

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN DİRİLİŞ ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

Yüksek Lisans Tezi

Ali Haydar PEÇE

Ankara-2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN DİRİLİŞ ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

Yüksek Lisans Tezi

Ali Haydar PEÇE

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ**

Ankara-2019

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

Ali Haydar PEÇE

GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN DİRİLİŞ ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ**

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
- 2- Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
- 3- Dr. Yasin Ramazan BAŞARAN

İmzası



Tez Savunması Tarihi

12.12.2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

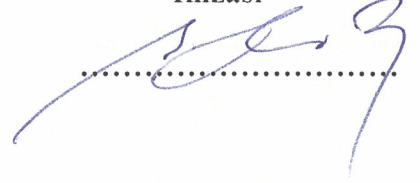
Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (16/12/2019)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Ali Haydar PEÇE

İmzası



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ	IV
GİRİŞ	VI
BİRİNCİ BÖLÜM: DİRİLİŞ KAVRAMI VE TARİHSEL SÜREÇ.....	1
1. DİNLERDE DİRİLİŞ İNANCI.....	1
1.1. Hinduizm’de Diriliş İnancı.....	1
1.2. Yahudilikte Diriliş İnancı.....	5
1.3. Mecûsîlikte Diriliş İnancı.....	8
1.4. Hıristiyanlıkta Diriliş İnancı.....	13
1.5. İslam’da Diriliş İnancı.....	16
2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE DİRİLİŞLE İLGİLİ KAVRAMLAR.....	27
2.1. Kıyamet.....	27
2.2. Âhiret	27
2.3. Meâd.....	28
2.4. Ba’s	29
2.5. Haşir.....	29
3. FİLOZOFLARIN DİRİLİŞ ANLAYIŞLARI.....	30
3.1. Platon’un Diriliş Anlayışı.....	30
3.2. Aristo’nun Diriliş Anlayışı.....	33
3.3. Fârâbî’nin Diriliş Anlayışı.....	37
3.4. İbn Sînâ’nın Diriliş Anlayışı.....	42
İKİNCİ BÖLÜM: GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD’ÜN DİRİLİŞ ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ.....	55
1. Dirilişin Mahiyetinin Aklen Bilinmesi Bağlamında Mukayese.....	59

2.	Cismani-Ruhani Haşir Meselesi Bağlamında Mukayese.....	62
3.	Tenâsüh Meselesi Bağlamında Mukayese.....	67
4.	Tekfir Meselesi Bağlamında Mukayese.....	69
SONUÇ.....		80
KAYNAKÇA.....		83
ÖZET.....		92
ABSTRACT.....		93



KISALTMALAR

AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

AÜİFY: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

bkz.: Bakınız

c.: Cilt

Çev.: Çeviren

D. E. Ü.: Dokuz Eylül Üniversitesi

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

Ed.: Editör

M. Ö.: Milattan önce

M.Ü. İFAV: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları

nşr.: Neşreden

OMÜ: Ondokuz Mayıs Üniversitesi

s.: Sayfa

şerh.: Şerh eden

tah.: Tahkik eden

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

Yay.: Yayınevi

y. h.: Yayına hazırlayan

yy: Yüz yıl

ÖNSÖZ

Ölüm ve sonrasındaki hayat konusu, varlığı anlamlandırmaya çalışan bütün inanç ve düşünce sistemlerinin önemli bir parçası olmuştur. İslam filozofları da inandıkları dinin ahiret tasavvurunu anlaşılır kılmak için bu konu üzerine eğilerek konu hakkında çalışmalar yapmışlardır. Müslüman filozoflar bu çalışmalarında, ahiret inancını metafizik açıdan temellendirmeye önem vermişler bunu gerçekleştirebilmek için konu hakkında farklı yorumlarda bulunmuşlardır.

Çalışmamızın temel amacı, İslam Felsefesi geleneğinin önemli simalarından olan Gazzâlî (ö. 1111) ile İbn Rüşd'ün (ö. 1126) diriliş anlayışlarını karşılaştırmak olacaktır. Gazzâlî, kendinden önce yaşamış olan Müslüman filozoflardan Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ'nın (ö. 1037) felsefi düşüncelerinin genelini çeşitli yönlerden ele almış ve onlara eleştirilerde bulunmuştur. Dirilişin mahiyeti de bu eleştirilerden nasibini alan konular arasındadır. İbn Rüşd ise Gazzâlî'nin İslam filozoflarına yöneltmiş olduğu eleştirileri cevaplayarak Tehâfüt geleneğini başlatmıştır. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye verdiği cevaplar arasında dirilişin mahiyeti konusu da yer almıştır.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde dinlerdeki diriliş inançları, diriliş ile ilgili kavramlar ve filozofların diriliş ile ilgili görüşleri, üzerinde durulmuştur. Dinlerin diriliş inançlarını açıklarken konunun kutsal kitaplardaki yansımalarına ve bunların anlaşılma biçimlerine ortaya koymaya çalışılmıştır. Ayrıca dinlerdeki diriliş inançları ile filozofların düşüncelerindeki diriliş anlayışlarının ilişkisi vurgulanmıştır. Dinlerin sıralamasında kronoloji gözetilmiştir. Kavramlar, bilimsel bir çalışmanın en temel dinamiklerindendir. Bundan dolayı tezimizin içerisinde geçen diriliş ile ilgili kavramların kullanımları ile ilgili bilgiler verilmiştir. Birinci bölümdeki filozofların diriliş anlayışları başlığında; Platon, (ö. 347 M. Ö.) Aristo, (ö. 322 M.Ö.) Fârâbî ve İbn

Sînâ'nın diriliş anlayışları ele alınmış, bu isimlerin seçilmesinde Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün bu filozoflarla olan ilişkisi etkili olmuştur. Bu filozofların düşüncelerini olabildiğince kendi eserlerinden faydalanarak belirlemeye çalıştığımızı ifade edebiliriz.

İkinci bölümde ise tezimizde konu edindiğimiz Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün diriliş anlayışlarının mukayesesini yaptık. Bu mukayesede diriliş konusundaki belli başlı tartışma alanları, konu başlığı olarak belirlendi. Bu minvalde dirilişin mahiyetinin aklen bilinmesi, cismani-ruhani haşır, tenasüh ve tekfir başlıklarında mukayeselerde bulunuldu. Karşılaştırma sürecinde düşünürlerin cedel üslubu ile yazdıkları kitaplarla sınırlı kalmamaya özen gösterildi. Ayrıca düşünürlerin konu hakkındaki düşüncelerinin onlardan sonra gelenler tarafından nasıl anlaşıldığı üzerinde durmaya gayret edildi. Çalışmamız esnasında düşünürlerin eserlerinin çevirilerinden faydalandık. Bununla birlikte önemli gördüğümüz alıntılarda kitapların asıllarına da müracaat ettik.

İslam düşünürlerinin ahiret anlayışları hakkında yapılmış akademik çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalar daha çok düşünür ve filozofların hangi ahiret anlayışına sahip olduklarını ortaya koyma amacına matufturlar. Bununla birlikte bizim yapmayı hedeflediğimiz mukayese tarzındaki çalışmalar daha çok makale seviyesinde kalmıştır. Amacımız ilim deryasında bir damla nisabınca küçük bir farklılık oluşturabilmektir. Bunu yaparken yaptığımız hataları hoşgörü ile karşılamanızı temenni ederim.

Tezimi yazmam konusunda benden desteğini esirgemeyen hocam, Prof. Dr. Gürbüz DENİZ'e teşekkürü büyük bir borç addederim. Ayrıca dostum, Dr. Hadi Ensar CEYLAN'a maddi ve manevi tüm yardımları için minnettarım. Bu noktaya ulaşmama vesile olan bütün hoca ve arkadaşlarıma ayrıca şükranlarımı sunarım. Çalışmamı, bu süreçte beni yalnız bırakmayan eşim Tuğba PEÇE'ye ve oğlum Yasir Utku PEÇE'ye armağan ediyorum.

GİRİŞ

Ölüm, geçmişten günümüze kadar dinlerin ve felsefe ekollerinin gündeminde olan bir konu olmuştur. Varlığın mahiyetini anlamlandırma çabası içinde olan düşünce sistemleri, insanın nereden gelip nereye gideceğine dair tutarlı düşünce yapıları oluşturmak isterler. Müslüman filozoflar da öncüllerini İslam'dan aldıkları âhiret inancını, felsefenin yöntemi ile buluşturarak ölüm sonrası ile ilgili düşünceler ortaya koymuşlardır.

İslam felsefesinin önemli konusunu oluşturan âhiret, İslam filozofları tarafından üzerinde önemle durulan meseledir. İslam Felsefesinin önemli filozoflarından Fârâbî, kurmuş olduğu felsefe sisteminde âhiret ile ilgili görüşlere yer vermiş fakat bu görüşleri metafiziksel olarak delillendirme yoluna gitmemiştir. İbn Sînâ ise dirilişi, felsefesinin önemli bir tamamlayıcı unsuru olarak görmüş ve dirilişin mahiyeti üzerinde hem nakli hem de akli deliller ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın dirilişin mahiyeti konusunda ortaya koyduğu deliller, kendisinden sonra gelen Gazzâlî tarafından ele alınmış ve sert eleştirilere tabi tutulmuştur. Gazzâlî eleştirilerinde İslam filozoflarının oluşturmaya çalıştıkları felsefi sistemi sarsmayı gaye edinmiştir. Gazzâlî bunu başarmak için kitaplarında belirttiği üzere kendi fikrine, inancına uymayan delilleri dahi kullanmıştır. Düşünürün bu yöntemi, kelimeler ile felsefe arasındaki ayrımı derinleştirerek bu ilimleri birbirinden uzaklaştırmıştır. Gazzâlî'nin bu tavrının arkasında dönemin siyasi ve sosyal durumlarının etkisi olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı düşünürün eserleri ele alınırken tartışma üslubuyla yazdığı eserler kadar bu üsluptan uzak eserlerinin de ele alınması gerekmektedir. Nitekim dirilişin mahiyeti konusunda bu çeşitliliği tezimizin içinde göstermeyi umuyoruz.

İbn Rüşd ise bir yandan Gazzâlî'nin temelinden sarsmaya çalıştığı felsefe zeminini sağlamlaştırmak istemiş bir yandan da felsefenin din ile olan uyumunu göstermeye çalışmıştır. Onun bu çalışması diriliş ile ilgili düşüncelerinde kendini göstermektedir. İbn Rüşd, meseleyi ele alırken hakkaniyet prensibine uymaya çalışmış Gazzâlî'nin

düşüncelerinden doğru bulduklarını açık yüreklilikle belirtmiş yanlış bulduklarını ise nedenleri ile ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmasında İbn Rüşd'ün gündemde tutmak istediği önemli konulardan biri tekfir meselesidir. Çünkü Müslüman filozofların tekfir edilmeleri onların düşünce dünyasındaki önemlerini azaltan bir durumdu. Bu düşüncelerin etkileri günümüzde dahi hissedilmektedir. Bu anlamda İbn Rüşd hem akli hem de nakli delillerle tekfir suçlamasının önünü almaya gayret etmiştir.

İnsanın ölüm sonrası hayatın varlığını/devamlılığı konusu, felsefenin önemli alanlarından biri olmaya devam edecektir. Varlığı anlama ve hakikatini kavrama arayışında olanların bu alana bigâne kalmaları söz konusu olamaz. İslam Felsefesi ile uğraşanlar için de bu lüzumun ortada olduğu muhakkaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM: DİRİLİŞ KAVRAMI VE TARİHSEL SÜREÇ

1. DİNLERDE DİRİLİŞ İNANCI

1.1. Hinduizm’de Diriliş İnancı

Hinduizm’in kutsal kitapları rahiplere vahiy yolu ile geldiği kabul edilen Şruti metinler ile çeşitli ilhamlarla geleneksel olarak şekillenen Smriti metinlerden müteşekkildir. Şruti metinleri Vedalar, Brahmanalar, Aranyakalar ve Upanişad’lardan oluşmaktadır.¹

Hinduizm’de ölüm sonrası hayatla ilgili inanç, vahiy ürünü olduğuna inanılan Şruti metinlerinde aşamalar halinde ve değişerek ortaya çıkmıştır. Şruti metinleri içinde yer alan ve oluşum tarihi M.Ö. 5000-2000 yılları arasında² olduğu düşünülen Vedalar’da ölüm sonrası hayattan bahsedilmiş fakat yeniden dirilip dünyaya dönüşten bahsedilmemiştir. Veda metinlerinde ölen kişinin ruhu için çeşitli törenler yapıldığına, kişinin ruhunun Tanrıların yanına giderek kurtulması yönünde dualar edildiğine, cennet ve cehennemin varlığına dair ibareler bulunmaktadır.³ Bu durum Hinduizm’in ilk oluşum dönemlerinde ruhani bir devamlılığın olduğunu fakat daha sonra ortaya çıkacak dünyaya dönüşü içeren yeniden dirilme anlayışının bulunmadığını göstermektedir. Daha sonra ortaya çıkan vahiy metinleri Brahmanalar’da ise ölüm sonrası yaşanacaklarla ilgili inanış kısmen değişmiştir. Bu metinlerde Hinduizm için önemli kabul edilen kurban törenleri hakkında kurallar bulunmaktadır. Kurban törenini yerine getirmemenin cezası yeni bir bedenle dünyaya gelmektir. Bu minvalde yeniden dirilme/tenâsüh inancı, Hindu kutsal metinlerinde ceza olarak da olsa Brahmanalar’da görülmüştür.⁴

¹ Ali İhsan Yitik, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005, s.19, Farklı bir sınıflama için bkz. Kürşat Demirci, “Hinduizm”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1998, c.18, s. 114-115.

² Ali İhsan Yitik, “Vedalar”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2012, c. 42, s. 593.

³ Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Ataç Yay., İstanbul 2005, s.203-208.

⁴ Rukiye Karali, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, s. 19.

Günümüzde inanılan ve karma anlayışı ile iç içe geçen öldükten sonra farklı bedenlerde diriliş anlayışı ise oluşum tarihi M.Ö. 800-400 yılları arasında⁵ olduğu düşünülen Upanişadlar'da nihai şeklini almıştır.⁶ Upanişadların en önemlilerinden kabul edilen Brihadaranyaka Upanişatı'nda (M.Ö. 8. yy)⁷ geçen şu metin konuyu açıklaması bakımından önemli bir örnektir: “Bir yaprağın sonuna erişip ön ayaklarını diğer yaprağın üzerine yerleştiren ve ardından arka ayaklarını çeken bir tırtıl gibi, bu vücudu yok eden, avidyayı (şuursuz kişiyi) terk edip başka bir vücudu işgal eden bu atman (ruh-nefes) da kendini önceki bedenden çeker alır.”⁸

Vahiy ürünü ve anlamının ebedi olduğu düşünülen Şruti metinlerinde bu şekilde yer alan yeniden dirilme; halk inançlarını ihtiva eden Smriti metinlerde daha ayrıntılı olarak yer almaktadır. Ramayana, Mahabharata destanlarında ve Dharmasâstralar'da konunun yer aldığı anlatımlar bulunmaktadır.⁹

Hinduizm'in kutsal kitaplarında buna benzer anlatımlarla yer alan *tenâsüh*; insanın şahsiyetini oluşturan ruh, nefes, atman, pudgalaya benzer manevi unsurların bir bedende yaşadıktan sonra karma anlayışı çerçevesinde ölümden sonra bu alemde başka bir bedene geçmesi şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰ Bu kavram *Samsara* ve *Karma* inançlarıyla yakından ilişkilidir. *Samsara* inancı insanların başlangıcı bilinmeyen bir zamandan itibaren doğma-ölme döngüsüne girmiş olmayı; *Karma* ise insanın iradesi ile yaptığı eylemlerin görünür sonuçları yanında görünmez metafizik sonuçlarının da olacağına inanmayı ifade eder.¹¹

⁵ Cemil Kutlutürk, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, Dergâh Yay., İstanbul 2014, s.75.

⁶ Karali, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*, s. 17-21.

⁷ P. T. Raju, *Asya Dinleri*, İnkılab Yay., İstanbul 2002, s.113.

⁸ Swami Nikhilananda, *Hinduizm*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 2003, s. 70.

⁹ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1996, s. 96-114.

¹⁰ Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2011, c.40, s. 441.

¹¹ Fuat Aydın, “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı”, *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl:1, Cilt:1, Sayı:1, 2015, s. 80.

Karma inancı insanların yapıp ettiklerinin karşılıklarını gelecek yaşamlarında mutlaka görecekları bir anlayışa dayanmaktadır. Upanişadlar'da, bu dünyada iyi şeyler yapanlar karma çerçevesinde örneğın din adamı, yönetici veya asker olacak şekilde rahme düşecekler; kötü şeyler yapanlar ise örneğın parya, köpek veya sürüngen olacak şekilde rahme düşecek denilmektedir.¹² Dolayısıyla *karma* sisteminin gerçekleşebilmesi için *tenâsüh* sonucunda yeniden dünyaya gelinmesi gerekmektedir.

Burada akıllara şu soru gelmektedir. Hinduizm'de yeniden diriliş esnasında gönderilen görece mutlu bedenlerden başka bir kurtuluş yok mudur? Bu soruya şöyle cevap vermek mümkündür. Hinduizm'de farklı kutsal kitaplarda farklı kurtuluş inançları teorik olarak var olmakla birlikte pratik olarak herkesin kurtulabildiğı bir anlayış bulunmamaktadır. Sözü edilen farklı kurtuluş inançlarının ortak paydası ise insanın, karmasını kemale erdirmesi ve tenâsüh zincirini kırarak Tanrı ile birleşmesi düşüncesidir. İnsanın bunu başarabilmesi için geçiciliğini unutarak dünyaya bağlanması sonucunda girdiğı *Samsara* döngüsünde Tanrı ile kendi ruhunun benzerliğini keşfetmesi gerekmektedir.¹³

Hinduizm'de insanlar için kurgulanan bu karışık inanç sistemi tanrı anlayışının yansıması olarak da görülebilir. Hinduizm'e göre evren sonsuz kere varoluş ve yok oluş devirleri yaşamaktadır. Bu devirler birbirini sonsuza kadar takip etmektedir. Dolayısıyla alemin bir sonu yoktur. Âlemin var olması Tanrı'dan ortaya çıkması yok olması ise Tanrı'ya dönmesi manasına gelmektedir.¹⁴ Bu anlamda insanların yaşadığı ile tamamen aynı olmasa da Tanrı dahi bir çeşit tenâsüh ile karşı karşıyadır.

Hinduizm'deki diriliş anlayışı tarihsel olarak bu şekilde değeriendirilebilir. Bu noktada tezimizle bağlantılı olması açısından Bîrûnî'nin (ö. 1061) *Tahkîku mâ li'l-Hind*

¹² Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnancıyla İlişkisi*, s. 86-87

¹³ Fuat Aydın, "Dinlerde Kurtuluş Anlayışı", s. 86; Rukiye Karalı, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*, s. 24-26

¹⁴ Cemil Kutlutürk, *Hinduizm'e Göre Avatar İnancı*, Otto Yay., Ankara 2017, s 84

adlı eserinde ortaya koyduğu tenâsüh anlayışını açıklamak önemlidir. Zira ilerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere İbn Sînâ'ya (ö. 1037) göre bedensel dirilişin mümkün olmamasının sebeplerinden birisi de tenâsüh tehlikesidir. İbn Sînâ'nın yaşadığı dönemde Bîrûnî ile olan yakın ilişkisinin yüz yüze ve mektuplarla devam etmiş olması¹⁵ Bîrûnî'nin Hinduizm konusundaki bilgilerinden İbn Sînâ'nın istifade etmiş olma ihtimalini artırmaktadır. Bu İstifade gerçekleşmemiş olsa dahi aynı dönemde ve coğrafyada yaşamış iki düşünürden birinin tenâsüh hakkında geniş bilgiler vermiş olması önemlidir.

Bîrûnî, kelime-i şهادeti Müslümanların, teslisi Hristiyanların, tenâsühü ise Hinduizm'in alameti saymaktadır. Düşünüre göre Hindular, ruhun mutlak bilgi düzeyine ulaşabilmesi için dünyada uzun bir süreye ihtiyaç duyduğuna inanmaktadırlar. Çünkü insanın kısa ömrü bu mutlak bilgi düzeyine ulaşmak için yetersizdir. İşte ruh bedenlerde dolaşp farklı düzeydeki bilgileri öğrenerek mutlak bilgiye ulaşır ve kurtuluşa erer. Ruhun bu amaçla bedenlerde dolaşması ise tenâsüh olarak nitelenmektedir.¹⁶

Düşünüre göre Hindular, ruh ve bedeni ayrı ve birbirine zıt olan bir yapıda görmektedirler. Benzerini İbn Sînâ'da da göreceğimiz bu yapı ruhun yüce, bizatihi kaim; maddenin ise aşağı, bayağı ve fani olduğu düşünesine dayanır. Hindular, insanın ruhun yüceliğini ve maddenin geçiciliğini anladıkça ruh ile beden arasındaki ilişkinin zayıfladığına ve ruhun madde sayesinde elde ettiği ilimle evine geri dönerek kurtuluşa erdiğine inanmaktadırlar.¹⁷ Bîrûnî'nin ortaya koyduğu bu anlayışın benzeri kendinden önce yaşamış olan Platon'da da görülmüştü. Bîrûnî bu konuya da değinerek Antik Yunanlıların tenâsüh konusunda Hindularla benzer düşünceleri olduğunu dile getirmektedir. Düşünür, *Phaidon* diyalogunu Sokrates'e atfederek¹⁸ bu eserdeki

¹⁵ Günay Tümer, "Bîrûnî", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1992, c. 6, s. 209.

¹⁶ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan* (Çev. Kıvameddin Burslan, y. h. Ali İhsan Yitik), Türk Tarih Kurumu Yay, Ankara 2015, s. 25.

¹⁷ Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 26.

¹⁸ Bu eserin Platon'a ait olduğu bilinmektedir.

görüşlerin Hinduizm'deki tenâsüh ile aynı olduğunu söylemiştir.¹⁹ Bîrûnî'nin tenâsüh ile ilgili Proklus'un görüşlerini dahi zikretmiş olması onun, filozofların görüşlerini bildiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Bîrûnî, Hinduların cennet ve cehennem anlayışına da sahip olduklarını belirtmiş fakat bu anlayışın İslam'daki gibi mutlak bir mükafat veya ceza şeklinde olmadığını dile getirmiştir. Düşünüre göre bu iki aşama Hindular açısından bir bedenden başka bir bedene geçerken iyiliklere ve kötülöklere dikkat çekmek için uğranılan geçici duraklardır. Bu duraklara beden olmadan sadece ruhla gidilmektedir. Geçici cennete giden kişi yaptığı iyilikleri artırma; cehenneme giden kişi ise kötölüklerden uzaklaşma yönünde uyarı almış olmaktadır.²⁰

Bîrûnî'nin ortaya koyduğu tenâsüh anlayışında bazı noktalar ön plana çıkmaktadır. Buna göre tenâsühün amacı ruhun bedenlerde dolaşarak kurtuluşa ermesidir. Ruh bir bedenden bir bedene gitmeden önce geçici de olsa cennet ve cehenneme uğramaktadır. Ruhun dolaşımı bu dünyadaki hareketlerine göre bir düzen içinde gerçekleşmektedir. Tanrı'nın bu sürece dahil olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bu bilgilerin ortaya konması ileride İbn Sînâ'nın tenâsüh konusundaki düşüncelerini anlamada önemli olacaktır.

1.2. Yahudilikte Diriliş İnancı

Yahudiler, kutsal kitaplarını Tanah olarak isimlendirirler. Tanah, üç bölüm halinde Tora (Tevrat), Neviim (Peygamberler) ve Ketuvim (Kitaplar) bölümlerinden meydana gelmektedir.²¹ Yahudilerin kutsal kitabı Tanah'ta onlarca defa geçen²² *şəol* kelimesi, âhiret kavramını tam olarak karşılamayan, belirsiz bir kelime olsa da ölüm sonrası yaşamı

¹⁹ Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 26.

²⁰ Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 25, 31.

²¹ Ömer Faruk Harman, "Ahd-i Atîk", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1988, c. 1, s. 494-501.

²² İsmail Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Âhiret İnancı*, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 71.

ifade eden bir kavram olarak kabul edilmektedir.²³ Bu kelime Tora'nın Tekvin bölümünde Hz. Yusuf'un hikâyesi aktarılırken geçmektedir. Hz. Yusuf'un kuyuya atılması sonrasında babası Hz. Yakub'a oğlunun kanlı elbiselerinin bulunduğu haberi verilmiş oğlunun kanlı elbiselerini tanıyan Hz. Yakub: "...oğlumun yanına, ölümler diyarına yas tutarak ineceğim..."²⁴ diyerek ağlamıştır. Cümlede, *ölüler diyarı* olarak çevirisi yapılan kavramının karşılığı *şeol*dür.²⁵

Tanah'ın Daniel bölümünde geçen şu ifadeler, *şeol* ifadesinin muğlaklığına nazaran klasik âhiret inancına daha yakın bir anlatım içermektedir: "*Ve yerin toprağında uyuyanlardan bir çoğu, bunlar ebedi hayata ve şunlar ebedi nefrete uyanacaklardır.*"²⁶ Tanah'taki diriliş ve hesaba çekilmenin yer aldığı Daniel bölümü, Hz. Musa'dan yaklaşık bin yıl sonra Tanah'a eklenmiştir.²⁷ Yahudi âhiret inancının net olarak bulunduğu Daniel bölümünün Yahudilerin esir olarak kaldıkları İran'daki düşüncelerden etkilenilerek oluşturulduğu yönünde rivayetler mevcuttur.²⁸ Yukarıda geçen anlatıma benzer ifadelerin Tanah'a eklenmesi ile birlikte Yahudilikteki âhiret inancı keskinleşmeye başlamış ve kendisine inanç esasları arasında yer bulmuştur.

Yahudi mezhepleri âhiretin varlığının Tanah'ta ifade edildiği konusunda bir grup hariç, ittifak halindedirler. Kutsal metinleri lafzen yorumlayan ilk dönem Sadûkîler mezhebi dışındaki ana akım mezhepler, âhiretin varlığını kabul ederler.²⁹

²³ Ömer Faruk Harman, "Yahudilik", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2013, c. 43, s.205.

²⁴ Tekvin, 37/35.

²⁵ Ölüm sonrası hayatın Tanah'ta yer alması ile ilgili geniş bilgi için bkz. Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 63-92.

²⁶ Daniel, 12/2.

²⁷ Muhsin Akbaş, "Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XV, 2002, s. 38-41, Akbaş, araştırmasında Hz. Musa'nın M.Ö. 1200 yıllarda yaşadığını; Daniel bölümünün ise Tanah'a yaklaşık olarak M.Ö. 200'lü yıllarda eklendiğini belirtmektedir.

²⁸ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara 2002, s. 469.

²⁹ Harman, "Yahudilik", *DİA*, c. 43, s.205

Gazzâlî ve İbn Rüşd'den hemen sonra yaşamış olan Yahudi filozof İbn Meymûn (Maimonides, ö. 1204) Kitabü's-Sirac adlı eserinde oluşturduğu Yahudi inanç esaslarının arasında dirilişe inanmaya yer vermiştir. Dolayısıyla âhiretin varlığına inanmayan Yahudilerin, iman etmiş olmayacağını ortaya koymuştur.³⁰

İbn Meymûn, âhireti inanç esaslarına eklemekle kalmayıp filozof kişiliği ile âhret hallerinin nasıl olacağına dair akli çıkarımlarda da bulunmuştur. Dirilişin bedenle olmayacağını sadece ruhani diriliş gerçekleşeceğini düşündüğü yönünde bilgiler olan İbn Meymûn, bu düşüncüyü ortaya koyarken İbn Sînâ'nın cesetlerin toprakta dağılmasından sonra fiziksel olarak bir araya gelmesinin mümkün olamadığına dair argümanlarına benzer deliller kullanmıştır.³¹ İbn Meymûn'un bu düşünceleri dönemindeki Yahudi toplumundan tepki görmüş ve bu düşüncelerine açıklık getirmek zorunda kalmıştır. İbn Meymûn konu ile ilgili düşüncelerini açıkladığı mektubunda bir yandan insanların tıpkı melekler gibi vücutlarına ihtiyaç duymadan yaşayabileceklerini³² dile getirirken diğer yandan dirilişin ruhun bedene dönmesi ile gerçekleşeceğini³³ belirtmektedir. İbn Meymûn'un diriliş anlayışında görülen bu muğlaklığı ortaya koyan Aydın, bu tavrın sebebi üzerinde durmamıştır.³⁴ Meral ise İbn Meymûn'un diriliş konusunda ölümlerin diriltilmesi inancını, Yahudilik inanç esasları listesine aldığını belirtmektedir.³⁵ Bu ve benzer mevzularda İbn Meymûn'un aynı dönemde yaşadığı Müslüman filozoflardan etkilendiği de dile getirilen bir husustur.

³⁰ Yasin Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2019, s.269.

³¹ Adnan Küçükali, "İbn Meymun'un Düşüncesinde Âhret ve Ölümsüzlük", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 26, Erzurum 2006, s. 87-90.

³² Maimonides, *The Essay on Resurrection*, (Çev. Abraham Halkin, *Epistles of Maimonides* içinde), The Jewish Publication Society, Philadelphia 1985, s. 215.

³³ Maimonides, *The Essay*, s. 219.

³⁴ Ravza Aydın, *Musa b. Meymun'a Göre Yahudi İnanç Esasları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2012, s. 90-94.

