalışmalar yapmış; yaşadığı dönemin karmaşık siyasi ortamında müslümanların eski ihtişamlı günlerine dönmesi için otoriteyle iş birliği yapmış ve mevcut dini geleneği yeniden yorumlayarak islam entelektüel mirasına yeni bir ivme kazandırmıştır. Tüm bunlar onu İslam felsefe geleneği içinde hem yenilik olarak anlamlandırılabilir *tecdid* hareketinin simgesi hem de şahsına has kusursuz metoduyla şüpheciliğin temsili haline getirmiştir. Bu şüphecilikte içinde bulunduğu geleneksel dini anlayıştan doğup, Grek felsefesine dayanan islam felsefe anlayışına karşı durarak yeni bir

¹²⁷ Çağrı, Mustafa, "Gazzâlî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1. Baskı), İstanbul 1996, s.530-534..

¹²⁸ Terkan, Fehrullah, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ed. M.Cüneyt Kaya), (11.baskı), İSAM Yayınları, 2022 Ankara, s.290.

reddiye geleneğini başlatmış olması onu özgün kılmaktadır. Gazzâlî'nin bu gelenekte ortaya koyduğu asıl miras fikirlerinin doğruluk veya yanlışlığı değil, felsefeye yeni bir soluk getirecek bir *tehâfüt* geleneğini başlatmış olmasıdır.¹²⁹

Gazzâlî, hakikatin mahiyetine ulaşmaya dair duyduğu büyük heyecan ve taklitten uzak araştırmacı sorgulayan kişiliği sayesinde; taklitten kurtularak hakikat peşinde, doğru ile yanlış, hak ile batılı ayırmayı kendisine amaç edinmiştir. İçinde yaşadığı toplumun düşünsel farklılıklarla parçalanmış vaziyette olması, O'nun şüpheciliğini kamçılammış ve hakiki bilgiye ulaşmadaki gayretini arttırmıştır. Bu gayretin sonucu olarak ortaya çıkan *tehâfüt* geleneği İslam felsefe tarihinde yeni bir dönemin kapılarını açmıştır.

Tehâfüt ekseninde dönen tartışmaların merkezi problemi; Allah, insan ve varlık ilişkisinde aklın mı yoksa vahyin mi kaynak kabul edileceğidir. Gazzâlî, kendisinden önceki kelimcileri meseleyi derinlemesine incelememelerinden ve yöntemlerinin eksikliğinden dolayı eleştirir. Kendisi ise filozofların görüşlerini önce derinlemesine inceleyip aktardıktan sonra sistematik bir biçimde eleştiriye tabi tutar.¹³⁰

Gazzâlî yaşadığı zamana ve topluma en yakın filozoflar olmalarından dolayı Farâbî ve İbn Sinâ'yı eleştirilerinin odak noktası haline getirmiştir. Özellikle İbn Sinâ'nın Aristoteles takipçisi olduğuna dair iddialar, O'nun *Tehâfüt* merkezinde bir tenkide tabi tutulmasına yol açmıştır. Hatta öyle söylenebilir ki Gazzâlî *Tehâfüt*'ünde her ne kadar filozofları eleştirdiğini iddia etse de İbn Sinâ ve Farâbî çevresinde dolaşan eleştiriler ortaya koymaktan uzaklaşmamıştır. Bu ithamların yanı sıra Gazzâlî'nin kendi felsefi sisteminde ondan etkilendiğini ve düşünce sisteminde İbn Sinâ izleri taşıdığını söylemek mümkündür. Her ne kadar İbn Sinâ'nın görüşlerini tekzip etmeyi amaçlamış olsa da onun etkisinde kalmıştır.¹³¹

Gazzâlî, filozofların görüşlerini gerek açıklamak gerekse de eleştiri noktasında incelemek maksadıyla öncelikle *Mekâsıdu'l-Felâsife*'yi yazmıştır.

Şüphesiz sen beden filozofların tutarsızlıklarını ve onların görüşlerinin çelişkilerini, karıştırmalarının ve azdırmalarının gizliliklerini keşfetmede işe yarar bir söz istedin. Senin yardımına koşabilmem ancak sana onların mezhebini tarif ettikten ve inançlarını açıkladıktan

¹²⁹ Terkan, Fehrullah, Çatışmanın Dinamikleri, (2.baskı), Elis Yayınları, Ankara 2019, ss.187-192.

¹³⁰ Kaya, Mahmut, "Tehâfütü'l-Felâsife" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1. Baskı), İstanbul 2011, s.313-314.

¹³¹ Karlıağa, Bekir, "İbn Sinâ Etkileri", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (ed. Komisyon), (1. Baskı), İstanbul 1999, s.353-358.

sonra mümkün olabilir. Çünkü bir mezhebin bozukluklarına vakıf olabilmek onların algılayışlarını kuşatmadan önce imkânsız hatta körlük ve sapıklıkta atıp tutmaktır.¹³²

Mekâsıdu'l-Felâsife 'nin önsözünde yazdığı gibi asıl amacının filozofların görüşlerini çürütmek olduğunu aktarmakta ve bunun için işe öncelikle onların görüşlerini derinlemesine tahlil etmekle başlamaktadır. Bu meseleleri teker teker inceledikten sonra *Tehâfüt* 'ü kaleme almış ve filozofları yöntemlerinden dolayı eleştirmiştir. Bu bağlamda, Gazzâlî, filozofları on yedi meselede bidatçılıkla; üç meselede ise İslam akidesiyle bağdaşmadıkları gerekçesiyle tekfirle itham etmiştir.¹³³ Küfürle itham ettiği üç mesele şunlar:

- 1- Alemin kadim ve ezeli olduğuna dair sözleri
- 2- Allah'ın küllileri bilip, cüz'ileri bilmeyeceğine dair söylemleri
- 3- Cismani dirilişi reddedip, dirilişin yalnızca ruhla olacağını söylemeleridir.¹³⁴

Tehâfüt 'ün yirminci meselesinde filozofları ahiret hayatının ahvaline dair görüşlerinden ötürü küfre düştüklerini söyler. Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği üçüncü küfür ithamı,

“(Filozofların) Cesetlerin dirilişini, ruhların bedene iadesini, maddi ateşin, cennet ve huriler ile insana vaat edilen diğer şeylerin varlığını inkâr etmelerinin, ayrıca bu gibi şeylerin, ruhani ödül ve cezayı halkın geneline anlatmak için cismaniyetin ötesinde birer sembol olduğu şeklindeki görüşlerinin çürütülmesi üzerine”¹³⁵

başlığını taşımaktadır. Meselenin başlığı, Gazzâlî'nin konuya dair yaklaşımını ve amacını açıkça ortaya koymaktadır. Daha konunun girişinde sonuçtan haber vermesi iddialarındaki karahlılığını da göstermektedir.

Gazzâlî'ye göre filozoflar; bedenlerin diriltilmeyeceğini, mükafat ve ceza görecektir olanın yalnız ruhlar olduğunu, cennet ve cehennem tasvirlerinin halkın anlaması için teşbih ve tasvirlerle anlatıldığını söylemişlerdir. Ruhun azap duyacağı konusunda haklı olsalar da cismâni dirilişi reddettikleri için hataya düşmüşlerdir.¹³⁶

Gazzâlî eserinin tabiat bilimleri bölümünün son kısımlarında genel olarak nefis, ruh, diriliş ve ahiret hayatı konularına yoğunlaşmıştır. Bu bakımdan yirminci meselede ele

¹³² Gazzâlî, *Filozofların Amacı Mekâsıdu'l-Felâsife*, (çev. Salih Aydın), (1.baskı) İnsan Yayınları, İstanbul 2023.

¹³³ Gazzâlî, *Hakikat Arayışı el-Mûnkız Mine'd-Dalâl*, (çev. Abdurrezzak Tek), (6.baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul 2024, s.39.

¹³⁴ Gazzâlî, 2024, s.40.

¹³⁵ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), (13.baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2023, s.207.

¹³⁶ Gazzâlî, 2023, s.213.

alınan diriliş bahsini daha iyi özümseyebilmek için on sekizinci meselede ele alınan nefsin bağımsız bir cevher olduğu konusu ve on dokuzuncu meselede insan nefislerinin var olduktan sonra yok olmalarının imkânsızlığı bahsiyle birlikte ele alınması gerekmektedir.

2.1. Nefsin Ölümsüzlüğü Hakkında

Gazzâlî, ahiret düşüncesini açıklarken meseleye öncelikle nefs teorisi üzerinden yaklaşır. Nefsin ne olduğunu ve bedenle olan ilişkisini açıkladıktan sonra ölümsüzlük düşüncesine ve ahiretteki diriliş konusunu ele alır. Yirminci meselede tartıştığı dirilişin mâhiyeti problemini önceki iki meselede nefs teorisini açıklayarak sunmuştur. Bu bakımdan Gazzâlî'nin mead hakkındaki düşüncelerinin temelini; bir bakımdan nefs teorisine, bir bakımdan da nassa dayandığını söyleyebiliriz. Nefsin tanımı, mahiyeti ve bedenle ilişkisi on sekizinci meselede tartışılmış olup, filozofların nefse dair delillerinin akıl yürütmeye dayalı olmasını eleştirmektedir. On dokuzuncu meselede ise nefsin ebediliği tartışmaları ele alınmaktadır.

2.1.1. Gazzâlî'nin Nefs ve Ruh Anlayışı

İnsanın mâhiyetini anlamayı, varoluşun hakikatini idrak noktasında düstur eden Gazzâlî, “insan nedir” sorusunu bugün felsefede de ekseriyetin kabul ettiği düalist anlayışı benimseyerek açıklamıştır. Ona göre; insan, beden ve ruhtan ibarettir. Beden, cismani olanı ifade ederken; ruh ise cisimden bağımsız özdür. Bunun yanı sıra nefs ve kalb kavramlarını da zaman zaman ruh ile eş anlamlı olarak kullanmıştır.

Ruh kelimesi sözlükte, “gitmek, geçmek; (hava) rüzgârlı olmak; (bir şey) geniş ve ferahlık verici olmak” manalarındaki revh kökünden türemiştir.¹³⁷ Gazzâlî ise ruhu daha ziyade nefs ve kalb kavramlarıyla eş anlamlı kullanmış ve ruhun mahiyetinin meçhul olduğunu dile getirmiştir. “Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir. Bu konuda size pek az bilgi verilmiştir.”¹³⁸ Ayetini delil göstererek ruhu tanımlamaktan uzak durmuş, kalb ve nefs üzerinden açıklamıştır.

Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envar*'da beşerî-nurani ruhu beş kısma ayırır. Bunlardan birincisi hassas ruhtur. Beş duyunun getirdiklerini alır ve hayvanlarda da bulunan ruhtur. İkincisi, hayali ruhtur. Bu ruh beş duyunun getirdiklerini kaydeden ve gerektiğinde kendisinden

¹³⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ruh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (ed.komisyon), (1.baskı), 2018, Ankara, 187-192.

¹³⁸ Kur'an'ı Kerim, İsra Suresi, Ayet 85.

üstte bulunan akli ruha iletendir. Bu ruh çeşidi küçük çocukta ve hayvanların bazısında bulunmaz. Üçüncüsü ise akli ruhtur. Aklî ruh, insana has olup hayvanlarda ve küçük çocuklarda bulunmaz. Bu ruh küllî ve zarurî bilgileri akleder. Dördüncüsü fikri ruh, ise aklî ruhun elde ettiği küllî ve zarurî bilgileri telif eder ve bundan sonuçlar çıkarır. Son olarak beşincisi kudsî-nebevî ruh ise peygamberlere ve bazı velilere hastır. Akli ve fikri ruhun idrak edemediği Rabbânî bilgiler, gaybî meseleler, ahiretle ilgili hükümler bu ruh vasıtasıyla açığa çıkar.¹³⁹

Gazzâlî'nin bu tasnifi, onun ruhu yalnızca biyolojik bir fonksiyon veya soyut bir cevher olarak değil, farklı derecelerde idrak yetilerine sahip dinamik bir varlık olarak gördüğünü göstermektedir. Özellikle aklî, fikrî ve kudsî-nebevî ruh ayrımları, Gazzâlî'nin insanı yalnızca maddi boyutuyla değil, metafizik ve ahlakî boyutlarıyla da değerlendirdiğini ortaya koyar. Bu bağlamda ölümsüzlük, Gazzâlî için yalnızca cismânî bir süreklilik değil, ruhun kendi idrak mertebeleri doğrultusunda kemale ermesiyle anlam kazanan bir süreçtir. Kudsî-nebevî ruhun ahiretle ilgili hakikatleri kavrama yetisi, diriliş ve ölümsüzlük inancını insanın epistemolojik ve ontolojik yapısına bağlamakta, böylece ahiret inancını salt dogmatik bir kabul olmaktan çıkararak ruhun mahiyeti üzerinden temellendirmektedir. Bu yaklaşım, Gazzâlî'nin hem felsefî hem de kelimî perspektifleri bütünleştiren özgün konumunu açıkça yansıtmaktadır.

Bu bağlamda, ruhun farklı mertebelerdeki işleyişi ve özellikle kudsî-nebevî ruhun idrak kapasitesi, Gazzâlî'nin kalb anlayışı ile doğrudan ilişkilidir; çünkü kalp, hem aklî hem de ilahî bilgilerin merkezî alıcısı olarak, insanın manevi olgunluğunun ve ölümsüzlükle ilişkili farkındalığının temel göstergesidir.

Gazzâlî kalbe iki mana verir. Birincisi sol göğsün altında bulunan, kozalak şeklinde ve daima hareketli olan et yumağıdır. İkinci manası ise insana his ve mana veren yüce bir letafet kaynağıdır.¹⁴⁰ Bu manasıyla kalb, nefis ve ruh ile aynı manaya gelecek şekilde kullanılmıştır. Buna göre ilahi hitabın muhatabı da bu ulvi letafettir. İyiliği ödüllendirilecek olan da kötülüğü cezalandırılacak olan da insanın özü olan bu gayri cismani unsurdur.¹⁴¹ Gazzâlî, *İhya*'sının bir bölümünde nefis ve ruh kavramlarının birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığını söylemiş olsa da ruhu tanımlamaktan uzak

¹³⁹ Gazzâlî, Nur Metafiziği/ Mişkâtü'l-Envar, (çev. Asım Cüneyd Köksal), (4.baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul 2024, ss.51-52.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, Semerkand Yayınları, 2021, s.1430.

¹⁴¹ Gazzâlî, 2021, s. 1431.

durmuş ve her iki kavramı da kalbin ikinci manasında aynı çatı altında birleştirerek yakın anlamlar vermiştir.

Nefs kelimesi ise sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, heva ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süfli arzular” şeklinde tanımlanır. Kur’an’ı Kerim’de ruh anlamında¹⁴² ve zat manasında¹⁴³ kullanılmıştır. Gazzâlî bu bağlamda nefsi üç kısma ayırmıştır. İlki Fecr suresinde geçtiği gibi rabbinden razı olan “mutmainne” nefsi ifade eder. “Ey kâmil bir iman ve sâlih amellerle huzura ermiş nefis! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!”¹⁴⁴ Ayetinde bahsedilen nefis rabbinin rızasını kazanmış olan nefistir. İkincisi ise “levvame” nefistir. Bu nefis ise kendisinde kusurlar ve eksiklikler olmasına rağmen bunları görür ve rabbi katında yücelmek için kendisini kınar ve azarlar. Üçüncü nefis türü olan “emmare” ise kötülük yapan, inkâr eden veya şüpheyi devamlı olarak barındıran nefistir. Kendisinde cehennem ehli kimselerin özelliklerini barındırır.¹⁴⁵ Gazzâlî’nin bu tasnifi de göstermektedir ki nefis, yalnız iyilik ve letafeti değil aynı zamanda insanda var olan kötü özellikleri de kendinde barındırabilme yapısına sahiptir. Bu yönüyle ruhtan farklı olduğu söylenebilir. Oysa Gazzâlî ruh ve nefis kelimelerini birbirinin yerine kullanırken veya bu kavramların yakın manalara geldiğini söylerken yalnız nefis-i natika olarak geçen nefis-i mutmainneden bahsetmektedir. Öyleyse kalb-ruh-nefis kavramları arasındaki ortak kullanım ancak gayri cismani ve insanın üstün yönünü ifade eden anlamıyla mümkündür. Bununla birlikte ruh ve nefsin manasında ayrıntıya girmenin ruhun sırrını ifşa etmek olacağından doğru olmadığı kanaatindedir. Bu sebeple Gazzâlî ölümsüzlük-diriliş gibi bahislerde ruh kavramından ziyade nefsi ön plana çıkarmaktadır. Bu yönüyle de ölümsüzlüğü ancak ilahi bir sır olan nefis/ruh ile mümkün kılmaktadır.

2.1.2. Nefsin Mâhiyeti

Gazzâlî’nin varlık tasavvurunda insan dual bir varlıktır. Cisim yönüyle maddi, batın yönüyle ruhani bir varlık olan insan; cismani oluşuyla hayvan, ruhani oluşuyla da melek arasında bir varlıktır.¹⁴⁶

¹⁴² Kur’an’ı Kerim, En’am Suresi, Ayet 93.

¹⁴³ Kur’an’ı Kerim, Al-i İmran Suresi, Ayet 28-30.

¹⁴⁴ Kur’an’ı Kerim, Fecr Suresi, Ayet 27-28.

¹⁴⁵ Gazzâlî, 2021, s. 1431-1432.

¹⁴⁶ Gazzâlî, 2024, s.54; Çapku, 2015, s.214.

Gazzâlî, nefsin mahiyetini açıklamanın oldukça zor olduğunu dile getirmekle beraber nefsin iki manada kullanıldığını aktarmaktadır. Birincisi mutasavvıfların kullandığı manadır ki, gazap ve şehvet güçlerini kendinde toplayan şey anlamındadır. İkincisi ise, insanın hakikati ve kendisini ifade eder. Bu manasıyla kalp ve ruh lafızlarının ikinci manasıyla eşittir.¹⁴⁷ Nihayetinde Gazzâlî kalbin ikinci tanımında onu; insanın hakikati, insanda algılayan, bilen rabbâni bir latiflik olarak tanımlamıştı.¹⁴⁸

İnsanın nefs, ruh ve cisimden oluştuğunu söyleyen Gazzâlî; ruh ve nefis kavramlarına yakın anlamlar vermiş ve çoğu zaman birbirinin yerine kullanmıştır. Ona göre cisim, insanın ruh ve nefsi taşıyan görünür kısmıdır; ruh, bedende dolaşan ve hayat akışını sağlayan latif bir varlıktır; nefis ise kendi başına bir cevher olarak, herhangi bir şeye hülûl etmeyen ve belirli bir konumu olmayan özdür.¹⁴⁹ Bu düşüncesini Kur'an ayetleriyle de destekleyen Gazzâlî, insanı hayvandan ayıran asıl şeyin nefis olduğu kanaatindedir. Zira “onu tesviye ettiğimde ona kendi ruhumdan üfledim.”¹⁵⁰ ayeti insanın nefis, ruh ve cisim yönüne işaret etmektedir. Ayetten anlaşıldığı üzere insan, cisim ve hayvanî ruha sahip olma yönünden hayvanlarla ortaktır. Onu ayıran şey nefse sahip oluşudur. Öyleyse nefis, insanın hayvanla ortak yönü olan ve hareket kabiliyetini barındıran cisim; bu cismin içinde dolaşan latif bir buharın yani ruhun yanı sıra ona insan olma kabiliyetini yükleyen yüksek ve yüce bir değerdir.

İbn Sinâ, felsefesinde nefis görüşünü açıklarken öncelikle, onun varlığının ispatlanması gerektiği kanaatindedir. Zira ona göre insanın bir şey hakkındaki bilgisi; ilk olarak o şeyin varlığının kanıtlanması, ikinci olarak da mahiyetinin soruşturulması yoluyla elde edilir. Filozofun söz konusu metoduna göre nefsi incelemek için onun varlığının ispat (tesbit) edilmesi gerekir. Bu yüzden İbn Sinâ, işe öncelikle nefsin varlığını kanıtlamakla başlar. Nefsi, cevher oluşundan ziyade bedenle olan ilişkisine göre tanımlar. Düşünüre göre nefis, ya da onun hayvan ve bitkisel nefsten ayırdığı insani nefis, bedene dayalı olmayan bir “yetkinlik” olarak tanımlar. İnsani nefsin eylemlerinin ilkesi olarak “ilk yetkinlik”, eylemin kendisinde gerçekleştiği şey için ise “ikinci yetkinlik” tabirini

¹⁴⁷ Özarslan, 2001, s. 305.

¹⁴⁸ Özarslan, 2001, s.303.

¹⁴⁹ Tutgun, Abdullah, Tehafütlere Göre Nefs ve Ahiret, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Van, 2011.

