

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

GAZZÂLÎ'NİN *TEHAFÜTÜ'L-FELÂSİFE*'SİNDEKİ
MEÂD ANLAYIŞININ FAHREDDİN RÂZÎ'NİN MEÂD
ANLAYIŞIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

HAVVA BÜŞRA YAVUZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DOÇ. DR. ÖMER FARUK ERDEM

KONYA – 2025

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	HAVVA BÜŞRA YAVUZ		
	Numarası	218110201055		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Gazzâli'nin Tehafütü'l-Felâsifesi'ndeki Meâd Anlayışının Fahreddîn Râzî'nin Meâd Anlayışıyla Karşılaştırılması			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

HAVVA BÜŞRA YAVUZ

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Havva Büşra YAVUZ		
	Numarası	218110201055		
	Ana Bilim / Bilim	Felsefe ve Din Bilimleri/İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM		
Tezin Adı	Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'ndeki Meâd Anlayışının Fahreddîn Râzî'nin Meâd Anlayışıyla Karşılaştırılması			

Bu çalışma, meâd inancının İslam düşünce tarihindeki farklı yorumlarını ele almaktadır. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde ele aldığı meâd görüşünün ve eleştirilerinin Fahreddîn Râzî'nin görüşleri ile karşılaştırarak, meâd inancına dair felsefî tartışmaların nasıl şekillendiğini, hangi argümanların kullanıldığını ve bu tartışmaların İslam düşüncesi üzerindeki etkisini incelemektedir.

Çalışmamız, meâd kavramının sözlük ve ıstılahî anlamlarından bahsederek, bu kavramı yansıtan ilgili terimlerin (ahiret, kıyamet, haşr, nefis) tahlili, felsefî düşüncede meâd kavramını inceleyerek ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin yazılış amacını ele alarak başlamaktadır. Bu temel çerçevede, farklı İslam düşünürlerinin meâd anlayışını karşılaştırmak için zemin oluşturmaktadır.

Birinci bölümde çalışma, Gazzâlî'nin eleştirdiği Fârâbî ve İbn Sînâ gibi önemli filozofların meâd düşüncelerini ana hatlarıyla ele alıp, onların nefis anlayışlarını, beden-ruh ilişkisine yönelik bakış açılarını ve ölümsüzlük anlayışını incelemektedir. Filozofların nefsin ölümsüzlüğüne ve beden yok oluşuna odaklanan yaklaşımları, genellikle hem ruh hem de bedenin dirilişine inanan kelamcıların görüşleriyle karşılaştırılmaktadır. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sindeki felsefî meâd anlayışına yönelik eleştirileri detaylı bir şekilde incelenmektedir. Gazzâlî'nin metodolojisi, argümanlarının mantığı ve filozofların görüşlerini reddetme stratejileri analiz edilmekte, Gazzâlî'nin felsefeye yönelik eleştirel bakışının temelleri araştırılmaktadır. Özellikle Gazzâlî'nin cismanî haşr (bedenin dirilişi), cennet ve cehennemin maddî boyutları gibi konulardaki eleştirileri ve filozofların mecazi yorumlamalarına karşı çıkışı detaylı olarak ele alınmaktadır.

Son bölümde, Fahreddîn Râzî'nin meâd düşüncesi merkeze alınarak, Gazzâlî'nin meâd düşüncesi ile karşılaştırılmaktadır. Bu bölümde, Râzî'nin nefis, beden ve ahiret hakkındaki görüşleri ayrıntılı bir şekilde incelenmekte, Gazzâlî'nin eleştirileri ile Râzî'nin meâd anlayışının benzerlik ve farklılıklarına dikkat çekilmektedir.

Tezin genel amacı ise meâd inancının İslam düşünce tarihindeki evrimini, felsefe alanındaki yerini ve bu tartışmaların günümüz için önemini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler : Meâd, Ahiret, Nefis, Diriliş, Gazzâlî, Râzî, Filozoflar

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Havva Büşra YAVUZ		
	Student Number	218110201055		
	Department	Philosophy And Religious Sciences/Islamic Philosophy		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM		
Title of the Thesis/Dissertation	Comparison of al-Ghazâlî's Understanding of Meâd in al-Thâfut al-Falâsifa with Fakhr al-Dîn al-Râzî's Understanding of Meâd			

This study examines the different interpretations of the belief in the afterlife (ma'ad) in the history of Islamic thought. By comparing Abu Hamid al-Ghazali's view of the afterlife and his critiques in Tahafut al-Falasifah with the views of Fahreddin Razi, it explores how philosophical debates on the belief in the afterlife were shaped, which arguments were used, and the impact of these debates on Islamic thought.

Our study begins by addressing the lexical and terminological meanings of the concept of ma'ad, followed by an analysis of related terms that reflect this concept -such as akhirah (hereafter), qiyamah (resurrection), hashr (gathering for judgment), and nafs (soul). It further examines the notion of ma'ad within philosophical thought and explores the purpose behind the writing of Tahafut al-Falasifah. This foundational framework serves as a basis for comparing the understandings of ma'ad held by different Islamic thinkers.

In the first chapter, the study outlines the concept of the afterlife (ma'ad) as discussed by significant philosophers such as al-Farabi and Ibn Sina, whom Ghazali criticizes, examining their views on the nature of the soul (nafs), the relationship between body and soul, and the concept of immortality. The philosophers' approaches, which focus on the immortality of the soul and the annihilation of the body, are often compared with the views of theologians who believe in the resurrection of both the soul and the body. Ghazali's critiques of the philosophical understanding of the afterlife, as found in his Tahâfut al-Falâsifa, are analyzed in detail. The study investigates Ghazali's methodology, the logic behind his arguments, and his strategies for rejecting the views of the philosophers. Particular emphasis is placed on Ghazali's criticisms of corporeal resurrection (the resurrection of the body), the material aspects of heaven and hell, and his rejection of the philosophers' symbolic interpretations.

In the final section, Fahreddin Razi's concept of the afterlife (ma'ad) is central, and it is compared with Ghazali's view of the afterlife. This section examines Razi's views on the soul (nafs), the body, and the hereafter in detail, highlighting the similarities and differences between Ghazali's critiques and Razi's understanding of the afterlife.

The overall aim of the thesis is to reveal the evolution of the belief in resurrection (ma'ad) in the history of Islamic thought, its place in the field of philosophy, and the significance of these discussions for the present day.

Key Word : Ma'ad, Afterlife, Soul, Resurrection, Ghazali, Razi, Philosophers

KISALTMALAR

bs. : Basım

c. : Cilt

çev. : Çeviri

DİA : TDV İslâm Ansiklopedisi

Doç. : Doçent

Dr. : Doktor

H. : Hicri

haz. : Hazırlayan

İFAV : İlahiyat Fakültesi Vakfı

M. : Miladi

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

nşr : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

Prof. : Profesör

sy. : Sayı

s. : Sayfa

s.s. : Sayfa sayısı

T.C. : Türkiye Cumhuriyeti

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

trc. : Tercüme eden

v.dğr. : Ve diğerleri

yy. : Yüzyıl

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
KISALTMALAR	v
ÖN SÖZ.....	viii

GİRİŞ

İSLAM GELENEĞİNDE MEÂD İNANCI VE *TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE*

1. Meâdın Sözlük Anlamı	3
2. Meâdın İstilahî Anlamı.....	4
3. İslam Geleneğinde Meâdla İlişkili Terimlerin Analizi.....	6
3.1. Ahiret.....	6
3.2. Kıyamet	7
3.3. Haşr	8
3.4. Nefs	8
4. Felsefî Düşüncede Meâd	12
5. Tehâfütü'l-Felâsife	14

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN, *TEHAFÜTÜ'L-FELÂSİFE*'DE ELEŞTİRDİĞİ FİLOZOFLAR VE MEÂD ANLAYIŞLARI

1.1. Fârâbî'nin Meâd Anlayışı.....	19
1.2. İbn Sînâ'nın Meâd Anlayışı.....	23
1.3. Gazzâlî'nin Meâd Konusunda Filozofların Düşüncelerine Yaptığı Eleştirilerin Tahlili.....	30

İKİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ VE FAHREDDÎN RÂZÎ'NİN MEÂD ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

2.1. Gazzâli ve Fahreddîn Râzî'ye Göre Nefsin Varlığı ve Mahiyeti.....	32
2.1.1. Gazzâli'nin <i>Tehâfütü'l-Felâsife</i>'de Nefsin Varlığı ile İlgili Görüşleri ve Filozoflara Eleştirileri	32
2.1.2. Fahreddîn Râzî'ye Göre Nefs ve Varlığı.....	39
2.2. Gazzâli ve Fahreddîn Râzî'ye Göre Ruhun Bedenden Ayrılışı ve Meâd.....	49
2.2.1. Gazzâli'nin <i>Tehâfütü'l-Felâsife</i>'de Meâd Anlayışı ve Filozoflara Eleştirileri.....	49
2.2.2. Fahreddîn Râzî'nin Tenasühü Reddi ve Meâd Anlayışı.....	58
SONUÇ.....	81
KAYNAKÇA	83

ÖN SÖZ

İslam filozofları, özellikle Fârâbî (ö.950) ve İbn Sînâ (ö.1037) gibi önemli isimler, hem Aristoteles felsefesinin metodolojik temelini oluşturan tabiat bilimini benimsiyor, hem de Müslüman kimlikleri gereği ahiret inancına bağlı kalıyorlardı. Bu iki zıt görünen anlayışı uzlaştırmak amacıyla “salt ruhânî bir âhiret” anlayışını ortaya koymuşlardır. Aslında filozoflardan önce Mu'tezile kelamcıları da ruhani ahiret anlayışını savunuyorlardı. Ancak İslam filozofları, bu anlayışı daha detaylı ve sistematik bir şekilde ele alarak kendi tabiat felsefeleri ve nefis anlayışları çerçevesinde temellendirmişlerdir.

Filozofların geliştirdiği bu salt ruhani ahiret anlayışı, kelamcılar tarafından Kur'an'daki ahiret tasavvuruyla örtüşmediği gerekçesiyle eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Bu eleştirileri sistematik bir şekilde ilk defa dile getiren isim olarak genel kabul gören Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö.1111), *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde filozofları tekfir ettiği üç meseleden biri olarak meâd anlayışını ele almış ve detaylı bir şekilde eleştirmiştir. Gazzâlî'den sonra gelen Eş'arî kelamcıları da onun eleştirilerini hem içerik hem de yöntem açısından benimsemişlerdir; ancak bazı noktalarda Gazzâlî'den farklılaşarak filozoflara yaklaştıkları da gözlemlenebilir.

Bu çalışmanın amacı, Gazzâlî'nin İslam filozoflarının meâd anlayışına yönelttiği eleştirileri ve bu eleştirilerin müteakip yüzyılda Fahreddîn Râzî'nin düşünceleri (ö.1206) ile karşılaştırmasıdır.

Gazzâlî ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin, felsefe-din etkileşiminin en önemli konularından biri olan meâdı incelemek için oldukça uygun bir kaynak olduğu aşikârdır. Râzî'nin bu konudaki görüşlerini önemli görmemizin temel sebepleri şu şekilde ifade edilebilir:

1. Gazzâlî gibi o da felsefeyle yakından ilgilenmiş, örneğin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *Uyûnü'l-Hikme* gibi önemli eserlerine şerhler yazmıştır.
2. Yine Gazzâlî gibi o da İbn Sînâ'yı başta bu iki şerh olmak üzere felsefî ve kelamî eserlerinde ve Kur'an tefsirinde eleştirmiştir.

3. Sonraki yüzyıllarda Gazzâlî'nin düşünceleri, büyük ölçüde Râzî'nin yorumları ve eleştirileri ışığında okunmuş ve değerlendirilmiştir.

Sonuç olarak, bu çalışma, İslam inanç ve düşünce tarihinde meâd anlayışının geçirdiği evrimi, filozoflar arasındaki tartışmaları ve Râzî'nin bu tartışmalardaki özgün konumunu anlamaya katkıda bulunmayı hedeflemektedir.

Çalışmamız, giriş bölümünün ardından iki ana bölüm ve sonuçtan oluşacaktır. Giriş bölümünde, İslam geleneğinde meâd inancının ve kavramının genel bir çerçevesi çizilecek, meâd anlamında kullanılan bir dizi terimin sözlük ve terim anlamları ele alınacak, felsefi düşüncede meâd kavramı incelenecek ve Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'si tanınmaya çalışılacaktır. Birinci bölümde, Gazzâlî'nin eleştirdiği filozofların meâd anlayışları incelenecek ve *Tehâfütü'l-Felâsife*'de felsefi meâd anlayışına yönelttiği eleştirilere odaklanılarak bu eleştirilerin İslam düşünce tarihine etkileri ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Râzî'nin meâd anlayışı üzerinde durulacak ve Gazzâlî'nin düşünceleri ile karşılaştırılarak ortak yönleri ve farklılıkları analiz edilecektir.

Çalışmanın araştırma ve yazım aşamalarında değerli rehberliğinden istifade ettiğim danışman hocam Doç. Dr. Ömer Faruk Erdem'e ve ders döneminde bilgi ve yönlendirmelerinden çokça yararlandığım Prof. Dr. İsmail Taş ile bu çalışmanın ortaya çıkmasında doğrudan veya dolaylı katkıda bulunan diğer hocalarıma da en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca uzun yıllar ara verdikten sonra üniversiteye başlama kararında bana her zaman destek olup, benden dualarını hiçbir zaman esirgemeyen anne ve babam ile bu süreçte hep yanımda olan oğlum Mehmet Eymen'e teşekkürlerimi bir borç bilirim.

Havva Büşra YAVUZ

Şubat 2025

GİRİŞ

İSLAM GELENEĞİNDE MEÂD İNANCI VE *TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE*

Hz. Muhammed, Mekke halkını İslam'a davet ederken köklü bir düşünsel ve toplumsal değişim çağrısında bulunuyordu. Bu çağrının özünde, İslam inancının temelini oluşturan üç ana ilke yer alıyordu: Allah'ın varlığına ve birliğine, Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve ölümden sonra dirilişe inanmak. Bu üç esas, daha sonraları Kelam ilminin müstakil bir disiplin haline gelmesiyle "Usûl-i Selâse" olarak adlandırılan Tevhid, Nübüvvet ve Meâd'dan oluşan sistemi oluşturacaktı.

Tevhid, yani Allah'ın varlığı ve birliği ilkesi, İslam inancının temel taşıdır. Kur'an-ı Kerim'de "müşrikler" olarak nitelendirilen kimseler, Allah'ın varlığını kabul etmelerine rağmen, O'nun tek ilâh olduğunu reddediyor ve O'nun yanı sıra çeşitli aracı ilâhlara tapıyorlardı. Hz. Peygamber, nübüvvet misyonunun ilk unsuru olarak insanları yalnızca Allah'a inanmaya ve ibadet etmeye davet ediyordu.

Nübüvvet, Allah'ın mesajını insanlığa iletmek için seçtiği elçiler aracılığıyla tecelli eder. Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Muhammed'in Allah'ın son elçisi olduğu ve insanlığa Allah'ın vahyini tebliğ etmekle görevlendirildiği beyan edilmiştir.¹

Meâd, yani ölümden sonra diriliş inancı, İslam itikadının ayrılmaz bir parçasıdır. Hz. Peygamber, insanların öldükten sonra diriltileceğini, kıyametin kopacağını ve herkesin dünya hayatındaki amellerinden hesaba çekileceği bir günün geleceğini bildirmiştir.²

Ahret inancı, dinin mantıksal yapısı ve ahlâkî temeli açısından hayatî bir öneme sahiptir. Bir peygamber, Allah'ın elçisi olduğunu iddia edip insanların belirli bir şekilde davranması gerektiğini, ilahi emirlere uyanların ödüllendirileceğini, isyan edenlerin ise cezalandırılacağını vaat ettiğinde, bu iddianın geçerliliğinin teyit edilmesi gerekir. Ancak dünya hayatına bakıldığında -geçmiş ümmetlerin kıssaları

¹ Ahzâb, 33/40.

² Soner Gündüzöz v.dğr., *Kur'an'dan Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 5. Baskı, 2011, II/86-95.

hariç tutulursa- bu vaatlerin her zaman gerçekleştiği söylenemez. Zira Kur'an'ın da işaret ettiği gibi, inkârcılar veya müşrikler sırf bu sıfatlarıyla dünyada açık bir şekilde cezalandırılmazlar; aynı şekilde müminler de her zaman bariz bir şekilde ödüllendirilmezler. Öyleyse, bu cezalandırma ve ödüllendirmenin tecelli edeceği yer, eğer bu dünya değilse, ahiret olmalıdır. Dolayısıyla peygamberler, ilâhî adaletin gerçekleşeceği bir mekanizma olarak ahiret inancını tebliğ etmişlerdir.

Bu yaklaşım, Immanuel Kant'ın ahlâk felsefesindeki Tanrı ve nefsin ölümsüzlüğü postulatıyla benzerlik göstermektedir. Kant da ahlâkî eylemlerin mutlak bir anlam kazanabilmesi ve ahlâkî düzenin tesis edilebilmesi için bu iki postulata ihtiyaç duyulduğunu ileri sürer.³

Meâd inancı, Tanrı ve peygamberlik inancının, yani dinin iki temel direğinin, zorunlu bir neticesidir. “Tanrı neden dünyada iyileri ödüllendirip kötülerini cezalandırmıyor?” veya “Dünyadaki kötülük problemi nasıl izah edilebilir?” gibi temel sorulara verilebilecek en ikna edici cevaplardan biri âhiretin varlığıdır. Dünya hayatındaki tüm acılar, sıkıntılar ve adaletsizlikler, ancak ahiret inancıyla birlikte dînî perspektiften anlamlı hale gelir. Ayrıca dinin insandan talep ettiği fedakârlıklar da ancak ahirette karşılığını bulacaktır. Çünkü din, insana dünyada mutlak bir mutluluk vadetmez, bunu âhirete erteler.

İnsanlığın varoluşundan beri en çok merak ettiği ve üzerinde en çok kafa yorduğu meselelerden biri, ölümden sonra kendisine ne olacağıdır. Bu bilinmezlik, farklı kültürlerde ve inanç sistemlerinde çeşitli yorumlar ve inanışlar doğurmuştur. İslam da bu konuda kapsamlı açıklamalar sunan ve ahiret inancına büyük önem veren bir dindir. Meâd kavramı ile ifade edilen ölümden sonraki yaşam, İslam düşüncesinde temel inanç esaslarından biridir ve insanın dünya hayatındaki eylemlerine göre şekillenen sonsuz bir yaşamı ifade eder.

Meâd kavramının İslam düşüncesindeki merkezî rolünü ve önemini kavrayabilmek için öncelikle bu kavramın kökenine ve sözlük anlamına inmek

³ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara, 1999, ss. 133,134.

gerekmektedir. Meâd kelimesi, Arapçada ne anlama gelir ve hangi anlamları içerir? Bu soruların cevaplarını arayarak, meâdın terminolojik anlamını daha iyi anlayabilir ve farklı düşünürlerin bu kavrama nasıl yaklaşıtlarını daha net bir şekilde değerlendirebiliriz. Dolayısıyla meâdın sözlük anlamını önde gelen Arapça sözlük bilginlerinin ve dilbilimcilerinin açıklamaları ışığında ele almak uygun olacaktır.

1. Meâdın Sözlük Anlamı

Meâd kelimesi, Arapçada “dönüş” anlamına gelen “avd” kökünden türetilmiş bir isimdir. Bu temel anlam, farklı sözlük bilimciler ve dilciler tarafından çeşitli yönleriyle ele alınmış ve zenginleştirilmiştir.⁴

İbn Fâris (ö.1004), meâdî “dönüş yeri” olarak tanımlar. Ona göre ahiret, insanların meâdidir, yani insanların ölümden sonra dönecekleri yerdir. İbn Fâris, bu tanımda meâdın mekânsal bir yönünü vurgular ve ahiretin, insanların dönüş yapacağı nihai yer olduğunu belirtir. Ayrıca, Allah’ın yaratıcı gücüne vurgu yaparak, ilk yaratılıştaki olduğu gibi ahirette de insanların yeniden diriltileceğini ifade eder.⁵

Fîrûzâbâdî (ö.1415) gibi bazı dilbilimciler “Sana bir dönüş vardır” ayetini daha geniş bir perspektifle yorumlarlar. Onlara göre meâd, sadece ahiret anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda toplanma yeri, Mekke ve zaman gibi farklı anlamları da içerir. Bu yorum, meâd kavramının çok boyutlu bir yapıya sahip olduğunu ve farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanabileceğini gösterir. Özellikle Mekke’nin meâd olarak anılması, bu şehrin İslam dinindeki kutsal ve merkezî konumunu vurgular.⁶

Râğîb el-İsfehânî (ö.1109), meâd kelimesinin hem dönüş eylemini hem de dönüş zamanını ifade etmek için kullanılabileceğini belirtir.⁷ Ayrıca meâdın dönüş

⁴ Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l Muhît Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, I/653.

⁵ İbn Fâris, *Mu'cemü'l-Makâyisi'l-Luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dar el-Fikr, 1399 H./1979 M. c. 4, s. 181.

⁶ Ebû Tâhir Muhammed bin Yakub el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Muhammed Naim el-Urkusî, Beyrut, 8. Baskı, 1426 H./2005 M. s. 302.

⁷ Hüseyin bin Muhammed el-Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî, Dar el-Kalem, Beyrut, 1. Baskı, 1412 H./1991 M. s. 594.

yeri anlamına da geldiğini ekler. Râğıb el-İsfehânî'nin bu tanımı, meâd kavramının hem eylem hem zaman hem de mekân boyutlarını içeren kapsamlı bir anlam alanına sahip olduğunu ortaya koyar.

Bu farklı sözlük bilimciler tarafından sunulan tanımlar, meâd kavramının temel anlamının “dönüş” olduğunu ve bu dönüşün hem fiziksel hem de manevi boyutları olabileceğini göstermektedir. Ortak nokta, meâdın bir son nokta, bir varış yeri ve bir hesaplaşma zamanı olarak algılanmasıdır. Farklı yorumlar ise meâdın anlam alanını genişleterek, farklı bağlamlarda farklı yönlerinin vurgulanabileceğini göstermektedir.

Sonuç olarak, meâdın sözlük anlamları incelendiğinde, bu kavramın “avd” kökünden türeyen bir isim olduğu, temel anlamının “dönüş” olduğu, bu dönüşün hem eylem hem zaman hem de mekân boyutlarını içerdiği ve insanların ölümden sonra bedenleriyle tekrar diriltilmesi, yokluktan sonra tekrar varoluşa geçiş anlamlarını da kapsadığı anlaşılmaktadır. Bu temel bilgiler, meâd kavramının terimsel anlamını anlamak ve farklı düşünürlerin bu kavrama yaklaşımlarını değerlendirmek için önemli bir zemin oluşturmaktadır.

2. Meâdın İstilahî Anlamı

Şimdi ise meâd kavramının istilahî anlamı farklı düşünürlerin tanımları ve yorumları ışığında incelenecektir. Bu bağlamda, filozofların ruha odaklanan yaklaşımı ve Fahreddîn Râzî'nin Kur'an ayetlerini temel alan sentezci yorumu ele alınarak, meâd kavramının İslam düşüncesindeki zengin içeriği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İslam düşünürleri benimsedikleri felsefî ve kelimî yaklaşımlara göre meâdı farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu farklılıklar, temelde nefsin ve beden mahiyeti, ölümden sonraki durum ve ahiret hayatının niteliği hakkındaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır.

İslam filozofları, meâdı insan nefsinin veya nâtık nefsin bedenden ayrılıp asıl âlemine, yani Allah'a dönüşü olarak yorumlamışlardır. Onlara göre nefis, bedenden bağımsız olarak var olan, ezelf ve ölümsüz bir cevherdir. Beden ise nefsin bu dünyada

tecrübe edinmesi ve kendini geliştirmesi için geçici olarak verilmiş bir araçtır. Ölümle birlikte nefis bedenden ayrılır ve asıl kaynağı olan Allah'a döner. İbn Sînâ (ö.1037), meâdın asıl mânâsının “bir şeyin daha önce bulunduğu yere veya duruma dönmesi”⁸ olduğunu belirtir ve örnek olarak ölümden sonra nefsin asıl âlemine dönmesini verir. Bu tanımda, nefsin maddî dünyadan ayrılıp manevî âleme, yani Allah'a dönüşü vurgulanır. Sa'deddîn Teftazânî (ö.1390), filozofların meâd tanımını “nefsin bedenini esaretinden kurtulup, araçlardan bağımsız bir şekilde var olduğu ilk haline dönmesi olarak aktarır. Ayrıca, meâdî “karanlıklardan aydınlığa geçiş” olarak da tanımlayan Teftazânî, bu metafor ile nefsin maddî dünyanın karanlığından manevî âlemin aydınlığına ulaşması olarak ifade eder.⁹

Filozofların meâd anlayışında bedeninin dirilişi ve cismani ahiret hayatı genellikle reddedilir.¹⁰ Meâd, daha çok salt nefsin dönüşü ve Allah'a kavuşması olarak anlaşılır. Kelamcılar ise genel olarak hem nefsin hem de bedeninin dirilişini kabul ederler. Onlara göre insan, ruh ve bedenden oluşan bir bütündür ve ahiret hayatında hem nefsi hem de bedeniyle var olacaktır. Bu diriliş, Allah'ın kudretiyle gerçekleşecek ve insanlar yaptıkları amellerin karşılığını almak üzere Allah'ın huzurunda toplanacaklardır.

Teftazânî kelamcılarının görüşünü yansıtabilecek şekilde meâdî üç farklı şekilde tanımlar:¹¹

1. Yokluktan varlığa geçiş: Bu tanım, ölümden sonra hem nefsin hem de bedeninin Allah tarafından yeniden yaratılmasını ifade eder.

2. Beden parçaları dağıldıktan sonra tekrar birleşerek hayata dönmek: Bu tanım, bedensel dirilişi daha açık bir şekilde ifade eder.

⁸ İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu's-Şifâ*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2005, s. 177.

⁹ Teftazânî, *Şerhu'l-MakâSıd fi'İlmi'l-Kelâm*, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019, c. 2, ss. 650-660.

¹⁰ Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Nur Basımevi, Konya, 1986, s. 235.

¹¹ Teftazânî, *Şerhu'l-MakâSıd fi'İlmi'l-Kelâm*, s. 656.

3. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedene kavuşması: Bu tanım ise nefsin bedene geri dönerek insanın bütünlüğünü tamamlamasını vurgular.

Bizce, Teftazânî'nin bu üçlü tanımının en kapsayıcı tanım olduğu söylenebilir, çünkü hem maddi meâdı hem de ruhani meâdı içermektedir.

3. İslam Geleneğinde Meâdla İlişkili Terimlerin Analizi

İslam geleneğinde ölümden sonraki hayatı ifade eden “meâd” kavramı, inanç sisteminin temel taşlarından biridir. Meâd, insanın dünya hayatından sonra karşılaşacağı sonsuz bir boyutu ifade eder ve bu boyut, bireyin dünya hayatındaki eylemlerine göre şekillenir. İslam geleneğinde meâd kavramı, farklı kelimeler ve terimlerle ifade edilmiştir. Bu kelimelerin her biri, meâdın farklı yönlerini vurgulamakta ve zengin bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. İslam geleneğinde meâd karşılığında kullanılan “ahiret”, “kıyamet”, “haşır”, “din günü” ve “hesap günü” gibi önemli kavramları incelemeye çalışacağız.

3.1. Ahiret

“Ahiret” kelimesi, Arapça kökenli olup temel anlamıyla “son, sonra gelen” demektir. Ahiret dünya hayatının sona ermesinin ardından başlayan ve sonsuza dek devam eden bir boyutu ifade eder. Farklı inanç sistemlerinde farklı şekillerde tasvir edilen bu boyut, genellikle ölümden sonra nefsin varlığını sürdürdüğü, ilâhî adâletin tecelli ettiği ve insanların dünya hayatındaki eylemlerine göre cennet veya cehennemde sonsuza dek kalacakları bir yer olarak kabul edilir.¹²

İslami terminolojide ise “ahiret” kelimesi daha geniş bir anlam kazanır. “İlk” anlamındaki “evvel”in zıttı ve “son” anlamındaki “âhir” sözcüğü ile aynı anlama gelen ahiret, Kur’an-ı Kerim’de 110 defa geçer. Kimi ayetlerde “el-yevm” (gün) kelimesine sıfat olarak “el-yevmü’l-âhir” (son gün) şeklinde, kimilerinde ise “dâr” (ev, yurt) ile sıfat veya isim tamlaması biçiminde “ed-dârü’l-âhire”, “dârü’l-âhire” (son ikamet yeri)

¹² “Ahiret”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı (Heyet), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1950, s. 257.

