
TEHÂFÛT EKSENLİ KELÂM-FELSEFE TARTIŞMALARINDA NEFİSLERİN BEDENLERE TEKRAR İADESİ MESELESİ *

The Problem of Reintegration of Souls into Bodies Through the
Discussion in the Islamic Theology and Philosophical Debates in
the Context of Incoherence of the Philosophers

Ömer Faruk ERDOĞAN**

Öz

Filozoflar genel olarak nefis meselesini, din ile felsefenin ortak konuları arasında görmüşler ve bu meseleyi bedeni yönetmesi açısından tabiat ilimlerinin, varlık olması bakımından ise metafizik ilminin kapsamında ele almışlardır. Onlara göre bedenin büyümesi, üretmesi, düşünmesi, muhakeme etmesi gibi dışavurumlar sadece beden tarafından yürütülemez. Bu durum doğal olarak bedenden ayrı ama bedene birleşen ya da bedenin kendisine bitiőtiđi bir gücün varlığını da akıllara getirmektedir. Bu bakımdan Kindî, Fârâbî ve özellikle de İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki birikimi bize Meşşâî filozoflarda nefis konusunun önemli bir yer işgal ettiğini göstermektedir. Bu makale nefis hakkındaki bu birikimin Gazzâlî boyutuyla tartışmaya açılmış belli kısımlarını ele alacaktır. Bilindiđi gibi kelâm-felsefe tartışmalarının en önemli konusu Gazzâlî ile filozoflar arasındaki *Tehâfüt* eksenli tartışmalardır. Bu bağlamda nefislerin yeniden dirilişi, *Tehâfüt* içerisinde filozofların ve özellikle İbn Sînâ'nın tekfîr ile itham edildiği bir mesele olunca, *Tehâfüt* tartışmalarında İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşlerinin açığa çıkarılmasını ve bu tartışmalarda Gazzâlî ithamının ne kadar doğru olduğunun belirlenmesini lüzumlu hale getirmektedir.

Mevzubahis bu tartışmalar geniş perspektiften nefsin ölümden önce ve sonraki durumunu, dirilişin mahiyetini, bu konuda nakledilen üç yorumun değerlendirilmesini ve ruh göçünün geçersizliğini kapsamaktadır. Bu çalışma, bunlardan nefislerin bedenlere iadesi hakkındaki bazı tartışmaları irdelemekte ve bu konuda hem Gazzâlî'nin hem de İbn Sînâ'nın genel kanaatini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Meâd, Gazzâlî, İbn Sînâ, Tehâfüt, Nefis.

* Makale Gönderilme Tarihi: 03.10.2017 / Makale Kabul Tarihi: 17.12.2017 / Makale Yayın Dönemi: Aralık 2017
Doi: <https://doi.org/10.20486/imad.341414>

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiştir. Ayrıca intihal tespiti için program kullanılmıştır.

** Yrd. Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Kütahya, Türkiye / e-posta: omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4131-3532>

Abstract

Philosophers have generally considered the question of the soul between the common themes of religion and philosophy, and they have dealt with the matter within the context of the science of nature in terms of body-directing and in the context of metaphysical identification in terms of being. According to them, expressions such as the growth, rearing, thinking, reasoning of the body can not be carried out only by the body. This situation naturally brings about the existence of a separate body but a body that is composed of the body or that the body is attached to it. In this respect, Kindî, Al-Fârâbî, and especially Ibn Sînâ's knowledge about his soul shows us that the exquisite subject occupies an important place in Messai philosophers. This article will discuss certain parts of this accumulation of the soul that have been open to discussion through the *Ghazzâlî* aspect. As it is known, the most important point of the Islamic theological-philosophical debates is the debate among the *Ghazzâlî* and the philosophers on the subject of the axis of the Incoherence of the Philosophers. In this context, the resurrection of the souls has made it necessary for Ibn Sînâ to reveal his views on the soul and to determine how true the allegation of *Ghazzâlî* is in these discussions in the debates of Incoherence of the Philosophers, as philosophers and especially Ibn Sînâ in Incoherence of the Philosophers is a matter accused by the out of faith.

These discussions include, from a wider perspective, the nature of the before and after death of the self, the nature of the resurrection, the evaluation of the three interpretations conveyed in this regard, and the invalidity of spiritual emigration. This study examines some of these discussions about the healing of the souls and reveals the general conviction of both *Ghazzâlî* and Ibn Sînâ.

Key Words: Again Resurrection, *Ghazzâlî*, Ibn Sînâ, Incoherence of the Philosophers, Soul.

Giriş

Ebû Alî el-Hüseyn İbn Sînâ (ö. 1037) nefsi tarif ederken öncelikle, Aristoteles'in (m.ö. 322) tanımından hareket etmektedir. Güç halindeki tabii canlı cismin ilk yetkinliği şeklinde tanımlanan nefis, bedeni hareket ettiren ve kendisiyle canlılık ortaya çıkaran ve gelişen bir kuvve demektir. Bu tarifteki benzerlikten yola çıkarak İbn Sînâ'nın nefis tanımının Aristoteles'in görüşünün bir taklidi olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü aralarında belli temel farklar vardır. Mesela Aristoteles sûreti, nefisle mutlak bir biçimde birleşmiş birbirinden ayrılmayan nefsin yetkinliği olarak görürken İbn Sînâ, her sûretin yetkinlik olduğunu kabul etmekte ve her yetkinliğin ise sûret olmadığına kanaat getirmektedir.¹ İbn Sînâ, Aristoteles'in nefsin bedenden önce bulunmasının mümkün olmadığı görüşünü kendine has bir tarzda yorumlayarak, Eflâtun'un nefis anlayışını

¹ Selim Özarlan, *İslâm Kelâmında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, Doktora Tezi, Ankara, A.Ü.S.B.E., 1999, s. 205.

eleştirmiştir. Bununla birlikte Yeni Eflâtuncu anlayışa daha yakın görüşler serd eden İbn Sînâ, özellikle nefsin cevherliği konusunda kendine has özel düşüncelere sahiptir. Bu konuda o, on delil ileri sürmüştür:

Birinci Delil: İnsan olarak insanı diğer canlıların hepsinden ayıran temel gücünün tümel kavramları inceleme gücüdür. Bu güç, nefsin cevher oluşunun ilk ispatı ve ilk şartıdır.

İkinci Delil: Cisim olması bakımından hiçbir şey, hikmetin (bilgi) taşıyıcısı değildir. Aksi takdirde her bir cismin hikmeti taşıması gerekirdi ki bu gözleme aykırıdır. İnsanın akletmesini sağlayan cevher bir cisim değildir; bilakis cisim türünden olmayan bir cevherdir.

Üçüncü Delil: Şayet algılanan sûret herhangi bir cisme karışmış olsaydı, tek bir kavrayışla iki zıddı birlikte kavramak imkânsız olurdu. Bu durum iki zıddın sûretleri için de geçerlidir. Bu durumda onun cisim türünden bir cevher olmadığı kesinleşmiştir.

Dördüncü Delil: Eğer bizzat cismi ya da cismin taşıdığı anlamla birlikte onu hikmetin taşıyıcısı olarak kabul edecek olursak, hikmetin sûretini kabul etmede cismin edilgen olması gerekir. Cevher bir cisim olsaydı bu bilgiler ya var olmayacaktı ya da edilgin olacaktı. Hâlbuki bunlar zihinde vardılar. O halde kavramları taşıyan cisim değil, cisim türünden olmayan bir cevherdir.

Beşinci Delil: Büyümekte olan cisimlerin yaşlılık dönemlerinde zayıfladıkları açıktır. Cisimlerin sahip olduğu bütün güçler de böyledir. Şayet hikmeti taşıyan mahallin gücü cismin gücüne bağlı olsaydı yaşlılık bir akletme ve taşıma zaafiyeti oluştururdu.

Altıncı Delil: İnsan bedeni belirli organlardan müteşekkildir. Organlar sağlıklı olduğu sürece işlevlerini tam olarak yerine getirir ve birbirlerinin eksikliklerini giderirler. Bu durum hikmetin cisim olmadığına bir diğer delildir.

Yedinci Delil: Cisimler birbirlerine bağlı kaldıkları sürece aralarındaki bağı sürdürürler. Bir etkiye maruz kaldıklarında bu bağ kopabilir. Açıktır ki insanın düşünmesini sağlayan cevher başka bir cismani güçten etkilenir. Organlar başka bir şeyden etkilenmemiş olsa bile insan cevheri bir etkinin içinde bulunabilir.

Sekizinci Delil: Geometrik, aritmetik sûretler sonsuz sayıdadır. İnsanın düşünmesini sağlayan şey bunların her birini akletme gücüne sahiptir. Aklın bu gücü sonsuzdur. Sonsuz olan şey bölünemez. Oysaki cisim olan sonludur ve bölünebilir.

Dokuzuncu Delil: Şayet bilgi cisme geçişen bir araz olsaydı, unutma veya başka bir sebeple ortadan kalktığında onun yeniden kazanılmasının ilk defaki gibi olmaması gerekirdi. Bir kimse unuttuğu bilgisini yeniden bir beden sahibi olduktan sonra tekrar elde ettiğinde o bilgide bir değişiklik olmaz. Hafızanın dokusu ruhanîdir. Demek ki bilgiyi taşıyan cisim değil cevherdir.

Onuncu Delil: İnsanın akletme yetisi bir cismin varlığından dolayı gerçekleşen bir şey değildir. Bu güç özü itibariyle cevherlik hakikatini taşımaktadır.²

Kısacası İbn Sînâ'ya göre nefis, bir manada tabii cismin olgunluğu iken, diğer bir manada da bedenî istekle harekete geçen bir cevherdir.³

İbn Sînâ sisteminde bedene nispetle nefsin daha önemli olduğu ve Tanrı'yı algılayan asıl yetinin de bu kuvve olduğu belirgin olduğuna göre, ahiret bahsinin anlaşılabilmesinin, onun felsefesinde nefsin ne anlama geldiğinin bilinmesiyle mümkün olabileceği netleşmiştir. Nefsin beden ile ilişkisinde asıl tartışılan konu, dünyadaki birlikteliklerinden ziyade ölümle beraber ortaya çıkan ayrılma ve tekrar birleşme veya birleşmeme vakıasının mahiyeti hakkındadır. İbn Sînâ, ahiret bahsi ile ilgili ikili bir açıklama yöntemi kullanarak bu konudaki tartışmalara bir giriş yapar. Buna göre nefis hakkında bize din ve peygamberlikten gelen bilgilere ilaveten akıl ve burhan yoluyla da bilgiler ulaşmaktadır. Bu durumda mevcut tablo şöyledir:

1. Din ve peygamberlik kanalıyla aktarılanların kanıtlanması, din ve peygamberliğin haberlerinin doğrulanması ile mümkündür. İşte bu kısmın içeriği,

² Bkz. İbn Sînâ, *Risale fi's-Saâde ve'l-Hucceci'l-Aşare, ala En-Nefsi'l-İnsaniyyeti'l-cevher*, thk. ve çev. Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 37-63.