¹⁵⁰ Kur'an, Hicr Suresi, Ayet 29.

kullanmaktadır. Buna göre nefsi, canlılığın göstergesi olarak eylemleri ortaya çıkaracak tabii cismin ilk yetkinliği olarak izah eder.¹⁵¹

Nefsin varlığının ispatı noktasında iki yöntem benimsemektedir: birincisi dış gözlem yoluyla nefsin varlığının ispatı, ikincisi ise iç gözlem yoluyla nefsin varlığının ispatıdır. Birinci yönteminde nefsin varlığını dış dünyadaki cisimlerin gözleminden hareketle çıkarmaya çalışır. Buna göre dış dünyayı gözlemlediğimizde; beslenen, büyüyen, üreyen, isteyen, duyan ve hareket eden cisimler görmekteyiz. Ona göre bu nitelikler yalnızca cismin kendi özellikleri olamazlar. Ona göre bunun ardında bir ilke olmak zorundadır. Yetkinlik adını verdiği bu ilke ise nefstir. İkinci olarak ise iç gözlem yoluyla nefsin varlığının ispatlanmasıdır. Bu da İbn Sinâ'ya göre nefsi tanımlamanın en kolay ve en güvenilir yoludur. Bu ispat yöntemine göre başka bir varlığı idrak seviyesinde bilebilen varlık, kendi varlığını da bilebilir. İnsan nefsi, başkasını akletmeye muktedir olduğundan kendini bilebilmesi de onun için bir zorunluluktur. Ancak İbn Sinâ bu akletme zorunluluğunda nefisler arasında bir ayrıma gider. Ona göre kendini bilen nefis yalnızca insani nefstir. İnsan dışındaki canlıların hissi idrak güçleri olup, akli idrak güçleri yoktur. Bu sebeple hayvanlar kendilerini duyular sayesinde ve cisim olarak bilebilirler.¹⁵²

Nefsin varlığı ve mâhiyeti konusunda Gazzâlî ve İbn Sinâ'nın görüşleri çoğunlukla örtüşse de farklı yönleri bulunmaktadır. Bu farklılaşma özellikle temellendirme noktasında belirginleşir. İbn Sinâ *uçan adam* metaforunda nefsi kendini bilen bir cevher olarak tanımlar. Gazzâlî ise nefsin cevher olduğu görüşüne ortak olup bu gerçeği vahiy merkezinde temellendirir. *Tehâfüt'ün* on sekizinci meselesi de "Filozofların, insan nefsinin cisim olmayan, cisimde bulunmayan, yer kaplamayan, bedenle iç içe ve ondan ayrı olmayan ruhani ve bağımsız bir cevher olduğuna dair akli delil getirme konusunda aciz bırakılmaları üzerine"¹⁵³ başlığını taşımaktadır. Sadece başlıktan da anlaşılmaktadır ki Gazzâlî nefsin cismâni olmayan ve bedenden bağımsız bir cevher olduğunu kabul etmiş fakat bu kabulün yalnız akılla bilinebilmesine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda İbn Sinâ ile ayrıştıkları nokta ontolojik bir temelden ziyade epistemik bir itiraz olmaktadır. Nihayetinde aralarında farklar olmasına rağmen nefsin mâhiyetine dair

¹⁵¹ İbn Sinâ, *Kitabu's Şifa Metafizik*, (çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker), (ed. Muhittin Macit), (2.baskı) Litera Yayıncılık, İstanbul 2022, s.708; Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, (4. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2021, ss. 43-46.

¹⁵² Durusoy, 2021, ss. 44-63.

¹⁵³ Gazzâlî, 2023, s.178.

değerlendirmeleri oldukça benzerdir. Bu bakımdan Gazzâlî'nin İbn Sinâ özelinde filozoflara eleştirisi dine gerek duymaksızın yalnız akılla kanıtlanabileceği iddialarıdır.¹⁵⁴

2.1.3. Nefsin Yetileri

Nefsin yetileri konusunda Gazzâlî, Aristocu-İbn Sinâcı çizgiyi takip eder.¹⁵⁵ Varlığı canlı ve cansız varlıklar olarak ikiye ayırıp cansız varlık kategorisinde madenlere yalnız ontolojik bir varlık atfeder. Onun varlık hiyerarşisinde daha çok hissi-akli idrake sahip canlı varlıklar ön plandadır. Gazzâlî idrak noktasında varlığı dört kategoriye ayırır: Bitki, hayvan, insan ve melek.¹⁵⁶ Bitkiler, canlı varlıkların ilk sınıfı olmakla birlikte beslenme, büyüme ve üreme gücüne sahiptirler. Nebati nefis olarak da isimlendirilen varlığın bu mertebesi, diğer nefis çeşitlerinin de ortak güçlerini kendinde barındırır. Nebati nefis, akıl ve iradeli hareketten de yoksundur.¹⁵⁷

Hayvani nefis, nebati nefsin yetilerine ek olarak hareket ve idrak güçlerine sahiptir.¹⁵⁸ Hareket gücü kendi içinde a) canlının harekete geçmesini sağlayan iradeyi meydana getiren güç (el-kuvve el-baise), b) eylemi yapan fail güç (el-kuvve el-mübaşire) olarak ikiye ayrılır. Kuvve-i baise, bir şeyi istemek veya bir şeye karşı şevk duymaktır. Kuvve-i mübaşire ise, adeleleri açmak veya germek suretiyle vücutta gerçekleşir. Vücudu belirli bir istikamete göre hareket ettirmeyi ifade eder. Kuvve-i mübaşire, kuvve-i baisenin emri altında ve onun hizmetindedir.¹⁵⁹ Hayvani nefste yer alan idrak gücü, dış idrak güçleri ve iç idrak güçleri olmak üzere ikiye ayrılır. Dış idrak güçleri; dokunma, tatma, koklama, görme ve işitmedir. İç idrak güçleri ise hayal, mahsusatı koruyan hafıza, vehim ve manaları koruyan hafıza anlamında zakire güçleridir. Hayal gücü, beynin önünde görme gücünün arkasında bulunur. Görülen nesnelerin, suretleri gözü kapadıktan sonra orda toplanır ve hatta bütün duyularla elde edilen bilgiler orda toplanır. Dış idrak güçleri elde ettikleri duyumları, iç idrak güçlerinden hiss-i müşterek adı verilen ortak duyuma iletirler.¹⁶⁰ Ona “ortak duyu” adı verilir. Beyaz balı gören kimse elde ettiği bilgiyi

¹⁵⁴ Gazzâlî, 2023, s.181.

¹⁵⁵ Fahri, Macit, İslam Ahlak Teorileri, (çev. Muammer İskenderoğlu – Atilla Arkan), (6.baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, s.309.

¹⁵⁶ Çapku, 2015, s. 223.

¹⁵⁷ Gazzâlî, Filozofların Amacı -Mekasıdu'l-Felasife-, (çev. Salih Aydın), (1.baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2023, s. 226.

¹⁵⁸ Gazzâlî, Filozofların Amacı, 2023, s.227

¹⁵⁹ Bolay, S. Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul 1993, s.170.

¹⁶⁰ Gazzâlî, Filozofların Amacı, 2023, s.233.

orta duyuya gönderir ve ikinci kez onu gördüğünde tatmasına gerek kalmadan onun beyaz bal olduğunu bilir.¹⁶¹ Bu örnekten hareketle Gazzâlî nesnelerin duyularla algılanıp izlenimlerinin ortak duyuya aktarıldığını ve suretlerinin hayal gücünde korunduğunu belirtir. İkincisi ise, kavramları algılayan güçtür. Bu güç, kavramları algılamak için cisme ihtiyaç duymaz fakat bazı kavramlar cisimle birlikte algılanabilir. Dostluk, düşmanlık gibi kavramların algılanması için birincisinde olduğu gibi cisme ihtiyaç duyulmazken, bu kavramlar bazı durumlarda şekil, renk ve cisimle birlikte de algılanabilir.¹⁶² Üçüncüsü ise, duysal suretleri birbirleriyle birleştirdikten sonra suretleri kavramlara dönüştürmektedir.¹⁶³

İnsani nefis, hayvani nefse ait bütün yetileri kendinde barındırmasının yanı sıra akıl yani düşünme gücüne sahiptir. Bundan dolayı ona düşünen nefis yani nefis-i natika denilir.¹⁶⁴ Nefis-i natika; bilen, idrak eden, bilinçli ve bedene bağlı olmayan nefistir. Bu nefis insani olması yönünden iki güce sahiptir. Bunlar: a) Yapıcı güç (el-amile), b) Bilici güç (el-alime)'tür. Yapıcı güç, bilici gücün hizmetinde bulunup, insanda iyi veya kötü ahlakın oluşmasında etkilidir.¹⁶⁵ İnsandaki bu güç, diğer tüm hayvani güçleri yönetir. Eğer diğer güçleri yönetemez ve hâkim olmazsa insanda arzulara tabiiyet doğar. Buna göre Gazzâlî, insanda etik değerlerin oluşmasını ameli güce bağlamıştır. Ameli akıl, bedenın diğer güçlerinden etkilenmeyip onları yönetirse bedene ait kötü alışkanlıklar olan “rezillikler” ortaya çıkmayıp, bu gücün üste çıkmasıyla “erdemler” meydana gelir.¹⁶⁶ Bilici güç ise; nazari akıl ifade edip ameli aklın üstünde yer almaktadır. Fakat nazari aklın da üstünde olup, ona etki eden güçler vardır ki bunlar melekler alemidir. Böylelikle Gazzâlî insani nefsin iki yönünün olduğunu; bunlardan ameli aklın dünyaya ve bedene dönük olduğunu, nazari aklın ise daha üstün ve ruhani olana dönük olduğunu ifade eder. İnsan da ameli akıl yönüyle hayvan, nazari akıl itibarıyla de melek arasında bir varlıktır.¹⁶⁷

Meseleye İbn Sinâ cephesinden yaklaşacak olursak, Gazzâlî'nin yapmış olduğu ayırımdan ciddi bir farklılaşma göremeyiz. Zira daha önce de belirtildiği üzere özelden nefsin yetileri hususunda Gazzâlî, Aristo-İbn Sinâcı çizgiyi sürdürmekle beraber, genel

¹⁶¹ Gazzâlî, 2023, s.178.

¹⁶² Gazzâlî, 2023, s.179.

¹⁶³ A.g.e.

¹⁶⁴ Tutgun, 2011, s.69.

¹⁶⁵ Gazzâlî, Filozofların Amacı, 2023, s.236.

¹⁶⁶ Gazzâlî, 2023, s.181.

¹⁶⁷ Bolay, 1993, s. 177.

felsefesinde de İbn Sinâ'dan etkilendiği yerler olmuştur. Nefsin yetileri bahsinde İbn Sinâ, nefsi bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üçe ayırır. Bitkisel nefsin beslenme, büyüme ve üreme olmak üzere üç yetisi vardır. Beslenme gücü ilke, üreme gücü amaç ve büyüme gücü de bu ikisi arasında aracı olarak değerlendirmektedir.¹⁶⁸

Nefs teorisinin ikinci basamağında hayvani nefis bulunur. Hayvani nefis, nebati nefsin üstünde olup daha karışık ve gelişmiş yapıda olduğundan daha fazla yetiye sahiptir. Hayvani nefis kendi içinde hareket kuvveti ve idrak kuvveti olmak üzere bölümlere ayrılmıştır.

İbn Sinâ'nın nefis tasnifinin son basamağını insani nefis oluşturur. İnsani nefis, İbn Sinâ felsefesinde aklın bir işlevine verilen isimdir. Hayvani ve nebati nefis, insani nefsin yardımcıları ve emri altındadır.¹⁶⁹

İbn Sinâ, insani nefsi bazı yerlerde ruh olarak da tanımlamıştır. Buna göre insani nefis, ruhani bir cevherdir. İnsani nefis kendi başına kaim bir öz, cevherdir. Bu bakımdan Gazzâlî ve İbn Sinâ'nın nefis tanım ve tasnifleri birbirine oldukça benzemekte aralarında ayırt edici bir fark görülmemektedir.

Gazzâlî nefsin yetileri konusunda filozoflarla hemfikir olup, onların akılla söyledikleri şeye dinen karşı çıkılması gerekmediğini söylemektedir. Fakat onun asıl eleştirisi, nefsin bağımsız bir cevher oluşunun akılla kanıtlanacağı iddiasıdır. Nitekim o da nefsin bağımsız bir cevher olduğunu kabul etmekte fakat filozofların ispat yöntemini reddetmektedir.¹⁷⁰ Filozofların nefsin bağımsız bir cevher olduğu görüşünü tasdik etmesine rağmen bu hususun dine gerek duyulmaksızın yalnız akılla bilinebileceği iddiasına şiddetle karşı çıkan Gazzâlî bu konudaki delilleri *Tehâfüt*'ün on sekizinci meselesinde işler. Filozofların konuya dair öne sürdüğü on delili ayrı ayrı ele alıp itirazlarını süren Gazzâlî'nin temel iddiası filozofların getirdikleri delillerin belirsizliğidir. Filozoflara göre; nefsin kendini bilmesi ve düşünme eyleminin bedene ait organlarla açıklanamaması, nefsin ruhani ve ayrı bir cevher olduğunun kanıtıdır. Gazzâlî ise, kendi kendini bilmenin ve düşünmenin soyut olması nefsin cisim olmadığını, bağımsız bir cevher olmadığını ispatlamayacağı kanaatindedir. . Bunlar yalnızca zanni

¹⁶⁸ Kul, Aynur, İbn Sinâ'da Ruh-Beden İlişkisi ve Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi, (yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Bursa 2011.

¹⁶⁹ İbn Sinâ, Nefsin Halleri, (çev. Ömer Ali Yıldırım), Litera Yayıncılık, (2.Baskı), İstanbul 2023, ss.32-52.

¹⁷⁰ A.g.e.

işaretlerdir.¹⁷¹ Bu bakımdan Gazzâlî filozofların delillerini yetersiz bulmuş İsra Suresi 85. Ayeti “Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.” dayanak göstererek nefsin bilgisine ilahi bilgiyle ulaşılacağı görüşündedir.

2.1.4. Nefs-Beden İlişkisi

Gazzâlî, nefsin bedenle olan ilişkisini açıklarken “Ben onun yaratılışını tesviye ettiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman”¹⁷² ayetini değerlendirir. Tesviye kavramını, nefsi kabule uygun bir işlem olarak değerlendirirken, onun bedenle olan ilişkisini emel ve gayelerini gerçekleştirdiği bir binek olarak açıklar. Bu münasebet içinde “ruh, bedene muhtaç mıdır?” sorusunu ise bazı meselelerde ruh bedene muhtaç, bazılarında ise muhtaç değildir şeklinde cevaplandırır. Ruh, tasavvur ve tasdik gibi güçleri kullanır ve buradan gelen bilgileri elde ederken bedene ihtiyaç duymaktadır. Bunun dışında ise kendi başına bağımsız bir cevheri ifade eden nefs-i natıka bedene ihtiyaç duymamaktadır.¹⁷³

Gazzâlî düşüncesinde nefs beden ilişkisi önemli bir yer tutmaktadır. Nefsin yetileri, ezeli oluşu ve nihayetinde cismani haşır problemini bu mesele üzerinden tartışmaktadır. Gazzâlî’ye göre insan; kevn ve fesada tabi olan beden ile idrak kabiliyetine sahip, nurlu, ilahi aleme dönük olan ruhtan meydana gelmektedir. Ruh, bedenin ruhu kabule hazır hale gelmesinden sonra yaratılmıştır. Kaynağı Allah’tır. Kaynağı Allah olan bu cevherin, bölünmesi de mümkün değildir. Bölünme kabul etmeyen ruh, bedende yer işgal etmez. Ruh için yön de tayin edilemez. Çünkü bu ancak cisme ve maddi varlığa sahip şeyler için mümkündür. Ruh da cisme ait özelliklerin tamamından uzaktır.¹⁷⁴

İlahi emir aleminden gelen nefs, cismani dünyaya ait bedeni bir alet olarak kullanır ve o (nefs) ne bedenle birleşir ne de ondan ayrı durur. Gazzâlî nefsin bedenle olan ilişkisini şöyle özetler:

Beden ruhun ve kalbin mekânı değildir. Aksine beden ruhun aleti, kalbin işini gören aracı ve nefsin bineğidir. Ruhun kendisi bedenın parçalarına bitişik ve ayrı da değildir. o bedene yönelmiş ve ona feyz vermiştir. Beyin o ruhun ilk zuhur ettiği yerdir. Ruh beynin ön kısmını koruyucu, orta kısmını yardımcı, arka kısmını mahzen olarak kullanır. Yine o bedenın diğer kısımlarını yardımcı, bedeni bir binek, dünyayı meydan, hayatı sermaye, ahireti amaç ve dönüş yeri, şeriati bir yol, nefs-i emmareyi koruyucu, duyuları casus ve yardımcı, aklı üstat, hissi öğrenci, Rab Teala’yı ise bunların ötesinde gözetleyici olarak benimser. Bununla birlikte nefs, bedene

¹⁷¹ Gazzâlî, 2023, ss. 182-187.

¹⁷² Kur’an, Hicr Suresi, Ayet 29.

¹⁷³ Bolay, 1993, s.183.

¹⁷⁴ Çapku, 2015, s.220.

yönelmiş olmakla onun zatıyla birleşmiş değildir. Ancak ona belli bir imkân sağlamış, belli bir süreye kadar istifade ile Yaratıcısına yönelmiştir. Ruh bu sefer sürecinde ancak ilimle meşgul olur. Zira ilim ahirette onun zineti olacaktır. Nasıl ki dünyanın zineti mal ve oğullar, dilin zineti sözleri terkip etmeye elverişli olmak, hayvani ruhun zineti gadabi lezzetleri elde etmeye istekli olmak ise aynı şekilde ruh-ı mutmainne de, ki bununla kalbi kastediyorum, ancak ilmi arzu eder.¹⁷⁵

Nefs, bedenle bir arada bulunmasından faydalanarak bedeni alet olarak kullanır ve onun vasıtasıyla cismâni dünyaya ait bilgileri kavrar. Duyularla tecrübe edilen bilgileri beden vasıtasıyla idrak eder. Beden var edildikten sonra nefsin yurdu ve aleti haline gelir. Beden yaratıldıktan sonra nefsi kabule hazır hale gelir ve onun kendisine feyezân edilişiyile onun yerine dönüşür. Bundan dolayıdır ki nefsin varlığı bedenin varlığına muhtaç değildir. Bu tahlile göre nefis bedenden önce yaratılmış da değildir. Öncesinde yaratılmış olsaydı ya tek olması gerekirdi ki bu da nefis ile bedenlerin sayısal manada uyumsuzluğuna yol açardı. Nefsin bedenden önce yaratılıp çok olduğunu varsaymak da nefse cisme ait bölünme niteliği atfetmeyi gerektirir. Ancak daha önceki bahiste nefsin cisme ait hiçbir niteliği kendinde bulundurmadığı ifade edilmişti. Aynı zamanda ruh da bedeni etkilemektedir. Buna göre beden ve nefis arasında kısmi bir karşılıklı ilişkiden de söz edilebilir.¹⁷⁶

Özetle Gazzâlî, nefsin bedenle ilişkisini açıklarken nefsi ilahi emir aleminden gelen ruhânî ve bedeni yönetici bir varlık olarak, bedeni ise nefsin emrinde bir alet ve bedenin yurdu olarak tanımlar. Nefsin meydana gelişi bedenin yaratılmasıyla birlikte olup kadim bir varlık değildir. Fakat oluş ve bozuluş gibi arazları kendinde barındırmadığından bedenin yokluğundan sonra da varlığını devam ettiren ölümsüz bir varlıktır.

İbn Sinâ, nefsi kendi başına kaim öz bir cevher olarak nitelemiştir. Buna göre nefis, varlığa gelmesi için bedene ihtiyaç duymadığı gibi ne bedenle birleşmiş ne de ondan tamamen bağımsızdır. Beden, nefsi tutan ve taşıyan bir cisimdir. Cisimlerin sonsuz bir güç kaynağı olması düşünölemeyeceğine göre bedenin fesada uğrayıp bozulumundan sonra da nefsin varlığı devam etmektedir. Bu düşünce de bizi Gazzâlî’de olduğu gibi nefsin, bedeni ihtiyaç ve yetilerini yerine getirmek için kullandığı bir alet düşüncesine götürmektedir.

¹⁷⁵ Gazzâlî, er-Risaletü’n-Nediyye s. 95-96,’den aktaran Çapku, 2015, s.221.

¹⁷⁶ Çapku, 2015, ss.221-223.

Sonuç olarak nefis, cisim olmadığı gibi cisimden ayrı, kendisine yer-yön gibi cisme ait nitelikler atfedilemeyen, akleden bir cevherdir. Dolayısıyla insan, özünde nefsten ibarettir. Ölümden sonra baki kalacak olan da nefsin kendisidir.

2.1.5. Nefsin Ölümsüzlüğü

Gazzâlî, nefsin ölümsüzlüğü probleminde, filozofların dini esasları dikkate almadan yalnız akılla bilinebileceği iddiasına karşı çıkmaktadır. *Tehâfüt*'ün on dokuzuncu meselesinde bu problemi tartışmaktadır. On dokuzuncu mesele “(Filozofların) İnsan nefislerinin var olduktan sonra yok olmalarının imkansızlığı ve onların ebedi olup yok olmalarının düşünülemeyeceği hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerinde”¹⁷⁷ başlığını taşımaktadır. Filozoflara göre nefsin yok olması üç şekilde olabilir. Birincisi, bedenın yok olmasıyla nefsin yok olacağıdır. Bu düşünce geçersizdir. Çünkü, nefis bedenle yaratılmış olsa da onunla kaim değildir. Beden nefsin mahalli olmayıp aksine bedendeki güçler vasıtasıyla nefis lehine işler gören bir alet konumundadır. Bundan dolayı aletin (bedenin) bozulması, aleti kullananın (nefsin) bozulmasını gerektirmez. Nefis, bedenın ortaklığıyla işler gerçekleştirdiği gibi bedenden bağımsız yaptığı işleri de vardır. Bedenin katılımıyla yaptığı işlerde -ki bunlar; hayal, arzu, duyum ve öfkedir- bu işlev bedenın bozulmasıyla bozulur. Bedenin katılımı olmaksızın yaptığı işler ise maddeden soyutlanmış kavramları doğrudan algılamaktır. Burada beden ve nefis birbirinden ayrı ve bağımsız olduğundan bedenın ölümü nefsin bu işlevini etkilemez. Nefsin bu işlevi söz konusu olduğunda o artık bedene ihtiyaç duymaz.¹⁷⁸

İkincisi, nefsin zıddının ortaya çıkmasıyla yok olacağı görüşüdür. Gazzâlî'ye göre bu görüş de geçersizdir. Çünkü, nefis bir cevherdir ve cevherlerin zıttı yoktur. Sadece arazlar ve nesneler üzerinde birbirini izleyen suretler yok olur. Bir mahalde bulunmayan cevherin yok olması mümkün değildir, zira mahalde olmayanın zıddı da olmaz. Üçüncüsü, nefsin bir kadirin kudretiyle yok olacağı görüşüdür ki; Gazzâlî'ye göre bu da geçersizdir. Çünkü yokluk, bir kudretle gerçekleşmesi düşünülemeyen bir şeydir.¹⁷⁹

Gazzâlî'ye göre bu üç durumun gerçekleşmesi de imkansızdır. Gazzâlî, bu delile birden fazla yolla itiraz edilebileceğini söyler. İlk itirazı, nefis bedene hülul etmediğinden bedenın ölümüyle ölmeyeceğidir. İkincisi, filozoflara göre nefis, her ne kadar bedene hülul

¹⁷⁷ Gazzâlî, 2023, s.200.

