



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

CİLT : II



DIYARBAKIR - 2000

SEYFÜDDİN AMİDİ'YE GÖRE CİSMANİ HAŞR

Ahmet ERKOL*

GİRİŞ

Tarih boyunca insanlar kendilerine bazı sorular sormuşlardır. Nereden geldik? nereye gidiyoruz? dünyaya gelişimizin gayesi nedir? Bu hayattan sonra yeni bir hayat var mıdır? Varsa nasıl bir hayattır? Bu ve benzeri çoğaltılabilecek pek çok soru insanların zihinlerini meşgul etmiştir. Bunlara cevap bulmak amacıyla aydınlar, bilim adamları ve filozoflar, sahip oldukları bilgi nispetinde çözümler bulmaya çalışmışlardır. Tamamen teorik ve metafizik düzleme ait olan bu ve benzeri konulara, salt akli bir çözümün bulunması elbette kolay değildir. Bundan dolayı insanlık tarihi süresince her dönemde bu sorulara verilen cevaplar farklı olmuştur.

İnsanları en çok düşündüren konuların başında hiç şüphesiz ölüm ve sonrası olmuştur. Her gün müşahade ettikleri ölüm olayı ve hakikati hususu insanların dikkatini çekmiştir. Bu arada ruh ve ruhun mahiyeti, filozofları en çok düşündüren konuların başında gelmiştir. Özellikle bu konuda pek çok eser yazılmıştır. Ancak insan idrakinin dışında kalan bu tür konularla ilgili her bir düşünce hiç şüphesiz bir iddia ve yorumdan öteye geçememiştir. Salt akıl ile, vahyi verilerin dışında ileri sürülen bütün görüşler, bir sonraki dönemde gelen düşünür ve filozoflar tarafından farklı bir şekilde ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

Ölüm, felsefede özellikle hayatın anlamı ve öneminin dile getirilmek istendiği yerlerde söz konusu edilmiştir. İyimser ve kötümser dünya görüşlerinin oluşmasında ölümle ilgili düşünce ve inanışların payı büyük olmuştur. Bazıları ölümü hayatta kazanılan her türlü başarıya son noktayı koyan bir felaket olarak nitelendirmişlerdir. Onlara göre “madem ki ölüm vardır öyleyse hiçbir şeyin kıymeti yoktur” anlayışı bir ilke haline gelmiştir. Diğer yandan bazılarına göre ise hayat, gerçek anlam ve önemini ancak ölümle kazanmaktadır.¹

* D.Ü.İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

¹ Mehmet Aydın, Din Felsefesi, İzmir, 1987, 184

İlahi dinlerin ortak görüşlerine göre amaçlı yaratılan insanlar, dünyada süreli ömürlerinin ardından yeniden yaratılacaklardır ve bu dünyada yaptıklarının karşılığını göreceklidir. Dolayısıyla tarihte dehrilerin, günümüzde ise materyalistlerin iddia ettikleri gibi, yaşam bu dünya ile sınırlı değildir. Aksine öteye göre dünya hayatı son derece kısadır.

Çalışmamızda her ne kadar ruh, ölüm, ahiret ve benzeri konuların adları geçiyorsa da bütün olarak bunların tamamının bir makale çerçevesinde değerlendirilmesi güçtür. Bu konuların her biri ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu zorunluluk sebebiyle konumuzu oldukça sınırlandırmak zorunda kaldık.

Felsefenin İslam dünyasına girişiyle, özellikle İbn Sina (ö.428) ile birlikte ve Gazali(ö.505)'den sonra, felsefi bahisler şeklinde tartışılan ölüm sonrası hayat ve dirilişin cismani mi yoksa ruhani mi olacağı meselesi, kelim kitaplarında önemli bir yer işgal etmeye başlamıştır. Bu dönemden itibaren "mead" konusu "sem'iyat" bölümü içerisinde kelimcılar tarafından ele alınmıştır.

Gazali sonrası kelama giren felsefe, Fahrüddin Razi (ö.606) tarafından sistematize edilmiş ve Seyfüddin Amidi(ö.631) tarafından geliştirilmiştir. Kelamda, felsefeden ayırt edilemeyecek derecede felsefi bir üslup kullanan Amidi'nin cismani haşr konusundaki düşünceleri makalemizin boyutları çerçevesinde değerlendirilmeye çalışıldı. Değerlendirmede müellifin "Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam" isimli eserini esas almakla beraber, zaman zaman "Ebkaru'l-Efkar" dan da yararlandı. Bunun yanında konu ile ilgili olarak Amidi tarafından eleştiri konusu yapılan filozofların eserlerine ve bu konudaki diğer kelimcilerin görüşlerine de müracaat edildi. Mümkün olduğunca tahlili bir çalışma yapmaya gayret edildi. Bu arada Kur'an'ın bu konuya ışık tutan ayetleri temel olarak kabul edildi.

İki ana başlık altında konu işlenirken birinci başlıkta filozofların konu ile ilgili görüşleri, ikinci başlıkta ise Amidi'nin, filozofların değerlendirmelerine verdiği cevap ve alternatif yaklaşımları ele alınmıştır. Müteahhirin kelim döneminin önemli klasiklerinden birinin bir konu çerçevesinde bile olsa tahlili ve değerlendirilmesinin, ileride yapılabilecek daha önemli çalışmalara bir katkı sunabileceğini ümit ediyoruz.

A. HAŞR, MEAD VE BA'S KAVRAMLARI

İslam düşünce tarihinde ölüm ve sonrası için duruma göre çeşitli tabirler kullanılmıştır. Felsefe ve kelam literatürümüzde en yaygın şekilde kullanılan terim “mead” terimidir. Lafız olarak dönülen yer anlamına gelir.² Başka bir deyişle mead , insanın dönüp karar kılacağı ‘ahiret yurdu’ demektir.³ Mead’ın İslam literatüründeki adı ‘ba’su ba’de’l-mevt’, yani ölümden sonra dirilmedir.

Kelam kitaplarında ölüm ve sonrası için sıkça kullanılan bir diğer kavram da, toplanmak anlamına gelen “haşr” kelimesidir. Haşr, topluluğun yerleştiği yerden çıkarılması savaş ve benzeri bir şey için insanların kaldırılmalarıdır.⁴ Mahşer sözü, ahirette insanların toplanacağı yer anlamındadır. Aynı şekilde bir kalabalığın bir yerde toplanması, ya da askerlerin ordugahta bir araya gelmesi şeklinde kullanılmaktadır.⁵ “Mead”, hem ruhani, hem ruhani ve cismani ahiret hayatı anlamında kullanılırken “haşır” kelimesi daha ziyade ruhani-cismani nitelikteki bir ahiret hayatı anlamında kullanılmaktadır.⁶ Tahanevi (ö.1158) “ba’s” ve “mead” lafızlarının müteradif olduğunu, cismani ve ruhani diriliş anlamına geldiğini belirtirken; cismani dirilişi Allah’ın kabirlerdeki kimseleri kaldırması olarak nitelerken, ruhani dirilişi ise, ruhların bedenlere tekrar iade edilmesi olarak belirtir.⁷

Tahanevi, bedenın aslı parçalarının yok olduktan sonra, Allah’ın onları tekrar iade etmesi veya parçaların birbirinden ayrılmasının ardından onları tekrar bir araya getirmesidir tarzında iki tür değerlendirmenin varlığına dikkat çeker ve insan cesedi dağıldıktan sonra Allah’ın onları tekrar bir araya getireceğine şu ayetin delalet ettiğini söyler⁸: “Hakkı inkar edip kafir olanlar kendi aralarında şöyle dediler: ‘Siz öldükten sonra ve

² Ragıp İsfahani, el-Müfredat fî Ğaribi’l-Kur’an, İst. 1986, 525

³ Ragıp İsfahani, a.g.e, 525

⁴ Ragıp İsfahani, a.g.e, 171; İbn Manzur, Lisanu’l-Arab, Beyrut, 1990, IV,190; Semih Duğaym, Mevsautu Mustalahati İlmî’l-Kelamî’l-İslamî, Beyrut, 1998, I, 489

⁵ İbn Manzur, a.g.e, IV, 190

⁶ Mehmet Aydın, Din Felsefesi, 189

⁷ Tahanevi, Keşşafu İstılahatı’l-Funun, İst, 1984, I, 293

⁸ Tahanevi, a.g.e, I, 292-293

didik didik parçalandığınız vakit, yeniden dirileceğinizi söyleyerek size bir takım haberler veren kişiyi gösterelim mi?”⁹

Sa'duddin Taftazani (ö.797) ise, “Ba's” kavramı için şunları söylemektedir: Ba's öldükten sonra dirilmek, asli parçaları bir araya getirerek ve ruhları da buna iade ederek, Allah Teala'nın ölülere mezarlarından çıkarmasıdır.¹⁰

B. FİLOZOFLARIN CİSMANİ HAŞR İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Kadim Yunan filozoflarından Eflatun ile ölüm sonrası hayat konusu, felsefenin süreklilik arzeden konuları arasında yer almaya başlamıştır.¹¹

Semavi dinler ahiret inancına oldukça önem vermişlerdir. Kur'an, İslam öncesi din olan Yahudilik ve Hristiyanlığın ahiret inancına sahip olduğunu zikretmektedir.¹²

Ölüm sonrası yeni hayatta cesetlerin dirilmesi konusunu ilk ele alanlar, Hz. Musa'dan sonra gelen İsrailoğulları peygamberleridir. Bu husus Zebur'dan ve İsrailoğullarına mal edilen bir çok yazılı metinlerden açıkça anlaşılmaktadır. Yine bu husus İncil'de de yer almış ve Hz. İsa'dan çok sayıda ravi tarafından nakledilmiştir. İbn Rüşt, cesetlerin dirilişi konusunu ilk dile getirenlerin Sabiiler olduğunu söylemektedir.¹³

Tahanevi, genel olarak yeniden diriliş konusunda beş ayrı görüşün varlığından söz etmektedir:

1-Sadece cismin dirilişini kabul edenler, nefsi natıkayı kabul etmeyen çoğu kelmacılar bu görüştedir.