³⁵ Yasin Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *AÜİFD*, Sayı: 52:2, Ankara 2011, s.251.

Yahudilikte cesetlerin dirilişı ile doğrudan ilişkili olmasa da yeniden dirilmenin nasıl olacağı tartışılırken dirilen bedenlerin üzerlerinde kıyafet olup olmadığı konu edilmiştir. Dirilen bedenlerin kıyafetleri ile vücut bulacağını savunanların, bunu açıklarken buğday tanesinin çıplak olarak ekildiği fakat yeşerdiğinde üzerinde bir elbise bulunduğunu söyledikleri kaynaklarda geçmektedir.³⁶

Sonuç olarak Yahudilikteki âhiret kavramı dinin ortaya çıktığı ilk dönemlerde belirsiz bir şekilde var olmuş daha sonra karşılaşılan kültürlerin de etkisi ile âhiret, üzerine düşünülen tartışılan ve daha belirgin hale getirilmeye çalışılan bir inanç olmuştur.³⁷

1.3. Mecûsîlik/Zerdüştilik'te Diriliş İnancı

Mecûsîlik, tanrısı Ahura Mazda tarafından peygamberi Zerdüş't'e gönderdiği vahiyler çerçevesinde oluştuğuna inanılan bir dindir. Konu hakkında tartışmalar bulunmakla birlikte dinin peygamberi Zerdüş'tün M.Ö. 6. yy sıralarında günümüz İran bölgesinde yaşamış olduğuna inanılmaktadır.³⁸ Başlangıçta monoteist öğeleri ile ön plana çıkan ve peygamberine nispetle Zerdüştilik ismi ile de anılan bu din, özellikle kötülük problemi çerçevesinde Zerdüş'tî din adamları tarafından yapılan yorumlarla düalist bir inanca dönüşmüştür. Bu düalist yapı, iyi ile kötü, yaratan ile yok eden, Ohrmazd ile Ehrimen kavramları çerçevesinde şekillenmiştir.³⁹

Kur'an-ı Kerim'de bu dinin adının geçmesi⁴⁰ ve Hz. Muhammed'in onlarla ilgili fıkhi hükümler belirlemiş olması Müslümanların Mecûsîlerle kurduğu ilişkinin yansımasıdır. İslam'ın yayıldığı dönemlerde Arabistan'ın içinde de var olan Mecûsîler, ağırlıklı olarak

³⁶ Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s.280-285.

³⁷ Yusuf Altıntaş, *Yahudilik'te Âhiret Anlayışı*, Din ve Hayat Dergisi, 2012/Haziran, s. 37-39.

³⁸ Şinasi Gündüz, "Mecûsîlik", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2003, c.28, s. 280.

³⁹ Mehmet Alıcı, *Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011, s 279-288.

⁴⁰ Hac, 22/17, "Gerçek şu ki iman edenler, Yahudiler, Sabiiler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve şirke sapanların hakkındaki hükmünü Allah, kıyamet gününde verecektir."

Sâsânîlerin hüküm sürdükleri İran topraklarında yaşamışlardır. Bununla birlikte İran'ın fethedilmesi ile resmi dini Mecûsîlik olan Sâsânî Devleti yıkılmış ve bu dine inanan insanların çoğunluğu Hindistan'a ve bir kısmı da Anadolu'ya göç etmiştir. Günümüzde sayıları yüzbinlerle ifade edilen bu dinin mensupları başta İran ve Hindistan olmak üzere Avrupa ve Amerika'da yaşamaktadır.⁴¹

Tezimizde ele aldığımız düşünürlerin yaşadığı coğrafyada böyle bir dinin mensuplarının uzun süre yaşamış olması önemlidir. Eğer Zerdüş'tün M.Ö. 6. yüzyılda yaşadığını ayrıca Sâsânîlerin MS. 7. yüzyılda yıkıldığını düşünürsek on üç yüzyıllık süre boyunca İran bölgesinde yaşamış olan bu dinin bölgede iz bıraktığı düşünülebilir. Bu kapsamda İbn Sînâ'nın diriliş ile ilgili görüşlerini barındıran *el-Adhaviyye fi'l-meâd* risalesinde Mecûsîlerin âhiret inançlarından bahsetmiş olması dikkate değerdir.⁴² İbn Sînâ'nın yaşadığı zaman dilimi göz önüne alındığında⁴³ Sâsânîlerin yıkılışından yaklaşık 350 yıl sonra kaleme alınan bir eserde yer bulması bu dinin bölgede bıraktığı bir iz olarak değerlendirilebilir.

Mecûsîliğin kutsal kitabının ismi Avesta'dır. Bu kutsal kitap içinde Zerdüş'te Ahura Mazda'nın gönderdiğine inanılan vahiyler olan Gatha'lar bulunmaktadır. Gatha bölümlerinde ölüm sonrası hayatın varlığı yanında cennet ve cehennem tasvirleri bulunmaktadır. Bu metinde geçen “*Grehma ve dünyada yaşayışı mahvedenler öteki dünyada çirkin tıynetliliğin sarayına girdikleri zaman her ne kadar senin peygamberinin haberi erişince ağlayıp inlerse de doğruluğun yüzünü görmekten mahrum kalırlar.*”⁴⁴ ifadeleri âhiret inancına delalet eden ifadelerdir. Gatha'da âhiret anlayışının varlığı kesin olsa da dirilişin mahiyeti hakkında farklı yorumlara izin veren geniş bilgiler

⁴¹ Şinasi Gündüz, “Mecûsîlik”, (Yaşayan Dünya Dinleri içinde, Ed. Şinasi Gündüz), DİB Yay., İstanbul 2007 s. 512.

⁴² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-me'âd* (Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), Klasik Yay., İstanbul 2018, s.6.

⁴³ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1999, c. 20, s. 319-322.

⁴⁴ Yesna, Gatha, 32.13, *Zerdüş'tün Gata'ları*, (Çev. Ali Nihat Tarlan), Suhulet Matbaası, İstanbul 1935, s.15.

bulunmamaktadır. Bu bilgiler ağırlıklı olarak Avesta metinleri hakkında yapılan çalışmalarla netleştirilmeye çalışılmaktadır.

Mecûsîler, ölüm sonrası iki aşamalı bir diriliş anlayışına sahiptirler. Birinci aşamada kişinin ruhu eğer imanlı ise öldükten sonraki üç gün boyunca, dünyada yapmış olduğu iyi işleri ruhsal olarak seyrederek zevk duymaktadır. Dördüncü gün vicdanıyla birlikte hesap aşmasından ve Cinvat Köprüsü'nden geçerek ruhsal bir âleme gitmektedir. Eğer ruh kurtuluşa erememiş ise benzer süreçleri tersinden yaşayarak mutsuz bir ruhsal âlemle yüzleşmektedir.⁴⁵

Mecûsîlik'te ölüm sonrası öngörülen kişinin yaptığı iyilikleri seyretmesine benzer bir anlatım İbn Sînâ'nın *eş-Şifa*'sında da yer almaktadır. İbn Sînâ, insanlardan bazılarının nefisleri arındığı halde o insanlarda avama hitap edebilecek tasavvurların yerleşebileceğini düşünmektedir. İbn Sînâ'ya göre kişi kendisinde bu tasavvurlar yerleştiği halde ölürse şöyle bir durumla karşılaşacaktır: *"...Bu nefisler inandıkları bütün uhrevi hayalleri tahayyül eder bu nefislere tahayyül etme imkânı veren araç da göksel cisimlerdendir. Böylelikle dünyada kendilerine söylenmiş kabir halleri, diriliş, uhrevi iyilikler gibi bütün şeyleri müşahede ederler."*⁴⁶ Görüldüğü gibi İbn Sînâ, ölümden sonra belli durumlarda ruhun, bazı şeyleri müşahede etmesini mümkün görmektedir. Bu açıdan bakıldığında ölüm sonrası kişinin bazı şeyleri müşahede etmesi açısından İbn Sînâ'nın düşünceleri Mecûsîlerin inançları ile uyuşur gözükmemektedir.

Elbette bu düşüncenin İbn Sînâ tarafından tamamen kabul edildiği ya da düşünürün Mecûsîlerden etkilenecek bunları söylediği gibi bir sonuca varılamaz. Bununla birlikte ölüm sonrası hayat ile ilgili bölgede yaşayan insanların düşüncelerinin neler olduğunu karşılaştırmak bakımından bir veri olarak değerlendirilebilir.

⁴⁵ Nevfel Akyar, *Zerdüştilik'te Âhiret İnancı ve Cenaze Törenleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2017, s. 53-59.

⁴⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ: Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul 2011, s.364-365.

Mecûsîler, dirilişin ikinci aşamasının kıyametten sonra olacağına inanmaktadırlar. Bu aşamadaki diriliş, beden ile ruhun birleşmesi ile olacaktır. Çünkü Mecûsîlere göre cennetteki nimetleri sadece ruhsal olarak tecrübe edemeyecek insan için beden, ruh ile birleşmesi gerekmektedir.⁴⁷ Fakat ruh ile birleşen beden, dünyadaki gibi yeme, içme vs. ihtiyaçlarına sahip olmayacak ancak yeni çocuklar olmadan cinsellik yaşayabilecektir.⁴⁸ Mecûsîlerin ölülerine yapmış oldukları uygulamalar onların varlık anlayışlarını yansıtır niteliktedir. Mecûsîler, ruh ayrıldıktan sonra beden, kirlendiğine inanırlar. Cansız kalan beden, görevli din adamlarının gözetiminde *Dakhma* adı verilen özel binalara konulur. *Dakhma*'da bekleyen cesedin etlerini yabani hayvanlar yedikten ya da ceset çürüdükten sonra kemikleri toz olana kadar bekletilir. Bu uygulama ile yukarıda değinilen kirlenmiş cesedin suya ya da toprağa karışarak buraları kirlenmesinin önüne geçilmiş olur.⁴⁹ Diğer bir uygulamada ise kemikler gömülmekte, kıyamet sonrası beden, bu kemikler ile birlikte dirileceği düşünülmektedir. Bu uygulama bedenle diriliş inancına daha yakın bir uygulamadır.⁵⁰ Bu uygulama farklılıkları Mecûsîliğin geçirdiği değişimle de yakından ilişkilidir. Günümüzde ise Mecûsîler, cesetlerini toprağa gömmektedirler.

Mecûsîlik, kıyamet sonrası diriliş ile ilgili fazlaca ayrıntı barındırmaktadır. Bununla birlikte tezimizle ilişkili olması bakımından günahkârların durumu dikkate değerdir. Mecûsîler, günahkâr olan ruhlar cezalarını çekip temizlendikten sonra cennete gideceği inancındadırlar. Fakat affedilemeyecek günahlar işleyen insanların dirilme sürecinin bir parçası olamayacaklardır.⁵¹ Günahkâr insanların tekrar diriltilmemesi, Fârâbî'nin âhiret

⁴⁷ İskender Oymak, *Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Âdetler)*, yayınevi yok, Elâzığ 2003, s. 165.

⁴⁸ Akyar, *Zerdüştlük'te Âhiret*, s. 69.

⁴⁹ Esat Korkmaz, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2015, s. 54.

⁵⁰ Xanna Omerxalî, "Zerdüştlük ve Avesta" (Çev. Fahriye Adsay, İbrahim Bingöl, *Avesta içinde*), Avesta Yay., İstanbul 2012, s.17.

⁵¹ Akyar, *Zerdüştlük'te Âhiret*, s. 72.

anlayışında da karşılığı bulunan bir düşüncedir. Filozof cahil şehrin insanların dirilişinin mümkün olmadığı kanaatindedir.⁵²

Kıyamet sonrası yaşanacağına inanılan bir başka süreç ise Gatha metinlerinde geçen erimiş metal nehri üzerinden geçme inancıdır. Bu inanca göre iyiler erimiş metal nehirden adeta ılık bir sütün içerisinde yürür gibi geçecek ve cennete ulaşacaktır. Kötüler ise bu nehirden geçerken acı çekecekler ve günahlarının cezasını göreceklerdir. Yukarıda da değinildiği gibi iyiler doğrudan, affedilecek günah işleyenler ise cezalarını çektikten sonra cennete gidecektir.⁵³

İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*'da Mecûsîlerin âhiret anlayışlarını; ruh cevherinin, karanlıktan kurtularak nur âlemine yükselmesi, kurtulamaması durumunda karanlık âlemde kalması olarak aktarmaktadır. Ayrıca âhirete inananlar için yaptığı sınıflamada Mecûsîleri, Seneviyye ve Maniheiztler'le birlikte ruhsal dirilişe inananlar arasında saymaktadır.⁵⁴ İbn Sînâ'nın aktardığı bilgiler ile yukarıda aktarılan bilgiler uyuşmamaktadır. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi Mecûsîler ruh-beden birlikteliği çerçevesinde bir dirilişe inanmaktadırlar. Tezat görünen bu durumun iki sebebi olabilir. İbn Sînâ'nın döneminde yaşayan Mecûsîlerin âhiret inançları filozofun aktardığı şekilde olabilir. Çünkü dinlerin inançları, tarihsel değişim göz önünde bulundurulduğunda yekvücut olarak devam ettirmeyip dinlerin içinde çeşitli fırkalar ve mezhepler olabilmektedir. Bu durum yukarıda değinildiği gibi cenaze uygulamaları zamanla değişen Mecûsîler için de geçerli olabilir. Daha zayıf bir görüş olarak İbn Sînâ, yukarıda değinilen dirilişin birinci aşamasını, Mecûsîlerin âhiret anlayışlarının tamamına teşmil edecek şekilde açıklamış olabilir.

⁵² Fârâbi, *el-Medînetü'l Fâzıla* (Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara 2011, s. 114

⁵³ Akıyar, *Zerdüştilik'te Âhiret*, s. 71-73.

⁵⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.6

1.4. Hristiyanlıkta Diriliş İnancı

Hristiyanların kutsal kitap olarak kabul ettikleri İncil, Ahd-i Atık (Tanah) ile Ahd-i Cedîd'in birleşiminden oluşmaktadır.⁵⁵ İncil'in Ahd-i Atık ile Ahd-i Cedîd'i içermesi dolayısıyla Hristiyanlar, başka bir dinin kutsal kitabını doğru kabul eden yegâne din konumundadır.⁵⁶ Malumdur ki Müslümanlar bu kutsal kitapların tahrif edildiğine inandıkları için onların tamamının doğru olduğunu kabul etmezler.

Hristiyanlıktaki diriliş ile ilgili öncelikli anlatımlar Hz. İsa'nın dirilmesi ve Hz. İsa'nın dirilttiği insanlar hakkındaki bilgiler etrafında toplanmaktadır. Hz. İsa'nın çarmıha gerildikten üç gün sonra dirilmiş olması Hristiyanlığın hem havariler akidesinde hem de İznik akidesinde iman esaslarından kabul edilmiştir.⁵⁷ Ayrıca Hz. İsa'nın mucize eseri dirilttiği insanlara yönelik anlatımlar da Ahd-i Cedîd'de bulunmaktadır. Bu anlatımlar, Hristiyanlıkta ölümden sonraki dirilişin bedensel olacağına yönelik düşüncenin oluşmasını kolaylaştırmış olabilir. Örneğin Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinin ardından dirilmesi ile ilgili Yuhanna'da şu ayrıntılar geçmektedir:

“İmdi öbür şakirtler ona: Rabbi gördük dediler. Fakat o onlara dedi: Eğer ben ellerinde çivilerin yerini görmezsem, çivilerin yerine parmağını koymazsam, böğrüne de elimi koymazsam inanmam. Sekiz gün sonra şakirtleri yine içeride idiler. Tomas da onlarla beraber idi. Kapılar kapalı iken İsa gelip ortada durdu: Size selamet! Dedi. Ondan sonra Tomas'a dedi: Parmağını buraya getir, ellerime bak. Elini de getir, böğrüne koy; ve imansız olma, ancak imanlı ol.”⁵⁸

⁵⁵ Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 48-53.

⁵⁶ Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1998, c. 17, s. 340.

⁵⁷ Mahmut Aydın, “Hristiyanlık”, (Ed. Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri* içinde), DİB Yay., İstanbul 2007 s. 93-95.

⁵⁸ *Yuhanna* 20/25-27; Hz. İsa'nın dirilmesi ile ilgili olarak ayrıca bkz. *Luka* 24:1-50.

Ahd-i Cedîd’de Hz. İsa’nın kendi dirilişinin dışında dirilttiği insanlara dair anlatımlar da bulunmaktadır. Hz. İsa’nın, aynı zamanda dostu da olan Lazar’ı diriltilmesi bu örneklerden birisidir.⁵⁹

Ahd-i Cedîd’de kıyamet sonrası yaşanacak diriliş ile ilgili anlatımlar da bulunmaktadır. Bu anlatımlardan dirilişin bedensel bir mahiyet arz edeceği anlaşılmaktadır. Örneğin Matta’da “*Bedeni öldürüp de canı öldürmeğe kudreti olmayanlardan korkmayın; ancak daha ziyade cehennemde hem bedeni hem canı helak etmeye kudreti olandan korkun.*”⁶⁰ ifadelerini okumak mümkündür. Alıntıladığımız bu metinde, bedeni cehennemde helak edecek ifadesi ile dirilişin bedensel olarak gerçekleşeceğine dair bir sonuca ulaşılmaktadır. Ahd-i Cedîd’de kıyamet sonrası mükafat ve ceza gibi unsurların yer aldığı buna benzer anlatımlar yer almaktadır. Hz. İsa’nın çarmıha gerildikten sonra dirilmiş olması Hristiyanlar açısından dirilişin bir garantisi olarak görülmektedir.⁶¹

İlk dönem Hristiyanları genel olarak ölüm sonrası dirilişin Hz. İsa’nın dirilişi gibi beden ile olacağına inanmaktaydılar. Bu inanış Hristiyan iman esaslarının bir araya getirildiği Apostol Kredosu’nda yer almaktadır. Türkçeye Havarilerin Akadi olarak tercüme edilen bu inanç esasları bedenin dirilmesi (the resurrection of the body) şartını barındırmaktaydı. Tanrı’ya iman ile bedenle dirilişe imanın bir arada bulunduğu bu esasların ilki, sekizinci yüzyılda hazırlanmıştır. Müslüman kültürde ‘amentü’ denilen bu inanç esasları Katolik, Protestan ve Ortodoks kiliseleri tarafından ortak olarak kabul edilmiştir.⁶² Günümüzdeki kiliselerin güncel internet sitelerinde halen yer almaktadır.⁶³

⁵⁹ Yuhanna 11/43-44; Benzer bir olay için Luka 7/11-17.

⁶⁰ Matta 10/28.

⁶¹ Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 183.

⁶² Akbaş “Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm”, s. 52.

⁶³ Katoliklere ait bir internet sitesi <https://www.catholic.org/prayers/prayer.php?p=220> (Erişim tarihi 15.08.2019); Protestanlara ait bir internet sitesi <http://www.prca.org/about/official-standards/creeds/ecumenical/apostles> (Erişim tarihi 15.08.2019).

Hristiyanlar, dirilişin bedenen gerçekleşeceğini düşünmekle birlikte dirilen bedenin bu mevcut bedenlerle aynı özelliklere sahip olmayacağına dair bir kanı mevcuttur. Hristiyan dininin kurumsallaşmasında önemli bir rolü olan Pavlus, Korintoslulara Birinci Mektubunda kendisine dirilişin mahiyeti ile ilgili sorulan bir soruya şu cevabı vermiştir: “Ölülerin kıyamı da böyledir. Çürümede ekilir, çürümezlikte kıyam eder... .. tabii beden olarak ekilir; ruhani beden olarak kıyam eder. Tabii beden olduğu gibi ruhani beden de vardır.”⁶⁴ Pavlus’un mektubunda ifade ettiği ‘ruhsal beden’ insanın dünyadaki bedeninden farklı bir bedendir. Pavlus’un burada asıl vurguladığı ölümsüz bedenlerin hali hazırda kullandığımız ve çeşitli ihtiyaçları olan bedenlerle aynı olamayacağıdır. Yani dirilen bedenler şekil olarak dünyada kullandığımız bedenlere benzeseler de ilahi bir nitelik kazanacaklardır. Ayrıca Pavlus, iman etmeyenlerin tekrar dirilemeyeceğini, kıyamet esnasında yaşayan inançsızların ise helak olacağını düşünmektedir.⁶⁵

İlk dönem kilise babalarından olan Origenes (ö. 254) de diriliş konusunda Pavlus’la benzer fikirleri savunmuştur. *Diriliş Üzerine* isimli bir kitabı bulunan Origenes, dünyadaki bedeni hayvani beden olarak tanımlayarak bu bedenin dirilirken ruhani bedenle değişeceğine dair düşünceleri bulunmaktadır.⁶⁶

Yahudilikle karşılaştırdığımızda diriliş kavramının Hristiyanlıkta daha belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Hz. İsa’nın çarmıha gerildikten sonra dirilmiş olmasının ve ölüm sonrası dirilişe ilişkin anlatımların Ahd-i Cedid’de yer almasının bu konuda etkili olması muhtemeldir.

⁶⁴ Korintoslulara Birinci Mektup, 15/42-44.

⁶⁵ Ali Erbaş, “Pavlus’a Göre Diriliş ve Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/3, s. 12-13.

⁶⁶ Akbaş, “Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm”, s. 53

1.5. İslam’da Diriliş İnancı

İslam’ın diriliş anlayışı, kelamcılar bağlamında ele alınacaktır. Çünkü tezimizde konu edilen filozoflarla, özellikle aynı zaman diliminde yaşayan ve İslam’ın temel inanç esasları ile ilgilenen kelamcılarının görüşlerinin bilinmesi; filozofların diriliş konusundaki düşüncelerini, hangi düşünce ortamında açıkladıklarını ortaya koyma bakımından önemlidir.

İlk dönem Kelam mezhepleri ve bunların temsilcileri olan düşünürler dirilişin keyfiyeti (cismani, ruhani) üzerine yoğun tartışmalar yapmamışlardır. Onlar âhiret hakkında daha çok kabir azabı, cennet-cehennem ebediliği, şefaet, büyük günah işleyenlerin durumu, ru’yetullah gibi konuları ele almışlardır.⁶⁷ Âhiret konuları kelamcılar tarafından akli delillerin gündeme getirildiği akliyyât bahislerinde değil; Kur’an ayetleri ve hadislere dayanan nakli delillerin ön planda olduğu sem’iyyât bahislerinde ele alınmıştır.⁶⁸ Konu hakkındaki felsefi tartışmalar yaygınlaşmadığı için ilk dönem kelamcıları, âhiret hakkındaki düşüncelerini tartışma cihetine gitmeden açıklamışlardır. Bu durum, mezhepler tarihi kitaplarında da kendini göstermektedir. Erken dönem mezhepler tarihçilerinden Muhammed el-Bağdâdî (ö. 1037) *el-Fark Beyne’l-Fırak*’ında mezheplerin âhiret ile ilgili görüşlerini aktardığı bölümlerde dirilişin mahiyeti ile bilgi vermemiştir. Bu durum dirilişin mahiyeti ile ilgili tartışmaların henüz yoğunlaşmamış olmasından kaynaklanabilir.

İlk dönem kelam mezheplerinden olan Haricilerin âhiret düşüncesini, büyük günah meselesi şekillendirmiştir. Haricilerin büyük çoğunluğunun görüşüne göre büyük günah

⁶⁷ Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2016, s. 255-298.

⁶⁸ Erkan Yar, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2011, s.208.

işleyenler sonsuza kadar cehennemde kalacaklardır.⁶⁹ Eldeki kaynaklar haricilerin dirilişin mahiyeti hakkında ne düşündüklerine dair kesin bilgi vermemektedir. Bununla birlikte Haricilerin düşüncelerini genel olarak Kur'an ayetlerinin zahirine dayandırıp aynen kabul ettiklerinden dolayı onların bedensel dirilişe inandıkları düşünülmektedir. Benzer bir çıkarım büyük günah işleyenler konusunda Haricilerden farklı düşünen Mürcie için de yapılmıştır.⁷⁰ Bununla birlikte bu mezheplerin ruh hakkındaki görüşleri ayrıntılı bilinmediği için dirilişte ruhun konumu hakkında fikir yürütülememektedir.

Diğer bir İslam mezhebi Şia'nın aşırılık yanlısı kolları, kıyamet ve dirilişi inkâr ederek Tenâsüh fikrini benimsemişlerdir.⁷¹ Bu mezhebin Râfızîlik kolu ise insanı ruh-beden terkibi çerçevesinde tanımlayarak dirilişin de bu çerçevede gerçekleşeceğini ortaya koymuştur. Şii Kelamcılarında Nasirüddîn el-Tûsî (ö. 1273) de bu görüştedir.⁷²

Öğretilerinde akli ön plana çıkaran Mutezile mezhebi mensupları, genel olarak dirilişin bedensel olarak gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir. Mutezilî kelamcılar, bu konudaki düşüncelerini hem akli hem de nakli temellendirme yoluna gitmişlerdir. Erken dönem önemli Mutezilî kelamcılarında Kâdî Abdülcebbâr (ö. 1025) kıyamet ahvali çerçevesinde; mizan, organların konuşması, amel defterlerinin verilmesi gibi haberlerin gerçek olduğunu belirterek bu haberlerin mecaz olarak anlaşılmasının mümkün olmadığını düşünmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, “Siz (günahları işlerken) kulaklarınızın, gözlerinizin ve derilerinizin, aleyhinize şahitlik etmesinden sakınmıyordunuz...”⁷³ ayetini delil göstererek Allah'ın organlarda söz yaratarak ya da organları ayrıca yaratarak bu hali

⁶⁹ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri-Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-muşallîn*, (Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s.103.

⁷⁰ Selim Özarslan, *İslam Kelamında Ölüm ve Ötesi Doktrini*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999, s.129-152.

⁷¹ Eş'arî, *Maḳâlât*, s.71-72.

⁷² Özarslan, *İslam Kelamında Ölüm*, s.138-139.

⁷³ Fussilet, 41/22.

gerçekleştireceğini belirtmektedir.⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın diriliş düşüncesinde bedenın durumu belirgin olsa da ruhun durumu hakkında bir açıklama bulunmamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, Mutezilenin beş esasını açıkladığı kitabının mukaddimesinde *Nefs*, *Akıl* ve *İllet* gibi kavramların anlaşılmasız şeylere işaret ettiğini belirterek bu kavramları, dilbilimci ve edebiyatçıların tartışması gerektiğini belirtmiştir.⁷⁵ Düşünürün bu kavramları gündemine almaması dirilişte ruh-beden ilişkisinin durumu hakkında yorum yapmasını engellemiş olabilir.

Diğer bir Mûtezilî düşünür olan Zemahşerî'nin (ö. 1144) konu hakkındaki görüşlerine diriliş ile ilgili ayetlerin tefsirinden ulaşılabilir. Örneğin Kur'an'da geçen “*Ve dediler ki: ‘Biz bir kemik yığınının ve ufalanmış toprağa dönüştüğümüzde, yeni bir yaratılışla yeniden mi diriltilecek mişiz?’ De ki: (Şüphe mi var?) İster taş olun ister demir... ”*”⁷⁶ ayetinin açıklamasında Zemahşerî, insanın kendi parçası olan kemikten tekrar dirilmesi bir yana kendisine en uzak cisimlerden dahi diriltilebileceğini dolayısıyla bedensel diriliş imkân dahilinde gördüğünü belirtmektedir.⁷⁷ Zemahşerî'nin benzer ayetlerde benzer yorumları bulunmaktadır.⁷⁸

Dirilişin mahiyeti ile ilgili Ebû Hanîfe'ye ait (ö. 767) müstakil bir eser mevcut değildir. Onun diriliş anlayışını, farklı eserlerinde âhiret hakkında dile getirdiği düşüncelerden çıkarmak mümkündür. Ebû Hanîfe, âhiret gününde şefaat, amellerin mizanla tartılması, Kevser Havuzu, amel defterinin okunması, Allah'ın görülmesi gibi

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Ed. Metin Yurdağür, Çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, c.2, s. 672.

⁷⁵ Abdülcebbâr, *Şerh*, s.196.

⁷⁶ *İsra*, 15/49-50.

⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, (Ed. Murat Sülün, Çev. Muhammed Coşkun, Mehmet Erdoğan, Necdet Çağıl), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017, c. 3, s. 1126.

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. 3, s. 1188; c.4, s.510; c.4, s.1130.

konuları hak olarak görmektedir.⁷⁹ Çünkü bu meselelerin naslarda yer almış olması bu konular hakkındaki bilgilerin doğrudan kabulünü gerektirmektedir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe bu konularda metinden uzaklaşıp yorum yapmamıştır.⁸⁰ Dirilişte ruh ve beden durumları hakkında herhangi fikir beyan etmeyen Ebû Hanîfe'nin bu konu hakkında da Kur'an metninden uzaklaşmamış olması muhtemeldir. Bu minvalde onun dirilişin bedensel olarak gerçekleşeceğini düşündüğünü söylemek yanlış olmaz.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö.944) önemli kalam eserleri olarak kabul edilen *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Akâid Risalesi*'nde dirilişin mahiyeti hakkında ayrıntı bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun tefsir eseri olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da âhiret ile ilgili ayetlerin açıklamalarında farklı konularla ilgili açıklamalar genişçe yer almaktadır. Düşünürün dirilişin mahiyeti ile ilgili en açık açıklamalarından biri şu ayetlerin tefsirinde yer almaktadır: “İnsan, kemiklerini toplayıp birleştiremeyeceğimizi mi sanıyor? Evet, parmaklarına varıncaya kadar yeniden yapmaya gücümüz yeter.”⁸¹ Mâtürîdî, bu ayetleri tefsir ederken Batınilerin, cismani dirilişe inanmayıp sadece ruhsal dirilişe inandıklarını belirterek bu ayetlerin onların görüşlerini açıkça nakzettiğini belirtmektedir. Mâtürîdî 'ye göre asıl zor olan ilk yaratmadır. İlk yaratmayı gerçekleştirebilecek kudrete sahip olan Allah dağılanları bir araya toplama anlamına gelecek olan ikinci yaratmayı daha kolay bir şekilde gerçekleştirebilecektir.⁸² Mâtürîdî'nin ruhsal diriliş hakkındaki bu düşünceleri, dolaylı olarak kendisinden yaklaşık yüz yıl sonra yaşayacak olan İbn Sînâ'nın konu hakkındaki düşüncelerine erken bir cevap mahiyetindedir. Mâtürîdî'nin bu konu hakkında görüş serdetmiş olması, ruhsal diriliş meselesinin o dönemdeki

⁷⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l Ekber*, (Çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde), M. Ü. İFAV Yay., İstanbul 2013, s.57.