¹⁷⁸ Gazzâlî, 2023, s.200.

¹⁷⁹ Gazzâlî, 2023, s.201.

etmese de onunla bir ilişkisi vardır. Nefs ancak bedenın yaratılmasıyla yaratılmıştır. İbn Sinâ ve takipçileri de bu görüştedir. Onlar, Eflatun'un nefsin ezeli olduğu ve onun bedenlerle ilişkisinin sonradan gerçekleştiği şeklindeki görüşünü reddetmişlerdir. Ona göre filozofların görüşü Eflatun'un kadim ruh anlayışından farklıdır.¹⁸⁰

Gazzâlî bu meseleyi şöyle açıklamaktadır: bedenler yaratılmadan önce nefisler tek bir nefis ise, hacmi ve miktarı olmayan bir şey nasıl bölünebilir? Hacmi ve miktarı olmayan bir şeyin bölünebileceği iddia ediliyorsa, bu imkansızdır. Herkeste bir ruh olsaydı, Zeyd tarafından bilinen şey Amr tarafından da bilinirdi. Çünkü bilgi, nefsin özüne ait niteliklerden olup öze ilişkin niteliklerin her özde aynı şekilde ortaya çıkması gerekir. Eğer nefislerin çok olduğunu düşünürsek; maddeler, mekânlar ve zamanlar gibi nitelikler olmadığına göre nefste bu çokluğu sağlayan nedir? Nefislerin ölümsüzlüğünü savunanlara göre nefisler niteliklerin artmasıyla çoğalır ve iki nefis birbirine benzemez. Çünkü nefsin görünümü ahlaktan kaynaklanır, dış görünüm birbirine benzemediği gibi ahlaklar da birbirine benzemez. Aksi olsaydı Zeyd ve Amr'ı birbirinden ayıramazdık. Bu kanıttan yola çıkarak, rahimde nutfenin meydana gelip “yöneten nefsi” kabule hazır hale gelince nefis yaratılmıştır.¹⁸¹ Nefsin bedenle birlikte var olup aynı zamanda kendi başına kaim bir cevher oluşu, onun bedenle olan ilişkisini meçhul hale getirmektedir. Öyleyse bedenın ölümüyle nefsin ölümsüz kalacağını söylemek aklen mümkün değildir.

Gazzâlî'nin filozofların iddiasına yönelik yönlendirdiği üçüncü itiraz ise, *Tehafüt*'ün birinci meselesindeki alemin ezeliliği iddiasında olduğu gibidir. Buna göre nefsin, Allah'ın kudretiyle yok olacağını söylemek akla aykırı bir durum değildir. Gazzâlî bu itirazı birinci meseleye hamletmiş ve açıklamada bulunmadan geçmiştir. Dördüncü itiraz ise, nefsin yok olmasıyla ilgili yalnızca bu üç delile dayanılması ve kesin olarak kabul edilmesidir. Gazzâlî der ki:

“Nefsin yok olmasıyla ilgili bu üç yöntemin kesin ve kabul edilebilir olduğunu belirtiniz. Ancak bir şeyin yok olmasının sadece bu üç yöntemden biriyle düşünülebileceğinin kanıtı nedir? Çünkü bölümlenme olumluluk ve olumsuzluk arasında gerçekleşmiyorsa üçten de dörtten de fazla olabilir. Belki de nefsin yok olacağına dair sizin anlattıklarınızın dışında dördüncü ve beşinci bir yöntem vardır. Dolayısıyla konunun anlattığınız bu üç yöntemle sınırlandırılması, kanıtlama yoluyla bilinmez.”¹⁸²

¹⁸⁰ A.g.e.

¹⁸¹ Gazzâlî, 2023, ss.201-203.

¹⁸² Gazzâlî, 2023, s.203

Filozofların ikinci delili, bir mahale dayanmayan cevherler yok olmaz şeklindedir. Hatta basit varlıklar kesinlikle yok olmaz. Bu delile göre beden yok olması nefsin yok olmasını gerektirmez. Bundan sonra da herhangi bir sebeple yok olmaları da mümkün değildir. Her ne sebepten olursa olsun yok olan bir şeyin yok olma imkânı, yok olmaktan önce gelir. Sonradan meydana gelen şeylerin var olma imkânı da böyledir. Var olma imkânına var olma gücü, yok olma imkânına yok olma gücü denilir. “Sonradan olan her şey, sonradan olanın var olma imkân ve gücünü kendisinde taşıyan önceki bir maddeye muhtaçtır.”¹⁸³ Bu düşünceye göre kendisinde sonradan var olma ve yokluğun gerçekleştiği şeyin, yok olan ile yokluğun meydana gelişi sırasında var olup yokluğu kabul eden mürekkeb yani birleşik bir varlık olması gerekir. Fakat nefis, basittir yani yalındır ve maddeden soyut bir suret olup onda birleşiklik yoktur. Sonuç olarak Gazzâlî’ye göre nefis, maddeden arı basit bir cevherdir. Ruh bedeniyle ölmemekte, bedene döneceği günü beklemektedir. Beden ruhun aleti olduğundan, aletin yok olması aleti kullananın yok olmasını gerektirmez. Gazzâlî, nefsin bekası konusunda nihayetinde filozoflarla hemfikir olsa da bunun yalnız akılla temellendirilmesini kabul etmemektedir. Zira filozofların ruhun ölümsüzlüğü konusundaki akli gerekçelerine itirazlar yöneltmiş ve çürütmüştür. Ona göre dini nasstan gelen bilgiye göre ruh ölümsüz bir cevherdir.

Gazzâlî, akla çok önem vermiştir. Akıl, Allah’ın yarattığı en şerefli varlık olarak görmüş; eşyanın batınına, hükmüne ve hakikatine ancak aklın ulaşabileceğini iddia etmiştir. Akıl için uzak ve yakın söz konusu değildir, çünkü akıl Allah’ın buhurundan bir parçadır.¹⁸⁴ Gazzâlî, akla çok önem vermekle birlikte duyuların yetersizliğini aklın tek başına gidermeyeceğini, gerçek ilahi bilgiyi elde etmek için yeterli olmadığını savunmaktadır. Kesin ve şüphesiz bilgiye erişmek için akıl ve nakli birleştirmek gerektiğini, her ikisine dayanarak kalbin vehim ve hayalden temizlenmesi gerektiğini, ancak bu şekilde yanlış ve aldatıcı bilgiden arınıp hakikate ulaşabileceğini ileri sürmektedir. Akıl, nakille desteklenmeden doğru yolu bulamadığı gibi, nakil yani Allah’ın şeriatı da ancak akıl vasıtasıyla açığa kavuşur. Gazzâlî her ne kadar iman ve aklın sınırlarını kesin olarak ayırmış gibi görünse de özünde akıl ve nakli birbirinin zıttı değil, tamamlayıcısı olarak görmüştür. Bu sistemini nefisle başlayan; nefsin mahiyeti, ölümsüzlüğü ve bunun devamı olarak haşr ve ruhların bedene iadesi meselelerinde ve

¹⁸³ Gazzâlî, 2023, s. 204.

¹⁸⁴ Çubukçu, İbrahim Agah, Gazzâlî ve Şüphecilik, (1.baskı), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964, s.71.

ahiret hayatına dair görüşlerinde akıl ve nakil ortaklığını savunan yaklaşımıyla ortaya koymuştur. Nefs ve nefsin ölümsüzlüğüne dair meseleleri inceledikten sonra onun haşr konusundaki görüş ve eleştirilerini incelemekte fayda görülmektedir.

İbn Sinâ metafiziğinde nefsin ölümsüzlüğü onun cevher oluşu prensibine dayandırılmıştır. Varlığa gelmesi için herhangi bir illete ihtiyaç duymayan nefs, beden bozulumundan sonra da varlığını sürdürmektedir. Bedenle birlikteliğinin fesat ile son bulmasından sonra ise nefs, ölümsüz kalmaya devam etmekte; ahiret hayatında gerçekleşecek olan ceza ve mükafat gibi durumlar kendisinde gerçekleşecektir.

Gazzâlî ve İbn Sinâ nefsin ölümsüzlüğü hususunda ittifak etmiş olsalar da beden ölümünden sonra ahiret hayatındaki dirilme konusunda farklı yaklaşımlar sergilemiş olup ayrı delillerle konuyu gerekçelendirmişlerdir. Aslında metottan kaynaklanan bu farklılığı açığa kavuşturmak için filozofların mead düşüncesini ele almak gerekmektedir.

2.2. Yeniden Diriliş (el-ba's)

“birini kaldırıp harekete geçirmek; uykudan uyandırmak, diriltmek” gibi mânalara gelen ba's kelimesi, genel olarak Allah'ın herhangi bir şeyi yoktan var etmesi, Hz. İsa gibi bazı peygamberlerin ölümleri diriltme mucizesi, İslamî literatürde asıl ve en yaygın olarak, “kıyamet gününde Allah'ın ahiret hayatını başlatmak üzere ölümleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata göndermesi” anlamına gelir.¹⁸⁵ Ahiret hayatının aşamalarından olan bas kuran sünnet ve icma ile sabit olduğundan İslam inanç esaslarından biri olup islam filozof ve kelamcıları tarafından da kabul edilmiştir.

2.3. Haşr-Mahşer

Ölümden sonraki yaşamla ilgili temel problemlerden biri dirilişin mahiyetidir. Filozof ve kelamcılar, nefsin ölümsüz olduğu ve yeniden dirilişin hak olduğu konusunda fikir birliği etmişlerdir. Fakat onların ihtilafa düştükleri konu ise bu dirilişin nasıl gerçekleşeceği. Gerek dini rivayetlerin farklı yorumlanması gerek konuya dair akli izahların farklı metotlarla yapılması konuya dair birbirinden uzak anlayışlar ortaya çıkarmıştır.

Haşr-mahşer konusunda ise Gazzâlî ve İbn Sinâ merkezinde dönen genel tartışma ahiret hayatındaki dirilişin yalnız ruhani mi olacağı yoksa bedenli diriliş şeklinde mi

¹⁸⁵ Yavuz, “Ba's”, 1992.

meydana geleceğidir. Bundan sonraki başlıkta haşrin cismaniliği problemi İbn Sinâ ve Gazzâlî tartışmaları etrafında ele alınacaktır.



III. BÖLÜM

HAŞRİN CİSMÂNİLİĞİ PROBLEMİ



Gazzâlî, Tehâfütü'l-Felâsife'nin yirminci meselesine girişte, işe öncelikle kararını bildirerek başlar. Bu meselede konu ahiret hayatının mâhiyeti ve diriliş problemidir. Filozofların iddialarının İslam inancına aykırı düştüğünü, bu iddiaları aktarıp yalnız İslam düşüncesine ters olanlara itiraz edeceğini belirtmektedir. Bununla beraber filozofların iddialarını açıklamaya başlar ardından da İslam düşüncesiyle çatışan unsurlar üzerinden reddiyesini inşa eder. Böylelikle mesele yalnız felsefî bir tartışma değil aynı zamanda imanın sınırlarını doğrudan ilgilendiren bir mesele olarak ele alınmış olur.

Filozofların görüşü, genel hatlarıyla, ahirette dirilişin cismânî değil ruhânî olarak gerçekleşeceği yönündedir. Onlara göre insanın hakikati bedende değil, ruhta temellenir. Bu nedenle bedenın ölümünden sonra baki kalan ve saadet ya da şekavetle karşılaşan varlık ruhtur. Böyle bir perspektiften bakıldığında cennet nimetleri veya cehennem azapları, duysal bir boyuttan ziyade ruhun yaşadığı manevî hazlar ve acılar şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Kur'an'da ayrıntılı biçimde tasvir edilen cennet sofraları, gölgeler, eşler ve cehennemin ateşi gibi betimlemeler, onlar için sembolik veya temsili anlatımlar olmaktan öteye geçmez. Bu yaklaşım, İslâm düşüncesinde merkezi bir konumda bulunan haşrin cismaniliği ilkesini bütünüyle devre dışı bırakmaktadır.

Gazzâlî, bu noktada son derece keskin bir tavır sergiler. Ona göre, haşri yalnızca ruhani bir var oluşa indirgemek, Kur'an'daki naslarla doğrudan çelişmek anlamına gelir. Nitekim Kur'an'da, ölülerin yeniden bedenleriyle diriltileceği, bu bedenlerin nimet ve azabı hissedeceği pek çok ayetle sabittir. Gazzâlî, bu ayetleri mecaz olarak gören filozofların tavrını, akli bir içtihat hatası olarak değil, itikadi bir sapma olarak değerlendirir. Dolayısıyla, filozofların bu görüşleri karşısında sadece rasyonel delillerle yetinmez; onların bu iddialarını tekfir sebebi sayar.

Bu bölüm, Tehâfütü'l-Felâsife'nin yirminci meselesi bağlamında, haşrin cismâniliği problemine dair Gazzâlî'nin eleştirilerini sistematik bir çerçevede ele almayı amaçlamaktadır. Mesele, iki ana tartışma eksenı üzerinden incelenir: İlk olarak, dirilişle ilgili nassların avamın anlayabilmesi için teşbih ve tasvirlerle yorumlanması meselesi değerlendirilir; bu aşamada Gazzâlî'nin, nassların tevil edilmesine yönelik eleştirileri ön plana çıkarılır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin teville yaklaşımı ve ahiret hayatını anlatan ayetlerin ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair görüşleri değerlendirilmektedir. Filozofların da aynı şekilde bu ayetleri tevil etmenin zorunlu olduğuna yönelik iddiaları

açıklanıp Gazzâlî'nin itirazları ele alınmaktadır. Tartışmanın ikinci boyutunu ise filozofların cismânî dirilişi imkânsız görmelerinin delilleri ve Gazzâlî'nin bu iddialara itirazı oluşturmaktadır. Bedenlerin tekrar iadesinin tenasüh olduğu iddiası ve bedenlerin diriltilmesi için sebeplerin gerçekleşmesini zorunlu gören filozofların düşüncelerine yönelik Gazzâlî'nin itirazları tartışmayı şekillendirmektedir.

Filozoflar, cismânî dirilişi reddetmelerine rağmen, Kur'an'daki haşre dair nasları tümüyle göz ardı etmemişlerdir. Onlara göre bu naslarda yer alan cennet ve cehennem tasvirleri, hakiki anlamda bedensel bir dirilişe değil, ahirette ruhun karşılaşacağı manevi haz ve acılara işaret etmektedir. Filozofların iddiasına göre ilahi kelam, çoğunluğun sınırlı kavrayışını dikkate alarak bu hakikatleri teşbih, temsil ve tasvir yoluyla anlatmıştır. Zira avamın ruhi hakikatleri idrak etmesi güçtür; bu nedenle onlara hitap eden ayetler, nimet ve azapları halkın diliyle ifade edilmiştir. Bu yaklaşım, haşre dair nasları yorumlamada batını veya sembolik bir yorumu önceleyen felsefî bir eğilimi yansıtır. Gazzâlî ise yirminci meselede, bu iddiayı da doğrudan İslam inancı ile çelişen bir tevile indirger ve nassların bu şekilde mecazileştirilmesini itikadi bir sapma olarak görür.

3.1. Birinci Tartışma: Dirilişle İlgili Nassların Tevili Meselesi

Ahiret hayatına ilişkin tartışmaların temel problemi, dirilişin mahiyetine dairdir. İbn Sînâ ile Gazzâlî arasında cereyan eden bu tartışmanın ilk basamağını ise, dirilişle ilişkin dinî nassların tevil edilip edilemeyeceği meselesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın tevil anlayışlarına, ayrıca hangi ayetlerin tevile açık olup hangilerinin lafzî anlamda kabul edilmesi gerektiğine dair yaptıkları ayrımlara ışık tutmak önem arz etmektedir. Söz konusu tartışma, aklî haz ve elemeler ile cismanî haz ve elemeler arasındaki mertebe farkı üzerinden şekillenmektedir.

Gazzâlî'ye göre filozoflar, “nefsin ölümden sonraki varlığını ya anlatılamayacak kadar yüksek bir zevke veya anlatılamayacak kadar korkunç bir acı içinde sonsuza dek sürdüreceğini, ayrıca bazen bu acının sonsuz olduğunu bazen de ortadan kalkacağını”¹⁸⁶ iddia etmişlerdir. Buna göre insanları; ebedi zevk alacak olan olgun nefisler ve ebedi acı içinde kalacak olan kirli nefisler olarak da ikiye ayırmışlardır. Ebedi acı içinde kalacak

¹⁸⁶ Gazzâlî, 2023, s.208.

olan kirlenmiş olgun nefisler ancak arınıp olgunlaştıktan sonra mutluluğa ererler ki; olgunlaşmak bilgi sayesinde, arınmak da iyi amelle mümkün olur.

3.1.1. Filozofların Akılî Hazların Cismânî Hazlardan Üstün Olduğu İddiası

Arzu gücü, arzulananı elde etmekle, görme gücü güzel manzara seyretmekle zevk duyarken, akıl gücü ise akledilirleri algılamakla zevk duyar. Akıl gücünün, gıdasından ve zevkinden mahrum kalmasını sağlayan şey, bedenın meşguliyetleri, duyuları ve arzularıdır. Cahil nefisler ise dünyadayken, kendisine mutluluk veren şeyle meşgul olmamaktan yani akıl gücünün gıdası ve zevki olan akledilirleri kavrayamamaktan acı duyar. Fakat dünyada bedenle meşgul olmak ona bu acısını unutturur. Akledilirleri algılayan nefis ise, nefsin arzuladığı şeylere alışkanlık kazandığından ve bedene ilişkin meşguliyetlerinden dolayı; akledilirleri kavramaktan yapısının ona gerektirdiğinden daha az bir haz duyar. Bu durum hastalıktan dolayı bir insanın tat alma duyusunun zayıflamasına benzer. Bu kişi en güzel lezzetleri bile kekremci bulur ve hastalıktan dolayı zevk alamaz hale gelir. Oysa bilgiye ulaşan olgun nefisler, ölümle birlikte onların akledilirlerden alması gereken yüce zevki almasını engelleyen beden ve bedene ilişkin meşguliyetlerden arındıklarında; hastalanmış kimsenin iyileştiğinde kendisine sunulan leziz yemeklerden aldığı hazza benzer bir haz duyar. Ya da Gazzâlî bu kişilerin durumunu bir âşığın durumuna benzetir. Âşık, uykuda ve bayginken sevgilisiyle yan yana yattığı halde bunu farkına varmaz. Ancak ansızın uykusundan uyanınca beklediği vuslat zevkini bir anda yaşar. İşte dünyada bedene ilişkin meşguliyetlerden dolayı ruhani zevkleri kavrayamayan olgun nefisler de ölümle birlikte bu engellerden kurtulduklarında böyle bir haz yaşar. Ne var ki ruhani hazlar, örneği verilen hazlara nisbetle çok daha üstün ve değerlidir. İşte bu durumu da insanlara anlatmak ancak dünyada müşahade ettiklerinden örnekler vererek mümkündür.¹⁸⁷

Gazzâlî bu başlıkta filozofların, ahiret hayatının ruhânî oluşuna ilişkin ilk iddiasını açıklamaktadır. Buna göre filozoflar açısından akılî hazların, bedensel zevklerden üstün olduğunun iki delili vardır. Bunlardan birincisi; meleklerin durumudur ki, onlar yırtıcı hayvanlardan ve domuzlardan üstün olmakla beraber yeme içme ve cinsel ilişki gibi hazlara sahip değillerdir. Melekler, varlığın hakikatine varma, kendilerine özgü güzelliğın farkına varma, mekân ve varlık mertebesinden değil sıfatları itibarıyla Allah'a

¹⁸⁷ Gazzâlî, 2023, s.208.

yakın olmalarından gelmektedir. Buna göre bedensel hazları olmayan meleklerin diğer varlıklardan üstün olması aklî hazların bedenî hazlardan üstün olduğuna işaret eder.