³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1992, s. 123-125. Fatih Toktaş, *Meşşâi Filozoflarda Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yay.ı, İstanbul 2004, s. 165.

dirilişte bedeninin durumunun ne olacağı hakkında olup, bedene ait iyilik ve kötülükler ile ahirete ait mutluluk ve bahtsızlığın ayrıntılarını kapsar.⁴

2. Akıl ve burhan (kıyas yöntemi) ile idrak edilen ve peygamberliğin de onu tasdiklediği haberlerin içeriği ise, ölüm ötesi hayatta nefislerin mutluluk ya da bedbahtlığının kıyas yöntemiyle tespitidir. Ruhsal mutluluğa ulaşma arzusunun bedensel hazlardan daha üstün olması, gerçek Bir'i idrak etmek için bedensel mutluluğu ifade eden tasvirlerin amaç değil araç olduğunun kıyas yöntemiyle kavratılmasıdır. Gerçek hakîmler (gerçeği idrak eden kişiler) kendilerine bedensel arzular verilmiş olsa bile, onların gerçek mutluluğa ulaşma arzuları daha büyüktür.⁵

İbn Sînâ'nın bu sözleri, onun bu konudaki niyetini açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre onun sisteminde diriliş bahsini anlayabilmenin imkânı, diriliş esnasındaki bedeninin durumu ile ölüm ötesi hayatta mutluluk ya da bedbahtlık halinde olacak ruhun mahiyetini anlayabilmekten geçmektedir.

İbn Sînâ açısından meselenin ana hatlarını çizdikten sonra Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111) cephesine bakılacak olursa şöyle bir durum ile karşılaşmaktayız: Gazzâlî'nin bu konudaki temel itirazı, ahirete ilişkin mutluluk ya da bahtsızlık tasvirlerinin sadece teşbihten ibaret olduğu ve ahirette dirilişin sadece ruhaniliği şeklindeki filozof

⁴ Kur'an'da dirilişin sekiz manada kullanıldığını Firûzâbâdî (ö. 817/1414) bize şu şekilde aktarır:

Birincisi; ilham manasında kullanılmıştır. "Allah kargaya yeri eşelemesini ilham etti." (Mâide, 31).

İkincisi; ölümleri dünyada diriltme, canlandırma anlamında kullanılmıştır. "Ölümünüzden sonra şükredesiniz diye sizi tekrar dirilttik." (Bakara, 56); "Allah onu yüzyıl ölü bıraktı sonra tekrar diriltti" (Bakara, 259; Kehf, 19).

Üçüncüsü; uykudan uyandırma anlamında kullanılmıştır. "Geceleyin sizi ölü gibi uyutan, gündüzün yaptıklarınızı bilen, mukadder olan hayat süreniz doluncaya kadar gündüzleri sizi tekrar kaldıran O'dur." (Bakara, 60).

Dördüncüsü; musallat etme, hâkim kılma anlamında kullanılmıştır. "...Üzerinize pek güçlü olan kullarımızı salacağız." (İsrâ, 5).

Beşincisi; değer biçme, hâkim tayin etme anlamında kullanılmıştır. "Karı-kocanın arasının açılmasından endişelenir iseniz, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem tayin edin." (Nisâ, 35).

Altıncısı; tayin etme, belirleme anlamında kullanılmıştır. "Bize bir hükümdar tayin et de, Allah yolunda savaşalım demişlerdir." (Bakara, 246) ve "Peygamberleri onlara, Allah şüphesiz Talut'u hükümdar tayin etti, dedi." (Bakara, 247).

Yedincisi; diriliş için kabirleri yarma anlamında kullanılmıştır. "Allah kabirlerde olanı diriltecektir." (Hac, 7).

Sekizincisi; gönderme anlamında kullanılmıştır. "Kitapsız kimseler arasından kendilerine ayetlerini okuyan, onları arıtan, onlara Kitabı ve Hikmeti öğreten bir Peygamber gönderen O'dur." (Cuma, 2)

Diriliş ile beraber Kur'an'da eş anlamlı bazı kelimeler de kullanılır. Bunlar "en-Nüşur", "el-Haşr", "el-Kıyame", "el-Hiseb", "el-Mead" ve "İadetü'l-Hakk" tabirleridir. Bkz. Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup, *Basâiru Zevi't-Temyiz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali Neccar, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, c. II, s. 214-215; Bkz. Özarlan, *İslâm Kelâmında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, 1999, s. 107-108.

⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa, el-İlahiyât: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 169.

iddiasından ibarettir. Bunlar Gazzâlî'ye göre dinin temel akidesine aykırıdır. İbn Sînâ'nın iddiası ise; mutluluk ve bahtsızlık tasvirlerinin, yani diriliş argümanlarının dinde ve peygamberliğin anlatımında semboller ile ifade edildiği iddiasına dayanmaktadır.⁶ Bu bakımdan nefis-beden münasebetinde gerçek zevk ve bahtsızlık nefis için olabilmekte; beden için ise insanın varoluş kimliğinde nefis kadar önemi haiz olmadığı anlaşılmaktadır.⁷ Bu sebeple de İbn Sînâ'ya göre din ve peygamberlik öğretilerinin beden ile ilgili tasarrufları ancak semboller vasıtasıyla anlaşılabilir.⁸ Filozofların böyle düşünmesinin sebebi, insanların özellikle tevhid ve tenzih hususunda tamamen soyut kavramlarla ifade edilen bir Tanrı'yı ve bununla bağlantılı bir mesele olan ahiret hayatını kabul etmekte zorlanmaları ve hatta dinden uzaklaşmayı tercih etme ihtimallerinin zuhuru endişesidir. Dolayısıyla sıradan bir halkın bunu soyut şeylerle anlaması mümkün değildir. Din, söz konusu hayatı tıpkı Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını anlatmada olduğu gibi temsillerle anlatılmalıdır.⁹ Gazzâlî'ye göre bu görüşlerinden dolayı filozoflar cesetlerin dirilmesi, ruhların bedenlere tekrar dönmesi, cennet ve cehennem varlığı gibi ahirete ait hakikatleri halkın anlaması için kullanılmış sembolik anlatımlar olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir. Gazzâlî cephesinden filozofların bu konudaki görüşleri, dinin aslı kaynaklarına aykırıdır ve Müslümanların itikatlarını bozmaktadır.¹⁰

Şu ana kadar ortaya konan giriş mahiyetindeki bu bilgilerden sonra Gazzâlî'nin genelde filozoflara, özelde İbn Sînâ'ya karşı *Tehâfüt*'ün yirminci meselesini merkeze almak suretiyle sarfettiği iddia-cevap şeklindeki itirazları, nefislerin bedenlere iadesi başlığının sınırlılıkları etrafında tartışacağız.

⁶ Bu semboller Yahudiliğin kitabı Tevrat'taki gibi baştan sona tasvir değildir.

⁷ Burada anlatılan nefis değerli görülmesi Hristiyanlığın nefis anlayışı kadar abartılı ve tek egemen güç anlamında değildir.

⁸ İbn Sînâ, "eş-Şifa/el-İlahiyât", *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (içinde), haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 47.

⁹ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, Kayıhan Yay., İstanbul 2015, s. 137-138.

¹⁰ Mübahat Türker Kuyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 107.

B. Nefislerin Bedenlere Dönüşü Hakkındaki Tartışma

Gazzâlî'nin, filozofların bu konudaki görüşlerine getirdiği önemli eleştirilerden birisi, bedenlerin ahiretteki dirilişlerinin ahvali meselesine yöneliktir. Meselenin giriş bölümünde her iki düşünürün nefsin mahiyeti hakkındaki görüşleri serdedilmiş ve Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya yaptığı itirazlardan birisinin, halk kitlelerinin bu konudaki dinî nasları anlayabilmesinin imkânının tasvirlerden geçtiği iddiası üzerine olduğu görülmüştür. Bu bölümde ise tartışmanın ana konusu nefislerin bedenlere dönüşü ile ilgili olarak Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirinin mahiyeti incelenecektir.¹¹ Gazzâlî *Tehâfüt* 'te filozofların, "Akla dayalı yöntem, Allah'ın sıfatlarının bulunmasının imkânsızlığını gösterdiği gibi, cesetlerin dirilmesinin imkânsızlığını da gösterir",¹² iddiasını iki şekilde açıklayacağını söylemiştir. Bunlar, bu konu hakkındaki üç görüşün aktarılması ve sebeplilik bağlamında dirilişin mahiyetinin tartışılmasıdır. Bu makale mevzubahis tartışmalardan sadece nefislerin bedenlere iadesi konusundaki üç görüşü aktararak bunlar etrafında yapılan tartışmaları açıklamayı amaç edinmiştir. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Nefislerin bedenlere iadesi konusundaki üç görüş, üç farklı açıdan irdelenmektedir. Bunlardan ilki, filozofların anlattığı üç görüşün Gazzâlî'nin *Tehâfüt* 'tünde yeniden yorumlanmasıdır. İkincisi, İbn Sînâ'nın eserlerinden derlenen üç görüştür. Üçüncüsü, bedensiz dirilişi savunan filozofların bunu üç şekilde ispatlamak istediklerine dair Gazzâlî tarafından ortaya atılan iddialardır.

¹¹ Gazzâlî'nin bu konudaki kabulü net bir görünüm arz etmemektedir. O, bir eserinde şunları söyler: "Kıyamette nefislerin terk ettikten sonra tekrar bedenlerine dönmesi müstahil değil mümkün bir durumdur, buna şaşırılmaması gerekir. Aksine ilk defa nefsin bedenle olan ilişkisine şaşırılmaması gerekir. Nefsin bedene olan etkisi fiil ve tesir etkisidir. Bunun bedene ikinci defa dönmesinin imkânsızlığı için burhan yoktur." Bu görüşe paralel olarak o, ruhun bedenle ikinci defa ilişkisini de bir gemiye benzetir. Gemi batmış ve parçaları dağılmıştır. Binen kişi yüzerek bir adaya varır. Sonra geminin parçalarını toplar ve gemiyi ilk haline çevirir. Sonra geminin binicisi ona döner ve onda dilediği gibi icra eder ve tasarrufta bulunur. Gazzâlî'nin bu görüşüyle diğer eserlerindeki ruhların bedenlere aynen iade ve farklı bedene iade şeklindeki görüşleri çelişmektedir. Buradaki görüşleri madumun iadesini aynen kabul ediyor şeklinde iken, diğer eserlerinde onun her ikisinin de mümkün olduğu yönündedir. Bkz. Gazzâlî, "el-Maznun'u Bihi Ala Gayri Ehlihi", *Mecmuatü'l-rasâil* (içinde), Lübnan 1994, s. 107,108; nakil için bkz. Erkan Yar, *Müslüman Kelâmında Ruh-Beden İlişkisi, A.Ü.S.B.E.*, Doktora Tezi, Ankara 1999, s. 191.

¹² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, Süleyman Dünya neşri, ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Klasik Yay., II. Baskı, İstanbul 2009, s. 214.