2-Sadece ruhun tekrar yaratılacağını kabul edenler, ilahiyatçı filozoflar bu görüştedirler.

⁹ 33 Sebe' 7

¹⁰ Sa'duddin Taftazani, Şerhu'l-Akaid, Hazırlayan Süleyman Uludağ, İst. 1994, 254

¹¹ Mehmet Aydın, a.g.e, 187

¹² Abdulkahir el-Bağdadi, Usulu'd-Din, Beyrut, 1928, 235; Mehmet Paçacı, Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı, İst. 1994, 12

¹³ İbn Rüşt, Tehafütü't-Tehafüt, Takdim ve Ta'lik, Muhammed el-Aribi, Beyrut, 1993, 324

3-Hem cisim, hem de ruhun birlikte dirilmesi. Çoğu muhakkık alim bu görüştedir.

4-Hem ruh hem de bedenın dirilişini kabul etmeyenler, bunlar tabiatçı filozoflardır.

5-Hiçbir görüşü beyan etmeyenler.¹⁴

İbn Rüşd, şeriatlerin sadece meadın mevcudiyetinin sıfatı ve keyfiyeti meselesinde ihtilaf ettiklerini, hakikatte varlığının keyfiyeti hakkında ihtilaf etmediklerini belirtmektedir. İhtilaf sadece sözkonusu gaip durumun halka temsil ve tasvirle anlatılması için gösterilen maddi, hissi, cismani şeylerdir. Şöyle ki bazı şeriatlere göre mead ruhanidir, diğer bazılarına göre hem ruhani, hem de cismanidir.¹⁵

Filozoflar ruhun bedenden önce varlığı,¹⁶ beden yok olduktan sonra da ruhun baki kalacağı, cesetlerin tekrar dirilmeyeceği, lezzetlerin ve eziyetlerin sadece ruhani olduğu konusunda birleştikleri halde bunların mahiyetleri ve keyfiyetleri konusunda ihtilaf etmişlerdir. Değişik izah tarzları getirerek düşüncelerini aklileştirmeye çalışmışlardır. Filozofların muallimi olarak kabul edilen Eflatun ve Aristo'nun konuya dair görüşlerine yer verdikten sonra müslüman filozoflardan Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün düşüncelerini ve kelamcıların, özellikle de Amidi'nin itirazlarını, aktarmaya çalışacağız.

a)Eflatun (m.ö.427-327) ve filozofların çoğuna göre nefis ölümden sonra bakidir. Onun cevheri, şanı yüce yaratıcının cevheri gibidir. O soyutlanınca tıpkı yaratıcının bilmesi gibi diğer şeyleri veya ondan biraz aşağıdakileri bilme gücüne kavuşur. Çünkü ona şanı yüce yaratıcının nurundan nur konmuştur. Nefis bu bedenden ayrılarak soyutlanır ve feleğin üstündeki akıl alemine kavuşursa yaratıcının nuruna erer ve şanı yüce yaratıcıyı görür. Nuru O'nun nuru ile uyuşur, O'nun melekutunda yücelir.¹⁷

¹⁴ Tahanevi, a.g.e, I, 293; Alaaddin Ali Tusi, Tehafutü'l-Felasife (Kitabu'z-Zuhr), çev. Recep Duran, 1990, 236; Tusi aynı yerde cismani meadın üç anlamda kullanıldığını söylemektedir: 1- Önceki bedenın bütünüyle yok olmasından sonra varlığa dönmesidir. 2- Yokluktan sonra ilk bedenın benzerinin varlığa dönmesidir. 3- İlk bedenın parçalarının ayrıldıktan sonra tekrar bir araya gelmesidir.

¹⁵ İbn Rüşd, Faslu'l-Makal, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İst. 1985, 348

¹⁶ Aristo ve bazı filozoflar ruhun bedenden önce varlığını kabul etmezler. Bkz. Amidi, a.g.e, 293

¹⁷ Kindi, Felsefi Risaleler, çev. Mahmut Kaya, İst. 1994, 133

Eflatun'a göre, eski filozofların dediği gibi, soyutlandıkları zaman akli nefislerin yeri feleğin ötesinde, yaratıcının nurunun bulunduğu tanrılık alemindedir. Ne var ki her nefis bedenden ayrıldığı an o yere intikal edemez. Çünkü bedenden ayrılan bazı nefislerde hala kir ve pis şeyler vardır bazı nefisler ay feleğine ulaşır, temizlenip arınıncaya kadar bir müddet orada kalır. Sonra Merkür (Utarit) feleğine yükselir, temizlenip arınıncaya kadar bir müddet de orada kalır. Sonra da daha yüksek bir yıldızın feleğine çıkar, her felekte bir süre kalır, nihayet en yüksek feleğe çıkarak tamamen temizlenir. Duyu ve heyuladan gelen kir ve pisliklerden arınırsa işte o zaman felekleri aşarak akıl alemine yükselir., böylece en yüce ve şerefli yere kavuşmuş olur.¹⁸

Eflatun'da nefis ve beden ayrımı bulunmaktadır. Ancak nefis, bedene hakim durumdadır. İnsanda nefis ve beden ayrımının kabulü, insanı iki ayrı unsurdan müteşekkil bir varlık olarak kabul edilmesidir.¹⁹

Eflatun'a göre nefis bedenden önce vardı ve beden öldükten sonra da devam etmektedir. Çünkü nefis basit ve sabit bir özür. Nefis ideler dünyasında bulunuyordu ve oradan yeryüzüne inmiştir. Bunun için nefsin iyi ile kötülüğü dışarıdan değil, nefsin kendisinde ve içindedir. Nefis bileşik ve karmaşık olmadığından başlangıcı, sonu olmadığı gibi değişmez de. İslam düşüncesinde nefsin (ruhun) beden yaratılmadan önce var olması fikri Eflatun'dan gelmiş olabilir.²⁰

b) Aristo (M.Ö:384-322)'nun ölüm sonrası hayat hakkındaki görüşlerini anlamak oldukça zor olsa da, onun bu konuda düşündüğü ve ona inandığı yaygın olarak kabul edilmektedir.²¹

Aristo nefsi üçe ayırmaktadır: Bitkilerin büyüyen nefsi, hayvanların duyumlayan nefsi ve insanların düşünen nefsi. Büyüyen ve duyumlayan nefisler bedeni idare etmez, bunlar ayrılmayacak şekilde madde ile bitişmişlerdir, bunun için madde ile yok olurlar. İnsan nefsi gerçekten ve asıldan maddeye bağlı değildir ve beden dağıldıktan sonra da var olmaya devam eder. Büyüyen nefsin güçleri ve nitelikleri de öncekilere ilave olarak hareket etme, duyma ve istektir. İnsan nefsinin güçleri yukarıdakine ilave

¹⁸ Kindi, a.g.e, 135

¹⁹ Hüseyin Atay, Nefs, A.Ü.İ.F.D. XXXVII, 4

²⁰ Bkz. M.M. Şerif, Yunan Düşüncesi, Çev. Kasım Turhan, (Hazırlayan, M.M. Şerif İslam Düşüncesi Tarihi, İst. 1996) I, 118

²¹ Mehmet Aydın, Din Felsefesi, 198

olarak düşünme ve uğraşma güçleridir. Nefis hakkında ortaya çıkan problemler eski tartışmaların günümüzde de devam etmesine yol açmıştır.²²

Kadim yunan felsefesinin en önemli iki filozofunun nefis ve haşr ile ilgili görüşlerini kısaca belirttikten sonra, bu filozofların bir şekilde devamı durumunda olan müslüman filozofların bu konuya dair görüşlerine yer vereceğiz.

c)Kindi (ö.260), ilk İslam filozofu olarak bilinmektedir. Felsefenin İslam kültürüne dahil olması Kindi sayesinde olmuştur. Kindi helenistik mirası İslam kültürüyle uzlaştırmak için yeni bir felsefenin temellerini atmış, bu uzlaşma uzun bir süre söz konusu felsefenin ana özelliğini oluşturmıştır.²³

Kindi'ye göre nefis (ruh) basit bir varlıktır ve onun cevheri tıpkı ışığın güneşten fışkırması gibi yaratıcıdan çıkan manevi ve ilahi bir cevherdir, bedenden ayrı ve farklıdır. Ruh (nefis) bedenden ayrıldığı zaman alemdeki her şeyin bilgisini kazanır ve tabiat- üstünü görme kuvvetine sahip olur. Bedenden ayrıldıktan sonra akıllar alemine gider, yaratanın nuruna döner ve O'nu görür.²⁴ Görüldüğü gibi Kindi nefis (ruh) konusunda kadim Yunan filozoflarının görüşlerine iştirak etmektedir.

d)Farabi (ö.339)'nin ruh ve meada ilişkin düşüncelerinde bazı tezatlardan bahsedilmektedir. Ancak onun öte dünyaya inandığı ve dirilişin ruhani olacağı yolundaki kanaatlerin daha güçlü olduğu belirtilmektedir.²⁵

Farabi, Kur'an'da ahiret, cennet, cehennem v.b. konularla ilgili zikredilen ayetlerin zahirleri ile alınmaması gerektiğini söylemektedir. Ona göre bütün bu anlatımlar birer sembolden ibarettir. Kur'an'da cennet-cehennem ve ahiret ile ilgili, ceza ve mükafatlar hakkında uzun uzun kıssalar yer alır. Hiçbir müslüman bunları inkar edemez. Ancak, Her ne kadar Farabi ebedi saadet ve ahiret azabını bütünüyle kabul ederse de, o bunları beden ve maddi şeylerle hiçbir ilişkisi olmayan ruhani hususlara indirger. Çünkü ona göre, zevk ve acı duyan, mesut ve mutsuz olan beden değil ruhtur.²⁶

²² Hüseyin Atay, a.g.m, XXXVII, 3

²³ Bkz. Ahmed Fuad el-Ahvani, Kindi, (Hazırlayan, M. M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi) II, 35-39

²⁴ Bkz. Ahmed Fuad el-Ahvani, a.g.m, II, 46

²⁵ Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, İslam'da Felsefe Akımları, Hazırlayan, N. Ahmet Özalp, İst. 1995, 86