şeklinde kullanılır. Ahiretin tek başına kullanıldığı yerlerde ise “ed-dârü’l-âhire” tamlaması anlamında olduğu kabul edilir. Bu kullanım şekillerinden de anlaşıldığı gibi, ahiret kavramı ile dünya kavramı arasında yakın bir ilişki vardır.¹³

Ahiret, dünya hayatının ardından gelen, ona benzeyen ancak farklı ve ölümsüz bir yaşamı, sonsuzluk âlemine ait çeşitli aşamaları ve durumları ifade eder. Bu aşamalar ve durumlar arasında ölüm, nefsin varlığını sürdürmesi, diriliş (ba’s), hesap günü (haşır), cennet ve cehennem ile ilahî adaletin tecellisi yer alır.

Sonuç olarak, ahiret kavramı farklı inanç sistemlerinde farklı yorumlansa da temelde dünya hayatından sonraki sonsuz yaşamı ve ilahî adaletin tecelli edeceği bir boyutu ifade eder.

3.2. Kıyamet

Kıyamet kelimesi, “kalkmak, ayağa kalkmak” anlamındaki “kıyam” kökünden türemiştir. “Dirilip mezarından kalkma, Allah’ın huzurunda durma” veya “âlemin büyük değişiminin başlangıcı” anlamlarına gelir.¹⁴

İslam inancının temel esaslarından biri olan kıyamet konusunu inceleyen âlimler, Kur’an’da geçen kıyamet tasvirlerine ve isimlerine bakarak kıyametin dehşetini, nasıl gerçekleşeceğini, aşamalarını ve son halini anlamaya çalışmışlardır. Nitekim Gazzâlî, *İhyau Ulûmiddîn* adlı eserinde “gün” kelimesiyle yapılmış 100’den fazla kıyamet tasvirine yer vermiştir.¹⁵

Kurtubi ise hadislerden de yararlanarak 50’ye yakın kıyamet ismi sıralamıştır.¹⁶ İbn Kesir’in listesinde ise 90’a yakın isim bulunur.¹⁷ Bu isimlerin çoğu, “şöyle şöyle bir gün” anlamına gelen ve kıyametin nasıl kopacağını anlatan ifadelerdir.

¹³ İlyas Çelebi, *İslam’da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 271.

¹⁴ Ebu’l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya, *Mu’cemu mekâyîsi’l-lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, *Dâru’l-Fikr*, 1979, s. 43.

¹⁵ “Kıyamet”, Bekir Topaloğlu, *DİA*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2002, 25/516.

¹⁶ “Kıyamet”, Bekir Topaloğlu, 25/516.

¹⁷ “Kıyamet”, Bekir Topaloğlu, 25/516.

3.3. Haşr

“Haşr”, Arapça kökenlidir ve sözlükte “bir topluluğu bulunduğu yerden zor kullanarak çıkarıp bir meydana toplamak” anlamına gelir.¹⁸ Kıyamet inancı bağlamında ise, yeniden diriltilecek bütün varlıkların hesaba çekilmek üzere bir meydana toplanmasını ifade eder. Bu toplanma yerlerine mahşer, mevkıf veya arasat gibi isimler verilir. Haşr kelimesinin sözlükteki ilk anlamı “toplanma”dır.¹⁹ İkinci anlamı ise, dünya hayatında yapılan amellerden dolayı ahirette sorguya çekilmeyi ifade eder.²⁰

İslam inancına göre, kıyamet koştuktan sonra bütün insanlar ve cinler tekrar diriltilecek ve “mahşer meydanı” denilen geniş bir alanda toplanacaklardır. Bu toplanma, zorunlu ve kaçınılmaz olacaktır. Mahşer meydanında herkes, dünya hayatında yaptığı her şeyden hesaba çekilecektir. Hiçbir şey gizli kalmayacak ve en ufak bir iyilik veya kötülük bile hesaba katılacaktır.²¹

Haşr, adaletin tam olarak tecelli edeceği bir andır. Kimse yaptığı hiçbir şeyden dolayı cezasız kalmayacak, haksızlık görmeyecektir. İyilik yapanlar cennetle ödüllendirilecek, kötülük yapanlar ise cehennemle cezalandırılacaktır.

3.4. Nefs

Nefs, “nefese” kökünden türeyen ve çoğulu “enfüs” ve “nüfus” olan bir kelimedir. Arapça sözlüklerde, geniş bir anlam yelpazesi sergiler: ruh, can, hayat ilkesi, nefes, varlık, öz, insan, arzu, heves, kan ve bedensel dürtüler gibi.²² Sözlükte, bir şeyin “nefsi” o şeyin öz varlığı ve gerçeği olarak tanımlanır. Kelime, “kişi” ve “can” anlamlarının yanı sıra, sıklıkla “ruh” anlamında da kullanılır; örneğin, “falancanın nefsi (ruhu) çıktı” ifadesinde olduğu gibi. Kur'an'da hem ruh anlamında,²³

¹⁸ Ali Püsküllüoğlu, *Arkadaş Türkçe Sözlük*, Arkadaş Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, 2004, s. 448.

¹⁹ Püsküllüoğlu, *Arkadaş Türkçe Sözlük*, s. 448.

²⁰ Süleyman Toprak, “Haşır”, DİA, TDV Yayınları, 1997, İstanbul, C. XVI, ss. 416-417.

²¹ Mehmet Okuyan, *Kur'an'a Göre Yedi Aşamada Ahiret*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 109.

²² Süleyman Uludağ, “Nefs”, DİA, İstanbul, 1990, XXXII, 526.

²³ En'âm, 6/93.

hem de zat ve öz varlık anlamında²⁴ kullanıldığı görülmektedir. Bazı tefsirlerde ise nefis, bir şeyin bütünü ve hakikatini ifade eder.²⁵

Beden ve ruh bütününe nefis diyen görüşler de mevcuttur. Ancak tüm canlıların ruha sahip olduğu kabul edilirse, organizmadaki can (ruh) nefis olarak düşünülebilir. Çünkü canlılığın temel göstergesi nefes alıp vermedir; bu nedenle hayatiyet solluğu olarak adlandırılan ruh, maddeye girdiğinde nefis adını alır. Ruh denildiğinde genellikle maddeden soyutlanmış, can akla gelirken, bedene asıl hayat veren unsur ise ruhtur. Hayatın onunla başlaması sebebiyle ruha “rih” (esinti, rüzgâr) da denilmiştir. Ruhun teneffüs etmesi, nefis adının verilmesinin sebebi olarak gösterilir.²⁶

Nefis ve ruh kavramlarının eş anlamlı olup olmadığı, uzun süredir felsefi ve teolojik tartışmaların konusu olmuştur. Gazzâlî’ye göre kalp, ruh, nefis ve akıl birbirinden farklı anlamlara sahiptir, ancak ilahi vahyin yorumlanmasında birleşirler. Felsefeciler, sûfiler ve kelamcılar, kendi düşünce sistemleri çerçevesinde nefis kelimesinin terimsel anlamı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Felsefecilerden Platon’un nefis anlayışı, onun varlık felsefesi ile epistemolojisinin merkezinde yer almakta olup, insan doğasını anlama çabasında temel bir öge olarak karşımıza çıkar. Ona göre nefis, bedenin geçici ve değişken doğasına karşıt olarak, ölümsüz, değişmez ve akla yatkın bir varlıktır. Platon, özellikle *Devlet* (Politeia) adlı eserinde ruhu üç ana bölüme ayırır: Akıl (*logistikon*), öfke ya da irade (*thymoeides*) ve arzu (*epithymetikon*). Akıl, bilgiye yönelen ve hakikati kavrama yetisine sahip yöneticidir; öfke, onur ve cesaret gibi ahlaki duyguların kaynağıdır; arzu ise bedensel hazlara yönelmiş, denetim altına alınması gereken yönü temsil eder.²⁷ Bu üçlü yapı yalnızca bireyin iç dünyasını düzenlemez, aynı zamanda Platon’un ideal devlet tasarımında toplumsal sınıfların temelini oluşturur. Bireyde akıl nasıl nefisi yönetmeliyse, devlette de filozoflar toplumun rehberi olmalıdır.

²⁴ Âl-i İmrân, 3/28–30.

²⁵ Ahmet Öğke, *Kur’ân’da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 3.

²⁶ Öğke, *Kur’ân’da Nefs Kavramı*, s. 14.

²⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 440, 441.

Platon'un ruh anlayışı sadece etik değil, aynı zamanda ontolojik bir derinliğe de sahiptir. *Phaidon* adlı eserinde, ruhun idealar dünyasına ait olduğunu ve bedene hapsolmuş bir varlık olarak yaşadığını dile getirir. Gerçek bilgi, duyular aracılığıyla değil, ruhun ideaları hatırlaması sayesinde elde edilir. Bu bağlamda öğrenme, aslında ruhun doğuştan bildiği gerçekleri hatırlamasıdır.²⁸ Ruhun bu ölümsüz ve hakikate yönelen yapısı, Platon'un bilgi ve ahlak anlayışını birbirine bağlayan temel bir köprüdür. İnsan, erdemli olmak için bedeninin isteklerinden uzaklaşmalı ve ruhunu aklın yönetimine teslim etmelidir. Platon'a göre ahlaki erdem, nefsin kendi içindeki düzeni sağladığında ortaya çıkar ve bu düzen, bireysel olduğu kadar toplumsal huzurun da koşuludur

Nefs üzerine ilk kapsamlı çalışmaları gerçekleştiren Aristoteles ise nefsi, canlı bir varlığın özünü (cevher) oluşturan, kuvvet halinde var olan bir biçim olarak tanımlar. Aristoteles, nefsi üç kısma ayırır:

- 1) Bitkilerin büyüme yeteneğini temsil eden vejetatif nefis
- 2) Hayvanların duyuşsal algılarını temsil eden sensitif nefis
- 3) İnsanların düşünme yeteneğini temsil eden rasyonel nefis

Aristoteles'e göre, rasyonel nefis özünde maddeye bağlı değildir ve bedeninin ölümünden sonra varlığını sürdürürken, vejetatif ve sensitif nefisler maddeyle ayrılmaz bir şekilde bağlı olup bedenle birlikte yok olurlar.²⁹

İslam felsefesinin oluşumuna katkıda bulunan kaynaklar, içsel (dâhili) ve dışsal (harici) olmak üzere iki başlık altında incelenebilir. İçsel kaynakların başında Kur'an-ı Kerim gelir.³⁰ Kur'an'da nefis ve ruh kavramlarının birbiri ile aynı olup olmadığı

²⁸ Platon. *Phaidon*, çev. Dr. Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 72-77.

²⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine (De Anima)*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 5-7.

³⁰ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat Yayınları, İstanbul 2008, s. 31.

konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bazı alimler bu kavramları aynı kabul ederken, bazıları ise farklı kavramlar olarak değerlendirir.³¹

Kur'an'da "nefs" kelimesi hem tekil ("nefs") hem çoğul ("enfüs", "nüfus") olarak kullanılırken, "ruh" kelimesi her zaman tekildir. Dahası, "nefs" kelimesi hem olumlu hem olumsuz anlamlarda kullanılırken, "ruh" kelimesi genellikle olumlu anlamlarda yer alır. Kur'an, nefsin özelliklerini daha detaylı ele alırken, ruh hakkında daha az bilgi verir. Ancak, her iki kavram da ölüm anında bedenden ayrılma ve gözle görülememe gibi ortak noktalara sahiptir.³² Nefs, Kur'an'da 298 kez geçmekte olup, bu kullanımların çoğu "nefs" veya "enfüs" şeklindedir. Bazı ayetlerde ise farklı anlamlarda da kullanıldığını belirtmek gerekir. Nefs, Kur'an'da daha geniş bir anlam yelpazesine sahip, çok katmanlı bir kavramdır.³³

Kur'an'da geçen "akıl" kavramı, Allah tarafından yaratılmış soyut ve ruhani bir cevher olarak tasvir edilir. Baş veya kalpte bulunduğu söylenen aklın mahiyetinin nur gibi olduğu ifade edilir. Akıl, doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlar ve insanı diğer varlıklardan ayırıcı bir niteliktir. Bu yetenek sayesinde insan bilgi edinir ve kavrayış geliştirir. Kur'an'da aklın bilgi edinme yolu olduğu şu ifadelerle anlaşılmaktadır.³⁴

1. Akıl, kavrama, tefekkür etme ve tedbir alma anlamlarında kullanılır. Aklını kullanan kişi, helal ve haramı, doğruyu ve yanlış bilerek, bu bilgiyi pratiğe döker.³⁵

2. Akıl, gerçeği bulmak ve anlam çıkarmak için kullanılır. Bunun için kıyas, delil ve ispat yöntemleri doğru bir şekilde uygulanmalıdır.³⁶

³¹ Caner Taslaman, "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa karşı Teolojik Agnostik Tavrı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33/2 İstanbul, 2007, ss. 41-68.

³² Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 23.

³³ Fatih İbiş, "Kur'an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme", *Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 6, 2012, s. 239.

³⁴ Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâli Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005, s. 79.

³⁵ Bakara, 2/75, 99, 101.

³⁶ Neml, 27/27, 35; Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâli Örneği*, s. 81.

3. Akıl, evrensel olaylar ve insanın yaratılışı üzerine düşünmeye ve akletmeye yarar. Bu süreçte, duyu organları da akılla birlikte işlev görür.³⁷

İslam felsefesinin doğuşunda Kur'an, temel kaynaklardan biri olup İslam düşünürlerine bir model ve bakış açısı sunmaktadır. Nefs, ruh ve akıl gibi kavramların Kur'an'daki yorumları, İslam düşüncesinin temellerini oluşturur. Bu kavramların ayrıntılı analizi, daha geniş kapsamlı bir İslam felsefesi çalışmasının konusudur. Bizim bu kavramları ele alma sebebimiz kendi konumuz olan meâd konusunu daha iyi anlayabilmemizi sağlayacağını düşünmemizdir.

4. Felsefî Düşüncede Meâd

İnsanın ölüm sonrası varlığına ilişkin inanç, hem felsefenin hem de dinin en kadim meselelerinden biridir. Bu inanç, İslam düşüncesinde "meâd" kavramı altında ele alınırken; felsefe tarihinde çeşitli kültürlerde farklı isim ve temsillerle işlenmiştir. Ölüm sonrası hayatın varlığı, yalnızca teolojik bir doktrin değil, aynı zamanda insanın anlam arayışı, ahlaki sorumluluğu ve ontolojik konumu açısından da belirleyici bir çerçeve sunar. Bu bağlamda, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî gibi kelâmî-felsefî sentezler kuran İslam düşünürlerinin meâd anlayışlarını incelerken, bu kavramın felsefî zemininin tarihsel kökenlerini de dikkate almak gerekir. Bu zeminde özellikle Platon'un metafizik düşüncesi, Kant'ın ahlaki teleolojisi ve antik Yunan mitolojisindeki Hades ve Tartarus sembolleri, meâd düşüncesinin felsefî zenginliğini kavramak açısından dikkate değerdir.

Platon'un ölüm sonrası yaşam anlayışı, onun genel metafiziğinin bir yansımasıdır. *Phaidon* diyalogunda, Sokrates'in ağzından ruhun ölümsüzlüğü savunulurken, ruhun bedenle olan ilişkisinin geçici, ruhun kendisinin ise ezeli ve ebedi olduğu vurgulanır³⁸. Platon'a göre bilgi, hatırlamadır (anamnesis); bu da ruhun bedenle birleşmeden önce idealar dünyasında hakikati bildiği anlamına gelir. Ölüm ise

³⁷ Zümer, 39/21; Hac, 22/46.

³⁸ Platon, *Phaidon*, çev. Dr. Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 68-72.

ruhun asıl yurduna dönüşüdür³⁹. *Devlet*'in onuncu kitabındaki Er efsanesinde ise, Platon, ruhların ölümden sonra gördükleri hesapları, ödül ve ceza sistemini, reenkarnasyonu ve ruhların kaderini alegorik biçimde anlatır.⁴⁰

Platon'un bu görüşleri, meâd düşüncesine metafizik bir zemin sunar. Özellikle ruhun bağımsızlığı, ölümsüzlüğü ve ilahi bir düzende hesaba çekilmesi fikri, İslam filozoflarının aklı ahiret ispatlarında etkili olmuştur.⁴¹ Ne var ki Platon'un ruhların döngüsel olarak bedenlenmesi inancı (tenasüh) İslam'daki beden-ruh birlikteliğine dayalı kıyamet anlayışıyla çelişir. Bu farklılık, özellikle Gazzâlî'nin "bedenî haşr" vurgusunda açıkça görülür.⁴²

Kant, ahiret fikrine metafizik bir zorunluluk olarak değil, ahlaki düzenin tamamlayıcısı olarak yaklaşır. *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde Tanrı'nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret inancı, ahlaki yaşamın rasyonel tutarlılığı için gerekli olan "postulatlar"dır.⁴³ İyi bir insanın ödüllendirilmesi, kötü bir insanın cezalandırılması fikri, duyuşal deneyimle değil, ahlaki sezgiyle kavranabilir. Dolayısıyla mead, Kant için epistemolojik değil, etik bir varsayımdır. Adaletin nihai gerçekleşmesi için bir öte dünya gereklidir.

Bu yönüyle Kant'ın yaklaşımı, Gazzâlî ve Râzî'nin ahiret düşüncelerinde yer alan akli delillerle örtüşür. Özellikle Râzî, meâd'ın zorunluluğunu ilahi adaletin bir gereği olarak değerlendirir.⁴⁴ Ancak Kant'ta meâd'ın içeriği net biçimde belirlenmez; cennet, cehennem ya da diriliş gibi unsurlar sembolik düzeyde kalırken, İslam düşüncesinde bu unsurlar hem akli hem nakli delillerle ayrıntılı biçimde açıklanır.⁴⁵

³⁹ Platon, *Menon*, çev. Cengiz Çevik, Say Yayınları, 2018, ss. 45-47.

⁴⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, 2002, Kitap X, ss. 427-445.

⁴¹ Platon, *Phaidon*, çev. Dr. Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.

⁴² Gazzâlî, *İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 137-145.

⁴³ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi.

⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî, *Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.

⁴⁵ Mehmet Sait Özervarlı, "İslam Düşüncesinde Meâd Meselesi", *İslam Düşüncesi Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, 2010.

Antik Yunan mitolojisindeki Hades ve Tartarus figürleri, meâd düşüncesinin kültürel ve sembolik katmanlarını açığa çıkarır. Hades, ölümler diyarının tanrısı ve yeraltı dünyasının yöneticisidir. Ölüm sonrası ruhların yargılanması ve yerleştirilmesi süreci onun idaresindedir.⁴⁶ Tartarus ise mitolojide, tanrıların bile korktuğu derin bir azap mekânı olarak tanımlanır. Zeus'un isyan eden Titanları buraya hapsedmesi, cezanın kozmik düzeyde uygulanmasını simgeler.⁴⁷

Bu sembolik yapı, ahiretin iki yönlü doğasını -ödül ve ceza- tasvir eder. İslam'daki cennet-cehennem inancı ile bu mitolojik figürler arasında yapısal benzerlikler kurulabilir. Ancak İslam'da ahiret tamamen ilahi adalete ve hikmete dayanırken, Yunan mitolojisinde bu süreçler çoğu zaman antropomorfik ve kaprisli tanrıların kararlarına bağlıdır. Gazzâlî'nin eserlerinde bu tür mitsel anlatıların yerine, insanın ahlaki ve manevi eylemlerinin belirleyici olduğu bir ahiret tasavvuru yer alır.⁴⁸

Meâd inancı hem felsefi hem dînî düşüncenin merkezinde yer alan bir tema olarak, farklı geleneklerde farklı biçimlerde temellendirilmiştir. Platon'da metafizik ruh, Kant'ta ahlaki zorunluluk, Hades ve Tartarus'ta mitolojik semboller üzerinden şekillenen bu anlayış, İslam düşüncesinde hem nakli hem de akli delillere dayalı olarak sistematize edilmiştir. Bu çok katmanlı yaklaşım, İslam düşüncesinde meâd'ın yalnızca bir inanç ilkesi değil, aynı zamanda insanın varlık yapısına dair kapsamlı bir açıklama içerdiğini gösterir. Gazzâlî meâd'ı tasavvufî ve sezgisel boyutla temellendirirken, Râzî onu daha rasyonalist bir çerçevede yorumlamıştır.

5. Tehâfütü'l-Felâsife

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri, İslam düşünce tarihinde felsefe ve kelam arasındaki etkileşimin ve ortaya çıkan tartışmaların anlaşılması adına müstesna bir yere sahiptir. Gazzâlî, bu eserinde İslam akaidine aykırı gördüğü felsefi görüşlere nüfuz eden bir eleştiri yöneltmektedir. Eser, Gazzâlî'nin dönemin felsefi akımlarına

⁴⁶ Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, ss. 134-136.

⁴⁷ Pierre Grimal, *Mitologlar Sözlüğü*, çev. A. Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

⁴⁸ Gazzâlî, *El-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. H. Atay, Diyanet İşleri Yayınları, Ankara, 1994.

nasıl yaklaştığı, hangi argümanları kullandığı ve yönteminin tutarlılığı üzerine derinlikli bir inceleme imkânı sunmaktadır. Bilhassa, bazı Müslümanların felsefeye yönelmesi konusundaki tespitleri, dönemin entelektüel ve sosyal dinamiklerini anlamak için kıymetli ipuçları barındırır.

Klasik İslam düşüncesinin en etkili ve neticesi itibariyle önemli sonuçlar doğuran fikrî münakaşalarından biri olan *Tehâfütü'l-Felâsife*, Gazzâlî tarafından bu bağlamda değerlendirilmiştir. Ön sözde, tartışmalara dair kendi algısını ve konumlanışını açık bir biçimde ifade etmiştir.⁴⁹

Gazzâlî, eserine bir ön söz ve dört mukaddime ile başlar. Bu bölümlerde, eserinin gayesini, temel tartışma konularını ve eleştirilerinde takip edeceği metodolojiyi etraflıca açıklar. Eserin ana bölümünü ise, Gazzâlî'nin dönemin belirli felsefî görüşlerine yönelttiği eleştirileri ihtiva eden yirmi mesele teşkil eder.

Gazzâlî'nin eleştirel yöntemi iki ana ilkeye dayanır: Filozofların düşüncelerini değerlendirirken onların kullandığı kavramsal çerçeveye ve argümanlara riayet etmek; ve filozofların düşüncelerinin hatalı olduğunu ortaya koymanın, kendi görüşünün doğru olduğunu ispatlamaktan daha elzem ve yeterli olduğunu savunmak. Ne var ki, bazı felsefî görüşleri "küfür" olarak vasıflandırırken kendi kelimâ perspektifini detaylı bir şekilde izah etmekten imtina etmesi ve bu görüşlerini sanki Müslümanların genel kabulüymüş gibi takdim etmesi oldukça dikkat çekicidir.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi telif etmedeki amacı ve benimsediği yöntem, o dönemde bazı Müslümanların felsefeye olan ilgisinin İslam toplumunda nasıl yankılandığını ve ne tür tartışmalara yol açtığını anlamak için mühim veriler sunar. Nitekim Gazzâlî, esere kendi dönemindeki bir grup Müslüman hakkındaki müşahede ve değerlendirmelerini dile getirerek başlar.⁵⁰ Ona göre bu zümre, üç temel hususiyetle temayüz etmektedir: kendilerini emsallerinden üstün görme, İslamî teamüllerden uzaklaşma ve dinî inançları sorgulamaya meyletme ve nihayetinde

⁴⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 1-3.

⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 2.

başkalarının felsefî görüşlerini taklit etme. Gazzâlî, bu tutumu "küfür / inançsızlık" olarak nitelendirir ve bunu taklitçiliğe, yüzeysel bir araştırma anlayışına ve sosyal statü peşinde koşmaya atfeder.⁵¹

Ön söz ve dört mukaddime bölümünden sonra Gazzâlî, eserinde ele alacağı yirmi meselenin listesini sunar ki bu aynı zamanda kitabın içindekiler bölümüdür. Bu yirmi meseleyi burada teker teker incelemek yerine, genel bir bakış açısıyla konuları kavramaya yardımcı olacak şu hususları zikretmek faydalı olacaktır: Yirmi meselenin on üçünde (1, 2, 6, 7, 8, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20) filozofların görüşleri çürütülür. Üç meselede (4, 5, 9) filozofların görüşlerini ispatlayamadıkları gösterilir.

Gazzâlî, bu meselelerden üçünde filozofları küfre düşmekle itham ederken, on yedisinde bid'at işlemekle suçlar. Tekfir edilen, yani küfürle suçlanan meseleler şunlardır: âlemin ezeliyeti (birinci mesele), Allah'ın cüzîleri bilmemesi (on üçüncü mesele) ve haşrın ruhani olacağı iddiası (yirminci mesele).⁵²

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de belirlediği yöntemlere ne derece riayet ettiği ve koyduğu koşullara ne kadar bağlı kaldığı elbette tartışmaya açıktır. Bununla birlikte, filozofların görüşlerini derinlemesine kavramış olduğunu ve genel olarak doğru aktardığını iddia edebiliriz.

Vurgulamak istediğimiz bir diğer husus eserin sonuç kısmıyla ilgilidir. Malum olduğu üzere, Gazzâlî eserin nihayetinde filozofların üç konuda küfre düştüğü kanaatine varır. Bu durum, *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin müteakip asırlarda İslam dünyasında felsefenin konumu üzerindeki etkisini değerlendirmeyi zorunlu kılar. Şunu ifade etmeliyiz ki, bir okuyucu bu eseri dikkatlice ve tarafsız bir şekilde okuduğunda Gazzâlî'nin tartışmadaki ustalığına kayıtsız kalamaz ve birçok eleştirisinin ikna edici olduğunu reddedemez. Bu durum hem sosyolojik hem de epistemolojik açıdan geçerliliğini korur. Sosyolojik açıdan bakıldığında, felsefe ile din arasındaki bu tartışmayı başlatan Gazzâlî değil, filozoflardır. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler,

⁵¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 2.

⁵² Hüseyin Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2009, s. 120.

vahyin ve peygamberliğin hakikati, mucizeler, ahiret hayatının mahiyeti ve Allah'ın sıfatları gibi inanç esaslarıyla ilgili konuları felsefelerinde ele almış ve dini bütüncül bir şekilde felsefi bir perspektife tâbi tutmuşlardır. Dolayısıyla Gazzâlî, filozofları ve felsefeyi keyfi bir şekilde eleştirmemiştir.

Son olarak Gazzâlî'nin ön söz, dört mukaddime bölümü ve sonuç kısmındaki üslubunun, yirmi meseledeki üslubundan farklı olduğuna dikkat çekmek gerekir. Giriş bölümünde, kitabı yazma amacının filozofların görüşlerindeki tutarsızlıkları ve yanlışları ortaya koyarak, İslam toplumunda felsefeye rağbet eden bir grubun filozoflara duyduğu hayranlığı kırmak olduğunu belirtir ve yirmi mesele boyunca filozoflarla bu amaç doğrultusunda tartışır. Sonuç kısmında ise üç meselede filozofların öne sürdüğü görüşlerin onları küfre sürüklediği neticesine varır.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eseri, İslam düşünce tarihinde felsefe ve kelam arasındaki etkileşimin ve tartışmaların anlaşılması için temel bir kaynaktır. Gazzâlî'nin felsefi görüşlere karşı eleştirel yaklaşımı, yöntemindeki bazı tutarsızlıklara rağmen hem derin bir felsefi birikime hem de istisna bir diyalektik kabiliyete sahip olduğunu göstermektedir. Eserin İslam düşünce tarihine en büyük etkisi, felsefenin inanç esaslarıyla çelişebileceği ve hatta küfre yol açabileceği endişesini tetikleme olmuştur. *Tehâfütü'l-Felâsife*, felsefe ile kelam arasındaki ilişkinin durumunu ve bu ilişkinin İslam düşüncesinin gelişimi üzerindeki derin etkisini anlamak için hâlâ tartışmaya değer önemli bir eserdir. Gazzâlî'nin felsefeye yönelttiği eleştiriler, günümüzde de farklı disiplinlerden araştırmacılar tarafından incelenmekte ve tartışılmaya devam etmektedir.

Buraya kadar İslam düşüncesinde meâd kavramının çok boyutlu yapısını ve Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sini tanımaya, bu önemli eseri incelemeye ve meâd kavramının sözlük anlamını, terimsel anlamlarını, meâd konusunun İslam geleneğindeki yeri ve önemini ele almaya çalıştık. Meâd kavramının çok boyutlu yapısı ve Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sine dair temel inceleme, İslam düşüncesindeki farklı meâd yorumlarının anlaşılması için zemin hazırlamaktadır. Bu temel üzerine inşa edilen birinci bölüm ise, İslam filozoflarının ölümünden sonraki

hayata dair çeşitli bakış açılarını ve Gazzâlî'nin meâd konusundaki görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele alarak, Fahreddîn Râzî'nin meâd yorumuna derinlemesine inmeden önce, İslam felsefesinin bu konuya dair geniş perspektifini ve çeşitli yorumlarını tam olarak kavramamızı sağlayacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN, *TEHAFÜTÜ'L-FELÂSİFE*'DE ELEŞTİRDİĞİ FİLOZOFLAR VE MEÂD ANLAYIŞLARI

İslam düşünce tarihinde ölümden sonraki hayat, inanç sisteminin temel taşlarından biri olmasının yanı sıra yoğun tartışmalara konu olmuş bir alandır. Farklı ekoller ve düşünürler, nefsin ve beden mahiyeti, ölüm sonrası yaşamın niteliği ve ilahî adaletin tecelli şekli gibi konularda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu bölümde, Gazzâlî'nin eleştirdiği İslam filozoflarının görüşleri ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Filozofların genellikle nefsin ölümsüzlüğüne ve bedenin faniliğine odaklanan ve nefis anlayışlarının bir uzantısı olan yorumları ile Gazzâlî'nin hem nefis hem bedenin dirilişini savunan, nakil ve vahiy merkezli açıklamaları arasındaki benzerlik ve farklılıklar incelenecektir.