B.1. Gazzâlî'ye Göre Nefislerin Bedenlere Dönüşü Tartışmalarındaki Görüşler

Gazzâlî bu konuyla ilgili olarak filozoflarla girdiği tartışmanın neticesinde üç görüşün filozoflar tarafından mevzubahis yapıldığını öne sürer¹³

1. Bazı kelâmcıların görüşü olan, insanın bedenden ibaret olduğu ve dirilişin sadece bedenle olacağını savunan görüştür. Bunlara göre nefsin herhangi bir varlığı yoktur, ölümün anlamı da Yaratıcı'nın yarattığından el çekmesidir. Ahiretin anlamı ise, yok olan bedeni ve hayatı tekrar ona iade etmesidir. Bedenin maddesi toprak olarak kalacak ve ahirette tekrar birleştirilecektir.¹⁴

2. Nefsin var olduğu, ölümden sonra da varlığını sürdüreceği, nefsin iadesinin, ancak bedene ait parçaların toplanmasıyla aynen ortaya çıkacak olan ilk bedene yapılabileceğini savunan kişilerin kabulleridir.¹⁵

3. Nefsin bedene dönüşünün ister ilk bedenden olsun, ister başka parçalardan olsun gerçekleşmesidir. Nefis aynı nefis olduğu sürece maddenin bir önemi yoktur. İnsan maddesiyle değil, nefsiyle insandır.¹⁶

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozofları küfür ile itham ettiği üç meselenin üçüncüsünün odak noktasında bu üç maddelik tartışma yer almaktadır.¹⁷ Aklî veya cismanî lezzetlerin ayrıştırılması, hatta cennet ve cehennem tasvirlerinin semboller olarak kabul edilmesi Gazzâlî açısından dinen taviz verilmesi mümkün olmayan ilkelerin çiğnenmesi şeklinde kabul edilmiştir. Çünkü bedenlerin tekrar

¹³ İbn Rüşd de benzer bir bölümlenme yapmakta ve ahiret hayatını sembollerle anlatanları üç gruba bölmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Rüşd, "el-Keşf an Menabici'l-Edille fi Akaidi'l-Millel/Ahret ve Ahvali", *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (içinde), haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 95, 96.

¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 214.

¹⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 214.

¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 214.

¹⁷ Gazzâlî, farklı dönemlerde yazdığı eserlerde filozofları küfre düşmekle itham etme konusunda tutarsız bir görüntü sergilemektedir. Nefislerin bedenlere dönüşü hakkında üç görüş üzerinden yapılan tartışmalar *Tehâfüt* ve *Münkaz*'da sert bir tutum ile anlatılmaktayken, Gazzâlî'nin sonraki dönem eserlerinde bu mesele, özellikle *Faysal* ve *Mizân*'da daha önceki görüşlerini nakzedencesine anlatılmaktadır. Bedensiz diriliş *Tehâfüt*'te bir tekfir sebebi iken *Mizân*'da ilahî yaklaşmanın bir sebebi olarak görülmektedir. Bkz. Gürbüz Deniz, "Gazzâlî'yi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt. 47, Sy.3, s. 24-25.

yaratılmayacağını ve nefislerle birleşmeyeceğini öne sürenlerin bu iddiaları, Gazzâlî'ye göre Kur'an'ın açık ve net ayetlerine tahammül edilemez bir aykırılık barındırmaktadır.

İbn Sînâ'nın nefislerin bedenlere dönüşü konusundaki sınıflandırması aslında Gazzâlî'nin tasnifinin kaynağına işaret etmektedir. Bununla beraber Gazzâlî, eleştirilerini yaparken İbn Sînâ'nın bahsettiği üç görüşü temel almakta hatta onu, dirilişin hem ruh hem de beden ile olacağı şeklindeki görüşü niçin kabul etmediğini sorarak eleştirmektedir.¹⁸

B.2. İbn Sînâ'ya Göre Nefislerin Bedenlere Dönüşü Tartışmalarındaki Görüşler

İbn Sînâ dirilişin mahiyeti hakkında farklı görüşler olduğunu söyleyerek her şeyden önce bu görüşleri benimseyenleri, dirilişin varlığına inanmayanlar (Dehriyyûn ve Tabîyyûn) ve inananlar olmak üzere ikiye ayırır. Dirilişin varlığına inananlar ise bu konuda üç kısma ayrılmışlardır:

1. Dirilişin yalnız beden ile olacağını savunanlar: Bu grup görüş sahipleri cedelciler ve kelâmcılardır. Onlara göre asıl olan bedendir, ölümle yok olan beden ikinci dirilişte canlılığı ve insanlığı tekrar aynı bedende kazanacaktır.¹⁹

2. Dirilişin sadece ruh ile olacağını savunanlar: Dirilişin yalnız ruh ile olacağını, ahiretteki lezzet ve acıların da sadece ruhanî olduğunu söyleyenler Hristiyanlardır. Bunların dışında 'nefis, karanlık olan bedenden kurtulup ahirete ulaşır ve felekleri yarıp aydınlığa yol alır' şeklinde düşünen Maniheistler, Düalistler ve Mecûsîler de bu grubun temsilcileridir. Bu gruba dâhil olanlardan bir kısmı da nefsin tekrar bedene dönmesiyle tenasühün (ruh göçü) gerçekleşeceğine inanırlar. Bir diğer kısım görüş sahipleri ise -ki bunlar erdemli filozoflardır- dirilişin hakikatini, nefsin bahtsızlığı onun maddi âleme hapsolmesinde, erdemi ise maddeden kurtulmasında görmektedirler.²⁰

¹⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 218.

¹⁹ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-meâd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (içinde), haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 4.

²⁰ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye", s. 4-5.

3. Dirilişin hem beden hem ruh ile gerçekleşeceğini savunanlar: Bu görüş sahipleri, hayatı ruhun bedende bulunmasıyla, ölümü ise ruhun bedenden ayrılmasıyla izah ederler ve ikinci varoluşta ruhun önceki bedene aynıyla döneceğine inanırlar. Bunlardan bir kısmı nefsi cisimsiz ruhanî, bir kısmı da diğer cisimlerden daha latif bir cisim sayarlar.²¹

Mehmet Emin Üsküdârî'nin (ö. 1736) *Telhîsu Tehâfütü'l-hükemâ*'sında bu durum beş madde halinde açıklanmıştır: “Meâd hakkında söylenmesi mümkün olan görüşlerin beşten fazla olamayacağını ve bu görüşlerden her birisinin takipçileri olduğunu bilmelisin. Birincisi; bu görüş, sadece cismanî meâdi kabul edenlerin görüşüdür. Onlara göre göre meâd ancak ‘bu bedenledir.’ Bu görüş, mücerred bir nefs-i nâtika'nın olduğunu kabul etmeyenlerin görüşüdür. Müslümanların çoğunun görüşü de budur. İkincisi; meâdin sadece ruhanî olduğunu kabul edenlerin görüşüdür. Bu görüş de ilâhiyatçı filozofların görüşüdür. Bunlara göre insan hakikatte maddeden mücerred nefsi nâtıkadır. Beden ise, nefsin cevherini yetkinleştirmek için kullandığı ve tasarrufta bulunduğu bir alettir. Üçüncüsü; meâdin hem cismanî hem de ruhanî olarak birlikte olacağını kabul edenlerin görüşüdür. Birçok mutasavvıfın ve Müslümanların genel görüşü budur. Dördüncüsü; meâdin ne cismanî ne de ruhanî olacağını söyleyenlerin görüşüdür. Bu da ne dinde ne de felsefede kendilerine ve mezheplerine güvenilen eski tabiatçı filozofların görüşüdür. Beşincisi; Galinos'tan rivayet edilen bilinmezlik (tevakkuף) görüşüdür. Anlatıldığına göre Galinos, ölümüne sebep olan hastalığı esnasında şöyle demiştir: “Nefsin, ölümle beraber yok olan ve böylece geri dönmesi mümkün olmayan bir mizaç mı yoksa beden bozulduğundan sonra bâki kalan ve böylece meâdi mümkün olan bir cevher mi olduğunu bilemedim.”²²

Çok net olarak belirtilmemiş olsa da İbn Sînâ'nın doğruluğunu teyit ettiği görüş erdemli filozofların da benimsediği dirilişin yalnızca ruhanî olduğu yönündeki kanaattir. Bunun böyle olduğu tartışmanın seyriyle netleşecektir. Fakat bu konudaki bazı

²¹ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye”, s. 4-6.

²² Mehmet Emin Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütü'l-hukema*, trc. Kamuran Gökdağ, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, s. 217-218. Ayrıca bahsi geçen üç görüş ve bu görüşlerin açıklımından oluşan görüşler hakkında bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matbaa Amira, III, İstanbul 1893, s. 227-228.

yorumlar, dirilişin İbn Sînâ tarafından hem ruh hem de bedenle beraber olacağını kabul edildiği yönünde yapılmıştır. Bu yorumların yapılmasındaki en önemli etken, İbn Sînâ'nın özellikle *en-Necât* adlı eserindeki görüşleri ile *el-Adhaviyye fi'l-meâd*'taki görüşlerinin farklılık arz etmesidir. İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ından hareketle dirilişin hem beden hem nefis ile olacağı iddiası şu ifadelere dayanmaktadır:

İbn Sînâ, diriliş konusunda üç gruptan bahseder:

1. Dirilişin sadece beden ile olacağını savunanlar.
2. Dirilişin sadece nefis için olduğunu savunanlar.
3. Dirilişin hem beden hem nefis için olduğunu savunanlar.

Ona göre, ilk iki görüş batıl olmakla birlikte bunlara ek tenasüh yoluyla dirilişin yalnızca nefis için olması da batıldır. Öyle ise diriliş beden ve nefis içindir. Çünkü onun için peygamberlerin diliyle gelen din herkese hitap eder. Bunun yanında kimi istiare ve teşbihlerin halk için olduğunu belirtir. Gazzâlî ve İbn el-Cevzî'nin bütün eleştirilerine rağmen, İbn Sînâ dirilişin beden ve nefisle beraber olacağına inanır. Onun *en-Necât*'taki ifadeleri bu durumun en büyük ispatıdır.²³ Bu konuda İzmirli İsmail Hakkı Gazzâlî'nin suçlamasına karşın İbn Sînâ'nın *en-Necât*'ta cisimsel dirilişi inkâr etmediğini savunur. İzmirli, bu nedenle Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı ayrı tutması gerekirken, bunu yapmayarak susmasını (küfür ithamına İbn Sînâ'yı da dâhil etmesini) yakışıksız bulmaktadır.²⁴ İbn Sînâ'ya göre tartışmaya sebep olan bu durum *en-Necât*'ta şöyle açıklanır: “Şer'an dirilme vardır. Bunun ispatı şeriat yoluyla ve peygamberin bu konuda getirdiği haberleri tasdik ile olacaktır. Dinin peygamber vasıtasıyla bildirdiği mutluluk ve mutsuzluk bedene göredir. Bu husus akıl ve burhanla anlaşılır. Peygamber bunu tasdik etmiştir. Nefisler için gerçekleşecek mutluluk veya mutsuzluk kıyas yoluyla anlaşılabilir. Ruh nasıl mutlu veya mutsuz olur düşünemeyiz. Ancak ilâhiyatçı hakîmler, ruhun mutluluğunun bedeninkinden daha fazla olduğunu söylerler. Bedenin mutluluğu ruhun

²³ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 140-142.

²⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefi Akımlar*, Kitabevi Yay., İstanbul 1997, s. 194-195; bkz. Bayram Ali Çetinkaya, “İsmail Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazzâlî”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt:13, Sy: 3-4, 2000.

mutluluğu kadar üstün değildir, derler. Ruhun mutluluğu Hakku'l-Evvel'e ulaşmaktır.”²⁵

Oysa İbn Sînâ *en-Necât*'taki görüşlerini nakzedencesine *el-Adhaviyye fi'l-meâd* adlı eserinde, dirilişin kesin olarak sadece nefis ile olacağını söyler. Onun bu eserindeki meâd hakkında görüşü şu ifadelerle özetlenmektedir: “Ahiretteki dirilişin sadece bedenle veya hem ruh hem bedenle gerçekleşeceğini söyleyenlerin çelişkilerini göstermek için bu kadar söz yeterli olacaktır.”²⁶

İbn Sînâ'nın bu konuda muhtelif eserlerinde yer alan açıklamalar dikkate alındığında, meâd anlayışındaki bu ikili tavır aşikârdır. Bir diğer yoruma göre ise görünürdeki bu ikili tavrın sebebi, İbn Sînâ'nın *en-Necât*, *eş-Şifa* gibi eserlerinde kendi görüşlerini değil, aksine kelâmcıların görüşlerini açıkladığı iddiasıdır. Onun özellikle *el-Adhaviyye fi'l-meâd* gibi tamamen haşr meselesine adanmış eserinde dirilişin ruhanî olacağını öne sürmesi ve bununla ilgili birçok felsefî delili ortaya koyması İbn Sînâ açısından bu ikili tavrın sadece zahiren var olduğunu göstermektedir.²⁷ Bu konuda bazı tasnifler onun avam için yazdığı eserlerde, meâdın hem ruhanî hem de cismanî olacağını ifade etmekteyken, seçkinler için yazdığı eserlerde ise yalnızca ruh için olacağını açık ve sarih bir şekilde belirtildiği iddia edilmektedir.²⁸ Bu konuda bir diğer tartışma konusu *el-Adhaviyye fi'l-meâd* eserinin 405/1014 yılında Büveyhiler'in hüküm sürdüğü ve İbn Sînâ'nın erken dönem felsefî eserlerini dercettiği dönemde yazılmış olmasına rağmen, *en-Necât*'ın onun tarafından felsefî birikiminin en güzel meyvelerini sunduğu İsfahan'da 415/1021 yılında yazılmış olmasıdır.²⁹ Bu durumda İbn Sînâ'nın özellikle *en-Necât* gibi bir eserinin avam için yazıldığından hareketle böyle bir tasnife tabi tutulup tutulmayacağını da tartışma konusu yapılabileceğini söyledikten sonra bizim bu konudaki kanaatimizi belirtmek yerinde olacaktır. İbn Sînâ'ya göre haşrin ruhanî olacağı kesindir. Onun ikili bir tavır içinde olması bu konuda herhangi bir çelişki

²⁵ İbn Sînâ, *en-Necât el-ilâhiyât*, Mısır 1351, s. 291; *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-ilahiyât*, çev. Kübra Şenel, Kabalıcı Yay., İstanbul 2013, s. 266.

²⁶ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye”, s. 18.

²⁷ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, s. 158.

²⁸ Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 183-184.

²⁹ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, s. 180-181.

yaşamından değil, aksine ‘ilm-i siyaset’ olarak meseleyi herkesin anlayabileceği şekilde izah etme çabasından kaynaklanmaktadır. Bu ihtimali de göz önünde bulundurarak, İbn Sînâ’nın ikili tavrının bir yanlısamadan değil, bir farkındalıktan meydana geldiğini ifade etmek yerinde bir tespit olacaktır.

İbn Sina’nın, dirilişin nefsanî olacağını iddia etmesinin en önemli delili; beden in insanın insan olmasında hiçbir ontolojik etkiye sahip olmadığı kabulüne dayanmaktadır.³⁰ Bununla beraber İbn Sînâ’ya göre dirilişin bedensiz ve sadece ruhanî olacağı hakkında aşağıdaki delillendirmeler bu konudaki şüpheleri ortadan kaldırmaktadır:

1. Ay üstü âlem, oluş ve bozuluşa tabi değildir. Gökler yarılma ve bitişmeyi kabul etmeyen akıllar ve melekler âlemi olarak kabul edildiğine, göksel nefisler varlıklarını kadîm ve ebedî olarak sürdürdüklerine göre, bu durumda Kur’an’daki kıyametin kopuşuna dair ayetlerin mecazî olarak kabul edilmesi gerekir.

2. Âlem, zât bakımından olmasa da zaman bakımından kadîm ve ebedîdir. Bu durumda ebedî olan âlemden kıyametin kopuşu, ay, güneş ve yıldızların yok oluşundan bahseden ayetler hakiki anlamda yorumlanamaz.

3. Kıyametin kopuşu, (filozofun) kadîm ve ebedî olan olarak devam eden inayet anlayışı ile de çelişir.

4. Meâdın gerçekleşmesi, İbn Sînâ’ya göre hem ruh hem beden için olsaydı, onun eserlerinde uhrevî kavramları hakiki anlamları ile alıp te’vil etme yoluna gitmemesi gerekirdi. Oysa gerçek, bu te’vilin olduğu yönündedir.³¹

C. Bedenli Dirilişin Geçersizliğine Dair Filozofların Öne sürdükleri Üç Yorumun Değerlendirmesi

İbn Sînâ’da dirilişin sadece nefis ile olabileceği yönünde ağır basan kanaatin delillerini ifade ettikten sonra, tekrar Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’teki açıklamalarına dönecek

³⁰ Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ’da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar, *Eskiye*, Sy. 29, Güz, 2014, s. 115.

³¹ Okumuş, *Kur’an’ın Felsefi Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, s. 186-187.

olursak, ona göre filozoflar dirilişin mahiyeti hakkında bedenli dirilişin geçersizliğini ispat etmeye çalıştıkları üç yorumdan bahsederler:

“Birincisi: Hayat ile beden yok olunca onların yeni baştan yaratılması, öncekinin aynısı değil benzerinin yaratılmasıdır. Hâlbuki iadede anlaşılan, hem kalan hem de yenilenen yanları olduğu varsayılan şeydir. İnsan, maddesiyle ve kendisinde bulunan toprakla insan değildir. Çünkü ondaki madde aldığı besinlerle değiştiği halde, o insan yine baştaki insandır. Öyleyse insan, ruhu ve nefsi itibarıyla insandır. Hayat ve ruh yok olunca, artık yok olanın dönüşü düşünülemez, onun bir benzeri oluşur.”³²

İbn Sînâ böyle bir kabul içinde olmayıp, bilakis nefsin ölümsüzlüğünü savunmuştur. Yeni bir beden oluşumu mümkün olsa bile yeni bir ruhun yaratılması kabul edilemez. Bununla beraber, özellikle İbn Sînâ sisteminde tenasüh inancı kesin olarak reddedilmektedir. Ona göre nefsin ölümsüzlüğünün ispatı şu ifadelerdir: “Biz nefsin, beden ölmesiyle ölmediğini ve aslen bozulmuş kabul etmediğini söyleriz. Onun bedenin ölmesiyle ölmesine gelince, her şey başka bir şeyin bozulması ile bozulmuş olduğundan, o buna bir çeşit bağıllık ile bağlıdır. Nefsin bedene olan bağıllığı malulün zâtî bir illete bağıllığı gibi değildir. Beden ve mizaç ilineksel olarak nefsin illetidir. Beden, nefsin aleti ve alanıdır. Nefsin varlık kaynağı kendisindeki güçten değildir. Nefsin varlığını veren, cismin dışında bir şeydir, cisimde bulunan bir kuvve değildir. Aksine o, kaçınılmaz olarak cismin dışında olan başka bir cevherdir. Bu anlamda nefis ve beden, biri diğerinden önce olan değildir. Hepsinin üstüne nefis bedenden farklı olarak basittir, madde ve sûrete bölünmez. Bununla birlikte nefis, bozulmuş uğramaz. Çünkü bozulmuş uğrayanlar bir araya gelmiş mürekkeplerdir.”³³

Nefsin ölümsüz olduğunu ispatlayan bir diğer ifade de ise İbn Sînâ, geçmiş filozofların görüşlerinden yola çıkarak, kendi görüşünü ortaya koymaktadır: “Kendisini bi'l-fiil akla dönüştürecek olan soyut kavramları tasavvur edecek kıvama ulaşmayan insanî nefis bedenden ayrıldığında, beden olmaksızın nefsin varlığını sürdürüp sürdürmeyeceği hususunda bilginler ve filozoflar görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

³² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 215.

³³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 171-174.

Yorumcu Afrodisiyaslı İskender'e göre beden ölünce bu güç yok olur. O, Aristo'nun görüşünü yorumlayarak bu görüşe ulaşmıştır. Themistius, İskender'e karşı çıkararak ölümden sonra bu gücün varlığını sürdüreceği inancındadır. O da Aristo'nun görüşünü yorumlayarak bu sonuca ulaşmıştır. Bizce de doğru ve kabule şayan görüş budur."³⁴

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflar adına yaptığı; "Yüce Allah topraktan insan hayatı yarattığına göre bu hayat ağacın, atın veya bitkinin bedeninden de meydana gelebilir ki bu da insanın yeniden yaratılışı olur. O halde yok olanın tekrar dönüşü asla düşünülemez. Bu durumda geri dönen tek şey topraktır. İnsan bedeniyle insan değildir; zira bazen 'at'ın bedeni bir insan için besin olabilir ve ondan bir sperma yaratılır, ondan da insan meydana gelir. Bu durumda 'at' insana dönüştü denmez."³⁵ İthamı, İbn Sînâ açısından kabul edilebilir gibi durmamaktadır. Bu iddia küllî nefis teorisini anımsatır ki, bu İbn Sînâ'nın asla kabul edemeyeceği ve bu sebepten ötürü Eflâtun'u eleştirdiği bir görüştür.³⁶

Gazzâlî'nin filozoflardan aktardığı birinci yorumun geçersizliğinin izahı, İbn Sînâ'nın şu ifadeleriyle sürdürülebilir: "Dirilişin sadece bedenle ilgili olduğunu savunanlar (birinci grup) bunun sebebi olarak, ölümlerin ahirette dirileceğini haber veren dinî nasları örnek gösterirler. Bu grup sahipleri filozoflara kin ve hınçla bakarlar, hatta bu hınç onların, nefislerin varlığını inkâr etmelerine kadar gider. Onlara göre ahirette bedenler, yaratılacak bir 'can' ile hayat bulur fakat bu can, nefsin bedende bulunması gibi olmayıp, bedende yaratılan herhangi bir araz türündendir. Bu gruba şu sözler ile cevap verilir: Bütün gönderilen semâvî dinler, halk kitlelerinin anlayabileceği bir dil ile hitap etmekte, anlayamayacakları hususları da tasvirler ve teşbihler yoluyla anlatmaktadır. O halde dinin zahir kısmı ahiret hayatının yalnız beden ile gerçekleşeceğinin nasıl delili olabilir?"³⁷

³⁴ İbn Sînâ, *Risale fi 's-Saâde ve 'l-Hucceci 'l-Aşare, alâ En-Nefsi 'l-İnsaniyyeti 'l-cevher*, s. 65-69, 77-87.

³⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 215.

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'n-nefs/en-Nefs min Kitâbi 'ş-Şifa*, nşr: İslâmî İlimler Merkezi, 3. Baskı, İran 1387, s. 236-237; bkz. Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sy. 20, 2006-1, s. 118.

³⁷ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye", s. 8-11.

Üsküdârî *Telhîs* 'inde bu konuya değinerek İbn Sînâ'nın kararlılığını şu sözleriyle pekiştirmiştir: “Cismanî meâd ya Allah'ın bedenleri ve onun unsurlarını tamamen yok edip sonra onları aynen yaratması şeklinde gerçekleşir ya da bedenlerin unsurlarını ayırıp sonra da onları bir araya getirmesiyle mümkün olur. İster birinci durum olsun ister ikinci durum olsun her iki durum da kaybolanın aynen iadesini gerekli kılar. Birinci durum açıktır. İkinci duruma gelince, çünkü muayyen varlığıyla bir insan ‘insanlık’ bakımından diğer insanlara ortak, taayyünü ve teşahhusu bakımından ise diğer insanlardan ayrıdır. İştirak ettiği şey ayrıldığı şeyden başkadır. Şahıslardan hüviyet (teşahhus) kazanan her birisinin insanlığı üzerine bir ziyadenin olması lazım gelir. Bu ziyadenin ise şahsın kendisiyle kâim bir sıfat olması gerekir. Ve unsurlara ayrıldığı zaman söz konusu bu sıfatın da yok olması gerekir. Eğer Allah hüviyet sahibi bu bedeni iade ederse, bu durumda yok olan hüviyetini de iade etmesi gerekir. Eğer yok olan hüviyetini iade etmezse o zaman bu şahıs için müid (iade eden) olamaz. Bu ise başta düşünülenin aksinedir. O halde kaybolanı aynen iade etmesi gerekir ki bu da (birçok yönden) imkânsızdır.”³⁸ İbn Sînâ, böyle bir kabulün ruh göçüne sebep olabileceğini söylemiştir. Onun ruh göçüne karşı çıkışına rağmen Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozoflar genel ifadesiyle İbn Sînâ'ya ithafen “asıl ruh göçünü kabul edenler filozofların ta kendileridir”³⁹ ithamına muhatap olmaktan uzak kalamamıştır.

İbn Sînâ'ya göre ruh göçünü savunanlar; “nefsin bedenden önce var olduğunu, sonra mizaçla ortaya çıkan şeyin de maddî sûret olduğunu iddia ederler. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunun bedenden önceki gibi olması da gerekmez, derler. Biz inanmaktayız ki nefislerden önce bedenlerin olması imkânsızdır.”⁴⁰ Çünkü insan nefisleri tür ve mahiyet olarak birdir. Şayet maddeden ayrık bağımsız var

³⁸ Üsküdârî, *Telhîs-u Tehâfütî'l-hukema*, s. 231; İbn Sînâ, “el-Adhaviyye”, s. 15-17, 23-25; *en-Necât*, s. 170-171, 175-177.

³⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 217.

⁴⁰ Aslında benzer bir kabulü Gazzâlî de yapmaktadır. Ona göre ruh, niceliği ve ölçüsünün takdir edilmemiş olması manasında yaratılmış değildir. Onun yaratılma zamanı nutfenin kabule hazır olma zamanıdır. Gazzâlî ruhun sonradan yaratıldığını söylemiştir. Bu yaratılma ruha feyz verenden, beden ikliminde bir tecellisinin fezeyanı anlamına gelmektedir. Yani nutfe, istiva ve feyz-i ilâhîye uygunluk yeteneği hâsıl olunca onda ruhun nuru parlamaktadır. Ruhun yaratılması bundan ibarettir. Bu açıklamaları göstermektedir ki Gazzâlî ruh hakkında konuşurken tasavvufî kimliğini de ön plana çıkartmaktadır. Bkz. Özarlan, *İslâm Kelâmında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, s. 245-246.

olacaklarsa, bu takdirde aralarında ya çokluk olacak ya da tüm nefisler tek bir nefis halinde bulunacaklardır. Nefisler sayıca çok olamazlar ve onlar cisimlerden ayrık bağımsız olarak kabul edilirler. Nefislerin sayıca bir olmaları da çelişik bir durumdur. Bu durumda Zeyd ve Amr'ın nefsi sayıca bir olurdu ki, bu bir çelişkidir. Nefislerin bedenlere girmeden önce, sayıca zâtî çokluklarının bulunması geçersizdir: Ben derim ki, zâtın sayıca tek olması mümkün değildir. Çünkü iki beden meydana geldiğinde iki bedende iki nefis meydana gelir. Bu, ya bir tek nefsin iki bölümü olur, ya da iki bedende sayı olarak tek bir nefis bulunur. Bu iki olasılık da imkânsızdır. O halde nefisler asla bedenlerden önce var olmayıp, bedenlerle birlikte ortaya çıkmıştır. Açıkça anlaşılmaktadır ki, nefsin bedende bulunuşu daima ve yalnız bir nefsin etkisini gösterir. İnsan ve diğer hayvanlar, dış görünüşleri ve kendi varlıklarının farkında olmaları bakımından birdirler, farklı iki varlık değildirler. Açıkça belli ki, bir bedende iki nefis olmaz.”⁴¹ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, yaşayan bir varlıkta nefislerin çokluğu imkânsızdır. Ona göre nefis, kendinden pek çok yetinin yayıldığı tek bir prensiptir ve bu yetiler bedende değil, fakat ancak nefiste birleşebilirler.⁴²

Ruh göçü hakkındaki tartışmalara ikinci yorumun geçersizliği bölümünde de değineceğimizi vurgulayarak bu konuda son söz olarak şunu söylemek isteriz: İbn Sînâ, nefsin ölümsüz olduğunun ispatından yola çıkarak insanı insan yapan ana kuvvenin beden değil nefis olduğunu savunmuştur. Bu bakımdan onun buraya kadar ki açıklamaları, daha çok bazı kelâmcılar tarafından ortaya atılan, insanın bedenden ibaret olduğu ve dirilişin sadece bedenle olacağını savunan görüşün geçersizliğini en net şekliyle ortaya koymaktadır.

“İkincisi: Nefsin bâki kalarak o bedene döndürüleceği varsayımına dayanan görüşün geçersizliğine gelince, bu imkânsızdır. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra bedeni yönetmek üzere geri dönmesi kabul edilemez. Çünkü ölünün bedeni toprağa dönüşmüştür. Yeniden dirilişte bu dağılıp, kurda kuşa yem olanlar ve azası doğuştan eksik olanlar tekrar hayat bulacağında eksik uzuvlarla nasıl diriltileceklerdir? İnsanların

⁴¹ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye”, s. 23-25; *en-Necât*, s. 170-171, 175-177. Bu konuda karşılaştırma yapmak için bkz. Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., 2. Baskı, İstanbul 1997, s. 292.

⁴² Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 130.

insanları yediği bir kavimde iki beden tek bir bedene dönüşmektedir. Ayrıca organlar birbirlerinden beslenirler, bu durumda hangi organ diriltilecektir? Bunlara ilaveten ekilip-biçilen arazilerin ölülerin çürümüş bedenleriyle oluştuğunu düşünürsen, bu bedenler bir bitkide veya bir hayvanda karşımıza çıkmaz mı? Hepsinin üstüne, bedenlerden ayrılan nefisler sonsuz olduğu halde bedenler sonlu cisimlerden ibarettir. Bu durumda insanı oluşturan maddeler bütün insanlığın nefisini karşılamaya nasıl yetsin?”⁴³

Gazzâlî'nin ikinci yorumla ilgili *Tehâfüt*'teki ifadelerini göz önünde bulundurarak, İbn Sînâ'nın bu konuda söylediklerinin, Gazzâlî'nin buradaki filozof iddialarını karşıladığı görülecektir. İbn Sînâ'ya göre; “tarım yapılan arazilerin çoğu çürüyen canlıların cesetlerinden meydana gelir. Peki, iki ayrı zamanda yaşamış ya da aynı zaman diliminde yaşamış iki insanın sûretini taşıyan maddeyi herhangi bir ayırma tâbi tutmadan diriltmek nasıl mümkün olacaktır? Bu soruya birisi çıkıp, ‘hangi topraktan, havadan veya benzeri bir şeyden nefis için bir beden diriltilecektir? O beden ilk hayatta sahip olduğu unsurların aynısına sahip olması şart değildir’ derse, bu apaçık ruh göçüdür. Ayrıca ikinci dirilişteki insan bedeni, ilk dirilişteki insan bedeniyle aynı beden olamayacağı için ve bu insan ruhunun, ilk bedenden sonra başka bir bedene gireceği anlamının ortaya çıkması sebebiyle yine ruh göçü denilen şey gerçekleşmiş olur. Bu görüşü savunanların en zayıfı Hristiyanlardır. Bu konuda Hristiyanlar, cesetlerin dirileceğine ama ahirette yeme, içme ve evlenme olmayacağına dair bir görüş kabul etmişlerdir. Onlara göre dirilişin sebebi insandır ve o da bedenden ibarettir. Bununla beraber iyilik ve kötülük yapmada beden nefisle beraberdir. O halde beden diriltilmelidir, demişlerdir. Şayet ödül ve ceza ruhanî olacaksa, bedenin diriltilmesinin anlamı ne olacaktır? Zaten bu durumda insanlar ruhanî azabı nasıl anlasınlar, şayet bedenler diriltilmeyecekse.”⁴⁴

Gazzâlî “asıl ruh göçünü kabul edenler filozofların ta kendileridir” iddiasında bulunmasına rağmen, onların tepkisini ‘filozofların ruh göçünün geçersizliğine dair

⁴³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 216-217.