İkincisi ise, insan bazen aklî hazları cismânî lezzetlerden üstün tutabilir. Düşmanı yenen kimse; düşmanın yenilgisinden ve kendi zaferinden duyduğu hazzı cinsel ilişkiden ve yeme zevkinden üstün tutabilir. Hatta satranç ve tavlada galip gelebilmek için gün boyu yemek yemediği halde açlığın verdiği acıyı bile hissetmez. Bazen bir kahraman, ölümden sonra anılacak olmanın hazzıyla ölüm tehlikesini küçümser ve kalabalık bir düşman topluluğuna saldırır. Öyleyse ahirete dair aklî hazlar, dünyevi olan cismânî lezzetlerden üstündür. Nitekim peygamber de Allah'ın "Ben salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insanın hatırına gelmeyen nimetler hazırladım." buyurduğunu haber vermiştir.¹⁸⁸ Gazzâlî bu ifadeleriyle filozofların diriliş meselesiyle ilgili ilk iddialarını açıklamıştır.

Meseleye İbn Sinâ cephesinden bakılacak olursa, *el-Adhâviyye fi'l-meâd*'ında bu konuyu dirilişin yalnızca bedenle gerçekleşeceğini iddia edenlerin görüşlerinin tutarsızlığı kısmında ele almaktadır. Zira Kur'an-ı Kerim ayetlerinde tevhidle birlikte birçok meselede teşbih ve tasvirler kullanılmaktadır. Eğer bu ifadeler olduğu gibi ele alınsaydı şüphesiz Allah insan biçimci olarak tasvir edilirdi. Fakat bütün İslam âlimleri müttefiktir ki, Allah, Muhâlefetü'l-li'l-havâdis ve tüm cismânî tanımlamalardan münezzehtir. Tevhid konusunda bile bu kadar benzetme kullanılırken ahiret gibi itikadi konularda, meseleyi halk kitlelerine ve avamın cahil kesimine anlatmak için neden teşbih ve tasvirlerle başvurulmasın?

Eğer Allah'ın nicelik, nitelik, mekân, zaman gibi kategorilerden uzak olduğu, onun benzeri herhangi bir varlık ve maddi veya manevi açıdan herhangi bir cüzünün bulunmayacağı bedevi Araplara ve eğitimsiz insanlara doğrudan anlatılacak olsaydı şüphesiz onlar bunu anlamakta zorlanır ve direnç gösterirlerdi. Bu yüzden ki Tevrat Tanrı konusunda insan biçimci ifadelerle doludur. Bu gibi tasvirlerle anlatımı güçlendirmek ve muhatapın zihninde konuyu iyice işlemek için başvurulur. Kur'an'ı Kerim'de ise tevhid konusunda kimi yerde soyut anlatımlar kullanılırken kimi yerlerde ise teşbihe başvurulur. İşte bu meselede olduğu gibi itikadi meselelerde de halkın anlayabilmesi için bazı tasvirlerle başvurulduğu açıktır.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Gazzâlî, 2023, ss.209-210.

¹⁸⁹ İbn Sinâ, "el-Adhâviyye fi'l Meâd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, (ed. M. Cüneyt Kaya), (3.baskı), (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2011, ss.8-9.

İbn Sinâ'ya göre insan; maddesiyle, suretiyle değil nefsiyle insandır. Bu yüzden onun yaşayacağı manevi haz ve mertebeler de bedeni hazlardan üstündür. Nasslarda ahirete dair dünyevi tasvirler ancak cahil ve avam kesime ahiret saadetini anlatmak için kullanılmıştır. Zira Kur'an'ı Kerim halka tevhid ve inanç gibi konuları anlatırken teşbih ve tasvirlerle sık sık başvurmaktadır. Ayetlerde Allah'ın eli, yüzü, arşa istiva etmesi gibi ifadeler geçmektedir. Bu ifadelere rağmen biz tevhidin gereği olarak bilmekteyiz ki; Allah, bu gibi cismâni tanımlamalardan münezzehtir. Aynı şekilde Tevrat da baştan aşağı antropomorfik ifadelerle doludur. Eğer bu anlatımları ilk manalarıyla olduğu gibi yorumlayacak olsaydık insan biçimci bir Tanrı tasavvuruna ulaşırdık. İşte buradan yola çıkarak kutsal metinlerde geçen ifadelerin tamamının ilk manalarıyla ele alınamayacağını, bunların yorumlanması gerektiği sonucuna ulaşırız. İbn Sinâ bu düşünceden yola çıkarak ahiret ahvaline dair anlatımların da halk kitlelerinin anlayabilmesi için teşbih ve tasvirlerle anlatıldığı iddiasındadır. Öyle ki ahiret hayatı hiçbir gözün görmediği kulağın duymadığı nimetlerle donatılmıştır. Bu hayat olduğu gibi aktarılmış olsaydı insanlar onu anlamakta zorluk çekerlerdi. Bu yüzden onlara dünyada tattıkları nimet ve lezzet örnek verilerek anlatılmıştır. İbn Sinâ, bu düşünceden yola çıkarak ahirete dair dini nassın olduğu gibi yorumlanmaması, tevil edilmesi gerektiğini savunur.

Gazzâlî'nin filozoflara yönelik tekfir ithamlarına karşılık, İbn Sinâ konuyu açık ve net bir şekilde açıklamıştır. İbn Sinâ teşbih ve tasvirleri savunurken, bir hakikatin ve ilahi lütfun bütün zihinlerde anlamlı hale gelmesini amaçlamaktadır. Bu gayretle konuyu; tevhid, nübüvvet ve rû'yetullah meseleleri çevresinde izah etmektedir. Buna göre daha önce de bahsedildiği gibi Kur'an-ı Kerim tevhid konusunda teşbihi ifadelerle doludur. Böyle bir meselede bile bu kadar yoğun tasvirler kullanılırken, hiçbir gözün görmediği, hiçbir beşerin tatmadığı lezzetlerin anlatıldığı ahiret hayatına dair anlatımlarda da teşbih ve tasvirlerin kullanılması olağandır. Bu sebeple bu ifadelerin tevil edilmesi ve avamın zihninde yerleşmesini sağlamak için tasvir edildiğini iddia etmek küfürle ithamı gerektirmez.

İbn Sinâ'ya göre Kur'an'daki ayetler akılcı olarak yorumlanmazsa ve bu teşbih ve tasvirlerin arkasındaki gerçekler fark edilmezse; bütün bunların muhatabı olan kelimcilerin iddiaları birtakım zorlamalardan ibaret olacak ve temelden yoksun ifadeler olarak kalacaktır. İşte bu yüzden Kur'an tüm halk kitlelerinin, âlimlerin anlayabileceği

türden bir kitap olup; onun yorumlanması, açık, anlaşılır ve net bir şekilde olmalıdır. Kur'an'da tüm halka hitap eden açık ifadeler bulunduğu gibi, âlimlerin ve havassın yorumlamasını gerektiren anlatımlar da bulunmaktadır. Buna göre peygamberin biricik görevi de Allah'ın indirdiği bu kitabı açıklamak ve halkın anlamasını sağlamaktır.

Hayatıma yemin ederim ki, eğer yüce Allah, peygamberlerinden birini, bu konularla ilgili gerçekleri, anlayışı kıt ve duyu algılarının dışında akli bir şeye ermeyen halk kitlelerine anlatmakla yükümlü tutsa, sonra da ondan tüm halkın çabucak iman etmesini ve anlamalarını sağlamak için insanların nefislerini eğitmeyi üstlenmesini isteseydi, kesinlikle onu, gücünü aşan bir şeyle yükümlü tutmuş ve insanın yapamayacağı şeyi ondan istemiş olurdu.¹⁹⁰

Metinden de anlaşıldığı gibi İbn Sinâ, dinin gönderiliş amacının ve peygamberin görevinin; her insanın kendisine ve diğer türdeşlerine iyilik yapmak böylece insanın pratiğe dönük eylemlerinin düzenlenmesi olduğunu açıklamaktadır. İslam dini olabilecek dinlerin en değerlisi ve en mükemmelidir. Hz. Peygamber de güzel ahlakın en güzel örneği ve tamamlayıcısı olarak, insanları bu yüksek iyiliğe yönlendirmek için halkın anlayabileceği şekilde tasvir etmek; halkı iyiliğe teşvik etmek için müjdelemek, kötülükten sakındırmak için azapla korkutmak gibi yollara başvurmuştur.¹⁹¹ Bu gibi ifadelerin çokluğu da nübüvvet görevinin gereği olarak teşbih ve tasvirlerin gerekliliğinin delilleridir.

İbn Sinâ, cennet huzuru ve cehennem azabının arkasındaki hakikati idrak etme endişesindedir. Bu hakikati idrak etme noktasında rü'yetullah meselesine değinerek, ahiret nimetleri veya cennet mutluluğu gibi hiçbir hazzın bu üstün mertebenin yüceliğiyle kıyaslanamayacak olduğunu ifade etmektedir. Mu'tezile mezhebine mensup olan bazıları bunu kabul etmese de tevatür derecesindeki hadislerle ve ümmetin büyük çoğunluğunun ittifakı ile sabittir ki; Rabbin ziyareti açılacak ve kullarına görünecektir.¹⁹² Bu pasajdan anlaşıldığı kadarıyla İbn Sinâ ruhâni huzurun en yüksek noktası olan Allah'ın kullarına görünmesi ve cennet nimetleri arasında bir derece farkına dikkat çekmek istemiş ve böylece ahiret hallerine dair teşbih ve tasvirlerin, gerçek mutluluğu ve bahtsızlığı halk kitlelerine anlatmak için kullanılan birer sembol olduğunu ortaya koymak istemiştir.¹⁹³

Gazzâlî tartışmanın devamında filozofların, peygamberin hadisini örnek göstererek ahirete ilişkin hazların, dünyevi hazlardan üstün olduğu şeklindeki görüşlerini

¹⁹⁰ İbn Sina, 2018, ss. 10-11.

¹⁹¹ İbn Sina, 2018, ss.15-16.

¹⁹² İbn Sina, 2018, ss. 15-16.

¹⁹³ Erdoğan, 2020, s.266.

aktarmaya devam eder. “Ben Salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir insanın hatırına gelmeyen nimetler hazırladım” hadisinde peygamber Allah’ın kulları için dünyevi zevklerin çok üstünde nimetler hazırladığını haber vermiştir.¹⁹⁴ Bilgiye olan ihtiyaç da bu kabildendir. Sırf aklî olan ilimler faydalı bilgilerdendir. Bu bilgiler, Allah, sıfatları, melekleri, kitapları ve varlığın O’ndan nasıl meydana geldiği hakkındadır. Diğer ilimler de eğer Allah’a götürüyorsa faydalıdır. Nefsin arınması ve yetkinleşmesi ancak iyi amel ve ibadetle gerçekleşir. Çünkü nefsin varlığın hakikatini anlaması, bedende bulunduğu sürece mümkün değildir. O bedenle meşgul olup da ona dair istek ve arzuların peşinden gittikçe bu huylar onda alışkanlık haline gelir ve nefste yer edinir. Nefsin dünyevi zevklere olan bu temayülü ona iki açıdan zarar verir: ilk olarak, bu temayül nefsin kendine has niteliklerinden olan meleklerle ilişki kurma ve ilahi güzel varlıklardan haberdar olma gibi şeylere engel olur. İkinci olarak ise, nefsin zevklere ulaşmasını sağlayan beden ölümle birlikte kendisinden alındığı halde, ihtiras ve dünyevi zevk ve vasıtalarla olan temayül kendisinde kalmaya devam eder. Bu durum başkanlığa alışan, bir kadına âşık olan, evlatlarına aşırı düşkün olan, malıyla mutlu olan, saygın biri olmaktan sevinç duyan bir kimsenin; başkanlıktan azledilmesi, sevgilisinin öldürülmesi, çocuklarının tutsak olması ve malına el konulması gibidir. İşte bu kimse, dünya hayatı gelip geçici ve kaybettiği şeylerin benzerine tekrar kavuşma ümidi bulunduğu halde karamsarlığa kapılarak büyük bir acı duyar. Ölümden sonra bedeninin ortadan kalkmasıyla birlikte tüm ümitler kesilir ve durum daha farklı olur.¹⁹⁵

Filozoflara göre bu niteliklere bürünmekten ancak; nefsi kendi arzularından alıkoymak, dünyadan yüz çevirmek, bütünüyle ilme ve takvaya yönelmek kurtarır. Böylece insanın dünyevi olan ilişkileri sona erer ve daha dünyadayken ahiret ilişkileri güç kazanmış olur. Öldüğünde ise nefsini beden zindanından kurtarmış olur ki bu da onun cennetidir. Fakat yine de nefsi bu niteliklerden soyutlamak ve bedeninin isteklerinden tamamen uzaklaştırmak imkânsızdır. Nihayetinde bedeninin istekleri ve dünyevi arzular ona cazip gelir. Bu yüzden din ahlaki açıdan iki ucun ortasını nasihat etmiştir. Mal biriktirme konusunda aşırı gitmemeli, ne cimri ne de savurgan olunmalıdır. Korkaklık ile saldırganlık arasında bir denge olan yiğitliğe sahip olunmalıdır. Bütün davranışlarda böyle davranılmalı, itidalli olunmalıdır. Bu noktada olduğu gibi kişi kendi isteğine göre

¹⁹⁴ Buhari, Bed’ü’l-halk 8, Tefsirü sureti’s-Secde 1, Tevhid 35; Müslim, Cennet 2,3,4’den aktaran, Gazzâlî, Tehâfütü’l-Felâsife, (3.basım), klasik yayınları, İstanbul 2018, s. 71

¹⁹⁵ Gazzâlî, 2018, s.71.

değil de dinin gösterdiği şekilde hareket ederse ahlakı güzelleşir. Hem ahlak hem de bilgi konusunda bu faziletleri gerçekleştiren kimse mutlak manada mutludur. Davranışa sahip olup da bilgiye sahip olmayan kimse mutluluktan payını alamaz.¹⁹⁶

Filozoflara göre bir kimse ölünce onun kıyameti kopmuştur. Dindeki duyusal tasvirler ise, bu meseleleri anlamakta yetersiz kalan insan zihinlerine anlayabilecekleri örnekler vermektir. Sonrasında ahiretteki hazların, bu anlatılanlardan çok daha üstün olduğu hatırlatılır. Filozofların konuya dair görüşleri bu şekildedir.

3.1.2. Gazzâlî'nin Filozoflara Cevabı

Gazzâlî filozofların görüşlerini aktardıktan sonra kendi görüşlerini şu şekilde ifade eder: “Bu konudaki görüşler dine aykırı değildir. Ahirette duyusal tasvirlerden çok daha üstün lezzetler olduğunu, nefsin beden ölümünden sonra ölümsüzlüğe kavuştuğunu reddetmiyoruz. Fakat biz bunları dinden öğrenmekteyiz. Din, ahireti haber vermektedir.”¹⁹⁷ Gazzâlî bu noktada filozoflarla büyük ölçüde fikir birliğinde olsa da konuya dair yargılara yalnız akılla ulaşılmasına karşı çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında Gazzâlî'nin tartışılan durumu ilk olarak mâhiyet bakımından değil, yöntemsel olarak eleştirdiği görülmektedir. Zira kendisi filozofların görüşlerini etraflıca inceledikten sonra ilk olarak bunlara karşı çıkmadığı fakat yalnız akılla bu sonuca ulaşma yöntemini eleştirmektedir. Hemen ardından ise filozofların üç noktada hataya düşerek İslam'a aykırı görüşlerde bulunduklarını da açıkça dile getirmiştir. Gazzâlî filozofların diriliş konusunda dine aykırı olan görüşlerini şöyle sıralamıştır:

1. Cesetlerin dirileceğinin inkârı (bedenlerin dirilmesinin inkârı),
2. Cennette cismâni zevklerin varlığının inkârı,
3. Cehennemde cismâni acıların varlığının inkârı,¹⁹⁸

Gazzâlî'ye göre, dirilişin cismâni ve ruhâni olarak gerçekleşmesinin önünde bir engel yoktur. Hem cismâni hem de ruhâni zevklerin bir arada bulunması iki mutluluktur ve bunların beraber olmasının dinde bir engeli yoktur. Bu gibi değerli halleri bir araya toplamak en mükemmel mutluluktur. Din de en mükemmel olanı vaat ettiğine göre dinin haber verdiği gibi her iki mutluluğun varlığına birlikte inanmamak için herhangi bir sebep yoktur.

¹⁹⁶ Gazzâlî, 2018, s.72.

¹⁹⁷ Gazzâlî, 2018, s.73

¹⁹⁸ Gazzâlî, 2018, s.73.

Gazzâlî; filozofların, ahiret ahvalini anlatan ayetleri tevil etmesine iki şekilde karşı çıkar. İlk olarak, tevilin belirli kurallara bağlı olarak yapılması gerektiğini ve bu kuralların Arap dilinin teşbih ve istiare anlayışıyla uyumlu bir şekilde yapılması gerektiğini savunur. Buna göre Kur'an'ı tevil etmenin bazı esasları vardır ve bunlar gözetilmelidir. İkinci itirazı ise, teville başvurmadan önce ayetlerin zahiri manasını anlamayı imkânsız kılacak herhangi bir sebep yoksa önce zahiri mananın kabul edilmeli, ardından batını anlamıyla anlaşılmalıdır.

Gazzâlî ilk itirazında teşbihe ilişkin lafızların Arapların istiare anlayışına uygun olarak tevil edilebileceğini ifade eder. Oysa, cennet-cehennem ve ahiret ahvaline dair tasvirler, tevil edilemeyecek derecede büyük bir yekûn tutmaktadır. Bu durumda geriye kalan yöntem ise, bu ifadelerin halkın menfaati için tevil edilmesidir ki peygamberlik makamı bundan münezzehtir.¹⁹⁹ Gazzâlî'nin bu itirazı göstermektedir ki ona göre Kur'an ayetlerinin ancak pek az bir kısmı tevil etmeye açıktır. Ahiret hayatına ilişkin tasvirler ise büyük bir kısmı kapladığından bunların tevil edilmesi mümkün değildir. Bu anlayışa göre Gazzâlî, Kur'an ayetleri arasında bir ayrıma gitmiş, bu ayetleri gerçeğe aykırı bir şekilde halkın menfaati için tasvir etmeyi de peygamberlik makamına yakıştırmamıştır.

Gazzâlî'nin ikinci itirazında ise; ahiret ahvaline dair tasvirlerin, Allah'ın kudret sıfatı bağlamında zahir manasıyla kabul edilmesi gerektiğini savunur. Akla dayalı deliller yüce Allah'ın; mekân, yer, yön, suret, birer organ olarak el, yüz ve göz, bir yerden başka bir yere intikal veya bir yerde sabit kılmanın imkânsız olduğunu göstermektedir. Öyleyse ahirete ilişkin dini nassı da akılla tevil etmek gerekir ki bunlar Allah'ın kudreti karşısında imkânsız değildir.²⁰⁰ Gazzâlî itirazında meseleyi yine ilahi kudret sıfatına bağlayıp bu temsillerin zahiriyle anlaşılmasının önünde bir engel görmemektedir. Yine birinci itirazında olduğu gibi Allah'ın el, yüz, mekân atfetme gibi konularda tevilin zorunlu olduğunu ancak ahiret ahvaline dair cismâni tasvirleri tevil etmek için böyle bir zorunluluğun olmadığını ifade etmektedir.

Gazzâlî bu itirazlarında öncelikle filozofların iddialarının kaynağına yönelik bir eleştiride bulunur. Nefsin ölümsüzlüğünü ve manevi hazların cismâni hazlardan üstün olduğunu açıkça kabul etmekle beraber bunların yalnız akılla desteklenmesine karşı çıkmaktadır. Ardından ilahi kudret sıfatı çerçevesinde imkân kavramını kullanarak

¹⁹⁹ Gazzâlî, 2018, s.74.

²⁰⁰ Gazzâlî, 2018, s.74.

cismâni dirilişin önünde bir engel bulunmadığını savunmaktadır. Hatta her ikisinin bir arada bulunmasını daha mükemmel olarak nitelemektedir.²⁰¹

Gazzâlî'nin filozoflara yöneltmiş olduğu itirazlar daha çok dini nassı yorumlama ve tevil anlayışıyla ilgilidir. Gazzâlî, doğru inanç ile yanlış inanç arasındaki ayrımı Kur'an yorumuna göre yapar. Buna göre de Kur'an'ın yorumlanmasının belli ilke ve şartları vardır. *Faysalu't-tefrika*'da varlıkların beş derecesini aktarır: Zati, hissi, hayali, akli, şibhi varlık.²⁰² Bu varlık kategorisini açıkladıktan sonra vahyin anlaşılması hususunda bir varlık derecesine isabet etmeyen mananın bir üst seviyede anlaşılması gerektiğini ifade eder. Eğer bu varlık kategorilerinden hiçbirine erişilmezse işte o zaman tevil yoluna gidilebilir. Tevilin gerekli olması için zahiri manayı kastetmenin imkânsız olduğuna dair delil getirmek gerekmektedir. Buna göre Gazzâlî'ye göre tevilin ilkesi gayet açıktır. Vahiyde yer alan bir ifadeyi ilk olarak zahiriyle anlamalıdır. Eğer akli bir delil sonucu olarak bunu imkânsız kılacak herhangi bir delil bulunursa bu kez peygamberin duyu idrak seviyesine işaret ettiği anlaşılmalıdır. Yani zati varlığın delili imkânsız olursa hissi varlığa geçilir. Eğer hissi varlığın deliline imkân bulunmazsa bu kez hayali ve akli varlığa geçilir. Böylece varlık mertebeleri arasında ancak delile imkân tanımayan bir kaide ortaya çıkarsa diğer varlık mertebesine geçilmiş olur.²⁰³ Buna göre Gazzâlî tevili varlık mertebeleri arasında herhangi birine işaret edecek bir ihtimalin kalmadığı durumlarda son çare olarak değerlendirmektedir. Tevile götürecek sebepler ancak bu manalara engel olacak sebeplerin ortaya çıkması durumunda mümkündür. Vahyin ilk olarak literal anlamının kabul edilmesini zorunlu göre Gazzâlî, vahyin birden çok anlamı olduğunu da kabul eder. Bu kez de vahiy metninin yorumlanmasının kuralını açmak gerekmektedir. Beş varlık seviyesinden mümkün olan en üstüne işaret ederek metnin en doğru ve güvenilir biçimde okunmasını sağlar. Bu şekilde okunmaya mahal tanınan metin, alt kategorilerdeki varlık seviyelerine göre de okunabilir. Bu alt seviyedeki okumalar da metnin ilave anlamlarını ortaya koyar.²⁰⁴ Böylece metni ilk olarak sözlük anlamıyla kabul eden ulema, buna ziyade olarak batını bir anlamla okuma yöntemi geliştirerek vahyi birden çok katmana işaret edecek şekilde anlamlandırmış olur.