1.1. Fârâbî'nin Meâd Anlayışı

Fârâbî'nin nefis-beden ilişkisi ve ölüm sonrası nefsin durumuna dair görüşleri, insan nefsinin aklî bir cevher olarak konumlandırılmasına dayanır.⁵³ “Nâtık nefis”, yani düşünen insan nefsi, akıl olma potansiyeli ve kapasitesi nedeniyle cevher olarak tanımlanır. Akıl sahibi olmak, insanın irade ve seçim özgürlüğüne sahip olması sonucunu doğurur ve bu da eylemlerinden sorumlu tutulmasını gerektirir. Sorumluluk, eylemlerin sonuçlarının deneyimlenmesini de beraberinde getirir. Bu nedenle, nâtık nefsin bedenle bağlantısı kesildikten sonraki durumunu anlamak önem kazanır. Çünkü akıl yoluyla karar veren insan için hesap verme ve adaletin gerçekleşmesi kaçınılmazdır.

Fârâbî'ye göre cevher olarak tanımlanan nefsin beden sonrası durumu, nefsin yetkinleşmesi ile açıklanır. İnsan nefsinin özünü kavrayabileceği düşüncesi, nâtık nefsin düşünme yetisinin özünde bir soyutlama sürecine dayanmasına bağlanır. İnsan, nazarî ve amelî akıl sayesinde bilgi ve beceriler edinir ve eylemlerinde, ahlâkî

⁵³ Hasan Özalp, “*Farâbî ve İbn Sînâ Düşüncesinde Meâd*” Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Sivas, 2006, s. 84.

duruşunda güzel ile çirkini ayırt eder. Burada "akıl" kavramı, nâtik nefse eklenen bir özellik olarak kullanılır. Nitekim Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil* adlı eserinde aklın maddeden bağımsızlığı nedeniyle beden ölümünden sonra da varlığını sürdürdüğünü belirtir.⁵⁴

Filozof, nefsin yetkinlik kazanmasını “mutluluğun elde edilmesi” olarak tanımlar ve bunu nefsin maddesel bağımlılıktan kurtularak ulaştığı ideal bir varoluş hâli olarak açıklar. Yetkinliğin en üst seviyesi “nihai mutluluk” (es-saâdetü'l-kusvâ) olarak adlandırılır ve bu, “kendisi için, başka bir amaç için değil, arzu edilen ve tercih edilen mutluluk”tur.⁵⁵

Fârâbî'nin nefis anlayışının merkezinde yetkinlik yer alsa da bazı nefslerin yetkinliğe ulaşamayabileceği de belirtilir. Farâbî, aklî olana yönelimi zayıf olan nefslerin, hastalanabileceğini ve bu sebeple de yetkinliğe erişemeyeceğini ifade eder. Nâtik nefsin hastalığı, bedensel hastalıkla benzeştirilir. Hasta bir beden tatlıyı acı, acıyı tatlı algılayabilir. Benzer şekilde, hasta bir nefis de kötü eylemleri iyi, iyi eylemleri kötü olarak değerlendirebilir. İnsanın potansiyelini gerçekleştirebilmesi için nâtik nefsin olası hastalıklardan korunması ve yeteneklerin geliştirilmesi gerekir. Yetkinliğe ulaşan nefisler, bedenlerinden ayrıldıktan sonra, aynı seviyeye ulaşmış, nitelik, nicelik ve tür bakımından denk diğer nefislerle mutluluğa kavuşur. Gerekli çabayı göstermeyenler ise, ruhen eksik ve maddeye bağımlı varoluşlarıyla “cahil şehir” sakinleri olarak adlandırılır.⁵⁶ Farâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde bu nefsleri “yok olan varlıklar, vahşi hayvanlar ve yılanlar gibi” nitelendirir.⁵⁷

Yetkinliğe ulaşamayan nefslerin durumuna ilişkin görüşleri tartışmalıdır. Bu görüş, filozofun şiddetle karşı çıktığı ruh göçü (tenasüh) düşüncesiyle benzerlikler taşır. Ruh göçünde yetkinliğe ulaşamayan nefis, başka bedenlere geçerek hem cezasını çeker hem de yetkinleşme sürecine devam eder. Fârâbî'de ise yetkinliğe ulaşamayan

⁵⁴ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, thk. Muhittin Hatib, Abdu'l-Fettah Geylan, Kahire, 1910, s. 17.

⁵⁵ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, trc. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, Ankara, 2011, ss. 137-143.

⁵⁶ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 137-143.

⁵⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, s. 143.

nefsler yok olmaya mahkûmdur.⁵⁸ Yokluk bir ceza olarak yorumlanabilir; ancak bu anlayış, geleneksel İslam düşüncesindeki meâd kavramıyla çelişir.

Beden sonrası nefslerin bireyselliğini koruyup korumadığına dair yorumlar da tartışmalıdır. Bazı yorumcular, yetkinliğe ulaşan nefslerin tek bir nefste birleştiğini (ittisal) iddia eder. Ancak Fârâbî'nin ifadeleri incelendiğinde, yetkinleşmiş nefslerin ferdiyetlerini kaybetmediğini, bu nefslerin tek bir nefis gibi olmalarının ise kendi yetkinliklerini elde etmelerinin bir sonucu olduğu anlaşılır. Mutluluğa ulaşan nefsler, bireyselliklerini koruyarak bir birliktelik oluştururken; cahil şehrin nefsleri yok olur.⁵⁹

Nefsi cevher olarak tanımlayan düşünürün, aynı zamanda bu cevherin yok olabileceğini de söylemesi bir çelişki gibi görünebilir. Çünkü cevher, bileşik varlıklar gibi oluşum ve bozulmaya tabi değildir, yok olmaz. Cahil şehir sakinlerinin nefsleri nâtık nefis olma potansiyeline sahip olsalar da yetkinliğe ulaşamadıkları için hayvani nefis seviyesinde kalırlar ve yok olmaya mahkûmdurlar. Nâtık nefis potansiyeli taşıyan bir cevherin maddeye bağımlı olması ve yok olma ihtimali, Fârâbî'nin sisteminde bir sorun gibi görünse de, o, aslında bilfiil akıl seviyesine gelmeyen akli cevher olarak görmemektedir. Bu durumda da cevherin sonradan dönüşen bir şey olduğu ortaya çıkar veya doğuştan bilfiil akıl seviyesinde olmayan insanların olması ve bunların yok olacağı anlamına da gelebilir.⁶⁰

Düşünürün felsefesinde metafizik, siyaset, ahlak ve din birbirine bağlıdır. İnsan, nefis ve bedenden oluşan iki ayrı cevherdir. Bedenin faniliği, bedensel erdemlerin de faniliğini beraberinde getirir. Nefis ise, manevi ve nurani bir cevher olarak ölümsüzdür. Peki, nefse ait erdemler de ölümsüz müdür? Nefis ve bedenin birlikte gerçekleştirdiği erdemlerin akıbeti nedir? Bedensel ve nefsanî erdemsizliklerin farkı nedir? Manevi bir cevher olan nefis neden erdemsiz davranışlarda bulunur? Bedenin etkisi söz konusuysa, maddi bir cevher manevi bir cevheri nasıl etkiler? Bu etki, bedensel cevherin de ölümsüz olduğunu mu gösterir? Öyleyse, yok olmaya yatkın

⁵⁸ Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzılâ*, s. 143.

⁵⁹ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 17.

⁶⁰ Aygün Akyol, "Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sy. 18, Hitit, 2010, s. 127.

maddi bir cevherin ölümsüzlüğü nasıl mümkün olabilir? Nefs ve beden aynı anda yaratılmışsa, yaratıcı her ikisine de ölümsüzlük veremez mi?⁶¹

Maddi bir cevherin yok olması onun doğasındadır. Farâbî, nurani bir cevherin yok olması için üç koşul gerektiğini söyler: Bedenle birlikte yok olma, karşıt bir güçle yok olma veya daha güçlü bir varlık tarafından yok edilme. Yetkinliğe erişen nefis bedenle birlikte yok olmayacaktır. O varlığını devam ettirecektir. Nefsin zıddı ile yok olması mümkün değildir, çünkü cevherin zıddı yoktur. Geriye ancak daha güçlü bir varlık tarafından yok edilme ihtimali kalır.⁶²

Beden, nefsin varlığı için gereklidir, ancak ölümsüzlüğü için şart değildir. Nâtik nefis, maddesel olmadığı için bedeninin ölümünden sonra varlığını sürdürür. Bu aşamada nefis yeni bir özellik kazanır ve kendini bilme yeteneği gelişir. Edinilmiş akıl (müstefad akıl) seviyesinden faal akıl seviyesine yükselir ve ona katılır (ittisal). Bu katılım nefse ölümsüzlük kazandırır.⁶³

Fârâbî'ye göre nefsin ölümsüzlüğü, toplumsal ve bireysel erdemlerde yetkinleşmeye bağlıdır. “Erdemli şehir”de yaşayan ve ahlâkî faziletlerle sahip kişi, nefsinin maddî ve bedensel hazlardan arındırarak hayattayken faal akılla birleşir ve ölümsüzlüğe ulaşır.⁶⁴

Mehmet Aydın'a göre; Fârâbî, ölümden sonra bireysel ruhların varlığını kabul eder. Tek bir âlemsel nefis olsaydı, farklı mizaçlardan bahsetmek anlamlı olmazdı.⁶⁵

Nefislerin ölümsüzlüğe ulaşabilmesi için edinilmiş akıl (müstefad akıl) seviyesine ulaşması gerekir. Bu seviyede nefis, bedensel varlığa ihtiyaç duymadan varlığını sürdürebilir. Bu seviyeye ulaşamayan nefis yok olur. Ancak bilfiil akıl

⁶¹ Cavit Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî I*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s. 52.

⁶² Mehmet Ata Az, “*Farâbî’de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi*”, Turkish Studies, <https://turkishstudies.net/social?mod=tammetin&makaleadi=&key=46134>, (05.09.2024).

⁶³ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, trc. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2012, s. 2.

⁶⁴ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan ilişkisi*, İz Yayınları, İstanbul, 2000, s. 109

⁶⁵ Aydın, “Fârâbî’nin Nefsin Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, s. 33.

seviyesindeki varlıklarda potansiyel olarak müstefad akıl bulunduğu ve kısmen maddesel bağımlılıktan kurtulmuş oldukları için ölümsüzlük tüm insânî nefler için potansiyel olarak mevcuttur.⁶⁶

Filozofun ölümsüzlüğü sadece aklî ve ahlâkî erdemlere ulaşanlara özgü kılması, özellikle avam için umutsuzluk yaratabilir. Çünkü herkesin aklî erdemlere ulaşması mümkün değildir. İnsanın ölümsüz olabilmesi için faal akılla birleşmesi şarttır. Bu birleşme, düşünme yetisi (taakkul) veya hayal etme yetisi (tahayyül) aracılığıyla gerçekleşir. Filozoflar düşünme, peygamberler hayal etme yetisiyle faal akla ulaşır ve ölümsüz olurlar.

Sonuç olarak Fârâbî, nefsi, manevi bir cevher olarak ele alır ve nefsin ölümsüzlüğünü özüne dayandırırken bedeni ölümle yok olmaya mahkûm eder. Düşünürün sistemi kendi içinde tutarlı görünse de genel İslam düşüncesi ve bedenle diriliş inancıyla uyumlu değildir.

1.2. İbn Sînâ'nın Meâd Anlayışı

İbn Sînâ'nın felsefesinde nefsin bedenle ilişkisi ve ölüm sonrası durumu, önemli bir yer tutar. Bu konudaki görüşleri, hem dînî öğretiyile uyum sağlama çabası hem de felsefî akıl yürütmeye dayanması nedeniyle karmaşık bir yapı sergiler ve bazı itirazlara yol açmıştır. Bu başlıkta İbn Sînâ'nın nefsin bedenle ilişkisine, ölüm sonrası durumuna ve ölümsüzlük anlayışına dair görüşleri incelenecek, bunların içerdiği karmaşıklıklar ve çelişkiler ele alınacaktır.

İbn Sînâ, insan nefsinin bedenden ayrıldıktan sonraki durumuyla ilgili fikirlerini ortaya koyarken dikkatli ve özenli ifadeler kullanmaya özen göstermiştir. Düşünür, bu alandaki bilgilerimizin bir kısmının vahiy kaynaklı, bir kısmının ise akıl ve mantıksal çıkarım yoluyla elde edilebileceğini belirtir. Vahiy kaynaklı bilgilerin doğruluğunun ise ancak dinin ve peygamberin haberini teyit etmekle mümkün

⁶⁶ Aydın, "Fârâbî'nin Nefsin Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", s. 27.

olduğunu ifade eder.⁶⁷ Böylece İbn Sînâ, kendi görüşlerinin konunun akıl ve mantığa dayalı olarak açıklanabilecek kısmını kapsadığını savunur.⁶⁸

İbn Sînâ'ya göre, ölüm, nefsin bedenini aletlerini kullanmayı terk etmesi ve nefis-beden ilişkisinin sona ermesiyle karakterize edilen, insana özgü bir durumdur. Bu süreçte nefis bağımsız hale gelir. Bedene kıyasla ruh, nurani bir cevher olarak nitelendirildiği için, beden ölüm sonucu yok olmasına rağmen, ruh aynı akıbeta uğramaz.⁶⁹

Meşşâî bir düşünür olan İbn Sînâ, beden ölmesi ve çürümesiyle insan nefsinin tamamen yok olmayacağını savunur. Varlığı için bedene ihtiyaç duymayan nefsin, bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu belirleyen en önemli etken, bedenle olan ilişkisidir. Yani, nefsin ölümden sonraki akıbeti, maddi dünyada bedenle kurduğu ilişki tarafından şekillendirilir. Nâtık nefsi bir cevher olarak kabul eden İbn Sînâ'ya göre nefsi sürekli meşgul eden şey bedendir. Bu meşguliyet, nefsin kendi gerçekliğini anlamasını engeller. Ancak bedene duyulan ilginin sonucunda yetkinliğe ulaşamamasının yarattığı üzüntü, bu durumun gölgesinde kalır. Bu durum, nefsin bedene olan eğiliminden kaynaklanır. Nefis bedene ne kadar yakınsa yetkinliğinden o kadar uzaktır; bedenden ne kadar uzaksa yetkinliğine o kadar yakındır.⁷⁰

İbn Sînâ, meâdı (ölüm sonrası yaşam) dünya ve ahiret ilişkisinin bağlamında, insan nefsinin bedenden ayrılması ve sonrasında karşılaşılabilecek durumlar açısından ele almaktadır.⁷¹ Onun görüşüne göre, insanların ölüm sonrası yaşamlarını konu edinen mead, üç temel açıdan zorunludur: Birincisi, ahlaki zorunluluk; erdemli ve faziletli bir yaşamın sonucu veya böyle bir yaşamın gerekliliği olarak. İkincisi, sosyal zorunluluk; toplumsal düzen ve istikrarın korunması için. Üçüncüsü ise, insani zorunluluk; insanın

⁶⁷ İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu 'ş-Şifâ*, s. 169.

⁶⁸ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 198.

⁶⁹ İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev. M. Hazmi Tuna, 1959, s. 16

⁷⁰ Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Nur Basımevi, Konya, 1986, s. 226.

⁷¹ İbn Sina, *Kitabü'n Necat fil Hikmeti'l Mantıkıyyeti ve't Tabiiyyeti ve'l İlahiyyat*, Macit Fahri, Beyrut, 1982, s. 326.

ölüm sonrası saadet ve şekavet beklentisi olarak.⁷² İbn Sînâ'nın meâd yorumunda, toplumsal istikrar, saadet ve şekavete vurgu yaptığı görülmektedir. Ancak, önemli olan nokta, İbn Sînâ'nın meâdi pragmatik bir yaklaşımla ele almasıdır. Bireysel erdemin ortaya konması için ölüm sonrası mükâfatlandırılma arzusu ve toplumsal düzenin sağlanması amacıyla yasaları göz ardı edenlerin ölüm sonrası cezalandırılma korkusu, bu pragmatik yaklaşımın temelini oluşturur. Özetle, İbn Sînâ, bireysel erdem ve toplumsal düzenin sağlanması için meâdi zorunlu görmektedir.

İbn Sînâ'nın meâd düşüncesini tam olarak kavramak için, nefsin varlık alanına çıkışını, özünü (mahiyetini) ve bedenle olan ilişkisini anlamak şarttır. Filozof, ruhun ölümsüz bir cevher olması nedeniyle bedenden ayrıldıktan sonra (ölümden sonra) yok olmayacağını savunur. İbn Sînâ'ya göre nefsin yetkinliğe ulaşması ve bedensel isteklerden kurtulması için aklî yetilerini eksiksiz kullanması gerekir. İnsan, düşünme yeteneğini kullandıkça anlayışının artacağını ve bunun da nefsin mutluluğa olan yatkınlığını artıracığını belirtir. İnsanın maddi dünyaya olan ilgisinin azalması, akıl dünyasına olan ilgisinin artmasıyla paraleldir. Dolayısıyla, nefsin mutlak iyiyi ve mutlak güzeli görmesini engelleyen şey, bedensel arzulardır. Kişi maddi dünyadaki hazlara kendini kaptırmışken, aklî hazların farkına varması zordur. Nefsin bedene olan ilgisi, ona gerçek aşkını unutturur ve onu bedene hapseder. Böylece nefis, kendisindeki aklî cevherden yüz çevirip maddi dünyaya yöneldiğinde bu üstün niteliklerini kaybeder. İbn Sînâ'ya göre beden, nefsin özüne zıttır ve bu nedenle nefse acı verir. Nefsin bu acının farkına varamaması ise bedensel isteklere teslim olmasından kaynaklanır. Çözüm, nefsin arınması ve kendine özgü mutluluğu elde etmesinde yatar. Nefis, bedensel istekleri nedeniyle maddeye karşı bir arzu duyar ve bu arzu, bazı aklî hazları elde etmesini ve akla yönelmesini engeller. Bu ilgi arttıkça, maddi dünyaya olan ilgi ve bağlılık da azalacaktır. Akla yönelmenin sonucunda nâtik nefis yetkinleşecek ve her şeyin özü, iyilikler onda ortaya çıkacak, mutlak iyi ve mutlak güzellik nefis tarafından keşfedilecektir.⁷³

⁷² İbn Sînâ, *Adhaviye fil Meâd*, thk. Hasan Asi, Beyrut, 1987, ss. 53-56.

⁷³ Akyol, "Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", ss. 128, 129.

Sonuç olarak, maddeye tutkun olan nefis, bedenın çürümesiyle birlikte büyük bir sıkıntıya düşer çünkü bedeni yok olduğunda bu maddi hazları elde etme imkânı da kalmaz. Nefsin tüm bu durumlardan kurtuluşunu, bedenden uzaklaşma ve yetkinliğe ulaşma süreci olarak tanımlayan İbn Sînâ, akledilebilir suretlerin konusu olan nâtık nefsin, faal akılla “birleşmesi” durumunda bedensel yetilerini kaybetmesinin bir eksiklik yaratmayacağını belirtir. Çünkü nefis, aklî gerçekleri bedensel yetilerle değil, kendi özüyle kavrar. Bu nedenle nefsin bedenden ayrılması, özüne zarar vermez.⁷⁴

Düşünüre göre insan, bu dünyada bedensel isteklerinden uzaklaşmalı ve nefsinin yetkinliğine odaklanmalıdır. İnsanın burada yaptığı eylemlerin ahiret mutluluğuna yönelik olduğunu ifade eden İbn Sînâ, ahirette mutluluğun bilgi ve ilimde yetkinleşerek kazanılacağını, mutsuzluğun ise temel nedeninin cehalet olduğunu savunur.⁷⁵ Fakat bu “yetkinliğe ulaşma” kavramı, İslam düşüncesindeki genel “ahiret” anlayışıyla tam olarak örtüşmeyebilir. İbn Sînâ, ruhani dirilişle yetinirken, İslam düşüncesinde genel kabul gören bedensel diriliş (haşr-i cismani) fikriyle arasında mesafe koyar. Bu da düşünürün sisteminin, özellikle bedenın önemsizleştirilmesi ve nefsin yetkinliğinin ön plana çıkarılması noktasında, İslam düşüncesinin bütünlüğüyle sorgulanmasına neden olur.

İbn Sînâ'nın nefis anlayışı ve ölümden sonraki akıbeti hakkındaki görüşleri, kendi ifadelerinde bile netlikten uzaktır ve oldukça karmaşıktır. Çelişkili ifadelere rastlamak da mümkündür. Bunun nedeni, filozofun din ve felsefe arasında denge kurma çabasından kaynaklanıyor olabilir. Nefis konusuna yoğun ilgi duymasına rağmen kesin bir sonuca ulaşamamıştır. Ahiret (meâd) ile ilgili çeşitli başlıklar altında risaleler kaleme almasına rağmen bu risalelerin içeriği daha çok nefis ve mahiyetiyle ilgilidir ve ahirete çok az değinir. Nefsin ölümden sonraki durumundan bahsedilse de beklenen derinlemesine inceleme sunulmaz.

Kur'an-ı Kerim'in nefsin ölümsüzlüğü konusunda ruhani dirilişten bahsetmekle birlikte, daha çok bedensel dirilmeye (cismani haşr) odaklandığı

⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, ss. 160, 161.

⁷⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 170.

unutulmamalıdır. Genel İslam inancında yeniden dirilme, ruh ile birlikte beden de dirileceği şeklinde kabul görür. İbn Sînâ, “*Risaletü'l-Edhaviyye fi'l-Meâd*” adlı eserinde ölümden sonraki yaşama ilgili olarak dirilme ihtimali konusunda dört farklı görüş olduğunu belirtir: Dirilişi inkar edenler, sadece beden dirileceğine inananlar, sadece nefsin dirileceğine inananlar ve hem ruh hem de bedenin birlikte dirileceğine inananlar. Ruh göçüne (tenasüh) inananlar da eklenince sayı beşe çıkar.⁷⁶ Filozof, bu görüşleri teker teker eleştirir ve bedenlerin dirileceği konusunu ayrı bir başlık altında inceleyerek böyle bir dirilişin mümkün olmadığını savunur. Ancak genel felsefî düşüncesi içerisinde, yeniden dirilişin hem cismani hem de ruhani olacağına dair ifadeleri de mevcuttur.⁷⁷

Örneğin, İbn Sînâ dirilme (haşr) konusunda öncelikle ölümden sonraki dirilişin dînî bir mesele olduğunu, aklın bu konuda fazla bir şey söyleyemeyeceğini ve peygamberlerin ve kutsal kitapların söylediklerine inanılması gerektiğini ifade eder. Şöyle der: “Bilinmelidir ki meâd inancı, bedenlerin dirileceği üzerine kurulmuştur. Bu görüşün doğruluğuna, ancak peygamberlerin haber vermesi gibi şer’î hükümler çıkarma yoluyla ulaşılabilir... Meâd ile ilgili diğer bir konu da saadet ve şekavet yönünden ruhların bekasıdır. Bu düşünce, peygamberlerden ve filozoflardan aklî delille sabit olmuştur.”⁷⁸ Bu ifadeler, İbn Sînâ’nın bedensel dirilişin dinî kaynaklara dayandığını kabul ettiğini gösterir.

İbn Sînâ’nın görüşleri kimi zaman birbirine zıt görünmektedir. Yukarıdaki alıntıda da görüldüğü gibi, ölümden sonraki yaşamın, Kur’an’da ve peygamberin bildirdiği gibi bedensel olacağına inanmaktadır. Ama bu bedenler, öte dünyadaki âlemin mahiyetine uygun “semâvî” bedenler olacaktır. Aynı zamanda o, felsefenin ölümden sonraki yaşamın özünü tam olarak açıklayamayacağına da inanır.⁷⁹ Filozofumuza göre din, genel halk kitlesine (avam) hitap ederken, çoğunluğu esas alır ve benzetmeye dayalı bir dil kullanır. Felsefe ise seçkin bir zümreye (havass) özgüdür.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Adhaviye fil Meâd*, s. 91.

⁷⁷ Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 29.

⁷⁸ İbn Sina, *Kitabü'n Necat fil Hikmeti'l Mantıkiyyeti ve't Tabiiyyeti ve'l İlahiyyat*, s. 326.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Adhaviye fil Meâd*, ss. 97-112.

İbn Sînâ'nın bedensel dirilme hakkındaki değerlendirmelerine bakıldığında, nefslerin ayrıldığı bedenlerin bozulduğu, toprağa karıştığı ve çözüldüğü görülür. Bedenlere ait bu maddeler, başka varlıkların yapı taşı olarak tekrar ortaya çıkar. Evrende sınırlı miktarda madde varken, sonsuz sayıda insan nefsi vardır. Bu durumda sınırlı sayıdaki madde, sonsuz sayıdaki nefse yetmeyecektir. Ancak burada İbn Sînâ'yı zorlayan bir sorun vardır: Allah'ın her bir nefis için yeni bir beden yaratma gücüne sahip olması. İbn Sînâ, bu soruna tartışmalı bir şekilde, Allah yolunda savaşırken uzuvları kopmuş bir kişinin bu şekilde cennete gireceğini söyleyenlerin, Allah'ın cömertliğini ve lütfkârlığını anlayamadıklarını iddia ederek cevap verir.⁸⁰

Filozofun bedensel dirilmeyi kabul etmemesinin temelinde, Platon düşüncesindeki ölümsüzlük anlayışı olabilir. Platon'a göre ölümsüzlük, nefsin bedenden kurtulmasıdır.⁸¹ Eğer dirilme tekrar bedensel olacaksa, bu kurtuluşun bir anlamı kalmaz. Fakat burada gözden kaçan bir nokta, Platon'un ruh göçünü (tenasüh) kabul etmesidir. Oysa İbn Sînâ'nın ruhani dirilişin imkânına dair bir delili, "eğer bedensel dirilmeye inanıyorsanız ruh göçünü de kabul etmek zorundasınız" şeklindedir. Çünkü ölümden sonra bedenlerin diriltileceğine ve nefsin bedene tekrar iade edilebileceğine inanmak, ruh göçünü de mümkün kılar.⁸² Yani ruh, bedenden ayrıldıktan sonra herhangi bir bedene tekrar geçebilir.

İbn Sînâ'nın da dâhil olduğu Aristotelesçi (Meşşâî) düşüncenin bedensel dirilişi reddetmesinin sebebi, onların ölümsüzlükle ilgili anlayışlarıdır. Meşşâîlere göre canlıların ölümüyle, bedenlerinin çözülmesiyle bitkisel ve hayvansal nefsler de ortadan kalkar. İnsan nefsinin bir boyutu bedeni, diğer boyutu ise nefsi yöneten akıldır. Ölümle birlikte beden yok olduğunda, bedeni yöneten bitkisel ve hayvansal nefsler de yok olur. Zaten var olmalarının da bir anlamı kalmaz. Bu durumda Meşşâîler,

⁸⁰ Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*, İlahiyât Yayınları, Ankara, 2014, ss. 105, 106.

⁸¹ Platon, *Phaidon*, ss. 15-22.

⁸² İbn Sînâ, *Adhaviye fil Meâd*, s. 109.

ölümsüzlüğü insanın sadece aklî boyutuna özgü kılar. Yani nefsin ölümsüzlüğü ile kastedilen aslında aklın ölümsüzlüğüdür.⁸³

İbn Sînâ düşüncesinde hem bedensel dirilmeye hem de ruhani dirilmeye yer vardır. Filozofun, dirilme (haşr) konusunda “akıl bir şey söyleyemez, bu nakil konusudur, peygamberler ve kutsal kitaplar ne demişse doğrudur”⁸⁴ dediği halde, bazı tartışmalara girmesinin sebebi –vahyin hem avam hem de havassa hitap eden boyutuyla alakalı olsa da– bu çelişkiyi, İbn Sînâ’nın özellikle ruha duyduğu ilgi ve onunla aşırı derecede meşgul olmasının bir sonucu olarak konuyla ilgili yorumlar yaptığını düşünebiliriz. Aslında filozof, bedensel dirilmeye inanıyordu; ancak ruhani dirilme ihtimali üzerine de kafa yormuştur.