⁴⁴ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye”, s. 15-17.

delilleri' başlığı altında doğru bir şekilde yorumlamıştır.⁴⁵ Ona göre filozoflar; “beden ve mizaç nefsi kabul edecek bir kıvama gelince, nefisleri veren ilkelerden nefsin meydana gelmesi gerçekleşir. Böyle olunca bir bedene iki nefis de gelebilir. Bu yaklaşımla ruh göçünü savunanların görüşü çürütülmüş olmaktadır.”⁴⁶ demektirler. Gazzâlî'ye göre filozofların bir bedene iki nefsin gelmesinin imkânsızlığının izahatını yapmaları ruh göçünün ta kendisidir. Çünkü bu, bedenden kurtulduktan sonra nefsin, öncekinden başka bir bedeni yönetmekle meşgul olması anlamına gelir. Dolayısıyla ruh göçünün geçersizliği hakkındaki iddia, bu görüşün de geçersiz olduğunu gösterir.⁴⁷

Gazzâlî'ye göre filozoflara verilecek cevabın içeriği şöyle olmalıdır: “Bunun ruh göçü olduğunu ileri sürerek nefsin bedene dönüşünü imkânsız görmenize gelince, isimler konusunda bir sıkıntı yoktur. Dinde olan şeyi kabul etmek gerekir, sizin dillendirdiğiniz şey yeniden diriliş ise, varsın bunun adı ruh göçü olsun. Biz sadece bu dünyada ruh göçünün olduğunu kabul etmiyoruz. (Ruh göçü dışında siz filozofların) ‘her mizaç, nefsi kabul edecek kıvama geldiğinde ilkelerden nefsin meydana gelmesi gerçekleşir’ şeklindeki ifadeniz, nefsin meydana gelişinin iradeyle değil, doğal olduğu görüşüne dayanır. Yine biz bu meselenin cevabını âlemin yaratılmışlığı meselesinde (birinci mesele) vermiştik.”⁴⁸

İbn Sînâ *Dânişnâme*'de, ‘bir bedene iki nefsin gelmesinin imkânsızlığının izahatını’, Gazzâlî'nin iddiasını doğrularcasına yapmaktadır. Buna göre “beden, nefsi kendi özel fiilinden alıkoyar. Bu dünyaya yöneldiği zaman aklî düşünceden kopar. Daha doğrusu, her güç diğer gücü engeller. Şehvet öfkeyi, öfke şehveti, görme işitmeyi, işitme görmeyi, dış duyu iç duyuyu, iç duyu dış duyuyu. Beden, nefsin içinde olmakla

⁴⁵ Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında geçen, nefsin ölümsüzlüğü ve ruh göçü hakkındaki tartışmalarda İbn Sînâ'yı destekleyen Fahreddin Râzî'nin bakış açısı; hayati öneme sahip, akıllı bir insan için bundan daha önemli olan bir meselesinin olamayacağı şeklindedir. Onun, özellikle nefsin ölümsüzlüğü ile ilgili olarak yerinde ve önemli tespitleri vardır. Râzî, öncelikle meselenin kırılma noktasını, nefsin cisimden ibaret olduğuna inananlar ile onun cisimlilikle ilişkisi bulunmayan bir cevher olduğuna inananlar arasındaki tartışmada görmektedir. Bu tartışmaların tutarsızlıklarını kendisine ait delilleriyle gösteren Râzî, ölümden sonra nefsin varlığını devam ettirdiğine dair inancının ne kadar önemli olduğunu çeşitli delillerle vurgular. Onun bu konudaki delilleri oldukça ilginç örneklerden oluşmuştur. Bkz. Fahreddin Râzî, “el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (içinde), haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 100-111.

⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 217.

⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 217-218.

⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 222.

nefsi engellemez. Çünkü nefis onun içinde değildir. Fakat nefsin ona bakmaya istek duymasıyla engeller. Bu istek, nefsin sûret, âdet ve emir almasında huy haline gelince - beden onun mutluluğu idrak etmesine engel olsa da- onda bu hal olur. Fakat beden, nefsi gaflete düşürür, meşgul eder ve kötülüğü ve onun kendi saadetini unutması demek olan o etkilerin zararını bilmez. Beden haline gelince ve o etkiler kalınca nefis o etkilere komşu olmanın acısını anlar. Fakat bu haller gariptir. Fiiller olmayınca âdetin eseri olur. Öyleyse eylemden kaynaklanan bu acı ebedî değildir, eksiklikten kaynaklanan şey ebedî değildir. Hak şariat da böyle demiştir. Bedenin meydana gelmesi ruhun meydana gelmesini gerektirdiği için ruhun bedenden bedene geçmesi imkânsızdır. Yoksa bir beden iki ruhu olur.”⁴⁹

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın bu konuda ruh göçünü merkeze alarak yaptığı itirazlar, beden ölüp toprağa karıştıktan sonra, aynı miktarda beden, aynı özlerle birleşip tekrar diriltilmesinin mümkün olmayacağı yönündedir. Bu itiraz çeşitli çelişkiler barındırmakla beraber bugünün modern bilimleriyle tekrar yorumlanmalı ve ortaya çıkan sonuçlar Kur'an'daki diriliş gerçeği ile karşılaştırılmalıdır. Bu tarz bir inceleme çalışmamızın kapsamını aşacağı için, böyle bir incelemenin yapılmasını, diriliş ile ilgili tartışmaların geleceği açısından önemli görmekteyiz.

“Üçüncüsü: (Siz filozofların) ‘nefisler sonsuz ama (ay feleğinin altındaki) madde sonludur’, demeniz imkânsızdır. Bu iddianız âlemin kâdemi iddianızdan temellendirilmiştir.⁵⁰ Biz bunu o meselede çürütmüştük.⁵¹ Bu sebeple bu yorum

⁴⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâi/Hikmetü'l-Âlâiyye Nüşası*, ter: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2013, s. 466-468.

⁵⁰ Bu iddia ilgili yerde Gazzâlî tarafından şöyle tartışılır: “Filozoflar, nefislerin sonsuz, maddenin ise sonlu oluşundan hareketle, bağımsız bir cevher olan nefsin ölümden sonra bâki olduğu, bu sebeple de beden diriltileceği ve bu bedenle dirilişin aynı bedenle olabileceği gibi herhangi bir bedene döndürülüş ile de mümkün olabileceği gerçeğini inkâr etmektedirler. Bunun aksini savunan filozofların görüşü, âlemin kâdîm olmasına ve devirlerin sürekli birbirini izlediği fikrine dayanmaktadır. Hâlbuki âlemin kâdîmine inanmayan bir kimseye göre bedenlerden ayrılan nefisler sonludur ve sayıca mevcut maddelerden fazla değildir. Nefislerin daha çok olduğu kabul edilse bile, Yüce Allah yeni baştan yaratmaya kâdirdir. Bunun inkârı Yüce Allah'ın yaratmaya gücünün yettiğinin inkârı demektir.” Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 218.

⁵¹ Gazzâlî'nin çürüttüğünü iddia ettiği meselenin özeti şu ifadelerdir: “Filozoflara göre, ‘her yaratılanın sahip olduğu madde o yaratılan şeyden öncedir.’ Çünkü yaratılan, maddesiz olmaz; bu durumda da madde yaratılmış olmaz. Yaratılanın kendisi; maddenin taşıdığı sûretler, arazlar ve niteliklerdir (yani varlığın özü maddedir). Buna göre filozoflar, ‘varlığa gelme imkânının dayandığı madde; sıcak-soğuk veya siyah-beyaz ya da hareket-sükûn gibi durumları kabul etmiştir’, şeklinde bir görüş paylaşmışlardır. Bu sözün açıklaması olarak da, bu tarz değişimlerin o madde sayesinde olabildiğini (maddenin bunları kabul etme yetisi vardır), bu durumda imkânın maddenin bir

geçersizdir. Bu yorumun geçersizliğine dair diğer bir ispat; ‘toprak, toprak olarak kaldığı sürece nefsin yönetimini kabul etmez. İnsan bedenindeki organlar et, kemik ve sıvılara ayrılmadıkça insan olamaz’, şeklindeki kabullerinizi.”⁵²

Buradaki temel itiraz yine çürümüş, dağılmış bedenlerin beraber yaşadığı nefislerle tekrar aynı şekilde birleşip birleşmemesinin mahiyeti üzerinedir. Gazzâlî’nin ifadelerine göre filozoflar, hangi maddeden veya hangi topraktan olursa olsun nefsi bir insan bedenine iade etmenin imkânsız olduğuna inanırlar. Onlara göre öncelikle ay feleğinin altındaki maddeler sınırlı ve sonlu, bedenlerden ayrılan nefisler ise sınırsız ve sonsuz olup bunların birbirlerini karşılaması imkânsızdır.⁵³

Gazzâlî, filozofları muhatap alarak, nefsin ölümden sonra bâkî olduğu şeklindeki üçüncü yorumu kabul edenlere niçin karşı çıktıklarını sorar. “Oysa (Gazzâlî’ye göre) bu seçenek dinin doğruluğunu teyit ettiği bir seçenektir. Allah, ‘Allah yolunda öldürülenleri ölü zannetmeyin, bilakis onlar diridirler’⁵⁴ diyerek bu durumu açıklamıştır. Hz. Peygamber’in ‘Salihlerin/Şehidlerin ruhları arşın altında yeşil kuşların kursağında asılı bulunmaktadır’⁵⁵ hadisi de ruhun ölümsüzlüğünü ve ölümden sonra bedeniyle birlikte diriltileceğini ispatlamaktadır.”⁵⁶

Benzer bir ifade İbn Sînâ’nın *Ruh Kasidesi*’nde ruhu bir güvercine benzetmesinde bulunmaktadır. İbn Sînâ’ya göre; “güvercin sürekli esen dört rüzgârın etkisiyle izleri silinip haberin başında öter durur... Neylersin ki sık örgülü ağ ve bazı eksiklikler güvercinin mutluluk veren o geniş zirveye yükselmesine engel olmuştur. Güvercinin debelenişi (mütercimim tercümesine göre inişi), iştmediklerini duyup öğrenmek için kaçınılmaz idiye eğer... Ve güvercin, iki dünyadaki bütün gizliliklerini

niteliği olduğunu, madde yaratılmış sayılırsa, varlığa gelme imkânının, varlığından önce gelmiş olduğunu ve maddesi olmayan imkânın var olmasının düşünülemeyeceğini öne sürmüşlerdir.” Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 41-42. Ayrıca cismin ve cisimsel sûretin tanımı ve işlevi hakkında Gazzâlî’nin *Makâsıd*’ı ile ve İbn Sînâ’yı karşılaştırmak için bkz. Gazzâlî, *Makâsıdü’l-felâsife*, s. 116-118; İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlâî*, s. 142-148 ve *eş-Şifa, el-İlâhiyat: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 57-59 ve 61-63; Gazzâlî, *Makâsıd*, s. 123-124; İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 156 ve 340-342 ve *Metafizik I*, s. 191,192-194 ve 210.

⁵² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 217.

⁵³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 217-218.

⁵⁴ Âl-i İmrân, 169.

⁵⁵ Tirmizî, *Fezâilü’l-cihâd*, 13; Dârimî, “Cihad”, 19.

⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 217-218.

öğrenip anayurduna bilgin olarak döndüyse, açığı (eksikliği) bir türlü kapanmamıştır.”⁵⁷ İbn Sînâ’nın bu ifadeleri, Gazzâlî’nin Hz. Muhammed’e atfedilen hadisinde yansıttığı ruhun geldiği, beklediği ve gideceği yeri izah etmesi bakımından önemli benzerlikler ihtiva etmektedir.