²⁶ Bkz. İbrahim Medkur, Farabi,(M.M.Şerif, a.g.e) II, 83-84

e) İbn Sina (ö.428) nefislerin meydana gelişini ve varoluşunu, bedenlerin nefisleri kabullenmeye hazır oldukları zaman ve onda ayrık (mufarık) nedenler tarafından bedene nefislerin verildiğini söylemektedir.²⁷

İbn Sina'ya göre nefis (ruh) bedenden bağımsız bir varlıktır. O, bunu ispatlamak için iki delil sunmaktadır. Birincisinde doğrudan benlik şuuruna başvurur. Diğerinde aklın gayrı maddi olduğunu ispata çalışır. Benlik-şuur delilinde bir faraziye ile konuyu izah eder. Farz edelim ki diyor İbn Sina, bir kimse yetişkin olarak yaratılmış olsun, fakat öyle bir vaziyettedir ki, bedeni hiçbir şeye temas etmez ve dış dünyada ki hiçbir şeyi idrak edemeyeceği bir boşluğun içinde doğmuştur. Yine farz edelim ki o, kendi bedenini dahi görmüyor ve vücudunun organlarının birbirine dokunması önlenmiştir, böylece her ne olursa olsun hiçbir duyu algısına sahip değildir. Böyle bir kişi dünya ile ilgili hiçbir şey bilemez ve kendi bedeninin varlığı hakkında bile bir şey öne süremez, fakat yine de kendi benliğinin tamamen ruhi bir nesne olarak varlığının farkındadır. O halde ruh, bedenden müstakil bir cevherdir.²⁸

İbn Sina ruhun, beden ölümünden sonra ölmediğini ve yok olmadığını söylemektedir. Nefs sonucun sebebe bağlılığı gibi bir bağlılıkla bedene bağlı değildir. Bunun için nefis (ruh) asla yok olmaz.²⁹

İbn Sina düşüncesinde, bedenle birlikte bulunduğu sırada eğilimleri ile kirlenmeyen nefisler kolayca göğe yükselir. Düşünebilir (makul) süslere sahip olmak isteyen nefis, üstün cevherlerle karşılaşmaktan zevk alır. Çünkü neşe, gerçek güzellik ve ihtişam onlara aittir. Böylece akıl alemine dönen nefis, orada külli vücudun nakışını alır. Artık başka bir nakşa ihtiyacı yoktur. Bu dünyada bulunan hiçbir şeyle meşgul olmaz ve bu dünyada sahip olduğu güçten daha üstün bir güce sahip olur.³⁰

Ruhun ölümsüzlüğü konusu üzerinde en ciddi şekilde duran filozofların başında Farabi özellikle de İbn Sina gelir. İslam filozoflarının büyük bir kısmı, kelamcılarının pek çoğundan farklı olarak, ruhun bedenden bağımsız, kendi başına kaim bir cevher olduğuna inanmışlardır. Mesela Kindi'ye göre özünü yaratıcıdan alan, basit, mükemmel ve yüce olan ruh

²⁷ Hüseyin Atay, a.g.m, XXXII, 25

²⁸ Fazlurrahman, İbn Sina, Hazırlayan, M.M.Şerif, a.g.e, II, 106

²⁹ Hayrani Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, Ankara, 1985, 139

³⁰ Hayrani Altıntaş, a.g.e, 140

ölümsüzdür. Onun bu dünyadaki varlığı gelip geçicidir, bu dünya sadece bir köprüden ibarettir.³¹

f) İbn Rüşd (ö.520), mead ve ölüm sonrası konularında kendisinden önceki filozofların yollarını takip eder. O, ruhun baki olduğunun delillerinin Kur'an'da mevcut olduğunu zikreder. İbn Rüşd; "şeriatte ruhun bekası hakkında bir delil veya buna dair bir işaret var mıdır?" Diye sorulsa, bunun Kur'an'da mevcut olduğunu söyler ve şu ayeti delil getirerek yorumlar.

"Öldükleri zaman, ruhları vefat ettiren Allah'tır. Ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır, ölümüne hükmettiği kimselerin ruhlarını tutar."³² İbn Rüşd, bu ayette, ruhun faaliyetinin işlevsiz hale getirildiğinden dolayı, ölümle uykunun eşit tutulmuş olduğunu zikretmektedir.. Ölüm halinde ruhi faaliyetlerin muattal olması, ruhun aleti olan bedenin değişmesinden değil de bizzat ruhun kendisinin bozulmasından ileri gelmiş olsaydı, uyku halinde muattal olan ruhi faaliyetlerin de ruhun zatının bozulmasından ileri gelmesi icab ederdi. Öyle olması halinde de, uyandığı vakit ruhun eski biçimine dönmemesi gerekirdi. Halbuki eski şekline avdet ettiğine göre artık biliriz ki, ruhi faaliyetlerin muattal olması, ruhun cevherine katılan bir husustan ileri gelmemektedir. Sadece ruhun akti olan bedene eklenen bir şeyden ileri gelmektedir. Alet olan bedenin muattal olmasından ruhun da muattal olması lazım gelmez. Ölüm ise faaliyetlerin durmasından ibarettir. Şu halde alet mesabesinde olan bedenin, uyuduğu zamandaki haline benzeyen bir halin bulunması lazım gelir.³³

İbn Rüşd, bedensel dirilişe halkın inandığı gibi inanmamaktadır. O, ödül ve cezayı da bu dünyada saymaktadır. Halkın öbür dünya hakkındaki "dünyevi erdemler, uhrevi mutluluğun vesilesidir." gibi sözleri zararlı bir kuruntu olarak değerlendirmektedir. İbn Rüşd, cismani dirilişin şeriatler tarafından öngörüldüğünü, buna karşın kanıtlama ve çürütme amaçlı söz söylenmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak bununla birlikte İbn Rüşd, Gazali ile girdiği mücadelede özellikle bu konuda değişik görüşler ileri sürmüştür. İbn Rüşd'e göre öldükten sonra cisimler aynıyla dönmez. Çünkü yok olan şeyin aynıyla döndürülmesi imkansızdır. O'na göre yok

³¹ Mehmet Aydın, Din Felsefesi, 198

³² 39 Zümer 42

³³ İbn Rüşd, Faslu'l-Makal, 357

olanın aynıyla döndürülmesi imkansız olmakla beraber bir benzerinin tekrar yaratılması mümkündür. Ancak bu benzer öncekinin aynıısı değildir.³⁴

İbn Rüşd'e göre öbür yaşamda duyu, hatırlama, sevgi ve nefret yoktur. Beden çözüldüğü zaman, eserlerinden hiçbir şey kalmaz. Geride kalan, yüce melekelerinden olan akıldır. Aşağı melekelerinden olan duyu, hatırlama, sevgi ve nefret geçicidir.³⁵

İbn Rüşd, bütün şeriatlerde ruhun baki olduğuna dair haberlerin bulunduğunu, ayrıca Ulemanın da ruhun bekası konusunda deliller ileri sürdüğünü söylemektedir.³⁶

Ruhlar ölümden sonra cismani ve maddi arzulardan soyutlanıp uzaklaşırlar. Şayet bir ruh zaten temiz ise, cismani ve hissi arzulardan arınmakla temizliği ve safiyeti kat kat artmış olur. Fakat ruh pis ve kirli ise, o arzulardan ayrılmakla pisliliği ve kirliliği daha da artar. Zira bir yandan kazanmış olduğu pis işlerden dolayı acı çekerken, öbür taraftan bedenden ayrı kalmak suretiyle temizlenme fırsatını kaçırdığı için şiddetli bir hasret içinde tutuşur durur. Zira ruhlar ancak bedenle bulundukları sürece (saadet veya şekavet) iktisap etmeleri mümkün olur.³⁷

Filozoflar bedeninin ölümünden sonra ruhların yok olamayacağı konusunda birleşmişlerdir.³⁸ Ruhun yok olamayacağı hususunda şu delili ileri sürmüşlerdir; Eğer ruhların yok olmaları doğru olsaydı, yokluğun mümkün olması, şüphesiz yokluktan önce olacaktı. Bu imkan bir mahal ister ve bu yokluk anında bulunmalıdır. Çünkü kabul edilecek nesne bulunduğu zaman, onu alacak nesnenin varlığı gereklidir. Bir nesne yok iken baki sayılamaz. Öyle ise yok olabilecek her nesnenin bir maddesi vardır. Eğer nefsin yok olması doğru olsaydı, madde ve suretten birleşik olurdu.³⁹ Oysa ruh bileşik değil basittir.⁴⁰

³⁴ Bkz. İbn Rüşd, Tehafütü't-Tehafüt, 324-327; İsmail Hakkı İzmirli, a.g.e, 335

³⁵ İsmail Hakkı İzmirli, a.g.e, 234

³⁶ İbn Rüşd, Faslu'l-Makal, 351

³⁷ İbn Rüşd, Faslu'l-Makal, 351

³⁸ Fahrüddin Razi, el-Muhassal, çev. Hüseyin Atay, Ankara, 1978, 234; Seyfüddin Amidi, Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam, tahk. Mahmud Abdullatif, Kahire, 1971, 285

³⁹ Fahrüddin Razi, a.g.e, 235

⁴⁰ Seyfüddin Amidi, a.g.e, 285

Filozoflar, bedeni şekillerden arınmış bilgin nefislerin ölümden sonra mesud olacaklarında birleşmişlerdir.⁴¹ Onlara göre lezzet uygun olanı kavramadır. Ruha uygun olanı ise soyutları kavramadır. Kavrama ise ancak ölümden sonra meydana gelmektedir.⁴² Filozoflara göre akli idrakler, duyuşsal idraklerden daha güçlü ve akılla algılananlar duyumlarla algılananlardan daha şerefli. Durum böyleyse akli zevkler, duyuşsal zevklerden daha güçlü ve daha şerefli.⁴³