İbn Sînâ’nın bu kadar farklı görüşler ortaya atmasının bir diğer sebebi de bedensel dirilme ile ruhani dirilmeyi birbirinden ayırması olabilir. Filozofun “akıl bir şey söyleyemez, bu nakil konusudur, peygamberler ve kutsal kitaplar ne demişse doğrudur” dediği mesele bedensel dirilmedir. Yani felsefe ya da filozoflar, bedensel dirilmeyi ve onun mahiyetini bilemezler. Fakat ruhani dirilme hakkında görüş bildirebilirler. Çünkü ona göre bedensel dirilmeye akıl yoluyla delil getirmek mümkün değildir. Fakat ruhani dirilme, hem din ile sabittir hem de akıl ile ispatlanabilir.⁸⁵

İbn Sînâ’nın nefsin ölümsüzlüğü ve ölüm sonrası yaşam hakkındaki görüşleri, hem Aristotelesçi felsefenin etkilerini hem de İslam dininin temel prensiplerini sentezlemeye çalışan karmaşık bir yapı sergiler. Düşünür, nefsi manevi bir cevher olarak kabul eder ve aklın kullanımıyla yetkinleşmenin önemini vurgular. Ölümsüzlüğü aklî erdemlere ulaşmaya bağlarken bedensel diriliş konusundaki çekinceleri ve ruhani dirilişe yaptığı vurgu, geleneksel İslam anlayışıyla tam bir uyum içinde olmadığını gösterir. Bu durum, onun felsefesinin hem zenginliğini hem de içerdiği gerilimleri ortaya koyar. İbn Sînâ’nın eserlerindeki bazı belirsizlikler ve

⁸³ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2018, s. 173.

⁸⁴ İbn Sina, *Kitabü'n Necat fil Hikmeti'l Mantıkıyyeti ve't Tabiiyyeti ve'l İlahiyyat*, s. 326.

⁸⁵ Fatma Nuriye Kurşunoğlu, *İbn Sina'da Mead*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006, ss. 73, 74.

çelişkili ifadeler, onu yorumlamayı zorlaştırırken aynı zamanda felsefesinin derinlemesine incelenmesi gereğini de vurgular.

1.3. Gazzâlî'nin Meâd Konusunda Filozofların Düşüncelerine Yaptığı Eleştirilerin Tahlili

Gazzâlî'nin felsefe eleştirisinin temelinde, özellikle Bâtınîliğin yükselen etkisi karşısında Sünnî İslam geleneğini savunma çabası yatmaktadır. Bu bağlamda konumuzla ilgili olarak, Gazzâlî'nin en önemli eserlerinden biri olan *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin yirminci meselesi olan cismânî haşr konusundaki görüşleri dikkate değerdir. Filozofların akıl yürütme yoluyla bedenini dirilişini, cennet ve cehennem maddi varlığını reddedip bunları sembolik yorumlamalarına karşı çıkan Gazzâlî, vahyin otoritesini merkeze alan kelamcı perspektifini ortaya koyar. Çalışmamızın bu kısmında, filozofların cismânî haşri reddetme gerekçeleri ve Gazzâlî'nin bunlara getirdiği reddiyeleri karşılaştırmalı olarak analiz etmeye çalışacağız.

Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerin ardında yatan temel sebeplerden biri, onun Bâtınî düşünceye karşı verdiği mücadeledir. Aslında Gazzâlî'nin doğrudan hedefi felsefe değil, Bâtınîlik'tir. Gazzâlî'ye göre, hızla güçlenen ve halk üzerindeki etkisini artıran Bâtınîlerin otoritesinin yıkılması ve yerine Sünnî İslam geleneğinin hâkim kılınması gerekmektedir.⁸⁶

İşte bu bağlamda, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Gazzâlî'nin Bâtınîlik karşıtı mücadelesinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Eserin yazılmasında, Gazzâlî'nin Nizamiye medreselerinde öğrenci ve müderris olarak geçirdiği yıllar, onu Sünnî ilim geleneğinin önde gelen temsilcilerinden biri haline getiren eğitim hayatı ve dönemin İslam dünyasında ciddi bir tehdit olarak gördüğü Bâtınî siyasetine karşı başlattığı mücadele etkili olmuştur. Dolayısıyla *Tehâfütü'l-Felâsife*, Gazzâlî'nin belirtilen tüm bu faktörlerin etkisiyle edindiği amaç doğrultusunda attığı ilk adımdır.⁸⁷

⁸⁶ İlhan Kutluer v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, "Gazzâlî ve Felsefe", Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s. 20.

⁸⁷ Kutluer v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, "Gazzâlî ve Felsefe", s. 20.

Eserin İslam düşünce dünyasında yarattığı yankı ve etkilere bakıldığında, Gazzâlî'nin amacına ulaştığını söyleyebiliriz. Gazzâlî, bu amacına ulaşırken bir yandan da kelama, mantık ve felsefi düşünceyi dâhil ederek felsefeyi kelamlaştırmak suretiyle yeni bir kelimî otorite tesis etmeye çalışmıştır. Bu durum, Gazzâlî'nin düşünsel mücadelesinin çok boyutlu ve stratejik bir nitelik taşıdığını göstermektedir.

Gazzâlî'nin felsefi düşünceye eleştirel yaklaşımının önemli örneklerinden biri olan *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin yirminci meselesi, cismânî haşr konusunu ele alır.⁸⁸ Bu meselede Gazzâlî, filozofların ölümden sonra bedenlerin dirilişini, ruhların bedenlere geri dönüşünü, maddî ateş, cennet, huriler ve insanlara vaat edilen diğer ödüllerin varlığını reddetmelerini ve bunların manevî ödül ve cezaları halka anlatmak için kullanılan semboller olduğunu savunmalarını çürütmeyi amaçlamaktadır.⁸⁹ İslam âlimlerinin genel görüşüne göre bu mesele, Gazzâlî'nin kelamcı bakış açısının ve vahiy merkezli epistemolojisinin de açık bir göstergesidir.

Bu meselenin iki temel boyutu vardır: birincisi cismânî haşrin reddi, ikincisi ise bu konudaki ayetlerin tevil edilmesidir.

Gazzâlî, tavrını daha en baştan açık bir şekilde ortaya koyar. Ona göre cismânî haşri reddetmek ve ilgili ayetleri farklı yorumlamak, tüm Müslümanların inançlarına ters düşmektedir. Bu iddiasını temellendirmek için öncelikle filozofların görüşlerini detaylı bir şekilde ele alacağını, ardından ise sadece İslam inancına aykırı görüşleri eleştireceğini belirtir.⁹⁰

⁸⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 12.

⁸⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 8.

⁹⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 207.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ VE FAHREDDÎN RÂZÎ'NİN MEÂD ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Ölümden sonra diriliş inancı (meâd), İslam düşüncesinin temel taşlarından biridir. Ancak, bu inanç farklı yorum ve tartışmalara sahne olmuş, filozoflar ve kelimciler arasında farklı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bu başlıkta Râzî'nin (ö. 1210) nefis ve meâd konusundaki düşüncelerini ele alarak, Gazzâlî'nin bu konuda *Tehâfütü'l Felâsife*'de yaptığı eleştirileri karşılaştırmaya çalışacağız. Râzî, bedenli dirilişi nasıl felsefî olarak açıklamış, tenasühü nasıl reddetmiş ve İbn Sînâ'nın görüşlerini hangi noktalarda eleştirmiştir? Bu soruların yanıtlarını arayarak, Râzî ve Gazzâlî'nin meâd düşüncesindeki benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyacağız.

2.1. Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî'ye Göre Nefsin Varlığı ve Mahiyeti

İslam düşünce tarihinin iki önemli sîması olan Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî, nefsin varlığı ve mahiyeti üzerine derinlemesine araştırmalar yapmış ve kendilerinden önceki filozofların görüşlerini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmişlerdir. Gazzâlî ve Râzî'nin nefis konusundaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak inceleyerek, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız. Özellikle Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde filozoflara yönelttiği eleştiriler ve Râzî'nin kelimî ve felsefî yaklaşımları sentezleme çabası, nefsin ontolojik statüsü, epistemolojik boyutu ve ahirete dair çıkarımlar bağlamında analiz etmeye çalışacağız.

2.1.1. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de Nefsin Varlığı ile İlgili Görüşleri ve Filozoflara Eleştirileri

İslam düşünce tarihinde nefis (ruh) kavramı, varlık, bilgi ve değer alanlarında çeşitli tartışmalara konu olmuş temel bir unsurdur. Özellikle insanın özü, ölümden sonraki hayat ve ahlaki sorumluluk gibi konular, nefsin anlaşılmasıyla yakından ilgilidir. Bu bağlamda Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî gibi iki büyük İslam düşünürünün nefis konusundaki farklı yaklaşımları, İslam düşüncesinin zenginliğini gözler önüne

serer. Gazzâlî, “*Tehâfütü'l-Felâsife*” isimli eserinde filozofların görüşlerini eleştirerek, vahiy merkezli bir bakış açısıyla nefsi anlamaya çalışır. Râzî ise, kelim ve felsefe geleneğinden beslenerek, akli ve nakli birlikte kullanarak nefsin mahiyetini kavramaya odaklanır. Bu iki düşünürün nefis anlayışlarını karşılaştırmak, İslam düşüncesindeki farklı eğilimleri ve bu eğilimlerin nefis kavramına nasıl yansıdığını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde filozoflar, insan ruhlarının ebedî olduğuna dair iki temel delil sunarlar:⁹¹

1. Nefsin Yok Oluş Sebeplerinin İmkânsızlığı:

Filozoflar, nefsin yok oluşunun ancak üç şekilde mümkün olabileceğini öne sürerler:⁹²

a) Bedenin ölümü: Filozoflara göre nefis, bedene bağlı değildir ve beden onun için sadece bir araçtır. Dolayısıyla bedenin ölümüyle nefis yok olmaz.

b) Zıddının ortaya çıkması: Nefis, bir cevherdir ve cevherin zıddı olmadığı için yok olması mümkün değildir. Dünyada ancak arazlar ve nesnelere üzerinde birbirini takip eden suretler yok olmaktadır. Mesela, su sureti zıddıyla yok olmaktadır, o da havadır. Fakat mahalde bulunan maddenin yok olması düşünülemez. Böyle olunca da bir mahalde bulunmayan cevherin de zıddıyla yok olması imkansızdır. Çünkü mahalde olmayanın zıddı da yok demektir. Aslında zıtlar aynı mahalde birbirini takip eden şeylere denmektedir.

c) Mutlak Güç Sahibi'nin kudretiyle yok olması: bu görüş de geçersizdir. Yokluk, bir kudretle gerçekleşmesi düşünülemeyen şeydir.

⁹¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 200.

⁹² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 201.

2. Hiçbir Cevherin Yok Olmaması:

Filozoflar, hiçbir cevherin yok olamayacağını ileri sürerler. Çünkü yok olma ihtimali, yok olmadan önce gelir. Yani bir şeyin yok olabilmesi için, yok olma ihtimalinin yok olmadan önce var olması gerekir. Nefs basit bir cevherdir ve bileşik değildir. Dolayısıyla yok olması mümkün değildir.⁹³

Gazzâlî, filozofların sunduğu bu delilleri reddeder ve insan nefslerinin ebedî olduğunun kesin olarak kanıtlanamayacağını savunur. Gazzâlî, birinci delilin birinci şikkının “Nefs cisme hulul etmez / girip yerleşmez” tezine dayandığını belirtir.⁹⁴ Ancak bu tezin daha önce tartışıldığını ve doğru olmadığını ileri sürer.

İkinci şikka gelince, Gazzâlî, İbn Sînâ'nın nefis hakkındaki görüşünün Platon'un görüşünden farklı olduğunu vurgular. Platon, nefsin ezeli olduğunu söylerken, İbn Sînâ nefsin bedenle birlikte sonradan yaratıldığını iddia eder. Gazzâlî'ye göre, nefis ezeli olsaydı ve bedenlerden önce tek bir varlık olsaydı bölünebilir miydi? Niceliği olmayan bir şeyin bölünmesi düşünülemez. Oysa Zeyd'in nefsi Amr'ın nefsinden farklıdır ve ikisi ayrı varlıklardır. Bundan dolayı İbn Sînâ ve taraftarlarına göre nefis bedene girmese de bedenle öyle bir bağlantısı vardır ki nefis ancak bedenin yaratılmasıyla yaratılır. Gazzâlî, bu görüşe şu şekilde karşı çıkar: Mademki nefis böyle bir ilişkiye muhtaçtır, o halde ilişkinin ortadan kalkmasıyla nefsin de yok olması mümkündür. Bilinmeyen bir şey hakkında kesin bir yargıda bulunmak doğru değildir.⁹⁵

Gazzâlî'ye göre, nefsin Allah'ın kudretiyle yok olması da mümkündür. Çünkü nefsin yokluğunun sadece bu üç şekilde mümkün olabileceği iddiası temelsizdir.⁹⁶

Gazzâlî, filozofların ölümden sonra nefsin ölmeyeceği ve sonsuz bir haz veya azap içinde olacağı inancıyla başladıklarını belirtir. Filozoflara göre, bedensel haz ve acıların yanında, bir de aklı haz ve acı vardır. Beden, insanın bu dünyada aklı hazza

⁹³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 200, 201.

⁹⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 201.

⁹⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 201.

⁹⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 203.

ulaşmasını engelleyen en büyük etkidir. Dolayısıyla gerçek haz ve acı bedensel değil, aklîdir.

Filozoflar, bu görüşlerini desteklemek için iki kanıt sunarlar. İlki, meleklerle benzetmedir: Melekler Allah'a yakın olsalar da onlarda yeme-içme yoktur ve cinsel ilişkiye girmezler. İkinci kanıt ise, insanın savaş kazanmak veya satranç oyununda galip gelmek gibi aklî hedefler uğruna yeme-içmeyi erteleyebilmesidir. Bu örneklerden yola çıkarak, filozoflar bedensel olanın aklî olandan daha önemsiz olduğunu savunur ve ahirette de haz ve acının bedensel değil manevi olacağını söylerler. Ayrıca dindeki ahiret tasvirlerinin, manevi haz ve cezaları anlama kapasitesi olmayan halka hitap etmek için kullanılan semboller olduğunu iddia ederler.⁹⁷

Filozoflara göre, ruh ölümden sonra sonsuza dek yaşamaya devam eder. Bu sonsuz hayat, ya tarifsiz bir haz ya da tarifsiz bir acı ile doludur. Bu acı ya sonsuza dek sürer ya da zamanla yok olur. Tıpkı insanların dünyevi yaşamda ve bu yaşamın hazlarında farklı mertebelerde olduğu gibi, ahiretteki acı ve haz seviyeleri de sonsuz farklılıklar gösterir. Ebedî haz, mükemmel ve saf ruhların ulaşabileceği bir mertebedir. Ebedî acı ise eksik ve kirlenmiş ruhların kaderidir. Sonlanacak acı, kirlenmiş fakat özünde mükemmel ruhların deneyimleyeceği bir süreçtir. Bu bağlamda, mutlak mutluluğa ulaşmanın yolu, bilginin ışığında ahlâkî mükemmelliğe ve saflığa ulaşmaktan geçer. Bilgi, mükemmelliğe; amel ise saflığa ulaşmada anahtar rol oynar.⁹⁸

Bilginin önemi, nefsin beslenmesi ve hazzı ulaşmasıyla ilgilidir. Tıpkı şehvet/arzu gücünün hazzı arzulanan şeye ulaşmakta, görme gücünün hazzı güzel şeylere bakmakta olduğu gibi, aklın gıdası ve hazzı da akıl ile kavranabilen gerçekleri anlamaktır. Ancak beden ve onunla ilgili meşgaleler, duyular ve arzular, aklı bu gerçekleri kavramaktan alıkoyar. Bilgisiz bir nefis, dünya hayatında hak ettiği hazzı elde edemediği için acı çeker. Fakat bedensel meşgaleler, kişiye nefsinin unutturur ve acıyı hissetmesini engeller. Bu durum, korkan birinin acıyı hissetmemesi veya

⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 210, 211.

⁹⁸ Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 108.

uyuşmuş birinin ateşi hissetmemesine benzer. Bedenin etkisiyle uyuşmuş bir nefis, eksik bir hayat sürer ve gerçek acısının farkında olmaz. Ancak bedensel meşgaleler ortadan kalktığında, nefis eksikliğini ve acısının farkına varır.⁹⁹

Akledilir gerçekleri algılayabilen nefisler, bu gerçeklerden –bedensel meşgaleler ve dünyevi arzulara alışkanlık nedeniyle-gizli ve sınırlı bir haz duyarlar. Bu durumu, ağzının tadı bozuk bir hastaya benzetebiliriz. Bu hasta, güzel ve tatlı bir yiyeceği acı olarak algılar ve en büyük haz kaynağı olan yemekten mahrum kalır. Diğer yandan, bilgiyle mükemmelleşmiş ruhlar ölümle birlikte bedenin ağırlığından ve meşgalelerinden kurtulduklarında, tarifsiz bir haz ve lezzete kavuşurlar.¹⁰⁰

Ahiretteki aklî hazlar, dünyadaki fiziksel hazlardan çok daha üstündür. Nitekim Hz. Muhammed (sav) bir kutsî hadiste, “Salih kullarıma hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın kalbine gelmeyen şeyler hazırladım.” buyurmuştur.¹⁰¹ Kur’an-ı Kerim’de de “Hiç kimse, yaptığı iyiliklere karşılık olarak saklanan göz aydınlığını (cenneti) bilemez”¹⁰² buyrulur.

Ölümle birlikte beden ortadan kalksa bile, bilgisiz nefis, iki şekilde acı çekmeye başlar. Birinci olarak, bilgisizliği nefsin asıl hazzına, yani meleklerle iletişim kurmasına ve ilahi güzelliklere ulaşmasına engel olur. Artık nefsi oyalayan ve acısını unutturan bir beden olmadığı için, acı daha da yoğun hissedilir. İkincisi ise, nefis hâlâ dünyaya, dünyevi sebeplere ve hazlara karşı bir özlem duyar. Ancak bu hazlara ulaşmak için kullandığı araç olan beden artık yoktur.¹⁰³

Bu özelliklerin yani bilgisizliğin neden olduğu kirlilikten kurtulmanın tek yolu, nefsin arzularını kontrol altına alması, dünyaya olan bağlılığından kurtulması ve ilim ve takvaya yönelmesidir. Böylece nefis daha dünya hayatındayken dünyevi şeylerle

⁹⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 211.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 208.

¹⁰¹ Müslim, Cennet 2,3,4.

¹⁰² Secde, 32/17.

¹⁰³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 211.

olan bağlantısını zayıflatır ve uhrevi değerlere yönelir. Ölümle birlikte, hapisten kurtulmuşçasına özgürleşir ve özlemini çektiği cennete kavuşur.¹⁰⁴

Gazzâlî, filozofların bu görüşlerini üç ana noktada eleştirir. İlk olarak, Gazzâlî eserinin girişinde sadece İslam'a aykırı görüşleri eleştireceğini söylemesine rağmen, aslında filozofların hemen her görüşünü reddettiği görülür. Düşünür, nefsin ölümsüzlüğü ve ahirette duyusal hazlardan daha büyük manevi hazların varlığına prensipte karşı çıkmaz. Ancak bu görüşlerin kaynağına, yani akla değil de vahiyden gelmesi gerektiğine vurgu yapar. Ona göre, bu bilgiler sadece şeriattan öğrenilebilir ve akıl yoluyla elde edilemez.¹⁰⁵

Gazzâlî'nin ikinci eleştirisi, filozofların bazı görüşlerinin açıkça şeriata aykırı olmasıdır. O, filozofların Kur'an'da açıkça belirtildiği üzere bedenlerin dirilişini, cennetin cismani hazlarını ve cehennemin cismani azabını reddetmelerini İslam inancına aykırı bulur. Ona göre hem manevi hem de cismani cennet ve cehennemin olması daha büyük bir mükemmelliktir ve bunu gerçekleştirmek Allah'ın kudreti dâhilindedir.¹⁰⁶

Üçüncü ve son eleştirisinde Gazzâlî, filozofların cennetin cismani nimetleri ve cehennemin cismani azabı hakkındaki ayetleri, Allah'ın eli ve yüzü hakkındaki ayetler gibi, mecazi olarak yorumlamalarının doğru olmadığını savunur. Ona göre, filozoflar bu konuda ayetleri kendi istedikleri gibi yorumlamakta ve metne bir dayatmada bulunmaktadır. Gazzâlî, Allah'ın eli ve yüzü ile ilgili ifadelerin mecazi olarak yorumlanabileceğini kabul etse de, cennet ve cehennemle ilgili ayetlerin bu şekilde yorumlanmasının zorunlu olmadığını ve hatta imkânsız olduğunu söyler.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 211.

¹⁰⁵ Kutluer v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, "Üç Mesele-3: Âhîret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", s. 133.

¹⁰⁶ Kutluer v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, "Üç Mesele-3: Âhîret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", s. 134.

¹⁰⁷ Kutluer v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, "Üç Mesele-3: Âhîret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", ss. 134, 135.

Gazzâlî'nin bu son eleştirisi, aslında İslam düşüncesinde metin yorumlama yöntemlerine dair derin bir tartışmanın da fitilini ateşler. Kur'an ayetlerinin zahiri anlamları mı esas alınmalı, yoksa aklın ve felsefenin ışığında mecazi yorumlara gidilebilir mi? Gazzâlî, bu noktada, aklî yorumların keyfî ve temelsiz olmaması gerektiğine işaret ederken, aynı zamanda vahyin otoritesini de koruma gayretindedir.

Gazzâlî bu noktada iki temel hususa dikkat çeker. İlk olarak, Kur'an ayetlerinin sadece küçük bir kısmı mecazi anlama gelir, çoğunun hakiki anlamıyla anlaşılması gerekir. İkinci olarak ise, bir ifadenin mecazi olarak yorumlanması için güçlü bir karine yani gerekçe olması gerekir. Örneğin, Allah'a mekân, yön, şekil veya beden gibi niteliklerin atfedilemeyeceği aklî olarak açıkça ortadadır. Bu yüzden bu tür ifadelerin mecazi olarak yorumlanması zorunludur. Ancak, cennet ve cehennemin cismani tasvirlerinin mecazi olarak yorumlanması için böyle bir zorunluluk yoktur.¹⁰⁸

Gazzâlî'nin bu eleştirileri, İslam felsefesi tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Zira o, akılcı felsefenin sınırlarını çizmeye çalışırken, aynı zamanda vahyin rehberliğine duyulan ihtiyacı vurgular. Filozofların, nefsin ebediliği konusundaki aklî çıkarımları, Gazzâlî'nin keskin eleştirileriyle adeta bir sınavdan geçer. Bu eleştiriler, sadece felsefî bir tartışma zemini oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda İslam düşüncesinde akıl-vahiy dengesinin nasıl kurulması gerektiği sorusunu da gündeme getirir.

Gazzâlî, filozofların bu iki konuyu keyfî bir şekilde birleştirerek tek bir mesele haline getirmelerini ve istedikleri gibi yorumlamalarını eleştirir. Gazzâlî'ye göre, filozoflar bu şekilde Peygamberi ve Kur'an'ı yalanlamakta, hatta Kur'an'ı gerçek olmayan şeyleri gerçekmiş gibi anlatan, deyim yerindeyse "beyaz yalan" söylemekten çekinmeyen bir kitap olarak sunmaktadır. Oysa Gazzâlî Kur'an'a asla "yalancı" demeyeceğini ve bin ömrü olsa da bunu yapmaktan kaçınacağını söyler.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Kutluer v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, "Üç Mesele-3: Âhiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", s. 135.

¹⁰⁹ Kutluer v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, "Üç Mesele-3: Âhiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", s. 136.

Düşünür, filozofların bu tür yorumlarının Müslümanlar arasında ayrılık yaratmasından endişe etmektedir. Ona göre, filozofların Allah'ın eli, yüzü ve cennet-cehennemin cismani tasvirleri gibi konulardaki yaklaşımları “tehlikeli” ve “geçersizdir”; hatta “dinden çıkmaya” bile sebep olabilir. O, bu konuların birbirinden farklı olduğunu ve birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini vurgular.

Netice itibariyle, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki nefis eleştirileri, İslam düşüncesinde felsefe ve kelam arasındaki gerilimi açıkça ortaya koymaktadır. Gazzâlî, filozofların aklî çıkarımlarının şeriata aykırı olduğu noktalarda tavizsiz bir duruş sergilerken, aynı zamanda vahyin rehberliğinin önemini vurgular. Onun eleştirileri, nefsin mahiyetine dair farklı bakış açılarının İslam düşüncesindeki zenginliğini gösterirken, akıl ve vahiy arasındaki dengenin nasıl kurulması gerektiği sorusunu da canlı tutmaktadır. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin nefis konusundaki eleştirileri, sadece felsefî bir tartışma olmanın ötesinde, İslam düşüncesinin temel paradigmasını anlamak için de önemli bir kaynak niteliğindedir.

2.1.2. Fahreddîn Râzî'ye Göre Nefs ve Varlığı

Fahreddin Râzî'nin eserlerinde nefis ve ruh terimlerinin nadiren ayrı anlamlarda kullanıldığını gözlemlesekte¹¹⁰, genel olarak nefsi ruh anlamında kullandığı açıkça görülür. Bu durumun, İslam felsefesindeki yaygın kullanımından ve Râzî'nin felsefî etkilerinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.¹¹¹ Çünkü İslam felsefesinde “ruh” yerine “nefs” teriminin kullanımı yaygındır. Râzî'nin eserlerinin tamamını ele alırsak, nefsin çeşitli fonksiyonları bir bütün olarak ele alan bir yapı olduğunu görebiliriz. Örneğin, bazen nefse ilk olarak kalbin, bazen de ruhun bağlandığını söylemiş ve kalbin diğer organlarla iletişimi sağlayan bir araç ve ruhun bulunduğu yer olduğunu belirtmiştir.¹¹² Bedenle bağı bulunmayan halini ise “akıl” olarak nitelendirmiştir.¹¹³ Râzî'nin kalpte bulunan ruh anlayışı Gazzâlî'nin hayvani ruh görüşüne benzer. Gazzâlî, ruhu insani ve hayvani olarak ikiye ayırmış, hayvani ruhu, nefsten gelen

¹¹⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, II/396.

¹¹¹ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2012, s. 146.

¹¹² Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, VII/163.

¹¹³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, II/216.

etkinin bedene iletilmesinde aracılık eden, hayvanlarda da bulunan bir yapı olarak tanımlamıştır. Ölümden sonra da varlığını sürdüren ve emaneti ve bilgiyi taşıyan ise insani ruhtur.¹¹⁴ Kalbin ruh için yer olarak kabulü, bedenın en önemli organı olmasından kaynaklanmaktadır. Râzî'nin bu konudaki görüşlerini kesin olarak belirlemek zordur.

Fahreddin Râzî'nin nefis ve ruh kavramlarını büyük ölçüde örtüşen anlamlarda kullanması, onun hem kelimî hem de felsefî düşünce geleneğiyle kurduğu ilişki açısından son derece dikkat çekicidir. Bu tercih, yalnızca terminolojik bir benzeşmeden ibaret olmayıp, insanın varlık yapısını anlamaya yönelik kapsamlı bir düşünsel çabanın göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim Râzî'nin nefsin işlevlerini çok boyutlu şekilde ele alması ve zaman zaman akıl, kalp ve ruh gibi kavramlarla ilişkilendirmesi, onun insanın içsel yapısına dair bütüncül bir ontoloji inşa etmeye çalıştığını düşündürmektedir. Gazzâlî ile kurduğu paralellikler de, Râzî'nin bu meseleye yalnızca bireysel bir bakışla değil, aynı zamanda geleneğin sürekliliği içinde yaklaştığını göstermektedir. Ancak Râzî'nin görüşlerinde zaman zaman ortaya çıkan muğlaklık ve tanımlar arasındaki geçirgenlik, onun düşüncesinin sistematiklikten ziyade çok yönlülüğü önelediğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Râzî'nin yaklaşımı, kesinlikten çok yoruma açık, dinamik ve derinlemesine bir varlık anlayışına işaret etmektedir.

Râzî, nefsin ölümsüzlüğünü ve bedenle birlikte yok olmadığını savunur. Aristoteles'in, insan nefsinı bedenın "form"u olarak görerek nefsin bedenle birlikte yok olabileceği fikrini reddederek, Yeni-Platonculara daha yakın bir düşünce ortaya koyar. O, nefsin kendi başına var olan bir gerçeklik olduğunu ileri sürer. Müteahhirîn kelimacılar döneminde nefsin bedenden ayrı, soyut bir varlık olarak kabulü ilk olarak Gazzâlî tarafından dile getirilmiş olsa da Râzî bu fikri daha sistemli ve kapsamlı bir şekilde geliştirmiştir.¹¹⁵

¹¹⁴ Gazzâlî, *Kitâbu'l-Erbâîn fî Usuli'd-Dîn fi'l-Akâid ve Esrari'l-İbâdât ve'l-Ahlak*, thk. Abdullah Abdülhamid Urvânî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 2003, s. 269.

¹¹⁵ Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, ss. 101, 102.