Bu durumda Gazzâlî’ye göre bedenın dirilişı, ruhun herhangi bir bedene döndürülmesiyle mümkündür. Çünkü insan, bedeniyle değil nefsiyle insandır. Zira küçüklükten yaşlılığa kadar beden çeşitli etkilerle değişikliğe uğrar. Fakat bedenın içindeki insan aynı insandır.”⁵⁸

Bu meselenin bir diğer izahı *Tehâfüt*’ün on sekizinci meselesinin dokuzuncu delilinde bulunmaktadır. Oradaki ifadelere göre Gazzâlî filozofların şöyle söylediğini iddia eder: “Bütün özelliklerine rağmen insan nasıl cisim olmaktan ibaret olabilir? Çünkü cisimler sürekli olarak çözülmekte ve çözülenin yerini besinler telafi etmektedir. Şöyle ki, annesinden yeni doğan bir çocuğun sık sık hastalanıp zayıfladığını, sonra şişmanlayıp geliştiğini görünce, kırk gün sonra doğduğu anda mevcut olan parçalardan hiçbir şey kalmadığını, bilakis bunların çözülen yerlerini başka parçaların aldığını söyleyebiliriz. O halde beden öncekinden başka bir bedendir. Hâlbuki biz insanın aynı insan olduğunu, hatta cismi bütünüyle değiştiği halde çocukluğundan beri edindiği bilgilerin onunla birlikte devam ettiğini söyleriz. Bu durum nefsin bedenın ötesinde bir varlığının bulunduğunu ve bedenın onun aleti konumunda olduğunu gösterir. Filozofların bu görüşlerine karşı şöyle itiraz edilebilir: Bu görüş hayvan ve ağaç büyüklüğü ya da küçüklüğü ile kıyaslandığında çelişkili olur. Biri ötekinin aynısı ise bu kabul, onun cisimden başka bir varlığının olmadığını gösterir. İnsanda hiçbir zaman kaybolmayan ve değişmeyen özellikler de vardır. Hayal gücü ve yaşlılığa rağmen az da olsa kalan sperma nutfesi bunlara örnektir. Bir diğer örnek ise şudur: Bir kaba bir batman su konulduktan sonra üzerine bir batman su daha dökülüp karıştırılsa, sonra da kaptan bir batman su alınıp bir batman daha dökülse, tekrar bir batman alınıp bu işlem bin defa tekrarlırsa, nihayet sonuncusunda biz o kapta yine de ilk sudan bir şey

⁵⁷ İbn Sînâ, “el-Kasîdetü’l-Ayniyyetü’r-Rûhiyye fi’n-nefs”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (içinde), haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 62.

⁵⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 218.

kaldığını söyleriz. O kaptan alınan her batman suda ilkinden muhakkak bir miktar vardır.”⁵⁹

Gazzâlî'nin bu iddialarının karşılığı İbn Sînâ'nın şu ifadelerinde yer bulmaktadır: “Bu görüşü savunanlar için; bunun doğru olmadığı görülür. Biz burada aklî açıklamayla şunu söyleriz: İnsan yalnız maddesiyle (bedeniyle) değil, sûretiyle (nefsiyle) insandır. İnsanî fiillerin kaynağı maddedeki sûrettir, maddenin kendisi değildir. Madde toprağa karışır gider ve o beden yok olur. Sonra aynı o maddeden (yani topraktan) yeniden insan sûret olarak yaratılacak olsa, o insan değil başka bir insan yaratılmış olur (nefis aynı nefis olur ama beden aynı bileşenleri içermediği için aynı insan sûreti oluşmaz). Çünkü bu ikinci yaratılanda bulunan ilk yaratılan insanın sûreti değil, maddesidir. Öyleyse o yaratılan, o ilk yaratılan değildir. Övülmeye, yerilmeye, mükâfata ve azaba muhatap olan o kişinin maddesi değil, sûretidir. O insan, toprak olması bakımından değil, insan olması bakımından insandır. Böylece ödül alanın ödülü, azap görenin azabı, o iyilik ve kötülük yapan insanın değil, aksine maddesinde onunla ortak olan başka bir insanın olduğunu açığa çıkarır. O halde bu anlamdaki diriliş, iyilik edenin ödüllendirilmesini, kötülük yapanın azap görmesini sağlamamaktadır. Küllî bir hesap algısı (dirilişin aynı bedende değil de farklı bir bedende gerçekleşmesi sebebiyle) ortaya çıktığı için iyilik ve kötülük yapanlar, karşılığını alamamaktadırlar.”⁶⁰

Gazzâlî'nin filozofların yeniden dirilişin bedensiz olacağına dair ithamlarını ispatlamak için sunduğu yukarıdaki üç iddiayı, İbn Sînâ'nın görüşleri üzerinden değerlendirdiğimizde tümüyle geçerli saymak mümkün değildir. İlgili bölüm içerisinde Gazzâlî iddialarına İbn Sînâ'dan verilen cevaplar, meseleyi yeteri kadar açıklamaktadır.

“İnsan, ruhu ve nefsi itibariyle insandır. Hayat ve ruh yok olunca, artık yok olanın dönüşü düşünülemez, onun bir benzeri oluşur.”⁶¹ şeklinde Gazzâlî'nin filozofların görüşü olarak yansıttığı iddiasına mukabil İbn Sînâ, bilakis nefsin ölümsüzlüğünü savunmuş, yeni bir ruhun yaratılmasını yeni bir beden oluşumundan

⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 195-197.

⁶⁰ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye”, s. 12.

⁶¹ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 215.

daha imkânsız görmüştür. Gazzâlî'nin "çürümüş, yok olmuş bedenlerin aynıyla tekrar diriltilmesinin mümkün olmadığı" şeklindeki ikinci iddiası, İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşünü doğru yansıtmaktadır. Onun böyle bir fikri kabul etmesinin arkasında ruh göçüne sebebiyet verebilecek bir durumun ortaya çıkma endişesi yatmaktadır. Gazzâlî'nin "ay feleğinin altındaki maddeler sınırlı ve sonlu, bedenlerden ayrılan nefisler ise sınırsız ve sonsuz olup bunların birbirlerini karşılaşması imkânsızdır."⁶² şeklindeki üçüncü iddiası yine İbn Sînâ'nın görüşünü karşılamakta fakat bu iddianın Gazzâlî tarafından âlemin kıdemi meselesi ile irtibatlandırılarak, tekfir konusunda elini güçlendirme çabasına dönüşmesi, meseleyi odağından uzaklaştırmaktadır. Gazzâlî'nin üçüncü iddiası da İbn Sînâ'nın ruh göçü endişesinin bir sonucunu yansıtmaktadır. Bunların tamamı göstermektedir ki İbn Sînâ sisteminde tenasüh inancı kesin olarak reddedilmektedir.

Gazzâlî'nin ruh ve beden beraber diriltileceğinin dinin gerçek görüşü olduğu ve bu sebeple filozofların bunu inkâr etmesinin tekfire sebebiyet verdiği şeklindeki görüşüne mukabil, İbn Sînâ ruh göçünün imkânsızlığını dayanak yaparak, ruhların bedenleri birebir karşılamayacağını, aynı ruhun aynı bedene birleşmesinin mümkün olmadığını iddia etmektedir.

Bu açıklamalardan sonra dirilişin mahiyeti ile ilgili genel görüşlerin hepsini birbiriyle kıyaslayan İbn Sînâ, içlerindeki en güvenilirinin, ahiretin yalnızca bedenle olacağını (bazı kelâmcıların görüşü) savunan görüş olduğunu söylemektedir. Aslında meselenin düğümlendiği noktalardan birisi burasıdır. İbn Sînâ, insanı insan yapanın onun toprağa karışan maddesi değil, maddeye hayat veren, kişilik ve benlik kavramlarının anlam bulduğu, Tanrı'sından aldığı özü, yani ruhu/sûreti olduğunu savunur. İbn Sînâ'nın görüşünden hareket ederek durumu böyle kabul edersek, toprağa karışıp yok olan insan bedenlerinin tekrar dirilişte aynı toprak, aynı öz, aynı hava şartları ve dolayısıyla her ne şekilde olursa olsun aynı maddesel beden oluşamayacağı düşünüldüğünde, Tanrısal özlerle meydana gelen insan nefsinin veya sûretinin yerine benliğin içinde olmadığı, topraktan müteşekkil özlerle bütünleşerek meydana gelen

⁶² Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 217-218.

maddesel bir bedenın cezalandırılacağını ya da mükâfatlandırılacağını düşünmenin, - birinci görüşün iddiasında olduğu gibi- ne kadar tutarlı olduğu tekrar sorgulanmalıdır. Zira ceza veya mükâfat yalnızca maddeye olsaydı, toprak olan madde aynı kişide aynı özlerle tekrar meydana gelmiş bile olsa, maddenin ruha karşı üstünlüğü kabul edilmiş olurdu. Bu bakımdan insanın özüne değil de maddesine ceza veya mükâfat verilmesi, kanaatimizce Tanrısal özden gelmesi sebebiyle insan özünün sahip olduğu ayrıcalığı tanımamak olacaktır.

Bütün bu tartışmalardan sonra İbn Sînâ'nın ulaşmış olduğu nihaî sonuç şu cümleleriyle özetlenebilir: "Yalnız bedenın dirileceğini savunan görüş çürütüldükten sonra, nefis ve bedenın birlikte dirileceğini savunan görüş de artık çürütülmüş oldu. Ahiretin varlığı sabit olduktan sonra, dirilişin sadece nefse ait olduğu anlaşılmıştır. Bizim nefislerimizden ibaret olduğumuz konusunda karara vardığımız ve bedenlerimizden ölümünden sonra nefislerimizden varlığını sürdüreceği sonucuna ulaştığımız göre, ahiret hayatında bizim başka şeye dönüşmeyeceğimiz, aksine kendi dışımızdaki giysilerden (bedenlerden) soyutlanacağımız anlaşılmıştır. Her iki durumda da biz, kendimiz olarak kalırız, ne şu anki durumumuzdan başka bir şeye dönüştürüz ne de şu anki durumumuzun bir parçası olarak kalırız."⁶³

İbn Sînâ; ahireti, hesabı, bireysel sorumluluğu asla inkâr etmemiştir. Ahiretin ve dirilişin varlığını aklî ve naklî olarak ispat etmeye çalışmıştır. Ancak *el-Adhaviyye* adlı eserinde kendi zamanındaki kelâmcıların dirilişin beden ve ruh olarak bir anda gerçekleşeceği ve bunların beraberce dirileceğine dair inançlarının o zamanki anlayış veya aklediş sebebiyle bazı imkânsızlıkların üzerinde durmuştur. Buradan hareketle İbn Sînâ, zamanında kabul edilen imkân anlayışından dolayı yaptığı itirazları ahiret ve bireysel hesabın varlığına yapmamış, aksine ahiretin mahiyetini açıklamaya yönelik anlatımları te'vil etmiştir.⁶⁴

Son noktada İbn Sînâ'nın ahiret hayatının varlığını inkâr etmek gibi bir düşüncesi olmadığından hareketle, Gazzâlî'nin tekfir iddiasını dinden çıkma sebebi

⁶³ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye", s. 26-28.