⁸⁰ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, (Çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* içinde), M. Ü. İFAV Yay., İstanbul 2013, s.68-69.

⁸¹ *Kıyame*, 75/3-4.

⁸² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi* (Çev. İbrahim Tüfekçi), Ensar Yay., Ankara 2015, c. 16, s.294-295.

bilinirliğini göstermesi açısından önemlidir. Müslüman filozoflar açısından bakıldığında ise kendilerinden önceki bir dönemde Batınilerin ruhsal dirilişi savunmuş olmaları ve bu görüşlerin eleştirilmiş olması daha sonra onları zor durumda bırakacaktır.⁸³ Çünkü Batınilerin, o zaman dilimindeki olumsuz imajları ve onlara yönelik tepkiler, âhiretin ruhsal olacağını düşünen filozofları etkileyecektir. Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan kelimciler bu konuda filozofları İslam dairesinin dışında görecektir. Mâtürîdî, konu ile ilgili ayetlerde, dirilişin cismani olacağını söylese de onun ruha verdiği anlam muğlaktır. Bu muğlaklık ruh ile ilgili ayetlerin tefsirinde kendini göstermektedir. Örneğin Mâtürîdî, " *Ve sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir."*⁸⁴ ayetinin tefsirini yaparken Kur'an metnine bağlı kalarak ruhun ne olduğunu tefsir edemeyiz, demiştir. Düşünüre göre insanlara varlıkların iç yüzü hakkında bilgi verilmeyip sadece görünenlerle ilgili bilgi verildiği için ruh konusu hakkında konuşmak mümkün değildir. Mâtürîdî'nin ruh anlayışını ortaya konulması tezin sınırlarını aşacağı için bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Bununla birlikte güncel araştırmalarda Mâtürîdî'nin diriliş anlayışının ruh-beden birlikteliği ile olacağına dair çıkarımlar bulunmaktadır.⁸⁵

Mâtürîdî'den yaklaşık yüz yıl sonra yaşayan Mâtürîdî kelamcısı Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 1099) yazdığı Akâid kitabının Ba's bölümünde dirilişin cismani olacağını

⁸³ Adil Bebek, "Matüridi'nin Kelam Sisteminde Âhiret inancı", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 19, 2000, s. 20, Bebek'in makalesinde, Matüridi'nin için Batınilerin yanı sıra İslam filozoflarını da ruhsal dirilişe inandıkları eleştirdiğine dair bir bilgi bulunmaktadır. Bebek, bu ifadesinin dipnotunda Tevilat'ın yazma nüshasını referans göstermektedir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın tahkikli tercümesinde Batınilerin eleştirildiği bölümde 'İslam filozofları' ifadesi geçmemektedir. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. 16, s.294-295.

⁸⁴ *İsra*, 17/85.

⁸⁵ Osman Nuri Demir, "İmam Mâtüridi'de İnsan: Ruh Nefs ve Beden ilişkisi üzerinde Bir İnceleme", *Kader Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2019, s.248.

belirtmiş ruhun durumu ile ilgili bir açıklama yapmamıştır. Ayrıca Pezdevî konunun girişinde isim vermeden filozoflardan da bahsetmiştir:

*“Filozoflar Allah’ı tanımakla birlikte dirilişe olmaz demişlerdir, Müşrikler de Allah’ı ikrar etmekle birlikte beraber dirilişe inanmamışlardır. Ancak felsefeciler şunları da ileri sürmüşlerdir: Allah beni ademi öldürünce hayırlı olanın ruhunu ruhani aleme çıkarır. O orada huzur ve rahatlık içinde olur. Kötü olanın ruhunu cismiyle bu cismani alemde karanlık içinde bırakır.”*⁸⁶

Fârâbî’nin daha sonra ele alınacak diriliş anlayışında, kurtuluşa eremeyenler yok olacaktır. İbn Sînâ’nın, diriliş anlayışında ise kötü olan ruhun alemde cisimlerle kalması gibi bir düşünce bulunmamaktadır. Dolayısıyla Pezdevî’nin bahsettiği felsefecilerin Fârâbî ve İbn Sînâ olma ihtimali düşüktür. Pezdevî’nin isim vermeden filozofların müşrikler gibi dirilişe inanmadıklarını söylemesi ise diriliş ile cismani dirilişi eş anlamlı görmesinden kaynaklanmaktadır. Düşünüre göre ruhani dirilişe inanan biri, dirilişe inanmamış olmaktadır.

Pezdevî, eserinde İslam dışında kalan inançlar başlığında kafirler arasında felsefeciler, Mecûsîler, Müşrikler, Hindliler ve Türkler’i saymıştır.⁸⁷ Bu bölümün devamında, felsefecilerin bazılarını Batınilerle özdeşleştirmiş; bazılarını ise Allah’ı kabul eden fakat peygamberi kabul etmeyen kişiler olarak değerlendirmiştir. Pezdevî’ye göre böyle felsefeciler Allah’ın ‘Akıl’ olduğunu söyleyerek âhiretin ruhani olacağını iddia etmişlerdir. Bu gibi görüşlerinden dolayı felsefe yakıcı, karanlık ve batıl bir ilimdir; öğrenilmesi fâsiddir.⁸⁸ Bu bilgilerden her ne kadar filozofların kim olduklarına ulaşılamasa da Pezdevî’nin kendisi ile aynı dönemde yaşayan Gazzâlî gibi ruhani diriliş

⁸⁶ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Çev. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1980, s. 225.

⁸⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet*, s. 341.

⁸⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet*, s. 345-346.

anlayışını İslam dışı gördüğü açıktır. Ölüm tarihleri birbirine yakın olan iki düşünürden Pezdevî'nin yaklaşık otuz yıl önce doğduğunu düşünürsek filozofların ruhsal diriliş anlayışını İslam dairesi dışında gören ve bunu dillendiren ilk kişinin Pezdevî olma ihtimali vardır. Pezdevî'nin bu tavrında, mezhebinin kurucusu kabul edilen Mâtürîdî'nin Te'vilat'ta Batınilerin ruhsal diriliş anlayışının yanlışlığına yapmış olduğu vurgunun etkili olduğu da düşünülebilir.

Diğer bir Mâtürîdî kelimcisi olan Nureddin es-Sâbûnî (ö. 1184) de diriliş konusunda Pezdevî ile bazı farklılıklar olsa da benzer bir sonuca ulaşmaktadır. Dirilişin ruhun bedene iade edilmesi ile mümkün olduğunu savunan Sâbûnî, filozofların zaruret olmadan ayetleri te'vil ederek ayetlerin zahiri manalarını ortadan kaldırdıklarını bundan dolayı inkara düştüklerini belirtmektedir. Sâbûnî'ye göre filozoflar bu konuda Batıniyye ile aynı görüşü savunmaktadır.⁸⁹

Eş'arîliğin kurucusu kabul edilen Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (ö. 935-36) eserlerinin âhiret konularından bahsederken diriliş ile ilgili olarak ruh beden tartışmalarına girmemiştir. Bu tartışmalara girmemiş olması, onun dirilişte ruh ve beden durumu hakkında ne düşündüğünü netleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Konuyu dirilişin imkânı yönünden ele alan Eş'ari, Kur'an'da geçen *"Kendi yaratılışını unutarak bize örnek getirdi. Dedi ki: Çürümüş kemikleri kim diriltecek? De ki: Onları ilk defa var eden diriltecektir."*⁹⁰ ayetini, dirilişin imkanına akli ve nakli olarak delil getirilebileceğini belirtmiştir. Eş'arî, ayette birinci dirilişin örnek verilerek ikinci dirilişin imkanının belirtilmesini, akıl yürütmenin önünü açan bir örnek olarak değerlendirmiştir.⁹¹ Eş'arî'nin

⁸⁹ Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 2015, s. 177-179.

⁹⁰ *Yasin*, 36/78-79.

⁹¹ Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, (Çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil), İz Yay. İstanbul 2017, s. 45-46.

âhirette Allah'ın insanın mevcut gözleri ile görebileceğini söylemesi⁹² ve Kevser Havuzu'nun gerçekliğini kabul etmesi dirilişin cismani olacağına inandığı konusunda veriler olarak değerlendirilmektedir.⁹³ Fakat bu dirilişte ruhun durumunun ne olacağı hakkında bir kesinlik yoktur. Çünkü Eş'arî'nin de dahil olduğu ve nefsi latif bir buhar olarak nitelendiren mütekaddimîn kelamcıları ölümden sonraki dirilişte ruhun durumunu, konu edinmemişlerdir.⁹⁴ Bu durum Eş'arî'nin *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve İtilâfû'l-muşallîn*'de dahi kendini göstermektedir. Düşünürün İslam mezheplerini ele aldığı eserin ilgili bölümünde, insanın mahiyeti hakkında dönemin düşünürlerinin ruh, nefis, beden hakkındaki farklı fikirlerini dile getirilmiş fakat bu kavramların dirilişten sonra nasıl konumlandırılacağına dair bilgiye yer verilmemiştir.⁹⁵ Kanaatimizce buna yönelik tartışmalar, filozofların konu hakkındaki düşüncelerini bilinir olmasıyla yoğunlaşmış olmalıdır. Konu hakkındaki araştırmalarındaki gündeme getirilen isimler de bunu göstermektedir.⁹⁶

Eş'arîliğin önemli isimlerinden kabul edilen İmamü'l Hameyn el- Cüveynî'nin (ö. 1085) diriliş hakkındaki düşünceleri, Gazzâlî'nin hocası olması bakımından mühim addedilmelidir. Diğer kelamcılar gibi Cüveynî de konuyu sem'îyyat bahsinde ele almıştır. Bu açıdan bakıldığında konunun nakli delillerle incelendiği düşünülse de konunun açıklanmasında akli delillere de yer verilmiştir. Cüveynî, dirilişin anlaşılması için ilk yaratmanın düşünülmesi gerektiğini dile getirmektedir. Delilini Kur'an'dan alan bu argüman ilk defa yaratılışı mümkün gören birinin ikinci dirilişin yaşanmasını da mümkün görmesi gerekmektedir. Çünkü yeniden yaratılan şey daha önceden yaratılan şeyin

⁹² Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, (Çev. Mustafa Çevik) İlahiyat Yay., Ankara 2005, s.27.

⁹³ Eş'arî, *el-İbâne*, s.103.

⁹⁴ Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, DİB Yay., Ankara 2016, s.275-282.

⁹⁵ Eş'arî, *Maḳālât*, s.260-264.

⁹⁶ Yar, *Ruh Beden İlişkisi*, s.217-228.

aynısıdır.⁹⁷ Cüveynî dirilişi ele aldığı bölümlerde daha çok Mutezile'nin diriliş anlayışını eleştirmiştir. Düşünürün diriliş bahsinde ruh ile ilgili bir tanımlamaya gitmiş olması ilgi çekicidir. Buna göre “*ruh algılanabilir cisimlerle iç içe geçmiş latif cisimlerden ibarettir. Sünnetullah'a göre cisimlerin hayatiyetinin devamı ruhların bedenlerle irtibatlarını sürdürmesine bağlıdır.*”⁹⁸ Cüveynî'nin hayatiyet için ruh-beden ilişkisini zorunlu görmesi ile âhirette dirilişin bedenlen gerçekleşeceği düşüncesini bir arada düşündüğümüzde Cüveynî'nin dirilişi ruh-beden birlikteliğinde gördüğü şekilde bir yoruma ulaşabiliriz. Fakat biz araştırmamızda Cüveynî'nin diriliş, ruhun bedene iadesi şeklinde olacaktır gibi kesin bir ifadesine rastlamadık. Bununla birlikte Gazzâlî'den sonra gelen Eş'arî kelamcılarda bu ifade net şekilde yer almaktadır. Bu durumun oluşmasında Gazzâlî'nin düşüncelerinin etkili olma ihtimali yüksektir. Gazzâlî'nin görüşleri ikinci bölümde ayrıntılı inceleneceği için diğer Eş'arî kelamcılarla devam edilecektir.

Eş'arîliğe yakın fikirleri olduğu düşünülen⁹⁹ Teftâzânî (ö. 1390) ölümünden sonra dirilmenin hak olduğunu “*Sonra yine muhakkak siz, kıyamet gününde (tekrar) diriltileceksiniz.*”¹⁰⁰ ayetini aktararak dile getirmiş; dirilişin ruh beden birlikteliği ile gerçekleşeceğini ifade ederek filozofların ruhsal diriliş konusundaki fikirlerinin ise yanlış olduğunu söylemiştir. Teftâzânî, filozofların öne sürdükleri madum/yok olan bir şeyin iadesinin mümkün olmadığı delilinin geçerli olmadığını çünkü bedenın diriliş dendiğinde asli cüzlerin bir araya getirilerek ona ruhun iade edilmesinin anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰¹ Teftâzânî, bir insanın diğerini yemesi durumunda asli cüzlerin diğerine geçmesi olasılığı hakkında kendisine gelmesi muhtemel bir soru sorarak şöyle

⁹⁷ İmamü'l Hameyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, (Çev. Adnan Bülent Baloglu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar,) Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2012, s.304.

⁹⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s.307.

⁹⁹ Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2011, c.40, s. 301.

¹⁰⁰ *Müminûn*, 23/16.

¹⁰¹ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, (Çev. Talha Hakan Alp), M. Ü. İFAV Yay., İstanbul 2017, s. 239.

cevaplandırır: “Bir insan diğerini yemiş olsa asli cüzlerini değil fazlalıklarını yemiş olur. Dolayısıyla bu durum dirilişin asli cüzlerle yapılmış olmasına engel değildir.”¹⁰²

Teftâzânî’nin diriliş konusunda gündeme getirdiği diğer husus ise tenâsüh hakkındadır. İbn Sînâ’nın bedenlerin benzerlerinin yaratılmasını tenâsüh olarak adlandırmasına bir cevap olarak Teftâzânî, yine asli cüzler düşüncesini öne sürmüştür. Buna göre âhirette asli cüzler olmadan cesedin bir benzeri yaratılmış olsaydı bu tenâsüh olarak nitelendirilebilirdi. Fakat asli cüzlerin yaratılacak olması beden devamlılığını sağlamaktadır. Bununla beraber asli cüzlerle yaratılan farklı bir beden için tenâsüh değerlendirmesinin yapılmasını Teftâzânî, tıpkı Gazzâlî gibi bir dil tartışması olarak görmektedir.¹⁰³ Teftâzânî’nin bu değerlendirmeleri akla asli cüzlerin hangileri olduğu sorusunu getirmekle birlikte ilgili bölümde bu sorunun cevabı bulunmamaktadır.

Teftâzânî ile aynı zaman diliminde yaşamış Eş‘arî kelamcısı Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 1413) de Teftâzânî ile benzer şekilde âhirette cesetlerin diriltilmesinin aklen ve naklen mümkün olduğunu dile getirerek konu hakkında filozofları eleştirmiştir. Cürcânî, nakli olarak peygamberin konu hakkındaki haberlerinde te’vile yer bırakmayacak şekilde anlatımlar olduğunu dolayısıyla bu haberlerin kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Akli delil olarak ise yok olan bir şeyin tekrar bir araya gelmesinin Allah’ın kudretiyle mümkün olduğunu ve cismani dirilişi Kur’an’da açıklayan Allah’ın bunu insanın asli parçaları ile gerçekleştireceğini dile getirmektedir.¹⁰⁴ Cürcânî’nin asli parçalar hakkındaki açıklamaları Teftâzânî ile neredeyse aynı olduğu için tekrar etmeye gerek bulunmamaktadır.

¹⁰² Teftâzânî, *Şerh*, s.240.

¹⁰³ Teftâzânî, *Şerh*, s.240.

¹⁰⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l Mevâkıf*, (Ed. İbrahim Halil Üçer, Çev. Ömer Türker,) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015, c.3 s. 556-557..

Cürcânî'nin diriliş konusunda yaptığı sınıflama ve dile getirdiği isimler konumuz açısından ilgi çekicidir. Düşünür, âhirete inanma konusunda insanların kısımlara ayrıldığını, bunların birincisinin nefsi kabul etmeyen ve cismani dirilişi savunan kalamcılar olduğunu; ikincisinin ruhani dirilişi savunan filozoflar olduğunu, üçüncüsünün ise ruh-beden birlikteliği ile dirilişi savunan kişiler olduğunu belirtmiştir. Buna göre dirilişin Ruh beden birlikteliği ile olacağını savunanlar şunlardır: “*Halîmî, Gazzâlî, Râgıp el-İsfahânî, Ebu Zeyd ed-Debûsî Mu‘tezilenin kadîmlerinden Muammer, sonraki İmamîlerin çoğunluğu ve pek çok sufi gibi birçok muhakkikin görüşüdür.*”¹⁰⁵ Cürcânî'nin saydığı isimler arasında Eş‘arîliğin ilk dönemlerindeki isimlerin olmaması o dönem kalamcılarının konuyu gündemlerine ruh beden ilişkisi çerçevesinde almadıklarına düşündürmektedir. Ayrıca Cürcânî'nin ruhu kabul etmeyen ve dirilişin bedensel olacağını düşünen kalamcılarının varlığından bahsetmesi ile Eş‘arîlerin ruhu, latîf bir buhar olarak nitelermeleri bir arada düşünüldüğünde Eş‘arîlerin dirilişi bedensel olarak kabul etmiş olmaları anlaşılır hale gelmektedir. Çünkü ruh bir çeşit cisim olarak kabul edilirse dirilişin bedensel olması önünde büyük bir engel kalmamaktadır. Bununla birlikte Eş‘ari kalamcılarının Gazzâlî'ye gelene kadar konuyla ilgili ruh beden ilişkisi hakkında sarıh düşünceler ifade etmedikleri muhakkaktır.

İbn Hazm (ö.1064) Zahirîliğin önemli temsilcilerinden kabul edilmiştir. Endülüs'te yaşamış olan düşünürün konu hakkındaki görüşleri dikkate değerdir. İbn Hazm, Kur'an'da geçen diriliş ile ilgili ayetleri sıraladıktan sonra “*Bu ayetlerde belirtilen dirilişin, ruhun cesede iade edilmesi, kaybolduktan sonra duyuların ve iradi hareket kabiliyetinin yeniden verilmesinden başka bir şey değildir.*”¹⁰⁶ diyerek dirilişin ruhların bedenlere iade edilmesiyle gerçekleşeceğini belirtmiştir.

¹⁰⁵ Cürcânî, *Şerh*, c.3 s. 562.

¹⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, (Çev. Halil İbrahim Bulut) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2017, c.3 s. 128.

Düşünür, Ebu'l-'As Hakem b. Münzir b. Said el-Kadî ve İsmail b. Abdullah er-Ruaynî isimlerini zikrederek bu iki kişinin bedensel dirilişe inanmayıp ruhsal dirilişe inandıklarını belirtmiştir. İbn Hazm, daha sonra bu kişilerin konu hakkındaki delillerini ortaya koyarak eleştirmiş ve kıyamet günü dirilişin gerçekleşeceğini dile getirmiştir. İbn Hazm'ın çok bilinmeyen kişiler olarak tasvir ettiği bu iki ismin o dönem Endülüs'te ruhsal dirilişi savunmaları dikkat çekicidir. Fakat İbn Hazm'ın aktardığı kadarıyla bu isimler delillendirmelerini akli değil nakli olarak yapmaktadırlar. Ayrıca İbn Hazm'ın dirilişin ruhun beden iade edilerek gerçekleşeceğini açıkça belirtmesi kendi döneminde sık rastlanılmayan bir anlatımdır.¹⁰⁷

2. İslam Düşüncesinde Dirilişe İlgili Kavramlar

2.1. Kıyamet

Kıyamet, sözlükte ayak üzere kalkıp durmak manasındaki k-v-m kökünden türeyen bir sözcüktür. Terim olarak ise mezardan kalkarak Allah'ın huzurunda durma yahut bu olayın başlangıcını oluşturan kozmik değişikliğin gerçekleşmesi anlamına gelir.¹⁰⁸ *Kıyamet* kavramı, Kur'an-ı Kerim'de tek başına kullanılmamış, "O kıyamet günü ne zaman? diye sorar. Gözler kamaştığı, ay karanlığa gömüldüğü, güneş ve ay bir araya getirildiğinde, o gün insan, kaçış nereye? diyecektir."¹⁰⁹ ayetinde olduğu gibi *yevm* kelimesi ile birlikte tamlama şeklinde kullanılmıştır.

2.2. Âhiret

Âhiret kelimesi a-h-r kökünden türeyen, sözlükte *ilk* kelimesinin zıddı olarak *son* manasında kullanılan bir sözcüktür.¹¹⁰ Terim olarak âhiret, dünya hayatını takip eden, ona

¹⁰⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, c.3 s. 130-134.

¹⁰⁸ Râgıp el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (Çev. Yusuf Türker), Pınar Yay., İstanbul 2007, s. 108; Bekir Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2002, c. 25, s. 516.

¹⁰⁹ *Kıyamet*, 75/5-6.

¹¹⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 108; Mütercim Asım Efendi, *El-Okyânûsu'l-Basît Fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Basît*, (Ed. Mustafa Koç, y.h. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, c. 2, s.1717.

benzer fakat daha değişik ve ölümsüz bir hayattan, ebediyet âlemine ait çeşitli merhaleler ve hallerden ibarettir.¹¹¹ *Âhiret* kelimesinin, Kur'an-ı Kerim'de yalnız başına ve tamlama olarak değişik kullanımları bulunmaktadır. Örneğin "...*Halbuki Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için âhiret yurdu daha hayırlıdır. Hiç düşünmüyor musunuz?*"¹¹² ayetinde olduğu gibi yurt anlamına gelen *dâr* kelimesi ile sıfat mevsuf ilişkisi içinde kullanıldığı gibi, "*İşte onlar, kendileri için âhirette ateşten başka bir şey olmayan kimselerdir...*"¹¹³ ayetinde olduğu gibi yalnız başına da kullanılmıştır.

2.3. Meâd

Meâd kelimesi Arapça a-v-d kökünden türemiştir. Sözlükte, geri dönmek, bir şeyden ayrıldıktan sonra ona ya bizatihi olarak ya da sözle ve azim itibarıyla geri dönmek şeklinde tanımlanmıştır.¹¹⁴ *Meâd*, terim olarak ise İslam itikatında cennet, cehennem, haşrin cismaniliği/ruhaniliği gibi âhiret hayatına dair konuların ifade edildiği genel bir kavram olarak kullanılmıştır.¹¹⁵ Bu minvalde varlıkların başlangıçlarını ve öldükten sonra dönüşlerini ele alan mebde ve meâd başlığını taşıyan eserler bulunmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de meâd kavramı "*Kur'an'ı sana farz kılan Allah, şüphesiz seni dönülecek bir yere döndürecektir...*"¹¹⁶ ayetinde *dönülecek yer* olarak sadece bir kere kullanılmıştır. Râğıp el-İsfahânî (ö. 1010?) bu ayette geçen meâd kelimesinin bazı alimler tarafından *Mekke*, bazı alimler tarafından *cennet* manasında kullanıldığını belirtmiş, İbn Abbas'ın ise her iki manayı kullandığını aktarmıştır.¹¹⁷ İbn Sînâ ise kavramın ölümden

¹¹¹ Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *DİA*, TDV Yay., Ankara 1988, c.1 s. 543.

¹¹² A'raf, 7/169.

¹¹³ Hûd, 11/16.

¹¹⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 1061-1063; Asım Efendi, *El-Okyânûsu'l-Basît*, c. 2, s.1522.

¹¹⁵ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2011, s.387.

¹¹⁶ Kasas, 28/85.

¹¹⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s. 1063.

sonra varılacak yer anlamında kullanıldığını belirterek bu yerin aynı zamanda dönülecek yer olduğunu dile getirmiştir.¹¹⁸

2.4. Ba's

Ba's kavramı sözlükte bir şeyi kaldırmak, harekete geçirmek ve göndermek olarak tanımlanmıştır.¹¹⁹ Terim olarak ise *ba's* kelimesi kıyamet gününde Allah'ın âhiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata göndermesi anlamında kullanılır.¹²⁰ Kavram, Kur'an-ı Kerim'de "*Kendilerine ilim ve iman verilmiş olanlar ise onlara şöyle diyeceklerdir: Andolsun, siz, Allah'ın yazısına göre, yeniden dirilme gününe kadar kaldınız. İşte bu yeniden dirilme günüdür. Fakat siz bilmiyordunuz.*"¹²¹ ayetinde olduğu gibi gün kelimesi ile birlikte kullanılmıştır.

2.5. Haşir

Haşir, sözlükte bir topluluğu yerleşik oldukları yerlerinden çıkarıp başka bir yere götürmek ya da başka bir yerde toplamak olarak tanımlanmış ve h-ş-r kökünden türemiştir. *Mahşer* ise toplanılacak yer anlamındadır.¹²² Terim olarak ise *haşir*, kıyamet gününde diriltilecek olan insanların dünyada yaptıkları işlerin hesabını vermek üzere bir araya toplanmalarını ifade etmektedir.¹²³ Kur'an-ı Kerim'de genellikle kıyameti ifade edecek şekilde toplanma günü anlamıyla kullanılmıştır. Bunun yanında "*O gün yer, onların üzerinden süratle yarılp açılır. Bu, (hesap için) bir toplamadır, bize göre kolaydır.*"¹²⁴ ayetinde olduğu gibi kavramın yalnız kullanımı da mevcuttur.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 4.

¹¹⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 213-214.

¹²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Ba's", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1992, c. 5, s. 98-100.

¹²¹ Rûm, 30/56.

¹²² İsfahânî, *Müfredât*, s. 400; Asım Efendi, *El-Okyânûs*, c. 2, s.1866.

¹²³ Süleyman Toprak, "Haşir", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1997, c. 16, s. 416-417

¹²⁴ Kâf, 50/44.

3. Filozofların Diriliş Anlayışları

3.1. Platon'un Diriliş Anlayışı

Müslüman filozoflar tarafından düşüncelerine oldukça önem verilen Platon'un¹²⁵ (M. Ö. 427-347) diriliş anlayışının nasıl olduğunu ortaya koymak, çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmamızda konu edilen İbn Rüşd'ün, Aristo'nun değil de Platon'un *Politeiasına* şerh yazmış olması ve Gazzâlî'nin dile getirdiği mümkün dünyaların en iyisi fikrine yakın anlatımların Platon'da bulunması, filozofun diriliş ile ilgili görüşlerini daha da önemli hale getirmektedir.¹²⁶

Platon Tanrı, ruh ve ölüm sonrası ile ilgili görüşlerinde Yunan mitolojisine sıklıkla başvurmuştur.¹²⁷ Buna göre en yüce varlık olan Tanrı, evreni bir kaostan, tek ve en güzel şekilde meydana getirmiştir. Daha sonra kendine benzeyen Tanrılar (Zeus, Kronos, Hera vs) yaratan en mükemmel Tanrı, kendi yarattığı Tanrılara insanı, yaratmalarını emretmiştir.¹²⁸ Dolayısıyla insan, Tanrı'nın yarattığı ikincil Tanrılar tarafından ruh ve beden çerçevesinde yaratılmıştır. Platon'a göre beden geçici, ruh ise kalıcı ve ölümsüzdür.¹²⁹ Platon'un anlatımında ağırlığını hissettiren düalizm, varlığın ruh ve beden olmak üzere iki farklı kategorinin birleşiminden meydana geldiğini kabul eder.¹³⁰ Platon'a göre bu kategorilerden ruh, iyiye ve güzel olana meyilli iken beden ise kötülüğe meyillidir. *Phaidros* diyalogunda Platon'un ruhların bedenlerle buluşmadan önceki durumlarını şu şekilde tasvir etmesi konuyu daha iyi açıklamaktadır: “*O zamanlar biz de tertemizdik; taşımakta olduğumuz, adına vücut dediğimiz ve kabuğuna yapışmış istiridye*

¹²⁵ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2005, s. 45.

¹²⁶ Fahrettin Olguner, “Eflatun”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1994, c. 10, s. 476.

¹²⁷ Şamil Öçal, “Platon'un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, c.7, Sayı:1, 2017, s. 83.

¹²⁸ Platon, *Timaios*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2015, s. 50-51.

¹²⁹ Platon, *Phaidros*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul 2017, s. 54.

¹³⁰ Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., İstanbul 2002, s. 721.

gibi içinde hapsedüğümüz bu yük bizi henüz her yandan zedelememişti.”¹³¹ Filozofun sözlerinden de anlaşılacağı üzere beden ruh için bir kafes olarak görülmektedir.

