

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ) ANABİLİM DALI

TEHAFÜTLERDE ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİ

Doktora Tezi

Haydar DÖLEK

ANKARA-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ) ANABİLİM DALI

TEHAFÜTLERDE ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİ

Doktora Tezi

Haydar DÖLEK

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Recep KILIÇ

ANKARA–2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)ANABİLİM DALI

TEHAFÜTLERDE ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

ÖNSÖZ

Tarih boyunca insan, kendi üzerinde devamlı olarak düşünmüş ve fiziki varlığının daha ötesine giderek ruhun varlığını, bedenle olan ilişkisini ve bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu merak ede gelmiştir. İnsan, bu merakını bazen bir dinin öğretisinde bir dogma olarak, bazen de aklıyla ürettiği çözümlerle gidermek ve çeşitli delillerle düşüncesini temellendirmek istemiştir.

Bu bağlamda ruh-beden ilişkisi problemi, felsefe tarihinde sürekli olarak bir takım tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur. Eflatun'dan başlayarak günümüze kadar birçok düşünür, ruh-beden arasındaki ilişki ve etkileşimi açıklamaya çalışmıştır. Bu ilişki, ölümsüzlük açısından ele alındığında, genel olarak ruhun veya insanın mahiyeti ile ilgili olmuştur.

Ruh-beden ilişkisi bağlamında gündeme gelen ölümsüzlük ise; ruh ve bedenden meydana geldiği kabul edilen insan varlığının asıl unsurunu ruhun oluşturduğu, yok olanın yalnızca beden olduğu ve ruhun bedenden ayrıldığı şeklinde ifade edilen ve anlaşılan öğretimdir. Buradan hareketle denilebilir ki ölümsüzlük problemi, ruhun ya da insanın kişiliğinin, öldükten sonra belirli bir şekilde var olduğunu ve varlığını devam ettirdiği iddiasını ileri süren yaklaşıma işaret etmektedir.

Doğal olarak her felsefi düşünce ve din, farklı insan anlayışına sahip olduğu için farklı ölümsüzlük anlayışına da sahip bulunmaktadır. Dolayısıyla bu durum konuyu, üzerinde birçok tartışmanın yapıldığı, oldukça canlı bir alan haline getirmektedir. Biz de çalışmamızda bu konunun Tehafütlerde nasıl ele alınıp tartışıldığını incelemek suretiyle bu alana bir katkı sağlamayı umuyoruz. Bu yüzden tezimizi “Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi” olarak belirlemeyi uygun gördük

Tezimiz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş, felsefi bir problem olarak ölümsüzlük ve ölümsüzlük açısından Tehafütlerin incelemesinden ibarettir.

Birinci bölüm, İlk Çağ filozoflarından başlayarak, Gazali öncesi İslam düşünürlerinin ruh, akıl ve ölüm kavramı ile ilgili görüşlerini analiz ettiğimiz bölümdür.

İkinci bölüm, ruhun güçleri ve filozofların, ruhun bedenden bağımsız müstakil bir varlığının olması ile ilgili delilleri ve bunlara Tehafütlerde verilen cevaplardan oluşmaktadır.

Üçüncü bölüm ise, Tehafütlerde ruhun ölümsüzlüğünün temellendirilmesinin ve ruhun ölümsüzlüğü açısından diriliş meselesinin incelenip, tartışıldığı kısımdır.

Çalışmamızın başından itibaren, özellikle, tez konusunun tespit edilmesinden başlayarak bu çalışmanın tamamlanmasına kadar olan zaman içinde, yakın ilgisini esirgmeden, eleştirileri ve yol gösterici önerileri ile yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Recep KILIÇ'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezimin şekillenmesinde görüşlerinden istifade ettiğim sayın hocam Doç. Dr. M. Sait REÇBER'e; Tehafütlerle ilgili görüşlerini paylaşan ve tezimi okuyarak tashih eden Arş. Gör. Hüsamettin YILDIRIM'a şükran ve minnettarlık duyduğumu içtenlikle ifade etmek isterim.

Haydar DÖLEK- 2009

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	0
İÇİNDEKİLER.....	3
GİRİŞ	6
A. Bir Felsefe Problemi Olarak Ölümsüzlük	6
B. Ölümsüzlük Problemi Açısından Tehâfütler	13
I. BÖLÜM	22
TEMEL KAVRAMLARIN ANALİZİ.....	23
A. Ruh/Nefs.....	23
B. Akıl.....	35
C. Ölüm.....	40
II. BÖLÜM.....	49
RUHUN MADDEDEN BAĞIMSIZ (MÜCERRET) OLUP OLMADIĞI MESELESİ.....	50
A. Ruhun Türleri Ve Güçleri.....	50
A.1. Hayvanî Ruha Ait Güçler	51
a. İdrak Gücü	52
i. Hayal Gücü.....	52
ii. Vehim Gücü	53
iii. Mütahayyile Gücü	54

iv. Hafıza Gücü.....	55
v. Zâkire Gücü	56
b. Hareket Gücü.....	56
i. Harekete Sebep Olan Güç	57
ii. Fail Güç.....	57
A.2. İnsanî Güçler.....	58
a. Yapıcı Güç	58
b. Bilici Güç	59
B. Ruhun Maddeden Bağımsız (Mücerret) Ve Kendi Kendine Kaim Olması İle İlgili Deliller	61
i. İlmin Bölünemezliğinden Hareketle Ruhun Bölünemezliğinin Kanıtlanması Meselesi.....	64
ii. İlmin Cevherde İzlenim Bırakması Meselesi	73
iii. İlmin İnsanın Bütününe Ait Bir Sıfat Olduğu Meselesi	77
iv. İki Zıddın Bir Arada Bulunamayacağı Meselesi	78
v. Aklın Kendini Bir Vasıta İle İdraki Meselesi.....	83
vi. Aklın Kendi Vasıtasını Algılayıp Algılayamayacağı Meselesi.....	90
vii. Algı Gücünün Zayıflaması Meselesi	98
viii. Akıl Güçlerinin Zamanla Kuvvetleneceği Meselesi.....	102
ix. Bedenin, Gelişim Süreci İle Birlikte Değiştiği Meselesi	106

x. Aklın Küllî Kavram İle İlişkisi Meselesi	111
xi. İnsanda Bir Hâkim Gücün Bulunması Meselesi.....	115
xii. İnsanın Kavramları Cisimle Algılayıp Algılayamayacağı Meselesi	117
III. BÖLÜM	119
TEHÂFÜTLERDE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ PROBLEMİ.....	120
A. Ruhun Ölümsüzlüğünün Temellendirilmesi.....	120
A.1. Ruhun Yok Olmayacağından Hareketle Geliştirilen Kanıt	120
A.2. Ruhun Mahallinin Olmayacağından Hareketle Geliştirilen Kanıt.....	135
B. Meâd / Diriliş Açısından Geliştirilen Kanıt.....	150
B.1. Ruhani Meâd	152
B.2. Cismanî Meâd	167
i. Ruhların Bedenlere Dönmesi Meselesi.....	167
ii. Bedenlerin Diriltilmesi Meselesi	175
SONUÇ.....	192
BİBLİYOGRAFYA	197

GİRİŞ

A. Bir Felsefe Problemi Olarak Ölümsüzlük

“Ruhun ölümsüzlüğü” probleminin tarihi çok gerilere kadar uzanmakla birlikte, günümüzde de felsefî tartışmalarda önemini korumaktadır. Ruhun ölümsüzlüğünün güncelliğini korumasının arkasındaki en büyük neden, bilimde meydana gelen gelişmeler ve bu sonuçla birlikte yeni düşünce disiplinlerinin ortaya çıkmasıdır.

Kelime olarak ölümsüzlük; yaşamın hiç sona ermeyen sürekli var oluşu, ölümden sonra söz konusu olan kişisel hayat,¹ şeklinde tarif edilebilir.

Ölümsüzlük öğretisine daha önce de inananlar olmasına rağmen onu felsefî açıdan ilk kez *Phaidon*’da tartışan Eflatun’dur (M.Ö. 427–347). Felsefî bir problem olarak ölümsüzlük söz konusu olduğunda, filozofların aklına ilk gelen düşünce, izleri *Phaidon*’da bulunan ve mutlak ruh-beden ayrımını ortaya koyan Eflatun’un ölümsüzlük öğretisidir, denebilir.²

İnsanın ruhsal yönünün kendi kendine duran, ruhun bir cevher olduğunu ve bunun sonucunda da ölümsüzlüğünü sistemli bir şekilde ileri sürüp, ispat etmeye çalışan Eflatun’dur. Eflatun’a göre kendisinde çift fikrini kabul etmeyene çift olmayan, doğru olanı kabul etmeyene doğru olmayan, güzelliği kabul etmeyene güzel olmayan dediğimiz gibi, kendisinde ölümü kabul etmeyene de ölümsüz deriz.³

O, ruhun ölümsüz olduğunu ispat etmek için şu üç delili ileri sürmüştür. Bu delillerden birincisi, ‘zıtların uyumu’ doktrinine dayanmaktadır.⁴ Buna göre, sıcakla

¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2000, s. 718.

² Eflatun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, 1997.

³ Eflatun, *a.g.e.*, 105d-105e.

⁴ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 2005, s. 26.

soğuk, hızlı ile yavaş şeklindeki karşıtlar arasında devamlı olarak bir geçiş süreci bulunmaktadır.⁵ Bu teoriden yola çıkarak, ölüm ile hayatın arasında da birbirlerinin karşıtı olmaları nedeniyle aralarında bulunan geçiş sürecinin de dönüşümlü olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre, ‘ölüm hayattan geldiği gibi, hayat ta ölümden gelir’ sonucuna ulaşılır.⁶ Eflatun’a göre bundan, ruhun daima bir hayata sahip olacağı ve hiçbir zaman ölmeyeceği sonucu çıkartılır.

Eflatun’un ölümsüzlüğü ispat etmek için ileri sürdüğü ikinci delil ise ruhun, bedeninin bozulmasından sonraki bekası değil de, bedenle birleşmeden önceki varlığını ispat etmeye yöneliktir.

Eflatun felsefesinde ‘bilgi’, ‘hatırlama’ ve ‘eşitlik’ kavramları çok önemli bir yer tutmaktadır. İnsanın elde ettiği bilgileri bu dünyaya geldikten sonra kazanmadığı, bilakis bunları daha önceden edindiği ileri sürülmektedir. Ona göre, insanın bilgilerinin tamamı dünyaya geldikten sonra hatırlama yoluyla elde edilmiştir. Bu da, doğal olarak daha önceden bu bilgilerin öğrenilmiş olacağı gerçeğini doğurur. Yani, ruhumuz, bedenlerimizle birleşmezden evvel bu bilgileri öğrenmiş olmalıdır. O zaman ruhlar, bedenle birleşmezden evvel de yaşamıştır. Eğer yaşamamış olsaydı, bu bilgileri öğrenmiş olamazdı. Bedenle birleşmeden önce var olan şey, bedeninin ölümüyle de ölümlü olamaz. Bunlara dayanarak ruhun ölümsüz olduğu düşüncesi çıkarılabilir.⁷

Üçüncü delil olarak, basitlik, değişmezlik, aynı kalırlık ve Tanrıların ruhlarına benzemesi sonucunda ruh ölümsüz olur.

⁵ Eflatun, *a.g.e.*, 102 b - 103 e.

⁶ Eflatun, *a.g.e.*, 105 d - 107 e.

⁷ Eflatun, *a.g.e.*, 72 d – 77 e.

Tabiatla bileşik olarak bulunan şeyler, birleştikleri gibi dağılmaya müsaittirler. Fakat basit olan, bileşik olmayan şeyler dağılmaktan uzaktırlar. Dağılmayan şeylerin ölümsüz olmaları da kaçınılmazdır.⁸ Duyularımızla hissettiğimiz, gözlerimizle gördüğümüz şeyler değişirlerken, düşüncelerimiz ile kavradığımız şeyler ise, özdeşliklerini koruyan ve değişmeyen şeylerdir.⁹

Eflatun üçüncü delili başka bir şekilde de ifade eder. O, ruhun idare eden olduğu, beden ise, köle gibi emir almaya alışık olduğunu belirtir. İdare eden, emir veren, Tanrılık olana benzerken, emir alan ve köleliğin boyunduruğu altında olan ise, ölümlü olana benzer. Ona göre, Tanrılık olana benzeyenin ölümsüz olduğu açıklanmış olur.¹⁰

Aristo'nun (M.Ö. 385–322) ölümsüzlük ile ilgili görüşleri tamamen ruh anlayışına bağlıdır. Ona göre ruh, bil kuvve (güç halinde) hayata sahip doğal cismin biçimidir.¹¹ Başka bir ifade ile ruh, kesin olarak bilkuvve hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin ilk *entelekheia*'sıdır.¹² Ona göre, ruhun düşünmesini ve kavramasını sağlayan şey akıldır.¹³ Aristo felsefesinde akıl, ruhun önemli bir melekelerini teşkil eder. Bundan dolayı besleyici ruh ve duyan ruh kendi başlarına var olamazlar. Fakat akıl ruhun diğer iki çeşidinden ayrılabilir.¹⁴

Aristo iki çeşit akıl kabul eder. Birincisi münfail akıl, (pasif akıl), bu bozulabilir, diğeri ise faal akıldır. Kavranabilirler faal akılda bizzat fiil halinde

⁸ Eflatun, *a.g.e.*, 78 b – 78 c.

⁹ Eflatun, *a.g.e.*, 78 d – 79 e.

¹⁰ Eflatun, *a.g.e.*, 80 a- vd.

¹¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2001, 412a 20.

¹² Aristoteles, *a.g.e.* 412b.

¹³ Aristoteles, *a.g.e.* 429a.

¹⁴ S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993, s. 91.

mevcuttur.¹⁵ Ona göre, faal akıl ruhtan tamamen farklıdır, bedenden ayrılabilir ve ölümsüzdür. Münfail akıl ise, ölümlüdür. Bundan dolayı da Aristo'nun anlayışına göre ferdî ölümsüzlükten bahsedilip, bahsedilemeyeceği tartışma konusu olmuştur.¹⁶

Aristo, ruhun maddi parçalardan meydana gelen bir kütle olduğu şeklindeki bütün düşünceleri saf dışı ettiyse de, onun ruh teorisi Eflatun'un teorisine tamamen terstir ve herhangi bir ölümsüzlük düşüncesine yer vermez.¹⁷ Sonuç olarak onun görüşlerini ölümsüzlüğün lehinde kullanmak mümkün değildir.

Ruhun ölümsüzlüğü konusunda dikkate değer şekilde düşünen ve bilgi sunan filozoflar İslam dünyasından Fârâbî ve İbn Sina'dır. Fârâbî ve İbn Sina'dan önce gelen Kindi de kısa da olsa ölümsüzlük konusunda düşüncelerini belirtmiştir. Kindi ölümden sonra bedenin tekrar dirilmesi konusunda görüş belirtmezken, ruhun ölümsüzlüğü konusunda Eflatuncu bir yaklaşım ortaya koymuştur.¹⁸

Kindi, *Nefis Hakkında* isimli risalesinde ruhun; basit, şerefli ve yetkin, değeri büyük, güneş ışığının güneşten gelmesi gibi, ruhun cevherinin de Allah'tan geldiğini ve cevherinin de ilahi ve ruhani olduğunu belirterek onu tarif eder.¹⁹

“Şanı yüce Yaratıcı'nın nurundan olan nefis, bedenden ayrılınca âlemde ne varsa hepsini bilir, hiçbir şey ona gizli kalmaz.”²⁰

Kindi'nin ifadesine göre, Eflatun ve filozofların çoğunun düşüncesinde nefis ölümden sonra bakidir, onun cevheri şanı yüce Yaratıcı'nın cevheri gibidir. O,

¹⁵ Aristoteles, *a.g.e.* 413b; Bolay, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁶ Aristoteles, *a.g.e.* 413b; Bolay, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁷ Koç, *a.g.e.*, s. 33.

¹⁸ Ruhattin Yazoğlu, *Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî'ye Kadarki Seyri*, Felsefe dünyası, S. 21, Ankara, 1996, s.56–57.

¹⁹ Kindi, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, s. 131.

²⁰ Kindi, *a.g.e.*, s.132.

soyutlanınca ya tıpkı Yaratıcı'nın bilmesi gibi diğer şeyleri veya ondan biraz aşağıdakileri bilme gücüne kavuşur. Çünkü ona yüce yaratıcının nurundan nur konmuştur. Nefis bu bedenden ayrılarak soyutlanır ve feleğin üstündeki akıl âlemine kavuşursa Yaratıcı'nın nuruna erer ve Yaratıcı'yı görür.²¹

Ona göre, soyutlandıkları zaman akli nefislerin yeri feleğin ötesinde, Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu tanrılık âlemindeydir.²²

Fârâbî ise, ruh(nefs)'un form (suret) ve bedenin ilk yetkinliği olduğu şeklindeki Aristocu düşünceyi kabul etmesine rağmen, ölümsüzlük ve ölümden sonraki var oluşun temellendirilmesi hususunda Aristo'dan daha çok Eflatun'a yakın görünmektedir.²³

Fârâbî, bedenden ayrılıp, Faal Akıl ile birleşen ruhun ölümsüz bir varlık olmasından ve ölümden sonraki hayatından detayları ile bahsederken, onun ölümsüzlüğünü ispat etmek için bir takım deliller ileri sürmemiştir.

Ona göre, ölümsüzlük ruhun özüne ait bir özellik değildir. İnsan, ölümsüz bir varlık olarak doğmamaktadır. Ölümsüz olma imkân ve kapasitesine sahip olan taraf, insanın aklıdır. Bu akıl da ancak Faal Aklın yardımı ve ondan alacağı ışık sayesinde ölümsüzlüğe hak kazanabilir.²⁴

Fârâbî, nefsin bir süreç içerisinde, bedenden bağımsız bir cevher haline geldiğini, bedenin yok olmasıyla, varlığını kaybetmeyip, bedenden sonra da varlığını devam ettireceğini söyler. Ona göre, nefis, bedenden ayrıldıktan sonra, onda

²¹ Kindi, *a.g.e.*, s.133.

²² Kindi, *a.g.e.*, s.134.

²³ Koç, *a.g.e.*, s. 38.

²⁴ Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *A.Ü.İ.F. İ.İ.E.D.*, S. V., 1982, s. 125.

ma'kulleri idrak istidadı, cismani kuvvetlere muhtaç olmaksızın yetkinliğini devam ettirir.²⁵

Ona göre, nefsin var olabilmesi için beden zorunludur, fakat nefis bir defa varlık alanına çıktıktan sonra, nefsin varlığını devam ettirmesi için bedene ihtiyacı kalmaz. Bunu onun şu ifadelerinden daha iyi anlayabiliriz: “Beden, nefsin varlığı için şarttır, fakat nefis, bekası için bedene muhtaç değildir. Nefis kâmil olmadığı halde bedenden ayrılırsa, bedensiz olarak kemale ermesi muhtemeldir. Beden nefsin varlığı için şart olduğu halde, kemale ermesi için şart değildir”²⁶

Fârâbî, *es-Siyasetü'l Medeniyye*'de ölümsüzlüğün mutluluk ve bunun sonucunda da nefsin kemal derecesine ulaşması ile kazanılacağını söyler. Ona göre; “Mutluluğa yönelik fiiller, nefsin, doğuştan mutluluğa yatkın kısmını güçlendirir; onun etkin ve yetkin olmasını sağlar. Öyle ki, elde edilen bu yetkinleşmeden doğan güç, nefsi maddeden bağımsızlaştırır. Maddenin yok olması ile yok olmaz; çünkü varlığını sürdürmek için artık maddeye ihtiyacı kalmaz. İşte o zaman o, mutluluğa erer.”²⁷ Bununla birlikte Fârâbî, maddi düzeyden kurtulup yukarı çıkamamış potansiyel nefsin ölümsüz olamayacağını düşünmektedir.²⁸

Fârâbî'de ölümsüzlük ile ilgili olarak dikkat çeken diğer bir husus da, onun tenasühü kabul etmeyerek reddetmesidir. Ona göre, her bedenin bir ruhu vardır. Nefis bedenden önce mevcut olmadığından dolayı bir bedenden başka bir bedene

²⁵ Fârâbî, *et-Talikat*, çev. H. Ziya Ülken – Kıvımettin Burslan, Kanaat Kitabevi, s. 75.

²⁶ Fârâbî, *et-Talikat*, s. 84.

²⁷ Fârâbî, *es-Siyaset ül- Medeniye* çev. M. Aydın – A. Şener – M.R. Ayas, İstanbul, 1980, s. 46–47.

²⁸ Koç, *a.g.e.*, s. 39.

geçmez ve bir bedende iki nefis de bulunmaz. Nefis mücerrettir, beden ölümünden sonra ölümsüz olarak kalır.²⁹

İbn Sina ise, öncelikle ruhun “kendi kendine duran bir cevher” olduğunu ve bunun sonucunda da ölümsüz olduğunu çeşitli delillerle ispat etmeye çalışır.³⁰

Ruh bedenden önce midir, sonra mıdır? İbn Sina’ya göre ruhun, kendisiyle birleşeceği beden yaratılmadan bedene bir önceliği yoktur. Bedenin var olmaya başladığı andan itibaren, ruh ve beden aynı anda var olup aralarındaki ilişki oluşmaya başlar.³¹

Ona göre ruh, beden helak olup yok olması ile yok olmaz ve bedenden ayrıldıktan sonra da bozulmaz. Çünkü insan ruhu kendi kendine duran bir cevherdir. Onun varlığının sürekli oluşu, Yaratıcısının sürekli olarak var olmasına bağlıdır. Aynı zamanda ruhun cevheri, beden de bir cevheri olmasına rağmen, onun cevherinden daha güçlüdür. Çünkü ruh, bu bedeni hareket ettiren, onu yöneten ve onun üstünde yetki sahibi olandır.³²

İnsan ruhu, bedenden ayrılıp, kendisinde hâsıl olan bir beka ile baki kaldığında, bedenle birlikte bulunduğu zaman içinde oluşan kirlere arınıp, tertemiz olur. Tam bir mutluluğa ulaşır. İnsan ruhunun cevher olması hasebiyle ölmesi ve yok olması imkânsızdır.³³

²⁹ Fârâbî, *Uyun’ül-Mesail*, çev. H. Ziya Ülken – Kıvımettin Burslan, Kanaat Kitabevi, s. 209–210; Fârâbî, *Deâvîi Kalbiye*, çev. H. Ziya Ülken – Kıvımettin Burslan, Kanaat Kitabevi, s. 126.

³⁰ İbn Sina, *Risale fî Ma’rifeti’n-Nefsi’n-Natıka ve Ahvalühâ*, nşr. Ahmet Fuad El-Ehvani, Ahvalü’n-Nefs içinde, Mısır, 1952, s. 183–186.

³¹ İbn Sina, *en-Necât*, Mısır, 1938, s. 192; Hüseyin Atay, “Nefis”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXXVII., Ankara, 1997, s. 25.

³² İbn Sina, *Risale fî Ma’rifeti’n-Nefsi’n-Natıka ve Ahvalühâ*, s. 186.

³³ İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura, 1959 s. 13.

Ruh, bu şekilde bedenden kurtulup, kirlerden ve paslardan arındığı zaman, mutlu olarak yüksek âleme çıkar, âlemi ervaha döner. Yaratıcısına yakın olur, Onun etrafında olması sebebiyle selamete erer. Kendi benzerlerinden olan temiz ruhlar ile birlikte olup kirli ve kötü ruhlardan uzak olur.³⁴

B. Ölümsüzlük Problemi Açısından Tehâfütler

Felsefe-din ilişkisi açısından bakıldığında, İslam düşüncesinde din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışanlar iki düşünce biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birini dinden felsefeye doğru olan Kelamcıların düşüncesi, diğeri ise felsefeden dine doğru olan Filozofların düşüncesidir. Her iki düşüncenin ele alıp işlediği konular hemen hemen birbiriyle benzerlik arz eder.³⁵ Çalışmamızı teşkil eden Tehafütlerde de bu iki sistemin ele aldığı meseleler incelenmektedir.

İslam düşüncesinde bu geleneğin *Tehafüt El-Felasife* ile ilk temsilcisi Gazâlî (450–505/1058–1111)’dir.³⁶ Gazâlî bu eserinde filozofları ve onların fikirlerini³⁷ özellikle de Aristo felsefesinin İslam düşüncesindeki iki önemli temsilcisi durumunda olan Fârâbî ve İbn Sina’yı eleştirilerine hedef almıştır.³⁸ Gazâlî eserini ele alış amacını yine bu eserinin mukaddimelerinde açıkça belirtmiştir. Ona göre; çevresindeki kimselerden zeka ve anlayışça daha iyi olduğuna inanan bazı insanlar, İslam’ın ibadet olarak emrettiği şeyleri hem terk ediyor, hem de bu emir ve yasakları

³⁴ İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, s. 17.

³⁵ Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Ve Din Münasebeti*, Ankara, 1956, s. 5.

³⁶ Gazâlî, *Tehafüt El-Felasife*, Thk. Süleyman Dünya, Mısır, 1958.

³⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, C. II., İstanbul, 1991, s. 605.

³⁸ Türker, *a.g.e.*, s. 6.

küçümseyerek, onun koyduğu sınırları önemsemiyorlar. Hatta bu sınırları aşarak bir takım zan ve şüphelerin etkisiyle din bağından tamamen çıkıyorlardı.³⁹

Gazâlî'ye göre bu kimselerin dinden çıkmalarının arkasında yatan esas sebepler ise şunlardır: “ Onların inkâra sapmalarının esas kaynağı Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristo ve benzeri önemli isimleri duymuş olmaları; bu filozofları izleyen ve bu sebeple sapıtanlardan bir grubun, onların akıl güçlerini; yöntemlerinin güzelliğini; geometri, mantık, fizik ve metafizik hakkındaki bilgilerinin inceliğini; üstün zeka ve anlayışa sahip oldukları için gizli meseleleri ortaya çıkarmada başkalarına baskın geldiklerini abartarak anlatmalarıdır.”⁴⁰

Gazâlî'ye göre Aristo kendisinden öncekilere, hatta hocası Eflatun'a bile karşı çıkmıştır. Fakat hocasına saygısından dolayı ondan “Eflatun da dost, hakikat de dosttur, fakat hakikat ondan daha çok dosttur.” sözleriyle özür dilediğini ifade eden Gazâlî'ye göre, Aristo'nun öğretileri tutarsız ve kesin bilgiye dayanmamaktadır.⁴¹

Aristo'yu İslam filozofları içerisinde en iyi nakledip inceleyenler ise Fârâbî ve İbn Sina'dır. İşte Gazâlî'de bu iki filozofun Aristo'nun eserlerinde seçerek doğru buldukları görüşlerini geçersiz kılmak için, bu eseri yazmıştır ve sadece onların doğru buldukları görüşlerini geçersiz kılmakla yetineceğini belirtmektedir.⁴² Yani filozofların görüşlerini Fârâbî ve İbn Sina'nın nakilleri doğrultusunda reddetmekle yetinmiştir.

³⁹ Gazâlî, *a.g.e.* s. 71.; İbrahim Hakkı Aydın, “Gazâlî'nin Filozofları Tekfirinde Farabi'nin Yeri”, *Felsefe Dünyası*, S. 14, Ankara, 1994, s. 26.

⁴⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 72.

⁴¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 74.

⁴² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 75-76.

Gazâlî'nin *Tehafüt*'ü, konuları ele alıp inceleme bakımından yirmi mesele ve başlıktan oluşmaktadır. Bunlardan son üç mesele yani on sekiz, on dokuz ve yirminci meseleler nefis, ölümsüzlük ve cesetlerin dirilmesi problemidir.

Gazâlî, on sekizinci meselede; öncelikle filozofların “insana ve hayvana ait güçler” hakkında görüşlerini özet olarak açıklar.⁴³ Daha sonra filozofların “nefsin bağımsız bir cevher oluşunun akılla kanıtlanacağına” itiraz eder. Bu konuda öncelikle onların delillerini ortaya koyar, sonra kendisi itiraz ettiği noktaları belirtir.

Gazâlî, bu meselede metot olarak, filozoflar tarafından on delil nakleder ve bu delillere kendi itirazlarını yöneltir.⁴⁴

On dokuzuncu meselede ise insan ruhlarının var olduktan sonra yok olmalarının imkânsızlığı, yani ölümsüzlük problemini inceler. Bu konuda filozoflardan iki delil nakleder ve daha sonra bu görüşleri ve delilleri inceleyerek itirazlarını sunar.⁴⁵

Gazâlî en son yani yirminci mesele olarak; cismani haşr, ruhların bedenlere iadesi v.b. konularda filozofların iddialarını inceleme konusu yapar. Burada, öncelikle filozofların ahiret ile ilgili inançlarını nakleder, daha sonra da bunların arasında İslam'a aykırı olanları belirtir. Burada da onlardan iki ispatlama yolu nakleder ve onlara kendi itirazlarını yapar.⁴⁶

⁴³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 250-254.

⁴⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 254-271.

⁴⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 272-279.

⁴⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 280-304.

Gazâlî'nin başlatmış olduğu Tehafüt geleneğini, İslam filozoflarının ve Aristo şerhçilerinin en önemlilerinden olan⁴⁷ İbn Rüşd (1126–1198), *Tehâfüt et- Tehâfüt* (*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*) isimli eseriyle devam ettirmiştir.

İbn Rüşd, bu eserini Gazâlî'nin *Tehafüt*'üne karşılık olarak yazmıştır. Onun böyle bir eser yazmasının amacı, eserin önsözünde de belirttiği gibi, Gazâlî'nin *Tehâfüt el- Felâsife*'sinde ileri sürdüğü görüşlerinden ne kadarının doğru olduğu ve ne kadarının kabul edilebilir olduğunu göstermektir. Ayrıca, Gazâlî'nin ileri sürdüğü görüşlerinin büyük bir kısmının kesinlik ve doğruluk derecesinden uzak olduğunu ortaya çıkarmaktır.⁴⁸ İbn Rüşd, Gazâlî'nin *Tehafüt*'ünde ele alıp incelediği yirmi meseleyi tek tek incelemektedir.

Bu eser, İbn Rüşd'e ait olmakla beraber, yazılış tarihi kesin olarak belirtilmemektedir. Fakat eserin yapısından ve üslubundan yola çıkarak, kesinlikle onun gençlik dönemi eserlerinden olamayacağı ve 1180 yılından önce bitirilemeyeceği iddia edilmektedir.⁴⁹

Gazâlî'nin eserine bir reddiye mahiyetinde yazılan *Tehâfüt et- Tehâfüt*, bu özelliğinden dolayı, meseleleri ele alış sırası konusunda da tıpkı Gazâlî'nin *Tehafüt*'ü gibi “insan ruhu” ile ilgili problemleri on sekizinci meseleden başlayarak devam ettirmektedir.