⁶⁴ Deniz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eskiyeni*, s. 112.

olarak ele almak doğru değildir. Bu durumu destekleyen görüş yine Gazzâlî'nin üst tabakaya yazdığı kitaplardan anlaşılmaktadır. Onun yüksek ulema için yazdığı eseri *Faysalû't-tefrika*'da filozofların küfre düşüş gerekçeleri, diğer iki madde üzerinde durulmaksızın neredeyse sadece filozofların bedenî dirilişi inkâr etmeleri ile sınırlı tutulmaktadır. Bununla beraber Gazzâlî'ye göre, zındıklığın bu derecesi bu nevi te'viller yapmaktır. Mutlak zındıklık ile Mu'tezile arasında bulunan zındıklık mertebesi budur. Şu husus müstesnadır ki Mu'tezile ile felsefenin yöntemleri birbirine yakındır. Yine Gazzâlî'ye göre, hissî olan zevk ve elemeleri reddetmekle beraber bir nevî ruhanî ve aklî haşrin varlığını kabul etmek, teferruatı bilmediği kabul edilen bir Sâni'nin varlığına inanmak olduğundan nisbî ve mukayyet bir zındıklıktır. Zira burada peygamberlerin söylediklerini bir nevi kabul ediş mevcuttur.⁶⁵

Görüldüğü üzere bedenlerin dirilişini inkâr bile *Faysal*'da mutlak zındıklık veya küfür olarak tavsif edilmemektedir. Aslında İbn Sînâ'nın bu konudaki yaklaşımı, aklın ruhanî haşri kanıtlama gücünde olduğunu, bedenle beraber bir dirilişin ise dinen sabit, akıl bakımından da mümkün görülmesi gerektiği şeklindedir. Yani dirilişin ruhanî yönü aklî delille, cismanî yönü de naklî delille temellendirilmiştir. Akıl, cismanî diriliş kanıtlama gücünde değildir ve nübüvvet aklın tamamlayıcısı olarak bu gerçeği ortaya koymuştur. Bununla birlikte nebevî bilgi aracılığıyla bildirilen bu gerçeği kabul etmek akıl için de mümkündür.⁶⁶ Felsefî bilginin gerekliliğinin yanı sıra, imkânı hakkında da keskin bir bilinci yansıtan bu yaklaşım, felsefenin kendi metodolojik sınır ve imkânlarıyla ortaya koyduklarının, dine aykırı bir şey içermediği ve felsefenin saha ve sınırlarını aştığı meselelerde nebevî bilginin otoritesine başvurulacağı ana fikri üzerine oturmaktadır.⁶⁷

D. Değerlendirme

Gazzâlî ve İbn Sînâ arasında cereyan eden *Tehâfüt* eksenli meâd/diriliş tartışmaları, geniş perspektiften nefsin ölümden önce ve sonraki durumu, dirilişin

⁶⁵ Gazzâlî, *Faysalû't-tefrika*, thk: Semih Duğeyin, Beyrut 1993, s. 71.

⁶⁶ İbn Sînâ, *fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye*, nşr. Abdülemir Z. Şemseddin, Beyrut 1988, s. 268-270.

⁶⁷ Deniz, "Gazzâlî'yi Anlamanın Usûlü", s. 22.

mahiyeti, bu konuda nakledilen üç yorumun değerlendirilmesi ve ruh göçünün geçersizliğini kapsamaktadır. Bu çalışmada sadece nefislerin bedenlere iadesi hakkında bazı tartışmalara yer verilmiş olsa da bu konuda hem Gazzâlî'nin hem de İbn Sînâ'nın genel kanaati hakkında da değerlendirmeler yapılmıştır.

Gazzâlî, diriliş meselesinin tamamı için konuşulacak olursa, İbn Sînâ'yı üç farklı tekfir ithamıyla yüzyüze bırakmıştır. Bunlardan ilki; ölümden sonraki süreçte vuku bulacak dirilişin bedenle mi, nefis ile mi yoksa hem beden hem nefis ile mi olacağı hakkındadır. İbn Sînâ bu meselenin çözümünde iki yöntem belirlemiştir. Bunlardan ilki şeriat ve peygambere gelen vahyin anlaşılmasıyla gerçekleşmektedir. Şayet durum böyleyse, Gazzâlî'nin bu konudaki tekfir ithamının haksızlığı İbn Sînâ'nın bu kabulüyle anlamsızlaşmaktadır. Fakat İbn Sînâ bu konuda eserlerindeki farklı kabullerle beraber çelişkili bir görünüm ortaya koymaktadır. İlk etapta ahiretle ilgili gerçekleri dinden ve peygambere bildirilenlerden öğrendiğimizi bildirmekte; tartışmanın geneli bağlamında bakıldığında, bu konuda “dinî siyaset” kullanmakta ve ahirete ait gerçekleri teşbihler ve benzetmelerle açıklamaktadır.

Bu konuda o, aslında kendine ait bir sistemi izleyerek ilerlemiştir. Öncelikle konuyu kabul edenleri ve etmeyenleri açıklamış ve yaygın fikirleri ortaya koymuştur. İbn Sînâ bu fikirleri ayrıntısıyla izah ettikten sonra işe, dirilişin sadece bedenle olacağı iddiasındaki kelâmcıları ve cedelcileri çürütmekle başlamıştır. Daha sonra, dirilişin sadece ruhanî olacağını savunan; Maniheiztler, Mecûsîler ve Hristiyanların bu konudaki fikirlerinin yetersiz ve systemsiz olduğunu iddia etmiş, bu fikri savunanların içinde en doğru görüşün bazı erdemli filozoflara ait olduğunu söylemiştir. Üçüncü olarak ise dirilişin hem bedenle hem nefisle birlikte olacağını savunanların fikirlerinin tutarsızlıklarını tartışma meselesi yapmıştır. Nihayetinde İbn Sînâ, sistemi gereği bahsettiğimiz üç grubun fikirlerindeki mevcut çelişkilerinden yola çıkarak kendi görüşünü ortaya koymuştur. Onun bu konudaki kararı, dirilişin sadece nefis ile olabileceği iddiasına dayanmaktadır. İbn Sînâ açısından asıl dikkat çekici durum ise dirilişin hem bedenle hem de nefis ile birlikte olacağını savunan görüş sahiplerinin, aynı zamanda ruh göçüne inandıkları iddiasıdır. Gazzâlî, İbn Sînâ'yı bu konuda eleştirirken, onun Kur'an'daki anlatılan haliyle, bedensel dirilişe inanmadığını iddia etmiştir. İbn

Sînâ ise bedenle beraber vuku bulan diriliş, iki sebebe dayandırarak reddetmiştir: İlk olarak, bedensel dirilişin Kur'an'da teşbih ve tasvirlerle anlatıldığı, fakat asıl anlatılmak istenenin ise aklî lezzetler olduğu iddiasıdır. Diğer ise, dirilişin bedenle beraber olmasının ruh göçüne sebebiyet vereceği inancıdır.

İbn Sînâ, nefislerin bedenlere iadesi konusunda olduğu gibi bütün mahiyetiyle diriliş meselesinde ahiret hayatını inkâr etmemekte sadece ahiret hayatının ahvali konusunda bazı farklı düşüncelere sahip olduğunu te'vil ederek ortaya koymaktadır. Bu sebeple, Gazzâlî'nin bu meseledeki tekfir iddiasını dinden çıkma sebebi olarak ele almak doğru değildir. Zaten Gazzâlî'de bu durumun farkında olarak *Tehâfüt* dışındaki diğer eserlerinde farklı bir tutum sergilemektedir. İbn Sînâ'nın bu meselede dinî nasları ve nübüvvetin gerekliliğini inkâr etmediği aşikâr olduğuna göre, onun ahiretin varlığını kabul etmekle beraber, ahiret ahvalinin nasıl olacağına dair ürettiği yorumun ve yaptığı te'vilin, küfür ithamının yapılması için ne kadar geçerli bir gerekçe olduğu tartışılmalıdır.

Kaynakça

Acar, Rahim, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik İbn Sînâ Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sy. 20, 2006-1.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1992.

Çapku, Ahmet, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015.

Çetinkaya, Bayram Ali, "İsmail Hakkı İzmirli Düşüncesinde Gazzâlî", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt:13, Sy. 3-4, 2000.

Cürcânî, Seyyid Şerif (ö. 816-1413), *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matbaa Amira, III, İstanbul 1893.

Deniz, Gürbüz, “Gazzâlî’yi Anlamanın Usûlü”, *Diyanet İlmi Dergi*, cilt. 47, sy.3, s. 7-26.

_____, “İbn Sînâ’da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar, *Eskiyeni*, Sy. 29, Güz, 2014, s. 103-120.

Firûzâbâdî, Ebu’t-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Yakup (ö. 817/1415), *Basâiru Zevi’t-Temyîz fi Letâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Muhammed Ali Neccar, Mektebetü’l-İlmiyye, II, Beyrut.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed et-Tûsî (ö. 505/1111), *Faysalû’t-Tefrika*, thk: Semih Duğeyin, Beyrut 1993.

_____, “el-Maznun’u Bihi Ala Gayri Ehlihi”, *Mecmuatü’l-Rasâil* (içinde), Lübnan 1994.

_____, *Makâsîdü’l-felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1997.

_____, *Tehâfütü’l-felâsife*, Süleyman Dünya neşri, ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2009.

İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1198), “el-Keşf an Menabici’l-Edille fi Akaidi’l-Millel/Ahret ve Ahvali”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (içinde), haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin (ö. 428/1037), *en-Necât el-İlâhiyât*, Mısır 1351.

_____, *Kitâbu’n-Nefs/en-Nefs min Kitâbi’ş-Şifa*, nşr: İslâmî İlimler Merkezi, 3. Baskı, İran 1387.

_____, *fi Aksâmi’l-Ulûmi’l-Akliyye*, nşr. Abdülemir Z. Şemseddin, Beyrut 1988.

_____, *eş-Şifa, el-İlâhiyat: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2004.

_____, *eş-Şifa, el-İlahiyat: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2005.

_____, “eş-Şifa/el-İlahiyat”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (içinde), haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

_____, “el-Adhaviyye fi'l-Meâd”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (içinde), haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Risale fi's-Saâde ve'l-Hucceci'l-Aşare, alâ En-Nefsi'l-İnsaniyyeti'l-Cevher*, thk. ve çev. Fatih Toktaş, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

_____, “el-Kasîdetü'l-Ayniyyetü'r-Rûhiyye fi'n-nefs”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (içinde), haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Dânişnâme-i Âlâi/Hikmetü'l-Âlâiyye Nüshası*, ter: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *en-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlahiyat*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.

İzmirli, İsmail Hakkı (ö. 1946), *İslâm'da Felsefî Akımlar*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

Kuyel, Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.

Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003.

Özarlan, Selim, *İslâm Kelâmında Ölüm ve Ölüm Ötesi Doktrini*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn (ö. 606/1210), “el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (içinde), haz. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

Toktaş, Fatih, *Meşşâi Filozoflarda Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004.

Üsküdârî, Mehmet Emin (ö. 1736), *Telhîs-u Tehâfütî'l-hukema*, trc. Kamuran Gökdağ, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

Yar, Erkan, *Müslüman Kelâmında Ruh-Beden İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.