İslam dünyasında da bilinen bir eser olan *Phaidon* diyalogu Platon’un ölüm sonrasına ait düşüncelerini barındırması bakımından önemlidir. Platon yorumcuları tarafından genellikle olgunluk dönemi diyalogları arasında konumlandırılan *Phaidon*,¹³² İdealar Kuramı, ruh, ölüm ve sonrası gibi konuları içerdiğinden metafizik ağırlıklı bir eser hüviyetindedir. *Bu diyalogda* Platon, ölümü hem ruhun bedenden ayrılması hem de ruhun kendi başına varlığını devam ettirmesi olarak tanımlamaktadır.¹³³ Platon’un ölüm tanımlamasından ölümden sonra ruhun bireysel olarak yaşayacağına dair bir kanıya ulaşılabilir. Fakat diyalogun ilerleyen bölümlerinde Platon, yaşamın kaynağının ne olduğuna dair açıklamalarda bulunurken ölümden yaşama tekrar dönüş olduğunu ve yaşayanların ölümlerden doğduğunu belirterek *tenâsüh* sonucuna ulaşmaktadır. Platon’un bu sonuca ulaşmasının nedeni varlıktaki her şeyin fiili olarak bir karşıtı olduğuna inanmasıdır. Zayıf güçlünden, yavaş hızlıdan, kötü iyiden, ölüm yaşamdan geldiği gibi yaşam da ölümden gelmektedir.¹³⁴

Platon’un tenasüh fikri, ruhun sadece insanlar arasında dolaşmasını değil hayvan bedenlerine de girebilmesini mümkün görmektedir.¹³⁵ Platon ruhların ölüm sonrası karşılaşacakları durumları anlatırken bu dünyada gerçeği göremeyen ruhların ceza çektikten sonra hayvan bedenine gireceğini şöyle dile getirir. “*Bin yıl sona erdiğinde kura çekmek ve ikinci bir yaşam seçmek için geri gelirler ve hepsi kendi yaşamlarını seçer. Bunun sonucu olarak bazı insan bedenindeki ruhlar hayvana girerken tersi de olabilir ve*

¹³¹ Platon, *Phaidros*, s. 55.

¹³² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2014, s. 85.

¹³³ Platon, *Phaidon*, (Çev. Ahmet Cevizci), Say Yay., İstanbul 2017, s.52.

¹³⁴ Platon, *Phaidon*, s.60-64.

¹³⁵ Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2001, s. 279-280.

hayvan bedeninde ruhlar insana girebilir. Gerçeği göremeyen bir ruhun insan bedenine giremeyeceği alenidir.”¹³⁶

Platon’un diriliş düşüncesinde tenasüh önemli bir yer tutsa da filozofun konu hakkında tenasühten farklı fikirlerinin olduğuna dair yorumlar da bulunmaktadır. Arslan’a göre Platon, her ne kadar büyük bir kesinlikle söylenemese de ruh için ölümden sonra idealar dünyasının saf ve güzel halini görebildiği ve bundan dolayı büyük bir zevk ve mutluluk yaşadığı bir hayat perspektifi de sunmaktadır.¹³⁷ Platon’un meşhur mağara benzetmesi düşünüldüğünde Arslan’ın düşüncelerinde haklılık payı görmek pekâlâ mümkündür. Çünkü bu benzetmenin sonunda mağaradan kurtulanların sadece iyiyi ve güzeli düşündüklerine ve sonsuz mutlu olduklarına dair bir perspektif bulunmaktadır.¹³⁸ Platon şârihlerinden Albinus ve Olympiodoros, filozofun eğitimsiz ruhların yok olacağını düşündüğüne dair yorumları bulunmaktadır. Eğer bu yorumların doğru olduğu kabul edilirse bu görüşün bir benzerine daha sonra Fârâbî’de de rastlamak mümkündür.¹³⁹

Platon’un ölüm ile ilgili eğildiği diğer bir konu ise ölüm korkusudur. Platon, yiğit olan kişilerin ölümden korkmaması gerektiğini belirterek ölenler için üzülmeyi insanı küçük düşürdüğünü dile getirmektedir. Çünkü kişi ne olacağını bilmemesine rağmen ölüm sonrasında başına kötü şeylerin geleceğini varsayarak cahillik etmektedir.¹⁴⁰ Platon’un gündeme getirdiği ölüm korkusuna Müslüman filozoflar da eserlerinde yer vermişlerdir. Fârâbî, Gazzâlî ve İbn Miskeveyh’in konunun psikolojik yönlerini öne

¹³⁶ Platon, *Phaidros*, s. 57.

¹³⁷ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 2 (Sofistler’den Platon’a)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2006, s. 376-378.

¹³⁸ Platon, *Devlet*, s. 183-186.

¹³⁹ Konu ile ilgili bilgi için Ahmet Arslan’ın çevirisini yaptığı *el-Medînetü’l Fâzıla*’nın açıklama ve yorumlar bölümüne bakılabilir: Fârâbî, *el-Medînetü’l Fâzıla*, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara, 2011, s. 270-271.

¹⁴⁰ Platon, *Sokrates’in Savunması*, (Çev. Nejat Bozkurt), Sentez Yay., İstanbul 2016, s. 65.

çıkaran değerlendirmeleri bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın ise müstakil bir risalesi mevcuttur.¹⁴¹

3.2. Aristoteles'in Diriliş Anlayışı

Aristoteles (M.Ö. 384-322), Müslüman filozoflar tarafından düşüncelerine önem verilen bir düşünürdür. Metafizik konuları yoğun ve kapalı bir üslupla ele alan düşünürün düşünceleri ile ilgili Müslüman filozofların da aralarında bulunduğu birçok felsefeci şerhler kaleme almıştır. Aristoteles'in ölüm sonrası hayat ile ilgili kaleme aldığı müstakil bir eser bulunmadığı gibi kitaplarında bu konuya özel bir bölüm de ayrılmamıştır. Bundan dolayı filozofun düşüncelerini ele alan araştırmacılar, âhiret anlayışını açıklamak için farklı konularla ilişkiler kurarak çıkarımlar yapmışlardır.¹⁴² Bu çıkarımlar ruhun, ölüm sonrası yok olacağına dair¹⁴³ olduğu gibi varlığını devam ettireceği şeklinde de olabilmektedir.¹⁴⁴

Filozofun ölüm sonrası ruhun yok olacağını düşündüğü şeklindeki çıkarımlar, onun ortaya koyduğu ruh-beden ilişkisine dayanmaktadır. Bu minvalde ruhu, bil kuvve hayata sahip doğal cismin ilk yetkinliği (*entelekheia*)¹⁴⁵ olarak tanımlayan Aristo, hocası Platon'dan farklı olarak ruh ve bedenin bir arada olması gerektiğine vurgu yapmıştır.¹⁴⁶ Aristo, ruh-beden ilişkisini açıklamak için bazı örnekler verir. Balta örneği bunlardan biridir. Filozofa göre bir baltanın balta olabilmesi için kesme işlevini yerine getirmesi

¹⁴¹ Müfit Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlahiyat Yay., Ankara 2005, s. 77-80.

¹⁴² Antony Flew, *Body, Mind and Death*, Macmillan Publishing, Newyork 1974, s. 72-74; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s 35-43.

¹⁴³ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 3 (Aristoteles)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2011, s 218; Antony Flew, "Immortality", *The Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan Company and The Free Press, New York 1967, c.4, s.144.

¹⁴⁴ Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, (Çev. Ender Gürol), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 91-93.

¹⁴⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine* (Çev. Zeki Özcan), Sentez Yayıncılık, Ankara 2014, s. 72 (412 b).

¹⁴⁶ David Ross, *Aristoteles*, (Çev. Zerrin Kurtoğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s.158.

gerekmektedir. Baltanın yerine getirdiği işlev olmadan sadece demir ve tahtanın bir araya gelmesi baltanın varlığı için yeterli değildir. Baltayı balta yapan unsurlar demir ve ağaçla birlikte; demirin kesme kapasitesinde sahip forma sokularak bileylenmesi, ağacın ise elde tutmaya imkân verecek şekilde sap haline getirilerek kesici kısma takılmış olmasıdır.¹⁴⁷ Bu örnekte baltanın demir ve ağacı, insan bedeni ile özdeş kabul edilirse; baltanın kesici olması insan ruhu ile özdeştir denilebilir.¹⁴⁸ Nasıl ki demir ve ağaç olmadan baltanın varlığı düşünülemezse kesici formuna sokulmamış demir ve ağacın da balta olarak nitelendirilmesi mümkün değildir.

Aristoteles, konuyla ilgili diğer bir örneğini göz üzerinden vermektedir. Gözbebeği, göz damarları gibi gözü oluşturan bütün maddi unsurların toplamı, ancak görme gücüne sahipse göz olarak nitelendirilebilirler. Göz gerçek bir canlıya benzetilecek olsa görme onun ruhu olmak zorundadır. Filozof, dile getirdiği bu örneklerin sonunda “... Göz, görmek için gözbebeğine muhtaçsa, ilgilendiğimiz durumuyla hayvan ruhu da bedene öyle muhtaçtır.”¹⁴⁹ diyerek ruh-beden ilişkisini ayrılmaz bir bütün haline getirmektedir.

Aristo’nun ruh ve bedeni bu şekilde ayrılmaz bir bütün olarak görmesi, ölüm sonrası beden ortadan kalktığında ruhun da yok olacağını düşündüğü şeklinde yorumlanmaktadır. Arslan, Aristo’nun beden ve ruhu ayrı birer gerçeklik kabul etmediği için ölüm sonrası ruhun devamlılığını kabul etmeyeceğini ifade etmektedir. Arslan’a göre Aristo’nun düşüncesinde, gözün patladıktan sonra görmesi, baltanın paslandıktan sonra kesmesi nasıl mümkün değilse bedenin öldükten sonra ruhun varlığını devam ettirmesi mümkün değildir.¹⁵⁰ Bu düşüncelere katılan Koç, “Bazı mübhem kalan taraflar bulunmasına rağmen Aristoteles’in görüşlerini ruhun ölümsüzlüğü lehinde kullanmak

¹⁴⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 73 (412 b).

¹⁴⁸ Arslan, *İlk Çağ Felsefesi 3*, s. 214

¹⁴⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 74-75 (412 b- 413 a).

¹⁵⁰ Arslan, *İlk Çağ Felsefesi 3*, s 218.

mümkün değildir”¹⁵¹ demiştir. Bu değerlendirmelerin haklılığı ruh-beden ilişkisi dikkate alındığında doğrulanabilse de Aristo’nun ruhun bir parçası olduğunu belirttiği *Etkin Akıl*¹⁵² kavramı dikkate alındığında bu doğruluk tartışmalı hale gelmektedir.

Aristo, ruhun yapısında bulunan *Etkin Akıl*; bilfiil, etkilenmez, saf, katıksız ve tam¹⁵³ olarak nitelendirmektedir. Filozof ayrıca “*Etkin Akıl gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir*”¹⁵⁴ ifadeleri ile kavram hakkında sonsuzluk nitelemesi yapmaktadır. Aristo’nun ölümsüz ve ebedi olarak nitelediği *Etkin Akıl* kavramını, ruhun bir parçası olarak kabul ettiği düşünülürse filozofun düşüncelerinde ölüm sonrası için daha açık bir kapı bulunduğu söylenebilir. Bu görüşü güçlendirmek için ‘bir defa ayrıldıktan sonra’ ifadesinin ölüm sonrası devamlılığı işaret ettiği iddia edilebilir.

Aristo’nun *Etkin Akıl* kavramı ile Tanrı’yı ifade ettiği Afrodisyaslı Alexandros ve Zabarella tarafından savunulmuş fakat geçerli görülmemiştir.¹⁵⁵ Çünkü Aristo’nun anlayışında Tanrının sonradan herhangi bir nitelik kazanması ya da başka şeylere ilgi duyması mümkün değildir. Zaten Aristo’nun bu kavramı insan ruhunda yer alan bir şey olarak tanımlaması bu iddiayı zayıflatan unsurlardır.

Aristo’nun düşüncelerinde hem ölüm sonrası ruhun yok olacağına hem de etkin akıl vasıtasıyla ruhun varlığını devam ettireceğine dair birbirine zıt iki görüşün bulunması bu düşünceleri uzlaştırma çabalarını da beraberinde getirmiştir. Durant’a göre Aristo, İnsan ruhunun bellekle ilgili kısmını edilgen görmektedir. Dolayısıyla beden öldüğünde bu kısım da yok olmaktadır. Fakat salt düşünce gücü olan ve bellekle ilgisi bulunmayan etkin akıl varlığını devam ettirmektedir.¹⁵⁶ Ross’un da benzerlerini ifade ettiği bu

¹⁵¹ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 35-43.

¹⁵² Bu kavram Aristoteles’in dile getirdiği ‘Edilgin Akıl’ kavramına dayanılarak kullanılmıştır. Bkz. Ross, *Aristoteles*, s.176, 3. dipnot.

¹⁵³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 169 (430 a 10-20).

¹⁵⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 169-170 (430 a 20-25).

¹⁵⁵ Ross, *Aristoteles*, s.180.

¹⁵⁶ Durant, *Felsefenin Öyküsü*, s. 92.

düşünceler, Aristo'nun ruh anlayışında hem yok oluşa hem sonsuzluğa imkân veren bir yapı bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁷

Konuya farklı bir yaklaşım ise genelde Fârâbî'ye atfedilen fakat Yahya b. Adiy (ö. 974) tarafından yazıldığı düşünülen¹⁵⁸ *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* risalesinde yer almaktadır. Risalenin yazarı, Eflatun ve Aristoteles'in âhirete kesin olarak inandıklarını iddia etmekte ve bu düşünceyi ortaya koymak için de Aristo'nun İskender'in annesine yazmış olduğu bir mektubu aktarmaktadır. Risalenin yazarı, mektupta Aristo tarafından İskender'in ölümünden sonra onun annesine hitaben yazdığı “*Seçkinler topluluğunda karşılaşınca aranızda engel teşkil edecek bir davranışı kendine celbetme*”¹⁵⁹ ifadesinden Aristoteles'in kesin olarak âhirete inandığı sonucu çıkarmıştır. Çünkü bu tavsiye ile İskender'in annesine, intihar gibi bir seçeneği aklına getirmesi durumunda ölümden sonra İskender'in gideceği seçkinler topluluğuna kendisinin gidemeyeceğini ifade etmektedir. Fakat Aristoteles'e isnat edilen bu tarz mektupların genel olarak filozofa ait olmadıkları düşünülmektedir.¹⁶⁰ Dolayısıyla aidiyeti tartışmalı bir metin üzerinden Aristo'nun düşüncelerini netleştirmek uygun görünmemektedir. Bununla birlikte İslam felsefesinin geliştiği bir dönemde yazılmış bir risalede Aristoteles'in âhirete inandığının kesin bir dille ifade edilmiş olması dikkate değerdir.

¹⁵⁷ Ross, *Aristoteles*, s. 178-179.

¹⁵⁸ Muhittin Macit, bahsi geçen risalenin Fârâbî tarafından değil filozofun öğrencisi olan Yahya b. Adiy tarafından yazıldığının daha kuvvetli bir ihtimal olduğunu belirtmektedir. Bu risalenin Yahya b. Adiy'e ait olduğu düşünülse dahi ölüm tarihi 974 olan bir yazarın böyle bir risale kaleme alıp bu risalede Aristo'ya atfedilen bir mektubu aktarması önemlidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhittin Macit, “Fârâbî'ye Nispet Edilen İki Risâle” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, İstanbul 2004, s. 20-21.

¹⁵⁹ Fârâbî, “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *Felsefe Arkivi Dergisi*, (Çev. Mahmut Kaya), 1984, Sayı: 24, s. 253-254 Risaleyi çeviren Mahmut Kaya, risalenin yazarını Fârâbî olarak belirttiği için bu isimlendirmeye sadık kaldık.

¹⁶⁰ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay. İstanbul 1983, s.303-305.

Aristo'nun ölüm sonrası hayat ile ilgili en net görüşü, kendinden önceki bazı filozofların savundukları tenâsüh anlayışı hakkındadır. Aristo'ya göre, insanın ölümünden sonra ruhunun başka bir bedene geçmesi olarak ifade edilen tenâsüh, kabul edilmesi mümkün olmayan saçma bir düşüncedir. Bundan dolayı Aristo, tenâsüh anlayışını savunan Pythagoras'ı şiddetli şekilde eleştirmektedir. Aristo, tenâsühe inanmayı flüt yapan marangozun sanatının, flütlerden geldiğine inanmaya benzetmektedir.¹⁶¹ Aristo, bu eleştiriye yaparak dolaylı olarak kendi hocası Platon'u da eleştirmiş olmaktadır.¹⁶² Aristo bu eleştirilerini Ruh hakkında görüşlerini açıkladığı *Ruh Üzerine* kitabında dile getirmiştir. Aristo'nun bu eleştirileri akla doğal olarak şu soruyu getirmektedir: Eğer ruh, ölümden sonra bir bedenden başka bir bedene geçmiyorsa durumu ne olacaktır? Aristo, bu sorunun cevabını 'yok olacaktır' şeklinde verecek olsaydı tenâsüh konusu, bu cevap için uygun bir yer olarak gözükmektedir. Çünkü ruhun yok olacağını düşünen biri için tenâsüh, saçma yerine imkânsız olarak nitelenen bir kavram olabilirdi.

Aristoteles'in konu hakkında düşünceleri, İslam Filozofları ile karşılaştırıldığında bariz şekilde muğlak görünmektedir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ruhsal dirilişi ön plana çıkaran düşünceleri dikkate alındığında bu fark daha belirgin hale gelmektedir.

3.3. Fârâbî'nin Diriliş Anlayışı

Fârâbî, Müslüman filozoflar arasında sistemli felsefe yapan ilk isimlerden biridir. Dirilişin mahiyeti ile ilgili görüşlerinin kapsamlı olması, filozofun konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymayı gerekli kılmaktadır. Fârâbî'nin dirilişin mahiyeti hakkında özel olarak yazdığı bir kitap ya da risale mevcut değildir. Fârâbî'nin farklı eserlerinde konu ile ilgili bilgiler bulunsa da *el-Medînetü'l Fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l Medeniyye* adlı

¹⁶¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 46 (407 b 20-25).

¹⁶² Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s.182.

eserleri, filozofun âhiret ile ilgili görüşlerinin genişçe yer alması bakımından değerlidir. Dirilişin mahiyeti bu iki eserde küçük farklılıklarla aynı sonucu gösterecek şekilde dile getirilmiştir. Bu sonuç, dirilişin ruhsal olarak gerçekleşeceği düşüncesidir.

Fârâbî, *el-Medîne*'de insanların ruhlarının öldükten sonra şehirlerine göre üç farklı durumla karşılaşacağını belirtmektedir. Buna göre erdemli şehirlerin insanları ruhen varlıklarını devam ettirip sonsuz bir mutluluğa ulaşacak, bozuk şehrin insanlarının ruhları sonsuz bir azap görecektir, cahil şehrin insanlarının ruhları ise bedenleri ile birlikte, tamamen yok olacaktır.¹⁶³

Bu anlamda filozof, bedenler için herhangi bir belirleme yapmayıp sadece ruhlar için saadet, şekavet ve yokluk öngörüsünde bulunmaktadır.¹⁶⁴

İlk grupta yer alan erdemli şehirlerin insanları, hayatlarını sürdürürken erdemli davranışları sürekli hale getirmişler ve bu davranışları sayesinde maddeye ihtiyaçları kalmadığı için ruhları serbest kalmıştır. Serbest kalan ruh, Fârâbî'nin tasavvur edilmesini güç bulduğu bir halde beden olmadan ölüm sonrası yolculuğuna devam etmektedir. Ruhları diğer ruhlardan farklılaştıran şey ise bedenle birlikteyken ondan etkilenmesi sonucunda elde ettiği mizaçtır. Her bedenin mizacı farklı olduğu gibi bedenden etkilenen

¹⁶³ İbrahim Hakkı Aydın'a göre; Fârâbî, ruhların ölümsüz olduğunu düşündüğü için insanların ruhlarını, ölümden sonra ya mutluluğa ulaşacak ya da azap görecektir şeklinde ikili olarak sınıflamıştır. Halbuki Fârâbî'nin kitaplarından *el-Medîne*'de ve *es-Siyâse*'de, cahil ruhların bedenle birlikte yok olacağı geçmektedir. Örneğin *es-Siyâse*'de kurtuluşa eremeyen insanlar için: “*Bunların nefsleri madde düzeyinde(heyûlanî) kalır, maddeden bağımsız olarak yetkinlik kazanamaz, hatta madde yok olunca onlar da yok olur.*” denilmektedir. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, (Çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2012, s. 97, Dolayısıyla bu sınıflamanın üçlü olması gerekmektedir. Aydın'ın ikili tasnifi için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000, s.221-222, Fârâbî'nin cahil ruhların yok olacağını düşündüğüne dair yorumlar için bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 112; Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1995, c.12, s.156-157.

¹⁶⁴ T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), Anka Yay., İstanbul 2000, s.153.

ruhun mizacı da farklı olacaktır.¹⁶⁵ Fârâbî, kurtuluşa eren insanların iki yetkinliği kazanmış olduklarını belirtmektedir. Bunların ilki erdemli davranışları hayat tarzı haline getirmek ikincisi ise âhiret mutluluğunu yakalamaktır.¹⁶⁶ Bu aşamadan sonra kurtuluşa ermiş ruhların her birinin özgür ve özgün olarak birbirleri ile buluştukları ve bir arada olmaktan zevk aldıkları bir süreç başlamaktadır. Bu süreci Fârâbî şöyle tasvir etmektedir.

*“Bir grup insan göçünce, onların bedenleri ortadan kalkar, ruhları serbest kalır, mutlu olur... ..Onlar, cisim olmadıklarından hangi sayıda olursa olsunlar, bir araya geldiklerinde yer bakımından herhangi bir sıkıntı çekmezler. Çünkü onlar bir yerde ve bir mekânda değildirler ve birbirleriyle buluşmaları ve kavuşmaları cisimlerinki gibi değildir. Birbirine benzeyen bu ruhlar ne kadar çoğalır ve birbirleriyle birleşirlerse onların duyduğu zevk o kadar çoğalır.”*¹⁶⁷

Yapılan alıntıda görüldüğü gibi Fârâbî, kurtuluşa ermiş ruhlar için bedensel dirilişin olmadığı bir âhiret anlayışı kurgulamaktadır.¹⁶⁸ Filozofa göre *Faal Aklın* amacı olan yüce saadet böyle gerçekleşecektir.¹⁶⁹ Burada dikkati çeken husus kurtuluşa eren ruhlar arasındaki derece farklılıklarına işaret edilmemesidir. Bununla birlikte Fârâbî, farklı bir eserinde erdemli insanların öldüklerinde âhiret mutluluklarını artırma şansını yitirdiklerini dile getirmektedir.¹⁷⁰ Dolayısıyla âhiret mutluluğunun artırılabilmesine dair bir düşüncenin olması, ruhlar arasındaki derece farklılıklarını öngören bir anlayışa işaret etmektedir. Fakat bu durum, Fârâbî’nin eserlerinde üstünde geniş olarak durulan bir konu olmamıştır.

¹⁶⁵ Fârâbî, *el-Medîne*, s. 110.

¹⁶⁶ Fârâbî, *Fusûlü’l Medenî*, (Çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde), M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 2014, s. 65.

¹⁶⁷ Fârâbî, *el-Medîne*, s. 111.

¹⁶⁸ M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (Çev. Osman Bilen) İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 60.

¹⁶⁹ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 96.

¹⁷⁰ Fârâbî, *Fusûl*, s. 103.

İkinci grupta yer alan bozuk şehrin insanların özelliği ise ruhlarını, maddeden kurtaracak kadar erdemli fiiller sergilemiş oldukları halde bu fiillere zıt kötü davranışlar sergilemiş olmalarıdır. Bu ikilikten dolayı ruhları bulanık bir hal almıştır. Bulanıklaşan bu ruh, tam olarak mutlu olamadığı için kurtuluşa erememiş ve ölüm sonrası sonsuz bir azaba dâçar olmuştur. Erdemli şehrin insanların tersine bozuk şehrin insanların ruhları, bir araya geldikçe azapları artmaktadır.¹⁷¹ Dolayısıyla Fârâbî, bozuk şehrin insanların ölüm sonrası varlıklarını ruhsal olarak devam ettireceklerini fakat sonsuz bir şekavet yaşayacaklarını düşünmektedir.

Son grupta yer alan cahil şehrin insanları ise kötü fiilleri alışkanlık haline getirip bu fiillerden zevk almışlardır. Bu insanların ruhları, ölüm gerçekleştiğinde maddi bedene hala ihtiyaç duydukları için yok olurlar.¹⁷²

Fârâbî'nin diriliş konusundan bahseden diğer bir eseri *es-Siyâse*'de konu, *el-Medîne*'den farklı ele alınmıştır. Bu farklılık ölüm sonrası hayat aktarılırken sadece erdemli şehirler ile cahil şehirlerin insanların durumlarının anlatılmış olmasıdır. Bozuk şehrin insanların durumlarından bahsedilmemiştir.¹⁷³ Dolayısıyla âhirette azap görecekt ruhların durumu hakkında herhangi bir bilgi *es-Siyâse*'de bulunmamakta, sadece kurtuluşa eren ruhların durumları ile yok olacak ruhların durumları hakkında bilgi verilmektedir.

Fârâbî'nin ölüm sonrası insanın ruhunun yok olabileceğine imkân tanımış olması önemli bir konudur. Filozof yok olacak ruhların durumlarını ateşli hastalığa yakalanan kişilere benzetmiştir. Bunlar tıpkı hastalıkları sebebiyle kendileri için iyi olan şeyleri yapmayan hastalar gibi kılavuz ve öğreticinin sözüne kulak vermezler. Fârâbî, bu kişiler için “*Bunların nefsleri madde düzeyinde(heyûlanî) kalır, maddeden bağımsız olarak*

¹⁷¹ Fârâbî, *el-Medîne*, s. 114-115.

¹⁷² Fârâbî, *el-Medîne*, s. 114.

¹⁷³ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 95-97.

yetkinlik kazanamaz, hatta madde yok olunca onlar da yok olur.”¹⁷⁴ diyerek ruhlarının yok olabildiği bir düzlem ortaya koymuştur. Bu durumun dinin öngördüğü ceza anlayışı ile uyuşmadığı ortadadır. Çünkü kişilerin, yaptıkları günahlar karşılığında cezalandırılacakları dini naslarda sıkça bahsedilen bir husustur.

Fârâbî’nin dirilişin mahiyeti ile ilgili düşünceleri, diğer filozofların düşünceleri ile karşılaştırıldığında bazı farklılıklarla karşılaşılır. Daha önce değinildiği gibi Platon, hayatın ölümden; ölümün ise hayattan geldiği fikrinden hareketle tenâsüh fikrine ulaşmıştı. Fârâbî ise kurtuluşa eren ruhları sonsuz bir ruhsal âleme, yetkinliğini tamamlayamayanları sonsuz azaba, tamamen kötü olanları ise ademe mahkûm etmektedir. Bu karşılaştırma çerçevesinde Fârâbî’nin Platon’un tenasühe izin veren anlayışından önemli şekilde ayrıldığını belirtebiliriz.

Ruhu, cisimleşmiş bedenın ilk ilkesi olarak gören Aristo’da daha önce değinildiği gibi ölüm sonrası hayat konusu net değildir. Aristo’nun diriliş anlayışı bölümünde ayrıntılı olarak açıkladığımız gibi eğer filozofun ruhu beden ile sıkı şekilde bir arada gören anlayışını ön plana çıkarırsak beden yok olduğunda ruhun da yok olacağı yorumları yapılmıştı. Bu yorumlar Fârâbî’nin cahil şehrin insanlarına ait ruhların yok olacağı düşüncesi ile benzerlik arz edebilir. Çünkü bu düşünce, ruhun yok olmasına imkân vermektedir. Aristo düşüncesindeki *Etkin Akıl* kavramının ise sonsuzluğa kapı araladığı belirtilmişti. Aristo’nun düşüncelerindeki bu kavram ön plana çıkarıldığında Fârâbî’nin kurtuluşa eren nefisler için öngördüğü kurtuluş anlayışı arasında benzerlik kurmak mümkün olabilir. Bütün bu değerlendirmelerin ötesinde Fârâbî’nin düşüncelerindeki diriliş anlayışının kendine has bir yapı kurduğu muhakkaktır.

Fârâbî, ölümden sonra ruhların kurtuluşunu, doğuştan yatkın oldukları mutluluğa yönelik fiilleri sürekli yapmasında ve bu yönlerini güçlendirmesinde görmektedir. Kişi

¹⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 97.

bu durumda maddeye yani cisme olan bağımlılığını azaltır ve özgür kalır.¹⁷⁵ Fârâbî'nin madde ile ilgili bu bakış açısı ileride ele alınacak olan İbn Sînâ'nın bakış açısına oldukça yakındır. Fârâbî'den sonra gelen İbn Sînâ, bu anlamda insanın kurutuluşunu maddi bağımlılıklardan kurtulma olarak öngörmektedir. Öte yandan İbn Sînâ, Fârâbî'nin aksine ruhun yok olabileceğini asla söylememiştir. Ayrıca Fârâbî'nin kurguladığı, mutluluğa erişmiş ruhların bir arada bulunduğu ve her katılan ruhla mutluluğun arttığı bir kurtuluş tasviri de İbn Sînâ'nın düşüncelerinde bulunmamaktadır.