İbn Rüşd “insan nefislerinin kendi başına var olmaları” hususunda, öncelikle Gazâlî'nin filozoflardan naklettiği görüşleri, daha sonra bunlara onun itirazını ele alır. En son olarak da kendisinin konu ile ilgili değerlendirmelerini yapar. On delilin

⁴⁷ Türker, *a.g.e.*, s. 50.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Tehafüt et- Tehafüt*, Thk. Süleyman Dünya, C. I., Mısır, 1964, s. 55.

⁴⁹ Türker, *a.g.e.*, s. 50.

hepsini de aynı şekilde ele alıp inceler. Fakat delillerden önce Gazâlî'nin filozoflardan aktardığı insani ve hayvani yetileri aktararak bilgi verir.⁵⁰

Tabii nesnelerle ilgili üçüncü tartışma olan on dokuzuncu meselede İbn Rüşd, Gazâlî'nin filozoflardan aktardığı ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili delillerini, Gazâlî'nin onlara itirazlarını ele alıp incelemektedir.⁵¹ En son mesele olan yirminci meselede de Gazâlî'yi takip ederek, “cesetlerin hazla dolu olarak dirilmesi” mevzusunu incelemiştir.⁵²

Gazâlî ve İbn Rüşd'ün Tehafütlerinden hemen hemen üç asır kadar sonra, Fatih Sultan Mehmet zamanında ilme ve ilmî faaliyete teşvikin artmasıyla *Tehafütler* de tekrar gündeme gelmiştir. Fatih Sultan Mehmet, Hocaşâde (1420 -1488) ve Ali Tûsî'ye (ö.1482) birer Tehafüt yazmalarını emretmiş⁵³ ve ikisi arasında da bir yarışma düzenlemiştir. Zamanın ilim adamları tarafından değerlendirilen bu iki eserden Hocaşâde tarafından yazılan Tehafüt yarışmayı kazanmış, Fatih, her iki düşünürü de on bin dirhemle mükâfatlandırmıştır. Hocaşâde'ye ayrıca bir de katır hediye etmiştir.⁵⁴ Asıl adı Mustafa Muslihiddin Bursavî olan Hocaşâde, *Tehâfüt-ül Felâsife* isimli eserini yazış gayesini filozoflarla Gazâlî arasındaki tartışmayı açığa çıkarmak olarak belirtir. Bu eser 22 bölüm ve bir mukaddimeden oluşmakta olup, Gazâlî'nin Tehafüt'ünün bir şerhi mahiyetindedir. Hocaşâde, Gazâlî'yi zaman zaman eleştirir ve tenkit eder. Hatta o kadar çok eleştirir ki, Hocaşâde'nin Tehafütüne bir haşiye yazan Kemal Paşazâde; Hocaşâde'nin bu eserini yazarken amacının

⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehafüt et- Tehafüt*, Thk. Süleyman Dünya, C. II., Mısır, 1965, s. 813-857.

⁵¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 858-863.

⁵² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 864-874.

⁵³ Gürbüz Deniz, *Hocaşâde ve Ali Tûsî'nin Tehâfütlerinin Mukayesesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1999, s. 24.

⁵⁴ Abdurrahim Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü*, Ankara, 1991, s. 9-10.

filozofların tutarsızlığını mı, yoksa Gazâlî'nin tutarsızlığını mı ortaya çıkarmaya çalıştığını kendi kendine sorarak şüphesini dile getirir.⁵⁵

Hocazâde mukaddimede ilahiyatla ilgili meselelerin akılla çözülemeyeceğini beyan etmektedir. Ona göre bu meseleler akılla değil de, bilakis dinin bize öğrettikleri ile bilinebilir. O, filozofların bu konuda aşırıya gittiklerini söylemektedir. Filozoflar hesap ve mantık gibi ilimlerde doğruya ulaşabilmişler, fakat ilahiyatla ilgili konularda ise vehme düşmüşlerdir.⁵⁶

Hocazâde, filozofların ilahi ilimler ile ilgili iddialarına cevap vererek, onların bu konulardaki delillerini de çürüteceğini söyler. Ayrıca, kitabını yazarken amacının, hak ve yakîn ehlini yücelterek, günahkar filozofları da cezalandırmak olduğunu belirtir.⁵⁷

Hocazâde'nin *Tehafüt*'ü, Gazâlî ve İbn Rüş'ün eserinden birtakım farklılıklar arz eder. Onun eserini yirmi iki mesele olarak yazdığını daha önce söylemiştik. Bunun sonucunda da ruhla ilgili meseleleri yirminci bahiste incelemeye başlar. Farklılık bununla da kalmaz; insan ruhlarının kendi kendine duran bir cevher olması meselesinde, Gazâlî'nin on tane delil ve itirazına karşılık Hocazâde, on iki delil ve itirazla meseleyi incelemektedir. Ayrıca konu ile ilgili hiçbir açıklama yapmadan doğrudan problemin halline geçmiştir.⁵⁸

Daha sonra, yirmi birinci meselede “insan nefislerinin yok olmaması hususunda söylediklerinin iptali” konusunu inceler. Ona göre bu meselede

⁵⁵ Ahmet Arslan, *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, İstanbul, 1987, s. 18.

⁵⁶ Hocazâde, *Tehafüt-ül Felasife*, Mısır, 1302, s. 2-3.

⁵⁷ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 5.

⁵⁸ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 102-114.

filozofların iki delilleri bulunmaktadır. Bunları inceler ve itirazlarını ortaya koymaya çalışır.⁵⁹

Son olarak da, “cisimsel haşr” konusunu incelemeye koyulur. Bu konuda beş görüş olduğunu söyler. Bunları da tek tek açıklayıp, filozoflara eleştirilerini dile getirir.⁶⁰

Fatih’in isteği doğrultusunda yazılan diğer Tehâfüt ise yukarda da geçtiği üzere Ali Tûsî tarafından yazılan *Kitâbu’z-Zuhr’dür*. Tûsî, eserinin ismini *Zuhr* olarak belirtmesine⁶¹ rağmen, kitabın Tehafüt diye anılması, onun adından dolayı değil de konu itibarıyla bir tehafüt oluşundandır.⁶²

Tûsî, eserini Fatih Sultan Mehmet’in isteği üzerine yazmıştır. Bunu, kitabına başlarken yapmış olduğu girişte şu şekilde ifade etmektedir: “ Sultan bana, yüce İmam, Gazâlî’nin *Tehâfû’l-Felâsife* adlı eserine bakmamı buyurdu ve mümkün olduğunca Gazâlî’nin üslubu da, her iki gurubun sözlerinde ve her iki yolun temellerinde gördüğüm tashih, iptal, tercih ve zayıflık bakımından gözüme çarpanları belirtmemi emretti.”⁶³

Bu ifadelerden yola çıkarak bizim anladığımız kadarıyla Ali Tûsî, Gazâlî’nin üslubunda ve onun bir şerhi niteliğinde bir eser yazması konusunda bir emirle görevlendirildi. Fakat filozofların görüşlerini de dikkate ve değerlendirmeye alarak, her iki tarafın doğruluk ve zayıflıklarını incelemesi de istenmiş görünmektedir.

⁵⁹ Hocaîade, *a.g.e.*, s. 114-119.

⁶⁰ Hocaîade, *a.g.e.*, s. 119-133.

⁶¹ Tûsî, *Kitâbu’z-Zuhr*, çev. Recep Duran, Ankara, 1990, s. 7.

⁶² Tûsî, *a.g.e.*, çevirenin girişi, s. XV.

⁶³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 5.

Ali Tûsî, kitabını yazmaya başladığında bazı prensipler belirler ve kabul eder. Doğruluğu kesin olmayan hiçbir şeyi kitabına almayacağını, gerçekte şüpheli ve problem olmayan hiçbir şeyi itiraz konusu yapmayacağını belirtir. Kendisini zulmetmeye zorlayacak taassup isteğinden uzak duracağını ve inşafli olacağını söyler. Kısaca ifade etmek gerekirse, yeri geldiğinde söylenmesi gereken şeyleri söylerken inşafli olma yolundan dışarı çıkmamak, temel ilkesi durumundadır.⁶⁴

Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*'u yazarken konuları Gazâlî'nin eserinde olduğu gibi yirmi başlık altında incelemiştir. İnsan ruhu ile ilgili mesele Gazâlî'nin Tehafütünde olduğu gibi, on sekizinci başlık altında incelenmeye başlanmıştır. Ali Tûsî bu bölümde metot olarak da önceki Tehafüt yazarlarından farklı davranmaktadır. Öncelikle konu ile ilgili açıklayıcı bilgiler sunmaktadır.⁶⁵

Ruhun ölümsüzlüğü bahsinin incelendiği on dokuzuncu meselede ise, doğrudan konuya geçiş yapmakta; bu konuda iki delillerinin olduğunu belirterek incelemeye başlamaktadır.⁶⁶

Tûsî, yirminci meselede de “cesetlerin haşri ve ruhların bedenlere dönüşü” problemini incelemiştir. İlim ehlinin mead hakkındaki görüşlerini açıklamıştır.⁶⁷

Bu tehafütlerden başka meşhur olan iki tehafüt daha vardır ki, bunlardan biri Kemal Paşazâde'nin *Hâşiye'alâ Tehafüti'l Felasife* adlı eseri, diğeri de Karabaği'nin *Ta'lika'ala Tehafüti'l- Felasife li-Hocazâde*'dir. Ancak bu eserler Hocazâde'nin eseri üzerine haşiye ve talik olmaları sebebiyle tabiatla ilgili meseleleri

⁶⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 6-7.

⁶⁵ Tûsî, *a.g.e.*, s. 208-227.

⁶⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 228-235.

⁶⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 236- 247.

incelememişlerdir. Yani son üç bölüm de bu iki *Tehafüt*'te inceleme konusu olmamıştır.

I. BÖLÜM

TEMEL KAVRAMLARIN ANALİZİ

A. Ruh/Nefs

Ruh, Arapça kökenli bir kelime olup, Türkçeye aynen geçmiştir. Arapça (r-v-h) kelimesinden türetilmiştir. Çoğulu “eryâh” veya “ervah”tır. Ruh, “revh” kökünden de gelebilir. Her iki halde de, “havanın esintisi, rüzgârın serinliği, koku, sevinç, üstünlük, gönül rahatlığı, dinlenme ve düşünce” anlamlarını ifade eder.⁶⁸ Ayrıca, bedeni harekete geçiren aktif ilke, pasif ve cansız olan beden üzerinde etkide bulunan güç, can ile bir tutulan, tinden ayrı yaşam ilkesi⁶⁹; cevher olarak, bedenden bağımsız, ölümsüz olan varlık. Aklı, düşünmeyi, canlı bedeni alet olarak kullanan varlık. Akla karşı gönül ve kalp, insan kişiliğinin ve birliğinin kaynağı⁷⁰ anlamına da gelmektedir.

Çoğulu “enfüs ve nüfûs” olan nefis ise, bir şeyin tamamı, cevheri, zatı, hakikati anlamlarına gelmektedir.⁷¹

Tehafütlerdeki ölümsüzlük düşüncesinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağını düşündüğümüz için öncelikle, İlk Çağ düşünürlerinden başlayarak, Gazâlî öncesi İslam düşünürlerinin ruh anlayışını kısaca belirtmeye çalışacağız.

İlk çağ filozoflarının ruh görüşü, üç ana başlık altında toplanmaktadır.

Bunlardan birincisi, insan ruhunu maddi bir cevher olarak kabul edenlerin görüşüdür. Bunlardan Thales’e göre, insan ruhu içinde tanrısal yaratma gücü bulunan, aynen mıknaş taşıda bulunan çekme kuvveti gibi bir hayat gücünün

⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, C. II, Beyrut, 1956, s. 455-458.

⁶⁹ Cevizci, *a.g.e.*, s. 805-806.

⁷⁰ S. Hayri Bolay, *Felsefî doktrinler ve Terimler sözlüğü*, Ankara, 1996, s.343.

⁷¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, C. VI, s. 233-236.

bulunduğu “su”⁷², Anaximenes’e göre, “hava”⁷³, Herakleitos’a göre ise “ateş”⁷⁴ dir. Empedokles insan ruhunun dört unsurun bileşiminden meydana geldiğini, aynı zamanda bu dört unsurun her birinin bir ruh olduğunu söyler.⁷⁵ İnsan ruhu ile âlem ruhunu bir ve aynı şeyler olarak kabul eden Anaxagoras’a göre, insan ruhu son derece ince bir cisimdir. O, ruh ile zekâyı tek bir mahiyet gibi incelemekte; ruhu, evreni hareket ettiren zekâ olarak düşünmektedir.⁷⁶ Demokritos ise ruhun, ateş ve sıcaklık olduğunu söyler. Ruh, nefes alıp vermekle bedene giren yuvarlak ve düz atomlardır.⁷⁷

İkinci olarak, ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul edenler vardır: bunların başında Sokrates ve Eflatun gelir.

Sokrates’e göre ruh, her türlü maddi düşünceden uzak, manevi bir varlık olarak görünür ve aynı zamanda her şeyi yaratan ve koruyan bir tanrının varlığı da kabul edilir. Ona göre Tanrı’nın varlığı apaçıktır ve O’nun varlığı eserleriyle bilinir. Ruhun mahiyeti de Tanrı’nın mahiyeti gibidir. Ruh soyut bir cevher olması itibariyle Tanrı’ya benzemektedir.⁷⁸

Sokrates’ten sonra gelen Eflatun ve Aristo tarafından ruh konusu daha ilmi ve felsefi şekilde incelenmiştir.

⁷² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, 2001, 405a; Walter Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul, 1984, s.26; M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi*, Ankara, 1989, s. 36.

⁷³ Aristoteles, *a.g.e.*, 405a; Kranz, *a.g.e.*, s.36–37; Ağaoğulları, *a.g.e.*, s. 37.

⁷⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, 405a; Kranz, *a.g.e.*, s. 59; Ağaoğulları, *a.g.e.*, s. 38-39.

⁷⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, 404b; Kranz, *a.g.e.*, s. 98; Ağaoğulları, *a.g.e.*, s. 46.

⁷⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, 404b, 405a; Kranz, *a.g.e.*, s. 143-144; Ağaoğulları, *a.g.e.*, s. 48.

⁷⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, 404a, Kranz, *a.g.e.*, s.167; Ağaoğulları, *a.g.e.*, s. 51.

⁷⁸ Eflatun, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, 1990, s. 46 vd.

Eflatun, Herakleitos'tan aldığı 'logos' ile Anaxagoras'tan aldığı ruh düşüncesini, Sokrates'ten aldığı 'iyi' kavramıyla da birleştirerek, kendi "idea"sını oluşturmuştur. Pythagoras ve Pythagorasçıların görüşlerini de benimseyerek, insan ruhunun ideler âleminden bedene düşmüş olan ilahi bir cevher olduğunu kabul etmiştir. Ruh iki âlem arasında, yani öncesiz ve sonsuz olan ideler âlemi ile sonlu ve gelip geçici olan eşya âlemi arasında idelere en çok benzeyenidir. Ruh, Tanrıca bir kaynaktan çıkmıştır.⁷⁹ Eflatun'a göre ruhun üç çeşit gücü vardır. Bunlar; akıl, irade, zorlayıcı istekler.⁸⁰

Üçüncü olarak, Aristo'ya göre ise ruh, maddi bir cevher olmakla birlikte yine de maddede içkin bir ilke olarak kabul edilmektedir. O, ruhla ilgili olan araştırmalarını, bütün organik dünyaya yaymıştır. Ona göre bütün hayati olaylar ruhun idaresi altında cereyan eder. Organik hayatı maddi hayattan ayıran esas etken ruhtur. Ruh, Aristo felsefesinde "*entelekheia*" adını alır ve şöyle tarif edilir: "*Ruh, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin bir ilk entelekheiasıdır*".⁸¹

Ruh, bilkuvve canlılığa sahip bir cismin fiil haline gelmesidir. Beden kuvve, ruh form, yani biçimdir. Biçim anlamına gelen ruh aynı zamanda bir cevherdir; yani belli bir cismin mahiyeti ve biçimidir. Aristo bu durumu balta örneğini vererek açıklar : "Balta gibi bir aleti, doğal bir cismi varsayalım; baltanın neliği (baltalığı ve keskinliği) cevheri olacaktır. Ve bu nelik, baltanın ruhu olacaktır. Çünkü cevher baltadan ayrılırdı artık balta olmayacaktı. Gerçekte ruh, bu tür (balta) gibi bir

⁷⁹ Ruhattin Yazoğlu, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Ankara, 2002, s. 19.

⁸⁰ Eflatun, *Phaidros*, s.51 vd.

⁸¹ Aristoteles, *a.g.e.*, 412a, 412b.

cismin neliği (mahiyet) ve biçimi (form) değildir; fakat bu nitelikteki, yani kendinde hareket ve dinginliğin bir ilkesi olan doğal bir cismin mahiyeti ve biçimidir.”⁸²

Aristo yukarıdaki paragrafta söylediği ruhun tanımının daha iyi anlaşılması için bu benzetmeyi canlı cismin bölümlerine uygular: “Gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu. Çünkü gözün biçimsel cevheri görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa taştan bir göz veya bir göz resmi gibi eş adlılığın dışında, artık göz de yoktur.”⁸³ Yani baltanın keskinliğinin rolü baltaya göre neyse, göze göre görmenin rolü neyse, bedene göre ruhun rolü de odur. Ruh, yaşam, algı ve düşüncenin kaynağıdır. Buna göre ruh, madde ve dayanak değil bilakis kavram ve biçimdir. Ne ruh bedensiz olabilir, ne de beden ruhsuz olabilir. Ruh, bir beden olmamakla birlikte, bedenin herhangi bir şeyidir.⁸⁴

Aristo’ya göre ruh, maddeden farklı olarak, onun karşısında bulunan suret anlamında cevherdir. Cisim olmamakla birlikte ruhun cisimden ayrı bir varlığı da düşünülemez.⁸⁵

Aristo, ruhu üçe ayırmıştır.

Birincisi; bütün bitki, hayvan ve insanlarda ortak olarak bulunan nebati ruhtur. Bu ruh sadece beslenir, büyür ve neslini devam ettirir.⁸⁶

⁸² Aristoteles, *a.g.e.*, 412b.

⁸³ Aristoteles, *a.g.e.*, 412b.

⁸⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, 414a.

⁸⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, 413a vd.

⁸⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, 413a -413b.

İkincisi; nebati ruhun sahip olduğu nitelikleri kendisinde bulundurmakla beraber, algılama ve hareket etme kabiliyetine de sahip olan hayvani ruh.⁸⁷

Üçüncüsü; üçüncü ve en yüksek derecesini oluşturan insani ruhtur. Nebati ve hayvani ruhlar bu ruhun ortaya çıkması için birer malzeme durumundadır.⁸⁸

İslam filozoflarından Kindi, ruhla ilgili yazılarında daha çok Aristo, Eflatun ve Pythagoras'ın ruh tanımlarına yer vermektedir.⁸⁹ Ona göre Eflatun ve Aristo'nun ruh görüşleri birbirinin aynısı denebilir.⁹⁰ Eklektik olan ruh görüşünün yanında o, aynı zamanda kendi görüşlerine de yer vermiştir. Onun düşüncesinde, cisimde canlılığın mahiyeti ruhtur.⁹¹

Kindi, *Tarifler Üzerine* isimli risalesinde ruhu şöyle tarif eder: “Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabii bir cismin tamamlanmış hali. Denilmiştir ki ruh, bilkuvve canlılığa sahip olan tabii bir cismin ilk yetkinliğidir. Ve yine denilmiştir ki ruh, kendiliğinden hareket eden akli (manevi) bir cevher olup birçok güce sahiptir.”⁹²

Kindi, *Cisimsiz Cevherler Üzerine* ismindeki risalesinde cevherin mahiyetini açıklarken ruhla ilgili bilgilerde vermiştir. Ona göre “cevher, ruhta olan şeydir; ruh ise canlının akli (basit, gayri maddi) formundan ibarettir ve o cevherin türüdür. Buna göre can bir cevherdir. Cevherin türü de cevherdir. O halde ruh bir cevherdir; ruh bir cevher olduğuna göre o türün cevheridir. O cisim değildir, çünkü tür cisim değil,

⁸⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, 413b -414b.

⁸⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, 414b-415a .

⁸⁹ Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 131–134.

⁹⁰ Kindi, *a.g.e.*, s. 137.

⁹¹ Kindi, *a.g.e.*, s. 128.

⁹² Kindi, *a.g.e.*, s. 58.

tersine cisim olan şahısları (fertleri, cüz'ileri) kuşatan bir küllidir. Zira canlı şahıslar da cisimdir.”⁹³

Kindi'ye göre ruh, değeri büyük olan, basit ve yetkin bir özdür. Işık nasıl güneşten çıkarsa, ruhun cevheri de Allah'tan gelir. Yaratıcısının şerefli olması sebebiyle ve bedende meydana gelen arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere sahip olmasından dolayı ruh, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilahi ve ruhanidir. Ona göre “öfke gücü” insana zaman zaman etki eder. Ruh bedeni ve öfke gücünü, atılının atı idare ettiği gibi idare eder.⁹⁴

Aristo'nun *De Animasını* yüz defa okuduğunu ifade eden Fârâbî, ruh görüşünde *De Animadan*, dolayısı ile Aristo'dan etkilenmiş ve faydalanmıştır.⁹⁵ Buna rağmen Fârâbî ruh görüşünde, Aristo'nun tam bir takipçisi ve taklitçisi olmamıştır. Fârâbî'nin üzerinde Aristo'dan başka Eflatun ve Plotinus'un etkileri de görülmektedir. Fakat yine ne Eflatun'un, ne de Plotinus'un taklitçisidir.⁹⁶

Fârâbî'nin ruh görüşü kendine özgüdür ve kendisinden önce gelen Kindi'ye göre daha sistematiktir. Filozofumuza göre insan nefsi sudur basamağının onuncu sırasını oluşturan “Faal Akıl”dan ortaya çıkmıştır.⁹⁷ Fârâbî, ruh konusundaki görüşlerine, ruhun güçlerinden bahsederek devam eder. Ona göre, insanın meydana gelen ilk gücü, besleyici güçtür. Bu gücün arkasından sırasıyla duyu gücü, arzu gücü,

⁹³ Kindi, *a.g.e.*, s. 129.

⁹⁴ Kindi, *a.g.e.*, s. 131–132.

⁹⁵ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *T.D.V.İ.A.*, İstanbul, 1995, C. 12. s, 151; İ. Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul, 2000, s. 201.

⁹⁶ Alfred L. Ivry, “Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi”, çev. Ahmet Cevizci, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 1990, s. 164-165; İ. Hakkı Aydın, *a.g.e.*, s. 201.

⁹⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1997, s. 53, 75;

hayal gücü ve düşünme gücü meydana gelir. Ruhun bu güçlerinin tamamı düşünme (nâtık) gücünün hizmetindedir.⁹⁸

Fârâbî'nin nefis ve ruh kelimelerini kullanımı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Calverley, Kindî, Fârâbî ve İbn Sina'nın Aristo'dan etkilenmeleri sebebiyle nefis ve ruh kelimelerini karışık olarak kullandıklarını belirtmektedir.⁹⁹ Khalil Ghoer ve çağdaş bazı Fârâbî araştırmacıları aynı görüşü paylaşıyorsa da, Fârâbî, bu iki kavramı, özellikle tasavvufî görüşlerini açıklarken birbirinden farklı olarak kullanmaktadır.¹⁰⁰

Fârâbî, yazmış olduğu eserlerinde ruhun mahiyeti ile ilgili çok fazla açıklama yapmamaktadır. Ona göre biz, eşyanın küh ve mahiyetini bilmeye güç yetiremeyiz. Dolayısı ile nefsin mahiyetini de bilemeyiz.¹⁰¹ Hatta Fârâbî'nin ruhun tanımını hiçbir yerde vermediğini de söyleyebiliriz. O daha çok ruhun yetileri üzerinde durmaktadır.

İnsan iki cevherden oluşmaktadır. Bunlardan birisi, yer kaplayan, şekli olan, sureti, miktarı, hareketi olan ve halk âleminden olan cisimdir. Bu aynı zamanda bölünmeyi de kabul eder. İkincisi ise, emir âleminden olan ruhtur. Ruha yukarıda belirtmiş olduğumuz sıfatlar uygun değildir, ruh bunlardan uzaktır.

İnsani ruh, emir âleminden olması sebebiyle cismani olmayan, mücerret bir cevherdir. Cisimden bir parça olmadığı gibi, vehimlere de dâhil değildir.¹⁰²

⁹⁸ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 75–77; *es-Siyaset ül-Medeniye*, s. 2-3; *Fususü'l-Medeni*, s. 29-31.

⁹⁹ E. E. Calverley, “Nefis”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 9, M.E.B. Basımevi, İstanbul, 1960, s. 181;

¹⁰⁰ İ. Hakkı Aydın, *a.g.e.*, s. 199.

¹⁰¹ Fârâbî, *et-Ta'likât*, s. 76.

¹⁰² Fârâbî, *Fusus'ül-Hikem*, çev. H.Ziya Ülken – Kıvımettin Burslan, Kanaat Kitabevi, s. 210–212.

Fârâbî'ye göre, ruh bedenden önce mevcut değildir. Ona göre bu düşünceye Eflatun muhaliftir. Fârâbî, bu düşüncesi ile Eflatun'dan ayrılmıştır. İnsan nefsi, kendisini kabul etmeye müsait ve kendisinin üzerinde mevcut olmasına müsait bir beden veya beden olmaya hazır olan bir nutfenin oluşması anında, suretler verici tarafından meydana getirilir. Nefsin bedenden önce mevcut olması caiz değildir.¹⁰³

Fârâbî, nefsin bir bedenden başka bir bedene geçmesine ve bir bedende iki nefsin bulunmasına kesinlikle karşıdır; *Deavii Kalbiye* ve *Uyun-ül-Mesâil*'de tenasühü kesin ve açık ifadelerle reddetmektedir.¹⁰⁴ Fakat *El-Medînetü'l-Fâzıla*'da, cahil şehirlerin halkının nefslerinin âkibetleri konusu işlenirken tenasühü andıran ifadelerle rastlamaktayız. Ona göre, cahil şehirlerin halkının nefslerinin, zorunlu olarak maddeye bağımlı oldukları için bedenın ölümünden sonra yaşamaları söz konusu değildir. Çünkü onların akılları, kendilerine bedensel destek olmadan yaşamlarını devam ettirecek gücü elde etmemiştir. Ruhları bedenın sûreti olmaktan başka bir şey olmamıştır. Bunun sonucunda da bedenın yok olması ile birlikte onların ruhları da ortadan kalkacaktır. Fakat Fârâbî, onların ortadan kalkışlarının hemen olmadığını, varlığı ruhun bu ortadan kalkan kuvvetlerine bağılı olan cismin sûreti ile bu sûrete bağılı olan kuvvetlerin devam ettiğini ifade etmektedir. Yani, daha düşük seviyede geçici ve kısmî bir ölümsüzlük söz konusudur. Canlı bir organizmanın bu sûretleri, devamlı olarak birbirini izleyen ayrışma sürecine ait olan sûretlere dönüşürler. Bu durum, bu şekilde maddenin dört unsuruna ayrışmaya kadar devam eder. Ayrışan bu unsurlardan da çeşitli şeyler var olur. Bu parçaların birbiriyle

¹⁰³ Fârâbî, *Deavii Kalbiye*, s. 126; *Uyun-ül-Mesâil*, s.209–210.

¹⁰⁴ Fârâbî, *Deavii Kalbiye*, s. 126; *Uyun-ül-Mesâil*, s.209–210.

karişımından yine bir insan oluřabilecekđ gibi, yeni bir bitki veya yeni bir hayvan sũreti de olabilir.¹⁰⁵

Macit Fahri, Fârâbî'nin cahil ruhların sonsuzca tenasũh edeceğini ve sonunda yok olacağını dũřũndũđũnũ sũylemektedir.¹⁰⁶ Ahmet Arslan ise, Fârâbî'nin, insan ruhlarının kesinlikle herhangi bir hayvanın bedeninde yeniden canlandđđđ gũrũřũnũ reddettiğini, yine herhangi bir tũrden ruh gũçũnũ de kabul etmediğini iddia etmektedir. Fârâbî'nin buradaki ifadelerini Arslan řũ şekilde değerlendirmektedir: “...Fârâbî ruhların sũretleri ve entelekyaları oldukları bedenlerin çũzũlmesini, sonuğa dũrt unsura ayırşmalarına kadar, belli ølçũde ayrıntılı bir biçimde tasvir etmektedir. Onlar daha øteye giderek ilk maddeye indirgenemezler. Bu safhaya erişilir erişilmez, ters yũnde bir oluş sũreci başlar. Unsurlar tekrar birbirleriyle karişır ve yeni insanlar, hayvanlar, bitkiler ve madenler meydana gelirler.”¹⁰⁷ Fârâbî'nin bũtũn sistemini dikkate aldığımız zaman bu paragrafın onun sistemine ters dũřen bir ifade olduğunu gũrmemek imkânsızdır. Bu çelişki, muhtemelen Fârâbî'nin Aristo geleneğine ait olmasından kaynaklanmaktadır. Çũnkũ Arslan, Aristo geleneğinde bu tũr çelişkilerin pek seyrek olmadđđđını ifade etmektedir.¹⁰⁸ Daha ønce de belirttiğimiz gibi Fârâbî, tenasũhũ kesin ifadelerle reddetmektedir. Ruhun bedenden ønce mevcut olmadđđđ şeklindeki ifadesi ile de Eflatun'dan ayrılmıştır. Bedenden ønce mevcut olmayan ruh nasıl olurda başka bedenlere geçer. Ayrıca, tenasũh øđretisi ahirette

¹⁰⁵ Fârâbî, *El-Medĩnetũ'l-Fâzıla*, s. 117–118.

¹⁰⁶ Macit Fahri, *İşlâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992, s. 118.

¹⁰⁷ Fârâbî, *El-Medĩnetũ'l-Fâzıla*, (çevirenin açıklamaları) s. 291–292.

¹⁰⁸ Fârâbî, *El-Medĩnetũ'l-Fâzıla*, (çevirenin açıklamaları) s. 291.

değil, bizzat bu dünyada gerçekleşen bir olaydır.¹⁰⁹ Fârâbî'nin bu paragrafı ise ahiret halleri ile ilgili durumları açıklamaktadır.