İbn Sînâ'nın yaklaşımına benzer şekilde, Râzî de "ben" kavramı üzerinden insanın hakikatini açıklamaya çalışır. İnsanın kendi varlığına ilişkin doğuştan gelen bilgisini ve "bildim, gördüm, öfkelenim" gibi ifadelerde kullandığı "ben" zamirini, "nefs" in bu "ben" olduğunu savunmak için kullanır.¹¹⁶ Bu "ben" kavramını akli bir şekilde ele alarak ya cisim ya araz ya da her ikisinden müstakil bir şey, ya da üçünün birleşimidir sonucuna varır.¹¹⁷ İnsanın özünün ne olduğu, pek çok farklı yorumlamaya yol açmıştır.

Râzî'nin "ben" kavramı üzerinden insanın hakikatini anlamaya çalışması, özne-nesne ilişkisi bağlamında önemli bir epistemolojik açılım sunmaktadır. İnsanın kendi varlığına dair doğuştan gelen bilgisi ve "ben" zamirinin kullanımı, varoluşsal bir farkındalığın ve özbilincin göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşım, İslam felsefesinde insanın metafizik konumunu ve bilgi edinme süreçlerini anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir.

Râzî'nin yapmış olduğu bu akli tasnif doğrultusunda, "insan" olarak adlandırdığımız varlığın beden mi, ruh mu, bu ikisinin birleşimi mi yoksa bunlardan tamamen başka bir varlık mı olduğu sorusunun çeşitli cevapları ele alınmaktadır. Bu tasnife göre birinci yaklaşım, "ben" in cisim olduğu yönündedir. Bu cisim, ya bedenin kendisi, bedene bağlı bir cisim veya ondan tamamen farklı bir cisim olabilir. Bedenin aynı olarak nitelendirilen görüş, Râzî'ye göre kelamcılarının görüşüdür.¹¹⁸ Bu görüşü savunanlar arasında insanı dört unsurdan oluşan bir karışım olarak tanımlayanlar veya güç, ilim ve hayat özelliklerini taşıyan maddi bir varlık diye tanımlayanlar bulunmaktadır. Diğer bir grup ise, nefsin bedene bağlı bir cisim olduğunu ileri sürer. Bunlar arasında "nefs" in kalpten çıkan bir kan olduğu, İbn Râvendî'nin (ö. 245/859) görüşüne atıf yaparak insan özünün kalpte yer alan bölünemez parçası olduğu veya insanın belirli ana unsurlardan oluşan bir varlık olduğu şeklinde görüşler yer almaktadır.¹¹⁹ Bu görüşler, insanı bu tanımladıkları özlerle sınırlar. Râzî, birçok

¹¹⁶ Ahmet Ögke, *Fahreddin Râzî ve Nefs Teorisi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, ss. 132-134.

¹¹⁷ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, VII/394-396.

¹¹⁸ Ögke, *Fahreddin Râzî ve Nefs Teorisi*, ss. 138-140.

¹¹⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/36.

kelamcının nefs'i cismî olarak tanımlamasına rağmen bunun zayıf bir görüş olduğunu düşünür, çünkü insan doğrudan, bedenle özdeş olmadığını bilir. Örneğin yirmi beş yaşındaki bir birey, yirmi yıl önceki varlığının bilincindedir, ancak o zamanki bedeniyle şu andaki bedeni aynı değildir. "Ben"lik ise özdeşliğini korur.¹²⁰ Bu durum insanın bedenle sınırlı olmadığını en büyük kanıtıdır. Râzî bunu bedenin değişmesinin aksine "ben"liğin değişmediğini örnek göstererek desteklemektedir. Bir başka delil de insanın öz varlığını bilmesidir; zahiri ve batini organlarından habersiz olsa bile insan kendi öz varlığının farkındadır.¹²¹ Râzî, nefsin bedenden farklı olması gerektiğini savunur. İbn Sînâ'nın nefis cevherinin beden cevherinden farklı olduğunu ispat etmek için kullandığı delilleri örnek alarak nefs'in cismî olmadığını göstermeye çalışır.¹²² İnsanda yaşanan değişimlere rağmen özün değişmezliği, insanın farklı bir yapıya sahip olduğunun göstergesidir. Râzî'nin bu konudaki fikirleri tamamen özgün değildir; bazı görüşleri aktardığı, bazılarını ise eleştirdiği görülür. Örneğin insan bilgisine dayalı bir ispat yöntemini, hayvanların da kendi öz benliklerini bildiklerini, bedenlerinin değişime uğramasına rağmen öz varlığın devam ettiğini belirterek reddeder.¹²³ Başka bir eserinde ise bu delilin nefs'in cismâni olmadığını göstermediğini söyler.¹²⁴ Dolayısıyla Râzî, nefs'in cismî olmadığı görüşünün yanı sıra zıt görüşlere de yer vermiştir.

Râzî'ye göre, nefsin bedenden farklı olduğunu kabul etmeyenler Kur'an ve Sünnete aykırı bir görüş savunmuşlardır. Bu yüzden bu görüşün ayrıca incelenmesi uygun bulunmuştur. Râzî'nin tek tip bir bakış açısına sahip olmadığı ve konu hakkında farklı görüşlere sahip olduğu açıkça görülmektedir. İnsan bedeninin iki kısımdan oluştuğu, bazılarının değişime uğrarken bazılarının değişmediği savunulur. Râzî, değişmeyen kısmın öz benliği oluşturduğunu, bu fikrin dirilişi reddedenlere de bir yanıt olabileceğini savunur.¹²⁵ Felsefî düşünceden etkilenen Râzî, bu görüşü, bedenin ve nefsin kemal ve kusurlarının farklı sebeplerden kaynaklandığını ve bedenin sürekli

¹²⁰ Ögke, *Fahreddin Râzî ve Nefs Teorisi*, s. 135.

¹²¹ Ögke, *Fahreddin Râzî ve Nefs Teorisi*, s. 136.

¹²² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 2/21-24.

¹²³ Râzî, *el-İşâra*, s. 382.

¹²⁴ Râzî, *el-İşâra*, s. 378.

¹²⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, II/51-55

değişime uğramasını öne sürerek reddeder. İnsan bilgisinin baki olanla olmayan arasında bir farklılık taşıması nedeniyle insanın bedenden ayrı olması gerektiğini savunur.¹²⁶ Filozofların sistemine dayanan bir yaklaşımla, beden parçalarının ölümünden sonra varlığını sürdüremeyeceğini vurgular. Râzî'nin tefsirinde sıkça bahsettiği “asli cüzler” fikriyle ilişkili olarak nefsin ince (latif) cisimlerden oluştuğu görüşü yaygın bir fikirdir.¹²⁷ Bu ince cisimler bedene bağlanır, dağıldığında beden hayatsız kalır. Erime ve değişim bu ince cisimlerde değil bedende olur. Bu uzuvlar ve karışımlar, bu ince cisimleri alana kadar canlı kalırlar. Uyum bozulduğunda ince cisimler ayrılır ve ölüm gerçekleşir.¹²⁸ Her iki görüş de nefsin cismî olduğunu ve bedenden farklı olmadığını öne sürmektedir. Aslî cüz fikri, bedenin ölümünden sonra iadesi fikrine aklî bir gerekçe oluşturmaktadır.

Râzî'nin nefis konusundaki fikirlerini genel olarak incelersek, insanın ölümünden sonraki varlığını iki olasılık üzerinden ele aldığını görürüz. Nefs-i nâtika fikrini (bedenden bağımsız nefis) öne sürmesine rağmen, alternatif olarak nefis'in latif cisim olduğunu da belirtir.¹²⁹ Nefsi nâtikanın kabul edilmesi halinde diriliş sorununu ortadan kalkacağını; aksi halde ise insanın kalıcı parçalardan oluştuğu fikrinin geçerli olduğunu belirtir. Dirilişin Allah'ın kudretiyle zaten mümkün olduğunu ve bu konuda asli cüzler fikrine ihtiyaç duyulmadığını ifade eder.¹³⁰ Râzî'nin hem felsefi hem de kelami geleneğe sahip olması, tek bir fikir üzerinde yoğunlaşmasını engellemiş ve iadeyi temellendirmek için iki görüşü de kullanmıştır. Muhatabını ikna etmek için her iki yöntemi de kullanır.

Diğer bir görüş ise, “ben”in ne cisim ne de cismâni olmadığı yönündedir. Râzî'ye göre, bu görüş ruhani dirilişi, ödüllendirmeyi, hesabı ve ruhani cezayı kabul eden, ruhun sonsuz bir varlığa sahip olduğunu düşünen filozofların genelini görüşüdür.¹³¹ Filozoflar dışındaki âlimler de nefsin manevi olduğunu söylediler de

¹²⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, II/60.

¹²⁷ Râzî, *et-Tefsîrul-Kebîr*, X/123-126.

¹²⁸ Râzî, *et-Tefsîrul-Kebîr*, X/123-126.

¹²⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X/112-115.

¹³⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII/76-78.

¹³¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, II/75.

diriliş anında bir bedene geri girerek ahiret hayatının devam ettiğini düşünürler. Râzî'ye göre, “ben”in cisim veya cismâni olmadığına dair filozofların ileri sürdüğü iki kuvvetli delil vardır. Birincisi “nefs”in ilim sıfatına dayanır. Bölünmeyi kabul etmeyen bilginin yeri de bölünmez olmalıdır. Böylece bilginin yeri nefis olduğu için, nefis bölünmez ve soyut olmalıdır. Bilginin bölünmezliği düşüncesini Allah’ı bilme üzerinden açıklayarak; “bölünende bulunan da bölünür” ifadesiyle bunu ispatlamaya çalışırlar. Ancak Râzî, bu önermenin her zaman doğru olmadığını söyler.¹³² Gazzâlî, nefsin soyut bir cevher olduğunu söylemesine rağmen filozofların yalnızca akli esas olarak bu ispatı yapmalarını eleştirir.¹³³ Râzî de aynı şekilde nefsin soyut olduğunu kabul ederken, bu yöntemin yanlış olduğunu ifade eder. İbn Sînâ’nın nefsin soyutluğu ile ilgili getirdiği akli delilleri eleştirir. Hayret verici bir iddiayı zayıf delillerle desteklemenin mümkün olmadığını savunur.¹³⁴ Akli delillerle nefsin soyutluğunu ispat etmenin zorluğunun bilincinde olduğundan dolayı, nefsin cisim veya cismâni olmadığı fikrine odaklanır. “*El-Metâlibu'l-Âliye*”de nefsin mücerred bir cevher olduğuna dair delilleri zikrederken “delillerin aktarımı” başlığını kullanır; başka yerlerde ise “nefsin bedenden farklı olduğuna dair sem’i deliller” başlığını kullanır.¹³⁵ Bu durum nefsin soyutluğunun tam olarak ispat edilemeyeceğini gösterir. Râzî’nin özellikle dikkat çektiği konu, nefsin bedenden tamamen değişik bir yapıya haiz olduğudur. Nefsin soyut olduğunu ileri sürenlerin en önemli delillerinden biri nefsin sıfatlarının yeridir. Soyut sıfatların maddi bir şeyde bulunmasının mümkün olmaması nedeniyle nefis soyut olmalıdır.¹³⁶ Râzî, nefsin cisim olmadığına dair birçok akli delili “*El-Metâlibu'l-Âliye*”de ele alır ve İbn Sînâ’nın da benzer delilleri kullandığını belirtir. Bu deliller, akli kuvvetler ile bedenin mahiyet değişikliği üzerine yoğunlaşır; bu kuvvetlerin cisimle ilişkisi olmadığına vurgu yapar. Râzî bu delillerin tutarsızlıklarını açıklar.¹³⁷ Başka bir eserinde de bu delillerin zayıflığını gösterir ve hiç kimsenin insanı sadece bedenden ibaret görmediğini belirtir.¹³⁸ Nefsin mizaç olmadığına dair delilleri eleştirir;

¹³² Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/262-263.

¹³³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VI/210-212.

¹³⁴ Gazzâlî, *Miskâtü'l-Envâr*, ss. 58-61.

¹³⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VI/210-217.

¹³⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VI/220-223

¹³⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, II/312-314 .

¹³⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/77-79.

dağılan mizaç, Allah'ın kudretiyle bir araya getirilebilir. Allah'ın fail-i muhtar olduğunu reddetmek dışında bu fikri çürütmenin bir yolu yoktur. Râzî filozofların yalnızca akıl kullanarak “nefs”in soyutluğunu ispatlama girişimini eleştirir ve Allah'ın kudreti bağlamında düşünüldüğünde hiçbir şeyin imkânsız olmadığını belirtir.¹³⁹ Râzî farklı zaman ve yerlerde farklı görüşler sergiler. Felsefî bakış açısına göre yazdığı eserlerinde farklı görüşler sunarken, diğer eserlerinde farklı görüşlere yer verir. “*El-Erbaîn*”, “*Nihâyetu'l-Ukûl*” ve “*el-İşâra*” eserlerinde insanın bazı parçalarının kalıcı olduğunu ve asli unsur fikrini savunduğunu görürüz.¹⁴⁰ Bu görüş, ma'dûmun iadesini inkâr edenlere cevap niteliğindedir. *Tefsir-i Kebir*'de nefsin hem latif bir cisim olduğunu hem de soyut bir cevher olduğunu ifade eder.¹⁴¹ Çok taraflı bir sistemi olan Râzî'nin gerçek görüşü nefsin soyut bir cevher olması olsa da, nefis konusunun dini bir zorunluluk olmaması nedeniyle farklı görüşlere de yer vermiştir.¹⁴² Felsefî olarak nefsin soyut bir cevher olduğunu savunurken, kelamcı yaklaşımıyla nefsin latif cisimlerden oluştuğu veya asli cüzler fikrini kullanır.¹⁴³ Onun için dikkat edilmesi gereken şey, nefsin bedenden farklı olması ve ölümden sonra ise varlığını sürdürmesidir.¹⁴⁴ Nefsin soyut olduğunu kabul etmenin ma'dûmun (yok olanın) iadesi gibi sorunları çözmede en önemli araç olduğunu düşünmektedir.¹⁴⁵

Râzî'nin nefis konusundaki farklı eserlerinde farklı görüşlere yer vermesi, düşünsel gelişiminin ve entelektüel arayışının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Farklı bağlamlarda farklı argümanlar öne sürmesi, onun sistematik bir düşünce kurmaktan ziyade, farklı bakış açılarından konuyu ele alarak kapsamlı bir anlayışa ulaşma amacında olduğunu düşündürmektedir. Bu durum, Râzî'nin eklektik yaklaşımının ve İslam düşüncesindeki farklı gelenekleri bir araya getirme çabasının bir yansıması olarak yorumlanabilir.

¹³⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VI/224,226.

¹⁴⁰ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, ss. 112-118.

¹⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV/105-108.

¹⁴² Mehmet Azimli, *Fahreddîn er-Râzî: Teoloji ve Felsefe Arasındaki Denge*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014, s.200-205.

¹⁴³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VI/230-234.

¹⁴⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VI/235-238.

¹⁴⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VI/235-238.

Râzî'nin fikirlerinin tam anlaşılması için tüm eserlerinin birlikte ele alınması gereklidir. Bir yerde dile getirdiği görüşünü başka bir yerde reddetmesi bu durumu zorunlu kılmaktadır.

Fahreddîn Râzî'nin nefis anlayışı, İslam düşüncesindeki felsefî ve kelamî geleneklerin etkileşimiyle şekillenmiş çok boyutlu bir yapı arz etmektedir. Râzî, nefsin mahiyetine dair farklı görüşleri derinlemesine analiz ederek hem rasyonel argümanlar hem de dini deliller ışığında kapsamlı bir perspektif sunmayı amaçlamıştır. Onun, nefsin cismî olup olmadığı, ölümden sonraki durumu ve insan özündeki rolü gibi konulardaki tartışmaları, İslam düşüncesinde insan ve evren anlayışının derinleşmesine katkı sağlamıştır. Râzî'nin eklektik yaklaşımı ve farklı görüşlere açık olması, İslam düşüncesindeki çoğulcu bakış açısının ve entelektüel özgürlüğün önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Bu bağlamda, Râzî'nin nefis konusundaki düşünceleri, İslam düşüncesinin zenginliğini ve dinamizmini anlamak için önemli bir kaynak niteliğindedir.

Râzî ve Gazzâlî'nin nefis düşüncelerine baktığımızda hem benzerlikler hem de farklılıklar bulunmaktadır. Her iki düşünür de nefsin ölümsüzlüğünü ve beden ölümünden sonra da varlığını sürdürdüğünü kabul ederler. Ancak bilgi kaynaklarına yaklaşımları ve ahiret tasavvurları noktasında ayrılırlar.

Gazzâlî, vahyi aklın önüne koyarak dini dogmalara daha sıkı bir şekilde bağlı kalmayı savunurken, Râzî akli ve vahyi birlikte değerlendirmeye çalışır. Gazzâlî, aklın tek başına nefsin mahiyetini ve ahiretteki durumunu anlamaya yetmeyeceğini düşünürken, Râzî aklın ve felsefî düşüncenin de nefsin anlaşılması için önemli olduğunu ifade eder. Ahiret tasavvurunda ise Gazzâlî, şeriatın açık hükümlerine bağlı olarak cismanî dirilişi, cennetin cismanî hazlarını ve cehennemin cismanî azabını kabul eder. Râzî ise bedenli diriliş inancını felsefî olarak açıklamak amacıyla farklı diriliş modellerini inceler ve nefsin bedenden ayrı bir varlık olarak ahiretteki durumunu anlamaya çalışır. Bu yönüyle Râzî, hem naklî verileri hem de akli çıkarımları dikkate alarak daha bütüncül ve sorgulayıcı bir ahiret anlayışı ortaya koyar.

Gazzâlî ve Râzî'nin nefis anlayışları, İslam düşüncesinde farklı eğilimlerin ve yaklaşımların bir yansımasıdır. Gazzâlî, vahiy merkezli ve şeriata bağlı bir duruş sergilerken, Râzî akli ve felsefeyi de dikkate alarak daha geniş bir perspektif sunar. Her iki düşünürün de nefis hakkındaki görüşleri, İslam düşüncesinin zenginliğini ve farklı yorumlara açık yapısını ortaya koymaktadır. Bu farklılıklar, İslam düşüncesindeki çeşitliliği anlamak ve bu iki düşünürün İslam düşünce geleneğine yaptığı katkıları değerlendirmek için önemli bir fırsat sunmaktadır. Gazzâlî'nin eleştirel yaklaşımı ve Râzî'nin sentezci çabaları, günümüz düşünürleri için de yol gösterici olabilir ve insan, evren ve ahiret konularında daha derinlemesine düşünmelerine katkı sağlayabilir.

Gazzâlî ve Râzî, nefsin mahiyeti konusunda hem benzer hem de farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Her iki düşünür de nefsin bedenden ayrı bir varlık olduğunu kabul eder ve onun özünün ilahi kaynaklı olduğuna inanır. Ancak, nefsin ontolojik statüsü ve bilinebilirliği konusunda farklı yaklaşımlar sergilerler.

Gazzâlî, nefsin cisim olmadığını, fakat bedene bağlı bir cevher olduğunu savunur.¹⁴⁶ Nefsin mahiyetini tam olarak kavramanın mümkün olmadığını, ancak vahiy yoluyla bazı özelliklerinin anlaşılabileceğini belirtir. *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofların nefsin ezeliyeti ve ebediliği hakkındaki akli ispatlarını eleştirir ve nefsin Allah tarafından yaratılmış, sonlu bir varlık olduğunu vurgular. Ona göre, nefsin mahiyeti hakkında kesin bilgiye ulaşmak için akla değil, vahye dayanmak gerekir.¹⁴⁷

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de nefsin bedenden bağımsız, ölümsüz bir cevher olduğunu kabul eder. Filozofların akıl yoluyla nefsin ölümsüzlüğünü ispatlama girişimlerini eleştirerek, bu bilginin vahye dayandığını vurgular.¹⁴⁸ Râzî ise, nefsin mahiyeti konusunda daha esnek bir yaklaşım sergiler. *El-Metâlibu'l-Âliye* gibi eserlerinde nefsin hem soyut bir cevher hem de latif cisimlerden oluşan bir yapı

¹⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 211, 212.

¹⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 215.

¹⁴⁸ Kutluer v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, "Üç Mesele-3: Âhiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?", s. 134.

olabileceğini belirtir.¹⁴⁹ Ona göre dikkat edilmesi gereken şey, nefsin bedenden farklı olması ve ölümden sonra varlığını sürdürmesidir. Bu noktada, Gazzâlî'nin vahye dayalı kesin yaklaşımı ile Râzî'nin farklı olasılıklara açık, daha çok yönlü yaklaşımı arasında bir fark ortaya çıkar.

Râzî ise, nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul etmekle birlikte, onun cismani bir yapıya da sahip olabileceğini düşünür. Farklı eserlerinde nefsin hem latif bir cisim hem de soyut bir cevher olabileceği görüşlerine yer verir.¹⁵⁰ Akıl yoluyla nefsin mahiyetine dair bilgilere ulaşılabileceğini savunurken, aynı zamanda nakli delillere de başvurur. Râzî'nin nefsin yapısı konusundaki görüşleri, Gazzâlî'ye göre daha belirsiz ve farklı yorumlara açıktır. Bu durum, onun hem kelim hem de felsefe geleneğinden etkilenmesinden kaynaklanmaktadır.

Gazzâlî, nefsin mahiyeti konusunda daha mistik ve vahiy merkezli bir yaklaşım sergilerken, Râzî, daha rasyonel ve kelami bir çizgide ilerler. Râzî'nin nefsin ontolojik statüsü konusundaki görüşlerindeki belirsizlik, onun düşüncesindeki kelim ve felsefe arasında sentez kurma çabasının bir yansıması olarak yorumlanabilir.

Hem Gazzâlî hem de Râzî, nefsin ölümsüzlüğüne inanır. Ancak, bu inancı temellendirme yöntemleri farklılık gösterir. Gazzâlî, nefsin bekasını vahye dayandırırken, Râzî hem akli hem de nakli deliller kullanır.

Gazzâlî, nefsin ölümsüzlüğüne inanır ve bunu vahye dayandırır. Filozofların nefsin ebediliği hakkındaki akli ispatlarını eleştirirken, nefsin Allah'ın iradesiyle yok edilebileceğini de kabul eder. Ona göre, nefsin ölümsüzlüğü, Allah'ın vaadi ve kudretine dayanır.¹⁵¹

Gazzâlî, ölümlerle birlikte ruhun bedenden ayrıldığını ve ahirette yeni bir bedenle diriltileceğini savunur. Filozofların ruhun bedene dönmeden ahirette var olacağı görüşünü eleştirir ve bedeninin dirilişinin Kur'an ve sünnetle sabit olduğunu belirtir.¹⁵²

¹⁴⁹ Râzî, *el-Metalibü'l-Âliye*, VII/202.

¹⁵⁰ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/262.

¹⁵¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, II/225.

¹⁵² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 213.

Râzî de ruhun bedenden ayrılmasını kabul eder ve bunu bir evin terk edilmesine benzetir. Ruh, bedeni terk etse de varlığını sürdürür. Aslî cüzler fikriyle de insanın özünün değişmediğini ve ahirette bu öz ile diriltileceğini belirtir.¹⁵³ Her iki düşünür de ruhun bedenden ayrılışını kabul etse de Gazzâlî bedeninin dirilişine daha fazla vurgu yaparken, Râzî aslî cüzler fikriyle insanın özünün devamlılığına odaklanır.

Râzî de nefsin ölümsüzlüğüne inanır ve bunu hem akli hem de nakli delillerle destekler. Tanrı-âlem ilişkisi, aklın manevi şeyleri yüceltmesi, insanın yaratılış gayesi gibi argümanlar kullanarak nefsin bekasını savunur. Râzî'ye göre, nefsin ölümden sonraki varlığı, onun mahiyetinden kaynaklanır. Bedenin ölümü, nefsin varlığını sona erdirmez.¹⁵⁴

2.2. Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî'ye Göre Ruhun Bedenden Ayrılışı ve Meâd

Bu bölüm, Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî'nin meâd anlayışlarını, özellikle ruhun bedenden ayrılışı ve ölüm sonrası durumu hakkındaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan bu iki âlimin, filozofların ruhani meâd anlayışına karşı çıkararak cismani dirilişi savundukları görülecektir. Ancak her iki âlim de bu savunuyu yaparken farklı yöntemler kullanmış, farklı kaynaklara başvurmuş ve farklı vurgular yapmıştır. Bu bölümde, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sindeki argümanları ve Râzî'nin tenasühü reddedişi ve meâd anlayışı etrafında gelişen tartışmalar, ruh-beden ilişkisi, Allah'ın kudreti, akıl ve vahiy arasındaki ilişki gibi temel teolojik ve felsefî meseleler ışığında incelenecektir.

2.2.1. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'de Meâd Anlayışı ve Filozoflara Eleştirileri

Filozoflar, cesetlerin dirilişi, nefslerin bedenlere dönmesi, cennet ve cehennem varlığı gibi ahiretle ilgili gerçeklerin halk tarafından anlaşılması için

¹⁵³ Râzî, *el-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, I-II/285.

¹⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI/204.

oluşturulmuş semboller olduğunu ileri sürerek bu inançları reddederler.¹⁵⁵ Gazzâlî, bu görüşün İslam inancına tamamen aykırı olduğunu belirtir. Filozofların görüşlerinin aykırılığını göstermek için öncelikle bu görüşleri açıklamak gerekir.

Filozofların düşüncesine göre öldükten sonra nefis ya zevk içinde ya da acı içinde sonsuza dek yaşar. Zevk ve acı bakımından nefisler arasında derece farklılıkları vardır. Saf ve temiz nefisler zevke, kirli nefisler ise acıya müstahak olmuşlardır. Nefs için zevk, akıl ile kavranabilen gerçekleri idrak etmektir. Beden, hayattayken, şehevani güçleriyle bu zevke engel olmuştur. Aklî zevkler, bedensel zevklerden daha üstündür; çünkü melekler akıl ile kavranabilenleri idrak ederler ve bu sayede Allah'a daha yakındırlar. Öyleyse Allah'a yakın olmak için akılla kavranabilen şeyleri idrak etmek gerekir. Kaldı ki dünyada bile manevi zevkler maddi zevklere tercih edilir. Mükemmellik bilgi ile, temizlik ve arınma ise amel, yani ibadet ile olur. Bu iki yol, nefsi hem bu dünyada hem de ahirette hazırlar ve temizler. Nefs için cennet budur.¹⁵⁶

Davranışlarda her şeyin ortası aranmalıdır. Örneğin kişi cimri ve savurgan olmamalı, cömert davranmalıdır. Kişi, nefsinin isteklerini yerine getirmemeli, şeriatın gösterdiği şekilde yaşamalıdır. Bilgi ve amel faziletlerini birleştiren kimse, mutlak mutluluğa ulaşır.¹⁵⁷

Gazzâlî, filozofların bu konudaki görüşlerinin İslam öğretilerine birçok noktada aykırı olduğunu söyler.¹⁵⁸ İtirazlar, bu hususların akıl ile bilindiği iddiasına karşı yöneltilmiştir. Bununla beraber, filozofların görüşleri arasında İslam inancına aykırı olanlar da vardır: Cesetlerin diriltilmesi, cennetteki bedensel zevkleri ve cehennemdeki bedensel acıları, cennet ve cehennemin Kur'an'da tasvir edildiği şekilde varlığını reddetmeleri gibi. Oysa bedensel ve ruhsal zevklerin bir arada olması mümkündür ve daha etkili bir durumu temsil eder.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 212.

¹⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 211, 212.

¹⁵⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 212.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 213.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 213.

Cesetlerin diriliş konusunda kelamcılar şu üç ihtimali sunarlar:

Birinci İhtimal: İnsan, bazı kelim alimlerinin iddia ettiği gibi, sadece bedenden ve bedendeki canlılıktan oluşur. Özünde var olan ve bedeni yöneten bir nefis yoktur. Ölüm, canlılığın sona ermesidir. Yani yaratıcının canlılığı yaratmayı bırakması ve canlılığın yok olması, dolayısıyla beden de yok olmasıdır. Diriliş ise, Allah'ın yok olan bedeni ve canlılığı yeniden yaratmasıdır.¹⁶⁰

İkinci İhtimal:¹⁶¹

a) Bedenin maddesi toprak olarak varlığını sürdürür; diriliş, toprağın insan şeklinde yeniden bir araya getirilmesi ve bu şekilde oluşturulan varlıkta hayatın yeniden yaratılmasıdır.

b) Nefs vardır ve ölümden sonra varlığını sürdürür; fakat ilk beden, tüm parçalarıyla aynen geri getirilir.

Üçüncü İhtimal: Nefs, bir bedene geri döndürülür; bu bedenin ilk bedenin parçalarından mı, yoksa farklı parçalardan mı oluştuğu önemli değildir. Geri dönen insan, nefsin aynı nefis olması nedeniyle aynı insandır. Maddenin ne olduğu önemli değildir; çünkü insanı insan yapan beden değil nefstir.¹⁶²

Kelamcıların cesetlerin diriliş konusundaki farklı ihtimalleri, İslam düşüncesindeki yaratılış ve ölümden sonraki hayat anlayışlarının çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Bu ihtimaller, insanın mahiyeti, beden ve ruhun rolü, ve Allah'ın kudreti gibi temel teolojik konulara dair farklı bakış açılarının bir yansımasıdır. Bu noktada, Gazzâlî'nin filozofların bu ihtimallere yönelik eleştirilerini aktarması, farklı

¹⁶⁰ Kutluer v.dğr., *Gazâlî Konuşmaları*, “Üç Mesele-3: Âhiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?”, s.137.