Gazzâlî, her ne kadar *Tehâfütü'l-felâsife'nin* girişinde, filozoflar kavramı ile Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kastettim dese de âhiret bahsinde Fârâbî'nin görüşlerini gündeme getirmemiştir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife'nin* âhiret bahsinde İbn Sînâ'nın konu ile ilgili akli ve şeri argümanlarını tek tek cevaplarken Fârâbî'nin fikirlerinden bahsetmemektedir. Bunun iki sebebi olabilir. Birincisi Toktaş'ın dile getirdiği gibi Gazzâlî'nin, Fârâbî'nin âhiret ve nübüvvet görüşlerini hiç okumamış olması¹⁷⁶ ikincisi ise Fârâbî'nin İbn Sînâ'nın aksine âhiret anlayışını oluştururken akli ve şeri temellendirmelere gitmemiş olmasıdır. Yukarıda anlatıldığı üzere Fârâbî, kendi kurgusunu hiçbir delillendirmeye ihtiyaç duymadan ortaya koyduğu için Gazzâlî tarafından tehlike olarak görülmemiş olabilir. Çünkü Fârâbî'nin ortaya koyduğu düşünce, aklen ikna etmeye değil inanca yönelik bir kurgudur. Bu durumda ikinci ihtimal daha kuvvetli görünmektedir.

3.4. İbn Sînâ'nın Diriliş Anlayışı

İbn Sînâ, yazdığı eserlerle, İslam Felsefesi için önemli ve geniş miras bırakmış bir filozoftur.¹⁷⁷ Onun farklı yazım üslupları deneyerek cezbedici hale getirdiği eserleri, kendinden sonra gelen düşünürler tarafından ele alınmış ve çeşitli eleştirilere tabi

¹⁷⁵ Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 95.

¹⁷⁶ Fatih Toktaş, “Âhiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?” (*Gazzâlî Konuşmaları* içinde, y.h. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul, 2013, s.162-163.

¹⁷⁷ Alper, “İbn Sînâ”, *DİA*, c. 20, s. 338-345.

tutulmuştur.¹⁷⁸ Bu eleştirileri sistemleştirip kitap haline getiren Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* 'sinde İbn Sînâ'nın diriliş anlayışını tekfir edilecek düşünceler arasında saymıştır. Günümüzde de konu ile ilgili araştırmalar devam etmektedir.¹⁷⁹

İbn Sînâ'nın tekfir edilme sebebi olarak görülen diriliş anlayışı, insanların ölüm sonrasında sadece ruhlarının diriltileceği; bedenlerinin ise diriltilmeyeceği düşüncesine dayanmaktadır. İbn Sînâ'nın diriliş düşüncesini ortaya koyabilmek için 'ruhun diriltilmesi' ile 'bedenin diriltilmemesi' fikrini ayrı ele almak gerekmektedir. Bu yöntem daha sonra Gazzâlî'nin filozofa yaptığı eleştirilerin anlaşılmasında faydalı olacaktır. Sonuçta aynı şeyi savunduğu söylenebilecek bu iki önerme, İbn Sînâ'nın kitaplarında da farklı kategoriler olarak ele alınmıştır. Bu kategorilendirmenin bulunduğu iki eserden *en-Necat*, İbn Sînâ'nın en büyük eseri kabul edilen *eş-Şifa*'nın özeti konumundadır. Aralarında böyle bir ilişkili olan iki kitapta da dirilişin yer aldığı meâd bölümleri kelime kelime aynı olacak şekilde mevzu bahis edilmiştir.¹⁸⁰ *Eş-Şifa* ve *en-Necat*'ta yer alan yukarıda bahsi geçen kategorilendirme şu şekilde ortaya konmuştur:

“Bilmek gerekir ki Âhiret bahsinin bir kısmı, şeriaten aktarılandır ve kanıtlanması ancak şariat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedenin durumudur... Bir kısmı ise akıl ve

¹⁷⁸ Dımtır Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, (Çev. M. Cüneyt Kaya) Klasik Yay., İstanbul 2010, s.253.

¹⁷⁹ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Âhiret*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2015; Ahmet Navruz, *İbn Sînâ'da Tenâsühün Reddi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018; Hasan Özalp, *Fârâbi ve İbn Sînâ düşüncesinde Meâd*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2006; Hasan Özalp, “Nefs-Meâd İlişkisi Bağlamında Fârâbi ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 1 Sayfa: 245-288; Aygün Akyol, “Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, c. 9, Sayı: 18, s. 125-141.

¹⁸⁰ Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *en-Necat*, (Nşr. Aburrahman Umeyre), Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992, s. 151-160; İbn Sînâ, *eş-Şifa el-İlahiyyat*, (Nşr. M. Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayed), el-Cumhuriyyetü'l Arabiyye el-Müttehide Vezaretü's-Sekafe ve'l-İrşad, C. 2, Kahire 1960, s.423-432.

*burhani kıyas yoluyla idrak edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir. Bu da kıyas vasıtasıyla sabit olan nefslerin mutluluk ve bedbahtlığıdır. ”*¹⁸¹

İbn Sînâ, vurguladığı bu ayrıma uygun olarak *el-Adhaviyye fi 'l-meâd* risalesi hariç hiçbir eserinde bedenle diriliş konusuna temas etmemiştir. Bu eserlerinde sadece dirilişin, ruhsal olacağına dair argümanlarını açıklamıştır. Fakat *eş-Şifa* ve *en-Necat*'ta dirilişte bedenin durumunu ancak şeriatla bilinir, demesine rağmen *Adhaviyye fi 'l-meâd*'da bedensel dirilişin mümkün olmadığına dair akli çıkarımlarda bulunmuştur.¹⁸² Bu birbirine zıt görünen tavırların kaynağı filozofun yaptığı avam-havas ayrımında aranabilir. Zira İbn Sînâ, *eş-Şifa*'yı (özeti olması dolayısıyla da *en-Necat*'ı) avam için yazdığını *Mantıku 'l-meşrikiyyîn* adlı eserinde “*Bu kitabı (Mantıku 'l-meşrikiyyîn) sadece kendimiz yani bizim gibi olanlar için yazdık. Felsefe ile ilgilenen avam içinse eş-Şifa'da onlara yeterinden fazlası vardır*”¹⁸³ sözleriyle dile getirmiştir. *Adhaviyye fi 'l-meâd*'ı havas için yazdığını ise “*Bütün bunlar sıradan halka (avam) değil, seçki (havas) olma talebinde bulunanlara ve bu konuların dinlerin zahiri ifadeleri ile kanıtlanamayacağını anlatmak üzere söylenmiştir*”¹⁸⁴ sözleriyle ifade etmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bedensel dirilişin olmayacağına dair kanıtlarını sadece havas için yazdığını, ruhsal dirilişe dair kanıtlarını hem avam için yazdığı düşünülebilir.

İbn Sînâ, kitaplarının âhiretle ilgili fikirlerini anlattığı bölümlerinde dirilişin ruhsal olacağına yönelik çıkarımlarını ağırlıklı olarak iki düşünce üzerinden yapmaktadır. Bunların ilki, ruh-beden ilişkisini ortaya koyarak ruhun bedene ihtiyacı olmadığını

¹⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.357; İbn Sînâ, *en-Necât*, (Çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yay., İstanbul 2012, s. 266.

¹⁸² Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul 2013, S.169-181.

¹⁸³ İbn Sînâ, *Mantıku 'l-meşrikiyyîn ve 'l-kasîdetü 'l-müzdevce fi 'l-mantık*, (Nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Abdülfettâh Katlân), Matbaatu'l Müeyyid, Kahire 1910, s. 4.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.11.

kanıtlamaktır. İkincisi ise bedensel dirilişe yönelik dinde bulunan anlatımların; halkın anlaması için yapılan teşbihler olduğunu ispatlamaktır.

İbn Sînâ'nın öngördüğü ruhsal dirilişin kaynağı, onun ruh-beden ilişkisinde aranmalıdır. Benzeri Platon'un düşüncelerinde de yer alan bu ilişki; ruhun iyi, güzel, ilahi olduğunu kabul etmekte, bedenın ise kötü, çirkin, maddi olduğu fikrine dayanmaktadır.¹⁸⁵ Platon'un kabuğuna yapışmış istiridye benzetmesi ile özetlediği durumu İbn Sînâ *Ruh Kasidesi* 'nde yükseklerden uçup gelen gururlu ve nazlı bir güvercinin harabeye konması şeklinde tasvir etmiştir.¹⁸⁶ İbn Sînâ'nın edebî şekilde böyle dile getirdiği ilişkiye göre yükseklerden uçup gelen nazlı güvercin ruhu; harabe ise bedeni temsil etmektedir.

İbn Sînâ kitaplarının meâd bölümlerinde sürekli olarak bedeni, ruh için bir yük, uzak durulması gereken bir baştan çıkarıcı unsur olduğuna vurgu yapmaktadır. Filozofun meâd konusu dahilinde bedenın yetersizliğine dair yaptığı her vurgulama, diriliş sonrası bedene ihtiyaç olmayacağı düşüncesini kuvvetlendirmeye yöneliktir. Bu açıdan bakıldığında düşünürün kaleme aldığı âhiret bahislerinde ruh-beden ilişkisini anlatması anlaşılır hale gelmektedir. İbn Sînâ'nın âhiret bahsinde ruh-beden ilişkisine dair yaptığı her çözümleme, ruhsal diriliş için bir kanıt olarak değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede İbn Sînâ'ya göre ruh cevheri, bedensel olan maddi yapının zıddıdır.¹⁸⁷ Bedenle ilk temasında ona ısınamamış fakat sonra uyum sağlayıp geldiği yeri unutmuştur.¹⁸⁸ Âlemde bedenden dolayı erdemsizliklere dalmıştır.¹⁸⁹ Ruh, bedende olduğu için ilahi lezzetleri hissedememektedir.¹⁹⁰ Bedenle ilgilendiği için maşukunu

¹⁸⁵ Gürbüz Deniz, "İbn-i Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", (*Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* içinde), DİB Yay., Ankara 2015, s. 418.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, *el-Kasîdetü'l-ayniyyetü'r-ruhiyye fi'n-nefs* (Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde) Klasik Yay., İstanbul 2018, s. 58-67.

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 364.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *el-Kasîde*, s. 59-60.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 360.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 41.

unutmuştur¹⁹¹ Ancak bedenden ayrıldığında tam yetkinliği ulaşabilecektir.¹⁹² Kapasitesi olmasına rağmen eğer cevherini kaplayan ve meşgul eden bedenden¹⁹³ ayrıldığı halde tam yetkinliğine ulaşamazsa bedbaht olur.¹⁹⁴ Âhiret mutluluğu, ruhun bedenden ve maddi lezzetlerden tamamen soyutlanması ile gerçekleşir.¹⁹⁵ Eğer ruh kemale ermişse dünyada bedenle alınanlarla kıyaslanamayacak lezzetler elde edecektir.¹⁹⁶ Bedenden ayrıldığında ruh daha önce görmediklerini görecektir, aslında kimsenin değer vermediği topraktan ayrılacaktır. ¹⁹⁷ İbn Sînâ'nın âhiret ile ilgili metinlerindeki ruh-beden ilişkisini ortaya koyan bu alıntılar filozofun, ruhun bedenden cevher olarak farklı olduğunu ve ondan ayrılması gerektiğini mutlak zorunlu gören anlayışını da ortaya koymaktadır. Ruh bedenden bu kadar farklı gören bir bakış açısının dirilişte bedenin gerekli olduğuna yönelik bir düşünceye imkân tanınması mümkün görünmemektedir. Bu bakış açısı ile Mecûsilerin, ruh ayrıldıktan sonra bedeni kirli kabul eden ve cesedi dışarıda çürümeye bırakan hatta onu toprağa gömerek toprağı kirleteceğini düşünen anlayışları ile benzerlik kurmak mümkündür. İbn Sînâ'nın âhiret düşüncesinde ruhsal dirilişin gerekliliği, ortaya konması gereken öncelikli konudur. Yani filozof, ruhsal diriliş zorunlu gördüğü için bedensel dirilişin olamayacağını açıklamıştır. *El-Adhaviyye fi'l-meâd* hariç âhiretin konu edildiği eserlerde sürekli ruhsal dirilişin konu edilmesinin sebebi bu önceliktir. İnsanın kurtuluşu için ahlakın güzelleşmesi hakkında yazdığı risalede dahi bu ayrım vurgulanmıştır.¹⁹⁸

¹⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 361.

¹⁹² İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 361.

¹⁹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 363.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, s. 362.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 42.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 41.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *el-Kasîde*, s. 59-60.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Risale Fi'l Birr ve'l-İsm*, (Çev. Gürbüz Deniz, *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* içinde), DİB Yay., Ankara 2015, s. 363-376; Risalesinde İbn Sînâ, ruhun bedenden uzak durma melekesini kazanması gerektiğini belirterek “İnsana ait iyilikler ve beşeri saadetler, ancak nefsin bedeni hazlardan uzaklaşmasıyla gerçekleşir.” demiştir. s.364 .

Bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir. İbn Sînâ yukarıda değinildiği gibi ölümden sonra yetkin ruhun, bedenden ayrılması ile mutlu olacağını düşünüyorsa ruhun yetkin olmasını sağlayan şey nedir? Bu sorunun özellikle İbn Sînâ'yı tekfir edenler açısından gözden kaçırılan çok önemli bir cevabı vardır. İbn Sînâ bedenden ayrılmadan önce ruhun yetkinleşmesinin ancak Allah'a ibadet, peygamberin emirlerini yerine getirmekle gerçekleşebileceğini belirtmektedir.¹⁹⁹ Âhirette kurtuluşun ancak ibadetlerle ve özellikle namaz ile gerçekleşeceğini belirten anlatımlar en-Necat'ta da yer almaktadır.²⁰⁰ Düşünürün hususi bir risale yazarak namazın batını yönlerini anlatması ve bu ibadete teşvik etmesi ayrıca önemlidir.²⁰¹ Daha sonra Gazzâlî tarafından küfürle suçlanan İbn Sînâ, insanın ahiretteki kurtuluşunun ancak dinin gereklerinin yerine getirilmesiyle gerçekleşeceğini bu kadar kuvvetli olarak dile getirmesi ilgi çekici bir ironidir.

İbn Sînâ, insanın kurtuluşu için dinin gereklerini yerine getirme yanında asgari akli kıstaslar belirlemiştir. Bunlar, İlk İlke'nin varlığını ve birliğini öğrenmek, O'ndan çoğalan mevcudatın ne şekilde çoğaldığını ve ona nisbetini anlamak, tümel hareketlerin gai illetlerini bilmek, ayrık ilkeleri tasavvur etmek²⁰² gibi aklın kemale ermesini gerektiren şartlardır. Bu şartları yerine getiremeyen nefisler ölüm sonrası mutluluğu elde edemeyeceklerdir.²⁰³ Filozofun bu şartları ile daha önce belirtilen şeriatın kurallarına uyma zorunluluğu birlikte düşünüldüğünde tabiri caizse ihlaslı ve entelektüel inananların âhirette gerçek kurtuluşa ereceğini kabul ettiği söylemek mümkündür.

İbn Sînâ'nın dirilişin ruhsal olacağına dair getirdiği diğer delil ise şeriatte yer alan bedensel dirilişe dair anlatımları te'vil etmesidir. Filozofun konu hakkındaki

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.43.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 280-281.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Namaz Risalesi*, (Çev. M. Hazmi Tura, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi* içinde), yayınevi yok, 1959, 23-48.

²⁰² İbn Sînâ, *Metafizik*, s.362.

²⁰³ Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s.146-147.

düşüncelerinde avam-havas ayrımı önemli şekilde hissedilmektedir. İbn Sînâ'ya göre din, insanların geneli için gönderilmiştir. Bundan dolayı peygamber, halkın tamamına hitap etmek zorundadır. Bu zorunluluk şeriatın anlatımında teşbihi mecburi kılmaktadır. Bundan dolayı Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat teşbihlerle doludur. İbn Sînâ bu konuyu bazı insanların teşbih konusundaki cahilliğini örnekendirerek anlatmaktadır. Bu örnekte Araplardan bazıları Allah'ın eli, yüzü gibi ifadeleri Arap dilinde yer alan mecaz ve istiare çerçevesinde değil gerçek olarak algılamışlardır. İbn Sînâ, "...Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir..."²⁰⁴ ayetinin dahi gerçek olarak anlaşıldığını belirterek eğer dirilişin ruhsal olacağının anlatılması bir peygambere yük olarak verilmiş olsaydı o peygamberin bu görevi yerine getiremeyeceğini vurgulamıştır.²⁰⁵ İbn Sînâ'nın konu hakkındaki değerlendirmeleri sosyolojik bazı gerçekliklere işaret etse de kabul edilmesi halinde daha büyük problemleri barındırmaktadır. *Deniz*'in ifade ettiği gibi yaratıcının kendi hitabını anlayamayacak varlıkları yaratmış ve onları sorumlu kılmış olmasının çirkinliği bu problemlerin başında gelmektedir.²⁰⁶ Zaten konu hakkında kendisine yapılan eleştirilerin en önemli kaynağı şeriatın verdiği bilgilerin adeta hitab ettiği halkı manipüle edecek niteliğe büründürmesi tehlikesidir. Çünkü İbn Sînâ'nın bu düşüncelerinin kabulü, inananlar açısından şeriatta neyin teşbih neyin gerçek olduğu konusunda aşılamayacak sorunlar ortaya çıkaracaktır.

İbn Sînâ'nın diriliş konusundaki teşbih açıklaması şeriatla sınırlı değildir. Düşünür önceki bölümlerde diriliş anlayışının tenâsüh olduğunu açıkladığımız Platon'un diriliş görüşü ile ilgili de benzer bir açıklama getirerek "*Eflatun ve Pisagor gibi büyük filozofların sözünü ettiği ruh göçünün anlamına gelince; onlar sadece sembol, temsil ve*

²⁰⁴ *Fetih*, 48/10.

²⁰⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.8-11.

²⁰⁶ *Deniz*, "*İbn-i Sînâ'da Ruhsal Diriliş*", s. 430, *Deniz*'in konu hakkındaki makalesinde İbn Sînâ'nın diriliş anlayışına felsefi açıdan ciddi itirazlarda bulunulmakta ve diriliş ile ilgili farklı bir imkan durumunu dile getirmektedir.

süslü sözlerden ibaret olup bundan amaç, bedenlerden sonra nefislerde kalan çirkinliğe işaret ettir”²⁰⁷ demiştir. İbn Sînâ şeriatla olan teşbih anlatımlarının halka anlatılması için gerekli görürken filozofların bu anlatımlarını, niçin gerekli gördüğü anlaşılamamaktadır. İbn Sînâ’nın bakış açısıyla peygamberlerin yüklenmiş olduğu, halkın tamamına hitap etme zorunluluğu kabul etmek gerekir ki filozoflar için geçerli değildir. Bu zorunluluk yokken İbn Sînâ’nın filozoflar için öne sürdüğü, onlar nefislerde kalan çirkinliğe işaret etmek için teşbih yapmışlardır argümanı yetersiz kalmaktadır. Çünkü Platon’un, tenâsühle ilgili; zayıf güçlünden, yavaş hızlıdan, kötü iyiden, ölüm yaşamdan geldiği gibi yaşam da ölümden gelmektedir²⁰⁸ gibi akli çıkarımları mevcuttur. Platon’un bu düşüncelerine rağmen İbn Sînâ’nın konuyu teşbihe hamletmesi, onun Platon’u korumaya çalışması olarak değerlendirilebilir.

İbn Sînâ ruhların dirilişine dair diğer kanıtlamayı etimoloji üzerinden Kur’an-ı Kerim vasıtasıyla yapmaktadır. Filozofa göre Arapların kullandığı *meâd* kavramı, a-v-d kökünden türemiş ve bulunduğu yerden ayrılan bir şeyin oraya tekrar dönmesi anlamında kullanılmaktadır.²⁰⁹ Kur’an’da “*Ey huzur içinde olan nefis! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!*”²¹⁰ şeklinde anlatılan dönüşün, ruhların geldikleri yere olacağı İbn Sînâ tarafından değerlendirilmiştir.²¹¹ İbn Sînâ’nın felsefi bir meselede etimoloji bilgisini delil olarak kullanmış olması önemlidir. İbn Sînâ’nın bedensel dirilişin olamayacağına dair delillendirmeleri ise *el-Adhaviyye fi’l-meâd*’da yer almaktadır. İbn Sînâ bu delillendirmeye başlamadan önce eserinde Aristo’nun yöntemine benzer şekilde

²⁰⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 25.

²⁰⁸ Platon, *Phaidon*, s.60-64.

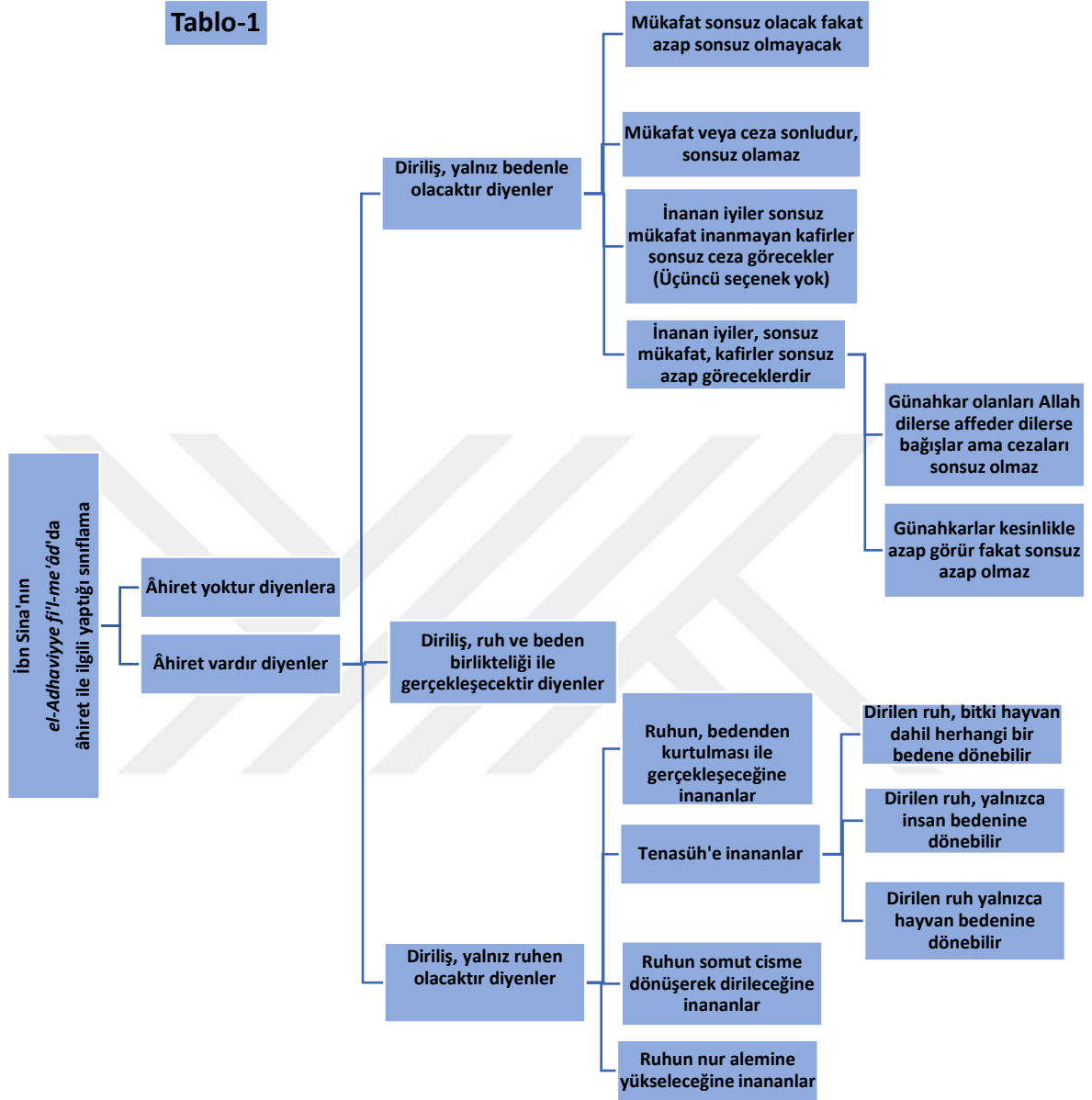
²⁰⁹ Kasas Suresi 85. ayetinde geçen meâd kavramı, Kur’an’da sadece belirtilen ayette geçmektedir. “*Kur’an-ı sana indiren Allah elbette seni dönülecek yere de gönderecektir.*” Bu ayette geçen dönülecek yer ile kastedilen şeyin Mekke şehri olduğu kadar Âhiret olduğuna dair yorumlar bulunmaktadır. İlk görüş siyak sibak açısından daha makul görünmektedir.

²¹⁰ *Fecr*, 89/27-28.

²¹¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 4.

âhirete inananları sınıflandırmıştır. Bu sınıflamanın tablo halinde vermek İbn Sînâ'nın zihnindeki ahiret sınıflarının anlaşılmasında faydalı olacaktır.

Tablo-1



Tablo halinde verdiğimiz bu sınıflamada insanlar, öncelikli olarak âhirete inananlar ve inanmayanlar şeklinde ayırma tabi tutulmuştur. Âhirete inananlar ise bedensel dirilişe, ruhsal dirilişe ve ruh ile beden birlikteliği ile dirileceğine inananlar şeklinde ayrılmıştır. İbn Sina, Müslümanların tamamının beden ve ruhun birlikte dirileceğine inandıklarını belirtmiştir. Böyle inanan Müslümanlara göre kişi; aşırı soğuk-sıcak,

işkence gibi bedensel acıların yanında lanetlenme, korku, ümitsizlik, rezillik gibi manevi acılar yaşayacaktır.²¹²

İbn Sînâ'nın sınıflaması ve yukarıda anlatılan ruhsal diriliş ile ilgili fikirleri göz önünde bulundurulduğunda filozofun kendini, âhirete inanan, dirilişin yalnız ruhsal olduğunu düşünen, ruhsal dirilişin ise ruh cevherinin kemale ererek maddi varlıkların etkisinden kurtulmasıyla gerçekleşeceğini düşünen biri olarak konumlandırırmaktadır. İbn Sînâ'nın sınıflaması ve düşünceleri dikkatli incelendiğinde diğer düşünceleri, kendini konumlandığı yer üzerinden eleştirdiğini fark etmek mümkündür. İbn Sînâ, daha önce belirtildiği gibi *eş-Şifa* ve *en-Necat*'ta şeriata bırakılması gerektiğini söylediği bedenle diriliş konusunu, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*'da ele almıştır. İbn Sînâ'ya göre bedenlerin dirilmesi bazı delillere göre imkânsızdır.

Bu delillerin ilki fizik ilmine dayanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre bedenler tekrar topraktan diriltirirse gelmiş geçmiş tüm insanların diriltilmesine kâinattaki madde yetmeyecektir.²¹³ Filozofun bedenle dirilişin önünde engel olarak gördüğü bu durum hakkında Adhaviyye'de bir delillendirme yapmamıştır. İbn Sînâ'nın sunduğu bu önerme, üzerine düşünülmesi gereken bir konudur. İbn Sînâ'nın *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*'nde diriliş konusu hakkındaki bu önerme ile birebir örtüşmese de yeryüzünde yaşayan insanların ölmediği ve sürekli çoğaldığı benzer bir faraziye yer almaktadır. İnsanların tamamının yeryüzüne sığmayacaklarını iddia eden bu faraziyede “*Sonra bir de yeryüzünü ölç! Arz; mahdud ve mesahası maruf olduğundan buna imkân var mı? O zaman bileceksin ki: Nâsın biri birine bitişik ve sımsıkı ayakta durmaları halinde bile arz bunları sığıştıramaz. Nerde kaldı ki oturdukları ve dağınık halde bulundukları zaman bunları sıkıştırabilsin.*”²¹⁴ denilmektedir. Filozofun bu sözleri, her ne kadar dirilişteki

²¹² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.5-7.

²¹³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.12.

²¹⁴ İbn Sînâ, *Namaz Risalesi*, s. 21.

madde ihtiyacı ile doğrudan ilişkili olmasa da yaşadığı döneme kadar dünya üzerinde yaşayan insanların fiziksel olarak dünyaya sığmayacaklarını öngören bir düşünceye sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'nın bu iki meselede yeryüzü ve kâinattaki maddenin sınırlılığı ile ilgili vurguları dönemin coğrafya bilgisi ile alakalı olma ihtimali vardır. Bu bilgilerin meşhurat olarak alimler arasında kullanılması İbn Sînâ'yı da bu bilgileri kullanmaya sevk etmiş olabilir.