Nefis bedeninin ölümü sonucunda, bedenden ayrıldıktan sonra, iyilik veya kötülük üzerine bulunur. Bu durum her nefis için ayrı ayrı olan hallerdir.¹¹⁰ Ona göre insan bir akıl varlığıdır. İnsan tabiatının aynası ruh, cilası da nazari akıldır.¹¹¹

İbn Sina'ya gelince, o, ruh konusunda Eflatun, Aristo ve Plotinus gibi filozoflardan, Fârâbî'den ve bazı tabiplerden etkilenmiştir.¹¹²

Öncelikle İbn Sina'nın nefis ve ruhtan ne anladığının, ona göre, bunların aynı şeyleri mi, yoksa farklı şeyleri mi ifade ettiklerinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

İbn Sina, ruh konusunda Aristo'nun *Ruh Üzerine* adını verdiği eserinde yapmış olduğu insan ruhu üzerindeki tahlilden etkilenmiş olmasından dolayı, ruh ve nefis kelimelerini birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanmıştır.¹¹³

İbn Sina'ya göre, ruh meselesi ve insanın kendi ruhunu tanıması en önemli problemlerden birisidir. O, nefsin bilinmesini tasavvufi boyutta ele alarak, hadiste¹¹⁴ belirtildiği üzere insanın nefsini bilmesi sonucunda Allah'ı da bileceğini iddia etmektedir. Eğer hadiste belirtilen nefis cisimden ibaret olsaydı, o zaman herkes

¹⁰⁹ Koç, *a.g.e.*, s. 114.

¹¹⁰ Fârâbî, *Deavii Kalbiye*, s. 126; *Uyun-ül-Mesâil*, s.209–210.

¹¹¹ Fârâbî, *Fusus'ül- Hikem*, s. 211.

¹¹² Mehmet Dağ, “İbn Sina'nın Psikolojisi”, *İ.D.B.Y.A*, TTK Basımevi, 1984, s. 319.

¹¹³ Calverley, *a.g.m.*, s. 181; İ. Hakkı Aydın, *a.g.e.*, s. 199.

¹¹⁴ “ Nefsini tanıyan Rabbini de tanır.” İbn Sina'nın hadis olarak ifade ettiği bu söz, sahih hadis kitaplarında tespit edilememiş, sadece zayıf ve mevzûât kitapları buna yer vermişlerdir. Aclûnî, Sehâvî, Aliyyu'l -Kârî, Ömer İbn eş-Şeybanî vb. yazarlar bu ifadeyi kitaplarına almalarına rağmen bu sözün Hz. Peygamberin (s.a.) hadisi olmadığını ifade etmişlerdir. Nevevî'ye göre bu söz, Nebi'den (s.a) lafzan sabit olmayıp, sadece mânâ olarak sabittir. Bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara, 2000, s. 229-230.

Allah'ı bilebilirdi. Kısaca ifade etmek gerekirse, İbn Sina'ya göre, ruh cevherdir ve emir âleminde dir.¹¹⁵

İbn Sina, nefsin tanımını yapmadan önce, nefsin varlığını ispat etmeye çalışmaktadır. O, süreklilik ve devamlılığa bağlı olarak nefsin bedenden farklı ve cisim olmadığını ispat etmek için şöyle söylemektedir: “ Ey akıl sahibi kimse! İyice düşün ki, başından geçenleri fazlaca hatırlayabileceğin kadar bütün yaşamın boyunca var olan şey, bugünkü kendinde bulunan ‘sen’sin. O halde ‘sen’, şüphesiz ki, sürekli olarak değişmeden duruyorsun. Oysa bedenin ve organların durmadan değişmekte, günden güne çözülmekte ve (atıklarla birlikte) azalıp gitmektedir. Bu nedenledir ki, insanın, bedeninden çözülüp gidenin yerine besine ihtiyacı vardır. Beden, sıcak ve yaştır. Nasıl ki bir cevhere sürekli olarak ateş verildiğinde ondan bir şey kalmayınca kadar yok olup gidiyorsa, sıcak da yaşa etki ettiği vakit tamamen bitinceye kadar cevheri çözmektedir. Eğer insana kısa süreliğine besin verilmezse bedeninin dörtte birine yakını noksanlaşır. Nefsin, yirmi sene boyunca bedeninin hiçbir parçasının olduğu gibi kalmadığını bilir. Oysa sen, bu süre boyunca, hatta bütün ömrün boyunca özünün (zat) değişmeden kaldığını bilirsin. O halde senin zatın yani nefsin, o beden ile onun iç ve dış organlarından farklıdır.”¹¹⁶ Onun bu ifadelerinden, cismi düzenleyen nefis, olduğu hal üzere sabit ve ebedi olarak kalırken, beslenen ve büyüyen cismin üzerinde farklılığın olması kaçınılmaz bir sonuçtur.

İbn Sina nefsin varlığı ve cevher olduğu konusunda “uçan adam” örneğini vermektedir.¹¹⁷ Buna göre, bir kimse eli, ayağı, gözü, kulağı v.b. organları olmasa

¹¹⁵ İbn Sina, *Risale fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Natıka ve Ahvalühâ*, s. 182.

¹¹⁶ İbn Sina, *a.g.e.*, s.183-184.

¹¹⁷ Bkz. İbn Sina, *eş-Şifâ*, İbn Sina, *eş-Şifâ, et-Tabî'ıyyât, en-Nefs*, nşr. G.C. Anawati-Sâid Zâyed, Kahire, 1975, s.13; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizîği*, Ankara, 1997, s. 126-127.

bile kendi zatını bilebilir. Bu da, bu kimsenin bedeninden ayrı ve cevher olan bir nefsinin olduğu anlamına gelmektedir.

İnsanın kimliği olan ve bedenden farklı olan şeyin, cisim ya da cisimsel olması mümkün değildir. Şayet öyle olsaydı, ruhta beden gibi eriyip, çözülür ve aynı zamanda oluş ve bozuluşa uğraması mümkün olurdu. Böyle olmadığına göre o, ruhani bireysel cevherdir.¹¹⁸

İbn Sina'ya göre nefs, herkesin “ben” sözüyle işaret ettiği şeydir.¹¹⁹ Cismani olmayan bir cevherdir. Araz değildir. Ve bozulması da söz konusu değildir.¹²⁰ Ona göre, cisimlerin arazlarından hiçbir şey cevher olan insan ruhu için gerekli değildir. Bu ruh herhangi bir mekâna muhtaç olmadığı için, hiçbir şekilde beden ona üstünlük sağlayamaz.¹²¹ Bu özelliklere sahip olan insan ruhu, İbn Sina'ya göre aynı zamanda ölümsüzlüğe konu olmaktadır. Bunu, şu ifadesi ile açıklığa kavuşturmaktadır: “ Bil ki, gerçekte insan olan cevher, ölümle birlikte yok olmaz ve bedenden ayrıldıktan sonra da bozulmaz.”¹²² Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere ona göre, bedenden ayrıldığı zaman ebedi olarak yaşayacak ve ölümsüz olan, insan ruhudur.¹²³

İbn Sina'nın ruh teorisine göre canlı varlıkların bütün hareketleri, kendilerinde mevcut ve özlerinde gizlenmiş olan ruhî kuvvetlerden çıkar. Ruh nebatî, hayvanî ve insani (nefsi nâtika) diye üçe ayrılır.¹²⁴ İbn Sina'ya göre nebatî ruhun,

¹¹⁸ İbn Sina, *Risale fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Natıka ve Ahvalühâ*, s.184.

¹¹⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, s.183; *Risâletü'l-Adhaviyye fî Emri'l-Me'âd*, nşr. Süleyman Dünya, Dârü'l – fikri'l – Arabî, Kahire, 1949, s.95.

¹²⁰ İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, s. 13.

¹²¹ İbn Sina, *Risale fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Natıka ve Ahvalüha*, s. 186.

¹²² İbn Sina, *a.g.e.*, s. 186.

¹²³ İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, s. 13; Oliver Leman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri, 1992, s. 126–127.

¹²⁴ İbn Sina, *Risale fî'l – Hudud, Tis'a Resâil* içinde, Konstantiniyye, 1298, s. 56.

varlığın devam ettirilmesini sağlayan beslenme gücü, büyüme gücü ve benzerinin üremesiyle de türün devamını sağlayan üreme gücü bulunur.¹²⁵ Hayvani ruhun ise, iki yetisi bulunmaktadır. Kendi iradesi ile hareket etme yeteneğine sahip olduğu hareket gücü ve algılama gücüdür. Algılama gücü zahirde beş duyudan ibarettir. Batında ise, hiss-i müşterek (sağduyu), tasavvur, tahayyül (hayal kurma), vehm ve hafıza güçleri bulunur.¹²⁶ İbn Sina'ya göre, nebati ve hayvani ruhla beraber insanda nefsi nâtika ve akıl diye de isimlendirilen insani ruh bulunur. Bu ruhun da yapıcı ve bilici olmak üzere iki gücü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, hareket ettirici kuvvet, diğeri ise, sadece insana ait olan idrak edici kuvvettir.¹²⁷

Ruh, içinde bulunduğu bedene göre içe ait bir hareket prensibidir. Ruh, bir yetkinliktir ve içinde bulunduğu bedene ahenk verir. Hayvanı, hayvan; insanı da, insan yapan bu ilke, mahiyet bakımından ruhani bir cevherdir.¹²⁸

B. Akıl

Akıl, maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapma yeteneğine sahip olan nefsanî bir güçtür. İnsanı diğer canlı varlıklardan ayırıp, onu sorumlu tutan temyiz gücü,¹²⁹ düşünme, anlama ve kavrama yetisi anlamlarına gelmektedir.¹³⁰

İlk çağdan itibaren düşünürler, aklın ontolojik yapısı ve psikolojik fonksiyonuyla ilgili çeşitli teoriler ileri sürerek, varlığın açıklanması ve epistemoloji

¹²⁵ İbn Sina, *Metafizik (İlahiyat)*, çev. Alpaslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbasoğlu, (*Risaleler* içinde), Ankara, 2004, s. 110–111.

¹²⁶ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 111.

¹²⁷ İbn Sina, *a.g.e.*, s.116-120.

¹²⁸ İbn Sina, *Risale fi'l- Hudud*, s. 56.

¹²⁹ S. Hayri Bolay, “Akıl”, *T.D.V.İ.A.*, C. II., İstanbul, 1989, s. 238.

¹³⁰ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri sözlüğü*, “Us” Maddesi, Ankara, 1984, s. 181.

alanlarında çeşitli ekollerin meydana gelmesine vesile olmuştur. Anaxagoras'ta alemi idare eden akıl,¹³¹ Sokrat, Eflatun ve Aristo'da eksik ve aldatıcı bilgiye karşı tutarlı ve doğru düşüncenin fonksiyonudur.¹³²

Aristo aklı, ruhun düşünme gücü çerçevesinde ele alıp inceler. Akıl, ruhun bilmesini ve anlamasını sağlayan bölümünden başka bir şey değildir.¹³³

Aristo, mahiyet ve fonksiyonları açısından iki çeşit akıl kabul eder. Bunlar, pasif (münfail) akıl ve Aktif (faal) akıldır.¹³⁴

Pasif akıl, kendisinde yazılı hiçbir şey bulunmayan boş bir levhaya benzemektedir. Bir güç ve istidattan ibaret olan bu akıl, varlığın bütün mahiyet ve suretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir. Bu akıl gayri maddidir, fakat maddi olmamasına rağmen şekil alır, bedene bağlıdır ve fânidir.¹³⁵

Aktif akıl ise, aklın, kavranabilirlerin kendisinde fiil halinde bulunduğu kısmıdır. Bedenden önce var olan ve beden yok olmasından sonra da varlığını sürdürecektir olan bu akıl, aynı zamanda insanın rûhî fonksiyonunu belirlemektedir. Işığın renk ve şekillerini açığa çıkardığı gibi bu akıl da, pasif akla etkide bulunarak bilginin meydana gelmesini sağlamaktadır.¹³⁶

İslam düşünürlerinden, aklın mahiyeti ve fonksiyonu üzerine ilk eseri yazan Kindî'dir. Kindî, Aristo'nun akıl ile ilgili görüşlerini benimsemiş ve daha sonra akıl ile ilgili *Akıl Hakkında (Risâle fi'l-akl)* isimli risaleyi yazmıştır. O, akıl ile ilgili eseri

¹³¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a.

¹³² Bolay, *a.g.m.*, s.239.

¹³³ Aristoteles, *a.g.e.*, 429a

¹³⁴ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 92.

¹³⁵ Bolay, *a.g.m.*, s.239.

¹³⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, 430a; Bolay, *a.g.m.*, s. 239-240.

ele alış amacını şöyle belirtir: “Eski Yunanlılardan olup da düşüncesi beğenilenlerin akıl hakkında kısaca ne söyledikleri tarzındaki sorunu anlamış bulunuyorum. Onlardan en çok beğenilen Aristoteles ve hocası bilge Eflatun’dur. Zaten bu konuda Eflatun’un görüşünün özü, talebesi Aristoteles’in görüşüdür. Şimdi bunu malumat kabilinden anlatalım”.¹³⁷

Kindi, mahiyet ve fonksiyonu açısından ele alarak, akı dörde ayırır. Bunlar: Madde ile herhangi bir ilişkisi bulunmayıp, her zaman fiil halinde olan ve insanda doğuştan var olan akla etkide bulunarak onu fiil haline getiren faal akıl. İkincisi; insanda edilgin bir yeti olarak bulunan ve faal aklın etkisiyle işlevsel hale gelen bilkuvve akıl. Üçüncüsü; güç halinden fiil alanına çıkan kazanılmış (müstefâd) akıldır. Bu akıl, faal aklın kuvve halindeki akla etki etmesi sonucu varlığa ait suretlerin bağımsız birer bilgi haline gelmesi fonksiyonudur. Dördüncüsü ise; Müstefâd aklın fiil halidir ki, nefisteki bilginin oluşmasıdır. Bu akıl başkalarını bilgilendirmek için nefiste bilfiil mevcuttur. İster bilgiyi önceden edinmiş olsun, isterse edindiği bilgiyi kullanma durumunda bulunsun, bu, potansiyel bilginin bilfiil ortaya çıkmasıdır. Bu akı, beyânî veya zâhir akıl olarak isimlendirir.¹³⁸

Fârâbî, ruh anlayışında olduğu gibi akıl anlayışında da Aristo’dan etkilenmiştir. Fârâbî’nin akıl anlayışı temelde Aristo’nun *De Anima (Ruh Üzerine)*’sına dayanmakla birlikte Aristo’nun birebir takipçisi ve taklitçisi olmamıştır.

¹³⁷ Kindi, *a.g.e.*, s.149.

¹³⁸ Kindi, *a.g.e.*, s.149-152.

Fârâbî *Maâni-ül-Akl* (*Kitâb-ül-Akl ve'l-Ma'kûl*) isminde akıl ve aklın anlamları ile ilgili bir eser yazmıştır. Burada akli O da Kindi gibi dört çeşit olarak incelemektedir.

Birincisi; bilkuvve veya heyülânî akıldır. Ona göre bu akıl, ya bizzat nefis veya nefsin bir cüz'ü veyahut nefsin yetilerinden herhangi biri ve fonksiyonudur.¹³⁹ Bolay'a göre, Fârâbî, ferdi nefis ile bu akıl arasında hiçbir fark olmadığını, bundan dolayı bu aklın da ferdi nefis gibi bedenle birlikte öleceğini iddia etmektedir.¹⁴⁰

İkincisi; bilkuvve akıl yani, güç halindeki akıl, aktif hale geçerse, bu akıl, bilfiil akıl adını alır. Maddelerinden soyutlanan kavramlar bu akıl tarafından kazanıldığı zaman bu kavramlar da bilfiil olurlar ve bu akıl ile kavramlar özdeşleşirler.¹⁴¹

Üçüncüsü; müstefâd akıldır ki, maddede bulunan suretlerin, daha önce olduğu halden farklı bir varlık kazanacak şekilde maddelerinden soyutlanıp bilfiil akıl tarafından kavranılıp bilindiği zaman, bu bilfiil olan akıl müstefâd akıl olur.¹⁴²

Dördüncüsü; faal akıldır. Ona göre faal akıl, bir bedende mevcut olmamış ve olmayacak olan ayrık bir formdur. İnsanda bilgilerin meydana gelebilmesi için, güneşin göze ışığını göndererek renkleri ve şekilleri algılamasını sağladığı gibi, aynı şekilde faal aklın da insan aklına feyzini göndermesi gerekmektedir. Faal akıl güneşin ışığına benzetilmektedir.¹⁴³

¹³⁹Fârâbî, *Maâni-ül-Akl*, çev. H.Ziya Ülken – Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi, s. 194; *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 106.

¹⁴⁰ Bolay, *a.g.m.*, 240.

¹⁴¹ Fârâbî, *Maâni-ül-Akl*, s. 195; *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 106.

¹⁴² Fârâbî, *Maâni-ül-Akl*, s. 197; *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 106.

¹⁴³ Fârâbî, *Maâni-ül-Akl*, s. 199; *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 106-107.

İbn Sina, akıl tarifini cevher ve aklın cevher olmasına dayandırarak yapmaktadır. Ona göre ‘cevher; şayet cismin bir parçası olmayıp, ayırık olur ve cisimlere hareket ettirmek şeklinde bir etkide bulunursa buna *nefs*’ adı verilir. ‘Her yönden maddeden uzak olan cevher de *akıl*’ adını almaktadır.¹⁴⁴ İbn Sina’ya göre insan nefsinin biri diğerine yardımcı olan, ameli ve nazarî akıl olmak üzere iki yetisi bulunmaktadır.

Nazarî akıl; tümel mahiyetleri kabul edip, cüz’î konularda doğruluğu, yanlışlığı, zorunluluğu, mümkünü ve imkansızı araştıran ilkedir. Amelî akıl ise; insan bedeninin, bilinen ya da doğru zannedilen bir amaç için, istenilen tikellere doğru istek gücünü hareket ettiren ilkedir.¹⁴⁵

İbn Sina’nın akıl anlayışı, mahiyet, fonksiyonlar ve mertebeler bakımından Fârâbî’nin görüşleri ile benzerlik göstermesine rağmen, onun görüşünde bazı önemli farklar bulunmaktadır. Bu farklardan biri de; beşeri plandaki (nazarî) akıllar Fârâbî’de üç kategori iken, bu, İbn Sina’da dört kategoriye ayrılarak incelenmektedir.¹⁴⁶

Bu akılların birincisi; nefsin mutlak olarak bilme gücü olan ve her insanda bulunan bilkuvve (heyûlanî) akıldır. Bu akıl münfail akıl olarak da isimlendirilmektedir.

İkincisi; bilmeleke akıldır. Bu akıl ile insan, varolanların farklı alanlarına ait olan bilgileri kazanabilmek için ilk bilgileri kazanmaktadır. Bir anlamda bu akıl aksiyomların bilgisine sahiptir.

¹⁴⁴ İbn Sina, Şifâ, *Metafizik II*, s. 56.

¹⁴⁵ İbn Sina, Şifâ, Nefs, s. 185-186.

¹⁴⁶ Bolay, *a.g.m.*, s. 241.

Üçüncüsü; duyular vasıtası ile elde edilen bilgilerin zihinde tam olarak belirmesi ve şekillenmesi durumundaki fiil halindeki (bilfiil) akıldır.

Dördüncüsü ise; müstefad akıldır. Aklın bu derecesinde, maddeden soyutlanan varlık formları, bilgi olarak tam bir şekillenme halindedir. İnsan bu akıl seviyesinde faal akılla irtibata geçerek düşünülürü tasavvur edebilir.¹⁴⁷

Bu akıl güçlerinden başka bir de Faal Akıl vardır. Yukarıda belirttiğimiz akıl güçleri, faal aklın yardımı olmaksızın kendi kendine bilgi üretememektedir. Ona göre bilginin meydana gelişi şu şekilde olur: Hayalde bulunan tikellere yönelen insan aklı, onları faal aklın etkisini kabul edecek bir hale getirir. Bu tikeller faal aklın etkisiyle soyut kavram ve bilgi halini alırlar.¹⁴⁸

İbn Sina, bir de kutsî akıldan (el-akl'ül-kudsî) bahseder ki, bu, hiçbir öğrenim görmeden faal akılla ilişki kurup, varlığın hakikatini ve bütün şeylerin bilgisini doğrudan doğruya elde etme gücüne sahip olan heyülanî akıldır.¹⁴⁹

C. Ölüm

Bütün insanların karşılaştığı gerçeklik alanlarından ikisi varoluş ve ölümdür. Bunlardan biri diğerinin anlamlanması ve bütünlenmesini sağladığı, dünya gerçekliğinin iki boyutudur. İnsanların hayattan sonra ilgi alanlarına giren ve düşüncelerinin konusunu oluşturan şey ölümdür. Fakat ölümün doğrudan doğruya tecrübesi yapılamaz. Çünkü ölüm bilimsel anlamda her türlü tecrübenin ötesindedir. Ölüm, yaşanan bir tecrübe olmadığı gibi, dışarıdan müşahade edilip, farkına varılan objektif bir bilginin konusunu oluşturmaktadır. Ölüm hakkında ancak müşahade ve

¹⁴⁷ Bolay, a.y.; T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul, 2001, s. 171-172.

¹⁴⁸ Bolay, a.y.

¹⁴⁹ Bolay, a.y.

tasavvura dayalı bir yolla bilgi sahibi olabiliriz. Yani ölümü ancak, insanların onu tasavvur ettikleri ve diğer bir kimsenin ölümü karşısında etkilendikleri tarzda tanımamız mümkündür.¹⁵⁰

Kelime anlamı olarak “hareketsizlik ve sükûnet” anlamına gelen ölüm (mevt)¹⁵¹, mahiyetinin anlaşılması konusunda geçmişte tartışıldığı gibi, gelecekte de tartışılacağı düşünülen bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelecekte de üzerinde düşünülüp, tartışılacağını tahmin ettiğimiz ölüm konusunda ciltlerle eserler yazılmasına rağmen, bunların çok az bir kısmı teknik anlamda felsefi olarak ele alınmıştır.¹⁵² Bu anlamda, Antik Yunan döneminde Sokrat’ın ölüm ve ölüm korkusu ile ilgili düşünceleri, Eflatun tarafından “*Sokrates’in Müdafaaası*” adındaki diyalogunda ele alınmıştır.

Sokrat savunmasını yaparken kendisine verilen ceza karşısında susmasının sebebini şu şekilde açıklar: “Bu susmanın manası nedir? İşte size bunu söyleyeceğim: bu şüphesiz başıma gelenin iyilik olduğuna, ölümün kötülük olduğuna inananlarımızın yanıldıklarına dair bir alamettir. Çünkü iyiliğe doğru değil, kötülüğe doğru gitmiş olsaydım, her vakit ki işaret her halde beni alıkoyacaktı.”¹⁵³

Sokrat ölümden korkmanın yersiz bir şey olduğunu insanlara anlatırken ölümün mahiyeti konusunda da bilgiler vermektedir. Ölümün bir iyilik olmasını düşündürecek sebep olmasından dolayı ondan korkulmaması gerektiğini belirtmektedir.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Yazoğlu, a.g.e., s.29.

¹⁵¹ İbn Manzur, *Lisan’ülArap*, C. II., Beyrut, 1956, s. 92.

¹⁵² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1990, s. 184.

¹⁵³ Eflatun, *Sokrates’in Müdafaaası*, çev. Niyazi Berkes, İstanbul, 1999, 40b-40c.

¹⁵⁴ Eflatun, a.g.e., 40c.

Sokrat ölüm hakkında iki tarif yapar. Bunlardan birinde ölümü şuursuz bir uykuya benzetir: Ölüm “*ya bir hiçlik, büsbütün şuursuzluk halidir*”. Bu durumda eğer bu uyku deliksiz ve rüyasız bir uyku ise, korkulacak bir şey olmayıp bilakis mükemmel ve çok büyük bir kazançtır. Çünkü zamanın bütün akışı, tek bir gece gibi görünecektir.¹⁵⁵

Sokrat’ın ikinci tarifinde ölüm, “*ruhun bu dünyadan ayrılarak başka bir dünyaya geçmesidir*”. Bu durumda da ölümden korkmanın bir sebebinin olmadığını belirtir. Çünkü eğer ölüm, bu dünyadan başka bir dünyaya yolculuk ise ve herkesin söylediği gibi, ölenlerin hepsi orada yaşıyorsa, daha önce giden iyi insanlara ve tanrılara kavuşma ümidinden dolayı da büyük bir kazanç olup, ceza olmaktan çıkar.¹⁵⁶

Eflatun, ölüm ve ölüm korkusunun gereksizliği konusunda Sokrat’ın savunduğu düşüncelere benzer görüşler ileri sürmüştür. Ona göre ölüm, bedenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması ve ruhun da bedenden ayrılarak kendi başına varlığını devam ettirmesidir.¹⁵⁷

Bu tarif Eflatun’un ruh-beden ilişkisi ve aynı zamanda ölümsüzlük anlayışına da ışık tutması açısından dolayı önem arz etmektedir. Çünkü ruhtan ayrılan beden tek başına kalırken, ruh ise, varlığını tek başına, bedenden ayrı olarak, ona ihtiyacı olmadan devam ettirmektedir. Yani Eflatun’a göre ruh, kendi başına duran bir cevherdir.

¹⁵⁵ Eflatun, *a.g.e.*, 40c-40e.

¹⁵⁶ Eflatun, *a.g.e.*, 40e-41b.

¹⁵⁷ Eflatun, *Phaidon*, 64c.

Eflatun'un ölümsüzlük anlayışında ileri sürdüğü zıtlar teorisi, ölüm düşüncesinde de karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, uyanıklığın zıddı uyku olduğu gibi; hayatın zıddı da ölümdür. Hayat ve ölüm birbirinin karşıtı olduğu için birbirlerinden doğmaktadırlar. Hatta bunların birbirlerinin karşıtı olmaları sebebiyle çifte doğuş olduğunu kabul etmektedir. Yani, ölüm hayatın karşıtı olmasına rağmen hayattan doğmaktadır. Bunun tam zıddı olan hayat da ölümden doğmaktadır, bütün canlı varlıklar ve canlı şeyler ölmüş şeylerden gelmektedir. Eflatun ölümü bu şekilde temellendirerek, canlı varlıklar ve bütün canlı şeylerin, ölmüş şeylerden geldiğini ispat ederken, aynı zamanda tenasüh görüşünü de bu ifadeleriyle açıklığa kavuşturmaktadır.¹⁵⁸

Eflatun ölümden korkmanın gereksiz bir şey olduğunu, ölümün korkulacak bir şey olmadığını ifade etmektedir. Ölümden neden korkmamak gerektiği ise onun tarafından şöyle ifade edilmektedir:

1) Kendilerini gerçekten felsefeye vermiş olanlar, ömürleri boyunca ölmek ve ölmüş olmak için çalıştıkları halde, ölüm gelince neden karşı çıkmaktadırlar. Hatta, hayatta iken elde etmek için çaba sarf edipte ulaşamadığı bilgiye belkide ruh ölüm sayesinde, bedenden ayrılmakla ve yalnız kalmakla ulaşabilir.¹⁵⁹

2) Ölçülülük ve yürekliliğin diğer insanların olduğu gibi filozofların da sıfatlarından olduğunu belirten Eflatun'a göre, filozofların haricindeki bu yürekli denenen insanların ölüme katlanmalarının sebebi, ölümden daha büyük kötülüklerden korkmalarından dolayıdır.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Eflatun, *a.g.e.*, 71c-72e.

¹⁵⁹ Eflatun, *a.g.e.*, 64a, 66e, 67e-68c.

¹⁶⁰ Eflatun, *a.g.e.*, 68c-68e.

3) Ölüm, durgun bir zamanda değil de, fırtınalı bir havaya rastladığında, ruhun tenden ayrılması ile birlikte, rüzgârın ruhu alıp götürmesi ve dağıtması korkusu da ölümden korkmanın nedenlerinden bir diğeridir.¹⁶¹

İnsanın dünyada gerçekleştirmesi gereken şeyin “mutlu bir hayat” ve felsefenin de bu mutlu hayatı sağlayan faaliyetten ibaret olduğunu savunan¹⁶² Epikür’e göre ölüm, bir hiçliktir. Epikür duygu ve şuurun kaybolması sonucunda insanın yok olmasıyla sonuçlanan durumu ölüm diye tarif etmektedir.

Bu durumda Epikür’e göre, mükafat ve ceza diye bir şey olmayacağı için, öbür dünya da olmayacaktır. O zaman insanların ölüm korkusuna kapılarak sıkıntıya girmelerine gerek yoktur.¹⁶³

İslam düşünürlerinden Fârâbî’nin ölüm duygusuyla ilgili değerlendirmeleri farklı şekilde tezahür etmiştir. Fârâbî, “*hikmet sahibi olmayan kişinin hikmete ancak, bedeninin ruhsuz halde kalarak, ruhun bedenden ayrılmasıyla ulaşabileceğini zannettiğini*”¹⁶⁴ belirtirken aynı zamanda ölümün mahiyeti konusunda da bilgi vermiştir. Ona göre ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıdır.¹⁶⁵

Fârâbî’ye göre, Allah, ilk insanı yarattığında ilk önce onda kalbi yarattı. Kalp, soğuk, kuru, sakın ve ölüdür. Allah insanı ölü durumdan canlı duruma geçirmek için cisimleri harekete geçiren hayat ruhunu bu kalbe koyarak, bedeni canlandırdı ve ölü durumundan çıkararak, diri olmasını sağladı. Nasıl ki bedeni canlandırmak için hayat

¹⁶¹ Eflatun, *a.g.e.*, 69d-69e.

¹⁶² Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara, 1992, s. 59.

¹⁶³ Kılıç, *a.g.e.*, s.60.

¹⁶⁴ Fârâbî, *Fusus’ül-Hikem*, s. 64.

¹⁶⁵ Fârâbî, *Fusus’ül-Hikem*, s. 64.

ruhu kalbe girdiyse, beden öldüğü zaman da hayat ruhu kalpten çıkmaktadır.¹⁶⁶ Buradan çıkan sonuca göre, Fârâbî'nin ölümü; “*bedene hayat veren ruhun, ondan ayrılmasıyla gerçekleştiği*” şeklinde tarif ettiği sonucuna varabiliriz.

İnsanları faziletli, cahil ve fâsık şeklinde sınıflandıran Fârâbî ölüm korkusu hakkında da bu üç insan grubunun durumunu açıklar.

Ona göre, “faziletli insan, ölümün kendisine gelmesiyle, sadece ölümden sonraki mutluluğunun artırılmasına vasıta olan fiilleri çoğaltabilmeyi kaybeder. Bu sebepten onun ölüm hakkındaki endişesi, ölümle kendisine gerçekten çok büyük bir kötülüğün ulaşacağını düşünen kişinin endişesi olmadığı gibi, daha önce kendisine gelmiş olan ve şimdi, ölüm vasıtasıyla elinden çıkacak olan büyük bir iyiliği kaybedeceğini düşünen kişinin endişesi de değildir. Bilakis o, ölüm vasıtasıyla kendisine hiçbir kötülüğün asla ulaşamayacağını ve ölümü anına kadar kendisine gelmiş olan iyiliğin kendisiyle beraber olduğunu ve ölümle kendisinden ayrılmayacağını düşünür.”¹⁶⁷ Bundan dolayı ölümden ne korkar, ne de endişe eder.