²⁰¹ Gazzâlî, 2018, ss.73-74.

²⁰² Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*, (çev. Süleyman Uludağ), (7.baskı), Dergah Yayınları, İstanbul 2022, ss.33-37.

²⁰³ Gazzâlî, 2022, s.41.

²⁰⁴ Griffel, Frank, *Gazali'nin Felsefi Kelamı*, (çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç), (3.baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2021, ss. 185-187.

Gazzâlî'nin bu husustaki asıl kaidesi ise batını anlamı kabul etmenin zahiri anlamı iptal etmediğidir. Buna göre batını anlamı kastetmenin ilk şartı metni zahiriyle anlamayı imkânsız kılacak akli bir delilin olması; ikinci şartı ise ikincil anlamı kabul etmeden önce metnin ilk anlamını da kabul etmiş olmasıdır. Nitekim peygamberler ilahi mesajı insanlara ulaştırırken semboller ve kıssalar kullanmaktadır. Allah da peygamberlere, halkın anlayış seviyesine göre konuşma görevi vermiştir. Buna göre halkın avam ve cahil kesimi bu anlatıları yalnız zahiri anlamıyla algılamak, havassı oluşturan ilim sahibi kimseler ise batını manayı anlarlar. İnsanların sınırlı kavrayışları Hz. Peygamberin din hakkındaki teorik bilgileri açıkça iletmesine engeldir. Bu yüzden peygamber yaratılışı, Allah'ın sıfatları gibi konularda sembolleştirme yöntemini kullanmaktadır. Alimler de peygamberlerin varisleri olduğuna göre bu ifadeleri cahil insanlara açıkça anlatmamalı, peygamberi kendilerine örnek almalıdırlar.²⁰⁵ Buna göre Gazzâlî; teşbih ve tasvir içeren ifadelerin tevil edilmesine bütünüyle karşı çıkmamıştır. Aksine, tevilin belirli esaslara dayanması gerektiğini vurgulamış ve bu konuda bir çerçeve ortaya koymuştur.

Gazzâlî, dini nassların yorumlanması ve hakikatin idraki konusunda son derece hassas davranmış; akıl ile nakil arasında bir uzlaşma tesis etmeyi amaçlamıştır. Buna göre tevil konusunda âdlimlerin tavrını beş kısma ayırmış ve bunlar arasında en doğru olanın; hem akılla ulaşılan hem de nakille gelen üzerinde araştırmada bulunanlar olduğunu kabul etmiştir. Bu grup hem akıl hem nakil vasıtasıyla gelenlerin önemli bir esas kabul etmiş ve hakikat olan akıl ile nakil arasında bir çelişmenin olduğunu reddeden gruptur. Gazzâlî'ye göre akli yalanlayan, dini de yalanlamış olur. Zira, dinin doğruluğu akılla bilinmektedir.²⁰⁶

Gazzâlî'nin tevil anlayışı, onun kendine özgü epistemolojik yaklaşımının ve metodolojik hassasiyetinin yansımasıdır. Gazzâlî tevili bütünüyle reddetmemekle beraber, bu yöntemin keyfi bir yorum biçimine dönüşmesine karşı çıkar. Ona göre bu yorum biçimini kullanma yetkisi yalnız ilimlerle uzun süre ilgilenen kimselere hasır. Yeterli ilmi ehliyeteye sahip olmayan kimselerin bunlarla meşgul olması hakikatlerin tahrifine ve kafaların karışmasına yol açar.²⁰⁷ Aynı şekilde tevili ölçsüz bir şekilde

²⁰⁵ Griffel, 2021, ss. 189-190.

²⁰⁶ Gazzâlî, "Te'vile Dair Genel Kanun", *Kelam ve Halk*, (ed. M.Cüneyt Kaya), (3.baskı), (çev. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2024, s. 109.

²⁰⁷ Gazzâlî, Halkı Kelam İlminden Geri Tutma, *Kelam ve Halk*, (ed. M.Cüneyt Kaya), (3.baskı), (çev. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2024, s.92.

kullanıp dini metinlerin tamamını zahirine aykırı şekilde yorumlayanları eleştirdiği gibi dini nassı çok katmanlı yorumlamanın önünü açan tevil kapısını tamamen kapatan aşırı görüşleri de eleştiren Gazzâlî, iki uç arasında orta bir yol önerir: tevil akıl rehberliğinde ve vahyin çerçevesinde yapıldığında hakikate ulaştırabilir. Bu bağlamda tevilin sınırlarını belirleyerek akli yorum ile nakli otorite arasında denge kurmayı amaçlamaktadır.

Bu yaklaşım, Gazzâlî'nin akıl ile vahiy arasında kurduğu dengenin sonraki dönem filozoflar tarafından nasıl değerlendirileceğini de gündeme getirmektedir. Nitekim İbn Rüşd *Tehâfütü't-Tehâfüt* 'ünde bu yaklaşımı yeniden gözden geçirerek Gazzâlî'nin akıl ve vahiy arasında kurmuş olduğu dengeye eleştirel bir tavır sergiler. Eserin başında ilgili konuyu ele alan bölümde Gazzâlî'nin, filozofların haşri inkâr ettiklerini söylediğini aktarır. Aslında eski filozoflardan kimsenin böyle bir görüşte olmadığını, aksine Musa'dan sonra gelen nebilerin tümünün haşri kabul ettiklerini ve şariatlerinde de sabit olduğunu ifade eder.²⁰⁸ Böylelikle ilk olarak kendi kanaatine Gazzâlî'nin filozoflara yönelik doğru olmayan yargısını düzeltmekle işe başlar. İbn Rüşd, insan nefsinin ölümsüzlüğü fikrini Allah'ın fiilleri bağlamında ele alır ve aynı zamanda insanın mutluluğu problemine yönelen psikoloji ve insan fiillerini konu alan ahlak felsefesi yönüne de dikkat çeker. Böylelikle ahiret düşüncesini ve ahiretin varlığının filozoflar tarafından kabul edildiğini çeşitli açılardan temellendirmiş olur. Asıl yöneldiği nokta ise ahiret hayatının mâhiyeti ve cesetlerin diriltilmesiyle ilgili olarak dinlerin bildirdikleri arasında bazı farklılıklar bulunduğudur. Dinlerin farklı yorumlarına dikkat çekmekle birlikte, İslam dini bütün insanları muhatap aldığından her seviyeden insanın anlayacağı bir dili tercih etmiş ve sıradan insanların anlayış seviyesine uygun olarak “cismâni temsil” yöntemini kullanmıştır.²⁰⁹

İbn Rüşd filozofların çoğunluğu gibi, ruhun bedenden bağımsız bir cevher olduğunu ve ölümle birlikte beden yok olup baki kalanın ruh olduğunu kabul eder. Bu bağlamda Kur'an'da geçen ayetlerin insanlığın tamamını muhatap aldığı için teşbihi ifadelerle başvurulduğu görüşündedir. Bunun yanı sıra, küfür ithamını da ahiret hayatını tamamen reddedenler için geçerli olduğu görüşündedir. Bu anlayışı da filozofların küfre düştükleri iddiasını kabul etmediğini gösterir. Ona göre cismâni dirilişi eleştiren filozoflar küfre düşmüş sayılmazlar. Dini nassı akıl bağlamında tevil ettikleri için farklı bir anlam

²⁰⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, (çev. Kemal Işık- Mehmet Dağ), (1.baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021, s.546.

²⁰⁹ Sarioğlu, 2012, ss.270-271.

katmanına vurgu yapmışlardır. Bunun yanı sıra şeriatı iptal eden veya şüpheye düşen kimselerin tekfirle itham edilmesini uygun bulmuş ve Gazzâlî'nin bu husustaki ifadelerini tasdik ettiğini de açıkça belirtmiştir.²¹⁰ İbn Rüşd'ün tevil anlayışı iki ucu temsil eden İbn Sînâ ile Gazzâlî arasında orta bir yolu temsil eder. İbn Rüşd, cismâni dirilişi reddetmez fakat onun mâhiyetini ruhâni olarak yorumlar. Ayetin zahirine bağlı kalan halk ile derin bilgiye sahip bilginleri birbirinden ayırarak tevil yöntemini sınırlandırmış olur. Buna bağlı olarak tevil konusunda İbn Sînâ'nın katı akılcı tutumu ile Gazzâlî'nin vahyi önceleyen epistemolojisi arasında üçüncü bir yol olarak uzlaşma gayretindedir.

3.2. İkinci Tartışma: Cesetlerin Dirilişinin İmkânsız Olduğu İddiası

Ahiret hayatına ilişkin tartışmaların ikinci basamağı ise cismâni dirilişin imkân meselesidir. Bu bağlamda filozofların ahirette bedenlerin yeniden dirilmesini imkânsız gören yaklaşımları ile Gazzâlî'nin bu husustaki itirazları değerlendirilecektir. Buna göre filozofların cismâni dirilişi kabul etmemelerinin birinci sebebi tevil anlayışına dayanırken ikinci gerekçeleri ise ahirette ruhların bedenlere dönüşünü kabul etmemeleridir. Gazzâlî'ye göre filozoflar bu görüşlerini iki yöntemle temellendirmektedirler. Birincisi, ruhların bedenlere iadesinin yalnız üç şekilde mümkün olabileceğini, ancak bu üç durumun da aklen imkânsız olduğunu savunurlar. İkinci yöntemde ise, bedenli dirilmenin gerçekleşebilmesi için sebeplerin zorunlu olduğu fikrine dayanan sebeplilik teorisi üzerinden bir açıklama getirirler.

Filozofların görüşlerini değerlendirirken en dikkat çeken husus hiç şüphesiz ki İbn Sînâ'nın değerlendirmeleridir. İbn Sînâ, dirilişin mâhiyetini tartışırken meseleyi yalnız metafizik bir problem olarak değil, aynı zamanda insanın varlık yapısını anlamaya yönelik bir sorun olarak ele alır. Bu çerçevede, diriliş fikrini kabul edenleri ve reddedenleri sistematik biçimde sınıflandırır; böylece hem farklı ekollerin görüşlerini mukayese imkânı sunar hem de kendi yaklaşımının felsefi gerekçesini temellendirme imkânı hazırlamış olur.

İbn Sina, dirilişin varlığı konusunda insanları farklı gruplara ayırır: Dirilişin varlığını reddedenler ve kabul edenler. Ahireti kabul etmeyenler; sayıca az, anlayışları kıt ve zayıf görüşlü kimselerdir. Meadı kabul edenler ise kendi içinde üç gruba ayrılırlar:

²¹⁰Türker, Mubahat, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti, (1.baskı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s.111.

a) Dirilişin yalnızca beden ile olacağını savunanlar.

Bu fikri savunanlar da kendi içinde gruplara ayrılmaktadır. Cedel ehli kelimcilerin oluşturduğu bu grup, bedenin tek başına canlı olduğunu; bedenin arazlarından olan hayat ve insaniyetin ölümle birlikte yok olduğunu savunur. İkinci yaratılıştaki ise çürümüş bedene hayat ve insaniyet tekrar verilir. Bu temel görüşten sonra ikiye ayrılmışlar; bir grup, insanların ölümden sonra iyi ve kötü diye ayrıldığını iyilerin ebedi mükafat kötülerin ise ebedi ceza göreceğini savunmuştur. Diğer grup ise insanları üç gruba ayırmış, ilk grup inanan ve iyi insanlardan oluşan ve ebedi olarak ödüllendirilecek olanlardır. İkinci grup inanan fakat günahkâr olanlardır. Bunlar kimilerine göre azap görecektir fakat azabı sonsuz olmayacak, kimilerine göre ise bunların durumu Allah'ın iradesine bağlıdır. O dilerse affeder, dilerse de azap eder.²¹¹

b) Dirilişin ruhla birlikte bedenin varlığıyla gerçekleşeceğini kabul edenler.

Bu görüşü savunanların tamamı ise; hayatı, ruhun bedende bulunmasıyla, ölümü ise ruhun bedeni terketmesiyle açıklarlar. İkinci var oluşta ise, ruh bedene aynı şekilde iade edilecektir. Bu gruptakilerden bazıları nefsi; cisimsiz latif bir cevher sayarken bir kısmı diğer cisimlerden üstün bir cisim olarak görür. Nefis, bedene döndükten sonra ödül ve azabın hem bedene hem de nefse yönelik olacağını söyleyenlere göre; ahirette ödüllendirilenlere ilahi temaşa ve duysal hazlar, yok olmama ve azap görmeme güvencesi verilecektir. Azap görecektir olanlara ise, aşırı sıcak ve soğuk gibi bedensel elem ve lanet, rezillik, korku ve ümitsizlik gibi nefse dair acılar verecektir. Bütün Müslümanlar da bu görüştedir.²¹²

c) Dirilişin yalnızca nefis için geçerli olduğunu kabul edenler.

Bu düşünce Hristiyanların görüşüdür. Bu düşünceyi savunanlar da kendi içinde gruplara ayrılmışlardır. İlki, ruhâniyeti kabul edip nefsin cisim haline dönüşeceğine inananlardır. İkinci grup ise Mecusiler, Düalistler ve Maniheiztlerin paylaştığı görüştür. Buna göre; nefsin mutluluğu, aydınlığın karanlıktan kurtularak nur alemine yükselmesiyle gerçekleşir. Bahtsızlık ise nefsin karanlıklar aleminde kalmasıyla gerçekleşir.²¹³

²¹¹ İbn Sinâ, 2018, s.5.

²¹² A.g.e.

²¹³ İbn Sinâ, 2018, ss. 5-6.

İbn Sînâ, diriliş meselesine dair aktardığı üç farklı yaklaşımı yalnızca tanıtmakla kalmaz, aynı zamanda her birini felsefî temelde eleştiriye tabi tutar. Ona göre, diriliş yalnız bedenle veya ruh–beden birlikteliğiyle açıklamaya çalışan yaklaşımlar, insan varlığının hakikatini tam olarak kavrayamamaktadır. Çünkü beden, değişen ve bozulan bir unsurdur; dolayısıyla onun ebedî bir hayatı taşıması imkânsızdır. Diriliş sadece nefisle sınırlayan görüşler arasında ise İbn Sînâ’ya en yakın olanlar bulunsa da, o bu görüşü dinî nasslarla değil, aklî istidlal yoluyla temellendirir. Filozofa göre, insanın hakiki kimliği bedene değil, nefse aittir; nefs maddeden bağımsız, basit bir cevher olarak varlığını sürdürür ve ölümle yok olmaz. Bu nedenle diriliş, bedenin yeniden ihyası anlamında değil, ruhun bekâsı ve ebedî saadet ya da şekavet hâline ulaşması anlamında gerçekleşir. Böylece İbn Sînâ, hem metafizik sisteminin tutarlılığını korumuş hem de ahiret fikrini aklî bir zemin üzerinde yeniden yorumlamıştır.

3.2.1. Ruhların Bedene İadesinin İmkânsızlığı

Filozofların ahiret inancına dair en temel tartışma konularından biri, ruhların bedene yeniden iadesinin imkânı meselesidir. Onlara göre dirilişin bedensel biçimde gerçekleşmesi, hem aklî hem de metafizik bakımdan çeşitli zorluklar içermektedir. Bu nedenle, ölümden sonra ruhun bedene dönüşünün hangi yolla mümkün olabileceği sorusu etrafında üç farklı ihtimal ileri sürülmüş, ardından bu ihtimallerin her birinin aklî imkânsız olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Filozoflar bu yaklaşımıyla, ahiret hayatını cismanî bir yeniden diriliş değil, ruhun bekâsına dayalı bir varoluş biçimi olarak yorumlamışlardır. Ancak Gazzâlî, bu anlayışın hem ilahî kudreti sınırlandırdığı hem de dinî nassların zahirine aykırı düştüğü kanaatindedir. Bu noktada, filozofların ruhların bedene dönüşüne dair ortaya koydukları argümanlar ve Gazzâlî’nin bu argümanlara yönelttiği eleştiriler ayrıntılı biçimde incelenecektir.

Gazzâlî, filozofların cesetlerin dirilmesinin imkansızlığına dair görüşlerini iki yöntemle açıkladıklarını aktarır. Bunlardan ilki nefislerin bedenlere dönüşün üç şekilde gerçekleşmesi ve bunların çürütülmesidir. İkincisi ise sebeplilik teorisi başlığında tartışılan; tekrar dirilmenin gerçekleşmesi için sebeplerin gerçekleşmesi gerektiğine dair zorunluluktur.

Birinci yöntem: nefislerin bedenlere dönüşü üç şekilde gerçekleşir:

Birinci görüş; Bazı kelamcıların benimsediği gibi, insanın bedenden ibaret olduğu, hayatın ise bedende bir araz olduğu görüşüdür. Bağımsız olarak var olup bedeni yöneten

nefsin ise herhangi bir varlığı yoktur. Ölüm, hayatın sona ermesiyle, yaratıcının yaratılardan el çekmesiyle birlikte bedenın yok olmasıdır. Ahiretin anlamı ise Allah'ın yok olan bedeni tekrar yaratması ve hayatı ona iade etmesidir. Ya da diriliş; bedenin maddesi olan toprağın yeniden terkip edilerek insan suretine bürünmesiyle mümkün olabilir.

İkinci görüş; nefis vardır ve ölümden sonra varlığını sürdüreceğidir. Ancak nefsin bedene dönüşü, bedene ait parçaların toplanmasıyla ortaya çıkacak olan ilk bedene iadesi şeklinde gerçekleşeceğidir.

Üçüncü görüş; dirilişin, ister ilk beden ait parçalardan ister başkasından oluşsun, nefsin bedene dönmesi şeklinde olduğudur.

Filozoflar, ruhların bedene iadesinin ancak üç şekilde gerçekleşebileceğini belirttikten sonra, her bir ihtimalin aklen imkânsız olduğunu ortaya koyarak, ruhların bedene yeniden döndürülmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Buna göre;

Birinci görüşün geçersizliği hakkında, hayat ile beden yok olunca, onların yeniden yaratılması aynıının değil, benzerinin yaratılmasıdır. Halbuki iade, bir şeyin benzerinin değil aynıının tekrar döndürülmesidir. Mutezile'nin benimsemiş olduğu görüşe göre, yokluk sabit bir şeydir. Varlık ise onda bazen ortaya çıkan bazen son bulan bir şeydir. Böylelikle bir öze yani yokluğa dönüş gerçekleşmiş olur. Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığına göre bu yaklaşım salt olumsuzluk anlamındaki mutlak yokluğu ortadan kaldırır. Bu da varlığı sürekli olan bir öze yani yokluğa dönmesi demektir ve bu da imkânsızdır.²¹⁴ Bu itirazının devamında ise, insanın dirilişine dair açıklamalarda bulunur. Bu durumda “bir süre toprakta hayat sona erdikten sonra toprak canlandı” demek daha doğru olandır. Fakat bu insana dönüşün olmadığı gibi aynıyla o insana dönüş de değildir. Ancak benzerine dönüştür. İnsan; maddesiyle, kendisinde bulunan toprakla insan değildir. İnsan nefsi ve ruhu itibarıyla insandır. Hayat ve ruh yok olduktan sonra tekrar geri dönüşü düşünülemez, ancak benzerinin oluşması mümkündür. İnsan topraktan yaratıldığına göre yok olduktan sonra tekrar oluştuğunda geri dönen onun kendisi değil topraktır. Fakat insan maddesiyle, bedeniyle değil ruhu ve nefsiyle insan olduğuna göre önceki varlığının benzerine dönüş gerçekleşmiş olur.²¹⁵

²¹⁴ Gazzâlî, 2018, ss.75-76.