İslam meşşai filozoflarının cismani diriliş konusundaki olumsuz tavırları ma'dumun aynısıyla iadesini imkansız görmelerinden ileri gelmektedir.⁴⁴ Onlara göre çürüyüp yok olan (ma'dumun) bedenin ahirette tekrar aynıyla getirilmesi mümkün değildir.⁴⁵ Gerçi Allah, yeni bir beden yaratıp ruhla birleştirmeye muktedir. Fakat aynı ruhların farklı bedenlerle birleşmesi batıl bir inanç olan tenasühü gerektirir. O halde ba's ve kıyamet sadece ruhlar için söz konusudur. Ayet ve hadislerde geçen cismani tasvirler ise insana ahiret ile ilgili gerçekleri daha kolay anlatmak, iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten vazgeçirmek için başvurulan sembollerden ibarettir.⁴⁶

Filozoflara göre beden için ölümden sonra hayat, cennet, cehennem, cismani haz, cismani acı gerçekten yoktur. Peygamberler ve bilginlerin bu kabilden olan sözleri ise sırf akli şeyleri idrak etmekten aciz olan avama bunları anlaşılır kılmak, kötü davranışlardan yüz çevirtmek suretiyle onları en büyük saadete ulaştırmak ve bunu hakikatiyle idrak ettirmek için ma'kul şeyleri duyuşsal şeylerle tasvir ve temsil etmektir. Bu saadet de ruhani hazdır. Eğer erdemlerle sıfatlanıp rezilliklerden kaçınırlarsa büyük saadete ulaşmaya ve bu saadeti hakikatiyle idrak etmeye hazır olurlar. Bu sadet de neredeyse künhüne vakıf olunamayacak olan ezeli-ebedi "ruhaniler"dir. Bunun tersiyle sıfatlanırlarsa büyük mutsuzluklarına (şekavet) hazırlanmış olurlar. Bu mutsuzluk da bu hazlardan mahrum kalmak ve bu mahrumiyetten dolayı ya sürekli olarak veya çeşitli zamanlarda acı duymaktır. Eğer bunlardan biriyle sıfatlanmazlarsa onlar için öldükten sonra

⁴¹ Amidi, a.g.e, 290

⁴² Fahrüddin Razi, a.g.e, 235; Amidi, a.g.e, 290

⁴³ Amidi, a.g.e, 288- 292; Alaaddin Ali Tusi, Tehafütü'l-Felasife (Kitabu'z-Zuhr), çev. Recep Duran, Ankara, 1990, 243

⁴⁴ Bkz. Amidi, a.g.e, 287

⁴⁵ Amidi, a.g.e, 292

⁴⁶ Bkz. Amidi, a.g.e, 292; Yusuf Şevki Yavuz, Ba's mad. Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, V,100

esasen ne acı ve ne de haz duyma vardır. Filozoflar ruhani hazların cismani hazlardan daha güçlü olduğunu söylerler.⁴⁷

Haşre dair filozofların bu görüşlerini, yakın ifadelerle Amidi de zikretmektedir.⁴⁸ Filozoflar bedenın ölümüyle ruhun ölmeyeceğı düşüncesini delillendirirken, beden ile ruh arasındaki ilgilere dikkat çekmektedirler. Beden ile ruh arasındaki ilgi ya takaddum (öncelik), ya taahhur (sonralık), ya maiyet (baraberlik), ya da tekafu' (denklik) dur. Bedenin yokluğu ile ruhun yok olması gerekiyorsa ancak bu ilgilerden birisi ile mümkündür.⁴⁹

Beden ile ruh arasındaki ilgi ruhun bedene takaddumu şeklinde ise bu takaddumun de ya zaman, ya mekan, ya şeref, ya da tab' şekillerinden birisi ile olmalıdır. Açıktır ki bu ilgilerden herhangi birisi ile sonrakinin yokluğu, öncekinin yokluğunu gerektirmez.⁵⁰ Yani sonradan olan bedenın yokluğu ile önceden var olan ruhun yok olması gerekmez. Filozofların çoğunun kabul ettiğı gibi, bedenden önce ruh mevcuttur ve bedenden sonra da ruh baki kalacaktır.⁵¹

Amidi, filozofların ruhun dahili bir sebepten dolayı yok olamayacağı gibi, harici bir sebepten dolayı da yok olamayacağı görüşünü savunduklarını zikreder. Dahili sebep olarak kısaca ifade edilen yukarıdaki anlayış ile bu durumu delillendirmektedir. Harici bir sebeple de ruhun yok olamayacağını söyleyen filozoflara göre; şayet harici bir sebepten dolayı ruhun yok olabileceğı kabul edilirse, bu durum zorunlu olarak yok olmadan önce fesada kabil bir gücün olmasını gerektirir. Aynı şekilde fesada kabil bir kuvvetin varlığı kabul edildiğinde, baki kalmasını sağlayıcı bir kuvvetin de var olmasını gerektirir. Oysa iki zıddın bir arada olması imkansızdır. Öyleyse bu iki durumun tek bir varlıkta bir araya gelmesi muhaldir.⁵² Nefis de basit olduğu, terkip ve cüzlerden oluşmadığı için onun idrakleri de cüz ve kısımları ile değil, basit olan özü ile mümkündür. Dolayısıyla mütehayyız olmayan, cüzlerden oluşmayan bu nefsin, bedenın yok olması ile yok olmaması gerekmektedir.⁵³

⁴⁷ Bkz. Amidi, a.g.e, 288-292; Alaaddin Ali Tusi, a.g.e, 241

⁴⁸ Bkz. Amidi, Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam, 285-292

⁴⁹ Amidi, a.g.e, 285

⁵⁰ Amidi, a.g.e, 285

⁵¹ Bkz. Amidi, a.g.e, 286

⁵² Amidi, a.g.e, 286

⁵³ Amidi, a.g.e, 287

Filozoflara göre her şeyin kemali (saadet), onun için var olan değişik olgunlukların elde edilmesidir. Göz için görme, kulak için işitme nasıl bu duyuların kemali ise aynı şekilde bunlardan yoksun olması da bu duyuların mutsuzluğudur. Nefsi natıka için kemal ise, elde edilmesi mümkün olan bütün olgunlukların sağlanmasıdır. O da nefsin, bütün bilgileri kuşatması, makulata muttali, ruhani cevherlerle bitişmesidir. Aynı şekilde nefsin bu kemalattan mahrum kalması da onun şekavetidir.⁵⁴

Ruh bedenden ayrıldığı için yetkinlikleri (kemalat)elde edememişse elemi artar. Çünkü ruhani lezzet cismani lezzetten daha kuvvettlidir. Zira uygun olanın akli kuvvet ile idrak edilmesi, cismani kuvvet ile idrak edilmesinden daha şiddetli ve şerefli olunca, akli zevk cismani zevkten daha güçlü olur. Cismani kuvvet sadece görünüşleri idrak eder, akli kuvvetlerin idrak sahası ise çok daha güçlü ve geniştir. Akli kuvvetler hem dış görünüşleri, hem de idrak alanının dışındaki alemleri algılayabilir. Eğer akli zevk, hissi zevkten daha ziyade olmasaydı o zaman hayvanların durumu meleklerin durumuna benzemiş olurdu.⁵⁵

Ruh, bedenden ayrılmadan önce ne kadar akli lezzet tatmışsa, bedenden ayrıldıktan sonra da devam eder. Ne kadar sefil ve cismani lezzet tatmış ise bunlara tekrar kavuşmamak elemi ile elem duyar. Çünkü ruh bedenden ayrılmıştır. Ancak bu heyetler ruhta kaldığı müddetçe ruh elem duyar, heyetler silinirse elem de sona erer.⁵⁶

Filozoflara göre ruhani lezzetler cismani lezzetlerden daha güçlüdür. Lezzetler idrak edildikleri oranda güçlülük kazanırlar. Zira lezzetler idrak edilen şeyin güzelliği, idraki kuvveti ve sürekliliği oranındadır. Açıktır ki bir şeyin bizzat algılanması, başka vasıtalarla algılamaktan daha üstündür. Aynı şekilde algılanabilen şeylerin nefis tarafından algılanması, nefsin dışında diğer yetiler tarafından algılamasından daha yetkindir. Çünkü nefis bedenden ayrıldıktan sonra külli emirleri, hakikatlerini, mahiyetlerini algılayabilir. Oysa nefsin dışında bir başka şeyin bütün bunları algılaması imkansızdır. Bununla birlikte diğerlerine göre nefsin kemali daha sürekli, aldığı lezzet diğer lezzetlere göre daha üstündür. Aynı zamanda nefis

⁵⁴ Amidi, a.g.e, 288

⁵⁵ Mübahat Türker, a.g.e, 112; Yaklaşık ifadelerle aynı düşünceleri Amidi de Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam, 288' de zikretmektedir.

⁵⁶ Mübahat Türker a.g.e, 112

bedenden ayrıldıktan sonra aldığı lezzetler, beden ile birlikte iken aldığı lezzetlerden çok daha üstündür.⁵⁷

Akli lezzetlerin bedeni lezzetlerden daha üstün olduğuna, filozoflar iki delil ile açıklama getirmişlerdir.

1-Meleklerin, hayvanlardan daha şerefli, üstün oldukları bilinen bir husustur. Melekler için cismani lezzet söz konusu değildir. Onlar için en büyük lezzet eşyanın hakikatına muttali olmaları ve Allah'a yakın olmalarıdır.

2-Akli lezzetlerin bedeni lezzetlerden daha üstün olduğuna insan hayatında sık sık rastlanılan bazı durumlar örnek gösterilebilir. Düşmanına galebe çalma arzusu sebebiyle insanın her türlü meşakkate katlanması, günlerce aç kalabilmesi, en büyük bedeni zevkleri terk etmesi, ya da şiddetli açlığa rağmen oyunda hasmını yenmek düşüncesiyle buna uzun süre katlanması.⁵⁸

Filozoflar, nefsin beden sebebiyle eşyanın hakikatini anlamaktan alıkonulduğu görüşüne sahiptirler.⁵⁹ Onlara göre bedenin meşgalelerinden dolayı, güzel şeylere muttali olmak, meleklerle muttasıl olmak ve diğer güzelliklere vakıf olmaktan nefis engellenmiştir. Bir başka husus ise dünyaya olan meyil, onun lezzetleri sebebiyledir. Çünkü beden bu lezzetlere kavuşmak için bir alettir.