Fârâbî'ye göre ölümden ancak cahil ve fâsık kimseler endişe eder ve korkarlar. Cahil insanlar, bu dünyanın, ölümle, geride bıraktıkları iyiliklerinden zevk veren şeyler, mal, şehvet, mevki vb. cahillik iyiliklerinden kaybedeceği şeylerden dolayı endişe eder ve ölümden korkarlar. Fâsık insan ise, iki sebepten dolayı ölümden endişe eder ve korkar. Bunların birincisi: Dünyevi iyiliklerden geride

¹⁶⁶Fârâbî, “Fârâbî'nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı” yay. ve çev. Necati Lügal-Aydın Sayılı, *Belleten*, C. XV, S. 57, Ankara, 1951, s. 99-100.

¹⁶⁷ Fârâbî, *Fusus'ül-Medeni*, s. 62.

bıraktığı şeylerin kaybıdır. İkincisi ise: Cahillerin hissettiği acıdan daha fazla acı hissetmesine sebep olan, ölümü sonucunda mutluluğu kaybedeceği düşüncesidir.¹⁶⁸

Ölüm ve ölüm korkusunun neden ibaret olduğu üzerinde en fazla düşünen filozof İbn Sina'dır, diyebiliriz. Çünkü o, ölüm korkusunun kaynakları üzerine “*Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*” adında bir eser yazmıştır. Bu eserinde öncelikle ölümün bir tanımını yapar. “Hakikatte ölüm; ruhun aletlerini kullanmayı terk etmesinden başka bir şey değildir. Ruhun aletleri ise azalardan müteşekkil olan bedendir.”¹⁶⁹ İbn Sina bunu, yaşamda bir sanatkârın aletlerini bırakmasına benzeterek açıklamaya çalışır.

İbn Sina'ya göre ölüm ikiye ayrılır: İradi ölüm ve tabiî ölüm. Hayat ta ikiye ayrılır: İradi hayat ve Tabiî hayat.

İradi ölüm, bütün şehvetleri öldürmek ve şehvetlere düşkünlüğü terk etmektir. İbn Sina'ya göre tabiî ölüm, ruhun bedeni terk etmesinden ibarettir.¹⁷⁰

İbn Sina, insanı etkisi altına alan korkuların en büyüğünün ölüm korkusu olduğunu, umumi olduğu halde bile bütün korkuların en şiddetlisi ve tesirlisi olduğunu ifade eder. Bu korkunun sebepleri nelerdir ve kimlere sirayet etmektedir? Bunu açıklamamanın kendisine vacip olduğunu belirtir. Ona göre ölüm korkusunun etki ettiği kimseler şunlardır:

1) Ölümün ne olduğunu bilmeyenler.

2) Ruhunun öldükten sonra nereye gideceğini anlamayan ve nereye ayak basacağını bilmeyenler.

¹⁶⁸Fârâbî, *a.g.e.*, s. 63.

¹⁶⁹ İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, s. 13, 21-22.

¹⁷⁰ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 15-16.

3) Bedeni bozulup dağıldığında, ruhunun da zatıyla birlikte dağılıp bozulacağını zannedip, ölümsüzlük ve dirilişin nasıl olacağını bilmeyenler.

4) Ölüme sebep olan hastalığın acılarından başka, ölüm için ayrıca bir elemin mevcut olduğunu düşünenler.

5) Öldükten sonra kendisine bir ceza ve işkence edileceğine inananlar.

6) Arkada bırakacağı mal ve mirastan dolayı üzülenler.

İbn Sina'ya göre bu düşüncelerin hepsi gerçekliği olmayan bir takım batıl zan ve inançlardan ibarettir.¹⁷¹ Çünkü ölümün gayesinin sadece bir cezadan ve insanın hiçliğe gitmesinden başka bir şey olmadığını zannetmek gafletine düşmek kadar kötü bir şey yoktur. Ölüme bir de merhamet ve adalet sahibi olan yaratıcının insanlara hediyesi gözüyle bakmak gerekmektedir. Aynı zamanda ölüm; cömertlik, ihsan ve büyüğün küçüğe, zenginin fakire bir hediye amacıyla verdiği şeydir ki, bu amacın arkasında başka bir amaç daha bulunmaz. Ölüm; ilahi bir hediye olunca kötü bir şey olamaz.¹⁷²

Sonuç olarak ölüm, Sokrat'tan başlayarak, İslam filozofları da dâhil olmak üzere hemen hemen hepsinde “ruhun bedenden ayrılması” şeklinde tarif edilmiştir. Ölüm, aynı zamanda mukadder bir fenomen olarak kabul edilmiş ve özellikle İslam filozofları ölümden korkulmaması gerektiği düşüncesinde birleşmişlerdir. Fârâbî ve İbn Sina, ölümden korkmanın arkasında yatan çeşitli sebepleri göstermiş, bu korkudan kurtulmak için gerekli olan düşünce ve davranış biçimini ortaya koymaya çalışmıştır.

¹⁷¹ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 12-13.

¹⁷² İbn Sina, *a.g.e.*, s. 21.

İlk çağ düşünürlerinde olduğu gibi, İslam düşünürleri arasında da ruhun varlığını kabul etmeyerek inkâr eden bulunmamaktadır. Fakat düşünürlerin, ruhun özelliği hakkındaki görüşlerinde farklılıklar bulunmaktadır. Tehafütlerde de bu farklılıklar, ruhun bedenden bağımsız ve soyut bir varlığının olması, ruhun ölümsüzlüğü ve mead konusu hakkında filozofların görüşleri değerlendirilmiş ve incelenmiştir. Burada ele aldığımız ruh, akıl ve ölüm kavramlarının, Tehafütlerde tartışılan konuların daha iyi anlaşılmasında temel teşkil edeceğini söyleyebiliriz.

II. BÖLÜM

RUHUN MADDEDEN BAĞIMSIZ (MÜCERRET) OLUP OLMADIĞI MESELESİ

Tehafüt geleneği içerisindeki önemli tartışma konularından birisi de ruhun maddeden bağımsız, kendi kendine kaim, dolayısıyla bedenden ayrı bir varlığının olup olmadığı meselesidir. İslam düşüncesi içerisinde oldukça önemli bir yere sahip olan bu konu ile ilgili olarak Tehafütlerde temel iki mesele ele alınıp tartışılmaktadır. Bu meselelerin ilkinde Gazâlî, ruhun türleri ve güçleri hakkında filozofların görüşlerini ele almakta ve değerlendirmektedir. İkinci olarak ise ruhun bedenden ayrı ve kendi kendine kaim bir varlık olduğu ile ilgili delilleri incelemektedir. Şimdi bu tasnife uygun olarak ruhun türleri ve fiilleri konusunu incelemeye başlayabiliriz.

A. Ruhun Türleri Ve Güçleri

Gazâlî'ye göre filozoflar, insan ruhunun “cisim olmayan, herhangi bir cisimde bulunmayan, yer kaplamayan, bedenin ne içinde ne de dışında olan, kendi kendine duran bir cevher olduğunu, dini referans göstermeksizin, sadece aklî delillerle ispatlama girişiminde aciz kalarak, başarısız olmuşlardır.”¹⁷³ Gazâlî'nin bu ifadelerinden hareketle filozofların ruh hakkındaki görüşlerini ortaya koymak mümkün görünmektedir. Buna göre insan ruhu; cisim olmadığı gibi cisimde de bulunmamakta, dolayısıyla yer kaplamamaktadır. Beden ile ilişkisinde ruh, bedenin ne içinde ne de dışında olup müstakil bir cevherdir. Burada cevaplandırılması gereken anahtar soru, Gazâlî'nin filozofların ruh hakkındaki görüşlerine hangi açıdan itiraz ettiği. Gazâlî'nin itirazı, filozofların ruhun ontolojik statüsü hakkındaki görüşlerine midir, yoksa görüşlerini ispatlama yöntemine midir?

¹⁷³ Gazâlî, *Tehafüt El- Felasife*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, 2005, s. 178.

Gazâlî, İnsanî, hayvanî ve nebatî kuvvetler bahsinde filozofların fikirlerini şeriata aykırı bulmaz. Çünkü bunlar, ona göre gözlemler sonucunda elde edilmiş görüşler olup, Tanrı, bunları âdet olageldiği üzere meydana getirmektedir.¹⁷⁴

Meselenin daha iyi anlaşılıp, incelenebilmesi için öncelikle filozofların ruhun güçleri hakkındaki görüşlerinin açıklanması gerekmektedir. Bu çerçevede filozofların, hayvana ve insana ait güçlerle ilgili görüşlerini incelemeyi gerekli gören Gazâlî, ruhun yetilerini, hayvani ruha ait güçler ve insani ruha ait güçler olmak üzere ikiye ayırarak inceler.

Gazâlî, filozofların hayvani ve insani güçler hakkında ayrıntılı ve uzunca bir şekilde açıkladıkları konuları, nebati gücü kapsamayacak şekilde özetlemeye çalışmıştır. Hatta bu meselede İbn Sina'nın görüşlerini olduğu gibi aktarmak suretiyle nakletmiştir. İbn Sina'nın düşüncelerini dine aykırılık bakımından değerlendirmek sureti ile ele almıştır. Ruhun kuvvetleri ile ilgili olarak bu görüşlerin dinen bir aykırılık taşımadığını ifade etmektedir. Nebati güçten bahsetmemesinin sebebini daha ziyade insan ruhu ile ilgili konular üzerinde yoğunlaşmasından dolayı nebati gücün izah edilmesinin meseleye bir katkı sağlamayacağını düşündüğünü söylememiz mümkündür.¹⁷⁵

A.1. Hayvanî Ruha Ait Güçler

Filozoflara göre hayvani ruha ait güçler, idrak gücü ve hareket gücü olmak üzere iki kısma ayrılır.

¹⁷⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 181.

¹⁷⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 181.

a. İdrak Gücü

İdrak gücü de, dış idrak gücü ve iç idrak gücü olmak üzere ikiye ayrılır. Dış idrak güçleri beş duyudan ibarettir. Tehafüt’de dış idrak gücüne kısaca değinmiş olan Gazâlî, bu güçlerin, cisimlerin tabiatına karışmış anlamlardan ibaret olduğunu ifade etmekte¹⁷⁶ ve daha çok iç idrak konusu üzerinde detaylı şekilde durmaktadır. Filozoflara göre, hayal, vehim, mütehayyile, hafıza ve zâkire olmak üzere beş adet iç idrak gücü bulunmaktadır.

Gazâlî, filozofların yapmış olduğu bu ayrım konusunda herhangi bir artırma veya eksiltme, değerlendirme ve eleştiri yapmamakla birlikte bu ayrım konusunda onlara katılmaktadır.

i. Hayal Gücü

Hayal gücünün yeri, beynin önünde ve görme gücünün arkasındadır. Nesnelerin suretleri gözle görülüp, daha sonra göz kapatıldığı zaman bu suretler hayal gücünde oluşmaktadır. Beş duyunun izlenimlerinin de burada toplanmasından dolayı bu güç “ortak duyu” olarak isimlendirilir. Mesela “beyaz bal”ın tadı, ancak tatmak sûretiyle bilinir. Şayet bu duyu olmasaydı “beyaz bal”ı gören bir kişi, bu balı ikinci gördüğünde, ancak ilk seferde olduğu gibi onu tatmadan bilemezdi. Çünkü filozoflara göre ortak duyuda bu beyaz şeyin tatlı olduğuna hükmeden bir güç bulunmaktadır. Bundan dolayı bu güçte renk ve tadı bir araya getirerek birinin bulunmasıyla ötekinin de bulunacağına hükmeden bir yargı gücünün olması gerekmektedir.¹⁷⁷

¹⁷⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 178.

¹⁷⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 178.

Bu ifadelerden hareketle şunları söylememiz mümkün görünmektedir. Hayal gücü cismin suretini algılamak sureti ile bir imaj oluşturmaktadır. Daha sonra bu cismi gördüğünde bu cisim hakkında doğrudan bir hüküm vermektedir. O halde daha önce algı yolu ile bir hayal gücü oluşmamış ise bu durumda her hangi bir hüküm verememektedir.

ii. Vehim Gücü

Gazâlî'ye göre iç idrak gücünün ikincisi, vehim gücüdür. Vehim gücü ile hayal gücü arasındaki fark bu ikisinin tanımından hareketle ortaya çıkarılmaktadır. Gazâlî sûretin ve kavramın idrakinin ne demek olduğunu ve aralarındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Sûretin idraki demek, dış duyunun idrak ettiği şeyi, daha sonra iç duyunun idrak etmesidir. Kavramın idraki ise, dış duyunun iştiraki olmaksızın iç duyunun idrak etmesidir.¹⁷⁸ O halde sûret; “var olması için bir maddenin, yani cismin gerekli olduğu şeydir. Kavram ise; var olması için cisme gerek olmamakla birlikte düşmanlık ve dostluk gibi bazen cisimle birlikte bulunan şey olmaktadır.”¹⁷⁹ Tanımlardan anlaşılacağı üzere hayal gücü sûretleri kavramaktadır. Vehim gücü ise, kavramları idrak eder. Hayal gücünden farklı olan bu gücün yeri beynin arka kısmındaki kıvrımdır.

Vehim gücünün işlevinin daha iyi anlaşılabilmesi için Gazâlî, koyun ile kurt arasındaki düşmanlığın bilinmesini örnek olarak verir: Koyun kurdun rengini, şeklini ve görünüşünü algılar ki, bu ancak cisim sayesinde olur. Aynı zamanda o, kurdun kendisinden farklı olduğunu da bilir. Kuzu da annesinin şeklini ve rengini algıladıktan sonra onun kendisine dost olduğunu kavrar. Bu sebeple kurttan kaçıp

¹⁷⁸ Gazâlî, *Meâricü'l – Kuds*, (Hakikat Bilgisine Yükseliş), çev. Serkan Özburun, İstanbul, 2002, s. 37.

¹⁷⁹ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 179.

annesinin peşinden koşar. Düşmanlık ve dostluğun cisimlerde bulunmaları renk ve şekil gibi zorunlu olmamakla birlikte, bazen cisimlerde de bulunabilirler.¹⁸⁰

Vehim gücü hakkında, burada sadece filozoflardan aktardığı görüşlerle yetinen Gazâlî, herhangi bir eleştiri ve değerlendirme yapmamıştır. Gazâlî'nin bu konuya yer vermesinin sebebinin, ileride inceleyeceğimiz, ruhun maddeden bağımsız olması ile ilgili tartışmalara ışık tutacağını düşünmüş olacağı kanaatindeyiz.

iii. Mütahayyile Gücü

Gazâlî'ye göre, filozofların kabul ettiği üçüncü güç, hayvanlarda “mütahayyile”, insanda “müfekkire” adı verilen güçtür. Bu güç, duyuşal sûretleri birbiriyle birleştirdikten sonra sûretleri kavramlara dönüştürür. Bu gücün yeri ise, sûretler ile kavramların korunduğu yerin arası, orta kıvrımdır. İnsan, örneğini görmediği halde uçan bir at; bedeni at bedeni, başı insan başı olan bir şahıs ve daha başka şekillerde birleşik varlıklar hayal edebilir. Bu güçlerin bulunduğu yer ancak tıbben bilinebilir; çünkü bu güçlerin bulunduğu kıvrımlar her hangi bir hasar gördüğü zaman, bu güçler de hasar görür.¹⁸¹

Gazâlî'nin, filozoflar adına aktardığı tanımlar konusundaki kaynağının İbn Sina olduğunu belirten İbn Rüşd'e göre, İbn Sina mütahayyile gücü ile ilgili olarak diğer filozoflardan ayrılmaktadır. Gazâlî'nin aktardığından farklı olarak İbn Rüşd, İbn Sina'nın, hayvanlarda, aynen insanlarda olduğu gibi mütahayyile gücünün dışında, vehim gücünün de bulunduğunu savunduğunu ileri sürmektedir. Fakat İbn Rüşd, bu görüşe itiraz etmektedir. Çünkü hayvanlarda da vehim gücünün olabilmesi için mütahayyile gücünün bir kavrama gücü olmaması gerekirdi. Ancak mütahayyile

¹⁸⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 179; Gazâlî, *Meâric*, s. 38.

¹⁸¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 179.

gücü bir kavrama gücüdür ve kavrama özelliği vardır. O halde İbn Rüşd'e göre, hayvanlarda mütahayyile gücünden başka bir vehim gücünün eklenmesinin bir anlamı yoktur. Çünkü iki kavrama yetisinin bir arada bulunmasını gerektirmektedir ki aynı görevi yapmak için aynı özelliklere sahip iki yetinin bulunması anlamsız olacaktır¹⁸²

Mütahayyile gücü ile ilgili olarak Gazâlî, İbn Sina'nın görüşlerine herhangi bir itiraz ve eleştiri yapmazken, İbn Rüşd, Gazâlî'nin tanımlar konusunu İbn Sina'dan aktardığını ifade etmektedir. Gazâlî'nin, İbn Sina'dan naklettiği bu meselede, İbn Sina'nın hayvanlarda mütahayyile gücünden başka, bir de vehim gücü kabul etmesini eleştiren İbn Rüşd, İbn Sina'yı eleştirmektedir. Dolayısı ile İbn Rüşd'ün burada Gazâlî'den de ayrı düşündüğünü ifade etmek isteriz. Ruhun mücerretliği meselesinin ön bilgisi durumunda olan tanımlardan, mütahayyile gücü ile vehim gücünün kavrama özelliğine sahip olmaları bakımından İbn Rüşd'e göre hiçbir fark yoktur.

iv. Hafıza Gücü

Gazâlî, filozofların, beş duyu vasıtasıyla gelen duysal sûretlerin yer ettiği gücün, aynı zamanda o sûretleri aldıktan sonra sakladığını iddia ettiklerini ifade eder. Bir şey bir başka şeyi muhafaza ederken onu kabul etme gücü ile değil de, başka bir şeyle koruyup saklar. Yani muhafaza eden, koruyandan başka bir şey olmalıdır ki, bu da, "hafıza gücü"dür. Nasıl ki su etkiyi kabul ettiği halde korumaz, mum ise suyun tersine yumuşak olması bakımından etki kabul edip, katılığı sayesinde de onu

¹⁸² İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı "Tehafüt et- Tehafüt"*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, 1986, s. 307.

korumaktadır.¹⁸³

Gazâlî filozoflardan naklettiği hafıza gücü hakkında müstakil olarak hiçbir değerlendirme ve yorum yapmamaktadır. Fakat ruhun güçleri bölümünü işledikten sonra yaptığı genel değerlendirmeden anladığımız kadarıyla, filozofların ruhun güçleri konusunda söylediklerinde dine uymayan hiçbir husus yoktur, Gazâlî de bunları kabul etmektedir.

v. Zâkire Gücü

Filozoflara göre hafıza gücünde olan durum kavramlar için de geçerlidir. Yani vehim gücüne yansıyan izlenimleri bir başka güç korur ki, ona “zâkire”, yani hatırlama gücü adı verilir.¹⁸⁴ Gazâlî, zâkire gücünün en önemli özelliği olarak idrak edilen manaların kaybolduktan sonra yeniden idrak edilmesini sağlayan yetiyi anlar.¹⁸⁵ Dolayısıyla zâkire gücü temelde hafıza gücü ile bağlantılı olarak ortaya çıkar, hatta hafıza gücünün bir özelliği gibi de düşünülebilir.

b. Hareket Gücü

Gazâlî’ye göre, filozoflar hayvana ait güçlerden ikincisi olan hareket gücünü de ikiye ayırmaktadırlar. Bu güçlerden birincisi, harekete sebep olan güç; ikincisi ise, fâil güçtür ki doğrudan hareketi gerçekleştiren güç olarak ifade edilir. Filozofların yapmış olduğu bu taksime Gazâlî herhangi bir itiraz ve eleştiri yapmadan kabul etmektedir.

¹⁸³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 179-180.

¹⁸⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 180.

¹⁸⁵ Gazâlî, *Meâric*, s. 39.

i. Harekete Sebep Olan Güç

Hayvanda harekete sebep olan, istek ve arzu gücüdür. İstenilen veya kendisinden kaçınılan bir şeyin sûreti, yukarıda bahsettiğimiz hayal gücüne yansıdığı zaman, bunlar hareketi gerçekleştiren gücü aktif duruma getirmektedirler. Harekete sebep olan bu güç de iki kısma ayrılır. Birincisi, zorunlu veya yararlı olma yönünden hayal ettiği nesnelerden haz almak üzere, o yönde hareket etmeyi sağlayan “şehvet gücü”dür. İkincisi ise, öfke gücüdür ki, bu güç zararlı veya ifsat edici olması açısından hayal edilen şeye üstün gelmek için o yönde hareket etmeyi sağlamaktadır. Hareket gücü sayesinde iradeli fiil tam anlamıyla gerçekleşmiş olur.¹⁸⁶

ii. Fail Güç

Fail güce gelince; bu güç sinirlerde ve kaslarda yayılmıştır. Bu güç, kasları kasıp, organlardaki bağları ve lifleri o gücün bulunduğu yöne doğru çekerek veya ters yönde gevşetip uzatarak işlevini yerine getirir.¹⁸⁷

Algı ve hareket güçleri ile ilgili filozofların yukarıdaki tanımlarına Gazâlî’nin de ana hatlarıyla katıldığını söylemek mümkündür. Çünkü bunlar gözleme dayalı konular olduğu için dinen bir sakınca oluşturmamakta; âlemde var olan düzenin tespit edilmesinden ibaret olan durumları ifade etmektedir. Nihayet bu düzenin var edicisi de Tanrı olduğuna göre, bu tanım ve taksimat Gazâlî açısından bir sorun oluşturmamaktadır.

¹⁸⁶ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 180; Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 53-54.

¹⁸⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 180; Yazoğlu, *a.g.e.*, s. 53-54.

A.2. İnsanı Güçler

İnsana ait güçler meselesinde filozoflara göre insana ait nâtuka¹⁸⁸ adı verilen akleden bir ruh vardır. Onların natıkadan kastettikleri ise, akledendir. Çünkü konuşma aklın en özel ürünüdür, bunun için akıl konuşmaya nispet edilmiştir. Akledenin iki gücü vardır: Bilici güç (kuvve-i alime) ve yapıcı güç (kuvve-i amile). Her birisine de akıl adı vermektedirler. Ancak burada belirtmek gerekir ki her ikisine de akıl adı verilmesi yalnızca isimlerinin ortak olması yönündendir.¹⁸⁹

Gazâlî, yukarıda ifade edilen filozofların görüşlerine paralel bir şekilde insana özgü nefs-i nâtikanın kuvvetlerini kuvve-i amile ve kuvve-i alime olarak ikiye ayırmaktadır. Bu iki kuvveti akıl olarak da adlandırmaktadır.¹⁹⁰ Dolayısıyla Tehafüt’ünde filozoflar adına özet olarak naklettiği insana ait güçler ile ilgili görüşler ile kendi görüşlerinin örtüştüğünü ve bu meselede filozoflarla arasında bir farklılığın bulunmadığını söylememiz mümkündür. Şimdi bunları sırası ile ele alabiliriz.

a. Yapıcı Güç

Yapıcı güç, insan bedenini, insana ait düşünceden meydana getirilen düzenli insan sanatları cihetinde hareket ettiren ilk ilke olmaktadır.¹⁹¹ Bunlar insanların yetenekleri ve ilgi alanlarına ait olan resim gibi sanatsal konular olduğu gibi çeşitli meslek dalları olabilir. İnsanlar bu yapıcı güç sayesinde birçok eseri meydana getirebilmektedir.

¹⁸⁸ Nâtuka kelimesi ile ilgili olarak Fârâbî bu kelimenin üç anlama delalet ettiğini ifade etmektedir. 1- İnsanın makulleri idrak edebileceği kuvvete delalet eder. Bu kuvvetle ilim ve sanatlar elde edilir ve onunla hareketlerin güzeli ve çirkini ayrt edilir. 2-insan ruhunda anlayış yoluyla hasıl olan makullerdir, bunlara “içten konuşma” denir. 3-içeride bulunan şeyi dil ile söylemektir. O’na da dıştan konuşma denir. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara, 1990, s. 29.

¹⁸⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 180.

¹⁹⁰ Gazâlî, *Meâric*, s. 41.

¹⁹¹ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 180.

b. Bilici Güç

Filozofların “düşünme” diye de isimlendirdikleri bilme gücü ise, maddeden, mekân ve yönden soyutlanarak kavram haline gelen gerçekleri algılar. Soyut kavramlar ise; kelamcılar tarafından bazen “ahval”, bazen “vücûh”, filozoflar tarafından ise; “soyut tümeller” adının verildiği küllî önermelerden ibaret olmaktadır.¹⁹²

Gazâlî’ye göre, filozoflar tarafından ruhun iki yöne kıyasla iki gücü olduğu kabul edilmektedir. Bunlardan birincisi, meleklere kıyasla nazari güçtür. Bu sayede ruh, meleklerden hakiki bilgileri yani yukarıdan gelen bilgileri sürekli olarak kabul edip alması gerekir. İkincisi ise, yapma gücüdür. Beden, beden in idaresi ve ahlak in iyileştirilmesinden ibaret olan, aşağıya yönelik bir güçtür. Bu gücün beden in diğer güçlerine hâkim olması, diğer güçlerin ise, bunun sonucunda eğitilmeleri ve ona boyun eğmeleri gerekir. Bu gücün beden in diğer güçlerinden etkilenmeyip, bilakis o güçleri bunun etkilemesi gerekir. Çünkü bu sayede ruhta bedene ait “rezillikler” yani kötü alışkanlıklar ortaya çıkmayıp, bu gücün üstün gelmesi sonucunda ruhta “erdemler” adı verilen davranışların meydana gelmesi mümkün olabilmektedir.¹⁹³

Sonuç olarak Gazâlî, filozofların buraya kadar bahsettikleri insanî ve hayvanî güçlerin hiçbirine daha öncede ifade edildiği gibi dinen karşı çıkılmasının gerekmediği görüşündedir.¹⁹⁴ Aynı şekilde İbn Rüşd’de, filozofların insanî ve hayvanî güçler konusunda Gazâlî’nin yapmış olduğu taksim ve verilen bilgilerin tümünü aynı şekilde hiçbir değişiklik yapmadan tekrar etmiştir. Fakat bu konunun

¹⁹² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 181; Gazâlî, *Makasid El-Felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara, 2001, s. 282–283.

¹⁹³ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 181.

¹⁹⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 181.

sonunda yapmış olduğu değerlendirmede, mütehayyile gücü ile ilgili İbn Sina'nın yapmış olduğu değişikliği belirtmiştir. Ancak konunun geçtiği yerde de belirttiğimiz gibi Gazâlî'nin özetlediği şekliyle daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Kısaca, genel anlamda İbn Rüşd, bu konuda Gazâlî'nin düşüncesine katılmaktadır.¹⁹⁵ Tehafüt sahiplerinden Hocasade, ruhun güçlerini hiç ele almamış; Ali Tûsî ise, hayvani güçler hakkında Gazâlî'nin yapmış olduğu taksimi kabul ederken, insani güçlere değinmemiştir.¹⁹⁶ Fakat Tûsî, Gazâlî'nin gerekli görmediği bitkisel ruhlar hakkında da bilgi vermektedir.¹⁹⁷ Bitkisel ruhlar meselesi konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için, bitkisel ruh konusuna girmeyi gerekli bulmadık.

Ruhun güçleri hakkındaki yukarıda izah edilen bütün meselelerin temelinde aslında ruhun mahiyetinin ne olduğu konusu bulunmaktadır. Bununla birlikte ruhun mahiyetinin ne olduğunun bilinmesinin mümkün olmayacağı ifade edilmektedir. Fakat ruhun mahiyetinin ne olduğu bilinemese de en azından ruhun niteliklerinin güçlerinin tespit ve izah edilmesi sureti ile bir fikir elde etmek mümkün olabileceği kabul edilmektedir.¹⁹⁸ Böylece ruhun mücerret ve kendi kendine kaim olduğu hakkında ileri sürülen delillerin anlaşılmasında ruhun nitelikleri ve güçleri hakkında yukarıda verilen izah ve tanımlar delillerin anlaşılmasında ve izahında çalışmamıza ışık tutacaktır. Çünkü hakkında birçok delilin ileri sürüldüğü ruhun mahiyeti bilinmese de ruhun niteliklerinin bilinmesi delillerin anlaşılması bakımından büyük önem arz edeceği muhakkaktır. O halde ruhun mahiyeti ve nitelikleri ile ilgili izahlardan sonra şimdi ruhun mücerret ve kendi kendine kaim olduğuna dair

¹⁹⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 305-307.

¹⁹⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 213-214.

¹⁹⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 210-213.

¹⁹⁸ Gazâlî, "*El-Madnunu's-Sağır*", *Mecmu'atü er-Resail* içinde, Beyrut, 1986, s. 169.

delillerin sırasıyla ele alıp incelenmesi konusuna geçebiliriz.

B. Ruhun Maddeden Bağımsız (Mücerret) Ve Kendi Kendine Kaim Olması İle İlgili Deliller

Gazâlî, filozofların ruhun bağımsız bir cevher olduğunun akılla ispatlanabileceği iddiasına itiraz etmekte ve filozofların dine gerek duymaksızın ruhun bağımsız bir cevher olduğunun sırf akılla ispatlanacağı şeklindeki iddialarına karşı çıkmaktadır. Bu düşünceden hareketle Gazâlî, filozofların aklî delillerinin zayıflığını ve bu zayıflığın da yine onların metodu olan akıl ile çürütülebileceğini göstermek istemektedir.¹⁹⁹ Bu noktada İbn Rüşd'ün ve Hocazade'nin yaklaşımı Gazâlî'nin yaklaşımı ile benzerlik arz etmektedir.

İbn Rüşd'e göre, ruh ilminin Tanrı tarafından bildirilenler olmadan sadece akıl ile çözülmesi mümkün değildir. Çünkü ruh ilmi, dinin getirmiş olduğu şeylerden yardım almaksızın, sadece akli tartışma ile çözülüp anlaşılamayacak kadar kapalı ve yüce bir ilimdir.²⁰⁰

Hocazade'ye göre de ruhun bedenden ayrı ve soyut bir varlığının bulunması, İslam esaslarına aykırı olmamakla birlikte, filozoflar ruhun bedenden ayrı bir varlığının bulunmasını dinin getirmiş olduğu kurallara dayanmadan, sadece aklî delillerle ispat etmeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda da, getirdikleri deliller dinin kurallarına ters düşmemekle birlikte, meseleyi açıklığa kavuşturmakta zayıf kalmıştır. Hocazade'nin amacı da, filozofların aklî delillerinin zayıf noktalarını açıklamak ve aklî delillerini tenkit etmektedir.²⁰¹ Ali Tûsî bu konuda genel bir

¹⁹⁹ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 181.

²⁰⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.301,310-311.