İbn Sînâ'nın bedenlerin dirilmeyeceğine dair düşüncesinin diğer kaynağı *tenâsüh* tehlikesidir. İbn Sînâ'ya göre ölümden sonra cesetlerin aynen dirilmesi mümkün değildir. Cesedin öldüğü hali ile aynen dirilmesi kabulü bazı sorunlara neden olmaktadır. Örneğin şehit olan bir mücahidin uzuvlarının eksik olarak dirilmesi çirkinlik barındırmaktadır. Ayrıca bedenın bütün parçalarının birden dirilmesi de bu parçaların kendi aralarındaki ilişkiden dolayı tıbben imkânsızdır. Çünkü vücudun organları arasındaki beslenme ilişkisi buna müsaade etmemektedir. Bir cesedin gömölüp toprak haline geldiği düşünülürse bu topraktan tarım yaparak beslenen insanlar dolaylı yoldan farklı bir bedenle beslenmiş olacaklardır. Ayrıca başka insanların vücutları ile beslenen insanların varlığı malumdur. Bu durum dirilişte hangi organın kimin bedeni olarak dirileceği konusunda çözülemez bir probleme neden olacaktır.²¹⁵ Sayılan nedenlerden dolayı bedenlerin aynen dirilmesi aklen mümkün değildir. Peki cesetlerin aynen dirilmesi mümkün değilse benzerlerinin dirilmesi mümkün değil midir? İbn Sînâ bu sorunun cevabını hayır olarak vermektedir. Çünkü filozofa göre bedenlerin benzerlerinin dirilmesi *tenâsüh* ile eşdeğerdir. Dolayısıyla aynen dirilmesi mümkün olmayan bedenın benzerinin dirilmesi ihtimali İbn Sînâ tarafından *tenâsüh* olarak değerlendirilmiştir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde kabul edilemez olarak görülen *tenâsüh*ün çeşitli şekilleri olsa da temeli ruhun bir bedenden bir

²¹⁵ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 14-15.

başka bedene geçmesi fikrine dayanmaktadır.²¹⁶ Tenâsüh konusuna büyük bir önem atfeden İbn Sînâ'nın konu hakkında kısaca verilen düşünceleri Gazzâlî'nin eleştirileri çerçevesinde II. bölümde yeniden ele alınacaktır.

İbn Sînâ'nın âhiret anlayışında, dirilişin ruhsal olacağı kesinleştikten sonra açıklanması gereken diğer konu dirilen ruhların hallerinin nasıl olacağıdır. İbn Sînâ dirilen ruhların altı kategoride muamele göreceğini düşünmektedir. Buna göre;

- Arınmış kâmil ruhlar sonsuz mutluluğu tadacaklardır.
- Arınmamış kâmil ruhlar ise temizlenene kadar berzah aleminde kalacaklardır. Bunların cezaları sonsuz olmayacaktır. Çünkü taşıdığı çirkinlik özsel değildir.
- Kemale ermesi gerektiğini bildiği halde buna inanmayan ve ona düşman olan ruhlar sonsuz azap görecektir.
- Kendisine peygamber gelmemiş ve akıllarını uyandıracak bir bilgi almamış olanlar mutluluk veya ıstırap görmezler çünkü kemalin kendisinden haberleri yoktur. Bunlar ilk manevi ilkenin farkına vardıkları oranda mutluluktan az bir pay alır.
- Çocuklar ve alıklar da beşinci kategorideki ruhlar gibi muamele görürler.
- Kemale eremeyen arınmamış nefisler de sonsuz azap görecektir.²¹⁷

İbn Sînâ'nın bu kategorilendirmesinde üçüncü ve altıncı grupların durumları birbirlerine oldukça benzemektedir. İbn Sînâ ruhların âhiretteki durumları hakkında bu öngöründe bulunmasının ardından bir örneğini Fârâbî'de gördüğümüz 'kâmil olmayan ruhlar bedenle yok olacaktır' görüşüne karşı çıkmaktadır. Bu görüşü Afrodisiaslı İskender'e atfeden İbn Sînâ, nefsin zorunlu olarak baki olduğunu söyleyerek Aristo'nun

²¹⁶ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 566-567; bkz. Ahmet Navruz, *İbn Sînâ'da Tenâsühün Reddi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2018, s. 4-6.

²¹⁷ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.43-44.

da ruhun yok olacağına dair bir görüşünün olmadığını belirtmektedir. Bu anlamda Aristo'nun diriliş anlayışının net olmadığı bir kere daha ortaya çıkmaktadır. Çünkü üçüncü yüzyılda yaşamış bir Aristo şarihi olan Afrodisiyalı İskender, Aristo'nun ruhların yok olacağını düşündüğünü belirtirken İbn Sînâ Aristo'nun böyle bir görüşü olmadığını söylemektedir.²¹⁸

²¹⁸ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.44

İKİNCİ BÖLÜM: GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN DİRİLİŞ

ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

Bu bölümde Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün, dirilişin mahiyeti hakkındaki fikirleri ortaya konularak bu fikirlerin karşılaştırılmasına gayret edilecektir. Ölüm ve sonrası ile ilgili düşünceler farklı dinlerin ve düşünürlerin gündeminde eskiden beri var olagelmıştır. İslam dininin ilk dönemlerinde, inandıkları bu yeni dini anlamaya çalışan Müslümanlar da kendilerine gelen ve kabul ettikleri ilahi hitabın âhiret hakkında ne söylediğine önem vermişler, onu çeşitli şekillerde açıklamaya çalışmışlardır. Âhiret, daha önce değinildiği gibi İslam düşüncesinde, önce kelimciler tarafından ele alınan bir konu olmuştur. Kelam mezheplerinin ortaya çıkışında büyük günah problemi, cennetin ve cehennemin ebediliği, rû'yetullah gibi âhiret ile ilgili tartışmaların etkisi vardır. Konunun dirilişin mahiyeti ile ilgili alanında ise Meşşai filozofların felsefi değerlendirmeleri, Gazzâlî'nin filozoflara yönelik tenkitleri, İbn Rüşd'ün bu tenkitlere yönelik cevapları ile etkileri günümüze kadar yansıyan fikir tartışmaları yaşanmıştır.²¹⁹

Bu tezin iki ana düşünüründen biri olan Gazzâlî, âhiret ile ilgili düşüncelerini farklı kitaplarında zikretmiş, bununla birlikte *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserinde konuyu tartışma cihetinden ele aldığı için bu eser, düşünce dünyasında daha fazla ilgi uyandırmıştır. Eserinde, filozofları birçok konuda eleştiren Gazzâlî, onları üç konuda küfürle, on yedi konuda ise bidatle itham etmiştir.²²⁰ Gazzâlî, filozofları bedenlerin dirilişine inanmadıkları, alemin kıdemini kabul ettikleri ve Allah'ın cüz'iyatı bilmediğini iddia ettikleri için küfürle itham etmiştir. Gazzâlî'ye göre hiçbir Müslüman, bu üç meselede filozofların görüşlerini paylaşmamıştır.²²¹ *Tehâfütü'l-felâsife*'nin birinci

²¹⁹ Çapku, *Âhiret*, s. 11-88.

²²⁰ Gürbüz Deniz, "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", (Ed. İlyas Çelebi, y. h. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, 900. *Vefât Yılında İmâm Gazzâlî* içinde,), M. Ü. İFAV Yay., İstanbul 2012, s. 703-712.

²²¹ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, (Çev. Salih Uçan), Kayıhan Yay., İstanbul 1997, s. 147-148.

mukaddimesinde, Müslüman filozoflar ile kastedilenlerin Fârâbî ve İbn Sînâ olduğu belirtilmekte²²² aynı bilgi *el-Mümkız mine'd-dalâl*'de de yer almaktadır.²²³ Yukarıda değinildiği gibi küfür sebebi sayılan üç konudan biri de bu tezin konusu olan dirilişin mahiyetidir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'de yöntem olarak öncelikle filozofların konuyla ilgili düşüncelerini aktarmayı sonra itiraz noktalarını tartışmayı benimsemiştir.

Bu tezde ele alınan diğer düşünür İbn Rüşd ise *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserinde Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği tenkitlere genel olarak karşı çıkmış fakat ahirette dirilişin benzer bedenler ile gerçekleşeceği hususunda Gazzâlî'ye hak vermiştir. Konu ile ilgili tartışmalar genellikle Tehâfütler üzerinden yapılsa da düşünürler, cedel yöntemi dışında yazdıkları kitaplarında da âhiret konusuna değinmişlerdir. Konunun etraflica ortaya konabilmesi için bu kitapların da anlaşılması önemlidir. Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün diriliş anlayışlarına geçmeden önce bu düşünürlerin ruh-beden ilişkisi hakkındaki düşüncelerinin kısaca ortaya konulmasında fayda vardır.

Gazzâlî insanın mahiyetini açıklarken onun; ruh, nefis ve beden üçlüsünden meydana geldiğini dile getirmektedir. Buradaki ruh, canlılığın devamını sağlayan latif bir buhardır. Nefis ise insanı diğer varlıklardan ayıran Allah'ın emirlerinden biri olup cevherdir.²²⁴ İslam filozoflarının nefis-i natıka ile kastettikleri kavramı Gazzâlî, nefis olarak adlandırmış fakat nefis kavramını ruh kavramına karşılık gelecek şekilde de kullanmıştır. Bununla birlikte *Mışkâtü'l Envâr*'da bu isim farklılıklarının bir kenara bırakılması gerektiğini söyleyerek; kalb, ruh, nefis, akıl, nefis-i natıka gibi farklı lafızların aslında *nur* kavramı ile ifade edilmesi gerektiğini belirtmektedir.²²⁵ Gazzâlî'nin bu

²²² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yay., İstanbul 2012, s.4.

²²³ Gazzâlî, *el-Mümkız*, s.140.

²²⁴ Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Din*, (Çev. Sıtkı Güllü), Huzur Yay., İstanbul 1998, c.3, s. 11-14.

²²⁵ Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, (Çev. Asım Cüneyd Köksal), Büyüyen Ay Yay., İstanbul 2017, s. 26-27.

fikirlerini bir arada düşünülüğünde insanı, ruh, nefis ve bedenın oluşturduğu bir yapı olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Beden ise bu ruh ve nefsin mekânı konumundadır. Beden, nefsi kabul etmeye hazır olduğu anda tıpkı bir aynanın güneşi yansıtması gibi ortaya çıkmaktadır. Bu durumda nefsi bedene veren Allah'ta herhangi bir eksilme olmamaktadır. Gazzâlî'ye göre Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesinin manası budur. Ölüm anında beden ve vücutta dolaşan latif ruh ölmektedir. Bedenin bir parçası olmayan ve teklife muhatap olan nefis ise cevher olduğu için varlığını devam ettirmektedir.²²⁶ Diriliş esnasında bu nefis tekrar bedenine iade edilecektir.²²⁷ Gazzâlî dirilişin gerçekteşme biçimini gemi örneği ile açıklamıştır. Bu örneğe göre gemisi batan bir kaptana, gemisinin parçaları tekrar bir araya getirilip çalışır durumda iade edilse bahsi geçen kaptan yine o geminin kaptanı konumunda olacaktır.²²⁸ Burada gemi insanın bedenini, kaptan ise nefisini temsil etmektedir.

Gazzâlî'nin dirilişin gerçekteşme biçimi ile ilgili düşünceleri kendinden önce gelen kelamcılara nazaran oldukça nettir. Buna göre Gazzâlî'ye göre dirilişin gerçekteşme biçimi yukarıda da belirtildiği üzere kıyametten sonra nefislerin bedenlerine iade edilmesi şeklinde-dir. Kelamcıların diriliş anlayışlarının ele alındığı bölümde Gazzâlî'den önce gelen kelamcıların, dirilişte ruh ve bedenın durumunu açıklamaktan çok âhiret aşamaları ile ilgilendikleri görölmüştü. Anlaşıldığı kadarıyla İslam filozoflarının ruhsal dirilişi öngören anlatımlarının bilinir hale gelmesi, Gazzâlî ve ondan sonra gelen kelamcıları da kitaplarında bu konuyu ele almaya itmiş gözükmektedir.

İbn Rüşd'ün ruh beden anlayışı ise hem kendinden önce gelen Meşşai filozoflardan hem de Gazzâlî'den farklılık arz etmektedir. Farabi ve İbn Sina, ruh ve bedeni birbirinden ayrı yapılar görmek suretiyle Platon'un ruh-beden anlayışına

²²⁶ Çapku, *Âhiret*, s. 214-223

²²⁷ Gazzâlî, *el-Maznûnu Bihî 'Ala Gayri Ehlihi*, (Çev. Muammer Esen), Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 97.

²²⁸ Gazzâlî, *el-Maznûn*, s. 88.

yaklaşmışlardı. İbn Rüşd ise daha çok Aristo'nun ruh beden anlayışını takip etmektedir.²²⁹ İbn Rüşd, Aristo'nun *Ruh Üzerine* isimli eserine yazdığı şerhinde Aristo'nun tanımını tekrarlayarak "... bu durumda nefsin(ruhun), organ sahibi tabii cismin ilk yetkinliği zorunlu olmaktadır." demiştir.²³⁰ İbn Rüşd ruhu bu şekilde tanımladıktan sonra Aristo'nun konu hakkında daha önce verdiği balta ve göz örneklerini de açıklayarak tekrarlamıştır.²³¹ İbn Rüşd bunu yaparak Aristo'nun ruhu bedenle bir bütün gören anlayışını, ön plana çıkarmıştır. Bu durumda ölüm sonrası dirilişin mahiyetinin nasıl olacağı sorusu gündeme gelmektedir. Çünkü bedenle bütünleştiği düşünülen ruhun, ölüm sonrası varlığını devam ettirmesi bu bakış açısı ile zor görünmektedir. Bu konuya dikkat çeken Arkan, İbn Rüşd'ün bu zorluğu heyûlânî akıl, ayrık bir cevher olarak tanımlayarak aştiğini dile getirmektedir.²³² Anlaşıldığı kadarıyla Aristo'nun *etkin akıl* dediği ve ölümsüzlük payesi verdiği kavramı İbn Rüşd, heyûlânî akıl kavramı ile karşılamaktadır. Çünkü İbn Rüşd, Aristo'nun *Ruh Üzerine* kitabının şerhini yaparken etkin akıl kavramının açıklandığı bölümde heyûlânî akıl kavramını, etkin akıl kavramına karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır.²³³ Bu kullanım Aristo'nun ruhun bir parçası ve aynı zamanda ölümsüz olarak nitelediği *etkin aklın* kendisine İbn Rüşd düşüncesinde yer bulması anlamına gelmektedir.

İki düşünürün diriliş anlayışlarının mukayesesine geçmeden önce âhîret bahsi özelinde Gazzâlî'nin filozoflar kavramı ile ne ifade ettiğine tekrar değinilmesi gerekmektedir. Çünkü Gazzâlî Tehâfût'ün girişinde Fârâbî ve İbn Sînâ'yı muhatap aldığını belirtse de âhîret bahsinde Fârâbî'nin düşüncelerinden bahsetmeyip sadece İbn

²²⁹ Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yay., İstanbul 2006, s. 89-91.

²³⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, (Çev. Atilla Arkan), Litera Yay. İstanbul 2007, s. 40.

²³¹ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 40.

²³² Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, s. 91.

²³³ İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 97-100.

Sînâ'nın *el-Adhaviyye fi'l-meâd* risalesindeki düşüncelerine itirazlarda bulunur. Bu durumun olası nedenleri üzerinde Fârâbî'nin diriliş anlayışı bölümünde durulmuştur.

1. Dirilişin Mahiyetinin Aklen Bilinmesi Hakkında Mukayese

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların âhiret ile ilgili bazı düşüncelerinin kabul edilmesinde sakınca olmadığını belirtir. Filozofların kabul edilmesi mümkün olan bu düşünceleri, ruhun ölümsüz olması ve âhirette bu dünyadakinden farklı, yüksek ruhsal hazların olabileceği fikirleridir. Fakat yine de Gazzâlî, bu düşüncelerin bedenle yaşanacak hazların alternatifi olmadığını belirterek beden ve ruhun birlikte olduğu bir mükafat- ceza düzlemi kurar.²³⁴ Gazzâlî'nin, filozofların görüşlerini ortaya koyduğu bölümler dikkatlice okunduğunda onun, âhiretin varlığını kabul etme hususunda filozoflara herhangi bir suçlama yöneltmediği ortadadır.

Gazzâlî, şeriatın getirdiği hususların üç yolla bilinebileceğini düşünmektedir. Bu yollar akıl, nakil ve akıl-nakil birlikteliğidir. Düşünüre göre alemin hâdis olması, hâdis kılanın vücubu, kudreti, ilmi ve iradesi gibi meseleler sadece akli delillerle bilinmektedir. Haşr, neşr, sevap gibi âhiret ile ilgili hususlar ise sadece nakil yani vahiy ile bilinebilir. Ru'yetullah, Allah'ın yaratmasının tekliği gibi hususlara gelince bunlar akıl ve nakil birlikteliği ile bilinebilir.²³⁵ Gazzâlî'nin yaptığı bu sınıflama kendinden önceki kelimcilerin sınıflamasına uymaktadır. Gazzâlî'den önceki kelimciler da âhiret konusunu sem'iyyat yani duyularak öğrenilen konular bahsinde ele alıyorlardı. Gazzâlî'ye göre de haşır, sadece vahyin bildirmesi ile bilinebilecek bir konudur. Filozofların konuyu akli yürütmelerin yapıldığı bir tartışma alanına çekmiş olması Gazzâlî açısından kabul edilemez görülmektedir. Fakat Gazzâlî, her ne kadar konunun aklın alanı dışında kaldığını söylese de kitaplarının âhiret bahislerinde en az felsefeciler kadar akıl yürütme yoluna gitmiştir. Bundan dolayı Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*'nin

²³⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 209-210.

²³⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (Çev. Kemal IŞIK), AÜİFY, Ankara 1971, s. 157.

âhiret bahsinde akıl yürütme konusunu gündeme getirerek meseleye başlamıştır. Gazzâlî, filozofların âhiret ile ilgili düşüncelerini açıkladıktan sonra filozoflar için şunları söylemektedir.

“Bu konudaki görüşlerinin çoğu dine aykırı değildir. Çünkü âhirette duyuşal zevklerden daha büyük haz türleri olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ölümsüzlüğe kavuştuğunu biz de inkâr etmiyoruz. Fakat biz bunu dinden öğrenmekteyiz. Zira din âhireti haber vermektedir. Nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden de âhiret anlaşılmaz. Şu var ki biz, bunun sadece akılla bilinebileceği şeklindeki iddiaları konusunda onlara karşı çıkmaktayız.”²³⁶

Bu cümlelerin sonundaki filozofların âhiret ile ilgili hususların sadece akılla bilinebileceğini kabul ettikleri görüşü üzerinde durulması gereken bir konudur. Burada dikkat çekici olan husus ise Gazzâlî’nin filozofların düşüncelerini aktardığı bölümde bu konu ile ilgili delillendirmeye gitmemiş olmasıdır. Yani Gazzâlî, filozoflara âhiret konusu ile ilgili yönelttiği önemli eleştirilerden biri olan filozoflar âhireti ile ilgili hususları sadece akılla bilinebileceğini düşünürler, önermesi hakkında âhiret bölümündeki diğer konuların aksine filozoflardan hiçbir alıntı yapmamıştır.

Ayrıca Gazzâlî, bu iddiayı dile getirdiği bölümün devamında filozofların dirilişin mahiyeti ile ilgili fikirlerini temellendirmek için Kur’an’a başvurduklarını bizzat belirtir. Filozofların kendi düşüncelerine dayanak olması için Secde suresinde geçen *“Hiç kimse, yapmakta olduklarına karşılık olarak, onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez.”²³⁷* ve Meryem suresinde geçen *“(Ey insanlar!) Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir işittir.”²³⁸* ayetlerini kullanmış olmaları Gazzâlî tarafından aktarılır. Filozoflardan nakledilen bu alıntılar yanında İbn

²³⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 213.

²³⁷ *Secde*, 32/17.

²³⁸ *Meryem*, 19/71.

Sînâ'nın *el-Adhaviyye fi'l-meâd*'ın girişinde ruhsal dirilişin kanıtı olarak “*Ey iç huzuruna ermiş olan nefis! Sen O’ndan O da senden hoşnut olarak Rabbine dön.*”²³⁹ ayetini nakletmiş olması²⁴⁰ Gazzâlî'nin bahsi geçen iddiasını nakzeder görünmektedir. Ulaşabildiğimiz metinlerde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın âhiret konusunun sadece akılla bilinebileceğine dair herhangi bir söylemi mevcut değildir. Bu durum, Gazzâlî'nin filozoflar hakkında dile getirdiği önermeler ile bu önermelerin filozofların metinlerinde nasıl yer aldığının karşılaştırılması konusunu yani metin tutarlılığını gündeme getirmektedir.²⁴¹ Bununla birlikte filozofların âhiretin mahiyeti üzerine akıl yürüttükleri ve bunun sonucunda âhiretin mahiyeti hakkında akli çıkarımlarda bulundukları muhakkaktır.

İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te Gazzâlî'nin filozoflar, âhiretin sadece akılla bilinebileceğini düşünüyorlar iddiası ile ilgili doğrudan bir cevap bulunmamaktadır. Bununla birlikte İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün âhiret ile ilgili bölümünde şeriatın vahye dayandığını, aklın da onunla iç içe olduğunu belirtmiştir. Ayrıca aklın ortaya koyacağı bir şeriatın, vahyin getireceği bir şeriattan eksik olacağını vurgulamıştır.²⁴² Düşünüre göre şeriatların prensiplerini münakaşa konusu yapmak küfürdür ve şiddetle cezalandırılmayı gerektirir.²⁴³ İbn Rüşd, âhiretin varlığı ile ilgili ittifakın hem vahiyle hem de zaruri deliller ile (burhan) malum olduğunu belirtmiştir.²⁴⁴ Dolayısıyla İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği, âhiretin sadece akılla bilineceğini düşünürler tenkidi ile

²³⁹ *Fecr*, 89/27-28.

²⁴⁰ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s. 4.

²⁴¹ Ömer Faruk Erdoğan, *Kelam-Felsefe Tartışmalarında Metin Tutarlılığı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014, s. 286-287.

²⁴² İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* (Çev. Prof. Dr. Kemal Işık, Prof. Dr. Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun 1986, s.330.

²⁴³ Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 117.

²⁴⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-edille*, (Çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri İçinde*), Dergâh Yay, İstanbul 2004, S. 264.

ilgili doğrudan bir cevap vermemiş olsa da yukarıdaki ifadelerinde anlaşıldığı kadarıyla âhiret ile ilgili çıkarımların akıl-vahiy birlikteliği ile ortaya konacağını vurgulamaktadır.

2. Cismani-Ruhani Haşir Meselesi Bağlamında Mukayese

Gazzâlî'nin âhiret meselesinde gündeme getirdiği en önemli konu ise filozofların cesetlerin dirilişini inkâr etmeleri hususudur. Gazzâlî, filozofların bedensel dirilişi gereksiz gördüklerine dair düşüncelerini *Tehâfütü'l-felâsife*'de şöyle özetlemiştir. Filozoflar, akli hazların cismani hazzardan üstün olduğunu düşündükleri için dirilişin bedenle olmasını gereksiz bulurlar. Filozoflar bu konuda şu örneği verirler: Melekler herhangi bir maddi hazza muhatap olmadıkları halde Allah'a yakın oldukları için maddi hazzlara nazaran üstün bir zevk duymaktadırlar. Böyle bir üstünlüğü elde eden bir varlığın ise maddi bedene ihtiyacı yoktur. Onların verdiği bir başka örnek ise savaş meydanında kahramanlık yapan birinin aldığı akli tatminin veya saltanat isteyen birinin ona ulaştığında yaşadığı zevkin, diğer cismani zevklerin üzerinde olmasıdır. Yine Secde suresinde geçen “*Hiç kimse, yapmakta olduklarına karşılık olarak, onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez*”²⁴⁵ ayeti de görüşlerini kuvvetlendirmek için filozoflar tarafından nakledilmiştir. Ayrıca filozoflar dindeki cismani diriliş ile ilgili tasvirlerin amacını, uhrevî saadeti anlayamayacak halkın anlaması için verilen örnekler olarak açıklamaktadır.²⁴⁶ Gazzâlî filozofların görüşlerini açıkladığı bölümde İbn Sînâ'nın ruhsal diriliş ile ilgili görüşlerini aslına uygun şekilde yansıtan bir özet yapmıştır. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın bedensel dirilişin imkansızlığı ile ilgili görüşlerini bu özete dahil etmeyerek bu görüşleri, kendi itirazları ile ayrı bir bölümde incelemiştir.

Gazzâlî, filozofların ruhsal diriliş ile ilgili özetlediği düşünce ve delillerine temelde iki itiraz yöneltmiştir. Bunların birincisi Allah'ın âhirette ruhlara, akli hazlar verecek olmasının O'nun, insanlara cismani hazları da vermesinin önünde engel teşkil

²⁴⁵ Secde, 32/17.

²⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 207-212.

etmemektedir.²⁴⁷ Gazzâlî bu konuyu açıklarken ruhsal lezzetlerle ilgili hallerin verilmesinin bedensel lezzetlere engel olmadığını hatta iki lezzetin birlikte verilmesinin daha mükemmel olacağını belirtmektedir. Çünkü Allah ayetlerinden en mükemmel olan şeyi vadetmektedir. Ruhani ve cismani lezzetlerin bir arada bulunması ise tek başına ruhsal lezzetlerden daha muntazam bir durumdur.²⁴⁸ Gazzâlî'nin bu şekilde daha güzel olacağını belirttiği ruh beden birlikteliği, İbn Sînâ açısından bakıldığında olumsuz bir durumdur. Çünkü İbn Sînâ, daha önce değinildiği gibi beden maddi yapısını olumsuz ve çirkin olarak gördüğü için ruhun, ondan kurtulmasının asıl kurtuluş olduğu kanaatini taşımaktaydı.

Gazzâlî'nin itirazının ikinci noktası ise Kur'an'da cismani dirilişin olacağını ifade eden ayetlerin bulunmasıdır. Ayrıca ayetlerin miktarının tevîl edilemeyecek kadar fazla olması bu konuda filozofların düşüncelerine açık kapı bırakmamaktadır. Gazzâlî'ye göre Kur'an ayetlerinin tevîl edilebilmesi tevîl edilecek kelime ve cümlelerin Arapların istiare anlayışı ile uyumlu olması gerekmektedir. Allah'ı teşbih eden ayetler bu istiare anlayışı ile uygun olduğu için te'vîl edilmektedir. Filozofların, halkın anlayışı yetmediği için dirilişi zıddı ile tasvir ediyor demelerinden peygamberlik makamı münezzehtir.²⁴⁹ Aslında Gazzâlî'nin âhiret konusundaki en temel itiraz bu noktada yatmaktadır. Düşünür farklı kitaplarında bu konu hakkındaki itirazlarını dile getirirken sıklıkla peygamberlik müessesinin değeri üzerinde durmaktadır. Çünkü ona göre nübüvvetin kesinliğinin ortadan kalkması, dinin temelini sarsılması anlamına gelmektedir.

İbn Rüşd, Gazzâlî'ye cevap mahiyeti taşıyan kitabı *Tehâfüt et-Tehâfüt*'ün âhiret bölümünde öncelikli olarak din-felsefe uyumundan bahsetmektedir. Ona göre cesetlerin dirilişi eskiden beri filozofların üzerinde söz etmediği bir konudur. Çünkü bu konudaki

²⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 213.

²⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 213.

²⁴⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 213.

bilgilerin kaynağı şeriatlardır. Filozofa göre Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiiler'in kutsal kitaplarında 'cesetlerin dirilişi' meselesi var olan bir inançtır. Filozoflar ise âhiret konusunda şeriatlarla küçük farklılıklar barındırsa da aynı şeyleri söylemektedirler. Hatta bu görüşe en çok bağlananlar da onlardır. Şeriatların bu konuda söylediği şeyler halkın tamamına yönelik olmalıdır. Eğer insanlar dinin getirdiği ahlaki ve fiili kuralları uygularsa ölüm sonrası mutluluğa ulaşacaklardır.²⁵⁰ İbn Rüşd, geçmişe dönük yaptığı tasvirle eski filozofların diriliş konusunda şeriata uyduğunu dile getirirse de bu konuda farklı düşünen filozofların olduğu muhakkaktır. Özellikle Platon'un bu konuda tenâsüh bağlamında anlatımlarının olduğu bilinmektedir. İbn Rüşd, filozofların diriliş anlayışlarının din ile uyumlu olduğunu dile getirerek çok önemseydiği din felsefe uyumunu yakalamaya çalışmaktadır. Filozof, bu konuyu vurgulamak için Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in şeriatının ulaştığı filozofların ismi geçen peygamberlere uyduklarını ayrıca zikretmiştir.²⁵¹ İbn Rüşd'ün bu görüşleri ile filozofların, peygamberlerin konumlarını sarsacak düşüncelerinin olamayacağı yönünde kanaatinin olduğunu ifade edebiliriz.

Bu anlamda İbn Rüşd bedensel diriliş konusunda Gazzâlî'nin görüşlerine hak vermektedir. İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te dile getirdiği şu sözler de bunu doğrulamaktadır: *"Bu adamın (Gazzâlî'nin) filozoflara karşı söylediği şeyler doğrudur; onları reddederken akli ve şeri kanıtların da gösterdiği gibi, nefsin ölümsüz olduğunun ve dirilen varlığın bu dünyadaki cisimlerin kendileri değil, benzerleri olduğunun kabul edilmesi gerekir; çünkü yok olan şey, bireysel olarak dirilmeyip, ancak Gazzâlî'nin de açıkladığı üzere yok olanın aynı olan bir varlık olarak değil, onun benzeri olan bir varlık olarak dirilir."*²⁵²

²⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.329.

²⁵¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.330.

²⁵² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.331.