¹⁶¹ Kutluer v.dğr., *Gazâlî Konuşmaları*, “Üç Mesele-3: Âhiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?”, ss. 138-141.

¹⁶² Kutluer v.dğr., *Gazâlî Konuşmaları*, “Üç Mesele-3: Âhiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi Ruhânî mi?”, s. 138.

düşünce sistemlerinin karşılaştırılması ve İslam inancının rasyonel bir şekilde savunulması amacını taşımaktadır.

Filozoflar, bu üç ihtimalin de yanlış olduğunu ileri sürerler.

Birinci ihtimali şöyle eleştirirler: Canlılık ve beden yok olduktan sonra yeniden yaratılmaları, önceden var olanın aynısının değil, sadece benzerinin yaratılması olur. “Dönüş” kavramı, bir şeyin hem varlığını sürdürdüğü hem de yenilediği durumu ifade eder. Örneğin, “Bir kimse cömertliğe geri döndü” dendiğinde, cömert kişi varlığını sürdürmektedir, ancak cömertlik özelliğini bıraktıktan sonra tekrar kazanmıştır. Yani bu kişi, genel olarak ilk cömertlik haline dönmüştür, ancak bireysel olarak farklı bir cömertlik durumu yaşamaktadır. Bu, ilk cömertliğin kendisine değil, benzerine bir dönüştür. Benzer şekilde, “Bir kimse şehre döndü” dendiğinde, o kişinin daha önce şehirde bulunduğu, ancak şehir dışında varlığını sürdürdüğü ve sonra tekrar şehre geldiği anlaşılır. Varlığını sürdüren bir öz yoksa ve bireysel olarak farklı iki benzer varlık arasında zaman farkı varsa, “dönüş” kavramı tamamlanamaz.¹⁶³

Mu'tezile ekolünün görüşüne göre, yok olan şey sabit bir özken, varlık ona gelip giden geçici bir haldir. Bu bağlamda, “dönüş” kavramı özün sürekliliği açısından ele alınır. Ancak bu anlayış, yokluğu ortadan kaldırmak anlamına gelir. Yokluğu ortadan kaldırmak ise, varlık ona geri dönene kadar sabit bir öze “var olma” halini atfetmektir ki bu imkânsızdır. Bu olasılığı savunanlar, “Bedenin toprağı yok olmaz, dolayısıyla varlığını sürdürür ve canlılık ona geri döner” şeklinde bir açıklama getirebilirler.¹⁶⁴

Gazzâlî ise bu konuda şunları söylemektedir. “Toprak, canlılık hali ondan bir süre ayrıldıktan sonra tekrar canlılık haline dönmüştür” demek doğru olabilir. Ancak bu, insanın dönüşü değildir ve aynı insanın dönüşü hiç değildir. Çünkü insan, bedeniyle veya bedenindeki toprakla insan değildir. İnsanın diğer kısımları veya büyük bir bölümü beslenme yoluyla değişirken, insanın özü aynı kalır. Demek ki insanı insan

¹⁶³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 235.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 235.

yapan nefstir. Canlılık veya nefis yok olduğunda, yok olanın aynısının değil, bir benzerinin geri dönmesi daha akla yatkındır.¹⁶⁵

Allah, bir ağacın, atın veya bitkinin bedeninden oluşan toprakta bir insan hayatı yarattığında, bu yeni bir insanın yaratılmasıdır. Yok olanın aynısının geri dönmesi düşünülemez. Dönen şey, var olan şeydir. Başka bir deyişle, var olan şey, daha önce sahip olduğu bir duruma, yani o durumun benzerine geri dönmüştür. Dolayısıyla dönen şey, canlılık özelliğine geri dönen topraktır. İnsan, bedeniyle insan değildir; çünkü bir atın bedeni bir insanın yiyeceği olabilir, o yiyecekten sperm oluşabilir ve o spermde de bir insan doğabilir. Bu durumda atın insana dönüştüğü söylenemez; çünkü atı at yapan maddesi değil biçimidir. Biçim yok olmuştur, geriye sadece madde kalmıştır.¹⁶⁶

İkinci olasılıkla ilgili filozoflar, bu olasılık, nefsin varlığını sürdürmesi ve aynı bedene geri dönmesi anlamına gelir. Bu mümkün olsaydı, gerçek anlamda bir dönüş olurdu. Yani, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedenini yönetimini ele geçirmesi olurdu. Fakat bu imkânsızdır; çünkü ölen kişinin bedeni dağılır ve toprak olur veya kurtlar ve kuşlar tarafından yenir, kana, buhara ve havaya dönüşür, âlemin havasına, buharına ve suyuna karışır ve artık geri alınamaz hale gelir. Bu geri almanın Allah'ın gücüyle mümkün olduğu varsayılsa bile, iki olasılık ortaya çıkar.¹⁶⁷

a) Ölüm anında bedende bulunan parçalar toplanır. Bu durumda, uzuvları kesilmiş, burnu veya kulağı kopmuş, uzuvları eksik birinin bu haliyle diriltilmesi gerekir ki bu, özellikle ilk yaratılışlarında kusursuz yaratılan cennet ehli için uygunsuz bir durumdur. Onları öldükleri andaki zayıf halleriyle diriltmek, bir ceza niteliği taşır. Bu sonuç, beden parçalarının toplanmasının ölüm anındaki parçalarla sınırlı olması durumunda ortaya çıkar.¹⁶⁸

b) Kişinin hayatı boyunca sahip olduğu tüm parçalar toplanacak olsa bile, bu olasılık iki nedenden dolayı imkânsızdır. Birincisi, bir insan başka bir insanın etiyle

¹⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 215.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 216.

¹⁶⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 216.

¹⁶⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 216, 217.

beslenirse (bazı toplumlarda görülen yamyamlık gibi) yiyen ve yenilen kişinin aynı anda diriltilmesi mümkün olmaz. Çünkü bir madde önce yenilenin bedeni olmuş, sonra da yiyenin bedeni olmuştur. İkincisi, aynı parçanın hem akciğer hem kalp hem el hem ayak olarak diriltilmesi gerekir. Çünkü tıp bilimi, organların parçalarının birbirlerinin besin artıklarıyla beslendiğini göstermiştir. Örneğin akciğer, kalbin parçalarıyla beslenir. Aynı durum diğer organlar için de geçerlidir. Şimdi, bir grup organa madde olmuş belirli parçaları düşünelim. Bu parçalar hangi organa geri dönecek? Aslında birinci olasılığın imkânsızlığını göstermek için yamyamlığa bile gerek yoktur. Çünkü insanların yaşadığı yerin toprak yüzeyini düşündüğümüzde, uzun zaman sonra o toprağın aslında ölümlerin bedenleri olduğunu biliriz. Ancak o toprak, zamanla bitki olmuş, hayvanlar tarafından yenmiş ve et olmuş, biz de o eti yiyerek bedenimize katmışızdır. Demek ki belirtilen her madde, birçok insanın bedeni olmuş, sonra toprağa, sonra bitkiye, sonra ete, sonra da hayvana dönüşmüştür. Hatta buradan üçüncü bir imkânsızlık daha ortaya çıkar: Bedenlerden ayrılan ruhlar sonsuzdur, bedenler ise sınırlı maddelerdir. Bu durumda insanların bedenlerinin oluşacağı maddeler, tüm ruhlara yetmez derler.¹⁶⁹

Üçüncü olasılığı ise şöyle eleştirmektedirler: Nefsin herhangi bir maddeden veya rastgele bir topraktan oluşan bir insan bedenine geri dönmesi olasılığı, iki nedenle imkânsızdır:

1) Oluşumu ve bozulması olan maddeler, dünya ile sınırlıdır ve artamaz. Bedenlerden ayrılan nefslere ise sonsuzdur. Dolayısıyla maddeler, nefslerin beden oluşturması için yeterli değildir.¹⁷⁰

2) Toprak, toprak şekliye kaldığı müddetçe nefsin onu yönetmesini kabul etmez. Elementlerin, spermin oluşumunda olduğu gibi karışması gerekir. Aslında odun ve demir de nefsin yönetimini kabul etmez; insanın odun ve demirden diriltilmesi mümkün değildir. İnsan ancak bedeninin organları ete, kemiğe ve sıvılara ayrılırsa insan olabilir. Beden ve mizaç, nefsi kabul etmeye elverişli hale geldiğinde, nefsleri

¹⁶⁹ Kutluer v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, “Gazzâlî ve Fıkıh Usulü”, s.217.

¹⁷⁰ Kutluer v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, “Gazzâlî ve Fıkıh Usulü”, s.217.

veren ilkelerden birinin varlığını gerektirir. Böyle olunca da bir bedene iki nefis de girebilir. Bu açıklama ile tenasüh inancını savunanların görüşü çürütülmüş olur. Aslında onların bu görüşü tenasüh inancının ta kendisidir. Yani nefsin bedenden kurtulduktan sonra ilk bedenden farklı bir bedene girmesi. Dolayısıyla tenasühün geçersizliğini ispatlayan yöntem, üçüncü olasılığın da geçersizliğini ispatlar.¹⁷¹

Gazzâlî'ye göre filozoflar, yeni bir bedenle dirilişin adalet anlayışına ters düştüğünü savunmaktadır. Çünkü bu durumda, dünyada işlediği iyiliklerin veya kötülüklerin karşılığını görecektir olan beden ortadan kalkmakta ve bambaşka bir beden ödül veya cezaya maruz kalmaktadır. Dolayısıyla, dünyada erdemli bir hayat yaşayan birinin bedeni yok olup yeni bir beden keyif sürerken, kötülük yapan birinin bedeni de yok olup yeni bir beden acı çeker. Bu durum, adalete uygun görünmemektedir.¹⁷²

Gazzâlî, nefslerin bedenleriyle birlikte dirilişini savunan üç farklı kelamcı görüşüne karşı filozofların eleştirilerini aktarır. Ancak Gazzâlî, bu eleştirileri tümüyle kabul etmez ve ilk iki yaklaşımı detaylı olarak savunmaz. Onun asıl odak noktası, üçüncü yaklaşımdır; yani nefsin bağımsız ve ölümsüz bir cevher olduğu ve farklı bir bedenle diriltileceği görüşüdür.

Gazzâlî, bu üçüncü yaklaşımın dine tamamen uygun olduğunu açık bir şekilde ifade eder. “Allah yolunda katledilenleri sakın ölümler sanmayın”¹⁷³ ayetini ve ayrıca münker-nekir ile kabir azabı hakkındaki rivayetleri örnek göstererek, cismani haşr inancı ve nefsin yeni bir bedenle diriltileceği düşüncesinin Kur’an ve sünnet ile uyumlu olduğunu vurgular. Filozofların bu yaklaşıma yönelttiği eleştirilerin de farkında olduğunu ve bunların yanıtlanması gerektiğini kabul eder.¹⁷⁴

Filozoflar, her nefse yetecek kadar beden yaratmak için yeterli “madde” olmadığı iddiasıyla cismani haşre karşı çıkıyorlardı. Gazzâlî, bu iddianın temelinde, âlemin ezeli olduğu inancı olduğunu belirtir. Eğer âlem ezeli değilse ve sonradan

¹⁷¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 217, 218.

¹⁷² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 219.

¹⁷³ Âl-i İmrân, 3/169.

¹⁷⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 218.

yaratılmışsa, nefslerin sayısı da sonlu olacağı için, madde yetersizliği sorunu ortadan kalkar. Gazzâlî ayrıca, madde eksikliği olsa bile Allah'ın sınırsız kudretiyle yeni maddeler yaratabileceğini ve bu kudreti sınırlandırmanın veya inkâr etmenin Allah'a yakışmayacağını savunur.¹⁷⁵

Filozofların ikinci eleştirisi ise, aynı bedenle dirilişin tenasüh inancına yol açacağı düşüncesidir. Gazzâlî, burada filozofların “kavram kargaşasına” düştüğünü söyler. Önemli olanın, felsefi kavramların tanımları değil, dinin emirleri olduğunu vurgular. Tenasüh inancı, dünyadaki bedensel yaşam için geçerli olabilir. Ancak ahirette nefsin dirilişini tenasüh olarak adlandırmak doğru değildir. Gazzâlî, filozoflar ısrarla bunu tenasüh olarak adlandırsalar da aslında yeni bir kavramsallaştırma yaptıklarını ve bu kavramın dine değil, kendi felsefi sistemlerine uygun olduğunu belirtir.¹⁷⁶

Gazzâlî'nin bu yaklaşımı, felsefi kavramların ve dînî inançların farklı bağlamlarda farklı anlamlar taşıyabileceğine dair önemli bir uyarı niteliğindedir. O, felsefi tartışmaların ve kavramsal analizlerin dînî dogmaların önüne geçmemesi gerektiğini savunmaktadır. Bu yaklaşım, İslam düşüncesindeki dil ve anlam tartışmalarının ve farklı disiplinler arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını göstermektedir. Gazzâlî'nin amacı, felsefenin ve aklın sınırlarını belirlemek ve dinin temel ilkelerini korumaktır.

Gazzâlî, filozofların bedeninin oluşması için gerekli maddelerin bir araya gelmesiyle oluşan yeni bedene hangi nefsin yerleşeceği sorununu da ustalıkla ele alır. Filozofların “sudur” anlayışına göre, her şeyin yaratılışı Allah'ın iradesiyle değil, doğal yasalarla gerçekleşir. Bu nedenle, onlar her yeni bedene, âlemsel aklın yeni bir nefis verdiğini düşünürler. Gazzâlî, *Tehâfüt*'ün ilgili bölümlerinde ele aldığı sudur ve sebep-sonuç ilişkisi anlayışlarına tekrar atıfta bulunarak, filozofların âlem anlayışının yanlışlığından dolayı bu konudaki görüşlerinin de yanlış olduğunu vurgular.¹⁷⁷ Doğru

¹⁷⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 218.

¹⁷⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 219.

¹⁷⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 219.

olan, nefsin doğa yasalarıyla değil, Allah'ın iradesiyle yaratılmış olmasıdır. Bu yüzden de dirilen beden, daha önce o bedende yaşamış olan nefse aittir.¹⁷⁸

Gazzâlî, nefsin tam olarak anlaşılmadığını vurgular. Bedenlerinden ayrılan nefslerin, bu dünyada ne kadar yetkinleşmiş olursa olsun, bilinmeyen bazı yönlerini tamamlamak için yeni bir bedene ihtiyaç duyabileceğini savunur. Nasıl ki insan akli Allah'ın yarattıklarının özünü tam olarak kavrayamıyorsa, nefsin tüm işleyişini de anlaması mümkün değildir. Gazzâlî'ye göre, Allah'ın kudretini sınırlandırmak yerine, O'nun yaratma gücüne inanmak gerekir. Bu nedenle, filozofların nefslerin yeni bir bedene ihtiyaç duymayacağı iddiasını kabul etmek mümkün değildir.¹⁷⁹

Gazzâlî ayrıca, filozofların Allah'ın kanunlarında değişiklik olmadığı iddiasına dayanarak cismani dirilişi reddetmelerini de eleştirir. Ona göre bu düşüncenin kökeninde, daha önce çürütülmüş olan “âlemin ezeliyeti” anlayışı vardır. *Tehâfüt*'ün ilk bölümünde, âlemin sonradan yaratıldığını ve ezeli olanın dışında yeni bir şeyin ortaya çıkabileceğini kanıtladığı için bu konuyu tekrar ele almaz.

Filozoflar cismani haşrı reddetmek için çeşitli argümanlar öne sürmüş olsalar da Gazzâlî'ye göre bu yaklaşımlarının özünde Allah'ın ayetlerini ve peygamberinin sözlerini yalanlamak vardır. Bu yüzden, filozofları “inkârcı mülhitler” olarak nitelendirir ve onların kabirlerinden kaldırıldıklarında büyük bir pişmanlık duyacaklarını, ancak bunun bir fayda sağlamayacağını söyler. Çünkü onların inkârı, “Çürüyüp dağılmış kemikler haline geldikten sonra mı diriltileceğiz?”¹⁸⁰ diyen müşriklerin inkârından çok daha büyük bir küfürdür.¹⁸¹

Gazzâlî'nin 11. yüzyılda ele aldığı problemler, günümüzde de yankı bulmaktadır. Modern bilim, doğada yasaların varlığını vurgularken, biz de ister dini ister seküler olsun, mutlak gerçeği gayri şahsi bir güç olarak düşünmeye eğilimliyiz.

¹⁷⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 219, 220.

¹⁷⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 221.

¹⁸⁰ Nâziât, 79/11.

¹⁸¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 221.

Gazzâlî'nin cismani haşr konusundaki detaylı eleştirisi, filozofların akıl yürütme yöntemlerinin ve âlem anlayışlarının İslam inancının temel ilkeleriyle uyumlu olmadığını ortaya koymaktadır. Gazzâlî, aklın sınırlarını vurgulayarak vahyin önemini ve dinin temel kaynaklarının doğru yorumlanmasının gerekliliğini savunur. Bu tartışma, aynı zamanda insanın doğası, bilgi ve inanç gibi temel konulara dair farklı yaklaşımların varlığını ve bu yaklaşımların kültürel ve tarihsel kökenlerini de gözler önüne sermektedir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki bu analizi, sadece felsefe tarihi açısından değil, günümüzdeki bilgi ve inanç tartışmaları açısından da değerli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

2.2.2. Fahreddîn Râzî'nin Tenasühü Reddi ve Meâd Anlayışı

Tenasüh, ruhun ölümden sonra farklı bir bedende yeniden dünyaya gelmesi olarak tanımlanır. Geçmişte “tekammus” (yeni bir gömlek giyme)¹⁸² olarak adlandırılan bu kavram günümüzde “ruh göçü” olarak da ifade edilmektedir. Ruhun insan bedenine geçişine “nesh”, hayvan bedenine “mesh”, bitkilere “resh”, cansız varlıklara ise “fesh” denilmiştir.¹⁸³ Tenasüh kavramı, ruhun bitki, hayvan veya insan bedenine girmesini kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanılmıştır.

Ruhun yapısı, ölümsüzlüğü ve tenasühün imkânsızlığı üzerine en kapsamlı çalışmalardan birini İbn Sînâ gerçekleştirmiştir. O, *Şifa*'nın “Nefs” risalesinde ve *Necat*'ta tenasühün imkânsızlığını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Tenasüh inancı, ruhun farklı bedenlerde yaşayarak arınacağını ve böylece ölümsüzlüğünü, bedenden ayrı varlığını sürdürdüğünü ileri sürer. Bu inancıya göre ruhun arınması başka bedenlerde yaşamasına bağlıdır. İslam düşünürleri de ruhun beden yok olmasıyla yok olmadığını, ölümsüz olduğunu ve doğal olarak da ahiret hayatının mümkün olduğunu savunmuşlardır. Ancak, ruhun farklı bedenlere girerek yeniden dünyaya gelmesi düşüncesi hem İslam inancıyla hem de İslam düşünürlerinin ruh anlayışıyla çelişir.

¹⁸² Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, Daru't-Tıbaati'l-Âmire, 1311, c. VIII, s. 300.

¹⁸³ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/230.

Râzî'ye¹⁸⁴ göre İbn Sînâ'nın tenasühü reddi, insan nefsinin yaratılmış olmasının kabul edilmesiyle ilgilidir. Bu, sadece İbn Sînâ için değil, Aristoteles ve takipçileri için de böyledir.¹⁸⁵ Eğer nefsler bedenler yaratılmadan var olsaydı, tek veya çok olmaları gerekirdi. Tek olsalardı bedenlere bağlanması sırasında ya çoğalmaları ya da çoğalmamaları gerekirdi. Çoğalmaları tüm nefsler için tek bir beden söz konusu olurdu, bu da imkânsızdır. Çoğalsalardı, büyüklüğü ve hacmi olmayan bir şeyin potansiyel olarak bölünmesi gerekirdi, bu da imkânsızdır. Bedenlerden önce çoğalsalardı, her nefsin mahiyet, gereklilik ve nitelikler açısından farklı olması gerekirdi ki, bu da insan nefslerinin tür bakımından aynı olmasıyla çelişir.¹⁸⁶ Nitelikler ise, madde sonucu oluşur; nefsin maddesi bedenden oluşur ve beden önce olmadığı için niteliklerin bulunması mümkün değildir. Dolayısıyla nefsin bedenden sonra yaratılmış olması, tenasühün reddi için zemin oluşturur.¹⁸⁷ Râzî'nin düşüncesine göre, filozoflar tenasühün aklen geçersiz olması düşüncesini, nefslerin sonradan yaratıldığı anlayışına dayandırmışlardır.¹⁸⁸ Bu anlayışa bağlı deliller şöyledir:

Birincisi, nefis yaratılmış olduğuna göre bunun bir sebebi olmalıdır ki, bu da beden yaratılmış olmasıdır. Beden yaratılıp ona bir nefis bağlandığında, beden yaratılışının bir diğer nefsi yaratmaya sebep olması durumunda, iki nefsin bir bedende birleşmesi gerekir ki, bu yanlıştır.¹⁸⁹ Tenasüh kabul edilirse, ölmüş bedenlerden gelen ruh ile yeni yaratılan beden ruhu aynı bedende bir araya gelir ki bu imkânsızdır. Ancak Râzî, nefsin yaratılmış olmadığını belirterek bu delili geçersiz kılmaya çalışır. Nefsin yaratılmış olduğunu kabul edenlerin tenasühü reddetme delillerine sekiz madde halinde itirazlar yöneltir. En önemli itirazı şudur: Nefsin yaratılmış olduğu kabul edilse bile tenasühü böyle reddetmek, kişinin mantıksız bir döngüye girmesine sebep olur ki, bu imkânsızdır.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Râzî, *el-Metalibü'l-Âliye*, VII/202.

¹⁸⁵ Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, II/400.

¹⁸⁶ Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, II/400, 401.

¹⁸⁷ Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, II/401-405.

¹⁸⁸ Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, II/402.

¹⁸⁹ Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, II/402.

¹⁹⁰ Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, II/402.

İkincisi, tenasüh kabul edilirse, bedenlerini terk eden nefislerin bir süre işlevsiz kalması gerekir ki, bu doğada yoktur. İşlevsizliğin olması demek, iki yok olanın yanı sıra iki var olanın da bulunması anlamına gelir; beden yok olduğunda, “nefs”i alacak başka bir beden hazır olmalıdır. Doğal afetlerde ise, yok olanların var olanlardan daha çok olduğu görülür.¹⁹¹ Râzî bu delile de itiraz eder: “Doğada işlevsizlik yoktur” iddiası doğru değildir; ceninler, çocuklar ve bunamış kişilerin nefislerinin bilgi ve ahlak bakımından gelişene kadar işlevsiz olması doğaldır. Ayrıca yok olanların var olanlara eşit olması neden mümkün olmasın?¹⁹² Denizlerde ve kayaların arasında doğan canlıların sayılarının bilinmediğini belirterek; sayısız olanların varlığına dikkat çeker.¹⁹³

Üçüncüsü, nefslerimiz bedenlerimizden önce başka bedenlerde var olmuş olsaydı, tenasüh ile gelen nefis bir önceki bedenini ve faaliyetlerini hatırlamalıydı.¹⁹⁴ Râzî bir şehirde uzun süre yaşayan kişinin o şehir hakkında bir şey hatırlamaması örneğiyle bu fikri açıklar. Nefsin önceki bedenini hatırlamaması, tenasühün olmadığını gösterir.¹⁹⁵ “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Dediler ki: Evet şahit olduk”¹⁹⁶ ayetini kullanarak; bedenler yaratılmadan önce nefisler Allah’a bir söz vermiş olsaydı bunu hatırlamaları gerekirdi diyerek tenasühü imkânsız bulur.¹⁹⁷

Tenasüh kavramı, ruhun ölümsüzlüğü ve farklı bedenlerde yeniden var olabileceği fikrine dayansa da İslam düşünürleri ve özellikle İbn Sînâ ile Fahreddîn Râzî tarafından çeşitli aklî ve felsefî delillerle reddedilmiştir. İbn Sînâ, ruh ve beden arasındaki bireysel ve özgün ilişkiye vurgu yaparak, her bedenin kendine özgü bir ruha ihtiyaç duyduğunu ve aynı bedende birden fazla ruhun bulunmasının imkânsız olduğunu savunmuştur. Râzî ise, nefsin yaratılmış olup olmadığına dair farklı argümanlar sunsa da tenasühün mantıksal çelişkiler içerdiğini ve doğadaki gözlemlerle

¹⁹¹ Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, II/407.

¹⁹² Râzî, *el-Metalibü'l-Âliye*, VII/207.

¹⁹³ Râzî, *el-Metalibü'l-Âliye*, VII/208.

¹⁹⁴ Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, II/408.

¹⁹⁵ Râzî, *el-Metalibü'l-Âliye*, VII/210.

¹⁹⁶ A'raf, 7/172.

¹⁹⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, XV/51.

uyuşmadığını belirtmiştir. Bilincin kesintisizliği ilkesi ve önceki yaşantıların hatırlanmaması gibi deliller, tenasühün İslam'ın temel inançlarıyla bağdaşmadığını ve kabul edilemez bir öğreti olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, İslam düşüncesinde ruhun ölümsüzlüğü kabul edilmekle birlikte, tenasüh fikri gerek akli gerekse nakli delillerle çürütülerek İslam inancının dışında tutulmuştur.

Felsefi düşüncenin tesiriyle nefis, diğer bir ifadeyle ruh hakkında yürütülen müzakereler, çoğunlukla onun ontolojik varlığından ziyade, mahiyetiyle ilgili olmuştur. Bu bağlamda, söz konusu felsefi gelenek içerisinde, ruhun ölüm sonrası durumuyla ilgili rivayetlerin doğrudan kabulünden ziyade, onun mahiyeti üzerinden akli değerlendirmeler ön plana çıkarılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ruhun ölümden sonraki haline dair sarıh deliller bulunmamakla birlikte, bazı rivayetlerde ölüm sonrası ruhun niteliğine dair bazı bilgiler mevcuttur.¹⁹⁸ Râzî, nefsin ölümsüz olduğunu izah ederken hem akli hem de nakli delillere müracaat etmişse de onun düşünce yapısının da işte bu felsefi ortamın tesiriyle şekillendiği müşahede edilebilmektedir.

İslam düşüncesinde nefsin mahiyeti, varlığı ve ölümden sonraki durumu, felsefi ve kelamî tartışmaların merkezinde yer almıştır. Fahreddin Râzî'nin de içinde bulunduğu bu entelektüel ortam, onu nefsin ontolojik statüsünden ziyade işlevleri ve akıbeti üzerine yoğunlaşmaya sevk etmiştir. Bu yaklaşım, Grek felsefesinin, özellikle Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu düşüncenin etkisiyle, akıl ve vahyin sentezlenmesi çabasını yansıtmaktadır. Râzî'nin meâd anlayışını kavramak için, onun nefsin mahiyetine dair görüşlerini ve bu görüşlerin felsefi arka planını anlamak büyük önem taşımaktadır.

Felsefi sistematığın temelinde yatan, ruhun özünü yaratıcısından aldığı inancı, onun basit ve ölümsüz olduğu tezini savunan Kindî (ö. 252/866)'den sonra, İslam filozoflarından Farâbî ile İbn Sînâ, bu düşünceyi sistemleştirerek daha kapsamlı bir şekilde ele almışlardır.¹⁹⁹ Bahsedilen konunun akli ve nakli delillerle tetkiki, Gazzâlî ve bilhassa felsefenin etkisiyle daha belirgin bir hal almıştır. Gazzâlî öncesinde ahiret

¹⁹⁸ Müsned, VI, 140.

¹⁹⁹ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, ss. 281-285.

hayatı daha ziyade genel bir çerçevede ele alınırken, onunla birlikte ve sonrasında ruhun ölümsüzlüğü gibi müstakil konular ortaya çıkmış ve ayrı bir başlık altında incelenmiştir.²⁰⁰ Gazzâlî'den sonra ise, Râzî bu düşünce üzerinde derinlemesine durmuş ve bu bağlamda detaylı ifadelerde bulunmuştur. Nefsin ölümden sonraki durumuna dair ortaya konulan görüşler incelendiğinde, iki farklı bakış açısının varlığı dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki, bedene benzer şekilde nefsin de ölümlü olduğu yönündedir. Bazı düşünürler, nefsin ölümlülüğünü, “Her nefis ölümü tadacaktır”²⁰¹, “Yeryüzündeki her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı baki kalacaktır”²⁰² ve “O’nun zatından başka her şey yok olacaktır”²⁰³ ayetlerindeki genel ifadelerden yola çıkarak, nefsin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar.