²⁰¹ Hocazade, *a.g.e.*, s.102.

değerlendirme yapmamakla birlikte filozofların bu çabaları hakkında Gazâlî'ye daha yakın durmaktadır.

Gazâlî'nin düşüncesine benzer düşüncelere sahip olan bir filozof olarak Kant'ı da zikredebiliriz. Kant, eserlerinde ruh idesini veya ölümsüzlük idesini ele alıp incelemektedir. Ona göre, bizim kendimizde bildiğimiz ruhtan hareket ederek, hiçbir şarta bağlı olmayan bir ruhun var olduğu hakkında hüküm vermemiz, yanlış bir sonuç çıkarmaktır. Çünkü bedene bağlı olmayan, fakat insanın yaşamının ve hareketlerinin devamını sağlayan manevi bir cevherin varlığına, kendi ruhi varlığımız hakkındaki bilgilerimizden hareket ederek varmamız imkansızdır.²⁰²

Bu yaklaşımın sonucu olarak Kant, ruhun ölümsüzlüğünü bir postulat olarak kabul ettiği gibi, bunu aynı zamanda bilgi alanının da dışında tutmak istemektedir. Çünkü burada “postulat” kelimesiyle anlatılmak istenen şey, kendi başına ispatlanamayan, fakat a priori şartsız geçerli olan²⁰³ ve pratik aklın kanununa ayrılmazcasına bağlı olan teorik bir hükümdür.²⁰⁴ O halde en yüksek iyi pratik olarak ancak ruhun ölümsüzlüğü var sayımı ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü ahlak kanuna ayrılmaz bir şekilde bağlı bir şey olarak saf pratik aklın bir postulatıdır. Aklın teorik kullanılışında bu ispat edilemediği için postulat olarak konulmak zorunluluğu doğmuştur.²⁰⁵

Ruhun güçleri ile ilgili yukarıda incelediğimiz bu izahlardan sonra şimdi asıl tartışma konusu olan ruhun mücerret ve kendi kendine kaim olduğu iddiasını ispatlamak için ileri sürülen delilleri ele alabiliriz. Bu bölümde on iki adet delil

²⁰² Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1993, s. 195-196.

²⁰³ S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 235.

²⁰⁴ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara 1999, s. 133.

²⁰⁵ Kılıç, *a.g.e.*, s. 48.

incelenecektir. Ancak Tehafütlerde bu deliller farklı numaralar ve kategoriler altında ele alınmış olmakla birlikte tartışılan konular aynıdır. Sadece Hocaade kendinden öncekilerde rastlamadığımız farklı olarak iki mesele daha eklemiştir. Ancak bu delillerin de genel mahiyet itibari ile önceki delillerle yakından ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.

Bu delillerin hareket notalarını üç başlık altında toplamak mümkün görünmektedir. İlk olarak ilim kavramı üzerinde durulmakta ve ilmin bölünmezliği ispat edilmek sureti ile buradan ruhun bölünmezliğine geçilmektedir. İkinci olarak benzer bir şekilde aklın idrak gücü gösterilerek buradan ruhun mücerret olduğu ispat edilmeye çalışılmaktadır. Üçüncü olarak bedenın gelişim süreci izah edilerek buradan ruhun mücerret ve kendi kendine kaim olduğu sunucuna ulaşmaya çalışılmaktadır. Bunlardan farklı olarak Hocaade ayrıca insanda bir hâkim güç bulunduğu ve kavramların cisimle idrak edilip edilemeyeceğı hususundan yola çıkmak sureti ile ruhun mücerret ve kendi başına kaim olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Delilleri incelenirken Gazâlînin eserinde filozoflardan naklettiğı sıralamaya uygun olarak ele alıp bu sıraya göre incelemeyi uygun bulduk. Hocaade fazladan iki delil daha eklemiştir. Bu sebeple Hocaade'nin eklediğı delilleri son iki delil olarak ele alıp inceledik. Ali Tûsî'nin meseleyi inceleyiş metodu kendine hastır. Diğer Tehafütlerden farklı olarak problemleri ele alırken daha metodik bir yaklaşım içinde bulunarak, meseleyi kategorize eder. Ali Tûsî de deliller farklı sıra ve kategoride ele alınmış olmalarına rağmen bu ayırım ve kategorizasyon sadece şekil bakımından bir ayırım olup konular açısından bir farklılık bulunmamaktadır. Fakat biz meseleyi Gazâlî'nin yaklaşım tarzından hareketle incelemeye çalıştığımız için, Gazâlî'nin

Tehafüt'ünden sonraki Tehafütleri de onun meselelere yaklaşım tarzına uygun biçimde ele alacağız. Şimdi bunları sırası ile inceleyebiliriz.

i. İlmin Bölünemezliğinden Hareketle Ruhun Bölünemezliğinin Kanıtlanması Meselesi

Bu delilin yapısı, maddenin bölünebileceği fakat ilmin bölünmeyeceğini göstermek sureti ile ruhun bölünmez olduğunu kanıtlama amacını taşımaktadır. Filozoflara göre, insanların ruhlarında bulunan ve sınırlı olan aklî ilimler birdir ve kendisinde bölünmeyen kavramların bulunması sebebiyle de bölünmezler; bu ilimlerin bulunduğu yerin de bölünmemesi gerekmektedir. Fakat her cisim bölünebilir. Bölünemeyen bir şey bölünen bir şeyde olamaz, o halde aklî ilimler cisimde olamaz. Bu da ilimlerin bulunduğu yerin bölünmediğini, yani cisim olmadığını göstermektedir. Bu bölünmeyen ve cisim olmayan yer de insan ruhlarıdır ve aklî ilimler de insan ruhlarında bulunur.²⁰⁶

Filozoflar bu iddianın farklı mantık kalıpları şeklinde ifade edilebileceğini de belirtmektedirler. Fakat onlara göre anlaşılması en kolay ifade şekli şudur:

“Eğer ilmin bulunduğu yer bölünen bir cisimse, onda bulunan ilim de aynı şekilde bölünür.

Hâlbuki onda bulunan ilim bölünmemektedir.

Demek ki ilmin bulunduğu yer cisim değildir.”²⁰⁷

Gazâlî, filozofların bu iddialarına karşı çıkmakta; bunlara iki şekilde itiraz edilebileceğini belirtmektedir. Öncelikle ilmin bulunduğu mahallin yer kaplayıp

²⁰⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 182; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul, 1993, s. 55.

²⁰⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 182.

kaplamadığı problemini ele alarak filozofları eleştirir. Gazâlî'ye göre ilmin bulunduğu yer bölünmeyen bir atom olmakla birlikte, aynı zamanda bu atomun yer kapladığı da iddia edilebilir. Ona göre, şayet bir kimse böyle bir iddiada bulunursa, bu iddiaya nasıl karşı çıkılabilir ve nasıl bir cevap verilebilir? Bu soruyla Gazâlî delilin yetersizliğini göstermiş olmaktadır. Bu konuda her hangi bir cevap verme yönüne gitmemiş ve sadece merakını dile getirmiş²⁰⁸ olan Gazâlî, filozofların “cisimde bulunan her şeyin bölünmesi gerekir”²⁰⁹ şeklindeki iddialarına itiraz eder. Ona göre cisimde bulunan her şeyin bölünebilir olduğu iddiası, filozofların hayvanlardaki algı hususundaki açıklamaları ile çelişmektedir.²¹⁰ Çünkü koyunda kurdun düşmanlığını algılayan vehim gücü, maddeye nüfûz etmiş olduğu halde, düşmanlığı bir tek şey olarak algılar. Halbuki koyunun, kurdun düşmanlığını algılaması, bölünmesi düşünülemeyen bir şeydir ve düşmanlığın parçası olmadığı için onun bir parçasının bilinip, diğer bir parçasının bilinmemesi söz konusu değildir. Gazâlî'nin bu görüşünü desteklediği bir diğer nokta da; filozofların, hayvanların ruhlarının cisimle iç içe olması ve hayvanların ölümünü takiben varlığını sürdüremeyeceği meselesinde de aynı görüşü paylaşmalarıdır.²¹¹

Gazâlî'nin burada ifade etmek istediğini daha açık bir şekilde söylememiz gerekirse cismin bölünmesi ile cisimde bulunan vehmin bölüneceğini ileri sürmek imkânsızdır. Çünkü koyunun iki ayağı bedeninden ayrılmış olsa da kurdun düşman olduğu vehmi aynı şekilde devam edecektir. Dolayısıyla filozofların duyu, ortak duyu ve hafıza gücündeki suretlerin bölünebileceğini düşünmeleri mümkün olabilir.

²⁰⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 182.

²⁰⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 183.

²¹⁰ Küyel, *a.g.e.*, s. 87.

²¹¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 183.

Fakat maddede bulunması şart olmayan düşmanlık vb. gibi kavramların bölündüğünü iddia etmeleri mümkün görünmemektedir.

Gazâlî, hayvanlarda bulunan algı gücünün fonksiyonu ile insanda bulunan düşünen kuvvetin algılama fonksiyonunun birbirinden farklı olduğu ve bunların farklı şeyleri algıladığı şeklinde filozoflar adına iddiada bulunur. “... Koyun mutlak anlamda maddeden soyut bir düşmanlığı bilemez, o ancak belirli gerçek bir kurdun kendisine ve görünümüne bağlı olarak düşmanlığı bilir; oysa akıl gücü madde ve şahıslardan soyutlanmış gerçekleri bilir.”²¹² Gazâlî’ye göre bu muhtemel iddia, filozofların delillerini sarsan bir şüphe oluşturur. Bu şekilde iddia edilen bir durumda, koyun önce kurdun rengini ve şeklini, daha sonra da düşmanlığı algılamış olur. Şayet renk ve şekil, görme gücüne yayılıyor ve görme gücünün bölünmesiyle bölünüyorsa, koyun bu düşmanlığı nasıl bilmektedir? Eğer cisim sayesinde biliyorsa, nihayet o da bölünecektir.²¹³

Gazâlî’nin formüle ettiği filozofların iddialarında, çelişkili durumlar bulunmaktadır. Bu çelişki, filozofların, nefsin düşünme gücü veya vehim gücü hakkında söylediklerinin birbiriyle uygunluk arz etmemesinden ortaya çıkmaktadır. Gazâlî’ye göre bu çelişki, “Bilgi cisimle, rengin renkli nesneyle iç içe olması gibi iç içedir; renklinin bölünmesiyle renk de bölünür, buna göre bulunduğu yerin bölünmesiyle bilgi de bölünmüş olur”²¹⁴ ifadelerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı üzere filozoflar vehim gücünü cisimsel algıya dayalı olarak izah ederken düşünme gücünün cisimsel algıya dayalı değil ondan bağımsız olarak soyutlanmış bilgileri bildiğini kabul etmelerinden kaynaklandığını

²¹² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 183.

²¹³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 184.

²¹⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 184.

söylemek mümkündür.

Gazâlî'nin sözünü ettiği karışıklık, bu “iç içe olma” (*intiba*) tabirinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bilginin bulunduğu yere nispeti, rengin renkliye olan nispeti gibi değil, aksine düşmanlığı idrak etmenin cisme olan nispeti gibidir. Bundan dolayı bulunduğu yerin bölünmesiyle bilginin de bölünmesi gerekmemektedir.²¹⁵

Gazâlî, filozofların bu konuda anlattıklarının zannî bilgiyi güçlendirdiğini inkâr etmemekle birlikte, yalnızca söylediklerinin kesin bilgi olduğu, onda yanlışlık olamayacağı ve doğruluğundan şüphe edilemeyeceği iddialarına karşı çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün bu delil hakkındaki düşüncelerine baktığımızda o daha çok Gazâlî'yi eleştirmektedir. Ona göre öncelikle Gazâlî, İbn Sina'nın delilini yeterince anlayamamış ve doğru şekilde nakletmemiştir. Dolayısıyla delil şu şekilde olmalıdır: “Eğer kavramlar cisimde bulunmuş olsaydı, ya bölünen bir şeyde veya bölünmeyen bir şeyde bulunmaları gerekirdi. Bunun ikisi de geçersizdir. O halde kavramlar kesinlikle cisimde bulunamazlar.”²¹⁶ İbn Rüşd'e göre, Gazâlî bunlardan sadece birisini nakledip, diğerini nakletmemiştir.

İbn Rüşd delilin eksik olan kısmının şu şekilde tamamlanacağını ifade eder. “Aklın, nefsin yetilerinden hiçbirisi ile, suretin mahal ile bağlantısı şeklinde bir bağlantısı yoktur; çünkü aklın cisimle bağlantılı olduğu iddiası reddedildiği takdirde, cisimle bağlantılı olan nefsin yetilerinden herhangi biri ile bağlantılı olduğu iddiasının da reddedilmesi gerekir. Eğer akıl nefsin yetilerinden biri ile bağlantılı olsaydı, o ancak bu yeti sayesinde bir fiili bulunurdu. Durum böyle olsaydı bu yeti

²¹⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 184-185.

²¹⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 310-311.

aklı kavrayamazdı.”²¹⁷

İbn Rüşd’ün bu ifadelerinden hareketle, filozofların delilini şu şekilde formüle edebileceğimizi düşünmekteyiz: Eğer kavramlar cisme hulul etmiş olsaydı, ya bölünen bir şeyde veya bölünmeyen bir şeyde bulunmaları gerekirdi. Aklın, ruhun güçlerinden hiçbirisi ile suretin mahal ile bağlantısı şeklinde bir bağlantısı yoktur. Aklın, cisimle bağlantılı olduğu iddiası reddedildiği zaman, ruhun cisimde bulunan güçlerinden herhangi biri ile ilişkisinin olmasının da reddedilmesi gerekir. Eğer akıl, ruhun güçlerinden biri ile bağlantılı olsaydı, ruhun ancak bu güç sayesinde bir fiili bulunurdu. O zaman ruhun bağlantısının bulunduğu bu güç, aklı kavrayamazdı. Bunun ikisi de geçersizdir. O halde kavramlar kesinlikle cisimde bulunamazlar ve ruh maddeden mücerrettir.

İbn Rüşd, Gazâlî’nin yapmış olduğu itiraz konusunda safsataya dayalı sözler söylediğini belirterek delil hakkında kendi değerlendirmelerini aynı zamanda bir cevap olacak şekilde sıralar. Ona göre “cisimde yer alan her nitelik cismin bölünmesiyle bölünür” şeklindeki sözümüzden iki şey anlaşılır. Bunlardan birincisi, cismin bir parçasında bulunan sıfat, o cismin bütününde bulunan sıfatla aynıdır. Bu, beyaz bir cisimde bulunan beyazlığın her parçasının tanımının, bütün beyazlığın tanımı ile aynı tanıma sahip olmasına benzemektedir. İkincisi ise, sıfatın özel bir şekle sahip olmaksızın cisme ilişkin olmasıdır. Bu sıfatta gözdeki görme kuvveti gibi, onun tamamı ve parçasına ilişkin tanımlarının aynı ölçüde olması şeklinde değil de, mahallin az olanı ve çok olanı kabul etmesi sebebiyle, sıfatta az ve çok kabul etmesi anlamında, cismin bölünmesiyle bölünür. Bu, yaşlılardaki görme kuvvetinin, gençlerdeki görme kuvvetinden; hasta olanların görme kuvvetinin de, sağlıklı

²¹⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 311.

olanların görme kuvvetinden daha az olması gibi nicelik itibariyle bölünebilir. Fakat mahiyet itibariyle bölünemezler. Nicelik yönünden ayrılırlar, sonsuza kadar bölünmek yönünden birleşirler. Herhangi bir parçaya bölünemeyenler ise, ancak azlık ve çokluk yönünden öncekinden farklı gibi görünürler. Ondan ayrılan parçanın fiili, geriye kalanın fiili değildir. Çünkü zayıf görme kuvvetinden ayrılan fiil, zayıf görme fiilini yerine getiremez. Bu iki görme kuvveti, rengin de aynı şekilde mahallin bölünmesiyle herhangi bir parçaya bölünmemesi bakımından birliktelik arz ederler. Rengin tanımı olduğu gibi kalır. Bölünme öyle bir parçada sona erer ki, renk bu parçaya bölündüğü zaman ortadan kalkar.²¹⁸

İbn Rüşd, Gazâlî'nin iki çeşit bölünmeden birisini kabul ederek, bu bölünmeyi tümel akli kavramlardan kaldırdığı için, görme ve hayal gücünde bulunan ikinci bir bölünme ile itirazda bulunması sebebiyle, safsata yaptığını belirtmektedir.²¹⁹ Buradan hareketle ortaya çıkan sonucu ifade etmemiz gerekirse, İbn Rüşd'e göre, cismin bir parçasında bulunan sıfat, o cismin bütününde bulunan sıfatla aynıdır ve sıfatın özel bir şekle sahip olmaksızın cisme ilişkin olması şeklinde ifade edilen bu iki çeşit bölünmeyi kabul eden her şeyin mahallinin herhangi bir cisim olduğu açıkça anlaşılmıştır. Yine cisimde bulunan her şeyin bu iki çeşit bölünmeden biri ile bölünmeyi kabul ettiği bilindiğine; bu iki bölünmeden birini kabul etmeyen şeyin cisimde bulunamayacağı hususunun da kabul edilmesi gerekir. Burada, akledilir tümel kavramların, bireysel suretler olmadıkları için, bu iki bölünmeden birisi ile bölünmeyi kabul etmediklerine dikkat edildiğinde, kavramların mahallinin herhangi bir cisim olmadığı ve onları meydana getiren kuvvenin de

²¹⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 310.

²¹⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 310-311.

cisimde bulunan bir şey olmadığı açıklığa kavuşur. Bunun sonucunda onların mahallinin kendi zatını ve başkalarını kavrayan ruhanî bir şey olması gerekir.²²⁰

Hocazade'nin filozoflardan naklettiği delil, Gazâlî'nin naklettiği delilden farklı olmadığı gibi, bu delile yeni bir şey eklememiştir. Hocazade de filozofların bu deliline itiraz eder. Ona göre mâ'kullerin, bilkuvve, benzer cüzlere bölünmemesi kabul edilemez. Mâ'kullerin bilkuvve bölünmesi caizdir. Hocazade'ye göre, “aklî suret, artma ve eksilmeye açık olur” şeklindeki sözleriyle filozoflar, şayet aklî suretin bizzat açıklığını kastederlerse, bu kabul edilemez. Çünkü Hocazade, artma ve eksilmeye açık olmanın nedeni olarak, bu akli suretin nefse hulûlü ile olmasının caiz olduğunu kabul eder. Ona göre, bazı makullerin bölünmemesi kabul edilmiş olsa bile, buradan mahallinin de bölünmemesinin gerekliliği çıkarılamaz. Hocazade bunu çizgi örneği ile açıklar. Çizgi farklı cüzlere bölünebildiği halde, onda bulunan nokta için aynı şeyi söyleyemeyiz. Çünkü çizgi bölünebildiği halde nokta bölünemez.²²¹

Hocazade'nin burada ifade etmek istediği husus, bize göre, aklî ilimlerin bölünemeyeceği şeklindeki düşüncenin kabul edilemez olduğudur. Ona göre bilakis, aklî ilimler bölünme kabul edebilirler. Fakat bazı aklî ilimlerin bölündüklerini kabul etsek bile, bundan onların bulundukları yerin de bölündüğü sonucunu çıkaramayız. Mesela, nokta bölünmediği halde, noktanın bulunduğu çizgi bölünebilmektedir.

Bununla birlikte noktanın çizgide bulunması zât bakımından olmayıp, bitiş veya kesme gibi başka bir bakımdandır. Bölünen bir şeye, o şeyin bölünmüş zatı yönünden olmayan hulûl bölünme gerektirmez. Eğer, akli suret ruha, bölünen zatı yönünden hulûl etseydi, ruhun bölünmesi ile akli suretin de bölünmesini

²²⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 310.

²²¹ Hocazade, *a.g.e.*, s. 102-103.

gerektireceği şeklindeki bir itirazı Hocaade yerinde bulmaz. Zira Hocaade, aklî suretin, ruha, ruhun zâtı bakımından hulûl ettiğini kabul etmez. Üstelik bu iddia, kendisine dayanak olarak aldığı vehmi güçlere de itiraz edilerek, Gazâlî tarafından reddedilmiştir. Bu noktayı, Gazâlî'nin birinci delil ile ilgili görüşlerini tartışırken ele almıştık. Kısaca ifade etmek gerekirse bu güçlere hulûl eden şey, mesela, düşmanlık, bölünmüş değildir. Buna karşı 'vehmiye gücü düşmanlığı değil, düşmanı idrak eder' denilebilir, ama onların aslına göre, idrak edilmek için, idrak eden şeyde suretin teşekkülü lazımdır.²²²

Hocaade, ruhun aklî suretlerin mahalli olduğunu kabul etmez. Bu iddiasını, daha önceki Tehafütlerden farklı olarak, ilmin tarifinin farklı anlaşılması meselesinde açıklığa kavuşturmak istemektedir. Ona göre, eğer "ilim, malumun suretinin âlimde resmedilmesi" ise, o zaman ruh aklî suretlerin mahalli olabilir. Fakat Hocaade bu ilim tarifini kabul etmez. Hocaade, "ilim, eşyanın ruhta bir suret olmaksızın inkişafıdır" şeklinde bir ilim tarifi kabul etmektedir. Hatta ruh eşyayı başka bir mücerret ile fark eder.²²³

Ali Tûsî'de de delil, yapı ve anlam bakımından, Gazâlî'de olduğu şekli ile nakledilmektedir. O da filozofların bu deliline Gazâlî gibi itiraz eder. Ancak Ali Tûsî'nin itirazı, Hocaade'nin belirttiği ilim tarifi itirazıyla benzerlik taşımaktadır. Burada Tûsî, ilim tarifi yerine, düşüncenin tarifine başvurmuştur. Ona göre bölünmeyen ruha hululü her ne sebeple olursa olsun kabul edilmez. Çünkü bu görüş, düşünmenin, düşünülenin, düşünenin zatına hulul ettiği kabulüne dayanmaktadır. Fakat Tûsî bunu kabul etmez. Ona göre düşünme, eşyanın, hulûl

²²² Hocaade, *a.g.e.*, s. 103-104.

²²³ Hocaade, *a.g.e.*, s. 104.

etmeksizin ve sûretin resmedilmesi söz konusu olmaksızın d ş nende inkişafıdır. Hulûl kabul edilse bile, onun bir aletinin olmasının caiz olması sebebiyle, düşünenin z tına hulûl ettiğini kabul etmez.²²⁴

Buradan hareketle Tûsî'nin görüşünü kısaca şu şekilde ifade etmek mümkündür. O, düşünmenin maddeye veya algıya bağlı olarak oluştuğunu savunan görüşe karşı çıkmakta, buna karşılık düşünmenin, algıdan ve maddeden tamamen bağımsız olarak d ş nende ortaya çıktığını kabul etmektedir.

Sonuç olarak birinci delilde ilmin bölünüp bölünemediği meselesinden hareketle ruhun bölünemez ve mücerret bir varlık olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bu yapılırken de ilmin maddeye bağlı olarak mı ortaya çıktığı yoksa maddeden bağımsız olarak mı oluştuğu konusu tartışılarak mesele izah edilmeye çalışılmaktadır. Meselenin bir tarafında, filozoflar cismin bölünmesi ile ilmin de bölüneceğini kabul ederlerken, diğer tarafta Gazâlî, İbn Rüşd, Hocasade ve Ali Tûsî buna karşı çıkarak cismin bölünmesinin ilmin bölünmesini gerektirmeyeceğini ileri sürmektedirler. İlim de bölünmeyen bir şey olduğuna göre, ilmin mahallinin de bölünmeyen bir şey olması gerekmektedir. İlim mahalli ruh olduğuna göre, ruhun da aynı şekilde bölünmemesi gerekir. O halde bölünmeyen bir şey olan ruh, ancak mücerret ve kendi kendine kaim bir cevher olabilir. Bunun sonucu olarak bölünemeyen bir şey ancak bölünemeyen bir şeyde bulunur ifadesi, her bölünemeyen şeyin mahallinin de bölünemediği anlamına gelmemektedir. Nihayetinde nokta b l nmemekle birlikte, mahalli olan çizgi bölünmektedir.

²²⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 218- 219.

ii. İlmin Cevherde İzlenim Bırakması Meselesi

İkinci delil olarak ortaya konan bu delilin birinci delilin bir devamı niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Gazâlî bu delili ayrı bir madde olarak ele almaktadır. Genel olarak delilin yapısı şöyle ifade edilebilir. “Maddelerden mücerret, aklî tek bir bilinenden ibaret olan ilim, eğer, maddede arazların cismanî cevherlerde bıraktığı izlenim (intiba) cinsinden bir izlenim bırakıyorsa, maddede yayılarak izlenim bırakmamış olsa bile, cismin bölünmesiyle ilmin de bölünmesi gerekir.”²²⁵

Gazâlî’nin burada ifade ettiği şey, eğer ilmin madde ile bir ilgisi, maddeye bir nispeti varsa, o zaman maddenin bölünmesi sonucunda bu ilmin de bölüneceğinin gerekli olacağıdır.

Gazâlî’ye göre eğer ilmin cisimle “iç içe” olduğu ifadeleri beğenilmeyerek, bir yana bırakılıp, bunun yerine ilmin âlimle bir ilişkisinin “yani nispeti” olduğu kabul edilmiş olsa bile “iç içe olma” tabirini “ilişki” kelimesi ile değiştirmek duruma tesir etmez. Çünkü delil, ilmin bilenle ya ilişkisi vardır veya yoktur; ilişkisinin olmaması muhaldir, o halde vardır. Bu ilişki de üç şekilde düşünülebilir; ya bilen bütünü parçalarıyla, ya bir kısmıyla olur veya hiçbir kısmıyla ilişkisi olmaz. Üçü de batıldır, çünkü bilen her bir parçasıyla bilginin bir ilişkisi var demek, aynı o bilginin bu bilen her bir parçası miktarınca, sonsuz defalar kavranması demektir. Eğer her bir parçanın bilgiyle olan ilişkisi, diğer parçaların onunla olan ilişkisinden başka ise, o zaman bizzat bilgi kavram olarak bölünmektedir. Fakat tek bir bilinene

²²⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 185.

ait bilgi kavram olarak bölünememektedir. O halde, bilgi ile bilen arasında bu cüzler bakımından bir ilişkinin olmadığı açıklanmış olur.²²⁶

Bu durumda ona göre, iç içe olma (intiba) lafzının ilişki (nispet) ile değiştirilmesi, filozofların daha önce anlattıkları koyunun vehim gücünde meydana gelen, kurdun düşman olduğu izlenimi konusundaki şüpheyi yok edemez. Bu konu bir algı meselesi olduğundan dolayı bunun bir nispeti vardır ve Gazâlî, bu nispette de filozofların anlattığı şeylerin gerekliliğini kabul eder.

Gazâlî, ölçülebilen türden bir şey olmaması sebebiyle, düşmanlığın, misalinin belirli bir cisimle iç içe bulunup, parçalarının birbiriyle ilişkili olmasını kabul etmemektedir. Bu ilişkinin olması için, kurdun belirli bir şeklinin olması yeterli değildir. Çünkü koyun, kurdun sadece şeklini algılamakla kalmamaktadır. Aynı zamanda zıtlık, aykırılık ve düşmanlık gibi özellikleri de algılamaktadır. Düşmanlığın belli bir miktarı olmadığı halde, bu düşmanlık koyun tarafından belli bir miktarı olan cisim sayesinde algılanmaktadır.²²⁷ Gazâlî ifade ettiğimiz bu gerekçelerle bu suretin birinci delilde olduğu gibi, bu delilde de bir problem olarak kaldığını ifade etmektedir. Aynı şekilde filozofların “maddeden soyut olan bir şeye ait olan bilgi, cisimle bir ilişki içinde ise, cismin parçalara bölünmesi ile bu bilginin bölünmesi gerekir” sözleri tezat teşkil ettiği için kabul etmemiş ve şüpheyi bakmıştır.²²⁸

İbn Rüşd, filozofların birinci delilde, bulunduğu yerin bölünmesiyle bilginin bölünemeyeceğini belirtmeleri, burada da, bilgi ile bilen arasındaki üçlü

²²⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 185-186; Küyel, *a.g.e.*, s. 85-86.

²²⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 186.

²²⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 186.

bölümlemeden yararlanmak suretiyle yine aynı konuya devam etmeleri sebebiyle, Gazâlî'nin ikinci delilin önceki delilden ayrı olmayıp, birincinin bir devamı olduğunu beyan etmesini doğru bulur ve bu konuda ona katılır.²²⁹

Ona göre Gazâlî, birinci delilde de belirtildiği gibi, filozofların “makuller eğer cisimde bulunursa, ya bölünebilen bir şeyde, ya da bölünmeyen bir şeyde bulunur” şeklindeki iki türlü bölünmeden birini alıp, diğerini almayınca delil eksik kalmıştı. Gazâlî'ye karşı burada aynı itiraz tarzını devam ettiren. İbn Rüşd'e göre, akıldan iki çeşit bölünmenin kaldırılmasıyla bu delil tamamlanmış olur.²³⁰

Cisimde bulunan her şeyin iki çeşit bölünmeden birine muhatap olduğunu belirten İbn Rüşd'ün, yine cisimde bulunan tanım bakımından konusunun bölünmesiyle bölünmeyen şeyin, konusundan ayrı olup olmadığı meselesinde dile getirdiği şüphe sebebiyle de Gazâlî ile aynı endişeyi paylaştığı görülmektedir.²³¹

İbn Rüşd, ruh konusunda toplumun bütün bireylerinin konuşup tartışmasının ve soru sormasının men edildiğini, bu konuda sadece ilimde ehil kişilerin Tanrı tarafından bilgilendirildiğini, “Ey Muhammed! Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar. Deki: Ruh Rabbimin emrindendir: bu hususta size pek az bilgi verilmiştir.” (İsrâ, 85.) ayetini delil getirerek belirtir. O, bu meselede daha fazla tartışmayı uygun bulmayıp kapatmaya çalışır; bu emre herkesin uyması gerektiğini ve bunun halkın doğruluğuna inandığı delil olduğunu dile getirir.²³²

Ali Tûsî'nin filozoflardan aktardığı delil, Gazâlî'nin getirdiği formüle ettiği

²²⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 313.

²³⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 313; Küyel, *a.g.e.*, s. 88.

²³¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 313.

²³² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 313; Küyel, *a.g.e.*, s. 88-89.

farklı gibi görünse de, anlam olarak aynı şeyi ifade etmektedir. Filozoflara göre, ruhun ârazı mücerret olur. Bu öncülün açılmış ve anlaşılır hali ise şu şekildedir: “Küllî kavram ruha nüfuz eder. Bu küllî kavram çeşitli bireyler arasında nicelik, nitelik, yer ve konum bakımından, şeyler arasında müşterektir. Şayet küllî kavram mücerret olmasaydı bu iştirak düşünülemezdi.”²³³

İkinci aşama ise; “bütün cisimler ve cismani olanlar, zorunlu olarak, mücerret bir şey için gerçekleşmesi mümkün olmayan bu arazlara sahiptir. Ruhun mahallinin bu arazlarla belirlenmesi, bu mahalle nüfuz edenin de bu arazlarla belirlenmesini gerektirir.”²³⁴ şeklinde ifade edilmektedir.