İbn Rüşd yukarıda alıntıladığımız metinde Gazzâlî'yi bedenle diriliş konusunda haklı bulduğu gözükmektedir. İbn Rüşd'ün farklı metinlerinde âhiret hakkında bedensel bir dirilişten açıkça bahsetmemiş olsa da *Tehâfütü't-Tehâfüt* 'te dirilişin bedensel olması konusunda Gazzâlî'ye hak vermektedir. İbn Rüşd'ün konu ile ilgili düşüncelerinde akıl-vahiy uyumunu yakalamaya çalıştığı ortadadır. Çünkü İbn Rüşd'e göre konuyu İbn Sînâ'nın yaptığı akli çıkarımlarla ortaya koymak mümkün değildir. Bu konuda akıl, bazı şeyleri çözümlerse de vahye ihtiyaç duyar. İbn Rüşd *el-Keşf* 'de konunun bu yönüyle ilgili olarak şunları ifade etmektedir: *“Bize göre Aziz Kitab'ta bu hallerin imkânı hakkında herkesçe müştereken tasdik edilen deliller mevcuttur. Zaten akıl, bütün bu hususlarda herkes için idrak edilmesi müşterek olan imkândan daha fazla bir şey idrak edemez.”*²⁵³ Düşünür, ilim ehli olmayanların bu konularda te'vil yapmaması gerektiğini böyle yapanların küfre düşebileceğini belirtir.²⁵⁴ İbn Rüşd'ün bu anlatımlarından ilim ehli olanların, âhiret hakkında te'vil yapabileceği sonucunu çıkartmak mümkündür. Fakat İbn Rüşd ilim ehlinin, avamın bilmesi gerekmeyen hususlarda onların akıllarını karıştıracak şekilde bu hususları ulu orta dile getirmelerinin yanlış olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla konu ile ilgili te'vil yaptığını düşündüğü filozofları bu tavırlarından dolayı eleştirmektedir. İbn Rüşd, bu konularda kendisinin dile getirdiği hususların ise zorunluluktan kaynaklandığını belirterek; eğer bilgi sahibi olmayanlar bu konular hakkında konuşmamış olsaydı kendisinin de tek söz etmeyeceğini dile getirmiştir.²⁵⁵

İbn Rüşd, her ne kadar Gazzâlî'nin benzer bedenlerle diriliş konusundaki değerlendirmelerini haklı bulsa da Gazzâlî'nin farklı bir kitabında diriliş ile ilgili kendi değerlendirmelerini İslam inancına uymayan bir zorlama olarak görmesi ilginçtir. Gazzâlî *el-İktisad fi'l-İ'tikad* 'da bu konu hakkında şu değerlendirmeleri yapmıştır:

²⁵³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 267.

²⁵⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl* (Çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri İçinde*), Dergâh Yay, İstanbul 2004, s. 110.

²⁵⁵ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.332.

“Bu konuya (bedenle dirilme) ‘Tehâfût’ adlı kitabımızda geniş bir şekilde yer ayırdık. Burada felsefecilerin görüşlerini çürütmek için, onlara göre bir yer kaplamayan nefsin devamlı oluşunu ve bu nefsin ister insanın kendi cismi ister başkasının cismi olsun, bedene dönerek onu yeniden yöneteceğini ispat etmeye çalıştık. Hâlbuki bu bizim inancımıza uymayan bir zorlamadır. Zira adı geçen kitap, onların görüşlerini çürütmek için yazılmış olup hak mezhebi ispat için yazılmamıştır.”²⁵⁶

Yukarıdaki metin âhiret konusunda Gazzâlî’nin görüşlerini anlama ve karşılaştırmadaki zorluğu gösteren bir örnektir. Düşünürün cedelci tarzda yazdığı metinlerde, konu hakkındaki asıl düşüncelerinin nerede başlayıp nerede bittiğini kestirmek zordur.

Gazzâlî’nin yukarıda, bizim inancımıza uymayan, zorlama olarak nitelendirdiği husus ruh cevherinin devamlılığının olmasıdır. Çünkü Gazzâlî’nin metninde, ruh olduğu anlaşılan cevherin devamlılığı zorunlu değildir. Kendisine sorduğu bütün cevherler ve arazlar yok edilip sonra yeniden mi yaratılacaktır? Yoksa cevherler bırakılıp sadece arazlar yok edilecek ve sonra da bu arazlar mı yeniden yaratılacaktır? sorusuna her ikisinin de mümkün olduğu cevabını vermektedir.²⁵⁷ Gazzâlî’nin verdiği bu cevap Tehâfût’ta belirttiği düşüncelerinin kesinliğini sorgulamamıza yol açmaktadır. Çünkü tekfir gibi önemli bir konunun gündeme geldiği tartışmada Gazzâlî, kendi inancına aykırı zorlama bir görüş olarak kabul ettiği fikirler üzerinden filozofları suçlamıştır. Terkan’ın da belirttiği gibi Gazzâlî’nin böyle bir yöntem benimsemesi arkasında dönemin siyasi şartları çerçevesinde filozofları itibarsız hale getirme düşüncesi olabilir.²⁵⁸ Nitekim tezin

²⁵⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî l-İ’tikâd*, (Çev. Hanifi Akın) Ahsen Yay., İstanbul 2005, s. 259.

²⁵⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 258.

²⁵⁸ Fehrullah Terkan, “Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi” (y.h. M. Cüneyt Kaya, *Gazzâlî Konuşmaları* içinde), Küre Yay., İstanbul 2017, s. 118-119.

ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi Gazzâlî kendi deyimiyle yüksek ulema için yazdığı eserlerde daha hoşgörölü ve orta yolu savunan bir kimliğe bürünecektir.

Gazzâlî'nin görüşlerini ortaya koymada yaşadığımız zorluk İbn Rüşd'ün diriliş anlayışında da bir noktada kendini göstermektedir. Bu zorluk İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt*'te ölüm sonrası ile ilgili söylemiş olduğu şu sözlerden kaynaklanmaktadır: “Eğer beden yok olduğunda nefis yok olmuyorsa ya da kendisinde bu nitelikte bir şey varsa, bedenlerden ayrıldığında nefsin sayıca bir olması zorunlu olur.”²⁵⁹ İbn Rüşd'ün bu düşüncesi ile Gazzâlî'ye hak vererek dirilişin ruh beden birlikteliği ile olacağını dile getirmiş olması bir arada düşünüldüğünde bir zıtlık görünmektedir.²⁶⁰ Çünkü nefsin bedenlerden ayrıldıktan sonra bir olması kabul edilirse mükafat ve cezanın nasıl verileceği sorusu gündeme gelecektir. Konu hakkında değerlendirmelerde bulunan Sarioğlu, İbn Rüşd'ün nefsin sayıca bir olması ile ilgili düşüncelerini Gazzâlî ile olan tartışmasının mecburi bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla yukarıdaki cümleler Gazzâlî'nin görüşlerini tartışma cihetinden çürütmek için kullanılmıştır, İbn Rüşd'ün düşünce sistemine de aykırı olan bu fikirler onun gerçek görüşlerini yansıtmamaktadır.²⁶¹ Sarioğlu'nun bu düşüncelerine İbn Rüşd'ün nefis anlayışı genel düşünüldüğünde hak verilmelidir. İbn Rüşd, kişisel ferdiyeti öngören kişisel mükafat ve cezaların var olduğunu öngörmesi de bu düşünceyi destekler mahiyettedir.²⁶²

3. Tenâsüh Meselesi Bağlamında Mukayese

Hinduizm'deki diriliş anlayışı aktarılırken *tenâsüh* konusu üzerinde durulmuştur. Daha önce tanımı yapıldığı üzere *tenâsüh*, insanın şahsiyetini oluşturan manevi unsurun (ruh,nefs,pudgala vs.) ölümde sonra bu alemde başka bir bedene geçmesidir.²⁶³ Tezimiz

²⁵⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 17-18.

²⁶⁰ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 101.

²⁶¹ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 102.

²⁶² Çapku, *Âhiret*, s. 429.

²⁶³ Yitik, “Tenâsüh”, *DİA*, c. 40, s. 441.

açısından tenâsüh konusunun anlaşılması, İbn Sînâ'nın İslam'daki klasik diriliş anlayışını tenâsüh olarak nitelendirmesi açısından önemlidir.

İbn Sînâ *Adhaviyye*'de ölüm esnasında yaşanan bazı çirkinliklerden dolayı bedenın ölüm anındaki şekliyle diriltilemeyeceğini düşünmektedir. Örneğın bir mücahitin şehit olduğı hali ile uzuvlarının olmadan dirilmesi çirkindir. İbn Sînâ bu çirkinlikleri ön plana çıkararak bedenın aynen diriltilemeyeceğini kabul etmektedir. Bedenın bir benzerinin yaratılması ve ruhun bu bedenle birleşmesi İbn Sînâ'ya göre tenâsüh'tür.

Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'de İbn Sînâ'nın temel dayanaklarından olan tenâsüh tehlikesine şöyle cevap vermiştir. Dinin aslında var olan bir şeyin isimlendirmeden dolayı inkâr edilmesi kabul edilemez. Yani kişinin bu dünyadaki bedeninden farklı bir bedenle tekrar yaratılması tenâsüh olarak isimlendirilse dahi Allah dilediğı için bu gerçekleşecektir. Burada Gazzâlî'nin önemseydiği husus, bedenın âhiret aşamasından sonra dirilmesi zorunluluğudur.²⁶⁴ Gazzâlî açısından Âhiret aşaması gerçekleşikten sonra dirilen bedenın farklı olması ya da bu olaya tenâsüh isminin verilmesi önemsizdir.

*“...bunun ruh göçü olduğunu ileri sürerek nefsin bedene dönüşünü imkânsız görmenize gelince, isimler konusunda bir sıkıntı yoktur. Dinde olan şeyi kabul etmek gerekir, varsın ruh göçü olsun! Biz sadece bu dünyada ruh göçünü kabul etmiyoruz.”*²⁶⁵

Yukarıdaki alıntı İbn Sînâ'nın bedenle dirilme konusundaki önemli delillerinden biri olan tenâsüh tehlikesine Gazzâlî'nin verdiği net bir cevap olarak değerlendirilebilir.

Gazzâlî bu cevabı verirken bir konuda sınırlama yapmaktadır. Bu sınırlama, dirilişin âhiret aşamasının gerçekleşmesi hususudur ki aslında klasik tenâsühü temelden reddetme manasına gelmektedir. Çünkü tenâsühün yaygın olan anlamında kıyamet ve âhiret aşamaları yoktur. Kişi ölümünün ardından yaşantısının içeriğine göre otomatik

²⁶⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 219.

²⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 219.

olarak dirilmektedir. Fakat Müslümanların yaygın âhiret inancında kıyamet, dirilme, hesap, dünyadaki yapılanların karşılığının alındığı bir sıralama bulunmaktadır. Kanaatimizce tenâsühü İslam'daki klasik diriliş anlayışından ayıran en önemli husus budur. Çünkü kıyamet sonrası diriliş tabiri caizse insanlık akışının tamamen kesilmesi ve yeni bir aşamanın başlamasıdır.

İbn Sînâ tenâsüh ile ilgili delillendirmeyi yaparken tenâsühün İslam açısından kabul edilemeyeceğinden hareket etmektedir. Fakat tenâsühün kabul edilememesinin sebebini açıklamamaktadır. Dolayısıyla tenâsüh kavramının neliği hakkında bir boşluk oluşmaktadır. Yani İbn Sînâ, tenâsüh kavramını ölen kişinin ruhunun başka bir bedende bulunmasına hasretmiştir. Bu tanımlama doğru olsa da eksiktir. Çünkü tenâsüh kavramı bununla sınırlı değildir. Gazzâlî'nin biz bu dünyadaki ruh göçünü kabul etmiyoruz derken yaptığı vurgu kanaatimizce bu noktadır. Dolayısı ile İbn Sînâ'nın tenâsüh olarak gördüğü şey ile Gazzâlî'nin tenâsüh olarak gördüğü şey arasında farklılık bulunmaktadır. Bu noktada İslam inancına aykırı olan tenâsühün tam olarak ne olduğu netleştirilmelidir.

Gazzâlî'nin tenâsüh eleştirisine verdiği cevap aklımıza “mevcut dünyadaki bedeninin işlemiş olduğu günahlar sebebiyle âhirette dirilen farklı bir beden niçin azap görecektir?” sorusunu da getirmektedir. Gazzâlî'nin dirilecek bedenlerin bu dünyadakinden farklı olacağı düşüncesine İbn Rüşd'ün hak verdiği görülmektedir. Dolayısıyla bu konuda İbn Sînâ'nın öne sürdüğü tenâsüh tehlikesi İbn Rüşd açısından dikkate değer bulunmamıştır.²⁶⁶ İbn Rüşd'ün ahiret konusunu ele aldığı bölümlerde tenâsüh konusunu hiç gündeme getirmemiş olması bu düşüncüyü kuvvetlendirmektedir.

4. Tekfir Meselesi Bağlamında Mukayese

İbn Rüşd, ölüm sonrası dirilen bedeninin farklı bir beden olacağı hususunda Gazzâlî'yi haklı görse de onun, filozofları küfürle itham etmesine karşı çıkmıştır. İbn

²⁶⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 267.

Rüşd'e göre âhiretin varlığını inkâr etmeyip keyfîyeti üzerinde yorum yapmak küfrü gerektirmez.²⁶⁷ Küfrün gerçekleşebilmesi için itikad edilen ilkenin tamamen inkâr edilmesi gerekmektedir. İbn Rüşd konuyla ilgili *el-Keşf*'de şunları belirtmektedir:

*“Bu meselede hak olan şudur: Âhiret esasını ve aslını kökten iptal neticesine götürmemek şartıyla her insana farz olan, düşüncesinin ve kanaatinin ulaştığı şeye itikad etmektir. Aslı tümünden iptal etmek de tekrar var olmayı tümünden inkâr etmekten ibarettir.”*²⁶⁸

Konunun geldiği yer açısından Gazzâlî'nin yöneltmiş olduğu küfür suçlamasını açmakta fayda görünüyor. Çünkü İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'yi yazdıktan sonra küfür suçlamasını yumuşattığını belirterek onun küfür suçlamasından vazgeçtiğini dile getirmiştir. İbn Rüşd, Gazzâlî'nin *Faysalü't-tefrika* isimli eserinde filozofları tekfir konusunda *Tehâfütü'l-felâsife*'de olduğu kadar kesin davranmadığını düşünmektedir. İbn Rüşd, kendi kitabı *Faslu'l Makal*'in ilgili bölümünde şunları söylemiştir:

*“Gazzâlî'nin sözlerinden öyle anlaşılmaktadır ki, o bu meselelerde Fârâbî ve İbn Sînâ'yı kesin bir biçimde tekfir etmiş değildir. Çünkü Gazzâlî Kitabü't-tefrika (Faysalü't-tefrika) isimli eserinde icmâin aşılması sebebiyle yapılan tekfirin kesin olmadığını, ihtimal mahiyetinde olduğunu açıkça ifade etmiştir.”*²⁶⁹

Faysalü't-tefrika isimli eserinde Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği küfür ithamında *Tehâfütü'l-felâsife*'ye göre daha ölçülü davrandığını ifade etmek mümkündür. Çünkü *Faysalü't-tefrika*'da Gazzâlî, âlemin kıdemini kabul etmeyi küfrü gerektiren hususlar içinde saymamıştır. Konuya bu taraftan bakıldığında İbn Rüşd haklı gözükmektedir. Bununla birlikte aynı başlıkta, Allah'ın cüziyyatı bilmesinin inkârını ve

²⁶⁷ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 332; Toktaş, “Âhiret Hayatının Mahiyeti”, s. 147-148.

²⁶⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 270.

²⁶⁹ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 93.

cesetlerin haşredilmesinin inkârını yine küfür olarak nitelenmiştir. Gazzâlî bu anlamda *Faysalu't-tefrika*'da şunları söylemiştir:

“Üç esasa, Allah’a, Peygamber’e, Âhiret’e iman ve bizatihi te’vile ihtimal olmayan, tevatür ile nakledilen, aksi şıkkın delil ile sabit olmayan, Allah Teala’nın her şeyi, en küçük teferruata varıncaya kadar bilmesinin, cennet ve cehennem’in, Cesetlerin haşredilmesinin reddedilmesi gibi hususlara gelince; böyle şeyleri reddetmek ve bunlara muhalefet etmek açıkça küfürdür.”²⁷⁰

İbn Rüşd her ne kadar Gazzâlî’nin filozoflara yönelttiği ithamın icmanın aşılmasından kaynaklandığını düşünse de metinde görüldüğü gibi Gazzâlî’nin suçlamasının kaynağı te’vile ihtimali olmayan tevatür naslara karşı çıkılmasıdır. Yani Gazzâlî *Faysalu't-tefrika*'da filozofları icmanın aşılmasından dolayı değil, dinin üç esasından biri olan âhiret ile ilgili açık nasların tevil etmelerinden dolayı küfürle suçlamıştır.

İbn Rüşd bu noktada Gazzâlî’nin yapmış olduğu bir sınıflamayı gündeme getirir. Bu sınıflama Gazzâlî’nin *Faysalu't-tefrika*'da, tasdik etmenin kategorilerini beşe ayırıp bunlardan herhangi birini kabul eden kişinin mutlak şekilde Hz. Peygamberi tekzip etmediğini belirtmiş olmasıdır. Bu kategoriler sırayla zâti varlık (maddi varlıklar, bitki, insan gibi), hissi varlık (Cebrail’in insan şeklindeki hali), hayali varlık (zihinde canlandırılan varlıkların imajları, ağaç fikri), akli varlık (elin tutma kuvveti, kalemin yazma kuvveti gibi) ve şibhi varlık (kendisi bizzat var olmayıp, bir sıfatı ile diğer varlıklara benzeyen)tır.²⁷¹

İbn Rüşd, bu doğrultuda bir sınıflamayı caiz olan ve olmayan te’vil için yaparak arada benzerlik kurmaya çalışmıştır. Buna göre şeriatta mevcut olan manalar iki kısımdır. Bunların ilki, zahiri ile aynı olan manadır. Yani söylenen söz ile kastedilen mananın aynı

²⁷⁰ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika* (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay, İstanbul 2013, s.50-51.

²⁷¹ Gazzâlî, *Faysal*, s. 30-32.

olmasıdır. Bu durumda te'vil yapılması caiz değildir, buna gerek te yoktur. İbn Rüşd bu kısımdaki mana ile Gazzâlî'nin yukarıda belirttiğimiz sınıflamasında bulunan zâti varlığı aynı düzeyde görmektedir. Dolayısıyla zâti varlık konusunda te'vil yapılamayacağı konusunda İbn Rüşd ile Gazzâlî, hemfikirdir.²⁷²

İbn Rüşd'e göre mana ile zahirin aynı olmaması durumunda ise te'vil caiz olabilmektedir. Yüksek istidat ve fitrat sahipleri bu alanda derecelerini göz önünde bulundurarak te'vil yapabilirler. İbn Rüşd'ün te'vil ehli tarafından te'vil yapılabilir dediği kategorilerle Gazzâlî'nin zati varlık dışında kalan kategorileri İbn Rüşd tarafından eş değer görülmüştür.²⁷³ İbn Rüşd bu benzerliği kurarak şu noktaya varmak istemektedir. Gazzâlî'nin yukarıda belirtilen sınıflamasındaki zati varlık konusunda te'vil yapılamayacağı İbn Rüşd tarafından da kabul edilmektedir. Fakat hem Gazzâlî'nin yaptığı sınıflamada geri kalan varlıklar geri kalan kısımlarda te'vil yapanın ilmi bu konuda yeterli ise bunda bir sakınca yoktur. Nasların te'vilini yapan kişi karşısındakine hangi temsili getirerek bunu anlatabilirse o temsili yapmakla yükümlüdür. İbn Rüşd Gazzâlî'yi bu tür te'villerin nasıl yapılacağını açıklamadığı için hatalı bulmaktadır.²⁷⁴

Gazzâlî'nin açıklamış olduğu tasdik etmenin kısımları ile İbn Rüşd'ün te'vil konusunda yaptığı sınıflama birlikte düşünüldüğünde şöyle bir akıl yürütme mümkün olmaktadır. Filozoflar, Gazzâlî'nin de kabul ettiği gibi âhiretin varlığını kesin olarak kabul etmektedirler. Fakat filozofların dirilişin maddi değil ruhen olacağını kabul etmeleri Gazzâlî'nin bu varlık kategorilerinden şibhi varlık kategorisine uyuyor gözükmemektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin sistemine göre düşünülse dahi filozofların küfürle itham edilmemeleri gerekmiş olmaz mı? Çünkü filozoflar varlık kategorilerinden

²⁷² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 272.

²⁷³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 272-273.

²⁷⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.274.

en az biri yönünden âhiretin varlığını kabul etmiş olmaktadırlar. Bu durumda Gazzâlî'nin deyimini ile peygamber mutlak şekilde tekzip edilmemektedir.

Gazzâlî'nin, kitabındaki sınıflamada kategoriler arasında belirlemiş olduğu geçiş kurallarından dolayı mümkün görmemektedir. Çünkü Gazzâlî bu varlık mertebelerinden birinden diğerine geçilebilmesini şartlara bağlamıştır.

“İmdi bu beş mertebenin en açık olanı zati varlıktır. Bunun sabit olması her şeye şamildir (öbür ihtimalleri bertaraf eder). Zati varlığın sübutu imkânsız olursa, hissi varlığa geçilir. Bunun sübutu bundan sonrakilere geçilmesine engel teşkil eder. Hissi varlığın sübutu mümkün olmazsa hayali ve akli varlığa geçilir. Bunların sübutu da mümkün olmazsa şibhi ve mecazi varlıkta karar kılınır. Delile dayanan bir zaruret bulunmadıkça bir dereceden onu takip eden dereceye geçmeye müsaade edilmez.”²⁷⁵

Gazzâlî'nin şartların sonuncusu olarak zikrettiği delile dayanan bir zaruret zorunluluğu belirlemiş olması âhiretin varlığının şibhi kabulünün önünde engeldir. Çünkü âhiretin şibhi kabul edilebilmesi için delile dayanan bir zaruret olması gerekmektedir. Allah ile ilgili tecsim ifade eden ayetleri aklın kabul edemeyecek olması Gazzâlî'ye göre bir zarurettir. Ama dirilişin mahiyeti ile ilgili böyle bir zorunluluk yoktur. Çünkü Gazzâlî'ye göre akıl dirilişin cismani olacağını kabul etmektedir. Gazzâlî'nin metninin bu bölümü okunduğunda akla şu soru da doğal olarak gelmektedir: Delile dayanan bir zaruretin bulunup bulunmadığını belirleyecek, yetkiye sahip olan kimdir? İbn Sînâ açısından düşündüğümüzde kendi delillendirme sisteminde bedenlerin yeniden dirilmesinin mümkün olmamasından dolayı yani delile dayalı bir zaruret oluştuğu için âhiretin şibhi varlığına inanmak mümkün olamaz mı?

²⁷⁵ Gazzâlî, *Faysal*, s. 41.

Gazzâlî bu noktada filozoflar için bir çıkış olarak görülebilecek düşünceye kapılarını kapatmaktadır. Çünkü Kur'an'da geçen cennet, cehennem tasvirleri buradaki hallerin bedenle olacağı yönünde te'vil edilemeyecek kadar yoğun olarak bulunmaktadır. Te'vili mümkün olmayan nasların tevil edilip zati varlıklarının inkâr edilmiş olması Gazzâlî açısından bakıldığında küfür ithamı için yeterlidir. Önceki soruyu da göz önünde bulundurup benzer soru burada da sorulabilir. Nasların, te'vilinin mümkün olup olmadığına karar verecek yetkili merci kimdir? Örneğin *Faysalu't-tefrika*'da doğrudan bedensel diriliş ile ilgili olmasa da âhirette gerçekleşecek olan rü'yetullah meselesinde Gazzâlî'nin te'vile izin verdiği bilinmektedir. Kur'an'da geçen rü'yetullah hakkında te'vile izin verilmesi ile âhîret hakkında verilmemesi arasındaki tek engel ayetlerin yoğun olması mıdır?

Gazzâlî'nin küfür suçlamasından vazgeçmediği düşünülse de filozoflara yöneltilen bu suçlamanın dinin asıl unsurlarını inkâr eden kişilerin durumu ile aynı kategoride değerlendirilmediği Gazzâlî'nin metinlerinden ulaşılabilir. Ayrıca *Tehâfütü'l-felâsife*'nin sonuç bölümünde kendisine yönelttiği, filozofları bu düşüncelerinden dolayı öldürmek gerekli midir? sorusuna, bu düşüncede olanları kâfir sayıyorum şeklinde cevap vermiş fakat filozoflar için müsadere ve idam hükmünü açıklamaktan çekinmiştir.²⁷⁶

Gazzâlî hakkında araştırmaları bulunan Frank Griffel ise tekfir konusunu farklı şekilde ele almıştır. Griffel, yazmış olduğu *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı* isimli kitabında, Gazzâlî'nin filozoflar hakkında üç meseleden dolayı açıkça idam hükmü verdiğini iddia etmiştir. Griffel bu iddiasını şu sözlerle dile getirmiştir:

“Gazzâlî, bu düşünceleri öğreten kimsenin öldürüp öldürülemeyeceğine ilişkin soruya şöyle cevap verir. Gerçek ya da muhayyel kişi şöyle sorar: ‘Onların kafir olduğunu ve onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir

²⁷⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 225-226; Gürbüz Deniz, “Gazzâlî’yi Anlamanın Usulü”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. 47, Sayı: 3, 2011, (Ayrı basım), s. 23.

misiniz?’ Gazzâlî bu soruya evet cevabı verir. Her kim söz konusu üç yaklaşımı alenen destekler ya da öğretirse öldürülmeyi hak ediyor demektir.”²⁷⁷

Griffel’in bu iddiası bazı problemleri barındırmaktadır. Çünkü Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*’nin hatime bölümünde filozofları tekfir etmiş fakat Griffel’in belirttiği şekilde, üç meseleyi savunan veya destekleyenler öldürülsün şeklinde bir cümlesi olmamıştır. Griffel’in, Gazzâlî’nin kendine sorduğu ‘Onların kafir olduğunu ve onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir misiniz?’ sorusunu *Tehâfütü’l-Felâsife*’den aynen aktardığı halde bu sorunun cevabında, metinde olmayan ‘Her kim söz konusu üç yaklaşımı alenen destekler ya da öğretirse öldürülmeyi hak ediyor demektir’ şeklinde bir cümle eklemiş olması kabul edilebilir gözükmemektedir. Griffel, bu iddiasının soru bölümünü *Tehâfütü’l-felâsife*’den aldığı halde dipnotlarında ilginç şekilde bu esere yer vermemiştir. Bu bölümün atıfları Gazzâlî’nin fıkıhla ilgili eserlerine yapılmıştır. Gazzâlî’nin ulaşabildiğimiz eserlerinde, üç yaklaşımı destekleyen ya da savunanlar öldürülsün gibi bir yargı bulunmamaktadır.

Gazzâlî’nin farklı eserlerinde tekfir edilen kişilerin öldürüleceğine dair düşünceler bulunmaktadır. Nitekim *Faysalü’t-tefrika*’da, tekfir edilen kimselerin durumları ile ilgili olarak şu ifadeler okunabilmektedir: “Çünkü bir kimseyi tekfir etmenin manası, o kimsenin öldürülmesinin mübah olması ve âhirette cehennemde ebedi kalacağına hükmedilmesi demektir.”²⁷⁸ Fakat, Gazzâlî tekfir konusunda vermiş olduğu bu genel hükmü, filozoflar için özel olarak dile getirmemiştir. Gazzâlî’nin filozoflar için kendi kendine sorduğu onların öldürülmesini kesin olarak söyler misiniz? sorusunu cevapsız bırakmış olması da bunu göstermektedir. *Deniz*’in dile getirdiği “Gazzâlî’nin

²⁷⁷ Frank Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelamı*, (Çev. İ. Halil Üçer, M. Fatih Kılıç), Klasik Yay., İstanbul 2012, S. 174-175.

²⁷⁸ Gazzâlî, *Faysal*, s. 28.

filozofları şer'i manada değil de siyasi ve ictimai manada küfürle itham ettiği"²⁷⁹
düşüncesi bu açıdan bakıldığında anlamlı hale gelmektedir.

Tekfir konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için Gazzâlî'nin *Mîzânü'l Amel* isimli eserinin mutlaka ele alınması gerekmektedir. Çünkü Gazzâlî'nin, *Tehâfüt*'te filozofları keskin bir şekilde küfürle itham ettiğini, *Faysalu't-tefrika*'da tekfir edilecek unsurları cüz'iyat ve haşir konusu ile sınırladığı görülmüştü. *Mîzânü'l Amel*'de ise yaptığı sınıflama ile diriliş hakkındaki suçlamalarından vazgeçtiğine dair karineler mevcuttur.²⁸⁰

Gazzâlî bu eserinde âhirete iman hususunda insanları dört gruba ayırmaktadır. Bu grupların ilki Müslümanlar, Hristiyanlar ve Yahudilerin peygamberlere tabi olanlarıdır. Bunlar âhiretin var olduğunu cennet ve cehennemin hak olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca bu grup âhirette bu dünyada alınan lezzetlerin tamamını alacaklarına inanmaktadırlar. Bunun gerçekleşmesi için ilim ve amel ile olacaktır. Grupların ikincisi İslam Filozoflarıdır. Bunlara göre âhiretteki lezzetler insanın hatırına gelmeyecek olan akli lezzetlerdir. Hissi lezzetler ise uyku halindeki hayallerin akışı gibidir. Üçüncü grup ise tasavvuf ehli ve bazı ilahiyatçı filozoflardır. Bunlara göre ölüm, ruh ile beden arasındaki bağlantıyı kesmektedir. Bağlantı kesildikten sonra beden ile ruhun bir araya gelmesi mümkün değildir. Dördüncü grup ise ölümü yok oluş olarak gören kimselerdir. Bu kimselere göre ölümden sonra sorumluluk yoktur. Hesap ve karşılık olmayacaktır.²⁸¹ Gazzâlî bu sınıflamayı yaparken ikinci ve üçüncü grupta bulunanların görüşlerine bazı itirazlarda bulunmuş fakat bu itirazları *Tehâfüt*'teki gibi üst perdeden olmamış asıl eleştirilerini âhiretin varlığını kabul etmeyen dördüncü gruba karşı yapmıştır.