²¹⁵ Gazzâlî, 2018, ss.76

İkinci görüşün geçersizliği hakkında, nefsin baki kalıp, aynen o bedene döndürüleceği görüşüne gelince; bu mead yani dönüş sayılır. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra onu yönetmek için geri dönmesi anlamına gelir fakat bu durum da imkansızdır. Zira bedenın parçaları başka şeylere dönüşmüş ve dağılmıştır. Yok olduktan sonra beden toprağa karışmış, onu kurtçuklar ve kuşlar yemiş; buhara veya havaya dönüşerek atmosferdeki havaya karışmıştır. Bu durumda onu bunlardan ayırmak zor bir iştir. Fakat yine de Allah tüm bunları yapmaya kadirdir denilse ve bunun mümkün olduğu düşünülse de bu kez uzvu kesik veya azaları noksan kimselerin durumu söz konusu olacaktır. Ölürlen kulağı burnu kesilen kimselerin noksan azalarının tamamen iade edilmesi gerekir. Aksi takdirde özellikle cennet ehli için çirkin bir manzara haline gelir. Yine doğuştan azaları eksik olan kişilerin ölüm anındaki uzuvlarıyla dirilmeleri de büyük ceza sayılır. Hayat boyunca sahip oldukları uzuvlarla birlikte diriltilecek olsalar da bu iki yönden imkânsız hale gelmektedir. İlk olarak; kıtlık dönemlerinde insanların insanla beslenmesi durumunda ikisinin birlikte toplanması imkansızdır. Yenilen besin olduğundan yenin bedenine dönüşmüştür ve iki nefsi tek bir bedende diriltmek mümkün değildir. İkinci durumda ise, bedenın cüzlerinin birbirinden beslendiği açıktır. Örneğin ciğer, kalbin bazı cüzlerinden beslenir. Böyle bir durumda bu uzuvların iadesi mümkün olmamaktadır. Hatta insan bedenın çürüyüp toprağa karışması, bu topraktaki besinlerle bitkilerin beslenmesi, hayvanların onları yemesiyle ete dönüştüğünü ve insanın da hayvanları yemesiyle insan bedenine karıştığını düşünürsek; bedenler diriltildiğinde bunların tekrar toplanması nasıl mümkün olabilir? Hiçbir madde yoktur ki insan bedeninden meydana gelmiş, toprağa dönüşmüş, sonra bitkiye sonra da ete dönüşmüş olmasın. Bu durum üçüncü bir imkânsızlığı ortaya çıkarır: bedenlerden ayrılan nefisler sonsuz olduğu halde, bedenler sonlu cisimlerdir. Bu durumda bedenler nefisleri karşılamaya yeterli gelmez.²¹⁶

Üçüncü görüşün geçersizliği hakkında, herhangi bir madde veya hangi topraktan olursa olsun nefsin, herhangi bir insan bedenine döndürülmesi görüşü de geçersizdir. Bu düşüncenin imkânsızlığı de iki şekilde ispatlanır: Öncelikle ay feleğinin altında oluş ve bozuluşa tabi olan maddeler sınırlı sayıda olup sonludur. Oysa bedenlerden ayrılan ruhani birer cevher olan nefisler ise sınırsızdır. Doğal olarak da sınırlı ve sonlu olan bedenler,

²¹⁶Gazzâlî, 2018, s.77.

sonsuz ve sınırsız olan nefisleri karşılayamaz. İkinci itiraza gelince, toprak bulunduğu hal üzere kaldıkça nefsin yönetimini kabul etmez. Aksine unsurların spermanın karışımına benzer bir karışım oluşturmaları beklenir. Aynı şekilde ahşap ve demir de nefsin yönetimini kabul etmez. Buna göre bedeni ahşap ve demir haline gelen insanın tekrar dirilmesi imkânsızdır. Beden ve mizaç bedeni kabul etmeye hazır hale gelince nefsin meydana gelmesi gerçekleşir. Bu durumda da bir bedene iki nefis gelebilir. Bu düşünce de tenasüh inancıdır. Tenasühün geçersiz olduğunu gösteren deliller, bu görüşün de geçersiz olduğunu göstermektedir.²¹⁷

Gazzâlî, bağımsız bir cevher olan nefsin ölümden sonra baki kalacağı düşüncesine filozofların itiraz etmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre ruhların kendi kendine kaim olduğuna ilişkin ayetler bedenlerin dirileceğinin de dayanağıdır.

Evet, bu aynı zamanda bedeninin de dirileceğinin göstermektedir. Bedenin dirilişi ruhun herhangi bir bedene döndürülmesiyle mümkündür. Bu ister önceki beden maddesinden ister başkasından ister yeni baştan yaratılan bir maddeden olsun fark etmez. Çünkü insan bedeniyle değil, nefsiyle insandır. Zira küçüklükten itibaren yaşlanıncaya kadar beden cüzleri zayıflama, şişmanlama, besinlerin değişmesi suretiyle değişikliğe uğramıştır. Bu arada onun mizacı da değişmişse de insan aynı insandır. Bu yüce Allah'ın kudreti dahilinde olup, o nefsin bu bedene dönmesiyle gerçekleşir.²¹⁸

Filozoflar, dirilişin cismani olarak gerçekleşmesini imkansızlığını ilk olarak her nefse beden sağlamak için yeterli maddenin olmadığını ileri sürerek inkâr etmişlerdir. Oysa Gazzâlî, bu fikrin âlemin ezeliyeti fikrine dayandığını, âlemin ezeliyetini kabul eden bir yaklaşım için bu gerekçenin anlamsızlaşacağını ifade eder. Öyle ki bu durumda nefislerin sayısı bedenlerin sayısı gibi sonlu olacak ve böylece maddenin eksikliği gibi bir sorun ortaya çıkmayacaktır.²¹⁹ Böyle bir problemin ortaya çıkması durumunda da çözüm olarak ilahi kudrete yeni maddelerin yaratılması zor gelmeyecektir. Bunun aksini iddia etmek ise Allah'ın kudretini sınırlandırmak ve yaratmaya gücünün yettiğinin inkârı demektir.²²⁰

²¹⁷ Gazzâlî, 2018, s. 78.

²¹⁸ A.g.e.

²¹⁹ Toktaş, Fatih, “Üç Mesele-3: Âhiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?”, *Gazzâlî Konuşmaları*, (ed. M.Cüneyt Kaya), (4.baskı), Küre Yayınları, İstanbul 2020, s.141.

²²⁰ Gazzâlî, 2018, s.79.

Bu çerçevede Gazzâlî'ye göre, filozofların cismânî dirilişi aklen imkânsız görmelerinin arkasındaki temel neden, insan varlığını ruh ve bedenden oluşan bütünsel bir yapı olarak kabul etmemeleridir. Diriliş meselesini yalnızca aklî ve fiziki imkânlar çerçevesinde ele alan bu düşünce biçimi, Gazzâlî'nin nazarında ilahî kudretin sınırsızlığı hakikatini göz ardı etmektedir. Bu nedenle o, dirilişin imkânını tartışırken hem ruhun hem de bedenin mahiyetini dikkate alır ve ahiretin yalnızca ruhani değil, aynı zamanda cismanî bir yönü bulunduğunu savunur. Bu düşünsel temelden hareketle Gazzâlî, ölümden sonraki hayata ilişkin farklı inançları sistematik biçimde tasnif eder ve ahiretin mahiyetine dair yaklaşımları dört başlık altında ele alır.

- a. Birinci görüş: bu grubu oluşturanlar ahirete inanmayanlardır. Buna göre kişi ölünce bedeniyle birlikte tüm varlığı yokluğa karışır. Bunlar şehvet düşkünü ve hakikati anlamaktan uzak ahmaklardır.²²¹

Ölümden sonra yaşamı kabul edenler ise kendi içerisinde üç gruba ayrılmaktadır.

- b. Kelamcılarının görüşü olan bu fikre göre, ölümle birlikte insan yokluğa karışır. Mahşerde ise insanlar yeniden hayat bulur. Bu grup kabir hayatını reddeder.
- c. Filozofların benimsediği bu görüşe göre ise, ahiret alemindeki mükafat ve ceza ruhânî olup, cesetler diriltilmeyecektir. Farâbî ve İbn Sinâ da bu görüştedir. Onlara göre ölümle birlikte yok olmayan tek şey ruhlardır, cesetlerin diriltilmesi mümkün değildir. Bu kesim filozoflar ve sufilerin bir kısmına göre ahiretteki lezzet ve elemeler, hissi ve hayali seviyede olamaz. Zira his ve hayalin mekânı bedendir. Oysa ölümle birlikte cisim olan beden ortadan kalkar ve yalnızca ruh kalır. Oluş ve bozuluşa uğrayan bedenin ve ona dair şeylerin ahirette bulunması bir kusurdur.
- d. Gazzâlî'ye göre yukarıda verilen düşüncelerin tamamı yanlış birer zan ve haktan sapmış fikirlerdir. Ona göre ahiret ile ilgili hak görüş Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların da benimsediği; dirilişin hissî ve ruhî olarak gerçekleşeceği görüşüdür. Gazzâlî'ye göre ölüm, yalnızca bir hal değişimidir. Ruh cesetten ayrıldıktan sonra baki kalmaya devam eder, elem veya nimet içerisinde. Ruhun bedenden ayrılması artık onun üzerinde tasarrufunun kalmamasıdır. Ölümle birlikte ruhun bedenden ayrılmasından sonra kabirde ruh bedene tekrar

²²¹ Gazzâlî, Mizânü'l-amel, (çev. Ömer Dönmez), (1.baskı), Hisar Yayınevi, İstanbul 2022, s. 25.

dönebileceği gibi bu dönüş kıyamete kadar tehir de edilebilir. Buna göre ahiret hayatında vadedilen azap ve nimetlerin tamamı hem ruh hem de beden için gerçekleşecektir. Allah'ın ayetlerde bildirdiği ahiret nimetlerinin hissi seviyede gerçekleşeceği; yeme-içme, nikah, güzel giysiler, manzaralar gibi nice güzellikler Yahudi, Hristiyan ve Müslümanların da inanmış olduğu gibi haktır.²²²

Gazzâlî dirilişle ilgili görüşleri aktardıktan sonra bunların ilk üçünün batıl olduğunu söyler. Bedenin ve ruhun birlikte diriltileceğini, cennet ve cehennem hayatındaki elem ve azabın da hem ruh hem beden için gerçekleşeceğini ifade eder.

Diriliş konusunda İbn Sinâ ve Gazzâlî'nin farklılaştığı bir diğer nokta tenasüh konusudur. Nitekim Gazzâlî, İbn Sinâ nezdinde filozofları ruhun ölümsüzlüğünü kabul edip, bedenlerin tekrara diriltilmemesi noktasında eleştirmişti. Buna göre tenasüh yani ruhların bedenlere iadesini de dünyada olmamak koşuluyla sakıncalı görmez. Buna karşın İbn Sinâ dirilişin yalnız ruhla gerçekleşeceğini savunduğundan herhangi bir şekilde ruhların bedenlere iadesini mümkün görmez. Filozofların konuya dair görüşlerini detaylandırmakta meselenin özüne varmak açısından fayda görülmektedir.

İbn Sinâ, nefsin; ayrı, maddeden bağımsız bir cevher olduğu kanaatinde. Bu cevher, var olmak için bedene ihtiyaç duymaz; ancak bedeni bir âlet mesabesinde kullanır. Gayri cismâni olan bu öz, kendinde bozulumu kabul etmediğinden ölümsüzdür. Beden ölümle birlikte yok olduktan sonra nefis kalmaya devam eder. Bununla birlikte İbn Sinâ, ruh göçünün imkânsızlığı hakkındaki görüşlerini de yine nefsin mahiyeti ve ölümsüzlüğü üzerinden açıklamaktadır. *El-Adhâviyye Fi'l-me'âd*'ında filozofların konuyla ilgili iddialarını açıklamış, ardından bu görüşlerin çürütülmesine dair tezlerini aktarmıştır.

Ruh göçünü savunanlar kendi içinde üç kısma ayrılır. Bunlar; ölümden sonra ister bitki ister hayvan olsun nefsin herhangi bir bedene döneceğini savunanlar, bu dönüşün yalnız hayvan bedenine ve yalnız insan bedenine olacağını mümkün görenlerdir. Nefsin yalnız insan bedenine dönüşünü mümkün gören grup da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır: Bir kısmı, ruh göçünü yalnız kötü ruhların maddeden kurtulup kemale ermesi için gerekli görürken diğer kısmı iyi veya kötü her nefis için bu dönüşün gerekli olduğunu savunur.

²²² Gazzâlî, 2022, ss. 22-24.

Bu gruba göre kötü nefisler sıkıntı çeken bedenlere, iyiler ise huzur ve refah içinde yaşayan bedenlere dönecektir.²²³

İbn Sinâ bu tasnifin devamında ise Kur'an'a inandığı halde ruh göçünü benimseyenlerin görüşünden bahseder ve ayetlerle delillendirmelerini anlatır. Buna göre “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve kanatlarıyla uçan kuşlardan ne kadar varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır”²²⁴ ayetini “nefs sahibi olmaları itibariyle onlar bizimle ortaklırlar” manasında yorumlarlar. Bu gibi ayetlere ve bilgelerin sembolik ve üstü kapalı lafızlarla anlatmak istediklerinden anlaşılana göre, kötü nefisler kendilerinde bulunan rezillikten kurtuluncaya dek bu cinsten bir bedene intikal eder.²²⁵ Böylece İbn Sinâ tenasüh hakkındaki genel görüşleri aktarmış ve ardından onların delillerini ele almıştır.

Ruh göçünü savunanlar, nefislerin maddeden ayırık bağımsız birer cevher olduğunu, ölümden sonra nefsin bedenden ayrıldığını kabul eder. Bu kabule göre nefisler sayıca sonlu ya da sonsuzdur. Eğer bedenden bağımsız olan nefisler sonsuzsa sonsuzluk bilfiil var olmak durumundadır ki, bu mümkün değildir. Şayet nefisler sayı bakımından sonlu, bedenler sonsuzsa ruh göçünün gerçekleşmesi mümkün değildir.²²⁶

Ruh göçünü savunanların diğer iddialarına gelince; onlar, nefisler bedenlerden önce var olduğunu ve bunun da ruh göçünü zorunlu kıldığını iddia ederler. Bu grubun çoğunluğuna göre nefisler, bedenlerden önce vardır. Zira nefisler bedenlerden sonra var olmuş olsaydı bedenin mizacına göre var olurdu. Böylelikle de nefis, bedenin varlığıyla var olan, bedene bağlı maddi suretlerden biri olurdu. Maddeye bağlı olan nefsin bağımsız, ölümden sonra varlığını devam ettiren bir cevher olması düşünülemezdi. Ölümle birlikte beden o suretten ayrılınca özü ve mahiyeti itibariye değişecektir ve bu takdirde o ilk maddeyle aynı olmayacaktır. Halbuki cevher bir, bölünmez, müstakil bir yapıdadır ve dağılması söz konusu değildir.²²⁷ Tenasühçülerin iddialarına nefislerin bedenlerden önce var olmadığını iddia ederek karşı çıkan İbn Sinâ, görüşünü Aristoteles'in *Metafizika*'sına da nispette bulunarak fikrini desteklemiştir. Nitekim Aristoteles de nefsin maddeden ayırık bir durumda bulunacaksa onun maddede yerleşik olan bedenin mizacına ilişkin bir görünümde olmayacağını açıklamıştır.²²⁸ Yine İbn Sinâ, tenasühü savunanların, nefsin ilk

²²³ İbn Sinâ, 2018, ss. 6-7.

²²⁴ Kur'an, En'am Suresi, Ayet 6.

²²⁵ İbn Sinâ, 2018, s.7

²²⁶ İbn Sinâ, 2018, ss.18-19.

²²⁷ İbn Sinâ, 2018, s.19.

²²⁸ İbn Sinâ, 2018, s.20.

bedene dönüşünü zorunlu görmelerini haksız bulur. Nefis eğer bir bedene dönecekse bunun mizaca uygun olması zorunluluğuna dayandırılarak ilk beden olması için haklı bir gerekçe görmez. Zira nefis, bir bedenle ilişki kurar; fakat değişik yaşlarda o mizaçta değişimler vaki olur. Öyleyse nefsin ilişki kurduğu bu mizaç bulunduğu hal ile değişmiş olur ve onun (nefsin) ilk bedenle ilişki kurma zorunluluğu da ortadan kalkmış olur.²²⁹

Yine ruh göçünün kemale ermemiş nefisler için geçerli olduğunu savunanlar, nefsin bedene dönüşünün sebebini bedendeki organlar vasıtasıyla kemale ermesi olarak görürler. Zira nefis yapısındaki zorunluluktan ötürü kemale erme zorunluluğunu, bedendeki şehvet ve arzulardan dolayı yerine getiremez. Nefis bedenden ayrıldıktan sonra bu zorunluluğun yerine getirilmesi için başka bedene intikal edeceğini iddia ederler. Bu geçiş arasında nefsin bir süre âtıl kalması gerekir. Oysa Sabit b. Kurre tabiatıta âtıl bir şeyin olmadığını savunur. Bu sebeple ruh göçü imkansızdır.²³⁰

Tenasühü savunanlar, ruh göçünün tüm canlılar için geçerli olduğunu söyler ve iddialarını şöyle kanıtlarlar: Nefs, insan bedeni gibi yetkin bir mesken hazırlama gücüne sahipse, onun daha altındaki meskenlere de güç yetirebilir. Ya da bu olay ilahi kudretle gerçekleşiyorsa zaten bunun meydana gelmesi için herhangi bir engel söz konusu değildir. O halde nefis, insan bedeni dışında herhangi bir mesken de edinebilir. Şöyle ki eğer insan nefsi, hayvanların ahlakına sahip ve insani erdemlerden yoksunsa, insan bedeni dışında kendi ahlakına benzer türdeki bir hayvanın bedenine girebilir. Öfkeliyse yırtıcı hayvan, şehvetine düşkünse domuz gibi bir hayvan bedenine girer. İbn Sinâ bu görüşü Aristoteles'in *Kitabu'n-Nefs*'ini örnek vererek tenkit eder. "Kim insan nefsinin insan bedeninden başkasına gireceğini söylerse, adeta o marangozluk aletinin flüt suretine girmesini mümkün görmüş olur." İbn Sinâ, Aristoteles'in bu eleştirisini haklı ve doğru bulur. Nitekim insan, ne bedeninin şekliyle ne de sahip olduğu doğal güçlerle insandır. Onun insanlığı ancak nefis ile yetkinliğe ulaşır. Bu sebeple kendi türünden başkasının insana katılması ve türünü koruyan en son özel ilke ve ayırt edici özelliklerinden olmayan arızı şeylerin ona katılması mümkün değildir.²³¹ İbn Sinâ bu bölümde ruh göçünü savunanların iddialarını tek tek ele aldıktan sonra bunlara yönelik itirazlar geliştirmiş, ne bu dünyada ne de ahirette ruhların bedenlere iadesi ve göçünün mümkün olmayacağını savunmuş; bununla birlikte ahirette dirilişin yalnız nefisler için geçerli olduğu iddiasını

²²⁹ A.g.e.

²³⁰ İbn Sinâ, 2018, s.21.

²³¹ İbn Sinâ, 2018, s.22.

da tekrar güçlendirmiştir. Buna karşın Gazzâlî ise, tenasüh konusunda İbn Sinâ'ya kıyasla daha ılımlı bir tavır sergilemiştir.

Gazzâlî tenasüh iddialarında da filozoflara karşı çıkar. Filozoflara göre, nefislerin sonsuz, bedenlerin ise sonlu olmasından dolayı nefislerin bedenlere iadesi mümkün değildir. Bu görüş alemin ezeliğine ve devirlerin sürekli birbirini izlediği fikrine dayanmaktadır. Oysa alemin ezeliğine inanmayan birine göre nefisler sonludur ve sayı bakımından maddelerden fazla değildir. Zira nefisler sonsuz ve maddelerden sayıca çok olsalar bile Allah, yeni baştan yaratmaya kadirdir.

İkinci olarak, ilk bedenden ayrılan ruhun başka bir bedene göçünün tenasüh olarak adlandırılmasını sakıncalı görmez.

“bunun ruh göçü olduğunu ileri sürerek nefsin bedene dönüşünü imkânsız görmenize gelince isimler konusunda bir sıkıntı yoktur, varsın ruh göçü olsun. Biz sadece bu dünyada ruh göçünü kabul etmiyoruz. Yeniden dirilişte ise ister ruh göçü densin ister denmesin, biz ona karşı değiliz.”²³²

Pasajdan da anlaşıldığı gibi Gazzâlî'nin tenasüh konusunda karşı çıktığı nokta onun varlığı değil dünyada gerçekleşmesidir.

Gazzâlî ve İbn Sinâ arasında cereyan eden nefsin ölümden sonraki durumu ve diriliş meselesinin tenasüh bahsinde de iki filozof arasında bir anlayış farklılığı olduğu görülmektedir. Genel düşüncesinde olduğu gibi İbn Sinâ meseleye felsefî ilkelerle yaklaşmış ve nefsin ölümden sonra herhangi bir bedene dönüşünü kabul etmeyerek tenasühü net bir şekilde reddetmiştir. Gazzâlî ise mead düşüncesinin de etkisiyle tenasühü bu dünyada mümkün görmemiş, ayetler ışığında nefsin başka bir bedene göçünü mümkün görmüş ve kabul etmiştir.

Gazzâlî'nin tenasühü dünyada gerçekleşmesini reddetmekle birlikte ahirette mümkün gören yaklaşımı, meselenin İbn Rüşt'ün katı Aristotelesçi ruh anlayışıyla ortaya koyduğu daha kesin reddiyle karşılaştırmayı gerekli kılar. Genel felsefesinde Aristoteles takipçisi olan İbn Rüşt insan anlayışında da Aristoteles'i takip eder. Bu anlayışa göre insan; ne sadece beden ne de sadece bedenin yöneticisi konumunda olan nefsten ibarettir. İnsan bu iki unsurun bileşiminden ibarettir.²³³ Nefs ve beden arasında madde-form ilişkisine benzer bir ilişki vardır. Varlık düzeninde madde ve form birbirinden ayrı

²³² Gazzâlî, 2018, s.79.

²³³ Çapku, 2015, s.379.

düşünülemeyeceği için nefis ve bedenin birbirinden bağımsız var olması da mümkün değildir. Buna bağlı olarak ruhun bedeni terk ederek başka bir bedene geçmesi de mümkün görünmemektedir.