Bunun cevabının tıpkı birinci delilde verilen cevap gibi olduğunu belirten Tûsî’ye göre bu delil, bilginin, bilinenin mahiyetinin, ruhta izlenim bırakmasına dayanır. Fakat bu, Tûsî tarafından kabul edilmemiştir. Ona göre, bu izlenim kabul edilmiş olsa bile, izlenim bırakan, küllî kavramın sûretidir, kendisi değildir. Bu, at ve atın suretleri örnek verilerek anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Gerçek at ile at resminin sûretlerinde olduğu gibi, sûret ile sûret sahibinin hükümlerde ve özüne ait olan niteliklerde çakışması gerekmez. O halde sûret sahibinin müşterek olmasına rağmen sûretin müşterek olmaması caizdir. Aynı şekilde sûretin bazı arazlarla sıfatlanmış olmasına rağmen sûret sahibinin bu arazlarla sıfatlanmış olmaması da caizdir. Sûretin bu arazlarla sıfatlanması kabul edilse bile bu, onun mahalli tarafından olmasını gerektirirdi. O halde bu arazlardan mücerret olması ve zâtları gereği müşterek olması mümkün olur.²³⁵

²³³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 221.

²³⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 221.

²³⁵ Tûsî, *a.g.e.*, s. 221.

iii. İlimin İnsanın Bütününe Ait Bir Sıfat Olduğu Meselesi

İnsan ruhunun maddeden mücerret müstakil bir varlık olması sebebiyle bölünemeyeceğine dair Gazâlî'nin filozoflardan aktardığı bir diğer delil de şu şekilde ifade edilebilir. Şayet ilim, insan bedeninin bütününde değil de sadece bir parçasında gerçekleşmiş olsaydı, insanın diğer parçaları arasından sadece bu parça ilim sahibi olurdu. Oysa insanın tamamına âlim denilmektedir ve insanın ilim sahibi olması belli bir yere nispet edilmeksizin, tamamına ait olan bir sıfatıdır.²³⁶

Bu düşüncenin, saçma ve anlamsız bir görüşten başka bir şey olmadığını belirten Gazâlî'ye göre, insana gören, işiten ve tadan denilmektedir. İnsan bedeninin tamamı ne görme, ne de işitme ve tatma özelliğine sahiptir, sadece bu organlar bu görevleri icra etmektedir. Ayrıca hayvanlar da işiten, gören ve tadan diye vasıflanmaktadır. Fakat bu, görme, işitme ve tatma gibi duyuların cisimsiz olarak idrak edildiğine delalet etmez ve bu, bir çeşit mecazî ifadedir.²³⁷

Gazâlî, buradaki itirazına bir kimsenin ikameti ile ilgili bir örnek ile açıklık kazandırma iddiasındadır. Ona göre, 'bir kimse Bağdat'tadır' derken bu kimse Bağdat'ın her tarafında değil de sadece bir yerinde ikamet etmesine rağmen, bütüne izafetle yine ona Bağdat'tadır, denilir.²³⁸

Çıkış noktası olarak Gazâlî'nin görüşünü onaylayıp, ona katılan İbn Rüşd, problemin çözümünün temellendirilmesi noktasında, insan aklının mahallinin cisim

²³⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 187.

²³⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 187.

²³⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 187; Küyel, *a.g.e.*, s. 86.

olup olmadığı yönünü öne çıkarır.²³⁹ Buna karşılık bu delil ile ilgili olarak Hocazade ve Ali Tûsî her hangi bir değerlendirmede bulunmamışlardır.

İbn Rüşd'e göre, aklın, insan vücudunda özel bir organa nispeti olmadığı kabul edildiği zaman, bundan aklın mahallinin herhangi bir cisim olmadığı sonucuna ulaşamayız. İnsanın âlim olduğu şeklindeki sözümüz, gören olduğu şeklindeki sözümüz gibi değildir. Görmeyi belli bir uzva atfederiz, çünkü insanın özel bir organla gören olduğu kendiliğinden bilinmektedir. Aklın ise kendine has bir organı olmayınca, insan hakkında âlim olduğunu söylediğimiz zaman, bir parçasından dolayı âlim olduğunu kastetmiş olmayız. Bu hususta mesele ne olursa olsun, bu, kendiliğinden bilinen bir şey değildir.²⁴⁰

Sonuç olarak üçüncü delilde çıkış noktası olarak ilmin, insanın sadece bir parçasına değil de bütününe ait bir sıfat olmasından hareketle, insana âlim denildiğini ifade eden filozoflar, ruhun maddeden mücerret ve bölünemeyen bir varlık olduğunu iddia emektedirler. Buna itiraz eden Gazâlî ve İbn Rüşd ise, insana âlim denildiği gibi gören, işiten de denildiğini, fakat görme ve işitmenin sadece bu organlar vasıtası ile yani cisim ile gerçekleştiğini ileri sürmekte, buradan hareketle de, ruhun bölünemeyen ve maddeden mücerret bir varlık olduğunun kanıtlanamayacağını iddia etmektedirler.

iv. İki Zıddın Bir Arada Bulunamayacağı Meselesi

Ruhun soyut bir varlığının olmasının ve bir bedende bulunamayacağının sadece akılla delillendirilebilmesi hakkında Gazâlî, filozofların görüşlerini aktarmış ve onların bu konuda başarılı olup olmadıklarını çeşitli açılardan değerlendirmiştir.

²³⁹ Küyel, *a.g.e.*, s. 96.

²⁴⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 314; Küyel, *a.g.e.*, s. 87.

Mesela filozoflara göre, bilgi kalbin veya beynin bir parçasında bulunsaydı, bilginin zıddı olan cahilliğin de, kalbin veya beynin başka bir parçasında bulunması gerekirdi. Bilginin ve cahilliğin bulundukları yerlerin ayrı ayrı olması durumunda insanın, aynı şeyi aynı anda hem bilmesi, hem de bilmemesi gerekirdi. Böyle bir şey mümkün olmayacağına göre, cahilliğin ve bilginin aynı yerde bulunması gerekir. Fakat aynı yerde iki zıddın bir arada bulunması mümkün değildir. Sonuç olarak ilim bölünebilen bir yerde bulunamaz.²⁴¹

Bir şey hakkında hem cahil, hem de âlim denilemeyeceği esasına dayanan bu delile Gazâlî, istemek veya istememek gibi bazı hususlarda filozofların aleyhine döneceği iddiasıyla, karşı çıkar.²⁴² Ona göre, şehvet, arzu ve irade cisme nispet edilen ve cisimle ilişkisi olan kavramlardır. Ayrıca arzu duyularak istenen bir şeyden, aynı zamanda nefret etmek de imkânsızdır. Çünkü aynı şey için gerçekleşen arzunun bir yerde, nefretin ise, başka bir yerde bulunmak suretiyle cisimde birleşmeleri mümkün değildir. Fakat bu durum, bu kavramların cisimle iç içe olmadıklarını göstermemektedir. Zira bu güçler, her ne kadar çok ve farklı bir takım organlara dağılmış olsalar da, bunların birleştikleri tek şey, ruhtur. Bu durum hayvanlarda da insanlarda da aynı şekildedir. Birlik noktası aynı olduğu zaman, ona nispetle birbirine çelişik ilişkilerin bulunması mümkün değildir.²⁴³

Gazâlî'ye göre, cisimle iç içe olmakla birlikte, birbirlerine zıt olan bazı kavramlar, biri cismin bir parçasında, diğeri de başka bir parçasında cisimle birleşmeleri mümkün değildir. Bunların birleştikleri tek noktanın ruh olduğunu ifade eden Gazâlî, bilginlik ve cahillik kavramlarının aynı yerde bulunamayacağından

²⁴¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 187-188.

²⁴² Küyel, *a.g.e.*, s. 97.

²⁴³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 189.

hareketle, ruhun bölünemeyen ve maddeden mücerret olduğunun sadece akılla delillendirilemeyeceğini ileri sürmektedir.

Bu delilde Gazâlî'nin filozoflardan aktardığı hususlardan bilginin kesinlikle cisimlerde bulunmadığı değil, sadece, bilginin, rengin ve genel olarak bütün arazların cisimde bulunmasına benzemediği sonucunun çıkacağını belirten İbn Rüşd, bilginin mahallinin bir şeyi bilmek ve bilmemek gibi iki zıddı kabul etmesi imkânsız ise, bu mahallin bir olmasının zorunluluk arz edeceğini kabul etmektedir.²⁴⁴ Çünkü hükmeden, zorunlu olarak bir olunca, zıtları bilmenin de bir tek ilim olması kaçınılmaz olacaktır. Ona göre, zıtları toplayan hayal gücü de cisimde bulunduğuna göre, aklın cisimde bulunmayacağı konusunda herhangi bir delil bulunmaz.²⁴⁵

İbn Rüşd'ün, Gazâlî'nin arzu ve nefret konusunda filozoflara getirmiş olduğu eleştiri ve itirazın doğru olduğunu belirtmesi, onun görüşlerine katılıp, desteklediği anlamına geldiğini söyleyebiliriz.²⁴⁶

Gazâlî'nin Tehafüt'ünde dördüncü delil olarak incelenen bu mesele, Hocaade tarafından 9. ve 11. delillerde ele alınıp incelenmiştir. Hocaade'nin dokuzuncu delili ele alışı ve buna cevabı, Gazâlî'nin bu delilde incelediği meselelerin aynen bir tekrarı gibidir.²⁴⁷ On birinci delilde ise, siyah ve beyazın zıtlığı tartışmaya konu edinilmiştir. Filozoflara göre bunun ikisinin zıt olduğu hükmünü veren şey cisim olamaz. Çünkü beyaz bir cüze, siyah ise, bir başka cüze girer.

²⁴⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 315.

²⁴⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 315; Küyel, *a.g.e.*, s. 89.

²⁴⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 315.

²⁴⁷ Hocaade, *a.g.e.*, s. 111-112.

Bundan dolayı, bunların zıt oldukları hükmü verilemez.²⁴⁸ Bu hükmü verecek olan, ancak maddeden mücerret ve bölünemeyen bir cevher olmalıdır, o da ruhtur.

Bu delil ile ilgili olarak Hocazade, beyazın bulunduğu yerde siyahın da bulunmasının zorunluluğunu kabul etmemektedir. Çünkü siyah ve beyaz suret yönünden değil, bilakis başka yönden zıttırlar. Suretlerin zıt olduğu kabul edilse bile, bu ikisi hakkında hüküm verenin, cisim veya cismani bir kuvvet olarak bulunması mümkün olabilmektedir.²⁴⁹

Ali Tûsî de Gazâlî'nin filozoflardan aktardığı bu delili, aynı şekilde Hocazade gibi iki ayrı delil olarak incelemiştir. Ona göre filozoflar “Ruha, aynı zamanda, birlikte iki zıt mahiyet düşebilir. Oysa cisim ve cismani olanda böyle değildir.”²⁵⁰ şeklindeki ifadeleriyle ruhun bölünmediğini ve mücerret olduğunu iddia etmektedirler. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse ruh iki zıt şey arasında bir nispetle hüküm verir. Ama bu hükmü vermek için o iki şeyi bilmek gerekir. Bir şeyin bilinmesi, o şeyin mahiyetinin bilende yayılıp, izlenim bırakmasından başka bir şey değildir. Fakat cisimde ve cismani olanda iki zıt şeyin birleşmesi imkânsızdır.

Ali Tûsî'ye göre bu delil de, bilginin yayılıp izlenim bırakması esasına dayanmaktadır. Onun bilginin, hulul etmesi veya izlenim bırakması şeklindeki tarifini kabul etmediğini daha önce de belirtmiştik.²⁵¹

Tûsî'nin bu konuda filozoflardan aktardığı ikinci delil ise, şu şekildedir. “Eğer ruh cisim veya cismani olsaydı bir kimsenin aynı zamanda ve aynı bakımdan

²⁴⁸ Hocazade, *a.g.e.*, s. 113.

²⁴⁹ Hocazade, *a.g.e.*, s. 113.

²⁵⁰ Tûsî, *a.g.e.*, s. 223.

²⁵¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 223.

bir şeyi hem bilen olması, hem de bilmeyen olması icap ederdi. Çünkü ruh, cisimsel olması durumunda bölünme kabul edeceğinden dolayı bilginin, ruhun bir parçasıyla var olması, bilgisizliğin de başka bir parçasıyla var olması caiz olur. O zaman da ruh hem bilen, hem de bilmeyen olur. Böyle bir şeyin olması zaruretle muhaldir.”²⁵²

Ali Tûsî bu delile, iki bakımdan itiraz eder. İlk olarak, bilgisizliğin mahiyeti ve çeşidi yönünden itiraz eder. Ona göre, eğer filozoflar tarafından bahsedilen bilgisizlik, “basit bilgisizlik” ise, delilde belirtilen şey anlamsızdır. Çünkü basit bilgisizlik, mahalli ile birlikte var olan subûti bir sıfat değildir. Bilakis, gerçekliği bilmek olanın bilgisizliğidir. Yok, eğer “mürekkep bilgisizlik” kastediliyorsa, bu kabul edilmez. Zira bilgi ruhun bir parçasıyla var olurken, diğer bir parçasıyla bilgisizliğe engel olabilir. İster bir mahalde olsun, isterse iki mahalde olsun, bir kişinin tek bir halde iki zıt şeye inanması ona göre imkânsız olacaktır.²⁵³

İkinci itirazı ise, nefret ve arzu, haz ve acı kavramlarının cisimde bulunmaları sebebiyle, kişinin aynı zamanda, aynı şeyi, hem arzulaması, hem de nefret etmesini caiz görmemesi yönünden Gazâlî’yi tekrar ettiğini ve onunla aynı görüşleri paylaştığını görmekteyiz.²⁵⁴

Genel olarak, bu delilde ruhun maddeden mücerret ve bölünemeyen bir varlık olduğu filozoflar tarafından, iki zıt kavram olan bilgi ve bilgisizlik kavramlarının cisimde aynı yerde bulunamayacaklarından hareketle ve bunların bölünemeyen bir yerde bulunmaları gerektiği iddia edilmektedir. Bu yer de, ruhtur. Karşıt tarafta Gazâlî, İbn Rüşd, Hocazade ve Ali Tûsî ise, ruhun maddeden mücerret ve

²⁵² Tûsî, *a.g.e.*, s. 224.

²⁵³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 224-225.

²⁵⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 225.

bölünemeyen bir şey olmasının sadece akılla delillendirilmesinin bilgi ve bilgisizlik gibi iki zıt kavramın bölünememesinden dolayı cisimde bulunmalarının imkânsız olmasına dayandırılmayacağını iddia etmektedir. Bazı zıt kavramlar vardır ki, cisimle iç içe olmakla birlikte bunlar cisimde bir araya gelmezler. Bunların birleştiği tek şey ruhtur. Sonuç olarak, ruh maddeden mücerret bir cevher olmasına rağmen, bu delilde filozofların iddia ettiği şekliyle delillendirilemez.

v. Aklın Kendini Bir Vasıta İle İdraki Meselesi

Ruhun maddeden müstakil mücerret varlığı olduğu konusunda Gazâlî'nin filozoflar adına ortaya koyduğu diğer bir delil de aklın kendini maddi bir vasıtayla idrakinin imkânsızlığı üzerine temellendirilmektedir. Delili şu şekilde ifade etmek mümkündür: Şayet akledilen bir şey, akıl tarafından cismanî bir aletle idrak edilseydi, o zaman akıl kendisini bilemezdi. Fakat o kendisini bilmektedir. Bu durumda sonuç imkânsızdır; dolayısıyla öncülün imkânsızlığı da açıktır.²⁵⁵

Burada Gazâlî, açık olarak bir delil kurgulamamaktadır. Kanaatimizce Gazâlî zihninde kurguladığı delili burada bu şekliyle ortaya koymaktadır. Fakat Gazâlî'nin bu ifadelerinden bir delil oluşturacak olursak, bu delili şu şekilde kurgulayabiliriz:

Akıl, aklettiği şeyi maddi bir aletle idrak eder.

Akıl cismani bir şey değildir.

O halde akıl kendisini idrak edemez.

Fakat akıl kendisini idrak ettiğine göre, önermenin “o halde akıl kendisini idrak edemez” şeklindeki sonucu, Gazâlî'ye göre, imkânsızdır. Bunun sonucunda öncül de imkânsızdır.

²⁵⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 189; Durusoy, *a.g.e.*, s. 56-57.

Bu delilde ortaya konmaya çalışılan mesele filozofların kendi delillerine yapılabilecek bir itirazı ifade etmek sureti ile ortaya çıkabilecek bir çelişkiyi bertaraf etmeye yönelik olarak ele alınmaktadır. Yani filozoflar, bu delile bu öncülün bu sonucu gerektirdiği kabul edilmez şeklinde bir eleştirinin yapılabileceğini dikkate alarak delili açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadırlar. Kısaca bu da delilden çıkan sonucun öncülden zorunlu olarak çıkmasının mümkün olmadığı itirazına bir cevap niteliğindedir.²⁵⁶

Görme bir cisim vasıtasıyla meydana geldiğine göre, görme olayı, görmeye ilişkin değildir; çünkü görme görülmez, aynı şekilde işitme de işitilmez, diğer duyular da aynı şekildedir. Eğer akıl da bu duyular gibi sadece cisimle idrak edecek olsaydı, kendisini kavrayamazdı. Fakat akıl, başkasını bildiği gibi kendisini de bilmektedir. Çünkü bir insan başkasını bildiği gibi kendisini de bilir, ayrıca başkasını bildiğini de bilir.²⁵⁷

Filozofların bu sözlerine Gazâlî iki yönden itiraz edilebileceğini belirtmektedir. Bu itirazların birincisi; Gazâlî, görmenin kendisine ilişkin olabileceğini, yani görüşün görülebileceğini ileri sürer. Nasıl ki bir tek bilgi ile hem kendini, hem de başkasını bilmek caiz ise, görmenin de hem kendini hem de başkasını görmesi caizdir. Bunun gerçekleşmemesi, tabiatta olagelen bir düzen ve âdetin bulunmasından dolayıdır. Ona göre bu âdet, görmenin kendisini görmesinin tersine işlemektedir. Fakat Gazâlî, bu düzenin dışına çıkmanın da mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Yani görüşün görülebilmesi mümkün olduğu gibi, cismani bir şeyle

²⁵⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 189.

²⁵⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 189.

algılaması durumunda akıl, hem kendisini, hem de başkasını idrak edebilir.²⁵⁸

Gazâlî'nin burada bahsettiği görüşün görülmesinin mümkün olması, tecrübe verilerine dayanmaktadır ve tecrübe verilerinin de zorunluluğu değil de, imkânı temsil ettiği düşünülürse, o zaman zihnimizde görüşü gören bir göz mefhumunun oluşması sadece olagelen âdetlere ters düşer, fakat çelişik bir durum arzetmez.²⁵⁹

Gazâlî'nin bu delile itirazının ikincisi ise, aklın cismanî duyularda bulunması ve onun kendini kavrama yönünden diğer duyulardan farklı olması imkânsız değildir. Çünkü ona göre, bir şeyin gerçekleşmesinin bazı duyularda imkânsız olması, diğerlerinde de aynı şeyin gerçekleşmeyeceği anlamına gelmemektedir. Duyuların cismanî olma konusunda ortak olmakla birlikte, algılama yönünden farklı olmaları mümkün olabilir. Mesela görme ile dokunma duyusu algılama bakımından farklıdır. Dokunmada, algılanacak şeye bir organla dokunularak temas etmedikçe algı gerçekleşmez; tat alma duyusu da bunun gibidir. Fakat görme, bunlardan farklıdır. Görme olayında, gören ile görülenin ayrı olması, yani, aralarında mesafe bulunması şarttır. Mesela, bir kimse gözlerini kapadığı zaman göz kapaklarının rengini göremez. Çünkü göz kapaklarımız gözümüzden belli bir mesafe uzaklıkta değildir. Bu farklılık cisme ihtiyaç duyma konusunda farklı olmayı gerektirmez.²⁶⁰

Gazâlî'nin burada ifade ettiği, iki ayrı itiraz şeklinde, görüşün görülmesinin mümkün olabilmesi, Gazâlî açısından baktığımızda aynı şeyi iddia etmesi bakımından bir tutarlılık arz etmektedir. Fakat ikinci itiraz şeklindeki gözün herhangi bir şeyi görmesinin, ancak diğer duyulardan farklı olması şeklinde, yani görülecek

²⁵⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 190.

²⁵⁹ Küyel, *a.g.e.*, s. 97.

²⁶⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 190.

şeyin gözden ayrı olması gerektiği belirtilmektedir. Göz kapanınca, gözden ayrı olmadığı için göz kapakları görünmüyorsa, görüş nasıl görülecektir? Bu, üzerinde özel olarak durulması gereken bir problemdir.

Gazâlî'nin delile getirmiş olduğu “olayların akışının değiştirilmesi ve görmenin kendi kendini görmesi mümkündür” cevabı İbn Rüşd'e göre, bir inatlaşma ve safsatadır.²⁶¹ Fakat M. Türker Küyel, Gazâlî'nin burada safsata yaptığı görüşüne katılmamaktadır. Küyel'e göre Gazâlî burada, “tecrübe verilerinin zarureti değil, imkânı temsil ettiği” tezine dayandığından dolayı, görüşü gören bir göz düşüncesi, bir çelişki değil, bilakis sadece ve sadece doğada alışlagelen âdete aykırılıktan başka bir şey değildir. Bu sonuca göre, onun burada bir tutarsızlığının olduğu söylenemez.²⁶² Bir önceki paragrafta da ifade ettiğimiz gibi, Gazâlî'nin ifade ettiği, “âdetlerin zorunluluğu değil de, imkânı temsil etmesi” meselesi açısından bakıldığında görüşün görülmesi, Küyel'in de belirttiği gibi bir tutarsızlık veya çelişki gibi görünmemektedir. Fakat görüşün gözden ayrı olarak gerçekleşebileceği açısından bakıldığında, giderilmesi mümkün olmayan şüpheler ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd'ün, Gazâlî'nin aklın cismani duyularda bulunmasının ve kendi kendini idrakinin mümkün olduğu, tabiat olaylarının olagelen şeklinden farklı olarak değişikliğinin ve bundan dolayı gözün de kendisini görmesinin imkânsız olmadığı yönündeki itirazını değerlendirdiğini görmekteyiz.

İbn Rüşd, Gazâlî'nin “aklın cismanî duyularda bulunması ve onun kendini idrak etmesi yönünden diğer duyulardan farklı olması imkânsız değildir”²⁶³ şeklindeki ikinci itirazının daha çok ikna amacını taşıdığını belirtmektedir. Eğer,

²⁶¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 317.

²⁶² Küyel, *a.g.e.*, s. 97.

²⁶³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 317.

filozofların böyle bir görüşe yönelmelerinin nedeni daha önceden belirtilmiş olsaydı, yani, önce gelmesi gereken sonuçlar baş tarafa yerleştirilmiş olsaydı, Gazâlî'nin bu varsayımının imkânsız olacağı açık bir şekilde bilinmiş olurdu. Bu neden ise, idrakin mahiyetinin açıklanmasıdır. İdrak, idrak eden ile idrak edilen arasında olan bir şeydir. Duyunun aynı bakımdan hem etkin hem de edilgin olması mümkün değildir. Etkinlik suret yönündendir, edilginlik ise ilk madde yönündendir. Bileşik olan bir şey kendi kendini algılayamaz, çünkü zatı, kendisiyle algıladığı şeyden başkadır. Şayet bileşik olan kendisini idrak etmiş olsa, bileşik basite, bütün de parçaya dönmüş olurdu ki, bunların hepsi imkânsızdır.²⁶⁴

Gazâlî'nin hareket noktası, filozofların tabiat hakkında yapmış olduğu bir takım tariflerin zaruri temellerinin olmadığını göstermek olduğu için, böyle bir temele dayanarak İbn Rüşd tarafından getirilen bu delil, muhtemelen onun kabul etmeyeceği bir şey olabilirdi.²⁶⁵

Hocazade'ye göre filozofların delilleri şu şekildedir. “İnsan ruhu hem kendisini idrak etmeye, hem de idrak ettiğini idrak kuvvetine sahiptir. Cismani güçte böyle bir şeyin gerçekleşmesi imkânsızdır. Ruh mücerret olduğu için, onda hiçbir cismani güç yoktur.”²⁶⁶

Kendisini ve idrak ettiklerini de idrak eden cismani bir gücün olmamasını Hocazade kabul etmemektedir. Zahirî beş duyu ve batınî duyuların kendi zatlarını ve idrak ettiklerini idrak edememelerinden külli bir anlam çıkarmanın anlamsız olduğunu belirtmektedir. Ona göre, cismani gücün, hem kendi kendisini, hem de

²⁶⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 317.

²⁶⁵ Küyel, *a.g.e.*, s. 97.

²⁶⁶ Hocazade, *a.g.e.*, s. 105.

idrak ettiklerini idraki mümkündür. Hocaşade'nin bu görüşleriyle, Gazâlî'nin ileri sürmüş olduğu fikirleri arasında birbirleriyle bir paralellik olduğunu ve Gazâlî'nin görüşlerine katıldığını görmekteyiz.²⁶⁷

Gazâlî'nin beşinci delil olarak incelediğı bu delili Ali Tûsî, iki ayrı delil olarak ele almıştır. Bunların birincisinde, filozofların iki örnekle anlattığı görüşlerini şu şekilde ifade edebiliriz. Bu örneklerin birincisi; ruh, uyku ve sarhoşluk durumunda bile kendi zâtından habersiz değildir. Uyuyan bir kimseye ismi ile seslenildiğı zaman veya ateş gibi acı veren bir şey yaklaştırıldığı zaman bu kimse uyanır. Şayet ruh bedene hulul etmiş olsaydı bu kişinin bu her iki halde de uyanmaması gerekirdi.²⁶⁸

Filozofların iddialarını açıkladığı örneklerden ikincisi ise İbn Sina'nın uçan adam örneğı olup, farazidir. Bir kimse eli, ayağı, gözü, kulağı v.b. organları olmasa bile kendi zatını bilebilir.²⁶⁹ Buna göre, insanın duyular dünyasından tamamen soyutlanmış olmasına rağmen, kendi zâtından habersiz olmadığı vurgulanmıştır. Bu iki örneğı temel olarak alan filozoflar, ruhun bedenden ayrı olduğunu ispat ettiklerini iddia etmişlerdir.²⁷⁰

Ali Tûsî, ruhun ve idrak edenin beden ve mizaç olduğunu iddia eden bir kimsenin, uçan adam örneğı ile iddia edilen durumdaki kişinin zâtını idrakini kabul etmeyeceğini belirterek, bu delile karşı çıkar. Çünkü bu durumda bir şeyi idrak için gerekli olan dokunma duyusu yok sayılmıştır. O zaman da beden ve mizaç söz

²⁶⁷ Hocaşade, *a.g.e.*, s. 105-106.

²⁶⁸ Tûsî, *a.g.e.*, s. 215.

²⁶⁹ Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Tabîât, en-Nefs*, s. 13; Altıntaş, Hayrani, *a.g.e.*, s. 126-127.

²⁷⁰ Tûsî, *a.g.e.*, s. 215-216.

konusu değildir. Bu sebeple, iddia edilen ona göre ne zaruridir, ne de hakkında bir delil getirilmiştir.²⁷¹

Seslenme ile uyanma ve acı veren şeyden uzak durmak şeklinde ifade edilen örneklerin hiçbirisinin, ruhun uyarılmasından önce bilgi sahibi olmasına delalet etmeyeceğini iddia eden Tûsî, ruh için bilginin, seslenme ile ve acı veren şeyin etkisinin kendine gelmesiyle aynı zamanda meydana gelebileceğini kabul etmektedir. Bu durumda ‘ruh, hangi durumda olursa olsun zâtından haberi olur’ şeklinde söylenen bir şey ona göre kabul edilemez. Hatta bu örneklerde söylenen şeyler sadece insanlar ile ilgili olmayıp, hayvanlar için de aynı şeylerin bulunması mümkündür.²⁷²

Ali Tûsî’ye göre filozofların bu mesele ile ilgili diğer delilleri ise, “Ruh, zatını, idrakini ve aletlerini idrak eder. Cisim veya cismani olan ise, zatını, idrakini ve aletlerini idrak edemez” şeklindedir.²⁷³

Tûsî’ye göre, filozofların getirdiği delilin ikinci öncülü zarurî ve delillendirilmiş değildir. Bu durumda, ruhun cismani olduğuna inanan bir kimse bu söylenenleri kabul etmeyebilir. Ayrıca, ona göre, cisim ve cismani olanın idrak etmesi muhal olursa, vahşi hayvanların da idrak ettikleri düşünüldüğünde bunlarında mücerret bir ruha sahip olmaları gerekir. Fakat bunu filozoflar kabul etmeyeceklerdir.²⁷⁴

²⁷¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 216.

²⁷² Tûsî, *a.g.e.*, s. 216.

²⁷³ Tûsî, *Kitabu’z-Zahire*, Haydarabad, Dakkan, ?, s. 243.

²⁷⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 243.

Ruhun maddeden müstakil mücerret bir varlığının olduğunu, aklın kendisini idrak etmesinin cismani bir aletle olmayacağı cihetinden ispat etme düşünceleri, Tehafüt sahipleri tarafından itiraz ve eleştiriye tabi tutulmuştur. Aklın, kendisini aklettiği için, idrak vasıtasının cisim olmadığını ve bundan dolayı ruhun maddeden mücerret bir cevher olduğunu iddia eden filozoflara karşı Gazâlî, “âdetlerin tersine işleyebileceğinden” hareketle görmenin hem kendini hem de başkasını görebileceği tezini savunurken, Hocazade de Gazâlî ile aynı düşüncüyü paylaşmaktadır. Ali Tûsî ise, idrak edenin beden ve mizaç olduğunu kabul eden bir kimsenin, filozofların iddia ettiği düşüncüyü kabul etmeyeceğini belirterek Gazâlî ve Hocazade’den tarafa düşüncesini yönlendirmiştir. Filozofların bu iddiaları ile ruhun mücerret olduğunu kanıtlama girişimleri, bu üç düşünürümüz tarafından kabul görmemiştir. İbn Rüşd ise, Gazâlî’nin, “âdetlerin zorunluluğu teşkil etmediği ve görmenin kendi kendisini görebileceği” düşüncesi ile bir inatlaşma ve safsataya düştüğünü belirterek, Gazâlî’ye karşı çıkmıştır.

vi. Aklın Kendi Vasıtasını Algılayıp Algılayamayacağı Meselesi

Bundan önce aklın kendisini idrak edip etmemesini tartışan Gazâlî, burada da önceki konuyla hemen hemen benzerlik taşıyan, “acaba idrak, vasıtasını idrak edebilir mi?” konusunu incelemiştir. Gazâlî ve incelememize konu olan diğer Tehafütlerin yazarları meseleyi ayrı bir delil olarak ele aldığı için, biz de aynı şekilde, meseleyi, ayrı başlık altında incelemeyi uygun bulduk.