Nefisteki bütün ilgileri yok etmek mümkün değildir. Çünkü bedeni zaruretler bunu imkansızlaştırmaktadır. Bu sebeple bütün olarak bedeni ilgileri yok etmek mümkün değildir. Ancak bazı ilgiler azaltılabilir.⁶⁰

Nefis bedenle birlikte bulunduğu süre içinde şayet temiz bir hayatı yaşamış, ibadet ve itaatle bir hayatı geçirmişse, bedenden ayrıldıktan sonra bazı feleki ecrama kavuşması mümkündür. Bu tarz bir hayatı yaşayan kişinin duyacağı lezzetler rüyada güzel şeyleri gördüğü için aldığı lezzetler ile; bizzat o lezzetleri uyanık halde tadan kişinin durumu gibidir. Dolayısıyla bu dünyada kişinin aldığı lezzetler bir insanın rüyasında

⁵⁷ Bkz. Amidi, a.g.e, 289

⁵⁸ Gazali Tehafüt, 289

⁵⁹ Gazali, a.g.e, 284

⁶⁰ Bkz. Gazali Tehafüt, 284-287

gördüğü lezzetler oranındadır. Oysa ahirette nefsin alacağı lezzet ise uyku ile uyanıklık hallerinde alınan lezzetlerden bile çok daha fazladır.⁶¹

Şayet kişi behimi şehvetlere dalmışsa, dünyevi kötülükler ve rezilliklere batmışsa bu durumda ölüm sonrası, nefis bedenden ayrıldıktan sonra, temiz bir nefis hangi oranda nimetlerden lezzet duyuyorsa, bu kötü nefis de aynı oranda elem ve sıkıntı duyar. Çünkü nefis, ölüm sonrası uyanmış, beden ile birlikte iken neler kaçırdığının farkına varmış ve bu kötülüklerin kendisini neye mahkum ettiğini anlamıştır.⁶²

Bütün bu kötülüklerin yanında bir de inkar durumu var ise işte o zaman nefis, tarif edilemez bir elemle sıkıntı duyar. Filozoflar bu durumu, hasta iken her türlü dünyevi lezzetleri hastalığından dolayı acı olarak algılayan kişinin, iyileştikten sonra bunun lezzetinin farkına varmaları ile kıyaslamışlardır.⁶³

Tenasuh anlayışını kabul edenler de bedenden ayrıldıktan sonra ruhun baki kalacağı konusunda filozoflarla aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Ancak tenasüh savunana göre nefis bir bedenden ayrıldıktan sonra bir başka bedene girmek suretiyle varlığını devam ettirir. Bu durum ebedi olarak devam etmektedir. Bedenden ayrılan nefis eğer nefsi natıkanın özüne uygun davranışlarda bulunmuş ise ya bir nebinin, ya da bir velinin bedenine girmek suretiyle varlığını daha üst bir mertebede devam ettirir. Eğer hayvani nefsin özüne uygun bir yaşamı sürdürmüş ise bu durumda bir at, eşek veya başka bir hayvanın bedenine girmek suretiyle daha düşük bir seviyede varlığını sürdürür. Böylece nefis bedenle birlikte iken yaşadığı hayata göre ya daha iyi bir bedenle, ya da daha düşük bir bedenle bu yaşamı sürekli bir şekilde devam ettirir. Durum böyle olunca artık yeniden diriliş, haşr, cennet-cehennem ve bunların dışında resullerle bildirilen diğer şeylere de gerek kalmaz.⁶⁴

Amidi, filozoflardan bazılarının (özellikle Aristo ve ona tabi olanların) bedenden önce nefsin olmadığı konusunda ittifak ettiklerini söylemektedir.⁶⁵ Onlara göre nefis ancak bedenle birlikte var olabilir. Bedenden önce nefsin varlığını kabul edebilmek için nefsin ya birleşik

⁶¹ Bkz. Amidi, a.g.e, 282

⁶² Amidi, a.g.e, 290-291

⁶³ Bkz. Amidi, a.g.e, 290-291; Gazali, Tehafüt, 282-283

⁶⁴ Amidi, a.g.e, 292; Abdulkahir el-Bağdadi, Usulu'd-Din, Beyrut, 1928, 235

⁶⁵ Amidi, a.g.e, 293

(mütekessir), ya da bileşik (müttehida) olması gerekir. Nefsin birleşik olması caiz değildir çünkü nefis birleşik olmayan bir tözdür. Aynı şekilde bileşik olması da caiz değildir. Zira bileşik olduğu kabul edildiği anda nefsin parçalara bölünebileceğini kabul anlamına gelir. Oysa nefsin parçalara ayrılması söz konusu değildir.⁶⁶

Amidi'nin özellikle Aristo'ya dayandırarak belirlediği bu görüş diğer filozofların yaklaşımlarına aykırıdır. Zira filozofların çoğuna göre nefis bedenden önce var olduğu gibi, beden yok olduktan sonra da varlığını devam ettirecektir.⁶⁷

Nefs bedenle bileşik olmadığı için, bedenin yok olması ile yok olmadığı gibi heyula ve suretin bileşimi gibi de bileşik değildir. Nefs basit yani bileşik olmayan bir tözdür. Bu sebeple maddeye ve surete bölünemez. Bundan dolayı da yok olmaz. Nefsin ölümsüzlüğünün sebebi budur.⁶⁸

Nefsin bedenden ayrı olmasının başka bir sonucu daha vardır. Beden dağılıp yok olduktan sonra nefsin varolmaya devam etme meselesidir. Her insandaki nefis, diğer insanlardaki nefsten ayrı ayrıdır. Bununla insanın tek fert olduğu tek ve müstakil bir kişiliğinin bulunduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Yani insan kendi nefesine kendi benliği ile özdeşleşiyor ve ayniyet kazanıyor. İnsanların ayrı olması nefslerinin ayrı olmasındandır.⁶⁹ İbn Sina bu hususta şunları söylüyor:

“Nefslar bedenlerden ayrıldıktan sonra, daha önce farklı, münferit zat ve beden olarak bulunduklarından, farklı zamanlarda varolduklarından, bedenlerinin çeşitli durumlarına göre değişik özelliklere sahip olduklarından çokluk arz ederler ve ferdiyetlerini korumuş olurlar.”⁷⁰

C. AMİDİ’NİN CİSMANİ HAŞR DEĞERLENDİRMESİ

Ölüm ve sonrası konusunun vahye dayanılarak ele alınması gerektiği fikri, özellikle İslam düşünce tarihinde o ölçüde yaygındır ki, kelam disiplini ile ilgili ilk devirlerde yazılmış kitapların hemen hepsinde “mead”

⁶⁶ Amidi, a.g.e, 293

⁶⁷ Bkz. Amidi, a.g.e, 285-287

⁶⁸ Hüseyin Atay. A.g.m, XXXVII, 26; Amidi, a.g.e, 293

⁶⁹ Bkz. Amidi, a.g.e, 294-295

⁷⁰ Hüseyin Atay, a.g.m, XXXVII, 25; Amidi, a.g.e, 294

meselesi “semiyyat” başlığı altında ele alınmıştır. Söz konusu meselelerin kalam kitaplarında akli açıdan ayrıntılı bir şekilde incelenmesi öyle görünüyor ki, daha çok İbn Sina'nın etkisi ile olmuş ve özellikle Gazali sonrası dönemde yaygınlık kazanmıştır.

Amidi, “ba's” kavramını öldükten sonra yeniden dirilmek, asli parçaları bir araya getirerek ve ruhları da buna iade ederek Allah'ın ölüleri tekrar yaratmasıdır şeklinde tanımlamıştır.⁷¹ Kelamcılar, gerek yeniden diriliş ve gerekse cesetlerin tekrar yaratılacağı anlayışını Kur'an nassına dayandırmaktadırlar.⁷² Filozofların aksine kelamcılar, Kur'an'da ahiret ve sonrası ile ilgili ayetlerin mecazi değil hakiki anlamıyla kullanıldıklarını kabul etmektedirler.

Amidi, Ebkaru'l-Efkar'da, filozofların cismani haşri inkar hususuna cevap verirken konu ile ilgili Kur'an'da kırkyedi ayeti zikretmektedir. Bununla birlikte pek çok hadisi de nakletmektedir.⁷³

Yok olan bir şeyin aynıyla tekrar var edilmesi (ma'dumun iadesi) mümkün değildir.⁷⁴ diyen filozoflara karşı kelamcılar, Allah'ın (öldükten ve çürüdükten sonra dünyadaki insan bedenine ait) asli cüzleri bir araya getireceğini ve ruhları bedenlere iade edeceğini söylemişlerdir. Buna ister; “yok olanı aynen iade” adı verilsin, isterse verilmesin fark etmez eşittir.⁷⁵ Bunun için yenilen yiyeenin bir parçası olacak şekilde bir insan diğer bir insanı yerse, yenilen parçalar ya her iki bedende birlikte haşr ve iade edilir –ki bu imkansızdır- veya birinde haşr ve iade edilir bu taktirde diğeri bütün bölüm ve parçalarıyla iade ve haşredilmiş olmaz” diyen filozofların görüşleri, yukarıda söz konusu edilen prensiple itibardan düşer ve geçersiz hale gelir. Bunun sebebi de “iade ve haşrolunan şeylerin ömrün başından sonuna kadar varlığı devam eden asli cüzlerin ve genlerin olmasıdır.”