3.2.2. Gazzâlî'nin Sebeplilik Teorisi Bağlamında Filozofları Eleştirisi

Gazzâlî filozofların “akla dayalı delil yine Allah’ın sıfatları bulunmasının imkansızlığını gösterdiği gibi cesetlerin dirilmesinin imkansızlığını da göstermektedir” iddiasını iki yöntemle açıklayacağını söylemişti. Birinci yöntem nefislerin bedenlere dönüşünün açıklandığı üç görüşten ibaretti. İkinci yöntem ise, filozofların diriliş meselesini sebeplilik teorisine dayandırarak ele almalarıdır.

(Filozoflar) ikinci yöntem olarak demişlerdir ki: Demirin, bedene uygun dokunmuş bir elbiseye dönüştürülmesi, ancak demirin cüzlerinin demiri etkileyen sebepler vasıtasıyla en basit unsurlara varıncaya kadar çözülmesi, sonra bu unsurlar bir araya gelip pamuk şeklini kazanıncaya kadar çeşitli aşamalardan geçilerek pamuk ipliği haline getirilmesi, sonra da bu ipliğin belli tarzda dokunması ile mümkün olur. Eğer demirin belli aşamalardan geçip dönüşüme uğramadan doğrudan pamuktan yapılmış sarığa döndürülmesinin mümkün olduğu söylenecek olsaydı bu imkânsız olurdu. Evet, bu dönüşümlerin hepsinin kısa bir zamanda gerçekleştiği hatıra gelebilir ve insan geçen uzun zamanı hissetmeyerek bunun bir anda meydana geldiği zannedilebilir.²³⁴

Bu tartışma, genel çerçevede filozofların dirilişi, bir süreçte meydana gelen sebeplilik teorisine dayandırmalarıyla ilgilidir. İbn Sinâ merkezli bu görüşün daha önce ele alınan dirilişin yalnız ruhla, yalnız bedenle ve hem beden hem ruhla gerçekleşeceğini savunanlara yönelik itirazlarla birlikte değerlendirildiğinde, Gazzâlî'nin yapmış olduğu itirazla yakından ilişkili olduğu açıktır. Dirilişin mahiyetine dair *Tehâfüt* eksenli tartışmaların temelinde sebeplilik ve imkân kavramları yer almaktadır.²³⁵ İbn Sinâ, dirilişin belli olayların belli bir sıra düzen şeklinde meydana gelmesiyle gerçekleşeceğini savunur. Bu yüzden bedenli dirilişin meydana gelmesi için bedenlerin ilk yaratımda olduğu gibi belli süreçlerden geçerek bir araya gelmesi gerekir. Bedenlerin aynı unsurlarla fiziki olarak tekrar bir araya gelmesi mümkün olmadığından bedenli diriliş mümkün değildir.

Bu konu üzerinde düşünülecek olursa, yeniden dirilen insanın bedeni taştan veya yakuttan veya inciden veyahut sırf topraktan olsa, o insan olmaz. Hatta kemik, damar, et, kıkırdak ve sıvılardan (ahlat) oluşmuş belli bir şekil kazanmadıkça onun insan olması düşünülemez. Ayrıca tek tek parçalar birleşik organlardan önce gelir. Organlar olmadıkça beden olmaz., kemik, et, damar

²³⁴ Gazzâlî, 2018, s.80.

²³⁵ Erdoğan, Ömer Faruk, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları*, (1.baskı), Çizgi Kitabevi, İstanbul 2020, s. 293.

olmadıkça birleşik organlar olmaz. Sıvılar olmadıkça da tek tek parçalara meydana gelmez. Besin maddeleri olmadıkça da dört sıvı oluşmaz. Belli özel şartlar altında bizim bu açıkladıklarımız uzun süre karışıma uğramadıkça dört unsur hayvan ve bitki olmaz. O halde bu sayılanlar gerçekleşmedikçe insan bedeninin yenilenmesi ve nefsin ona dönmesi imkansızdır.²³⁶

Gazzâlî'nin aktardığı filozofların bu görüşlerine göre zikredilen sebeplerden ötürü bedenlerin dirilmesi ve nefsin bedenlere yeniden iadesi mümkün değildir. İbn Sinâ bu görüşleriyle metafizik aleme ilişkin bir durumu fiziki kaidelerle açıklamaya çalışmış, bunu imkân dahilinde görmemiştir. İbn Sinâ'nın bu katı akılcı yaklaşımı yer yer Aristocu bir tutumu da yansıtmaktadır. Gazzâlî ise bu tavrı eleştirmektedir.

Demirin sarık haline gelebilmesi için sözü edilen aşamalardan geçmesi gerektiği gibi, insan bedeninin meydana gelmesi için de bu aşamaları geçerek gelişmesi gerektiğini biz de kabul ediyoruz. Çünkü demir, demir olarak kaldığı sürece asla elbise olmaz. Bilakis böyle olması için pamuğa dönüşmesi, iplik haline gelmesi, sonra da dokunması gerekir. Şu var ki, bu işlemlerin bir anda veya bir süreçte gerçekleşmesi mümkündür. Dirilişin olabilecek en az sürede gerçekleşeceği bize açıklanmış değildir. Zira kemikler toplanıp ete büründürülerek onun ortaya çıkarılması uzun bir zamanda gerçekleşebilir.²³⁷

Pasajda da aktarıldığı üzere maddi alemde varlığın meydana gelmesi için belli süreçlerden ve aşamalardan geçmesi gerektiğini Gazzâlî de kabul eder. Onun asıl eleştirdiği nokta bu sebeplerin zorunlu ve tek yol olarak kabul edilmesidir. Zira diriliş, bu aşamalar ve sebeplerle gerçekleşebileceği gibi Allah'ın kudretiyle bir anda ve sebepsiz de gerçekleşebilir. "Asıl tartışma, bu aşamalardan geçerek ilerlemenin bir vasıta ile veya herhangi bir sebep olmaksızın sırf kudretle gerçekleşeceği üzerindedir. Bize göre ikisi de mümkündür."²³⁸ Görüldüğü üzere Gazzâlî dirilişin keyfiyeti meselesinde olduğu gibi her iki durumun da imkân dahilinde olduğunu kabul etmekte, Allah'ın kudret sıfatı bağlamında ihtimallerin sebeplere ihtiyaç duymaksızın gerçekleşebileceğini savunmaktadır.

Varlıktaki olayların birbiri ardından gelmesi, gereklilik yoluyla oluşan bir ilişki değildir, tersine bunlar alışkanlıklardır. Dolayısıyla bunların ötesine geçmek mümkündür. O halde hiçbir sebebi bulunmaksızın bu olaylar Yüce Allah'ın kudretiyle meydana gelir. Bu tartışmanın ikinci şikkına gelince, şöyle diyebiliriz: söz konusu aşamalardan geçmek birtakım sebeplerle olur; ancak o sebebin bilinen bu sebep olması şart değildir. Aksine (ilahi) kudret hazinesinde hiç kimsenin bilmediği nice şeyler vardır ki gördüğünün dışında hiçbir varlık varlık bulunmadığını sananlar, sihir, büyü, tılsım, mucize ve kerametleri inkâr edenler gibi bunları da inkâr ederler. Halbuki

²³⁶ Gazzâlî, 2018, s.80.

²³⁷ Gazzâlî, 2018, s.81.

²³⁸ Gazzâlî, 2018, s.81.

sebepleri bilinmeyen bu ilginç şeylerin varlığı ittifakla sabittir. Nitekim mıknaatısı görmeyen, onun demiri çektiğinden haberdar olmayan bir insana bu anlatılsa, kesinlikle karşı çıkar ve “demirin çekilmesi ancak ona bir ip bağlanarak çekilmesi suretiyle olur” der. Çünkü çekme olarak görülen budur. Fakat o insan mıknaatısın çektiğini gördüğünde hayret eder ve bu konuda bilgisinin, (ilahi) kudreti ilginçliğini kavramakta yetersiz kaldığını bilir.²³⁹

Gazzâlî’nin bundan sonra söyledikleri, filozofların iddialarının tekfire sebebiyet verdiği ithamıyla devam etmektedir. Nitekim o, yaratılıştan veya yeniden dirilişte ilahi kudretin farkında olmayan kimselerin durumunu inkârcı mülhidlerin durumuna benzetmektedir. Mıknaatısın demiri çektiğini bilmemelerini, Allah’ın kudretini bilmeyerek yeniden dirilişi inkâr etmeleriyle bağdaştırarak eleştirisini tekfirle ithama kadar vardırılmaktadır.

İşte yeniden dirilişi inkâr eden mülhidlerin durumu da böyledir. Onlar kabirlerinden kaldırılıp kendileri hakkında yüce Allah’ın hazırladığı ilginç şeyleri gördüklerinde büyük bir nedamet duyarlar ama bunun onlara bir faydası olmaz. İnkâr ettiklerinden ötürü pişmanlıkla dövünürler fakat bu onları kurtarmaz. Sonra onlara “işte bu sizin yalanladıklarınızın karşılığıdır” (el-Mutaffifin 83/17) denilir. Havas ilmini ve ilginç şeylerin varlığını yalanlayanların durumu da böyledir.²⁴⁰

Gazzâlî’nin mülhidlere ithaf ettiği küfrü, Kur’an ifadesi bağlamında filozoflara yöneltmesi ve filozofların ilahi iradeyi reddettikleri yönündeki eleştirisi kendi içerisinde çelişkiler barındırmaktadır. Mıknaatısın demiri çektiğini görüp hayrete düşen kişi örneğinden hareketle sebeplilik teorisini açıklamaya çalışan Gazzâlî kendi ifadesiyle sebeplilik teorisini kabul etmektedir. “Demirin sarık haline gelebilmesi için sözü edilen aşamalardan geçmesi gerektiği gibi, insan bedeninin meydana gelmesi için de bu aşamaları geçerek gelişmesi gerektiğini biz de kabul ediyoruz.”²⁴¹ Nitekim filozoflar da tıpkı mıknaatısın demiri çekmesinde sebeplerin bir araya geldiği gibi insan bedenlerinin de toplanıp bir araya getirilerek dirilmesi için sebeplerin ardı sıra olması gerektiğini iddia etmişlerdi. Oysa Gazzâlî “varlıktaki olayların birbiri ardından gelmesi, gereklilik yoluyla oluşan bir ilişki değildir, tersine bunlar alışkanlıklardır. ...o halde hiçbir sebebi bulunmaksızın bu olaylar yüce Allah’ın kudretiyle meydana gelir.”²⁴² İfadesi meseleyi başka bir noktaya taşımakta, dirilişin meydana gelmesi için sebepleri gerekli görmeyi

²³⁹ Gazzâlî, 2018, s. 81-82.

²⁴⁰ Gazzâlî, 2018, s.82.

²⁴¹ Gazzâlî, 2018, s.81.

²⁴² Gazzâlî, 2018, s.81.

Allah'ın kudretiyle kıyaslamaktadır. Gazzâlî, filozofların dirilişin gerçekleşmesini sebeplilik teorisine dayandırmalarına değil, bunu tek mümkün yol olarak görmelerine karşı çıkmaktadır. Allah'ın evrende belirli kanunlar koyduğunu ve yaratılışın belli aşamalardan geçildiğini Gazzâlî de kabul etmektedir. Ancak onun karşı çıktığı nokta, bu sebeplerin zorunlu olarak görülmesidir. Oysa bu ilişki zorunluluk değil, bir “alışkanlık” olmaktan ibarettir. Dolayısıyla Allah'ın iradesi ve kudretiyle bu alışkanlıkların değişmesi elbette mümkündür.

Tartışmanın devamında ise, ilginç bir örnekle iddiasını sürdürmüştür. Bazı rivayetlere göre diriliş anında yeryüzünün insan spermasına benzer bir yağmurla kaplanıp bunun toprağa karışacağı ve bu şekilde henüz bilmediğimiz sebeplerle dirilişin gerçekleşeceği anlatılmaktadır. Gazzâlî kaynak belirtmediği bu rivayete dayanarak dirilişin insan aklının ermediği ve bilmediği nice yollarla ilahi kudret neticesinde gerçekleşebileceği tezini bu yolla savunmaktadır. Bunu inkâr eden filozofların dayanağı ise ona göre yalnızca uzak ihtimallerdir.²⁴³

Tartışmanın son kısmında ise filozofların Allah'ın kadim iradesinde değişmeyi mümkün gördüklerini ve bununla ilgili herhangi bir delil getirmediklerini savunan Gazzâlî, ilahi iradedeki dilemenin kudrete bağlanması gerektiğini savunur.

Sizin mümkün olduğunu sandığınız bu sebepler gerçekleşmiş olsa, bunun tekdüze tekrarlanması ve alemdeki doğmak ve doğurmak şeklindeki bu kurulu düzenin sonsuza dek değişmeden devam etmesi gerekir. Bunun devir şeklinde tekrarlandığını kabul ettikten sonra olayların akışının mesela bir milyon senede farklılık göstermesi uzak bir ihtimal değildir.²⁴⁴

Filozofların şimdiye kadarki iddialarını açıklayıp onları ilahi iradede değişimi mümkün görmekle suçlayan Gazzâlî bu iddiaya şöyle cevap verir:

Eğer siz, uzun zamanda da olsa şu anda görülen tarzda doğum ve üremenin sürekli olarak tekrarlandığını mümkün görürseniz, kıyamet ve ahiret düşüncesini, ayrıca dinin zahirinin gösterdiği hükümleri ortadan kaldırmış olursunuz. Çünkü böyle bir yaklaşım, bizim bu varlığımızdan önce de birkaç dirilişin gerçekleşmesini ve ileride de tekrarlanması, bunun da bu tarzda sürüp gitmesini gerektirir.²⁴⁵

²⁴³ Gazzâlî, 2018, s.82.

²⁴⁴ Gazzâlî, 2018, s.83.

²⁴⁵ A.g.e.

Filozofların iddialarına yönelik cevabında ise imkânın, alemin varlığından önce olduğuna inanmalarını ve bu imkân halini; alem yaratılmadan önce Allah'ın var olduğu kısım, alemin bir tarzda yaratılmasından sonraki kısım, bir de ölümden sonra diriliş tarzındaki kısım olmak üzere üç kısma ayırmalarını ilahi iradede değişimi mümkün gördüğü ve alemdeki dirlik ve düzeni bozduğu gerekçesiyle reddeder. Çünkü Gazzâlî'ye göre farklı haller değişik iradelerle mümkün olur. Oysa kadim iradede bir değişme olmaz ve o zamana göre de değişmez.²⁴⁶

Gazzâlî'ye göre iradenin değişmezliği ilahi kudrete dayandırılırken İbn Sinâ tarafından imkân kavramına dayandırılmıştır. Nitekim Gazzâlî “yüce Allah yeniden yaratmaya kadirdir” derken “o dilerse yapar” manasını kastetmiştir. Bu önerme herhangi bir zorunluluk gerektirmemekte ve oluşu yalnızca Allah'ın iradesiyle mümkün kılmaktadır. Bu açıklamalar da sonuç olarak iki meseleye dayandırılır: birincisi; âlemin yaratılmışlığı ve kadimden sonradan olanın mümkün olduğu, ikincisi ise; sebepler olmaksızın sebeplerin yaratılması veya alışılanın dışında başka bir yolla sebeplerin yaratılmasıyla alışılanın dışına çıkılmasıdır.²⁴⁷

İbn Sinâ'nın sevelilik teorisi bağlamında zikrettiği imkân kavramı özünde varlığın varlığa gelme gücünün ona yaratıcı tarafından verilmesidir. Faal akıl aracılığıyla verilen bu imkân, bir anda ve bir defada olmaktadır ancak varlığın imkân halinden fiil haline çıkması zaman içerisinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla zaman kategorisi ilahi kudret için değil varlığın meydana gelmesi için öngörülen bir düzendir. Bu düşünce İbn Sinâ'nın nefislerin bedenlerden önce var olmadığı söylemini de açıklamaktadır.²⁴⁸

Sonuç olarak Gazzâlî'nin sebeplilik teorisine yönelik eleştirileri yalnızca metafizik tartışma değil, aynı zamanda ilahi kudreti savunan bir tavidir. Filozofların sebepler arasındaki ilişkiyi zorunlu görmeleri, Gazzâlî'ye göre Allah'ın iradesini sınırlayan bir anlayıştır. Oysa Gazzâlî'ye göre sebepler ile sonuçlar arasındaki bağ zorunluluk değil, ilahi iradede doğan alışkanlıklardır. Dolayısıyla diriliş gibi olayların aklen imkânsız sayılması ilahi kudretin mutlaklığıyla bağdaşmaz. Böylece Gazzâlî, dirilişin temeline ilahi iradeyi yerleştirerek hem kelâmî geleneği devam ettirir hem de ahiret inancının

²⁴⁶ A.g.e.

²⁴⁷ Gazzâlî, 2018, s. 84.

²⁴⁸ Erdoğan, 2020, s.299.

metafizik temellerini güçlendirmiş olur. Böylelikle Gazzâlî'nin sebeplilik eleştirisi, filozofların cismâni dirilişi reddetmelerine yönelik temel itirazlarından birini oluşturur.

Gazzâlî'nin ilahi kudrete dayanarak reddettiği sebeplilik teorisine İbn Rüşd'ün yaklaşımı daha eleştirel ve uzlaşmacı bir tavidir. İbn Rüşd, filozofların cismâni haşrı sebeplilik teorisi üzerinden inkâr etmelerine genel olarak katılır. Onun Aristoteleşçi felsefesinde doğadaki her oluş ve bozuluşun sebebi vardır ve bu sebepler silsilesi bir sıra düzen şeklinde ilerler. Bundan dolayı aklen cismâni haşrı kabul edip, nefslerin bedene iadesini kabul etmek aklen mümkün değildir. Ancak İbn Rüşd'ün bu tartışmada farklılaştığı nokta; o bu meseleyi ilahi kudretin sınırlandırılması olarak değil, Allah'ın fiillerinin belli bir hikmet üzere olması anlayışıyla temellendirilmesidir.

Gazzâlî'nin aksine İbn Rüşd, sebepler arasındaki ilişkinin zorunluluğunu Allah'ın iradesinin düzenli olarak tecelli etmesine dayandırır. Doğada cismâni haşrı mümkün görmediğinden filozofların inkârını haklı bulur. Gazzâlî'nin filozoflara yönelik ithamlarının ise yersiz olduğunu ve haksız olduğunu vurgular. Buna karşın İbn Rüşd, Gazzâlî'nin itirazlarını konu edinmemiş; onun filozofları tekfir gerekçeleri üzerinde durmamıştır. Ancak buna rağmen İbn Rüşd, meadı reddedenleri tekfir etme noktasında Gazzâlî'ye katıldığını açıkça belirtmiştir.²⁴⁹ Sonuç olarak İbn Rüşd, cismâni haşr ve sebeplilik meselelerinde Gazzâlî'den ayrılarak aklî zorunluluğu temel almış ancak nihai temelde dinin özünü koruyarak onunla aynı düşünceyi paylaşmış, böylece felsefî tutarlılık ile itikadi ilkeler arasında bir denge gözetmiştir.

3.3. Gazzâlî'nin Tekfir İddiasının Epistemik Gerekçesi

Gazzâlî ve İbn Sinâ etrafında gelişen ve daha sonra felsefe-kelam çatışmasına dönüşecek bu tartışmanın diğer penceresi ise epistemik boyutudur. Nihayetinde Gazzâlî'nin bilgi nazariyesinin merkezinde vahiy yer almaktadır. Gazzâlî, epistemik kesinliği vahyin literal yorumlamasına bağlı kılmaktadır. Onun bu yöntemi, metafiziği ilgilendiren konularda aklî istidlâli tek yetkin olarak görmemektedir. Tekfir iddiasının temel noktalarından biri de filozofların dini nassa kesin olarak açıklanan bir meseleyi akli delilere dayandırmış ve nassa uygun olmayan görüşler belirtmiş olmalarıdır. Bu bakımdan Gazzâlî filozofları İslam iman esaslarına muhalefet ettikleri gerekçesiyle küfre

²⁴⁹ Türker, 1956, s. 117.

düştüklerini iddia etmiştir. Meselenin bu yönünden ele alındığında Gazzâlî'nin tekfir iddiası; konunun mahiyeti gereği değil, yöntemi itibariyledir.

Gazzâlî, *Tehafüt*'te filozofların felsefî öğretilerini doğrudan çürütmekten ziyade, onların bu görüşlerini temellendirme biçimini sorgular. Onun eleştirisi, eserin büyük bölümünde filozofların öğretilerini açıklamada yetersiz delil getirmelerine yöneliktir. Gazzâlî'nin asıl amacı, filozofların ileri sürdükleri iddiaların zorunlu bilgi seviyesine ulaşmayan birer zan ve vehimden ibaret olduğunu göstermektir.²⁵⁰ Yine Gazzâlî'nin tekfir iddiasının temelinde dönemin eleştiri anlayışının da etkisi vardır. Milâdi on birinci asrın ortalarında herhangi birinin çıkıp da kelâmî bir meselede muhalif olduğu birini tekfir ile suçlaması oldukça yaygın bir adetti. Nitekim bu küfür ithamı, dinden dönenlerde olduğu gibi şer'i olarak katlinin vacib ve mallarının müsadere edilmesini gerektirmezdi. Bu anlayışta birini kafir olarak ilan etmek, muhalifini damgalamak ve ona iftira atmak olarak algılanırdı. Bu sebeple Gazzâlî'nin tekfir ithamı, filozofların görüşlerini ispat etme yöntemlerindeki yetersizlikten hareket etmekte ve herhangi bir hukuki yaptırım taşımamaktadır.²⁵¹

Gazzâlî'nin tekfir söylemi, dönemin fikrî ve siyasî atmosferinde Bâtınî akımlara karşı yürütülen entelektüel mücadelenin bir parçası olarak da değerlendirilebilir. Bâtınîlik hareketi, vahyin zahirî anlamlarını geçersiz kılarak dinî hakikatleri aklî ve bâtinî yorumlarla yeniden inşa etmeye yönelmişti. Gazzâlî, bu yaklaşımı bilginin meşruiyetini zedeleyen ve dinî hakikatin güvenilirliğini tehlikeye atan bir eğilim olarak görür. Bu sebeple onun filozoflara yönelttiği eleştiriler, yalnızca felsefî bir reddiye değil, bilginin sınırlarını koruma ve İslam akidesini hakikatten saptıran Bâtınî yorumların etkisinden uzak tutma gayretinin bir yansımasıdır.