Bu bağlamda delil, “eğer akıl, gözün algılaması gibi cismanî bir aletle idrak etmiş olsaydı, diğer duyular gibi akıl da kendi aletini idrak edemezdi. Hâlbuki akıl; beyin, kalp ve onun aleti olduğu iddia edilen şeyi idrak etmektedir. Bu durum onun bir aleti ve bir yerinin bulunmadığına delalet eder. Aksi bir durum olsaydı bunları

idrak edemezdi”²⁷⁵ şeklinde ortaya konmaktadır.

Gazâlî’nin bu iddiaya yapmış olduğu itiraz, bundan önceki itiraza benzemektedir. Ona göre, görme duyusunun kendi mahallini algılaması imkânsız değildir. Fakat daha öncede belirtildiği gibi, tabiattaki düzen böyle cereyan etmektedir. Şayet, cisimlerde izlenim bırakmada ortak iseler, duyuların birbirinden farklı olmasının imkânsız olması gerekmez.²⁷⁶

O halde, cisimde bulunan şeyin, bulunduğu cismi algılamasının imkânsız olduğunu söylemek anlamsız bir şeydir. Ayrıca belirli bir tikelden hareket ederek belirsiz bir küllî hakkında hüküm vermek, kabul edilemez bir şeydir. Geçersizliği ittifakla bilinen ve mantıkta söz konusu edilen hususlardan biri de hem bir veya birçok tikel sebebe dayanarak küllî hakkında hüküm vermenin geçersiz olduğunun mantıkta ittifakla bilindiğini ifade etmektedir.²⁷⁷

Gazâlî burada meseleyi, tümevarım yönteminin sınırları ve geçerlilik dereceleri yönünden incelemeye tâbi tutmaktadır. Çünkü Gazâlî’nin işaret ettiği mantık kuralı eksik (bilimsel) tümevarım metodu olarak bilinmektedir. Bunda bir bütünü meydana getiren parçaların hepsi değil de, sadece bir kısmı incelenerek bir bütün hakkında hüküm verilmektedir.²⁷⁸ Eksik tümevarım metodunun vardığı sonuç zorunlu olmayıp mümkündür, geçerli ya da geçersizdir. Zira istisnası bulunabileceği

²⁷⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 190; Gazâlî, *Makasid*, s. 289.

²⁷⁶ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 190.

²⁷⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 191.

²⁷⁸ Zihnin, tikelden tümele, külliye gidiş yolu, bir bütünün parçalarına dayanarak o bütün hakkında hüküm verme yöntemi tümevarım olarak isimlendirilmektedir. Tümevarımda; bir bütünün parçalarının hepsi incelenerek hakkında bir hüküm verilen tam tümevarım ve bir bütünü meydana getiren parçaların hepsinin değil de, sadece bir kısmının incelenerek bir bütün hakkında hüküm verilen eksik (bilimsel) tümevarım olmak üzere ikiye ayrılır. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s. 173–174; Küyel, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*, 110–111.

gibi, aksi de düşünülebilir.²⁷⁹

Gazâlî, böyle bir akıl yürütmeye filozofların, “her hayvan çiğnerken alt çenesini oynatır, çünkü biz bütün hayvanlar üzerinde araştırma yaparak bunun böyle olduğunu gördük”²⁸⁰ şeklindeki bir insan tarafından söylendiği farz edilen bu ifadeyi örnek olarak kullandıklarından bahsetmektedir. Ancak bu kimsenin böyle bir hüküm vermesi, muhtemelen timsahı tanımayışından ileri gelmektedir. Çünkü timsah üst çenesini oynatmaktadır. Filozofların sadece beş duyuyu araştırmış olmalarından dolayı, bilinen şekilde olduğunu görerek genel yargıda bulunduklarını ifade etmektedir. Nasıl ki timsah diğer hayvanlardan farklı ise, akıl da başka bir duyu olabilir ve diğer duyulardan farklı olabilir. Gazâlî buradan duyularla ilgili şöyle bir sonuca varılabileceğini söyler. Duyular, cismani olmakla birlikte, nesnesini temas etmeksizin algılayanlar ve nesnesini ancak ona temas ettikten sonra algılayanlar diye ikiye ayrıldığı gibi, mahallini algılayan ve algılamayan şeklinde de ikiye ayrılabilir.²⁸¹

Gazâlî, Filozofların, kesin delilleri olmadan, sadece duyular üzerine araştırma yaparak, onu da genel bir hüküm olarak kabul etmelerini eleştirmesi üzerine, bu eleştirisine şu şekilde bir cevap gelebileceğini düşünmektedir: “Biz, delil olmaksızın sadece duyular üzerindeki araştırmaya dayanmıyor, aksine delile dayanıyoruz. Şayet kalp veya beyin insanın ruhu olsaydı, o bunların algılarından habersiz kalmayıp kendi varlığını algıladığı gibi bu ikisini birden bilmezlik de edemezdi. Çünkü hiç kimse kendi varlığından habersiz değildir, bilakis sürekli olarak kendi varlığının farkındadır. Oysa insan, kalp ve beyinden söz edildiğini duymadıkça veya açıp

²⁷⁹ Öner, *a.g.e.*, s. 174; Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul, 1996, s. 146-147.

²⁸⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 191.

²⁸¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 191.

bakarak başka bir insanda bunları bizzat görmedikçe onları algılayamaz. Ancak bu suretle varlıklarını da kabul eder. Şayet akıl cisimle iç içe olsaydı, sürekli olarak o cismi bilmesi veya hiç bilmemesi gerekirdi. Oysa her iki durum da doğru değildir, aksine o bazen bilir, bazen de bilmez. Bu husus şöyle incelenebilir: Bir yerde bulunan algı, bulunduğu yerle olan ilişkisinden dolayı o yeri algılar. Algılananın orada bulunma dışında onunla bir ilişkisinin olduğu düşünülemez ki sürekli olarak onu algılasın! Eğer bu iki ilişki yeterli değilse, o zaman hiç algılamaması gerekir. Zira onun artık başka bir ilişkisinin olması mümkün değildir. Nitekim insan kendini bilince, sürekli olarak bilir ve hiçbir zaman kendinden gafil olmaz.”²⁸²

Gazâlî, filozofların yapabilecekleri varsayımına dayanarak, onlar adına getirdiği eleştiride, filozofların ifade ettikleri şey, delil olmadan, duyuların verilerine dayanarak herhangi bir şey ileri sürmedikleridir. İnsan devamlı olarak kendi varlığından haberdardır. Hiçbir zaman kendisini bilemezlik edemez. Fakat beden parçaları olan kalp veya beynin idraki ancak başkalarının bunlardan bahsetmesi yada, vücudun içinin açılarak bunları görmesi suretiyle bunların idrakine varabilir. Buradan hareketle de, ruhun cisimde bulunmadığı ve mücerret bir varlığının olduğu ispatlanmaya çalışılır.

Bu şekilde gelebilecek olan eleştiriye Gazâlî, insanın kendi varlığının bilincinde olduğu, ondan habersiz olmadığı müddet zarfında kendi bedeninin ve cisminin de bilincinde olduğunu belirterek karşılar. Kalp ismi, sûreti ve şekli belirlenmemiş olsa da insan, kendisinin bir cisimde hatta elbisesinin içinde ve evinde bulunduğu farkındadır.

Burada filozofların sözünü ettiği ruhun, ev ve elbise ile bir ilişkisi yoktur.

²⁸² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 191-192.

İnsanın kendisini bedene ait görmesi kaçınılmazdır. Onun kendi şeklinin ve isminin farkında olmayışı ise beyin ön tarafındaki meme ucuna benzer iki çıkıntıdan ibaret olan koku alımı yerinin farkında olmayışı gibidir. Nitekim her insan kokuyu cismi ile algılar; ancak her ne kadar o yerin başın arkasından ziyade ön kısmına yakın olduğunu, kulağın içinde olmaktansa burnun içinde olduğunu bilse de, onun için algı yeri şekilsiz ve belirsizdir. İşte insan da bunun gibi, kendi bilincine varır ve kendi hüviyetinin, ayağından çok kendi göğsüne ve kalbine daha yakın olduğunu bilir. Dolayısıyla kendisinin ayağı bulunmaksızın yaşayabileceğini, fakat kalbi olmaksızın yaşayamayacağını takdir eder. Şu halde filozofların insanın bazen kendi bedeninin farkında olup bazen olmadığını söylemeleri doğru değildir.²⁸³

Gazâlî'ye göre, insan her zaman kendi bilincine varmaktadır. Ayrıca ona göre insanın kendisini bedene ait görmesi de kaçınılmazdır ve kendi hüviyetinin kalbine daha yakın olduğunu da idrak eder. Dolayısıyla, filozofların ifadesinin aksine insan, her zaman kendi bedeninin farkına varır. Filozofların bunun aksini iddia etmeleri doğru değildir.

İbn Rüşd, Gazâlî'nin, altıncı delil hakkında "akıl eğer cisim olsa, kavraması esnasında, içinde bulunduğu cismi de kavradı" diye getirmiş olduğu sözlerin, bilgisizce ileri sürülmüş boş sözler olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd'e göre bu sözler filozoflara ait değildir, onların böyle bir sözü yoktur. Çünkü bir şeyin varlığını kavrayan bir kimse, onun tanımını kavrayamamaktadır. Şayet, ruhun tanımını varlığı ile birlikte kavramış olsaydık zorunlu olarak onun tanımından onun bir cisimde bulunup bulunmadığını öğrenmiş olacaktık.²⁸⁴

²⁸³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 191-192.

²⁸⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 319; Küyel, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 89.

Bütün hakkında bir parçaya dayanarak genel hüküm vermek, kesin bilgi sağlamayan bir tümevarımdır. Gazâlî'nin bunu “her hayvan alt çenesini oynatır” ifadesiyle oluşturulan tümevarıma benzetmesini İbn Rüşd, bir yönüyle doğru, diğer bir yönüyle de yanlış bulmaktadır. Her hayvan alt çenesini oynatır, şeklindeki bir tümevarım bütün hayvan türlerini içine almadığı için, eksik bir tümevarımdır. Ona göre, Gazâlî bu konuda haklıdır. Fakat “hiçbir duyu kendi zatını kavrayamaz” şeklinde bir görüşe sahip olan bir kişi, tam bir tümevarım yapmış olmaktadır. Çünkü beş duyudan başka bir duyu bulunmamaktadır. Bunun da Gazâlî'nin yanlış tarafı olduğunu iddia eder.²⁸⁵

Gazâlî'nin “İnsan, ruhun, bedenin hangi organında olduğunu ayırt edemese de, kendi cisminde olduğunun bilincindedir” diye ileri sürdüğü itirazın da, İbn Rüşd kesinlikle doğru olduğunu söyleyerek onun fikrini kabul edip onaylamaktadır. Ancak İbn Rüşd'e göre, bunu bilmek, ruhun varlığını cisimle sürdürdüğü anlamına gelmez.²⁸⁶

İbn Rüşd, Gazâlî tarafından bu delilin sanki filozofların ileri sürdüğü bir delil gibi ortaya konmasının anlamsız olduğunu belirtmektedir. Ona göre, filozofların böyle bir delili yoktur. Fakat Gazâlî'nin gerek eksik tümevarım, gerek “İnsan, ruhun, bedenin hangi organında olduğunu ayırt edemese de, kendi cisminde olduğunun bilincindedir” şeklinde ileri sürdüğü itirazlarına katılmaktadır.

Gazâlî'nin altıncı olarak ele aldığı bu delil, Hocaşade tarafından Tehafüt'te on sekizinci meselenin dördüncü delili olarak ele alınmış ve incelemiştir.

²⁸⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 319.

²⁸⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 319; Küyel, s. 89-90.

Filozoflara göre, insan ruhu organlardan birinde bir kuvve olarak bulunsa, ya o organı daima idrak edecektir veya hiç idrak etmeyecektir. Ancak bu söylenenin ikisini de filozoflar kabul etmemektedir. Çünkü insan, yukarda söylendiği gibi bazen, ruhun kendilerinde bulunması düşünülen kalp, beyin ve diğer organları idrak etmektedir. Bunun imkânı da, idrakin, idrak edilenin idrak edende meydana gelmesi şeklinde olmasıdır. Bunun gerçekleşmesi de ya kendisinin aynısı olması durumunda, ya da ruhun suretinin olmasıyla olur. Fakat o organın kendisinin aynı olmasıyla ruhun idraki aynı olursa, ruhun onu her zaman idraki gerekir. Kendisinin değil de, suretinin olması durumunda ise, ruhun onu hiç idrak etmemesi gerekir. Zira o organa hulul eden ruhun, organın suretinin aynısı olması ihtimali, mümkün değildir. Çünkü iki benzer şeyin bir madde içinde bir araya gelmesi gerekir ki, o da imkânsız bir şeydir.²⁸⁷

Hocazade, filozoflara, “idrakin, idrak edilenin idrak edende meydana gelmesidir” diye yapılan tarifini kabul etmeyerek cevap vermeye başlar. Ona göre idrak, idrak eden ile idrak edilenin arasında meydana gelen özel bir izafet halidir. Bu izafet meydana gelince mahal idrak edilir. Aksi bir durumda ise, idrak olayı gerçekleşmez.

Aynı şekilde filozofların; “ruhun mahallini idraki tıpa tıp aynısının meydana gelmesi ile olunca, mahallini ebediyen idraki gerekir” hükmü Hocazade tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü ona göre idrakin şartı, aynın meydana gelmesi değildir. İdrak başka bir şarta bağlı olarak bulunabilir. Hocazade’ye göre böyle bir şey kabul edilmiş olsa bile, idrakin devamlılığı kabul edilmez. “Şayet organı idrak etseydi, organın sureti bu organda meydana gelirdi, böylece iki benzer bir yerde toplanmış

²⁸⁷ Hocazade, *a.g.e.*, s. 106.

olurdu” hükmünü de, organın suretinin organın aynı olmadığı için Hocaade tarafından kabul edilmemektedir. Ona göre, bunların ikisinin benzer olduğu kabul edilmiş olsa bile, delili olmadığından dolayı iki benzerin tek maddede toplanamayacağı kabul edilmez.²⁸⁸

Hocaade’nin, burada ele aldığı konular Gazâlî ve İbn Rüşd’ün incelediği konu ile yakından ilgili olmasına rağmen, onlarda incelenmemesi yönünden farklılık arz etmektedir. Eleştirilerini, idrakin tarifi ve şartlarına, iki benzerin aynı maddede olamayacağına yönlendirmiştir.²⁸⁹

Bu delili anlam olarak aynı fakat bazı ilavelerle birlikte ele alan Ali Tûsî’nin naklettiği, filozofların iddialarını, şu şekilde ifade edebiliriz. Şayet ruh; kalp, beyin veya bedenin diğer organlarından herhangi bir organa hulul etmiş olsaydı iki durumdan biri gerekli olurdu: Ya ruh mahallini sürekli olarak idrak ederdi veya ruhun mahallini idraki imkânsız olurdu. Böyle bir durumda, ya sûretin gerçekleşmesi ruhun mahallini idraki için yeterli olurdu ya da yetersiz olurdu. Birinci durumda ruh, mahallini sürekli idrak eder, ikinci durumda ise bu idrak imkânsız olurdu. Çünkü o zaman aynı mahalde iki benzer suretin bir arada bulunması icap ederdi. Fakat iki benzerin aynı yerde, bir arada bulunması mümkün değildir.²⁹⁰

Ali Tûsî’nin bu delile itirazı, temelde onun filozofların bilgi anlayışlarına itirazından kaynaklanmaktadır. Ona göre bilgi, filozofların söylediği gibi, suretin meydana gelmesi olsa bile; ruhun mahallini idrak etmek için başka bir surete ihtiyacı olması kabul edilebilir ve buradaki imkânsızlık reddedilir. Çünkü filozofların burada

²⁸⁸ Hocaade, *a.g.e.*, s. 106-107; Küyel, *a.g.e.*, s. 92.

²⁸⁹ Küyel, *a.g.e.*, s. 98.

²⁹⁰ Tûsî, *Kitâbu’z-Zuhr*, s. 225-226.

ileri sürdükleri imkânsızlık, bu varlıklardan her ikisi birlikte zihnî veya her ikisi birlikte haricî olursa bu imkânsızlık gerçekleşir. Fakat bu varlıklardan birisi zihnî diğeri haricî olursa, burada olması düşünülen imkânsızlık ortadan kalkmış olur. Çünkü bu durumda, gerçekte bu bir mahalde bulunma değildir. Yani o iki benzerden birinin mahalli harici madde, diğerinin mahalli onun hulul etmiş olduğu ruhtur.²⁹¹

Ruhun maddeden mücerret bir varlığı bulunduğunu akli delille kanıtlamak isteyen filozoflar, aklın cisimde bulunması durumunda, içinde bulunduğu cismi de idrak etmesi gerekeceğini, fakat bunun tersine aklın cismi idrak etmediğini iddia etmektedirler. Bu iddiaya, Gazâlî, ‘kendi mahallini idrak etmeyen bir duyunun varlığının mümkün olduğu’ noktasından itiraz etmektedir. İbn Rüşd ise, Gazâlî’nin filozoflar adına getirdiği delilin onlara ait olmadığı hakkında kanaat belirtmektedir. Gazâlî’nin eleştiri ve itirazının ana fikrini benimseyen Hocaşade ise, ‘idrakin şartına ve tarifine, iki benzerin aynı maddede olamayacağı’ şeklinde itiraz ve eleştirilerini ifade ederek delili reddetmektedir. Ali Tûsî, Hocaşade’nin itiraz noktasına benzer şekilde bu delile itiraz etmiştir. İtirazın temelinde onun filozofların bilgi anlayışlarına itirazı bulunmaktadır.

vii. Algı Gücünün Zayıflaması Meselesi

Aklın bulunduğu yerin cisim veya cisimsel olmadığını açıklamak isteyen filozofların bu konudaki delilleri de Gazâlî tarafından tespit edilerek değerlendirilmiştir. Filozoflar, cismani organlara bağlı algı gücünün, uzun süre işlevini yapmasından dolayı yorulduğunu, iddia etmişlerdir. Çünkü devamlı olarak hareket etmek, cismin mizacını bozarak onu yorar. Bunun gibi, algılanması güçlü ve parlak nesneler de algılandıkları zaman organları zayıflatırlar. Mesela, bazen kulak

²⁹¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 226.

yüksek sesi ve göz parlak ışığı algıladıktan sonra, daha düşük ve daha zayıf olanı algılayamadığı gibi onu bozar. Acı ve tatlının algılanması da aynı şekilde olmaktadır. Çok acı bir şeyin algılanmasından sonra daha az acının tadı alınmaz. Çok tatlı olan bir şeyin algılanmasından sonra, bundan daha az tatlı olan bir nesnenin tadı alınmaz.²⁹²

Akıl gücünün durumu ise bunun tam tersinedir. Aklî olanların üzerinde uzun süre düşünmek insanı yormaz. Nitekim apaçık zorunlu hakikatlerin idrak edilmesi, onu karmaşık teorileri idrak konusunda zayıflatmaz, güçlendirir.²⁹³

Gazâlî, filozofların ileri sürdüğü bu delile olan itirazının, daha önceki itirazları gibi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü o, bu konularda cismanî duyuların birbirleriyle farklı olmasının imkânsız olmadığını kabul etmektedir. Ona göre, bu duyuların birisi için geçerli olanın diğeri için de geçerli olması gerekmez. Eğer bu tür hareket cisimleri etkileyecek olsaydı, orada onların gücünü yenileyecek bir sebep bulunur ve o etkiyi hissetmezdi. Bunların hepsi imkân dâhilinde olan şeylerdi. Çünkü bazı nesneler için geçerli olan hükmün, hepsi için geçerli olması gerekmez.²⁹⁴

İbn Rüşd, bu delilin, filozofların eski bir delilleri olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu delilin ifade ediliş tarzı şu şekilde olabilir: Aklın, güçlü bir aklediliri idrakinden sonra, ondan daha az güçlü olanını idraki daha kolaydır. Bu da göstermektedir ki, onun idraki cisim sayesinde değildir.

İbn Rüşd'e göre bu delil hususunda itiraz edip, tartışmaya hiç gerek yoktur. Zira suretlerin hulûlü ile müteessir olan mahal cismanidir. Bu hükmün aksi de

²⁹² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 192-193.

²⁹³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 193.

²⁹⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 193.

doğrudur: Her cismani olan şey kendine hulûl eden suretten müteessir olur. Eğer bir suret bir cisme, cismi değiştirmeden hulul etseydi, o zaman, o mahallin müteessir olmayacağı bir cismani suretin var olması gerekirdi.²⁹⁵

Hocazade'nin ise on ikinci delil olarak ele aldığı bu delil, temelde Gazâlî ve İbn Rüşd'ün incelediği bu mesele ile ilgilidir. Hocazade filozofların delilini şu şekilde ifade etmektedir. Ruhtaki akıl kuvveti, sonsuz fiiller gerçekleştirir. Sonsuz şekiller ve sayıların mertebelerini her birimizin idrak etmesi mümkündür. Ancak cismani güç bunu yapamaz. Cismani gücün kendisinden çıkan bir fiili veya daha fazlasını sınırsız bir zamanda yapmak için gücü yoktur. Aynı zamanda zamanı sınırlı veya sınırsız olan sonsuz sayılarını da idrak etmez. Bundan dolayı akıl kuvveti bütün cismani kuvvetlerden tamamıyla farklıdır. Çünkü o mücerret bir kuvvettir.²⁹⁶

Hocazade meseleyi daha detaylı olarak ele almakla birlikte değerlendirmeler Gazâlî'nin yaklaşımı ile paralellik arz etmektedir. Filozofların bu delili ile ilgili olarak Hocazade, akıl kuvvetinin sonsuz fiillere gücünün yeteceği iddiasını kabul etmemektedir. Hatta akıl kuvvetinin bir fiil yapmaya gücü dahi yoktur. Bunun yanında akıl kuvvetinin sonsuz fiiller yapma gücü varsa, taakkul akıl suretini ona veren Tanrı'dan bunu ruhun kabullenmesinden ibarettir. Bu da bir fiil değil etkilenmedir.

Buradan hareketle Hocazade'ye göre akıl kuvvetinin sonsuz fiiller yapmaya gücü olmasının anlamı, bir anda bir birçok fiil yapabilmesinin imkânsız olmasıdır. Çünkü zihnimiz aynı anda birçok bilgiyi düşünmekte zorlanır. Aynı şekilde Hocazade, cismani gücün bu anlamda da sınırsız fiiller gerçekleştirme gücünün

²⁹⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, 320.

²⁹⁶ Hocazade, *a.g.e.*, s.113.

olabileceğini savunmaktadır. Çünkü akıl kuvvetinin her zaman sınırsız fiiller yapma gücünün olmasını kabul etmek, cismani gücünün hiçbir şekilde sınırsız fiiller yapma gücü olmadığı anlamına gelmez. Hatta belki de onların bazılarını güçlendirebilir. Bu hemen bir anda olmaz ancak zamanla bu zorluklar cismani gücü güçlendirebilir. Bir şeye güç yetirememek hiç bir şeye güç yetirilemeyeceği anlamına gelmez. Çünkü biliyoruz ki çalışma ve alıştırma yapmak sureti ile bazı konularda güçlenme sağlamak mümkün olabilmektedir. O halde cismani güçlerinden hiçbirisinin sınırsız fiillere gücü olmadığı iddia edilemez.²⁹⁷

Ali Tûsî'nin, filozofların bu delilini aktarım yönünden Gazâlî'den herhangi bir farkı yoktur. Delil aynı şekilde aktarılmıştır. Onun bu delili değerlendirmesinde Gazâlî'yi tekrar ettiği söylenebilir. Çünkü Tûsî'de, onun gibi, cismani güçler arasında farklılıklar olabileceğini düşünmektedir.²⁹⁸

Tûsî'ye göre, cismani olmakla birlikte düşünme gücünün, diğer cismani güçlerden farklı olması caizdir. Öyleyse bu cismani güçlerden bazısında yorgunlukla bıkkınlık belirtisinin bulunması ve bazısında ise bulunmaması delile zarar vermez. Bu kıyasın doğru bir yaklaşım olmadığı gibi bir iddia söz konusu olması durumunda büyük önermenin küllîliğinin reddedilebileceğini söyleyerek karşı çıkmaktadır. Hatta ona göre ruhun, cisim veya cismani olduğunu kabul eden bir kimseden bunu kabul etmesi beklenemez. Çünkü kas ve sinirlerde, herhangi bir eyleme başlamadan önce bu eylemi güçleştiren bir sertlik bulunmaktadır. Bu sertlik hareket etmek suretiyle ısındıktan sonra yumuşar ve azalır. Böylece kişi hareket ve eylem için daha güçlü

²⁹⁷ Hocaşade, *a.g.e.*, s.113-114.

²⁹⁸ Tûsî, *a.g.e.*, s. 222.

olur.²⁹⁹

Sonuç olarak bu mesele, cismani algı gücünün algılama görevini yaptığı zaman yorulduğu ve zayıfladığı, bununla birlikte akıl gücünün ise makulleri idrak ettiği zaman yorulmak ve zayıflamak yerine daha da güçlendiği tezine dayanmaktadır. Filozoflar buradan hareketle ruhun mücerret olduğunun ispatlanacağını iddia etmektedirler. Filozofların bu iddialarına İbn Rüşd, yorulanın ve zayıflayanın cismani g olduğunu ve bu meseleye itiraz etmeye bile gerek olmadığını ifade ederek, filozofların görüşlerine katılmaktadır. Gazâlî, Hoca zade ve Ali Tûsî ise, cismani duyuların hepsinin aynı olmadığı, birisi için geçerli olanın diğeri için farklı olabileceği düşüncesinden hareketle cisimlerden bazılarının da zayıflamayabileceğinin imkân dâhilinde olduğunu belirtmektedirler. Dolayısıyla, bu delile dayanarak ruhun mücerret bir varlığının ispatlanması gerçekleşmez.

viii. Akıl Güçlerinin Zamanla Kuvvetleneceği Meselesi

Bu delil, bundan önceki delille yakından ilişkilidir. Burada filozofların iddiasını şöyle ifade edebiliriz. Bedenin bütün parçalarının kuvveti, kırk yaşımdan sonra gelişmesini tamamlar ve duraklama dönemine girer ve hatta bundan sonra da zayıflamaya başlar. Dolayısıyla görme, işitme ve öteki güçler zayıflar. Halbuki akl kuvvetler çoğu zaman bu dönemden sonra güçlenmeye başlar. Filozoflar, bedenin hastalanmasının bu duruma karşı bir delil oluşturmayaacağını belirtirler. Çünkü onlara göre, beden iyileştikten sonra kişi daha önceki bildiklerini tekrar öğrenmeye çalışmaz. Zihni melekeleri olduğu gibi geri döner, dolayısıyla eski bilgileri de aynen geri gelir. Filozoflar yaşılıktaki bunamanın da bu delile karşı bir etkisinin

²⁹⁹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 223.

olamayacağını iddia ederler.³⁰⁰

Gazâlî bu delile, bedene ait güçlerin eksilmesi veya fazlalaşmasının sayılamayacak kadar çok sebebi olması bakımından itiraz eder. Ona göre, bedene ait güçlerin bazılarının doğumdan başlayarak gençlik döneminde, bazılarının orta yaşta, bazılarının ise hayatın sonunda güçlendiği gibi, aklın durumu da bununla benzerlik arz eder. Mesela, koklama ve görme cisimde bulunmaları bakımından eşit olmalarına rağmen, kırk yaşından sonra koku alma duyusunun güçlenmesi ve görme duyusunun zayıflaması şeklindeki farklılık imkânsız değildir. Organların mizacının kişilere ve durumlara göre farklılık göstermesi de mümkündür.³⁰¹

Gazâlî, bedene ait güçlerin zayıflamalarının birçok sebebi olduğunu söylemişti. Bunu, görme gücünün zayıflamasının sebeplerinden birisinin, görme gücünün doğumdan itibaren faaliyete başlamasıyla örneklendirir. Kişi doğumdan itibaren görmeye başlar, aklı ise ancak on beş veya daha sonraki yaşlarda olgunlaşır. Bedene ait güçlerin zayıflamasının sebebinin insanlar arasında farklılıklar gösterdiğini başka bir misalle anlatmaya çalışan Gazâlî, baştaki saçın sakaldan önce ortaya çıkmasına rağmen, sakaldan önce ağardığının söylendiğini belirtir.

Gazâlî buraya kadar söylediklerinden şu sonuca varır: Bu sebepler derinlemesine incelenir ve bu olaylar doğal düzenin işleyişine bağlamazsa, bunlara dayanarak güvenilir bir bilgi temellendirmesi imkânsız olur. Gücü artıran veya zayıflatan ihtimallerin sınırsız olması sebebiyle, bunların hiçbirisi kesin bilgiye götüremez.³⁰²

³⁰⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 193-194.

³⁰¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 193-194.

³⁰² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 195.

Bu delile çok kısa ve net bir değerlendirme yapan İbn Rüşd'e göre ise, idrak güçlerinin içinde bulundukları nesne doğal sıcaklığa sahip ve bu nesne kırk yaşından sonra eksiliyorsa, aklın da diğer güçler gibi buna uyması gerekir. Yani, nesne yaşlanıyorsa, aklın da yaşlanması gerekli olur. Yok, eğer, içinde bulundukları nesnelerin akıl ve duyular için farklı oldukları düşünülürse, ömürlerinin eşit olması gerekli değildir.³⁰³

Bu delili beşinci delil olarak ele alan Hocazade ise, delili Gazâlî'nin aktarmış olduğu şekilden farklı olarak “eğer ruh cisme hulul etmiş olsaydı” şeklinde başlatmıştır. Delilin devamında ve genel anlam bakımından bir farklılık bulunmamaktadır.³⁰⁴

Hocazade bu delili, idrakin ve aletin kemali yönünden değerlendirmektedir. Ona göre, idrakin kemalinin şartı, aletin kemale ermesi değildir. Bundan dolayı filozofların söylediklerinin kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Bedenin bozulmasına rağmen, akıl kuvvetinin kemalinin artmasının sebebinin merak konusu olması durumunda, Hocazade bunun ileri yaşlarda oluşan mizaçla açıklanabileceğini belirtir. Ona göre, ileri yaşlarda oluşan mizaç, akıl kuvveti için başka mizaçlardan daha uygundur. Bu yaşlardaki idrak gücü daha da güçlenir, tamamlanır ve fazlalaşır.