Gazzâlî'nin üçüncü grubun düşüncelerini açıkladıktan sonra onların âhret inançları konusunda doğru yolda olduklarını dile getirmesi ve "*Eğer onlar sözlerinde*

²⁷⁹ Deniz, "*Gazzâlî'yi Anlama*", s. 23.

²⁸⁰ Deniz, "*Gazzâlî'yi Anlama*", s. 24-25.

²⁸¹ Gazzâlî, *Mîzânü'l Amel* (Çev. Remzi Barışık), Kılıçaslan Yayınevi, Ankara 1970, s. 23-28.

sadıksalar diğer dünya için inançlarına za'fiyet vermediği gibi orası için daha ciddi çalışmak gerekmektedir.”²⁸² şeklinde bir hükme varması önemlidir. Çünkü bu grupta zikredilen mutasavvıf ve filozofların düşünceleri ile *Tehâfüt*’ün âhiret bölümünde filozoflardan aktarılan düşünce ve örnekler aynıdır. Konunun anlaşılması açısından *Mîzânü’l-Amel*’deki örnekler ile *Tehâfüt*’teki örnekleri karşılaştırmak uygun olacaktır.

Gazzâlî, *Mîzânü’l Amel*’de tasavvuf ehli ve İslam filozoflarının diriliş ile ilgili düşüncelerini açıklarken onların, şu örnekleri verdiğini söylemektedir:

“Söz misali insanlardan birçokları satranç oyununda yenme lezzetini tatmak için bir gün veya iki gün yemeden oyuna devam ederler. Duygulu olarak ve aklın galip gelme lezzetini tatmak için bir mücahit te savaşıta düşmanlarına karşı savaşarak o yolda ölmek lezzetini tadarlar. Bu bakımdan bunun karşılığı olarak ruhunda hissettiği yiğitlik vâsfını ve şükür lezzetini tatmak isterler.”²⁸³

Gazzâlî benzer örneği *Tehâfütü’l-felâsife*’nin âhiret bölümünde filozofların düşüncelerini açıklarken şöyle zikretmiştir.

“İnsan bazen akli hazları cismani zevklere üstün tutabilir. Nitekim düşmanını yenen ve onun yenik düşmesinden sevinç duyan kimse, bu sonucu elde edebilmek için cinsel ilişkiden ve yeme zevkinden uzak kalır. Hatta basit bir olay olan satranç ve tavlada galip gelmek için gün boyu yemek yemediği halde açlığın verdiği acıyı bile hissetmez.”²⁸⁴

Buna benzer bir örnek te âhiret hallerinin şeriatte aktarılması hakkındadır. Gazzâlî, *Mîzânü’l-Amel*’de mutasavvıf ve filozofların, şeriatın âhiret ile meselesinde teşbih yaptığı ile ilgili düşüncelerini aktarmak için şunları söylemiştir: “Yine onların iddialarına göre ‘sizin bu anlayışınız halkın anlayışının çok gerisinde ve ötesinde ve pek uzaklardadır’

²⁸² Gazzâlî, *Mîzân*, s. 27.

²⁸³ Gazzâlî, *Mîzân*, s. 26.

²⁸⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 209.

dediler.²⁸⁵ *Tehâfütü'l-felâsife*'de ise filozofların konu ile ilişkin görüşlerini aktarırken onların “Dindeki (âhirete ilişkin) duysal tasvirlerle gelince, bunların amacı, bu uhrevi hazları idrakten aciz olan zihinlere anlayabilecek örnekler vererek bunları anlatmaktır.”²⁸⁶ şeklinde düşündüklerini ifade etmektedir.

Bu metinlerin aktarılmasındaki maksat, *Tehâfütte* görüşleri anlatılan filozoflarla *Mizânü'l-Amel*'de üçüncü grupta zikredilen filozofların aynı kişiler olduğunu göstermektir. Yukarıda belirtildiği gibi *Mizânü'l-Amel*'de Gazzâlî, mutasavvıf ve filozofların âhiret ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra bu düşüncelerin, diğer dünya için inançlarına zafiyet vermediğini bundan dolayı daha fazla çalışmaları gerektiğini belirtmektedir. Burada çalışmadan kastedilen Gazzâlî'nin kurtuluş reçetesi olarak belirttiği ilim ve amel bütünlüğüdür. Bu bütünlük, bizce İbn Sînâ bölümünde belirtilen entelektüel bir dindar ile aynı niteliktedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin *Mizânü'l-Amel*'de filozofları diriliş anlayışı konusunda küfürle suçlamaktan vazgeçtiği söylenebilir. *Deniz*'in de belirttiği gibi Gazzâlî'nin düşüncelerindeki dönüşümün sebebi hocalık yaptığı Nizamiye Medresesi'nden ayrıldıktan sonra mutasavvıfların konu hakkındaki kanaatlerini öğrenmiş olması ile bağlantılıdır.²⁸⁷

Gazzâlî, her ne kadar Müslüman filozofların âhiret düşünceleri ile ilgili suçlamasından vazgeçmiş görünse de Yunan filozoflarının fikirlerine karşı olan olumsuz tutumu devam etmiştir. Çünkü *Mizânü'l-Amel*'deki âhiret bölümünün devamında Aristo ve Platon'u ismen zikrederek bunların görüşlerine inanarak yayanların halkı kandırmaya yönelik bir tavır içinde olacaklarını belirtmiştir.²⁸⁸ Gazzâlî'nin bu tavrının ardında Yunan filozoflar ile Müslüman filozoflar arasındaki ayrımı belirginleştirme düşüncesi olabilir. Çünkü Gazzâlî, her ne kadar Müslüman filozofların âhiret anlayışlarını tasvip etmese de âhirete

²⁸⁵ Gazzâlî, *Mizân*, s. 26.

²⁸⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 212.

²⁸⁷ Deniz, “*Gazzâlî'yi Anlama*”, s. 25.

²⁸⁸ Gazzâlî, *Mizân*, s. 29.

kesin olarak inandıklarını ve bu noktada Yunan filozoflarından ayrıldıklarını biliyordu. Daha sonra diriliş konusunda mutasavvıfların da Müslüman filozoflarla benzer düşüncelere sahip olduklarını fark etmesi Müslüman filozoflara yönelik küfür suçlamasından vazgeçmesini sağlamış olabilir.

Gazzâlî'nin âhiret konusunda filozofları eleştirdiği diğer konular; filozofların cennette cismani zevklerin olduğunu ve cehennemde cismani acıların varlığını inkâr etmeleridir. Gazzâlî *Tehâfüt'ül-felâsife*'nin ilgili bölümünde ağırlıklı olarak bedensel diriliş üzerinde durduğu için bu konular hakkında özel bölümler ayırmamıştır.



SONUÇ

Varlıklar içinde değerli bir yeri olduğu düşünölen insanın, varlığının anlamlı hale gelebilmesi için öldükten sonra varlığını devam ettirmesi gerekli görölmüştür. Dinlerin ve felsefe sistemlerinin önemli bir kısmı da insanın, öldükten sonra varlığını devam ettireceğini düşünmektedirler. Bu devamlılığın nasıl olacağı konusundaki tartışmalar ve görüş ayrılıkları geçmişte yaşandığı gibi günümüzde de yaşanmaktadır.

Dinler, her ne kadar ayrıntılarda farklılaşmış olsalar da genel olarak insanın ölümden sonra varlığını sürdüreceğini düşünmektedirler. Fakat bu devamlılık esnasında ruh ve bedenın durumu hakkında farklı inançlar bulunmaktadır. Dinlerin inançlarının oluşmasında en etkili kaynak doğal olarak kutsal kitaplarıdır. Fakat kutsal kitabın oluşumunun zamana yayıldığı durumlarda inancın kendisinde bu doğrultuda değişimler olabilmektedir.

İslam dininin temel inanç esaslarından olan âhiret, kelamcılar tarafından üzerinde çokça durulan bir alandır. Kelamcılar bu alana kitaplarının sem'ıyyat yani duyularak öğrenilen konular bahsinde yer vermişlerdir. Bununla birlikte Müslömanların farklı durum, coğrafya ve kültürlerle tanışmış olmaları bu alanda da akıl yürötmelerini zorunlu kılmıştır. Müslöman filozofların konuyu ruh ve beden ilişkisi zemininde ele almaları ve Gazzâlî'nin konu hakkındaki yüksek sesli itirazları kelamcıların da diriliş konusunu ruh beden çerçevesinde ele almaları sonucunu doğurmuştur. Gazzâlî'den önce gelen kelamcılarda konu problematik olarak gündemde değildir. Özellikle Gazzâlî'den sonra gelen kelamcılarda dirilişte ruh ve bedenın durumları ile ilgili düşönceler açıkça ifade edilmiştir.

Yunan filozoflarında Platon ölümden sonra insanın dirileceğini ve bunun tenâsüh yoluyla gerçekleşeceğini düşünmektedir. Bununla birlikte filozofun mutlak kurtuluşu öngördüğüne dair yorumlar da bulunmaktadır. Aristo ise konu hakkında daha muğlak düşönceler serdetmiştir. Aristo'nun düşöncelerinde insanın öldükten sonra varlığını

devam ettireceğine dair olduğu kadar; onun yok olacağına dair çıkarımlarda bulunulabilecek anlatımlar vardır. Aristo'da konu hakkında kesin olarak söyleyebileceğimiz şey onun tenâsühe inanmıyor oluşudur.

İslam filozofları ölüm sonrası yaşamın var olduğu konusunda kesin kanaat sahibidirler. Bu kanaatleri hem inandıkları dinin naslarına hem de kurdukları felsefe sistemine dayanmaktadır. Çünkü ölüm sonrası yaşam, bu dünyada yapılan iyilik ve kötülüklerin karşılığının alınması bakımından elzemdir. Bununla birlikte Fârâbî ve İbn Sînâ ölüm sonrası yaşamın beden olmadan sadece ruh ile devam edeceğini düşünmüşlerdir. Fârâbî'nin diriliş anlayışı, insan ruhunun yokluğuna da imkân vermesi bakımından İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Ayrıca Fârâbî, İbn Sînâ'nın aksine konu hakkında ikna etmeye yönelik deliller öne sürmemiştir. İbn Sînâ ise konuyu hem akli hem nakli delillerle ortaya koymaya çalışmış diriliş anlayışını kendi felsefi sistemine uygun hale getirmiştir. İbn Sînâ'nın ele aldığımız kaynaklarında onun bedensel dirilişe açık kapı bıraktığını düşünmüyoruz. Kanaatimizce bu durum beden ile ruhu zıt yapıda gören bakış açısından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ'nın diriliş anlayışında eleştirilecek noktalar bulunmaktadır. Bununla birlikte eleştirilerin akli delillendirmeler çerçevesinde olması düşünce dünyamızın zenginleşmesi bakımından önemlidir.

Gazzâlî, kendinden önce gelen kelimcilerde olduğu gibi âhiret konusunun nakli delillerle bilinmesi gerektiğini düşünmektedir. Bununla birlikte Müslüman filozofların konu hakkındaki düşünceleri Gazzâlî'yi akli çıkarımlar yapmaya yönlendirmiştir. Gazzâlî Müslüman filozofları dirilişin mahiyeti konusunda farklı eserlerinde küfürle itham etmiş daha sonra özellikle *Mîzânü'l-Amel*'de bu düşüncenin aksi yönünde görüşler bildirmiştir. Gazzâlî'den sonra gelen araştırmacıların onunla ilgili değerlendirmelerinde yanlış anlaşılmalara sebep olacak çıkarımlarda bulunduğu gözükmemektedir. Bundan dolayı düşünürün fikirlerinin bütün yönleri ile ele alınması elzemdir. Gazzâlî'nin küfür

ithamından vazgeçmesi önemli olmakla birlikte bu ithamın yapıldığı eserlerdeki tartışmalar ve fikirler yerinde durmaktadır.

İbn Rüşd konu ile ilgili tartışmalarda özellikle dirilişin mahiyeti konusunda Gazzâlî'ye hak vermiştir. Dolayısıyla dirilişin ruh beden birlikteliği ile olacağını dile getirmiştir. İbn Rüşd bu anlamda din felsefe uyumunu yakalamak istemektedir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin filozoflara yöneltmiş olduğu küfür ithamına karşı çıkmıştır. Filozofa göre bu meselede inancın aslını tamamen inkar etmeden te'vil yapmak küfre götürmez. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre Gazzâlî bu konuda filozofları tekfir etmekle yanlış bir iş yapmıştır. Filozoflar ise böyle konuları avama açarak böyle bir yanlışın yapılmasına sebep olmuşlardır. İbn Rüşd bu anlamda filozofları da eleştirmiş olmaktadır.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKLAR

- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (Çev. Zeki Özcan), Sentez Yayıncılık, Ankara, 2014.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *Felsefe Arkivi Dergisi*, (Çev. Mahmut Kaya), 1984, Sayı: 24, S.221-255.
- , *el-Medînetü'l Fâzıla*, (Çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap, Ankara, 2011.
- , *es-Siyâsetü'l Medeniyye*, (Çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener; M. Rami Ayas), Büyüyen Ay Yay., İstanbul, 2012.
- , *Fusûlü'l Medenî*, (Çev. Hanifi Özcan, *Farabi'nin İki Eseri içinde*), M.Ü. İFAV Yay., İstanbul, 2014.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (Çev. Kemal Işık), AÜİFY, Ankara, 1971.
- , *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (Çev. Hanifi Akın) Ahsen Yay., İstanbul, 2005.
- , *el-Maznûnu Bihî 'Ala Gayri Ehlihi*, (Çev. Muammer Esen), Araştırma Yay., Ankara, 2005.
- , *el-Mümkız mine'd-dalâl*, (Çev. Salih Uçan), Kayıhan Yay., İstanbul, 1997.
- , *Faysalü't-tefrika*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay, İstanbul, 2013.
- , *İhyâ'u Ulûm'id-Din*, (Çev. Sıtkı GÜLLE), Huzur Yay., İstanbul, 1998.
- , *Mişkâtü'l-Envâr*, (Çev. Asım Cüneyd KÖKSAL), Büyüyen Ay Yay., İstanbul, 2017.
- , *Mîzanü'l Amel*, (Çev. Remzi BARIŞIK), Kılıçaslan Yay., Ankara, 1970.
- , *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Çev. Mahmut KAYA, Hüseyin SARIOĞLU), Klasik Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012.
- İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-edille*, (Çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri İçinde*), Dergâh Yay., İstanbul, 2004.
- , *Faslu'l-makâl* (Çev. Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri İçinde*), Dergâh Yay, İstanbul, 2004.
- , *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, (Çev. Atilla Arkan), Litera Yay. İstanbul, 2007.

- , *Tehâfütü't-Tehâfüt*, (Çev. Prof. Dr. Kemal Işık, Prof. Dr. Mehmet Dağ), OMÜ Yay., Samsun, 1986.
- İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, (Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde), Klasik Yay., İstanbul, 2018.
- , *Risale Fi'l Birr ve'l-İsm*, (Çev. Gürbüz Deniz, *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* içinde), DİB Yay., Ankara, 2015.
- , *el-Kasidetü'l-ayniyyetü'r-ruhiyye fi'n-nefs* (Çev. Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde) Klasik Yay., İstanbul, 2018.
- , *Mantıku'l-meşrikiyyîn ve'l-kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık*, (Nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Abdülfettâh Katlân), Matbaatu'l Müeyyid, Kahire, 1910.
- , *Namaz Risalesi*, (Çev. M. Hazmi Tura, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi* içinde), yayınevi yok, 1959.
- , *en-Necât*, (Çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yay., İstanbul, 2012.
- , *en-Necât*, (Nşr. Aburrahman Umeryre), Dâru'l-cıl, Beyrut, 1992.
- , *eş-Şifa el-İlahiyyat*, (Nşr. M.Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayed), el-Cumhuriyyetü'l Arabiyye el-Müttetide Vezaretü's-Sekafe ve'l-İrşad, Kahire, 1960.
- , *İlahiyat-ı Şifa: Metafizik*, (Ed. Mehmet Kurtoğlu, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul, 2011.
- Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2001.
- , *Phaidon*, (Çev. Ahmet Cevizci), Say Yay., İstanbul, 2017.
- , *Phaidros*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul, 2017.
- , *Sokrates'in Savunması*, (Çev. Nejat Bozkurt), Sentez Yay., İstanbul, 2016.
- , *Timaios*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yay., İstanbul, 2015.

İKİNCİL KAYNAKLAR

- Akbaş, Muhsin, “Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XV, 2002, s. 37-60.
- Akyar, Nevfel, *Zerdüştilik’te Âhiret İnancı ve Cenaze Törenleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2017.
- Akyol, Aygün, “Fârâbi ve İbn Sînâ’ya Göre Meâd Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, c. 9, Sayı: 18, s. 125-141.
- Alıcı, Mehmet, *Mecûsî Geleneğinde Tektanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.
- Alper, Ömer Mahir, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1999.
- Altıntaş, Yusuf, “Yahudilik’te Âhiret Anlayışı”, *Din ve Hayat Dergisi*, Haziran/2012, s. 37-39.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İz Yay., İstanbul, 2006.
- Arslan, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 2 (Sofistler’den Platon’a)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.
- , *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 3 (Aristoteles)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Aydın, Mahmut, “Hıristiyanlık”, (Ed. Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri içinde*), DİB Yay., İstanbul, 2007.
- Aydın, Mehmet, “Hıristiyanlık”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul, 1998.
- Aydın, Fuat, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- , “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı”, *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl:1, Cilt:1, Sayı:1, 2015, s.71-101.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbi’de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul, 2000.

- Aydın, Ravza, *Musa b. Meymûn'a Göre Yahudi İnanaç Esasları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2012.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2005.
- Bebek, Adil, “Matürîdî'nin Kelam Sisteminde Âhiret inancı”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 19, 2000, s. 5-41.
- Bulut, Halil İbrahim, *İslam Mezhepleri Tarihi*, DİB Yay., Ankara, 2016.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l Mevâkıf*, (Ed. İbrahim Halil Üçer, Çev. Ömer Türker) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.
- Çapku, Ahmet, *İbn Sînâ Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Âhiret*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2015.
- De Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, (Çev. Yaşar Kutluay), Anka Yay., İstanbul, 2000.
- Demir, Osman Nuri, “İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh Nefs ve Beden ilişkisi üzerinde Bir İnceleme”, *Kader Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2019, s. 228-254.
- Demirci, Kürşat, “Hinduizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1998.
- Deniz, Gürbüz, “Gazzâlî'yi Anlamanın Usulü”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 47, Sayı: 3, 2011, (Ayrı basım), s. 7-26.
- , “İbn-i Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar”, (*Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ* kitabı içinde), DİB Yay., Ankara, 2015. s. 415-439.
- , “Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi”, (Ed. İlyas Çelebi, y. h. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, 900. Vefât Yılında İmâm Gazzâlî içinde,), M. Ü. İFAV Yay., İstanbul, 2012. s. 703-712.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Meali, (<http://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>), Erişim Tarihi: 23/11/2019.
- Durant, Will, *Felsefenin Öyküsü*, (Çev. Ender Gürol), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l Ekber*, (Çev. Mustafa ÖZ, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde*), M. Ü. İFAV Yay., İstanbul, 2013.
- , *el-Vasiyye*, (Çev. Mustafa ÖZ, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde*), M. Ü. İFAV Yay., İstanbul, 2013.
- Erdoğan, Ömer Faruk, *Kelam-Felsefe Tartışmalarında Metin Tutarlılığı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2014.
- el-Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân, *Tahkîku mâ li'l-Hind: Bîrûnî'nin Gözüyle Hindistan* (Çev. Kıvameddin Burslan, y. h. Ali İhsan Yitik), Türk Tarih Kurumu Yay, Ankara, 2015.
- el-Cüveynî, İmamü'l Haremeyn, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, (Çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar), Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2012.
- el-Eş'ari, Ebû'l-Hasan, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, (Çev. Mustafa ÇEVİK) İlahiyat Yay., Ankara, 2005.
- , *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l -bida'*, (Çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil), İz Yay., İstanbul, 2017.
- , *İlk Dönem İslam Mezhepleri:Mağālâtü'l-İslâmiyyîn ve İtilâfü'l-muşallîn*, (Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- el-İsfahânî, Râgıp, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (Çev. Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul, 2007.
- el-Matürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, (Çev. İbrahim Tüfekçi), Ensar Yay., Ankara, 2015.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Çev. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1980.
- Erbaş, Ali, "Pavlus'a Göre Diriliş ve Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/3, s. 7-22.
- es-Sâbûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (Çev. Bekir Topaloğlu), M.Ü. İFAV Yayınları, İstanbul, 2015.

- et-Teftazânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l Akâid*, (Çev. Talha Hakan Alp), M. Ü. İFAV Yay., İstanbul, 2017.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım, *Keşşâf Tefsiri*, (Ed. Murat Sülün, Çev. Muhammed Coşkun, Mehmet Erdoğan, Necdet Çağıl), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2017.
- Flew, Antony, *Body, Mind and Death*, Macmillan Publishing, Newyork, 1974.
- , "İmmortality", *The Encyclopedia of Philosophy*, The Macmillan Company and The Free Press, Newyork, 1967.
- Griffel, Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı* (Çev. İ. Halil Üçer, M. Fatih Kılıç), Klasik Yay., İstanbul, 2012.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, (Çev. M. Cüneyt Kaya) Klasik Yay., İstanbul, 2010.
- Güçlü, Abdülbaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2002.
- Gündüz, Şinasi, *Hristiyanlık*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 48-53.
- , "Mecûsîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara, 2003.
- , Şinasi, "Mecûsîlik", (Ed. Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri içinde*), DİB Yay., İstanbul, 2007.
- Harman, Ömer Faruk, "Ahd-i Atîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1988.
- , "Yahudilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 2013.
- İbn Hazm, *el-Fasl*, (Çev. Halil İbrahim Bulut) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul, 2017.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Ed. Metin Yurdağür, Çev. İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Karali, Rukiye, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.

- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları İstanbul, 1983.
- , “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1995.
- Kitabı Mukaddes, Çev. Yok, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2010.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- Korkmaz, Esat, *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Kutlutürk, Cemil, *Hindu Kutsal Metinleri Upanişadlar*, Dergâh Yay., İstanbul, 2014.
- , *Hinduizm’e Göre Avatar İnancı*, Otto Yay., Ankara, 2017.
- Küçükali, Adnan, “İbn Meymûn’un Düşüncesinde Âhiret ve Ölümsüzlük”, *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 26, 2006, s. 83-90.
- Macit, Muhittin, “Fârâbî’ye Nispet Edilen İki Risâle” *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26, 2004, s. 5-21.
- Maimonides, *The Essay on Resurrection*, (Çev. Abraham Halkin, *Epistles of Maimonides* içinde) The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1985.
- Meral, Yasin, “İbn Meymûn’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 52:2, Ankara, 2011, s. 243-266.
- , *Yahudilerin Ahir Zamanı*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2019.
- Mütercim Asım Efendi, *El-Okyânûsu’l-Basît Fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Basît*, (Ed. Mustafa Koç, y.h. Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Navruz, Ahmet, *İbn Sînâ’da Tenâsühün Reddi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2018.
- Nikhilananda, Swami, *Hinduizm, Ruh ve Madde* Yayınları, İstanbul, 2003.
- Omerxalî, Xanna, “Zerdüştlük ve Avesta” (Çev. Fahriye Adsay, İbrahim Bingöl, *Avesta* içinde), Avesta Yay., İstanbul 2012, s. 9-31.
- Olguner, Fahrettin, “Eflatun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul 1994.
- Oymak, İskender, *Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Âdetler)*, yayınevi yok, Elâzığ, 2003.

- Öçal, Şamil, “Platon’un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, c.7, Sayı:1, 2017, s. 65-83.
- Özalp, Hasan, “Nefs-Meâd İlişkisi Bağlamında Fârâbi ve İbn Sînâ’nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, Cilt: XVI, Sayı: 1 s. 245-288.
- , *Fârâbi ve İbn Sînâ düşüncesinde Meâd*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2006.
- Özarslan, Selim, *İslam Kelamında Ölüm ve Ötesi Doktrini*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999.
- Özen, Şükrü, “Teftâzânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 2011.
- Paçacı, Mehmet, *Kutsal Kitaplarda Ölümötesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.
- Raju, P. T., *Asya Dinleri*, İnkılab Yay., İstanbul, 2002.
- Ross, David, *Aristoteles*, (Çev. Zerrin Kurtoğlu) Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 2003.
- Saruhan, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve İnsan*, İlahiyat Yay., Ankara, 2005.
- Şerif, M. M., *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, (Çev. Osman Bilen) İnsan Yay., İstanbul, 2000.
- Taşpınar, İsmail, *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Âhiret İnancı*, Gelenek Yay. Yayınları, İstanbul, 2003.
- Terkan, Fehrullah, “Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi” (*Gazzâlî Konuşmaları* içinde, y.h. M. Cüneyt Kaya) Küre Yayınları, İstanbul, 2017. s. 87-127.
- Toktaş, Fatih, “Âhiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?” (*Gazzâlî Konuşmaları* içinde, y.h. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul, 2013. s. 129-173.
- , *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay., İstanbul, 2013.
- Topaloğlu, Bekir, “Âhiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., Ankara, 1988.

- , “Kıyamet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 2002.
- Toprak, Süleyman, “Haşır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1997.
- Tümer, Günay, “Bîrûnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1992.
- Tümer, Günay, Abdurrahman KÜÇÜK, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 2002.
- Türker, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara, 2011.
- Yar, Erkan, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.
- Yaşar, Naif, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ba‘s”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 1992.
- Yitik, Ali İhsan, *Hint Dinleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2005.
- , *Hint Dinlerinde Karma İnancının Tenâsüh İnancıyla İlişkisi*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1996.
- , “Tenâsüh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 2011.
- , “Vedalar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., İstanbul, 2012.

Peçe, Ali Haydar, *Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Diriliş Anlayışlarının Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Üniversitesi, 2019, VII+93 sayfa

ÖZET

İslam'ın ortaya çıktığı ilk dönemlerde, bir inanç unsuru olarak değerlendirilen âhiret, siyasi, sosyal ve kültürel ilişkilerin artması ile çeşitli tartışmaların merkezinde bulunmuştur. İslam Düşüncesinde âhiret öncelikle büyük günah, Allah'ın görülmesi, cennet ve cehennemın sonsuzluğu gibi konular etrafında kelamcılar tarafından ele alınmıştır. Daha sonra Müslüman filozofların konuyu ruh beden ilişkisi çerçevesinde ele almaları tartışmaların gidişatını etkilemiştir.

Müslüman filozoflardan Farabi'nin, dirilişin, ruhen gerçekleşeceğine dair düşünceleri bulunmaktadır. Farabi'ye göre ölümden sonra ruhlar, saadet, şekavet ve yokluk seçenekleri ile karşı karşıya geleceklerdir. İbn Sina ise dirilişin ruhen gerçekleşeceğini söylemenin yanında bedensel dirilişin mümkün olmadığını iddia etmiştir. İbn Sina'nın İslam dininin asıl kaynaklarında yoğun bir şekilde bulunan diriliş ile ilgili anlatımlara tezat olan bu düşüncesine çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Gazzâlî bu eleştirilerini daha sistemli bir şekilde dile getirmiştir. Gazzâlî önceleri bedensel dirilişi inkâr etmenin küfür olduğunu belirtse de farklı kitaplarında bu düşüncesini esnetmiştir. İbn Rüşd ise bu tartışmalarda felsefe din uyumu çerçevesinde bir orta yol bulmaya çalışmıştır. Filozof, dirilişin ruh-beden bütünlüğü çerçevesinde gerçekleşeceğini fakat filozofların âhiret konusundaki farklı düşüncelerinin küfür olarak nitelenemeyeceğini dile getirmiştir.

Peçe, Ali Haydar, Comparison of the Resurrection Approaches of Gazzali and Ibn Rushd, Master Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara University, 2019, VII + 93 pages

ABSTRACT

In the early periods of the emergence of Islam, afterlife, which is considered as an element of faith, has been at the center of various debates with increasing political, social and cultural relations. In the Islamic Thought, the afterlife has been addressed by theologians primarily around such issues as the great sin, God's being seen, the eternity of heaven and hell. Later, Muslim philosophers' handling of the issue within the framework of the spirit-body relation has affected the course of the discussions.

Farabi, a Muslim philosopher, holds the view that the resurrection will take place spiritually. According to Farabi, after death, spirits will be faced with options of happiness, goodness, and absence. Ibn Sina has claimed that the resurrection will take place spiritually and that the physical resurrection is not possible. Various criticisms have been brought to this idea, which contrasts with the narratives about the resurrection which is intensely found in the original sources of Islamic religion. Ghazali has expressed his criticisms in a more systematic way. Though Ghazali at first claimed that denying bodily resurrection was an infidelity, he then stretched this idea in his other books. Ibn Rushd has tried to find a middle way in these discussions within the framework of the harmony of philosophy and religion. He has pointed out that the resurrection would take place within the framework of the spirit-body integrity, and yet the philosophers' different thoughts on afterlife cannot be regarded as infidelity.

Keywords: Ibn Rushd, Ghazali, resurrection, spiritual resurrection, bodily resurrection, Islamic philosophy