Gazzâlî'nin filozofları cismanî haşrı reddettikleri gerekçesiyle tekfir etmesi bilginin kaynağı ve sınırlarına yönelik bir tartışmayı da yeniden gündeme getirmektedir. Nitekim Gazzâlî'ye göre diriliş nasslarda açık bir şekilde belirtildiği gibi gerçekleşecektir. Dirilişi inkâr etmek yalnız kesinliği bulunan bir nassı tevîl etmek değil aynı zamanda nassı da reddetmek manasına gelmektedir. Bu bakımdan doğruluk ve kesinliğinde şüphe

²⁵⁰ Griffel, 2021, s.167.

²⁵¹ Griffel, 2021, s. 175.

bulunmayan kat'ı bilgiyi tevile giderek zanni bir yorumda bulunmaktadır. Gazzâlî'nin "şu var ki biz, bunun sadece akılla bilinebileceği şeklindeki iddiaları konusunda onlara karşı çıkmaktayız"²⁵² şeklindeki ifadesi meselenin epistemik çerçevesini de ortaya koymaktadır. Zira ona göre; dini nassın literal anlamı, bilginin kesinliğiyle özdeş olup bu konularda tevile ve zanna gerek yoktur. Bu bakımdan Gazzâlî epistemolojisinde aklın sınırlarını çizer ve bilgiye ulaşmada vahyin esas olduğunu vurgular. Filozofları da dini bir meseleyi akılla çözümlemeye çalıştıkları gerekçesiyle eleştirir.

Gazzâlî *Tehâfüt*'ün yazılış amacında filozofların tutarsızlıklarını ortaya koymayı amaçladığını, onların delillerini inceleyerek yöntemlerindeki tutarsızları ortaya koyarak iddialarını çürüteceğini ifade etmiştir. Bu yöntem, filozofların iddialarını kendi bilgi teorisi çerçevesinde ele aldığını göstermektedir. Nitekim yirminci meselede de haşrin ruhânî olacağına dair iddiayı ele alırken bu yöntemi benimsemiş, iddiaların yöntemsel tutarsızlıklarını ve hatalarını ortaya koymuştur.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofları eleştirisi, İslam düşünce dünyasında yalnız kalamî bir müdafaa değil aynı zamanda metodolojik bir sorgulama geleneğinin de başlangıcı olmuştur. Gazzâlî'nin felsefî yöntemler kullanarak filozofları eleştirmesi epistemik açıdan tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir. Bu durum onun bir yandan akli değerlendirmeyi reddetmediğini, akli bilgiyi de vahiy lehine sınırlandırdığı sonucuna götürmektedir.²⁵³ Dolayısıyla Gazzâlî'nin eleştirileri mahiyet bakımından değil yöntemsel düzeyde tartışmalara yol açmış, İslam felsefesinde *Tehâfüt geleneği* olarak bilinen tartışmanın zemini hazırlamıştır. Bu gerilim aynı zamanda İslam düşüncesinde yeni bir bilinç doğurmuş; bilginin kaynakları, akıl-vahiy ilişkisi gibi meselelerin yeniden ele alınmasını sağlamıştır. Tehâfüt geleneği bu bağlamda yalnız bir reddiye geleneği değil aynı zamanda bilginin kaynağına ve hakikate ulaşma çabası olarak değerlendirilmelidir. Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler de bilginin sınırlarını belirleme çabası olarak görülmektedir. Gazzâlî, hakikate ulaşma noktasında mutlak aklın yetersizliğini savunurken, bilgiyi edinme sürecinde güvenliğin ancak vahiy rehberliğinde sağlanacağını

²⁵² Gazzali, 2023, s. 213.

²⁵³ Ayık, Hasan, Gazali'nin Filozofları Eleştirisinin Epistemolojik Değeri, (1.baskı), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Ankara 2016, ss 62-63.

savunur. Böylece Gazzâlî'nin eleştirileri yalnız bir reddiye değil akıl-vahiy arasındaki sınırın belirlendiği bir temelde epistemik değere sahiptir.

SONUÇ

İnsan, yaşayan canlılar içerisinde öleceğini bilen yegâne varlıktır. Bu bilinç; onu yaşamı, hayat döngüsünü ve nihayetinde sonunu düşünmeye sevk eder. İnsan, hayatını anlamlandırma ve var oluşunu sorgulama çabasıyla ölüm hakkında düşünmüş ve ölümden sonra kendisine ne olacağını sorgulamıştır. Binlerce yıldır insanın bu anlam arayışı bitmediği gibi ölüm ve ölüm ötesi hakkındaki tartışmalar da sürmektedir. Gerek ilahi dinlerin gerek felsefenin, ölüm ve sonrasına bakışı çeşitli görüş ve inançların doğmasını sağlamıştır. İslam felsefe geleneğinde de konuya dair tartışmalar yapılmış ve ölümden sonra insanın ne olacağı ve ahiret hayatının ahvaline dair çeşitli görüşler geliştirilmiştir. Bu çalışmada da ölüm ötesine dair tartışmalar konu alınmıştır.

Ölüm ve ötesine dair düşünceler, ilahi dinlerin ahiret inancı ve insan anlayışı bağlamında ele alınmış olup, insanı ruh ve beden olarak ele alan yaklaşımların ölümsüzlük anlayışıyla ilişkilendirilmiştir. Nihayetinde dinler inananlarına ölümsüzlük vaadinde bulunmaktadır. Vadedilen ölümsüzlük tekrar dirilişle mümkün kılınmaktadır. Bu düşünce, felsefe geleneğinde insanın mâhiyeti konusu çerçevesinde nefis problemi temelinde tartışılmıştır. Platon, Aristoteles gibi antik Yunan filozofları, İslam düşünce tarihinde Farâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd, Gazzâlî gibi âlimler ve modern felsefede ise Descartes gibi isimler ruh-beden ilişkisi çerçevesinde ölümsüzlük problemini konu edinmişlerdir. İnsanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak tanımlayan bu yorumlar birbirinden farklılık arz etse de özünde aynı temele dayanmaktadır.

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın insan tanımlamalarına bakıldığında onun maddi boyutu ve manevi yönüne birlikte vurgu yapıldığı dikkat çekmektedir. Özellikle ayetlerde insan konu edilirken ilahi yönüne işaret edilmektedir. Aynı zamanda ahirette iyiler için sonsuz cennet ve ebedi mutluluk vaadi bu düşünceyi desteklemektedir. Ahiret inancının ilahi dinlerde ortak olmasına rağmen, bu âleme dair tasvirler birbirinden farklılık göstermektedir. Kutsal metinlerdeki bu anlatılar ahiret hayatının ahvaline ve özellikle dirilişin keyfiyetine ilişkin tartışmaları da beraberinde getirmektedir. İslam'da cennet ehli kimselere bu dünyadakine benzer bir cennet ve bedeni hazların en üstünün verileceğinin haber verilmesi dirilişin bedenli olacağı fikrini doğurmaktadır. Ancak ahiret hayatının

metafizik olduğu bu yüzden anlatıların da avamın anlayabilmesi için teşbih tasvirlerle desteklendiği iddiası bu tartışmanın özünü oluşturmaktadır. Nitekim İbn Sinâ'nın savunucusu olduğu bu görüş; ahiret hayatının ruhâni olduğunu, cennet ve cehenneme dair tasvirlerin ise avamın anlayabilmesi, korku ve azabın caydırıcı nimetin ise teşvik edici olabilmesi için teşbih ve tasvirlerle başvurulduğunu iddia etmektedir. Gazzâlî ise bu meselede ahiret hayatına ilişkin ayetleri tevil ettikleri ve haşrin cismâni olduğunu inkâr ettikleri gerekçesiyle filozofların küfre düştükleri iddiasındadır.

Nefs teorisi bağlamında felsefesini aktarmaya başlayan Gazzâlî, Farâbî-İbn Sinâ'da olduğu gibi insanın nefs ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu kabul eder. Beden, insanın maddî yönünü ifade ederken; nefs ise, kendi başına kaim olan bir cevherdir. Bu tanımlama aslında İbn Sinâ ve Gazzâlî'de ortaktır. Fakat bu düşünceyi delillendirme noktasında Gazzâlî vahiy merkezli aklı temele alırken; İbn Sinâ felsefî bir yöntemle ele alarak açıklama gayretindedir. Gazzâlî ve İbn Sinâ'nın hareket noktası aynı olmasına rağmen delilleri ele alış ve yorumlayış şekillerindeki yöntemsel farklılıklar nihayetinde ayrı sonuçlara ulaşmalarını sağlamıştır.

Nefsin ölümsüzlüğünü de öncelikle dini nassa ve akla dayandıran Gazzâlî, nefsin ölümden sonraki durumu hakkında da tartışmaktadır. *Tehâfütü'l Felâsife'nin* yirminci meselesinde filozofların haşrin ruhâni olduğuna yönelik iddialarına cevaplar verir. Nitekim ilk iddiaları avamın anlayabilmesi için ayetlerde cennet ve cehennemin teşbih ve tasvirlerle anlatıldığıdır. Gazzâlî bu teşbih ve tasvirleri aslında reddetmez. Onun şiddetle karşı çıktığı nokta bu anlatıları yalnız metafor olarak kabul edip ilk anlamlarıyla kullanmayı imkânsız kılmaktır. Zira Gazzâlî'ye göre ahiret hayatına dair tasvirleri olduğu gibi ele alıp, öldükten sonra mükâfat ve cezanın bedene yönelik gerçekleşeceğini kabul etmenin önünde bir engel yoktur. Bu düşüncesini ilahi kudret bağlamında destekleyen Gazzâlî, cismâni haşri imkânsız görmeyi bir tekfir sebebi saymıştır.

İbn Sinâ ise teşbih ve tasvirleri savunurken tevhid, nübüvvet ve rüyetullah meseleleri çerçevesinde izah eder. Zira Allah, ölüm ötesi gibi insan zihnini aşan bir meseleyi insanlara anlatmak için peygamberleri görevlendirmiş olsaydı, onlara yapamayacağı bir işi yüklemiş olurdu. Oysa ilahi kudret de nübüvvet makamı da bundan uzaktır.

Gazzâlî dirilişin keyfiyeti meselesinde filozofların ruhların bedenlere iadesi hakkındaki görüşlerini çürüterek kendi iddialarını desteklemektedir. Buna göre ister ilk bedene tekrar iade şeklinde ister yeniden yaratılan bir bedene olsun ruhların bedenlere iadesi gerçekleşecektir. Kur'an-ı Kerim'de haber verilen elem, azap ve mükâfat ise anlatıldığı gibi bedenler için gerçekleşecektir. Gazzâlî ruhların bedenlere iadesini dini nassa dayandırarak bu husustaki metinlerin tevile ihtiyaç duymaksızın zahiriyle anlaşılması gerektiğini savunur. Bu metinlerin yorumlanmasının keyfi bir tevil olduğunu ileri sürüp filozofları iman esaslarını hafife aldıkları gerekçesiyle tekfir eder. İbn Sinâ da diriliş konusunda benzer şekilde akıl ve nakilden deliller sunarak ölümden sonra haşrin gerçekleşeceğini kabul eder. Hatta insanlardan dirilişi kabul etmeyenleri sayıca az ve anlayışları kıt kimseler olarak nitelemiştir. Ruhların tekrar bedenlere iadesi görüşünü tenasüh olduğu iddiasıyla reddeden İbn Sinâ'ya karşılık olarak Gazzâlî, ahirette tenasühün varlığını reddetmez. Haşrin cismâni oluşu konusunda kesin bir tavır sergileyen Gazzâlî'ye göre isimlendirmelerde farklılık olmasında herhangi bir sakınca yoktur.

Tenasüh konusunda da İbn Sinâ katı bir tutumla reddederken Gazzâlî onun aksine bu dünyada tenasühün varlığını kabul etmemesine karşın ahirette olabileceğini savunmaktadır. İbn Sinâ'nın cismâni dirilişe yönelik itirazlarının bir diğer dayanağı ise sebeplilik teorisi tartışmalarıdır. Buna göre öldükten sonra çürüyüp toprağa ve çeşitli maddelere karışan bedenın yeniden diriltilip bir araya getirilmesi için belli süreçlerin geçmesi gerekmektedir. Bu süreçler geçse bile çeşitli yollarla insan bedenleri başka varlıkların bedenine karışmış ve ayrıştırılması da mümkün değildir. Böyle bir durumda ahirette bedenlerin tekrar diriltileceğini iddia etmek akla aykırıdır. Gazzâlî ise bahsedilen durumların gerçekleşmesi için sebeplere ihtiyaç duyulduğunu reddetmez. Onun itirazı bu sebeplerin ilahi kudretin önüne geçirilmesi ve bahsi geçen dirilişin gerçekleşmesi için gerekli tek yol gibi görülmesidir. Zira insanın bilmediği ve aklının ermediği nice hikmetler kadiri mutlak Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşebilir.

Sonuç olarak Gazzâlî'nin filozofları tekfirle itham ettiği üç meselenin üçüncüsü olan dirilişin keyfiyeti meselesi özünde dini nassı yorumlama ve konuya yaklaşım metodunun farklılığından kaynaklanmaktadır. Dirilişin keyfiyeti meselesinde İbn Sinâ'nın görüşleri küfrü gerektirecek nitelik taşımamaktadır. Çünkü o nassları reddetmek yerine, avam-havas ayrımı çerçevesinde muhatapları dikkate alarak açıklama gayretindedir. Gazzâlî'nin ithamları bu ayrımı göz önünde bulundurmadan dini metinleri

çok boyutlu anlama gayretini İslam iman esaslarını iptal olarak değerlendirilmiştir. Yine aynı şekilde tekfir ithamının gerekçelerini açıkça belirtmemiş olup filozofların iman esasını iptal ettikleri iddiasını herhangi bir gerekçeye dayandırmamış olması onun eleştirilerinin epistemik yönünü zayıflatmaktadır. Kaldı ki bu küfür ithamı kabul edilse bile islam şariatında küfre düşenler için gerekli olan mallarının müsadere edilmesi ve canlarının helal olması gibi hükümlerden söz etmemesi, onun küfür ithamının mâhiyeti konusunda soru işaretlerini beraberinde getirmektedir. Tüm bu eleştirilere rağmen yine de Gazzâlî'nin İslam üşünce geleneğine bırakmış olduğu miras göz ardı edilemez. Onun eleştirel yöntemi, akıl-vahiy ilişkisine getirmiş olduğu özgün yaklaşım, başlattığı *Tehâfüt* geleneği, sadece felsefî tartışmaları yeniden şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda İslam felsefesinin sonraki gelişiminde belirleyici bir dönüm noktası olmuştur. Bu yönüyle Gazzâlî, felsefeyi reddeden değil, onu yeni bir epistemik zemine taşıyan düşünürlerden biri olarak İslam düşüncesinin en güçlü yapı taşlarından biri hâline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdulgani, Abdulkmaksud, “İbn Sina’da Ölümsüzlük/Hulud Problemi ve Mead’ı Anlamasına Olan Etkisi”, (çev. Selim Özarslan), *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1989 (4), ss.279-314.
- Akbaş, M., “Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş Düşüncesinin Dini ve Teolojik Temelleri”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, (15), ss. 34-60.
- Akyol, O. F., (1991) *Thomas Aquinas’ın Ruh Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Altıntaş, Y., “Yahudilik’te Ahiret İnancı”, *Din, Hayat*, Haziran 2012, ss.36-39.
- Aydınlı, Yaşar, Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi, (2.baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Ayık, Hasan, Gazali’nin Filozofları Eleştirisinin Epistemolojik Değeri, (1.baskı), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Ankara 2016.
- Bolay, S. Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul 1993.
- Cevizci, Ahmet, “Ölümsüzlük”, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, (2.baskı), Say Yayınları, İstanbul 2020.
- Çağrııcı, Mustafa, “Gazzali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.
- Çapku, Ahmet, İbn Sina, Gazzali ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret, (2.baskı), Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015.
- Çubukçu, İbrahim Agah, Gazzali ve Şüphencilik, (1.baskı), Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964.
- Durusoy, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, (4. Baskı), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2021.
- Elmalı, Osman ve Özden, H. Ömer, İlkçağ Felsefe Tarihi, (3.baskı), Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2013.
- Erdoğan, Ömer Faruk, Tehafüt’te Tekfir Tartışmaları, (1.baskı), Çizgi Kitabevi, İstanbul 2020.
- Fahri, Macit, İslam Ahlak Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu – Atilla Arkan, (6.baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2021.

- Fazlurrahman, “İbn Sina”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (ed. M.M.Şerif), (1.baskı), çev. Osman Bilen, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Farabi, el-Medinetü’l Fazıla, çev. Nafiz Danışman, (1.baskı), MEB Yayınları, İstanbul 1990.
- Farabi, el-Medinetü’l-Fazıla, *Kitabü’l-Mille*, çev. Yaşar Aydınli, (2. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2021.
- Farabi, es-Siyasetü’l-Medeniyye, çev. Yaşar Aydınli, (2.baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2023.
- Gazzali, Hakikat Arayışı el-Munkız Mine’d-Dalal, çev. Abdurrezzak Tek, (6.baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul 2024.
- Gazzali, İslam’da Müsamaha Faysalü’t-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zendeka, çev. Süleyman Uludağ, (7.baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2022.
- Gazzali, Filozofların Tutarsızlığı, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, (13.baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2023.
- Gazzali, Filozofların Amacı Mekasidu’l-Felasife, çev. Salih Aydın, (1.baskı) İnsan Yayınları, İstanbul 2023.
- Gazzâlî, Halkı Kelam İlminden Geri Tutma, *Kelam ve Halk*, çev. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya (ed. M.Cüneyt Kaya), (3.baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2024.
- Gazzali, Nur Metafiziği/ Mişkatü’l-Envar, çev. Asım Cüneyd Köksal, (4.baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul 2024.
- Gazzali, İhya-u Ulumi’d-Din, çev. Dilaver Selvi, Semerkand Yayınları, 2021.
- Gazzali, “Tehafütü’l-Felasife: Yirminci Mesele” *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, ed. M. Cüneyt Kaya, (3.baskı), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
- Gazzâlî, “Te’vile Dair Genel Kanun”, *Kelam ve Halk*, çev. Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, (ed. M.Cüneyt Kaya), (3.baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2024.
- Griffel, Frank, Gazali’nin Felsefi Kelamı, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, (3.baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2021.
- Gökçe, Cüneyt, “Berzah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- Harman, Ömer Faruk, “Cehennem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.

- İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, çev. Kemal Işık- Mehmet Dağ, (1.baskı), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2021.
- İbn Sina, Kitabu's Şifa Metafizik, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (2.baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2022.
- İbn Sina, "el-Adhaviyye fi'l Mead", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, çev. Mahmut Kaya, (ed. M. Cüneyt Kaya), (3.baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- İbn Sina, Nefsin Halleri, çev. Ömer Ali Yıldırım, Litera Yayıncılık, (2.Baskı), İstanbul 2023.
- Karlıağa, Bekir, "İbn Sina Etkileri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.
- Kaya, M. Cüneyt, vd., İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, (11.basım), İsam Yayınları, İstanbul 2022.
- Kaya, M., "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2014, (18), ss.91-98.
- Kaya, M., "Platon'un Ruh Kuramı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013/ XV, (1), 171-182.
- Kaya, Mahmut, "Tehafütü'l-Felasife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- Koç, Turan, Ölümsüzlük Düşüncesi, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2021.
- Kul, A., (2011), *İbn Sina'da Ruh-Beden İlişkisi ve Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Özarslan, Selim, İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi, (1.baskı), Kitap Dünyası, Konya 2001.
- Özalp, Hasan, Ruh ve Ölüm Ötesi, (1.baskı), İlahiyat Yayınları, Ankara 2014.
- Platon, Phaidon, çev. Furkan Akderin, (5.baskı), Say Yayınları, İstanbul 2022.
- Sarıoğlu, Hüseyin, İbn Rüşd Felsefesi, (4.baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2020.
- Şahin, M. Süreyya, "Cennet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Tarhan, E., (2019). Descartes ve Spinoza Felsefesinde Ruh Beden İlişkisi, (Yüksek Lisans Tezi), Mersin Üniversitesi, Mersin.
- Taşpınar, İsmail, Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Ahiret İnancı, (1.baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2003.

- Terkan, F., “Gazzali: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ed. M.Cüneyt Kaya), (11.baskı), İsam Yayınları, Ankara 2022.
- Terkan, Fehrullah, Çatışmanın Dinamikleri, (2.baskı), Elis Yayınları, Ankara 2019.
- Topaloğlu, Bekir, “Ahiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- Topaloğlu, Bekir, “Cehennem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993.
- Topaloğlu, Bekir, “Kıyamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- Toprak, Süleyman, “Mizan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2020.
- Tutgun, A., (2011) *Tehafütlere Göre Nefs ve Ahiret*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ba’s”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, ed. Komisyon, (1.baskı), Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.
- Yazoğlu, R.,”Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazzali’ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, 1996 (21), ss.55-62.