Diğer bir yaklaşım ise, nefsin beden ölümünden sonra da varlığını sürdürdüğü yönündedir. Nefsin latif cüzlerden müteşekkil olduğunu ifade edenler de bu görüşü desteklemektedirler.²⁰⁴ Râzî için nefsin müstakil bir cisim ya da soyut bir cevher olup olmadığı mühim değildir; her iki halde de nefis, beden ölümünden sonra da diriliğini korur.²⁰⁵ Râzî’nin eserleri tetkik edildiğinde, onun asıl düşüncesinin nefsin ölümsüzlüğü fikri olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁶ Râzî’nin nefis hakkındaki yaklaşımı ve kitaplarında nefsin ölümsüzlüğü konusunda ileri sürdüğü deliller, bu kanaati destekler niteliktedir. Hem de nefis, ölümden sonra dahi tikel varlıkları algılayabilen bir yapıya sahiptir.²⁰⁷ Aslında bu durum nefsin mahiyeti ile alakalı bir konudur.²⁰⁸ Râzî’nin nefis anlayışında, nefsin bedenden başka bir cisim olduğu önceden belirtilmişti. İşte bu düşüncesine göre, nefsin ölümsüzlüğü, onun mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, onun düşünce sistematığında, nefsin ölümsüz olduğu düşüncesi, bedenden ayrı bir varlık olduğu fikrine dayanmaktadır.²⁰⁹ O, her şeyin yok olmaya

²⁰⁰ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 268.

²⁰¹ Enbiya, 21/35.

²⁰² Rahman, 55/26, 27.

²⁰³ Kasas, 28/88.

²⁰⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s.172-175.

²⁰⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III/427-428.

²⁰⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/400-410.

²⁰⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII/117.

²⁰⁸ Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, ss. 230-233.

²⁰⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VII/120.

yani ölmeye mecbur olduğunu anlatan ayetleri yorumlarken, ölümün Allah'tan başka her şey için gerçek olduğunu ifade eder. Ölümün mahiyetine dair farklı görüşler, temelde insanın hakikatinin ne olarak kabul edildiği sorusu çevresinde şekillenmektedir. Bu görüşe dayanarak, insan varlığının özünün beden olduğunu ileri sürenler, bedenın ölümüyle insanın tamamen yok olduğu neticesine ulaşırlar. Fakat insanın yalnızca bu fiziksel bedenden ibaret olmadığını savunanlara göre, insan gerçekte ölmez. Beden, ruhun yönetimine ve kontrolüne uygun olduğu müddetçe, ruh onunla idare ve düzenleme açısından bir ilişki içinde bulunur. Ancak bu uygunluk bozulduğu takdirde, ruhun bedendeki hakimiyeti sona erer ve ruh bedenden ayrılır. İşte tam bu noktada ölüm meydana gelir. Bu perspektife bağlı kalınarak, ölüm insan için ruhun bedenden ayrılması şeklinde yorumlanmış, yok oluş açısından ise ruh için böyle bir durumun söz konusu olmadığı ve ölüm sonrasında azap veya nimet içinde bulunduğu ifade edilerek çeşitli kanıtlar sunulmuştur.²¹⁰

Nefsin ölümden sonraki durumu hakkındaki farklı görüşler, İslam düşüncesindeki çeşitliliği ve dinamizmi göstermektedir. Nefsin ölümlü olduğunu savunanlar, ayetlerin yorumuna ve bedenle olan ilişkisine odaklanırken, ölümsüzlüğü savunanlar ise, nefsin özünde manevi bir cevher olduğunu ve bu nedenle bedenın ölümünden etkilenmeyeceğini ileri sürmektedirler. Fahreddin Râzî'nin bu farklı yaklaşımları ele alması, onun entelektüel dürüstlüğünü ve konuya bütüncül bir perspektiften yaklaştığını göstermektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Fahreddin Râzî'nin görüşüne göre beden, ruhun faaliyet gösterdiği bir alan, bir mekândır. Hatta Râzî bunu, bir evde oturan ve rahatça hareket eden, daha sonra evden çıktığında da yaşamını aynı şekilde sürdüren bir insana benzetir. Bu kişi evden çıktığında nasıl ölüyor ise, ruhun da bedenden ayrıldıktan sonra ölmesi gerekmez.²¹¹ Râzî, ruhun ölümsüzlüğü ile kıyamet ve yeniden dirilme arasında güçlü bir bağlantı kurar. İnsanın belirli bir yapıya sahip özel bir madde olduğunu iddia edenlerin, insanın bazı kısımlarının yok olmadığı, yok olanın sadece

²¹⁰ Râzî, *el-Metalibü'l-Âliye*, VIII/12-25.

²¹¹ Râzî, *el-Metalibu'l-Âliye*, VIII/20-23.

özellikler olduğu düşüncesindeki tutarsızlığı göstermeye çalışır. Ona göre, madem ki yok olanın geri getirilmesi onlara göre mümkündür, o hâlde özlerin kalıcı olmasının da bir önemi yoktur. Çünkü yok olanın geri getirilmesi mümkün olduğuna göre, insanın tüm benliğiyle yok olup tekrar geri getirilmesinde bir sorun yoktur. Eğer yok olanın geri getirilmesinin mümkün olmadığı düşüncesi nedeniyle özlerin kalıcı olduğu fikri ileri sürülmüşse, bu durumda insanın aynıysıyla geri getirilmesi için sadece özlerin kalıcı olması fikri de yeterli değildir.²¹² Râzî'ye göre, bu meselelerin en uygun çözümü, soyut bir cevher olan ruhun varlığının kabul edilmesiyle sağlanır.

Râzî'nin nefsin sonsuzluğu ile kıyamet ve ba's (diriliş) arasında kurduğu ilişki, onun metafizik ve teolojik düşüncesinin temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Ma'dûmun (yok olanın) iadesi fikrini sorgulayarak, nefsin soyut bir cevher olarak kabulünün bu sorunu çözdüğünü savunması, onun felsefî ve kelâmî yaklaşımları sentezleme çabasını yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, aynı zamanda, İslam düşüncesinde akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin nasıl ele alındığına dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Nefsin ölümsüzlüğünü savunan filozoflarla âlimler arasındaki temel ayrılık, nefsin ahiretteki varlık şekli noktasında ortaya çıkmaktadır. Râzî gibi âlimler, nefsin bedenle birlikte varlığını sürdüreceğini düşünürlerken, filozoflar cismanî dirilişi inkâr ederek nefsin müstakil bir şekilde var olacağını savunurlar. Hatta onlara göre beden, ruh için ilahi nuru engelleyen bir ağırlıktır.²¹³ Râzî, ruhun bekası hakkındaki görüşünün geçerliliğini kanıtlamak için, ruh konusundaki fikirlerinin peygamberler ve bu alanda uzman kişilerin görüşleriyle örtüştüğünü belirtir. Ona göre, ruhun bedenlerden önceki durumu ve bedenlerden ayrıldıktan sonraki hâlleri ile ilgili birçok rivayet mevcuttur. Bütün bu rivayetler, ruhun bu bedenden ayrı bir varlık olduğunu göstermektedir. Râzî, birçok ayeti okuyan ve ruh hakkında birçok şey söyleyen Hz. Peygamber'in ruhun ne olduğunu anlamadan vefat ettiğini iddia edenlere şaşkınlıkla

²¹² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VIII/25.

²¹³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VIII/18-26.

baktığını ifade eder.²¹⁴ Ruhun bedenden farklı olduğu düşüncesinden hareketle Râzî, ruhun ölümsüzlüğünü savunur ve bu görüşünü çeşitli kanıtlarla desteklemeye çalışır.

İnsan ruhunun ölümden sonra diri olduğuna dair, hem ruhun cisimsel olarak latif (ince) olduğunu düşünenler hem de ruhun manevi bir öz olduğunu kabul edenler çeşitli kanıtlar sunarlar. Ruhun soyut bir öz olduğunu savunan filozoflar bu konuda yalnızca akla dayalı kanıtlar öne sürerken, Râzî, aklî ve ikna edici olarak adlandırdığı kanıtların yanı sıra, Gazzâlî'de de olduğu gibi²¹⁵ naklî deliller de sunar. Ayrıca, Râzî'nin ruhun ölümsüzlüğünü ispatlamadaki temel amacı, yeniden dirilişi temellendirmektir. Bu nedenle, bu konuda sunduğu bazı delillerle bu temeli oluşturmaya çalışır. Onun eserlerinde belirttiği aklî ve ikna edici kanıtlar şunlardır:

İlk olarak, vücudu idare edecek ve muhafaza edecek bir yöneticiye gereksinim vardır. Bu ise, ruhun ta kendisidir. Öyleyse, ruhun beden üzerinde egemenlik tesis etmesi, onun diri, âlim ve kadir olmasındadır. Nitekim, bedeninin mevcudiyetini sürdürmesi, hayat, bilgi ve kudret sahibi ruhun onu yönetmesine/denetlemesine bağlıdır. Aksi hâlde, şayet bu özelliklerin devamını bedeninin güçlü ve dinç olmasına bağlasaydık, bu durumda bir döngüsel mantık hatası oluşurdu. Bu ise, batıldır.²¹⁶

İkinci olarak, eğer ruh, bedeninin ölümüyle yok oluyorsa, bedeninin zayıflamasıyla birlikte ruhun da güçsüzleşmesi ve bazı eksikliklerin, kusurların ortaya çıkması gerekirdi. Oysaki, bedendeki eksikliklerden ve kusurlardan dolayı ruhta böyle bir durum gözlemlenmez. Gerçekten de, bir varlık, bağlantılı olduğu, etkilendiği varlığın bozulmasıyla bozulur; çünkü özü/varlığı başkasına muhtaçtır. Bu bağlamda, başkasına bağımlı olan her şey, bu bağımlılık durumunda zayıflar. Bu nedenle, eğer ruh, bedeninin zayıflamasıyla zayıflasaydı, bedende oluşan herhangi bir eksiklik anında ruhta da bir noksanlık oluşurdu. Buradaki durumun böyle olmadığı ise oldukça açıktır.²¹⁷

²¹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/404.

²¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*, IV/479-483.

²¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII/214.

²¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII/214.

Üçüncü olarak, nefsin hem kuramsal hem de uygulamalı olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Kuramsal yönüyle nefis, soyut varlık alanından gelen tasavvurî ve tasdik edici bilgileri idrak eder. Uygulamalı yönüyle ise bedeni idare eder ve onun üzerinde fiilî etkilerde bulunur. Bu bağlamda, nefsin kuramsal boyutu hiçbir şekilde bedene bağımlı değildir. Çünkü tasavvurların yeri nefistir. Bu nedenle, nefis tasavvurları algılama yetisine ulaştığında, yüce varlıklardan nefsin yönüne doğru bu tasavvurlar akar.²¹⁸

Dördüncüsü, akıl, hazları ve saadeti kavrama yetisine sürekli olarak sahip olduğu için, her zaman mevcut olandan daha fazlasını arzulamaktadır. Bu haz ve mutlulukların ölümle birlikte tamamen sona ermesi düşünülemez. Bu durumda, lezzet ve saadetin sürekliliği için nefsin varlığını sürdürmesi gereklidir.²¹⁹

Beşincisi, insanın hayır ve güzellik amacıyla yaratıldığı kabul edilmektedir. Aksi takdirde, insanın ya kötülük ve ıstırap için ya da herhangi bir gayeye hizmet etmeksizin yaratılmış olması gerekirdi. Ancak bu durum, Allah'ın hikmet ve merhameti ile bağdaşmaz. Dolayısıyla insanın iyilik ve güzellik için var edildiği kesinlik kazanır. Nitekim hayır ve rahmet ya ölüm öncesinde ya da ölüm sonrasında tecelli eder. Ancak ilk ihtimal aklen geçersizdir; çünkü içinde bulunduğumuz dünya kötülüklerle, felaketlerle, tiksinti ve korku uyandıran unsurlarla doludur. Bu durumda söz konusu iyilik ve güzelliklerin ölümden sonra ortaya çıkacağı anlaşılır. Bu da, bedeninin ölümüyle birlikte nefsin yok olmayacağını zorunlu kılar.²²⁰

Altıncısı, hem aklî hem de naklî deliller, ölümden sonra dirilişin ve kıyametin vuku bulacağı konusunda hemfikirdir. Ancak bu dirilişin ve kıyamet sonrası hayatın mevcut bedenle gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde, bu dünyada yeniden yaratılma ihtimali de söz konusu değildir. Bütün bu gerekçeler, ahiret hayatının ve yeniden dirilişin nefis aracılığıyla meydana gelmesi gerektiğini ortaya

²¹⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, VII/213.

²¹⁹ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, VII/222.

²²⁰ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, VII/224.

koyar. Bu bağlamda, “ölümden sonra nefsin varlığını sürdüreceği” görüşü kendiliğinden doğrulanmış olur.²²¹

Yedincisi, bedenın ölümü, bedenın bünyesinde bulunan niteliklerin değişime uğramasından ibarettir. Bir başka ifadeyle, bedenın ölmesi; onu oluşturan çeşitli unsurların dağılması anlamına gelir. Bu bağlamda, arazların bedenle olan ilişkisi, nefsin bedenle olan bağından daha kuvvetlidir. Arazlar ile beden arasında güçlü bir ilişki bulunsa da, bu unsurların bedenden ayrılması onların yok olduğu anlamına gelmiyorsa; nefsin, bedenle bu kadar güçlü bir bağı olmamasına rağmen bedenden ayrılması da onun yok oluşu şeklinde yorumlanmamalıdır.²²²

Sekizinci delil ise, nefsin ölümsüzlüğünün rüyalarda görülen bazı vefat etmiş kimselerin söylediklerinin, gerçek hayatta birebir gerçekleşmesiyle, yani deneysel bilgiyle temellendirilmesidir. Râzî’ye göre, birçok insan, rüyasında ölmüş bir kişi tarafından kendisine bildirilen olayların uyanmasının ardından aynen vuku bulduğuna şahit olur. Ona göre, eğer nefis ölümlü olsaydı, bu türden olayların meydana gelmesi mümkün olmazdı.²²³ Bu argümanla Râzî, nefsin rüya aracılığıyla, yani onun manevî yönü üzerinden, gerçek dünya ile irtibat kurabildiğini ve bu yönüyle ölümsüz olduğunu savunmaktadır. Bireyin yaşadığı bu tecrübeyi, nefsin ölümsüzlüğüne dair bir delil olarak öne sürmektedir.

Bütün bu deliller göz önüne alındığında, Râzî’nin insan aklına hitap eden ve geniş bir kabul gören bazı temel ilkelerden hareketle delillendirme yaptığı söylenebilir. Râzî’nin nefsin ölümsüzlüğüyle ilgili sunduğu bazı deliller, aynı zamanda nefsin bedenın ötesinde bir varlık olduğunu gösteren delillerdir. Ayrıca, Râzî’nin nefsin ölümden sonraki devamını, akli hazlar ve insanın diğer canlılar arasındaki özel yeri üzerinden temellendirmesi, filozofların ruhani ödüller ve cezalar hakkındaki görüşlerini hatırlatsa da, o, nefsin müstakil bir varlık olarak kabul edilmemesi noktasında onlardan farklı bir yaklaşım sergiler.

²²¹ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, VII/224.

²²² Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, VII/226.

²²³ Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, VII/228-230.

Nefsin ölümsüz oluşuyla ilgili birçok aklî delil sunan Râzî, aynı zamanda bir kelamcı olarak bu konuda naklî delilleri de ortaya koymaya çalışır. Râzî, nefsin ölümsüzlüğü hakkında naklî deliller getiren ve bu konuda en kapsamlı bilgiyi veren düşünürlerden biridir. Nefsin ölümsüzlüğünü ispatlamak için ayet ve hadislerden geniş ölçüde faydalanır. Nefsin bedenden farklı olduğu ve dolayısıyla ölüm sonrası varlığını sürdürdüğü görüşünü savunurken, Râzî'nin istidlal ettiği ayetlerden biri şudur: “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında O'nun lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.”²²⁴ Bu ayetin, gerçek anlamda ölümsüzlükten bahsetmediği ve yalnızca Allah yolunda savaşa teşvik amaçlı olduğu şeklinde yorumlar yapılsa da²²⁵ ahiret hayatının bulunmadığı dikkate alındığında, dünyada varlıkları sona ermiş bu kişilerin rızıklandırılmalarının, beden dışındaki ruhlarının varlığı ile mümkün olabileceği şeklinde anlaşılabilir.

Öncelikle, cismani ya da bedensel diriliş terimi, ruhun hiçbir şekilde varlığını sürdürmediği anlamına gelmemelidir. Kelamcılar tarafından bu terimin kullanılmasında temelinde ruh ile beden arasındaki mahiyet ilişkisi yatmaktadır. Bu bağlamda, ruhun bedene benzer bir cisim olduğu düşüncesine ve beden ile ruh arasında mahiyet farkı bulunmadığı görüşüne dayalı olarak cismani diriliş ifadesi kullanılmaktadır.²²⁶ Nitekim Râzî, bu diriliş şeklini açıklarken kullanılan asli unsurların “ruh” olarak adlandırıldığını ifade eder.²²⁷ Fahreddin Râzî'ye göre, bedensel dirilişi inkâr etmek ile Kur'ân'ın doğruluğuna inanmak bir arada düşünülemez.²²⁸ Çünkü Kur'ân'a inanan bir kimsenin, Kur'ân'daki dirilişle ilgili ayetlerin bedensel bir diriliş ifadesi olduğunu göz ardı etmesi imkânsızdır. Râzî, ayrıca tüm peygamberlerin dirilişin bedensel biçimde olacağına dair açıklamalar yaptığını ifade eder.²²⁹ İbn Sînâ ve onun gibi düşünen filozoflar, dirilişle ilgili nasların mecaz

²²⁴ Âl-i İmrân, 3/169.

²²⁵ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 120.

²²⁶ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V/88-90.

²²⁷ Râzî, Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, VIII/123-126.

²²⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, V/215-220.

²²⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XII/289-293.

ve teşbih gibi unsurlar içerdiğini ve bu unsurların normal insanlar tarafından anlaşılmadığı için peygamberlerin dirilişi bedensel olarak anlatmak durumunda kaldıklarını iddia ederler.²³⁰ Râzî, kendi sisteminde, ayetlerin zahirinin kesinlik taşımadığını ve dolayısıyla dirilişle ilgili ayetlerin bedensel bir anlamı zorunlu kılmadığı yönünde itirazlarda bulunur. Râzî, sadece belirli bir ayet ya da hadise dayanmaktan ziyade, peygamberlerden tevatüren gelen zaruri bir bilgiye dayandığını ifade eder.²³¹ Ayrıca, peygamberlerin, insanların ruhani meâdı anlamadıkları için cismani şeyler üzerinden anlatımlar yapmalarının bir maslahata dayanmadığını savunur. Ona göre, insanları doğru yola iletmekle yükümlü olan bir peygamberin, diriliş gibi açıklamada zorluk yaşanmaması gereken bir konuda, herhangi bir maslahata binaen bile olsa gerçeği saklaması, peygamberin gönderilme amacına ters düşer; çünkü peygamberler, kendi heva ve arzularına dayalı konuşmaktan uzak kimselerdir.²³² Bu düşünce, daha önce filozofları eleştiren İmam Gazzâlî'nin görüşleriyle oldukça benzerlik taşır. Gazzâlî de benzer eleştirilerde bulunarak bu görüşleri reddetmiştir.²³³

Ahret hayatının yalnızca ruhsal olacağına, bedenın tüm şekil ve nitelikleriyle yok olmasından ötürü yeniden var edilmesinin mümkün olmadığına inanan filozoflar, cismani dirilişini reddetmişlerdir.²³⁴ Bu düşünürler, nefis anlayışları ile yok olmuş bir varlığın yeniden iadesinin imkânsız olduğu yönündeki görüşlerinden hareketle, cismani dirilişin gerçekleşmeyeceğine dair çeşitli deliller öne sürmüşlerdir.

Bu bağlamda en çok bilinen örneklerden biri, bir insanın başka bir insanı tüketmesi meselesidir. Buna göre, bir insanın başka bir insanı yediği varsayıldığında, yenilen kişinin bedenine ait parçalar, yiyen kişinin bedenine karışarak onun bünyesinde dönüşüme uğrar ve artık onun bedeniyle özdeşleşir. Bu durumda ya iki nefsin aynı bedende birleşmesi gerekir ki bu mümkün değildir, ya da bu nefslere

²³⁰ Râzî, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, II/415-420.

²³¹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/125.

²³² Râzî, *et-Teşîru'l-Kebîr*, XIV/400-405.

²³³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 401.

²³⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 135-140

birinin göz ardı edilmesi gerekir ki bu da mantıken kabul edilemez.²³⁵ Bir diğer örnek ise, insanın hangi yaşam evresindeki bedeniyle yeniden diriltileceği sorusudur. Bu noktada iki ihtimalden söz edilir: Birincisi, insanın ölüm anındaki bedensel unsurlarıyla dirilmesidir. Ancak bu durumda, kör ya da engelli bir bireyin aynı hâliyle dirilmesi gerekeceği için, bu görüş ittifakla geçersiz sayılmıştır. İkinci ihtimal ise, insanın yaşamı boyunca bedeninde bulunan tüm unsurlarla yeniden yaratılmasıdır. Ancak bu da çeşitli sorunları beraberinde getirir. Örneğin, bir kişi kilolu olduğu dönemde Müslüman olmuş, zayıf olduğu bir dönemde ise inkâra düşmüşse, hangi bedensel hâliyle diriltileceği belirsizdir. Bu durumda sevap ya da cezayı alacak beden kimliğinde bir çelişki ortaya çıkar.²³⁶

Fahredden Râzî, söz konusu itirazlara, insanın gerçekte latif cisimlerden meydana geldiği yönünde bir yaklaşımla cevap verilebileceğini ifade eder. Bu latif cisimler, insanın yaşamı boyunca değişmeyen ve ölümden sonra da varlığını sürdüren aslî unsurlardır.²³⁷ Daha önce de belirtildiği üzere, Râzî bu unsurları “ruh” olarak adlandırır.²³⁸ İnsan, esasen bu latif cisimlerden oluştuğuna göre, bunların dışındaki beden unsurları ona göre ikincil ve gereksiz niteliktedir. Bu noktadan hareketle, yenilen bir insanın aslî cisimlerinin başka bir birey için fazlalık kabul edileceğini ve bu nedenle o kişinin bu fazlalık cisimlerle değil, kendi aslî unsurlarıyla diriltileceğini belirtir. Bu bağlamda, insanın gerçek varlığı bu aslî cüzler olduğuna göre, fazlalık olan cisimlerin bu aslî yapıya iade edilmesiyle ilk yaratılıştaki insanın aynısı tekrar meydana getirilmiş olur.²³⁹ Râzî'nin bu düşüncesinden anlaşıldığına göre, bedensel farklılıklar bulunsa da, aslî cüzler değişmediği sürece kişi yine dünyadaki aynı kişidir. Dolayısıyla sevap ve ceza bakımından esas alınacak olan da bu aslî unsurlardır. Bu yaklaşımla birlikte, insanın ölüm öncesi bedeniyle mi yoksa hayatı boyunca sahip olduğu unsurlarla mı diriltileceği sorunu da ortadan kalkmaktadır.

²³⁵ Râzî, *el-İşârât ve 't-Tenbihât*, III/576-580.

²³⁶ Râzî, *Nihâyetu 'l-Ukûl*, IV/130-133.

²³⁷ Râzî, *el-Metâlibu 'l-Âliye*, VI/130-135.

²³⁸ Râzî, *el-Metâlibu 'l-Âliye*, VII/145-150.

²³⁹ Râzî, *el-Metâlibu 'l-Âliye*, V/200-205.

Râzî'nin asli unsurlarla ilgili açıklamalarından, ahiretteki bedenün dünyadaki bedene benzer olabileceği sonucu çıkarılabilir. Zira doğuştan çeşitli uzuvları eksik olan bir bireyin dirilişinde esas olan, bu aslî cüzler olduğuna göre, benzer şekilde sağlam bir bedenle dirilmesi mümkündür. Aynı durum, yaşamı boyunca bedensel olarak birçok değişim geçiren kimseler için de geçerlidir. Bu bakımdan, diriliş süreci eksiklik ve kusurlardan uzak bir biçimde gerçekleşecektir. İnsan hakikatte bu aslî parçalarla tanımlandığından, onun gerçek varlığı da zamanla değişen fiziksel yönü değil, "aslî cüzler" diye nitelenen ruhsal yapısıdır. Fahreddîn Râzî, her bireyin zatının farklı olduğunu "taayyün" kelimesi ile açıklar. Bu yaklaşıma göre şekil ve suret değişse bile kişi aynı kişidir; çünkü Allah Teâlâ, biçimsel olarak bir şahsın aynısını yaratabilir, fakat bu varlıklar zat itibarıyla yani taayyün yönünden birbirlerinden farklıdır.²⁴⁰

Râzî, genellikle kalamî gelenekte benimsenen, insanın hakikatının cisimsel bir varlık olduğuna dair anlayış çerçevesinde dirilişi temellendirmeye çalışmıştır.²⁴¹ Fakat, cismani dirilişin nasıl gerçekleşeceği konusunda bazı ihtimaller üzerinde durmuş olsa da, bu konuda kesin bir sonuca ulaşamamıştır. Kur'ân'da dirilişin bedensel yönüne sıkça vurgu yapılmasına rağmen, ayrıntılı bir açıklamanın bulunmaması, Râzî'nin bu meselede net bir tutum sergilemesini zorlaştırmıştır.

Râzî, meâd hakkında 5 temel görüş ortaya çıkarmıştır. Bunları şu şekilde inceleyebiliriz:²⁴²

1. Meâdın Tamamen İnkârı: Râzî, bu görüşü, ruhani ve maddi meâdı reddeden eski Natüralist filozofların benimsediğini söyler. Onlara göre nefis, bedenün bir parçasıdır, bir karışımıdır. İnsan öldüğünde nefsi de yok olur; yok olan bir şeyin ise tekrar yaratılması imkânsızdır, geriye sadece elementler kalır.²⁴³

²⁴⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, IX/190-195.

²⁴¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VIII/175-180.

²⁴² Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, ss. 423-425.

²⁴³ Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, s. 423.

Râzî, bu görüşü, hayat ve ölümü doğanın güçlerine ve gök cisimlerinin hareketlerine bağlayan Dehriyyun mezhebine mensup kişilerin de savunduğunu ifade eder. Onlar hiçbir delile dayanmadan, sadece zan ve tahminlerle inançlarını oluştururlar. Râzî, “Bu görüşü savunan akli başında hiç kimse tanımadım” der.²⁴⁴

2. Meâd Hakkında Şüphe Edenler: Râzî, bu görüşün öncüsünün Romalı hekim ve filozof Galenus (ö.199) olduğunu söyler. İbn Seb’în (ö.1270), Galenus hakkında şunları söylemiştir: “Galenus, nefsin bedeninin bir karışımı mı, yoksa bedenden sonra varlığını sürdüren bir cevher mi olduğu hakkında net bir görüş bildirmemiştir. Eğer nefis bir karışımsa, ölümle beraber yok olur ve tekrar yaratılamaz. Fakat cevherse, bedenden sonra var olmaya devam eder ve meâd mümkün hâle gelir.” Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, Galenus nefsin ne olduğundan tam olarak emin değildi ve bu nedenle Râzî onun bu görüşünü “tereddütlü” olarak niteler: “Nefsin karışım mı yoksa başka bir öz mü olduğu konusunda kesin bir şey söyleyemediği için, bu meselede tereddüt içerisinde.”²⁴⁵

3. Sadece Ruhani Meâdı Kabul Edenler: Râzî, bu düşünceyi, maddi meâdı inkâr edip ruhani meâdı kabul eden birçok Müslüman filozofa atfeder. Bu düşünceye göre insan, soyut bir akıl nefsidir, beden değildir, cevherdir, araz değildir. Nefs, eski hâline, özüne geri döner. Beden ise nefsin kullandığı ve yönettiği bir araçtır. Ölümle beraber yokluğa ve fâniyete mahkûm olur.²⁴⁶

4. Sadece Maddi Meâdı Kabul Edenler: Bu düşünceyi, nefsin cismani (maddesel) olduğunu iddia edip mücerred bir akıl nefsin varlığını kabul etmeyen kelam alimlerinin çoğu benimsemiştir. Râzî, onların görüşlerini “İslam âlimlerinin çoğunluğunun görüşü” olarak niteler. Onlara göre, insan ya iki cisimden oluşur (nefs

²⁴⁴ Fahrüddin Er-Râzî, *Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, 27/678.

²⁴⁵ Fahrüddin Er-Râzî, *el-Erbâin fî Usulî'd-Dîn*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sakâ Mektebetü'l Kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, c. 2, s. 55.