⁷¹ Amidi, a.g.e, 299; Taftazani, Şerhu'l-Akaid, 254

⁷² Amidi, başlangıçta yoktan var etmenin aklın caiz, sem'an mümkün olduğunu söylemektedir. Bu yaratmanın da cevher veya araz olmasının bir şeyi değiştirmeyeceğini ifade etmektedir. Allah'ın yoktan var etmesi nasıl mümkün ve vaki ise, aynı şekilde öldürdükten sonra da tekrar yaratmaya kadirdir. Nitekim Kur'an'da “bu çürümüş kemikleri kim yaratacaktır sorusuna; de ki: Onu ilk yaratan diriltecektir. o her türlü yaratmayı bilendir.” (32, Yasin, 79) başka bir ayette “O Allah sizi diriltlen, sonra öldüren, sonra tekrar diriltendir. Hepinizin dönüşü O'nadır.” (45 Casiye, 26) Gayetu'l-Meram, 300

⁷³ Bkz. Amidi, Ebkaru'l-Efkar, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, 807 (yazma) II, 590a-591b

⁷⁴ Bkz. Amidi, Gayetu'l-Meram, 285-286; Taftazani, Şerhu'l-Akaid, 254

⁷⁵ Bkz. Amidi, a.g.e, 294

Yenilen parçalar, yiyende mevcut olan artıklardır. Asli parçalar değildir.⁷⁶ Dolayısıyla, cesetlerin toprak olarak yok olmaları, ya da bir başkası tarafından yenilerek tek bir vücutta iki bedenin varlığını ileri sürerek cismani haşrin olamayacağı düşüncesini savunan filozoflara karşı kelamcılar: “Esas olan cüz’i değil, asli parçalardır.” demek suretiyle cüzler dağılsa da aslın baki kalacağını ve cesedin tekrar haşrinin bu asıl olan ile yaratılacağını söylemişlerdir.⁷⁷

İslam filozofları içinde özellikle Farabi ve İbn Sina, helenistik felsefeden etkilenecek spekülâtif metotla cismani dirilişin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Kelamcılar da aynı metotla , fakat vahyin ışığından faydalanarak bunun mümkün olduğunu söylemişlerdir. Çağımız kelamcıları, canlıdaki fizyolojik ve psikolojik bütün özelliklerin “gen” adı verilen çok küçük bir parçada bulunduğunu keşfeden genetiğin bu keşfi aynı zamanda hazırlanacak uygun fiziki şartlar içinde insanların acbu’z-zeneb’den yaratılacağını bildiren rivayetleri, cismani haşr için birer delil olarak kullanmışlardır.⁷⁸

Elmalı’lı da Allah’ın insanın bütün özelliklerini bir küçük hücrede toplayıp misal olarak gösterebileceğini, nitekim kuyruk sokumundaki bir zerre içinde bir insanın bütün özelliklerini topladığını söyleyerek, geleneksel kültürümüzdeki bir anlayışı dile getirmektedir.⁷⁹

Filozoflar; Cismani haşrin olmayacağı, Kur’an’da buna işaret eden ayetlerin asli anlamda olmayıp mecazi anlamda olduğu, şeriatte varid olan darbı meseller ve müteşabih ayetlerin halkın anlayışı düzeyinde cereyan ettiğini söylemişlerdir. Kur’an’da verilen örneklerin ve mukaddes sıfatlar ile ilgili ifadelerin de avamı nassın hayal edebileceği düzeyde olduğu düşüncesini ileri sürmüşlerdir.⁸⁰

Bu iddiaya karşı kelamcılar Kur’an’da Allah’ın sıfatları ile ilgili olan ayetler ile ahiret ahvalinden bahseden ayetler arasında ayrım yapmışlardır. Buna göre;

⁷⁶ Bkz. Amidi, Ebkaru’l-Efkar, II, 592a-592b; Adududdin İci, el-Mevakıf, Beyrut, 372-373; Taftazani, Şerhu’l-Akaid, 254

⁷⁷ Bkz. Fahraddin Razi, el-Muhassal, 237; Alaadin Ali Tusi, a.g.e, 245

⁷⁸ Bkz. Y.Ş. Yavuz, Ba’s mad. İslam Ansiklopedisi, V, 100

⁷⁹ Elmalı’lı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, İst. VIII, 439

⁸⁰ Gazali, Tehafütü’l-Felasife, 291; Amidi, a.g.e, 293

1-Müteşabih bahsinde varit olan lafızlar, Arabın adeti üzere istiaredede te'vile hamledilir. Cennet ve cehennem ile ilgili yapılan nitelemeler ve bu durumun tafsilatı, te'vile hamledilemeyecek sayıya ulaşmıştır. Bunun dışındaki iddialar ise sadece sözü geveleme ve anlamları çarpıtmadır.

2-Şüphesiz akli deliller, Allah, için mekanın, cihetin, suretin, elin, gözün, mekan intikalinin, bir yerde karar kılmanın muhal olduğuna delalet eder. Akli deliller bunların te'vilini vacip görmektedir. Ahiret konusunda va'dedilen hususların ise Allah'ın kudreti için muhal olmadığı açıktır. Bunların icrasının sözün zahiri ile olması gerekir. Çünkü bu konudaki ayetler te'vile gitmeyi menedecek derecede sarihtir.⁸¹

Gerek felsefeye ve gerekse filozofların ileri sürdükleri düşüncelere karşı İslam kelimasında en ciddi eleştiriye, hiç şüphesiz Gazali yöneltmiştir. Gazali filozofların anlayışlarını hem linguistik, hem de dini açıdan yanlış bulur. Cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerin mecazi anlamda alınması, söz gelişi Allah ile ilgili bazı tasvirlerin (Allah'ın eli, yüzü, v.s.) durumundan çok farklıdır. Arapçanın mantığı içinde ikinciler te'vil edilir, ama birincilerin te'vile ihtiyacı yoktur. Allah'ın insanlara bir şey anlatmak için aslı olmayan teşbihlere başvurduğunu söylemek Gazali'ye göre son derece yanlıştır.⁸²

Günümüz bilim ve felsefe çevrelerinde Gazali gibi düşünenlerin sayısı az değildir. Asrımızın ortalarından itibaren ortaya atılan kişilik teorilerinden pek çoğu ruh-beden bütünlüğünü korumaya özen göstermektedir.⁸³

Gazali'ye göre yeniden dirilme hakkındaki şüpheler, bu dünyadaki benzer olayların mahiyetini iyi kavrayamamaktan ileri gelmektedir. Nitekim canlıların üremesi ve ceninin oluşumu hakkında bilgi sahibi olmayan bir kimseye, insan gibi yüksek bir varlığın nutfeden bayağı bir nesneden yaratıldığı söylenecek olsa, bunu kabul etmekte güçlük çekecektir. Şu halde canlıların hayata geliş biçimi dikkatle düşünüldüğü takdirde ilk yaratılışın ba's denilen ikinci yaratılıştan daha şaşırtıcı olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır.⁸⁴

⁸¹ Gazali, a.g.e, 291-293

⁸² Mehmet Aydın, Din Felsefesi, 206

⁸³ Mehmet Aydın, a.g.e, 206

⁸⁴ Gazali, el-Madnunu bihi ala Ğayrihi (Mecmuatu Resail IV içinde), Beyrut, 108-109

Ehl-i Sünnet kelimcileri, toprağa karışan bedenın tamamen yok olması halinde bile, ölümden önceki varlık ve keyfiyetiyle (cevher ve arazlarıyla) yeniden diriltilebileceği görüşündedirler. Kalanisi ile mu'tezile'den Ka'bi, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Ebu Ali el-Cübbai, ve oğlu Ebu Haşim ise arazların iade edilmesini imkansız görürler.⁸⁵ Kerramiye'ye göre ister maddi ister manevi olsun tamamen yok olan hiçbir nesnenin aynen iade edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple onlar ölümlerin bedenlerinin yok olmayacağını, sadece parçalanıp dağılacakını, ba's sırasında bu parçaların bir araya getirilerek, yine bir beden olarak birleştirileceğini savunmuşlardır.⁸⁶

Amidi, Ehl-i Sünnet kelimcilerinin, hadisattan olan bir şeyin tamamen yok olması durumunda bile tekrar iadesinin aklen caiz olduğunu, sem'an da bunun ifade edildiğini söylemektedir. Tekrar diriliş için yok olanın cevher veya araz olması arasında bir fark yoktur. Amidi, başlangıçta olmayan bir şeyin yoktan var edilmesi, yaratılan bir şeyin, dağılıp yok olduktan sonra tek yaratılmasının daha kolay olduğuna dikkat çeken şu ayetlere işaret etmektedir:⁸⁷

"...De ki: Onları yoktan var eden yeniden hayat da verir. Çünkü O, her tür yaratma eyleminin bilgisine sahiptir."⁸⁸

"Size hayat veren, sonra sizi öldüren ve en sonunda sizi yeniden hayata döndürecek olan O'dur. Buna rağmen insan gerçekten çok nankördür."⁸⁹

Allah, vücudu çürümüş, parçalara ayrılmış, kemik ve toprak haline gelmiş ölümlerin tekrar dirilmesini mümkün görmeyenlere cevaben toprak değil, taş, demir, ya da kendi düşüncelerine göre bunlardan daha katı, yani hayattan daha uzak bir şey de olsalar yine diriltileceklerini, insanları ilk defa yaratmış olan Allah'ın onları yeniden bedensel hayata döndüreceğinin bildiriyor.⁹⁰

Kur'an'a göre insanlar, öteki dünyada birbirlerini tanıyacak, birbirleri hakkında konuşacak, hatta insanın kendi elleri ve ayakları kendi

⁸⁵ Amidi, a.g.e, 300

⁸⁶ Abdulkahir el-Bağdadi, Usulu'd-Din, Beyrut, 1928, 233-234

⁸⁷ Amidi, a.g.e, 300

⁸⁸ 36 Yasin 79

⁸⁹ 22 Hac 66

⁹⁰ Süleyman Ateş, Çağdaş Kur'an Tefsir, V, 225

getirilecektir. Şu halde fazlalıkların çürüyüp yok olması, toprağa karışması, hatta bir başka canlının bedenine intikal etmesi yeniden diriliş için bir problem teşkil etmez. Diriliş olayının gerçekleşmesi için dünyadaki bedene ait çürümüş parçaların aynen iade edilmesi de gerekli değildir. Organların kendisinden teşekkül ettiği asli unsurun mevcut olması yeterlidir. Nitekim dünyadaki beden de sürekli bir şekilde yenilenmekte ve değişmektedir.⁹⁶

Kur'an'da gerek nefis ve gerekse ölüm ile ilgili geçen ayetlerin değerlendirilmesinde farklı yaklaşımlar mevcuttur. Elmalı'lı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) "her nefis ölümü tadacaktır"⁹⁷ ayetinde geçen nefis ve tatma ile ilgili olarak şunları söylemektedir: "Nefs, zat ve ruh manalarına geldiği için, bundan bazı kimseler ruhun ebedi olduğu manasını çıkarmışlardır. Çünkü tatmak, bir hayat eseridir ve zevk anında tadıcının baki (ebedi) olduğunu anlatır, yoksa zevk tasavvur olunamaz. O halde mana "her nefis bedeninin ölümünü tadacaktır." Demekle olur. Bu da nefsin bedenden başka olduğunu ve bedeninin ölümüyle onun ölmeyeceğini anlatır. Şu halde ölüm zorunluluğu-eismani hayata mensup olup, mücerret (soyut) ruhların yok olmadığını söylerler ve ahiret meselelerini de bu şekilde ruhun ebedi oluşuna dayanan ruhani bir hayat tasavvur etmişlerdir. Fakat diğer taraftan bir çok tefsirci ve bilgin demişlerdir ki, bu şekilde yorum, bir zorlamadır. 'zaikatu'l-Mevt' demek ölecektir demek olduğu açıktır. Belli ki tadan kimse, ölen o olacaktır. Bedenin ölümüyle nefis ve ruhun büsbütün yok olmayıp bir müddet kalabileceği diğer delillerden açıkça anlaşılıyor ise de genelde ruhların ölmedikleri davası ne aklen, ne de naklen zorunlu olarak sabit değildir. Önce 'zaiketu'l-Mevt' her halde, tadan nefsin ölümünü ifade etmektedir. Rivayetler de bu manayı göstermektedir. Rivayet olunuyor ki, ne zaman 'yeryüzünde her canlı yok olacak'⁹⁸ ayeti indi melekler, yeryüzündekiler öldü dediler. Sonra 'her nefis ölümü tadacaktır.' ayeti indiği zaman biz de öldük dediler. Bu ayet ruhların ölümünü de ifade etmeseydi, meleklerin ölümünü de anlatmazdı ve melekler için ölüm ve yok olma düşünülünce, beşer ruhları için de düşünülmesi gerekir. Ancak bu ayetin genel hükmünün de umumi üzere cereyan edemeyeceği de hatırlatmaya değer görülmüştür. Çünkü 'Allah'ın diledikleri hariç olmak üzere, göklerde ve yerde kim varsa hepsi düşüp ölmüş olacaktır.'⁹⁹ ayetinde

⁹⁶ Bkz. M. Reşit Rıza, Tefsiru'l-Menar, Beyrut, VIII, 473-478

⁹⁷ 55 Rahman 26

⁹⁸ 55 Rahman 26

⁹⁹ 39 Zümer 68

Allah'ın diledikleri, bu genelden hariç tutulmuştur. Buna göre göklere ait olsun yerlere ait olsun gerek melekler ve gerek bütün nefisler yanında ebediyete kadar ölmeyecek olanlar da bulunabilecektir. İşte İslam alimlerinin çoğunluğunun görüşü budur. Özetle ruhun ebedi oluşu inkar edilemez ve fakat umum için zorunlu değildir. Ahiretin imkanının, mutlak olarak, ruhların ebediliği nazariyesine dayanması da zorunlu değildir.”¹⁰⁰

Süleyman Ateş'e göre Allah , ölenin ruhunu yanında tutar ve bir daha bedene döndürmez. Öyleyse bazı kimselerin sandıkları gibi ruh, kıyametten önce bedene dönmez. Kabirde ruhun bedene döneceğini söylemek, Zümer 42. ayete aykırıdır. Ayetle açıkça çatışan bu tür rivayetlerin hepsinin reddi gerekir. Bedenden ayrılan ruh, Allah'ın iradesindedir. Ancak ahirette ruhlar yeniden bedenlere konacaktır. Fakat ruh, dünyada bir daha aynı bedene dönmez.¹⁰¹

Bir başa yerde ruhun yaratılmış olduğunu söyleyen Süleyman Ateş, ruhun evveli vardır fakat sonu yoktur demektedir. Beden içinde olgunlaşan ruh, bedenden ayrıldıktan sonra varlığını korur. Dünyada yaptığı işlere göre ya güzel yerlerde bulunur veya bir süre azap çeker. Kıyamet gününde ruhlar tekrar bedenlere sokulup haşr olunurlar. Ayet ve hadislerden bu anlaşılmaktadır.¹⁰²

Muhammed Esed de, Kur'an'ın temel öğretilerine göre insanın ruhu, onun bedensel ölümüyle ölmediğini, tersine sonsuza kadar yaşamaya devam ettiğini söylemektedir.¹⁰³

Ba's ile ilgili ayetler, yeniden dirilişin cismani olacağını göstermektedir. Nitekim ölüp toprağa karıştıktan sonra dirileceklerini akıllarına sığdıramayan inkarcılara, “biz toprağın onlardan yiyip tükettiklerini ve geride bıraktıklarını da çok iyi biliriz, katımızda her şeyi çok iyi muhafaza eden bir kitap vardır.”¹⁰⁴ şeklinde cevap verilmiş, çürümüş kemikleri göstererek, “bunları kim diriltecektir? diyenlere, onları ilk defa yaratan diriltecektir.”¹⁰⁵ buyurulmak suretiyle kemiklerin diriltilmesi, ba'sın kapsamında gösterilmiş, böylece dirilişin cismani olacağı

¹⁰⁰ Elamlı'lı M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, II, 474-475

¹⁰¹ Süleyman Ateş, Çağdaş Kur'an Tefsiri, İst. VIII, 19

¹⁰² Süleyman Ateş, a.g.e, II, 155

¹⁰³ Muhammed Esed, Kur'an Mesajı, III, 946

¹⁰⁴ 50 Kaf 4

¹⁰⁵ 36 Yasin 78-79

vurgulanmıştır. Ayrıca cennet ve cehenneme , cennet ehli olanlara verilecek nimetlere, cehennem halkı ve onlara uygulanacak azaba dair pek çok ayet ve hadiste yer alan tasvirler ahiret hayatının cismani olacağını, yani ruh ile bedenini birleşmesiyle kurulup devam edeceğini açıkça göstermektedir. Bu kadar açık ve kesin nasları te'vil edip ahiret hayatının sadece ruhani olduğunu iddia etmek, tutarlı te'vil çeşitlerinden hiç biriyle bağdaşmaz.¹⁰⁶

Gazali Kur'an'daki açık nasları* te'vil ederek haşrin cismani olmayıp ruhani olacağını söyledikleri için filozofların bu noktada küfre düştüklerini söylemektedir.¹⁰⁷

Ahiretteki azap ve mükafat elbetteki sadece ruhani değildir. müslüman filozofların tam aksine Kur'an, ahirette bedensiz ruhlardan hiçbir zaman bahsetmemiştir. Aslında Kur'an, ruh ve beden ikiciliğini ileri süren bir insan tasvirini dahi tanımamıştır. Çünkü Kur'an'a göre, insan tam olarak işleyen ve bir organizma olarak yaşayan bir bütündür. "Nefs" kelimesi, İslam felsefesinin daha sonraki devirlerinde ve bilhassa sufi etkilerle bedenden ayrı bir cevher olarak "ruh" anlamını kazanmıştır. Kur'an'da ise çoğu zaman "kendi" veya çoğul olarak "kendileri" anlamında kullanılmıştır. Diğer bazı yerlerde ise "şahıs" veya "insanın en derin benliği", yani insanın yaşayan hakikatı anlamında kullanılmış fakat vücuttan ayrılığı veya dışlanabileceği ima edilmemiştir. Aslında nefis insanın en iç benliğini veya şahsiyetini oluşturan belli bir "hayat ve akıl" merkezi ile mücehhez bir bedendir. Onun için Kur'an, tamamen ruhani olan cennet veya cehennem

¹⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, Ba's mad. İslam Ansiklopedisi, V, 99

*Kur'an'da, Cismani haşre işaret eden ayetlerden birkaç tanesi şudur: "sanki etrafa yayılmış çekirge sürüsü gibi gözleri düşkün bir halde ve davetçiye koşarak kabirlerden çıkarlar. O esnada kafirler; 'bu çok çetin bir gündür' derler." 54 Kamer 7-8; Nihayet surun üfürülmesi yaklaştı bir de ne göresin! Onlar kabirlerinden kalkıp koşarak Rablerine giderler." 23 Yasin 51; "İnsan, kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanıyor? Elbette, biz onun parmak uçlarını dahi bir araya getirmeye kadirdiz." 75 Abese 37-40; "O gün yer yarılr, onlar çabucak çıkarlar, bu bize göre kolay olan bir haşirdir." 50 Kaf 44; "Sura üflenince, kabirlerinden Rablerine koşarak çıkarlar. Vay halimize! Yattığımız yerden bizi kim kaldırdı? Derler. İşte Rahman olan Allah'ın verdiği söz budur." 36 Yasin 77-78; "O gün ağızlarını mühürleriz de, bizimle elleri konuşur, ayakları da yaptıklarına tanıklık eder." 36 Yasin 65; "İnsan der ki: 'öldüğüm zaman sahi diri olarak çıkarılacak mıyım?' İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır. Öyle ise, Rabbine andolsun ki, muhakkak surette onları da şeytanları da mahşerde toplayacağız. Sonra onları diz üstü çökmüş vaziyette cehennemnin çevresinde hazır bulunduracağız." 19 Meryem 66-68

¹⁰⁷ İbn Rüşt, Tehafütü't-Tehafüt, 329

fikrini benimsememiştir. O halde, elem ve lezzeti çekecek olan bizzat şahıs olarak insandır. Kur'an maddi lezzet ve eleminden o kadar tekrarlar , zengin ve canlı bir şekilde bahsediyorsa da, bir çok müslüman filozofun iddia ettiği gibi tamamen teşbih olsun diye anlatmamaktadır. Bununla beraber ebedi mutluluk ve azap, Kur'an'da ruhani ve maddi lezzet ve elem çerçevesinde işlenmiştir. Alevleri yükselen cehennem ve yeşillikler içinde bir bahçenin gayet etkili tasvirlerinin insan üzerindeki bu dünyada bırakacağı psikolojik etkiler bir yana böyle tasvirler, gerçek ruhani ve maddi duygular olarak bu etkileri dile getirmek istemiştir. Onun için gerçek ateş olmadan dahi, cehennem ateşinin bırakacağı psikolojik- maddi etkiler vardır.