²⁴⁶ İbn Sînâ, *Adhaviye fil Meâd*, s. 110.

ve beden) ki bu, çoğunluğun görüşüdür, ya da esas ve tâli parçalardan müteşekkildir ki bu da bazı kelimelerin düşünceyi.²⁴⁷

Râzî kelimelerin diğeri görüşünü şu şekilde aktarır: “Vücudun parçaları iki kısımdır: Birinci kısım, yaşam boyu hiçbir değişime uğramayan, azalıp çoğalmayan esas parçalardır. İkinci kısım ise bazen azalıp bazen çoğalan, tâli ve değişime uğrayan parçalardır. İşte nefis ve “ben” dediğimiz şey, bu birinci kısma ait parçalardandır.” Peki onlara göre, insanın özünü bu iki cisimden hangisi oluşturur?²⁴⁸

İnsan demek, bu iki çeşit cisimden meydana gelen beden demektir. Bu nedenle onlar, maddi meâddan bahsettiklerinde hem nefsi hem de bedeni kastetmektedirler.

5. Hem Maddi Hem Ruhani Meâdı Kabul Edenler: Bu görüşe göre, nefis ne cisimdir ne de araz. Aksine, bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını devam ettiren soyut bir “öz”dür. Râzî, bu düşünceyi birçok âlim ve mezhep tarafından savunulduğunu ifade ederek, “Bu görüşü, Muammer es-Sülemî (ö.830), Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö.936) gibi eski kelimâlimlerinden, El-Ka'bî (ö.931), Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö.1039) ve Er-Râğıb el-İsfehânî'ye (ö.1109) kadar pek çok âlim benimsemiştir. Onlar, insanın hem nefsi hem de bedeniyle yeniden diriltileceğine inanmaktadırlar.” der.²⁴⁹

Râzî, hem maddi hem ruhani meâdı savunanların görüşlerini şöyle özetler: Bu düşünceye göre insan dediğimiz şey aslında sorumlulukları olan, itaat ve isyan eden, ödül ve ceza alan ruhtur; beden ise sadece bir araçtır. Bu görüş, bedenin ölümüyle nefsin de yok olmayacağını, varlığını sürdüreceğini savunur. Allah, kıyamet günü her nefis için yeni bir beden yaratır ve o ruha iade eder.²⁵⁰

²⁴⁷ Râzî, *el-Erbâîn fî Usulî'd-Dîn*, II/27.

²⁴⁸ Râzî, *el-Erbâîn fî Usulî'd-Dîn*, II/27.

²⁴⁹ Harun Aslan, *Fahreddîn Râzî'de Diriliş ve Haşr*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2017, s. 103.

²⁵⁰ Aslan, *Fahreddîn Râzî'de Diriliş ve Haşr*, s. 103.

Allah'ın, her nefis için yeni bir beden yaratıp o ruha teslim etmesi fikri, nefslerin göç etmesi inancına (reenkarnasyona) benzer. Ancak Râzî bu benzerliği iki noktada ayırır:²⁵¹

Birinci fark: Müslümanlar, Allah'ın nefsleri dünyada değil, ahirette bedenlere iade edeceğine inanır. Reenkarnasyon inancına göre ise nefsler dünyadayken farklı bedenlere geçiş yaparlar; ahiret, cennet ve cehennem ise yoktur.

İkinci fark: Müslümanlara göre nefsler sonradan yaratılmıştır; reenkarnasyon inancına göre ise nefsler ezelîdir.

Râzî, Müslümanlarla reenkarnasyoncular ve Hristiyanlar arasındaki bu önemli farkı şöyle açıklar: “Bazı kimselerin hem ruhani hem maddi meâdı kabul edenleri tekfir ettiklerini görüyoruz. Çünkü onlara göre bu görüş, reenkarnasyoncular ve Hristiyanların inancıyla aynıdır. Ancak onlar bilmiyorlar ki, reenkarnasyoncular kıyamet gününü, cenneti ve cehennemi reddettikleri, Hristiyanlar ise teslis inancına sahip oldukları için dinden çıkmış ilan edilirler. Ruhların bedenlere iade edildiğini savunmak, dinin esas prensiplerini değiştirmez veya kurallarını geçersiz kılmaz. Aksine, dini daha da kuvvetlendirir ve destekler.”²⁵²

Râzî, maddi meâdın mümkün olduğunu kanıtlamak için önce akıl yoluyla bir yaklaşım sunar. Onun akıl yürütmesi, üç temel prensibe dayanır:²⁵³

1. Bedenin Aynıyla Yeniden Yaratılması: Râzî, yok olanın yeniden yaratılması ya mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer mümkünse, konu kanıtlanmış olur. Eğer mümkün değilse, akıl yalnızca cisimlerin yok olmaya açık olduğunu gösterir, yok olduktan sonra yeniden yaratılamayacağını değil. Tüm peygamberlerden gelen bilgilere göre bedenlerin yeniden dirileceğine dair kesin bir inanç mevcuttur. Eğer cisimler yok olduktan sonra yeniden yaratılamayacak olsaydı, Allah onları yok

²⁵¹ Nuh Küçükaslan, *Kelamcılar ve İslam Filozofları Arasında Cismani Haşır (Bedensel Diriliş) Tartışması*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2024, s. 94.

²⁵² Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l - Ukûl fi Dirâyeti'l - Usûl*, thk. Said Abdullatif Fude, Beyrut, 2015, IV/144.

²⁵³ Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, s. 424.

etmek yerine korur, aynı kalmalarını sağlar, böylece hayat, kudret ve akılla uyumlu olurlardı. Dolayısıyla aynı bedenın yeniden yaratılması akla uygun olarak mümkündür.²⁵⁴

2. Allah'ın Her Şeye Gücü Yetmesi: Râzî, Allah'ın mümkün olan her şeye gücünün yettiğini ve bunu da kanıtlamış olduğunu söyler.

3. Allah'ın Tüm Varlıkların Fâili Olması: Râzî, Allah'ın tüm cüz'i varlıkların fâili olduğunu söyler, yani her insanın bedeninin parçalarını diğer insanlardan, topraktan ve denizden ayırt edebildiğini belirtir.

Râzî, bu üç temel prensibi açıkladıktan sonra “Bu üç öncül sabit olunca, bedenlerin diriltileceği de sabit olur.”²⁵⁵ diyerek sonuçlandırır. Bu da onun, maddi meâdın akıl yoluyla mümkün olduğunu, Allah'ın her şeyi bilmesi, her şeye gücü yetmesi ve her şeyin mümkün olması gibi temel özelliklerine bağladığını gösterir. Bu üç özellik Allah'a atfediliyorsa, o zaman Allah insanların beden parçalarını diğer varlıklardan ayırt edebilir ve onları yeniden bir araya getirerek diriltebilir.²⁵⁶

Râzî meâdı inkâr edenleri ise üç gruba ayırmaktadır. Bunlar:

1. Meâdı tamamen inkâr edenler: Bu gruba natüralist filozoflar, Dehrîler ve müşrikler dâhildir.

2. Ruhların göçmesine inananlar (reenkarnasyoncular): Bu görüşe göre, nefis beden öldüğünde yok olmaz ve farklı bedenlere geçer.

3. Sadece maddi meâdı inkâr edenler: Râzî, bu grubun, özellikle Müslüman filozoflar içerisinde yer aldığını belirtir.

²⁵⁴ Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, s. 424.

²⁵⁵ Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, s. 424.

²⁵⁶ Fatih Toktaş, “*Te’vîl ve Tefsir Bağlamında Fahreddin Er-Râzî’nin Cismânî Haşr Meselesine Yaklaşımı*”, 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 2014, s. 269.

Natüralist filozoflar, nefsin bedenle birlikte yok olduğuna inanırlar ve hem maddi hem de manevi meâdı inkâr ederler. Râzî'nin aktarımıyla, "Hayat ve ölümü meydana getiren şey, tabiatın etkileri ve gök cisimlerinin hareketleridir. Bu konuda iradeli bir fail ispatlamaya gerek yoktur."²⁵⁷ Dehrîler ve müşrikler de meâdı reddetmiştir.

Râzî meâdı inkâr edenlere ise şöyle cevap vermektedir:

O, meâdı inkâr edenlerin, "Nefs bedeninin karışımıdır, insan öldüğünde nefsi de yok olur, bu nedenle yok olan nefsin tekrar yaratılamayacağı" iddialarını çürütür. "Eğer yokluk doğru olsaydı, yok olma potansiyeli, yokluktan önce gelirdi. Bu potansiyel, bir öz gerektirir ve bu özün yokluk sırasında da varlığını sürdürmesi gerekir. Kabul edilebilen şeyin, özünün kalıcı olması zorunludur. Bir şey, yokluğunda varlığını sürdürmez. Dolayısıyla, yok olabilen her şeyin bir maddesi vardır. Eğer nefis için de yokluk mümkün olsaydı, nefis maddenin birleşiminden meydana gelirdi. Ancak bu bâtıldır, çünkü daha önce de açıkladığımız gibi nefis bir cisim değildir. Nefis maddesi yokluğa maruz kalsaydı, başka bir maddeden oluşmuş olması gerekirdi. Bu da sonsuza kadar gider ve nefsin yok edilemeyeceği sonucuna varırdık." der.²⁵⁸

Fahreddîn Râzî'nin nefis ve meâd konusundaki görüşleri, İslam düşünce geleneği içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Râzî, felsefî ve kelâmî yaklaşımları harmanlayarak nefsin ölümsüzlüğünü ve dirilişin mümkünlüğünü temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, Râzî'nin Tanrı-âlem ilişkisi, aklın manevi değerlere atfettiği önem, insanın yaratılış gayesi gibi argümanları, nefsin bedenden bağımsız varlığını ve ölüm sonrası devamlılığını savunmasında merkezi bir rol oynamıştır. Râzî, dirilişin cismani yönünü vurgulamakla birlikte, bunun nasıl gerçekleşeceği konusundaki detaylı açıklamaları Kur'an'ın genel çerçevesiyle sınırlı tutmuştur. Onun siyasi ve toplumsal konumunun, felsefî düşünceye yönelik eleştirel yaklaşımının, muhataplarını ikna etme çabasının, bu konudaki görüşlerinin net bir şekilde tespit edilmesini zorlaştırdığı görülmektedir. Ancak Râzî'nin, hem akli hem de nakli delilleri kullanarak

²⁵⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 27/678.

²⁵⁸ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe (el-Muhassal)*, s. 228.

ortaya koyduğu bu kapsamlı analiz, meâd konusundaki tartışmalara önemli bir katkı sağlamış ve sonraki dönem İslam düşünürlerini derinden etkilemiştir. Ayrıca, Râzî'nin meâdî inkâr edenlere yönelik eleştirel yaklaşımları ve farklı meâd anlayışlarını değerlendirmesi, onun bu konudaki geniş perspektifini ve derinlemesine analiz yeteneğini ortaya koymaktadır. Râzî, ortaya koyduğu bu yaklaşımlar ve analizlerle, İslam düşünce tarihinde meâd konusundaki tartışmalara önemli bir yön vermiştir.

Meâd, yani diriliş ve ahiret inancı hem Gazzâlî hem de Râzî için temel bir inanç esasını oluşturur. Her iki düşünür de cismani dirilişe inanır ve filozofların sadece ruhani meâd anlayışını eleştirir. Ancak, dirilişin şekli ve mahiyeti konusunda bazı farklılıklar gösterirler.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde filozofların, özellikle de İbn Sînâ ve Farabî'nin, meâd konusundaki görüşlerini eleştirir. Ona göre filozoflar, akla dayanarak ruhun ölümsüzlüğünü savunsalar da bedeninin dirilişini ve ahiretteki cismani nimet ve azapları reddederler. Gazzâlî, bu yaklaşımın Kur'an ve sünnete aykırı olduğunu vurgular ve hem ruhani hem de cismani bir ahiret hayatının varlığını savunur. Filozofların, ahiret tasvirlerini mecazi olarak yorumlamalarını da eleştirerek, vahyin otoritesine ve ayetlerin zahiri anlamlarına sadık kalınması gerektiğini belirtir.²⁵⁹

Gazzâlî'nin eleştirileri, akıl ve vahiy arasında nasıl bir denge kurulacağı sorusunu gündeme getirir ve İslam düşüncesinde kelamcı yaklaşımın temellerini güçlendirir.

Gazzâlî, bedeninin aynısıyla diriltileceğini savunur ve filozofların madde yetersizliği ve tenasüh gibi itirazlarını reddeder.²⁶⁰ Ona göre, Allah'ın kudreti her şeye yeter ve O, dilediği gibi yaratabilir. Gazzâlî, dirilişin nasıl gerçekleşeceği konusundaki ayrıntılara girmez, ancak bunun Allah'ın kudretiyle mümkün olduğunu vurgular.²⁶¹

²⁵⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 213.

²⁶⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 215.

²⁶¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ss. 219, 220.

Fahreddîn Râzî ise, kelim ve felsefe geleneklerinden beslenerek, akıl ve nakli birlikte kullanarak meâd anlayışını inşa eder. Nefsin mahiyeti konusunda farklı görüşlere yer verse de genel olarak nefsin bedenden bağımsız, soyut bir cevher olduğunu ve ölümden sonra varlığını sürdürdüğünü savunur. Tenasüh inancını, yani ruhun farklı bedenlere göç etmesi fikrini reddeden Razi, ruhun tek bir bedene ait olduğunu ve ahirette yeni bir bedenle diriltileceğini belirtir.²⁶² Bu noktada Gazzâlî ile benzer bir çizgide olsa da Râzî, nefsin latif cisimlerden oluştuğu ihtimalini de göz ardı etmez ve farklı yaklaşımlara açık bir tutum sergiler. Râzî, Allah'ın her şeye gücü yetmesi ve tüm varlıkların faili olması prensiplerinden hareketle, bedenin dirilişinin de mümkün olduğunu savunur.²⁶³

Gazzâlî, diriliş konusunda daha dogmatik bir yaklaşım sergilerken, Râzî, daha esnek ve farklı yorumlara açık bir tutum benimser. Râzî'nin "aslî cüzler"²⁶⁴ fikri, bedenin aynı malzemedenden oluşmayabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak, dirilişin nasıl gerçekleşebileceğine dair kelami bir açıklama getirme çabası olarak yorumlanabilir.

İki filozofumuz da tenasüh inancını, yani ruhun farklı bedenlere göç etmesi fikrini reddederler. Gazzâlî, filozofların ahiretteki dirilişi tenasühe benzetmelerini eleştirir ve bu iki kavramın farklı olduğunu vurgular.²⁶⁵ Râzî ise, İbn Sînâ'nın tenasüh eleştirisini aktarır ve kendi delillerini de ekleyerek ruhun tek bir bedene ait olduğunu savunur.²⁶⁶ Tenasüh konusunda iki düşünürün de aynı görüşte oldukları görülür.

Gazzâlî, aklın sınırlarını çizerek vahyin otoritesini ön plana çıkarır ve meâd konusunda akla değil vahye dayanmak gerektiğini belirtir. Râzî ise, akıl ve vahyi birlikte kullanır ve meadın hem aklî hem de naklî delillerle ispatlanabileceğini gösterir. Farklı yaklaşımlara daha açık ve sentezci bir tutum sergiler.

²⁶² Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, II/401-405.

²⁶³ Hanoğlu, *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, s. 424.

²⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI/204.

²⁶⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 219.

²⁶⁶ Râzî, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, II/400.

Gazzâlî'nin vahiy merkezli yaklaşımı, onun mistik ve sûfî eğilimlerinin bir yansıması olarak görülebilir. Râzî'nin akıl ve vahyi birlikte kullanması ise, onun kelami geleneğe ve rasyonel düşünceye verdiği önemi göstermektedir.

Hem Gazzâlî hem de Râzî, kendi dönemlerindeki farklı mead anlayışlarını ele almış ve değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeler, onların kendi meâd anlayışlarını şekillendirmesinde etkili olmuştur.

Tehâfütü'l-Felâsife'de filozofların meâd anlayışını eleştirdiği gibi, Mu'tezile gibi diğer kelam ekollerinin görüşlerini de ele alır.²⁶⁷ Gazzâlî, özellikle filozofların cismani dirilişi reddetmelerini ve ahiret hayatını sadece ruhani bir deneyim olarak görmelerini eleştirir.

Gazzâlî'nin cismani haşr konusundaki detaylı eleştirisi, filozofların akıl yürütme yöntemlerinin ve âlem anlayışlarının İslam inancının temel ilkeleriyle uyumlu olmadığını ortaya koymaktadır. Gazzâlî, aklın sınırlarını vurgulayarak vahyin önemini ve dinin temel kaynaklarının doğru yorumlanmasının gerekliliğini savunur. Bu tartışma, aynı zamanda insanın doğası, bilgi ve inanç gibi temel konulara dair farklı yaklaşımların varlığını ve bu yaklaşımların kültürel ve tarihsel kökenlerini de gözler önüne sermektedir. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki bu analizi, sadece felsefe tarihi açısından değil, günümüzdeki bilgi ve inanç tartışmaları açısından da değerli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Hem Gazzâlî hem de Râzî, farklı meâd anlayışlarına aşina olmakla birlikte, kendi görüşlerini savunurken bu anlayışları eleştirel bir süzgeçten geçirmişlerdir. Bu durum, onların entelektüel birikimlerini ve eleştirel düşünceye verdikleri önemi göstermektedir.

Gazzâlî ve Râzî, nefis ve meâd konularında hem benzerlik hem de farklılık gösteren iki önemli İslam düşünürüdür. Her iki düşünür de nefsin ölümsüzlüğüne ve cismani dirilişe inanır, ancak bu inançları temellendirme biçimleri ve dirilişin şekli

²⁶⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 235.

hakkındaki görüşleri farklılık gösterir. Gazzâlî, filozofların akılcılığına karşı çıkararak vahyin otoritesini savunurken, Râzî, felsefî argümanları kullanarak kalamî görüşleri desteklemeye çalışır. Bu farklı yaklaşımlar, İslam düşüncesindeki çeşitliliği ve zenginliği göstermesi açısından büyük önem taşır. İki düşünürün de nefis ve meâd konusundaki görüşleri, İslam düşünce tarihinde derin izler bırakmış ve sonraki dönem düşünürlerini etkilemiştir.



SONUÇ

Bu çalışmada, Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî'nin meâd hakkındaki düşünceleri incelenmiş ve her iki âlimin yaklaşımındaki benzerlikler ve farklar ortaya konulmuştur. Çalışmanın başlangıcında gerekli terimler tanımlanarak, daha sonra her iki düşünürün meâd konusundaki görüşleri detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Gazzâlî, özellikle felsefî ve kelâmî bir çerçevede, meâd meselesinde vahyi aklın önünde tutarken, Râzî bu konuda hem akıl hem vahiy arasındaki dengeyi sağlamaya çalışmıştır.

Gazzâlî, meâd konusundaki yaklaşımında İslam'ın temel prensiplerini savunmayı amaçlamış, özellikle filozofların akıl yoluyla meâd hakkındaki bazı görüşlerini eleştirerek, vahyin otoritesini ön plana çıkarmıştır. O, meâdın felsefî bir mesele olmaktan öte, dinî bir inanç meselesi olduğunu savunmuş ve aklın sınırlılıklarını kabul etmiştir.

Râzî ise, daha çok felsefî ve kelâmî bir yaklaşım benimseyerek, meâd meselesine akıl ve vahiy arasında bir sentez kurmaya çalışmıştır. O, meâdın hem ruhani hem de bedeni bir boyutunun olduğuna inanmış, bu görüşünü hem Kur'an hem de akıl yoluyla desteklemeye gayret etmiştir. Râzî, geleneksel İslam düşüncesini savunurken, aynı zamanda felsefî tartışmaların da ışığında bir düşünsel bütünlük geliştirmeyi amaçlamıştır.

Gazzâlî, eleştirel bir yaklaşım sergileyerek filozofların meâd anlayışlarını reddetmiş, vahiy merkezli bir epistemoloji geliştirmiştir. Râzî ise eleştirel fakat daha ılımlı bir tavır benimsemiş ve akıl ile vahiy arasında daha dengeli bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Bu karşılaştırma, her iki düşünürün meâd anlayışlarının İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tuttuğunu ve günümüzdeki inanç-akıl tartışmalarına da katkı sağladığını göstermektedir.

Bu çalışma, Gazzâlî ve Râzî'nin meâd hakkındaki görüşlerini daha iyi anlamamıza olanak sağlamış olsa da, her iki düşünürün yaklaşımlarının dönemin entelektüel atmosferiyle nasıl şekillendiğine dair daha derinlemesine bir inceleme

yapılması faydalı olacaktır. Ayrıca, Gazzâlî'nin vahiyçi yaklaşımının modern felsefî düşüncelerle karşılaştırılması, Râzî'nin sentezçi yaklaşımının ise hem kelâmî hem felsefî bir çerçevede daha geniş bir perspektiften değerlendirilmesi, gelecekteki araştırmalar için önemli bir alan açacaktır. Gazzâlî ve Râzî'nin meâd anlayışlarının, sonraki İslam düşünürleri üzerindeki etkileri ve bu anlayışların etik ve ahlâkî sonuçları da dikkate alınarak daha kapsamlı bir inceleme yapılması önerilmektedir.



KAYNAKÇA

KİTAPLAR :

Aristoteles. *Ruh Üzerine (De Anima)*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Aydın, Mehmet. *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, 3. Baskı, İstanbul, 2000.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı İnsan ilişkisi*, İz Yayınları, İstanbul, 2000.

Azimli, Mehmet. *Fahreddîn er-Râzî: Teoloji ve Felsefe Arasındaki Denge*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014.

İbn Kesîr. *el-Fiten ve'l-melahim*, thk. Yusuf Ali Büdeyvî, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 1993.

Bircan, Hasan Hüseyin. *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat Yayınları, İstanbul 2008.

Çelebi, İlyas. *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, sy. 14, 1998.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 1993.

el-Firuzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed bin Yakub. *el-Kâmûsü'l-Muhît*, thk. Muhammed Naim el-Urkusî, Beyrut, 8. Baskı, 1426 H./2005 M.

el-İsfehânî. Hüseyin bin Muhammed el-Râğıb, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Dâvudî, Dar el-Kalem, Beyrut, 1. Baskı, 1412 H./1991 M.

el-Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. Tefhimü'l Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1987.

Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014.

er-Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe (el-Muhassal)*, çev. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, İstanbul, 2019.

er-Râzî, Fahreddîn. *el-Erbâîn fi Usuli'd-Dîn*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sakâ Mektebetü'l Kulliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.

er-Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*, (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

er-Râzî, Fahreddîn. *Me'âlimü Usuli'd-din Kelam İlminin Esasları*, çev. Muhammed Altaytaş, İstanbul, 2019.

er-Râzî, Fahreddîn. *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, thk. Muhammed Mu'tasımbillah el-Bağdadî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990.

er-Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmet Hicâzî Es-Sakâ, Dâru'l-Kutubu'l-Arabî, Beyrut, 1986.

er-Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetü'l - Ukûl fi Dirâyeti'l - Usûl*, thk. Said Abdullatif Fude, Beyrut, 2015.

er-Râzî, Fahreddîn. *Tefsir-i Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.

Fârâbî. *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, trc. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2012.

Fârâbî. *Medînetü'l-Fâzılâ*, trc. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, Ankara, 2011.

Fârâbî. *Uyûnu'l-Mesâil*, thk. Muhittin Hatib, Abdu'l-Fettah Geylan, Kahire, 1910.

Gazzâlî. *El-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. H. Atay, Diyanet İşleri Yayınları, Ankara, 1994.

Gazzâlî. *İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.

Gazzâlî. *Kur'an-ı Kerîmde Kıyâmet ve Âhiret*, Müellifi: Hüseyin Hilmi Işık, Salâh Bilici Yayınları, İstanbul.

Gazzâlî. *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.

Gündüzöz, Soner v.dğr., *Kur'an'dan Öğütler*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 5. Baskı, 2011.

Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021.

Grimal, Pierre. *Mitologlar Sözlüğü*, çev. A. Bertkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Hanoğlu, İsmail. *Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2014.

İbn Fâris. *Mu'cemü'l-Makâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Dar el-Fikr, 1399 H./1979 M.

İbn Kesîr. *el-Fiten ve'l-melahim*, thk. Yusuf Ali Büdeyvî, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk, 1993.

İbn Sînâ. *Adhaviye fîl Meâd*, thk. Hasan Asi, Beyrut, 1987.

İbn Sînâ. *eş-Şifâ en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati-S. Zayid, Kahire, 1975.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ. *Kitabü'n Necat fîl Hikmeti'l Mantıkıyyeti ve't Tabiiyyeti ve'l İlahiyyat*, Macit Fahri, Beyrut, 1982.

İbn Sînâ. *Metafizik II/Kitâbu'ş-Şifâ*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2005.

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara, 1999.

Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2012.

Karaman, Hüseyin. *İslâm Felsefesi Tarihi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2009.

Kaya, Mahmut. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.

Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayınları, İstanbul, 2005.

Kurtubî, *Kitabü't-Tezkire*. çev. Mü'min Kamil Kılıç, Kutup Yıldızı Yayınları, İstanbul, 2008.

Kutluer, İlhan v.dğr., *Gazzâlî Konuşmaları*, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

Nûmânî, Mevlânâ Şiblî. *Gazzâlî*, çev. Yusuf Karaca, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 2008.

Okuyan, Mehmet. *Kur'an'a Göre Yedi Aşamada Ahiret*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Öğke, Ahmet. *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

Özalp, Hasan. *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2014.

Özervarlı, Mehmet Sait. *“İslam Düşüncesinde Meâd Meselesi”*, İslam Düşüncesi Ansiklopedisi, TDV Yayınları, 2010.

Platon. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.

- Platon.** *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Remzi Kitabevi, 2002, Kitap X.
- Platon.** *Menon*, çev. Cengiz Çevik, Say Yayınları, 2018.
- Platon.** *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, MEB Yayınları, İstanbul, 1997.
- Platon.** *Phaidon*, çev. Dr. Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınları, İstanbul, 1997.
- Püsküllüoğlu**, Ali. *Arkadaş Türkçe Sözlük*, Arkadaş Yayınevi, 8. Baskı, Ankara, 2004.
- Sunar**, Cavit. *İslamda Felsefe ve Fârâbî I*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
- Taylan**, Necip. *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2011
- Teftazânî**, *Şerhu'l-Makâsıd fî 'İlmi'l-Kelâm*, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2019.
- Toktaş**, Fatih. “*Te`vîl ve Tefsir Bağlamında Fahreddin Er-Râzî'nin Cismânî Haşr Meselesine Yaklaşımı*”, 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara, 2014.
- Toktaş**, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2018.
- Topaloğlu**, Bekir. “*Kıyamet*”, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
- Toprak**, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat*, Nur Basımevi, Konya, 1986.
- Türker**, Mubahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.
- Uludağ**, Süleyman. *Fahrettin Râzî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Uluç**, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2014.
- Ülken**, Hilmi Ziya. *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, Dođu Batı Yayınları, Ankara, 2015.
- Uyanık**, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâli Örneği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2005.
- Watt**, W. Montgomery. *Müslüman Aydın Gazzâli Hakkında Bir Araştırma*, çev. Prof. Dr. Hanifi Özcan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2017.
- Zekerıyya**, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris. *Mu`cemu mekâyîsi'l-lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Fıkr, 1979.

MAKALELER :

Akyol, Aygün. “Farâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Meâd Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sy. 18, 2010, ss. 125-141.

Atay, Hüseyin. “Nefs”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 37, Ankara, 1997, ss. 1-58.

Aydın, Mehmed. “Fârâbî’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1982, ss. 121-128.

Bulğen, Mehmet. “İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, sy. 1, 2011, ss. 63-92.

Coşkun, İbrahim. “Fahredden Razi’ye Göre Nefs (Ruh)’in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, sy. 14, 2015, ss. 1-17.

İbiş, Fatih. “Kur’an Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 6, 2012, ss. 235-244.

Şulul, Cevher. “İlk İslam Filozofu Kindî’nin Hayatı ve Felsefî Düşünceleri”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, c. 11, sy. 44, 2015, ss. 59-83.

Taslaman, Caner. “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa karşı Teolojik Agnostik Tavrı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33/2 İstanbul, 2007, ss. 41-68.

Türkmen, Hasan. “Fahredden Râzî’nin Nefs Kavramı Ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı”, *Eskiye Dergisi*, sy. 31, 2015, ss. 95-128.

TEZLER :

Aslan, Harun. *Fahredden Râzî’de Diriliş ve Haşır*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), 2017.

Kurşunoğlu, Fatma Nuriye. *İbn Sina’da Mead*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2006.

Küçükaslan, Nuh. *Kelamcılar ve İslam Filozofları Arasında Cismani Haşır (Bedensel Diriliş) Tartışması*, (Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2024.

Özalp, Hasan. *Farâbî ve İbn Sînâ Düşüncesinde Meâd*, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2006.

Özdemir, Muhammed. “*Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde Üç Mesele'nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*”, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

İNTERNET :

Bozyiğit, Ahmet. “İslâm Felsefesi'nde Ruh-Beden İlişkisi”, https://turkishstudies.net/social?mod=makale_tr_ozet&makale_id=46134, (12.11.2024).

TDV İslam Ansiklopedisi. “Din”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/din>, (02.09.2024).

TDV İslam Ansiklopedisi. “Hasir”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hasir>, (02.09.2024).

Yitik, Ali İhsan. “*Tenâsüh*” *md.*, *DİA*, İstanbul, 2011, XL/441. <https://islamansiklopedisi.org.tr>