Maddi elem ve lezzet teşbih olmayıp gerçek olduğu her ne kadar açık ise de Kur'an, yine de bunun ruhani yönünün daha yüksek olduğunu açıkça belirtir. Onun için Kur'an şöyle der: "Allah inanan erkeklere ve inanan kadınlara altlarından ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler ve Adn cennetlerinde güzel meskenler vadetmiştir. Allah'ın razı olması ise hepsinden üstündür. İşte büyük kurtuluş budur."¹⁰⁸ İman ve fazilet sahibi olan kişilerin en büyük mükafatı Allah'ın rızası olmasına karşılık, inanmayan ve kötülük yapan kişilerin en büyük cezası ise Allah'ın onlardan razı olmaması ve Allah'tan uzak kalmalarıdır.¹⁰⁹

SONUÇ

İslam'ın inanç esaslarından birisi olan ahirete iman ve öldükten sonra tekrar dirilme inancı, İlâhi dinlerin hepsinde mevcut temel bir prensiptir. Tekrar diriliş konusu, insanlığın ilk döneminden bu güne kadar insanları meşgul edegelmiş, çeşitli dönemlerde ve değişik toplumlarda bu anlayış çeşitli tezahürlerle varlığını devam ettirmiştir. İnsanların yaşadıkları bu dünya hayatının ardından yeni bir hayatın varlığı konusunda çok az bir kesim hariç, bütün insanlar müttefiktirler. Ancak söz konusu yeniden dirilmenin keyfiyeti konusunda tarih boyunca ihtilaflar eksik olmamıştır.

¹⁰⁸ 9 Tevbe 72

¹⁰⁹ Fazlurrahman, Ana Konuları ile Kur'an, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara, 1987, 235-238

İnsanlık tarihinde tekrar diriliş konusunda iki temel görüş ileri sürülmüştür: Felsefecilerin nefsanî (ruhani) diriliş inançları ile kelimacıların hem ruhani, hem de cismanî diriliş inancı.

Felsefeciler, insanı insan kılan esas unsurun nefis olduğu inancından hareket ederek, gerek idrak ve gerekse lezzet ve elem bakımından asıl olanın ruh olduğu inancındadırlar. Bu sebeple beden arızidir, geçicidir. Onlara göre bedenin fonksiyonu sadece ruha vasıta olmaktır. Nefis yaşadığı bedende iyi ameller işlemişse, bedenden ayrıldıktan sonra feleki ecrama kavuşur ve ilahî nurla birleşerek lezzetlerin en büyüğü ile nimetlenir. Aynı şekilde bedenle birlikte yaşayan nefis, eğer kendisinden istenen bir hayatı yaşamamış, dünyevî kötülöklere batmışsa, bedenden ayrıldıktan sonra, ulaşması gereken mertebelere ulaşamamanın ve ilahî nura mülakî olamamanın sıkıntısı ile en büyük sıkıntıları yaşar demişlerdir.

Kadim Yunan filozoflarından, özellikle Eflatun ve Aristo'nun gerek nefis ve mahiyeti ve gerekse tekrar diriliş konusundaki görüşleri, İslam filozofları üzerinde ciddi bir etki yapmıştır. Bu etki sebebiyle ilk müslüman filozoflarından Kindî başta olmak üzere Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd, b'a's konusunda Aristo ve Eflatun'un düşüncelerine katılmış ve haşrin cismanî değil ruhani olacağını söylemişlerdir. Müslüman filozoflar, Kur'an'da geçen cennet-cehennem tasvirleri ve ahiret ile ilgili ayetlerin hakikî anlamda olmayıp mecazî olduğu ve bu tür ifadelerin, düşük düzeydeki halkın anlamasını sağalmaya yönelik olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir. Filozoflara göre cesed arızî, ruh ise asıldır. "Ma'dumun iadesi mümkün değildir" prensibinden hareketle, yok olan cismin tekrar aynıyla iadesi imkansızdır, ayrıca cesedin tekrar yaratılmasına da gerek yoktur demişlerdir. Çünkü hem lezzeti ve hem de azabı görececek olan ruhtur. Öyleyse ebedî olan ruha sadece kısa süreli bir vasıtalık görevi gören bedenî tekrar yaratılmasına gerek yoktur.

Felsefenin İslam dünyasına girmesiyle birlikte gelişen felsefî anlayışlara karşı, özellikle Gazalî ile beraber felsefeye karşı, onların metodu kullanılarak şiddetli bir eleştiri getirilmiştir. İslam kelimasında Gazalî ile başlayan bu yeni felsefî kelâm Fahrüddin Razi ile geliştirilmiş ve Seyfüddin Amidî ile daha ilerilere taşınmıştır.

İslam kelimasında çokça tartışmalara sebep olmuş konuların başında hiç şüphesiz Gazalî'nin üç noktada filozofları tekfir etmesi meselesi gelmektedir. Bu konulardan birisi de haşrin cismanî olmayıp ruhani olacağı

iddiasıdır. Her ne kadar biz Gazali'nin bu görüşüne katılmazsak da o günden bu güne kadar bu konu tartışıla gelmiştir. Felsefi kelamın temsilcilerinden olan Seyfüddin Amidi de aynı konuyu felsefi bir usul ile ele almış ve filozofların haşrin cismani olmayıp ruhani olacağı iddialarını çürütmeye çalışmıştır.

Seyfüddin Amidi, filozofların haşr konusuna dair görüşlerini önce zikreder, daha sonra aynı felsefi metotla filozofların iddialarını çürütmeye çalışır. Amidi, kendisinden önceki kelmacıların yolunu takip ederek, Kur'an'da ahiret, cennet ve cehennem ile ilgili zikredilen ayetlerin mecazi olmayıp hakiki anlamda olduğunu söyler. Amidi, konuyu değerlendirirken felsefi yorumlar kadar dini referansları da kullanmaktadır. Netice itibariyle Amidi, filozofların haşr konusunda yanlış düşündüklerini, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'den gelen haberlere aykırı davrandıklarını söylemektedir.

Bize göre filozoflar ruh-beden ayırımına gitmek suretiyle daha işin başında yanlış bir metot belirlemişler ve yanlış bir sonuca varmışlardır. Kanaatimizce ruh-beden ayırımı, İslam öncesi değişik inanç ve kültürlerden İslam kültürüne taşınmıştır. Oysa insanı insan yapan onun nefis-beden birlikteliğidir. Netice itibariyle, bedenın tekrar dirilebileceğini ve beden olmadan ruhun hiçbir anlam ifade etmeyeceğini gerek felsefi ve gerek nakli bakımdan düşünmek imkansız değildir.

KAYNAKÇA

- Amidi, Seyfuddin, Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam, Thk: Hasan Mahmud Abdullatif, İhyau't-Turasi'l-İslami, Kahire, 1987.
- , Ebkaru'l-Efkar, Süleymaniye Kütüphanesi Damat İbrahim Paşa, 807 (Yazma)
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, D.E.Ü. Yay. İzmir, 1987.
- Altıntaş, Hayrani, İbn Sina Metafizigi, A.Ü.İ.F.Yay. Ankara, 1985.
- Atay, Hüseyin, Nefs, A.Ü.İ.F.D. c. XXXVIII, Ankara,
- Ateş, Süleyman, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşr, Tarihsiz.
- Bağdadi, Abdulkahir, Usulu'd-Din, Daru'l-medine, Beyrut, 1928.
- Dıraz, Abdullah, Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru, Çev: Salih Akdemir, Ank, 1983.
- Duğaym, Semih, Mevsuatı Mustalahatı İlmi'l-Kelami'l-İslami, Beyrut, 1998.
- Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı,
- Fazlurrahman, Ana Konularıyla Kur'an, Çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr yay. Ankara, 1987
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed, Tahafutu'l-Felasife, Thk: S. Dünya, Daru'l-Mearif, Mısır, ts
- , Mecmuatu Resail, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz.
- , el-Munkızu mine'd-Dalal, Şamil, Yay. İst, Tarihsiz.
- İsfahani, Ragıb, el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an, Daru Kahraman, İst, 1986.
- İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, Daru Sadır, Beyrut, 1990.
- İbn Ruşd, Tehafutu't-Tehafut, Ta'lik: Muhammed el-Aribi, Daru'l-Fikr, beyrut, 1993.
- , Faslu'l-Makal, Haz: Süleyman Uludağ, ist, 1985.
- İci, Adudiddin, el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam, Alemu'l-Kutub, Beyrut, Tarihsiz.
- İzmirli İsmail Hakkı, İslamda Felsefe Akımları, Haz: N. Ahmet Özalp, Kitabevi yay. İst, 1995.
- İzutsu, Toshihiko, Allah ve İnsan, Yeni Ufuklar Neşr, İst, Tarihsiz.
- Kindi, Felsefi Risaleler, Çev: Mahmud Kaya, İst, 1994.
- Paçacı, Mehmet, Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddeste Ahiret İnancı, İst, 1994.
- Razi, Fahrüddin, el-Muhassal, Çev: Hüseyin Atay, Ank, 1978.
- Rıza, M. Reşid, Tefsiru'l-Menar, Beyrut, Tarihsiz.
- Şerif, M.M. İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan yay. İst, 1990.
- Taftazani, Sa'duddin, Şerhu'l-Akaid, Haz: Süleyman Uludağ, İst, 1994.
- Tahanevi, Keşşafu İstilahatı'l-Funun, İst, 1984.
- Tusi, Alaaddin Ali, Tehafutu'l-Felasife, (Kitabu'z-Zuhr) Çev: Recep Duran, Kültür Bak. Yay. 1990.
- Türker, Mubahat, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ank, 1956.
- Yavuz, Yusuf Şevki, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, (Nefs Mad.)
- Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşr, Tarihsiz.