Aklın gücünün mükemmelleşmesinin bir diğer sebebi de, alışkanlık ve tecrübedir. İnsanın ileriki yaşlarında tecrübesinin fazla olması ve alışkanlığının olmasından dolayı idrak gücünün mükemmele doğru yöneldiği Hocazade tarafından ileri sürülmektedir.³⁰⁵

³⁰³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, 320.

³⁰⁴ Hocazade, *a.g.e.*, s. 108.

³⁰⁵ Hocazade, *a.g.e.*, s. 109.

Bütün bunlara rağmen Hocazade, belirli bir sınırından itibaren ihtiyarlığın, ileriki safhalarında, bedenın bozulmaya başlamasıyla birlikte ruhun akletmesinin de azalmaya ve bozulmaya başladığını belirtmektedir.³⁰⁶

Tûsî'nin filozoflardan aktardığı delil şu şekildedir: Eğer ruh beden olsaydı bedenın zayıflamasıyla zayıflardı, bunun aksine beden zayıfladığı zaman ruh fiillerinde kuvvetlenir. İhtiyarlık yaşlarında insanın bedensel aletlerinin azalmasına ve çökmesine mukabil düşünce gücü kuvvetlenir.³⁰⁷

Filozofların bu iddiasına karşı çıkan Ali Tûsî bunu, ruhun, failin kendisiyle bulunduğı, cismin ortasından (i'tidalinden) bir sınır ve failin kemale ermesinde bir şart olabileceğı ve bu sınıra eklenen veya ondan çıkarılan bir şeyin onu değiştirmeyeceğı iddiasıyla reddeder.³⁰⁸

Bu delilde filozoflar, ruhun maddeden mücerret bir varlığının bulunduğunu, bedenın belli bir yaştan sonra zayıflaması, duraklaması hatta gerilemesine rağmen, akıl gücünün kuvvetleneceğı düşüncesinden hareketle kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu düşüncenin karşısında ise, Gazâlî, İbn Rüşd, Hocazade ve Tûsî yer almaktadır. Gazâlî, bedene ait güçlerin eksilip fazlaşmasının birçok sebebi olduğı, bu sebeplerin de derinlemesine incelenerek, doğal düzenin işleyişine bağlanmadığı takdirde, bunlara dayanarak bir bilginin temellendirilemeyeceğı noktasından itiraz eder. İbn Rüşd ise, nesne yaşlanıyorsa, aklın da buna uyarak yaşlanması gerektiğı yönünde görüş bildirir. Hocazade ve Tûsî de bedenın değişmesinin başka nedenleri olabileceğı ve cisimdeki artma ve eksilmenin ruha etki etmeyeceğı noktasından delile

³⁰⁶ Hocazade, *a.g.e.*, s. 108.

³⁰⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 216-217.

³⁰⁸ Tûsî, *a.g.e.*, s. 217.

itiraz ederler. Buradan da, ruhun maddeden mücerret bir varlığının ispatlanmasının mümkün görülmediği açıklığa kavuşur.

ix. Bedenin, Gelişim Süreci İle Birlikte Değiştiği Meselesi

Filozofların, ruhun bedenden ayrı bir varlığının bulunduğunu, insanın doğumu ile ileriki yaşı arasında bedenin gelişim sürecinden hareket ederek ispatlamaya çalıştıkları dokuzuncu delili, genel olarak şöyle ortaya koymak mümkündür. Onlara göre, insanın, devamlı olarak çözülüp yok olan, bunların yerini yenisinin almış olduğu bir cisimden ibaret olması düşünülemez. Anasından yeni doğan bir çocuğun gelişim seyri incelendiğinde, bu çocuğun sık sık hastalanıp solduğunu, daha sonra da şişmanlayıp büyüdüğünü görürüz. Bu duruma bakarak, kırk gün sonra bu çocuktan doğduğu andaki parçalardan hiçbir şeyin kalmadığını, hatta ilk var oluşunda bulunan spermadan da bir şeyin kalmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bunlar çözülerek yok olmuş ve yerine başka parçalar gelmiştir. İnsanın bu bedeni, doğumundaki bedeni değildir, bu başka bir bedendir. Buna rağmen bu insan, önceki yani yeni doğan insanın aynısıdır. Hatta bedenin parçalarının hepsi değişmiş olmasına rağmen, çocukluğun ilk başlangıcından itibaren edindiği bilgilerinde onunla birlikte devam ettiği söylenebilir. Bunlara bakarak, ruhun bedenden ayrı bir varlığının olduğu ve bedenin, ruhun aleti konumunda olduğu söylenebilir.³⁰⁹

Filozofların delillerini ele alış tarzı modern terminolojide kişisel kimlik problemi olarak tartışılmaktadır. İnsanın kişisel kimliğini oluşturan şey ruhu mudur? Yoksa bedeni midir?³¹⁰ Veya “insan, ruhuyla mı insandır, bedeniyle mi insandır” sorularıyla ifade edilen meselede, filozofların insanın ruhu ile insan olduğu tezini

³⁰⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 195-196.

³¹⁰ Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 108-109; Koç, *a.g.e.*, s. 77-78.

savundukları görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında filozofların kabul ettiği kişisel kimlik problemi, “cismani olmayan bir şeyin kimlik problemi”³¹¹ olarak karşımıza çıkmaktadır. Ruhun aynîliğini savunanlara göre bedenın hiç rolü yok denebilir. O zaman da bedendeki meydana gelen değışiklikler insanın kimliğinde herhangi bir eksilme veya çoğalmaya sebep olamaz.³¹²

Filozofların kabul ettiği bu görüş, Batılı düşünür Richard Swinburne (1934-) tarafından da savunulmaktadır. Swinburne’e göre, bedenın tamamı yok edilse bile, insanın bilinçli bir yaşam sürdürmesi mantıksal imkân dâhilindedir. O, bilinçli olmanın nedeninin, bedenden farklı olan “ruh” olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bir şeyin bir kimsenin parçası olabilmesi için, bir cevher olması gerekir.³¹³

İsmail Fennî (1855–1946) ruhun mücerret olduğu hakkında delilleri tartışırken, kişisel kimliğin ruha ait olduğunu ve bunun delilinin mesuliyet duygusuna dayandırılabilceğini belirtmektedir. Bir kimse işlemiş olduğu bir suçtan dolayı uzun bir zaman sonra sorguya çekilirken, “bunu ben işlemedim” diyemez. Çünkü beden sürekli olarak değışip geliştiği halde, ruh hiç değışmeden aynîliğini korumaktadır.³¹⁴

Gazâlî, filozofların bu iddialarına, insanın gençlik hali ile yaşlılık halinin kıyaslanarak ruhun bedenden ayrı bir varlığı olduğunun ispatlanmak istenmesinin, hayvan ve bitkinin durumu düşünüldüğünde, bu ispatlamanın çelişki doğuracağını ileri sürerek itiraz eder.

Gazâlî’ye göre, filozofların bu delildeki görüşleri, hayvan ve ağaç hakkında

³¹¹ Koç, *a.g.e.*, s. 78.

³¹² Denkel, *a.g.e.*, s. 108-109; Koç, *a.g.e.*, s. 78.

³¹³ Mehmet Sait Reçber, “Düalizm, Swinburne ve Foster” *İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 13, S. 2, Ankara, 2000, s. 204; Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Bursa, 2001, s. 64–72.

³¹⁴ S. Hayri Bolay, *Türkiye de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, İstanbul, 1967, s. 189.

da, aynen insan için söylendiği gibi, bunların büyüklüklerinin küçüklükleri ile kıyaslanması durumunda, “bu ağaç eski ağacın kendisidir veya bu hayvan eski hayvanın bizzat kendisidir” denilebileceği için çelişir. Fakat bu durum, hayvan ve ağacın cisimden başka bir varlığının bulunduğu delalet etmez.³¹⁵

Ayrıca hayal gücünde suretlerin korunduğunu hatırlatan Gazâlî, filozofların bilgi hakkında söylediklerinin de geçersiz olduğunu belirtir. Çünkü bu delile göre, beynin diğer cüzleri değiştiği halde, hayal gücünün çocukta, yaşlanıncaya kadar kalması gerekir. Bedenin birer parçaları olmalarına rağmen, şayet beynin ve kalbin diğer parçalarının da değişmediği düşünülecek olursa, bütün bedenin değiştiğini nasıl düşünebilmektedirler.³¹⁶

Bu delil bağlamında Gazâlî, insanın mahiyetinin ne olduğunu da dile getirmektedir. Ona göre insan, kendinde sürekli kalan şeyle insandır. Şayet insan yüzyıl yaşamış olsa bile onda spermadan bazı parçaların kaldığı kesindir. Birçok çözülme ve değişime rağmen spermanın kalıcı olmasından dolayı “bu, şu ağaçtır” ve ya “bu, şu attır” diye söylenilebilmektedir.³¹⁷

Gazâlî’nin bu ifadelerinden ortaya çıkan sonuç, filozofların insanın mahiyeti ile ilgili söylediklerinden kişisel kimliğin ruhtan ibaret olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Onun, burada savunduğunu düşündüğümüz insanın kişisel kimliği, beden olmadan, sadece ruhun ayniyetinin savunulmasının imkânsızlığıdır. Çünkü bizim bilinçli olduğumuzu hissettiğimiz bütün zamanlarımız, bedenle birlikte

³¹⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 196.

³¹⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 196.

³¹⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 196.

olduğumuz zamanlardır. Bilincin, beden olmaksızın devam edeceğini düşünmemiz, bildiklerimize ve tecrübelerimize ters düşmektedir.³¹⁸

Besinlerin bedene katılması ve bedenin parçalarının çözülmesini, suyun bir kaba konulup ondan tekrar alınmasına benzeten Gazâlî bunu “su” örneği ile açıklamaktadır. Bir kaba bir litre su konulduktan sonra üzerine bir litre daha dökülüp karıştırılsa, sonra da bu kaptan bir litre su alınıp bir litre daha dökülse, tekrar bir litre alınıp bu işlem bin defa tekrarlınsa, nihayet sonuncusunda biz o kaptan ilk sudan yine bir şey kaldığını söyleriz. O halde, o kaptan alınan her batman suda ilkinden bir miktar kesin olarak vardır, çünkü ikinci defasında birincisi vardır; üçüncüsünde ikinciye, dördüncüsünde üçüncüye yakın bir miktar bulunup, sonuncuya kadar azalarak bu böyle devam eder. Bu örnekte anlatılanlar, Filozofların kabul ettiği, cisimlerde sonsuzca bölünmenin mümkün olmasına benzetilebilir. Onların kabul ettiği bu ilke gereğince bedenin parçalarının çözülmesi ve yerine gelen her yeni parçadan sonra onda eski bedenden yine bir şeyler bulunmaktadır.³¹⁹

İbn Rüşd’e göre bu delil sadece, şahıslarda doğumdan ölüme kadar yok olmayan bir cevherin bulunduğunu ve nesnelerin sürekli olarak bir akış içinde olmadığını göstermek için kullanılmıştır. Ona göre, bu delil ile uğraşıp, boşa vakit harcamanın bir anlamı yoktur. Bütün bu söylediklerine karşın Gazâlî’nin bu delili değerlendirirken yaptığı itirazı İbn Rüşd doğru bulmaktadır.³²⁰

İnsan bedeninin parçalarının daima değişmesinden dolayı belli bir zaman sonraki insanın, değişimden önceki insan olup olmaması problemini yedinci delil

³¹⁸ Koç, *a.g.e.*, s. 79-80.

³¹⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 196-197.

³²⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 322.

olarak tartışan Hocaade, bu mevzuda Gazâlî'den farklı bir şey söylememektedir ve onu tekrar etmektedir.³²¹

Ali Tûsî'nin filozoflardan naklettiği delil, Gazâlî'nin getirdiği delil ile anlam bakımında paralellik taşımakla birlikte, ilave edilmiş bazı ifadeler bulunmaktadır. Ona göre filozofların delili şu şekildedir: “Eğer ruh beden olsaydı veya bedende olsaydı, yıllar önce mevcut olan şahıs, şu anda mevcut olan şahıs olmazdı. Hâlbuki bu sonuç geçersizdir. Çünkü herkes zaruretle bilir ki, yüz sene önce doğmuş bile olsa o aynı şahıstır. Eğer “bedenin bazı asli parçaları, şahıs yaşamaya devam ettiği müddetçe varlığını muhafaza edebilir. O halde, bu parçalar ruhtur veya ruhun mahallidir” denirse, buna filozofların cevabının şöyle olduğunu ifade etmektedir: “Bedenin bütün parçaları mahiyetçe benzerdir. Bu parçalardan herhangi biri hakkında caiz olan, diğeri hakkında da caizdir. O halde diğeri bazısına değil de belli bazısına değişme arız olursa bu, tercih edicisiz tercihtir denir.”³²²

Ali Tûsî meseleyi, bir şeyin caiz olması ile vaki olması cihetinden değerlendirerek itiraz etmekte ve cevap vermektedir. Şayet mahiyet benzer ise parçalardan biri hakkında caiz olan şeyin diğeri parça hakkında da caiz olması gerekir. Fakat onlardan bir parça hakkında vaki olanın diğeri parça hakkında vaki olması gerekmez. Tûsî, bu tercihin, Muhtar'ın tercih etmesi veya değişmesi mümkün olan diğeri şeylerde olduğu gibi başka bir sebeple olabileceğini düşündüğü için, tercih edicisiz tercihi kabul etmemektedir.³²³

³²¹ Hocaade, *a.g.e.*, s. 110-111.

³²² Tûsî, *a.g.e.*, s. 217.

³²³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 217-218.

Sonuç olarak, insanın kişiliğinin ruh sayesinde devam edeceği iddiasından hareketle, filozoflar ruhun bedenden ayrı bir varlığının bulunduğunu bu delilde ispatlama çabasında bulunmaktadır. Buna karşılık, Gazâlî ve bu meselede onunla aynı düşünceye sahip olan Hocazade, insanın kişiliğinin ve kimliğinin sadece ruhuyla olacağını kabul etmemektedirler. Onlara göre, insanın kişisel kimliği spermadan bazı parçaların devamlı olarak bulunmasıyla yani, insanın bedeninde yaşadığı müddet zarfında birçok değişiklikler olmasına rağmen, spermadan devamlı olarak bazı parçaların kaldığı kesindir ve insan, ne sadece ruhuyla insandır, ne de sadece bedeniyle insandır. Beden olmadan sadece ruhun vasıtasıyla bulunan bilinç hiçbir işe yaramamaktadır. İbn Rüşd ise, bu delil ile uğraşmanın boşa vakit geçirmekten başka bir şey olmadığını ifade etmesiyle birlikte, Gazâlî'nin, bu meselede söylediklerinin doğru olduğunu söyleyerek, ona katılmaktadır. Tûsî ise, diğer Tehafüt yazarları ile aynı düşünceye sahip olmakla birlikte, filozofların “Bedenin bütün parçaları mahiyetçe benzerdir. Bu parçalardan herhangi biri hakkında caiz olan, diğeri hakkında da caizdir.” şeklindeki iddialarına, bedenın bir parçası hakkında caiz olan diğeri parça hakkında da caiz olmakla birlikte, bir parça hakkında vaki olanın diğeri hakkında da vaki olacağı gerekmez diyerek filozoflara itiraz eder. İncelememize konu olan Tehafütlerin yazarlarına göre, bu delile dayanarak ruhun maddeden mücerret olduğu kanıtlanamaz.

x. Akıl Külli Kavram İle İlişkisi Meselesi

Gazâlî'ye göre, ruhun maddeden soyut bir varlığının olduğunu ispat etmek için filozofların başvurduğu delillerden birisi de akıl- külli kavram ilişkisi, külli kavramların akıl tarafından algılanmasıdır. Bu mesele, Gazâlî tarafından onuncu problem olarak ele alınıp incelenmiştir.

Filozoflara göre, akıl gücü küllileri idrak eder. Aklın küllileri idrakinin nasıl olacağı, filozoflar tarafından insanın duyu ve akıl yönünden ne şekilde ve nasıl idrak ettiği örneği üzerinde çalışılmıştır. Buna göre akıl, duyunun belirli bir insan bireyini müşahadesi sırasında, mutlak insanı idrak eder. Mutlak insan ise, müşahade edilen şahıstan başka bir şeydir. Çünkü müşahadenin gerçekleşmesi için, belli bir yerin, rengin, ölçünün ve konumun olması gerekir. Kavram olan mutlak insan ise bütün bunlardan soyutlanmıştır. İnsan adının ifade ettiği her şey, bu kavram olan insanda bulunmaktadır. İnsan yok olsa bile, onun hakikati soyut olarak akılda kalır. İnsan örneğinde olduğu gibi, duyunun müşahade ettiği her şeyin hakikati maddeden ve konumdan soyutlanmış olarak akılda meydana gelmektedir. Kavramın alındığı nesnenin konumu, yeri ve miktarı olduğu için küllinin madde ve konumdan soyutlanmış olmasının nesneye nispetle olması mümkün değildir. O zaman, konum, yer ve miktar gibi özelliklerden soyut olan, kavramları alan ruha nispet edilmesi gerekir.³²⁴

Bu delilde filozofların üzerinde durduğu anahtar kavram, küllilerin duyularla kavranamaması sebebiyle, bunların kavrandığı yerin maddeden mücerret olması gerekeceğidir. Bu da maddeden müstakil ve mücerret olan ruhtur.

Gazâlî, filozofların söylediklerine aklın küllîleri idraki bakımından itiraz etmektedir. Ona göre, aklın, filozofların ileri sürdüğü anlamda, küllî kavramların akla hulul ettikleri şekliyle küllî kavramı idraki kabul edilmez. Tekil ve makul olan bir şeyin şekli vardır. Bu şekli önce duyu algılar, bu şeklin aynı cinsin fertlerine olan nispeti bir tek ve aynı nispettir, küllî oluşunun anlamı budur. Şöyle ki, akılda, önce duyunun algıladığı bireysel şekil bulunmaktadır. Bu şeklin tür içindeki diğer

³²⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 197-198.

bireylerle tek bir ilişkisi söz konusudur. Çünkü bir kimse, başka bir insanı görecektir olsa onda, insandan sonra at gördüğünde farklı iki şeklin meydana geldiği gibi, yeni bir görünüm meydana gelmez.³²⁵

Akılda meydana gelen bu durumun duyularda da meydana gelebileceğini belirten Gazâlî, kişinin suyu algılamasını örnek olarak vermektedir. Misal olarak, suyu gören kimsenin hayalinde bir şekil oluşur. Bu suyun şeklinin oluşmasından sonra, kişi kan görecektir olursa, başka bir şekil daha oluşur. Fakat bundan sonra başka bir su gördüğünde ise, başka bir su şekli oluşmaz. Bilakis hayalinde izlenim bırakmış olan önceki suyun şekli, su birimlerinin her birinin örneğidir. İşte bu anlamda onun küllî olduğu zannedilir. Bir el gören kimsenin durumu da aynı şekildedir. Bu kişinin hayalinde ve aklında elin bölümlerinin birbirine göre konumu, yani elin yayvanlığı, parmaklara bölünmesi, parmakların tırnaklarda son bulması, ayrıca büyük-küçük oluşu ve rengi meydana gelir. Bu kimse her bakımdan birinciye benzeyen bir başka el gördüğünde, onun hayalinde yeni bir şekil oluşmaz.³²⁶

Gazâlî, külli hakkında yaptığı ön bilgiler ve onlarla ilgili verdiği su ve el örneğinden sonra, akıl ve duyunun her ikisinde de küllînin anlamının açıkladığı şekilde olduğunu belirtir. Zira ona göre, akıl hayvandaki cisim şeklini idrak ettiğinde, tıpkı iki ayrı zamanda iki suyun şeklini idrakte olduğu gibi, ağaçtan cisimliğe ilişkin yeni bir şekil elde etmez. Benzer her iki şey arasında da durum bu şekildedir. Dolayısıyla bu, hiçbir konumu olmayan küllînin var olmasına izin vermez.³²⁷

Aklın, âlemin Yaratıcısı'nın varlığına hükmettiği gibi, kendisine işaret

³²⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 198; Küyel, *a.g.e.*, s. 187.

³²⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 198-199.

³²⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 199.

edilmeyen ve konumu olmayan bir şeyin varlığına da hükmedebileceğini ifade eden Gazâlî, küllinin cisimle birlikte düşünülmesinin de mümkün olduğunu belirtmektedir.³²⁸

Gazâlî'nin onuncu delil olarak incelediği bu meseleyi Hocaşade ikinci delil başlığı altında ele almaktadır. Hocaşade filozofların delilini şu şekilde ifade eder. “İnsan, küllî kavramını kavramaktadır. Bu küllî kavramı, bütün maddî eklentilerden mücerrettir. İdrak, ancak akledilenin suretinin akleden de meydana gelmesiyle oluşmaktadır. Eğer insan ruhu cisim veya cismani bir şey olsaydı, onun da maddî eklentileri olması gerekirdi. O halde, ona hulul eden küllînin de bu şekilde olması gerekir. Bu durumda ise, ruhun cisim veya cismani bir şey olmadığı açıklığa kavuşur.”³²⁹

Fakat Hocaşade, delile yapmış olduğu itirazı doğrudan küllînin tanımını üzerine temellendirmemektedir. Daha ziyade onun itirazı, küllînin maddi eklentilerden bizatihi mi yoksa mahalli yönünden mi mücerret olduğunun değerlendirilmesine yöneliktir. Çünkü o, idrakin tarifinden hareketle, taakkulün, akılda, ma'kul suretin meydana gelmesinden ibaret olduğu ve küllînin bütün arazlardan kurtulduğu fikrine karşı çıkmaktadır.³³⁰ Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Hocaşade, küllînin maddi eklentilerden mücerret olması bizatihi şeklinde kabul edildiğinde, cisme veya cismani bir şeye hululünün kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Zira küllî kavramı maddî eklentilerden, mahalli yönünden değil de, bizatihi olarak mücerret olmaktadır. Ona göre küllî, mutlak mücerret olduğunda, bunun kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü onun küllî olması için eklentilerinden zât bakımından mücerret olması

³²⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 199.

³²⁹ Hocaşade, *a.g.e.*, s. 104-105.

³³⁰ Küyel, *a.g.e.*, s. 99.

yeterlidir. Bu yön kabul edilse bile, idrakin, akılda, ma'kul suretin meydana gelmesinden ibaret olduğu Hocaade tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü o, aklî sûretin başka bir mücerrette ortaya çıkmasının da mümkün olabileceğini ifade ederek, karşı çıkmaktadır. Hatta, Hocaade'ye göre idrakin bu tarifi kabul edilse bile, küllînin bütün arazlardan soyutlanmış olduğu kabul edilmez.³³¹

Bu bağlamda, ifade edilmesi gereken önemli bir nokta da, her ne kadar Hocaade, filozofların iddialarının zıddının da mümkün olabileceğini ileri sürse de, bu konuda herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

xi. İnsanda Bir Hâkim Gücün Bulunması Meselesi

Onbirinci delil ve onikinci delil olarak ele aldığımız deliller Hocaade'nin eserinde sekizinci ve onuncu delil olarak incelenmektedir. Bu delilleri en sona bırakmamızın sebebi bunların diğer Tehafütlerde yer almamış olmasıdır. Bu iki meseleyi Hocaade eserine almak sureti ile delillere yenilerini eklemiştir. Bu Hocaade'nin Tehafüt geleneğine yaptığı bir katkı olarak ifade edilebilir.

Hocaade filozoflar adına delili şu şekilde ortaya koymaktadır. İnsanda, gören, koklayan, tadan, hayal eden, hatırlayan, tefekkür eden, akleden, şehvet duyan, nefret eden, acı çeken, isteyen, kadir, fail bir hakîm olması gerekir. Çünkü bir şeyin rengini ve şeklini gördüğümüzde onun tatlı, tuzlu, soğuk veya sıcak olduğuna hükmederiz. Buna hükmü verenin bunu kavraması gerekir. Buradan hareketle bir şeyin, küllîleri ve cüz'îleri aynı zamanda idrak etmesi gerekir. Biz bir şeyi algıladığımızda onu ya isteriz veya reddederiz. Onun için, hayal ve isteğin tek bir zatta bulunması gerekir. Hayal eden ayrı ve isteyen ayrı olursa, hayalin sonucu

³³¹ Hocaade, *a.g.e.*, s. 105.

isteğin oluşması gerekmez. Yani bu iki şey arasında bir zorunluluk bağından söz edilemez. Mesela, Zeyd bir şeyi hayal ederse, Amr'ın bunu istemesi gerekmez. Buradan hareketle, insanda bir şeye karşı bütün idraklerin meydana gelmesi gerektiği ispatlanmış olur. O halde zorunlu olarak bedende bu şekilde çeşitli algıların olması için bir cisim veya cismani bir şey yoktur. Dolayısıyla idrak türleri cisim veya cismani olmayan şeylerde meydana gelmektedir.³³²

Kısaca meseleyi özetleyecek olursak filozoflara göre insanda, küllîleri ve cüz'îleri birlikte algılayan bir tek şey bulunmalıdır. Hayal edenle, isteyen bir tek olması zorunludur. Çünkü hayal eden ile isteyen farklı kişiler olduğu zaman istemeyi gerçekleştiremez. O halde insanda bunları gerçekleştirecek bir tek gücün bulunması gerekir. Fakat insan bedeninde bütün bunları birlikte gerçekleştiren bir cisim veya cismani bir şey yoktur. Bu durumda bu anlayış çeşitlerinin cisim veya cismani olmayan bir şey sonucu olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Hocazade bu delile, şöyle bir soru sormak suretiyle itiraz eder. Bedende bu kuvvetleri toplayan bir tek şey olması niçin caiz olmasın? Ona göre bedende bu kuvvetleri toplayan bir tek şeyin bulunması caizdir. Böyle bir cisim olmasa bile ondan dolayı idraklerin tek şeyde toplanmış olması gerekmez. Çünkü beden dışında, bu bedenin kendisinin aleti olduğu latif bir cisim olabilir. Bütün bu anlayışlar da bunun bir sonucu olabilir. Sonuç olarak Hocazade'ye göre bütün bu anlayışların cisim veya cismani olmayan bir şeyin sonucu olması gerektiği iddiası isteneni gerçekleştirmez.³³³

³³² Hocazade, *a.g.e.*, s. 111.

³³³ Hocazade, *a.g.e.*, s. 111.

xii. İnsanın Kavramları Cisimle Algılayıp Algılayamayacağı Meselesi

Yukarıda ifade edildiği üzere bu delil de ilk olarak Hocazade tarafından ele alınıp incelenmiş konulardan birisidir. Hocazade bu delilin, Müslüman filozoflar tarafından geliştirilmiş bir delil olduğunu ifade etmektedir. Delilin temel iddiası şudur: İnsan, sonsuz mefhumları idrak eder. Eğer bu mefhumları cisim ile algılasa, cismin sonsuz olması gerekir. Fakat cisim sonludur.³³⁴

Hocazade, bir mefhumun idrak edilmesi için bir şeyde olmasını kabul etmez. Ona göre makulün mahiyetinin akılda meydana gelmesi idrakin şartı değildir. Sonsuz mefhumunun kendisini idrak eden cisimde meydana gelmesi, o cismin de sonsuzluk ile vasıflanmasını gerektirmez. Dolayısıyla bir mefhumun idrak edilmek için bir şeyde bulunmasının gerekliliğini reddetmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Hocazade'ye göre, makulün akılda meydana gelmesi, akılın makul ile sıfatlanmasını gerektirmemektedir.³³⁵

Sonuç olarak filozofların ruhun mücerret ve kendi kendine kaim bir varlık olduğu iddiasını akli bir temel üzerine dayandırma teşebbüslerine karşılık Tehafüt yazarları bu iddianın sadece akli bir zeminde ispatının mümkün olamayacağını savunmaktadırlar. Özellikle bu iddiaların geçersizliğinin ve ya aksinin mümkün olduğunu da rasyonel bir zeminde göstermeye çalışmaktadırlar. Tehafüt yazarlarının filozoflara karşı savunmuş olduğu bu düşünce, daha sonra, benzer bir biçimde, “ruhun ölümsüzlüğünün ispat edilebilmesi için öncelikle Tanrı'nın varlığının bir postulat olarak kabul edilmesi gerekir” şeklindeki ifadesiyle Kant tarafından dile getirilmiştir.

³³⁴ Hocaade, *a.g.e.*, s. 112.

³³⁵ Hocaade, *a.g.e.*, s. 112.

Bu tavrın oldukça dikkate değer bir nokta olduğu ifade edilmelidir. Nitekim Küyel’inde ifade ettiği gibi Gazâlî, filozofların ruh hakkında sırf akla dayanarak zaruri bilgilere erişmiş oldukları iddiasının mutlak bir kesinlikle savunulamayacağını göstermeye çalışmıştır. İtirazlarını herhangi bir görüşe değil de, doğrudan doğruya aklın hüküm verirken dayanmış olduğu genel prensiplere dayandırmıştır. İbn Rüşd ise, önemli bir kısmında Gazâlî’yi tasdik etmiştir. Bazı yerlerde ise, filozofların, ruhun soyut bir cevher olduğuna getirdikleri delillerin kendiliğinden bilinen şeyler olmadığını veya cedelî olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı onun, Gazâlî’nin, filozofların bu hususlarda zarurî bilgileri olmadığı tezini kabul ettiğini söyleyebiliriz.³³⁶

Modern terminolojide “kişisel kimlik” veya “kişisel ayniyet” olarak isimlendirilen meselenin, gerek filozoflar gerekse Tehafüt yazarları tarafından daha o zaman, herhangi bir isim verilmemiş olsa bile, tartışılmasının gerçekten dikkat çekici ve önemli olduğunu düşünmekteyiz. Kişisel kimlik meselesinin hem rûhî yönü, hem de beden ve ruhun birlikteliği yönünün Tehafütlerde incelenmiş olması, bu mesele hakkında düşünürlerin probleme bakışı bakımından da önemlidir.

³³⁶ Küyel, *a.g.e.*, s. 100-101.

III. BÖLÜM

TEHÂFÜTLERDE RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ PROBLEMİ

A. Ruhun Ölümsüzlüğünün Temellendirilmesi

Ölümsüzlük problemi Tehafütlerde on sekizinci mesele olan “ruhun mücerret olması” meselesine bağlı olarak on dokuzuncu meselede tartışılmaktadır. Tehafüt yazarları da ruhun ölümsüzlüğüne inanmalarına rağmen, filozofların bu meseleyi dini delillere dayanmadan sadece akli delillerle ispat etme girişimlerine karşı, onların bu metotlarını aksi istikamette yani kendi metotları ile geçersiz kılmaya çalışmaktadırlar.

Tehafütlerde bu mesele, temelde iki delile dayandırılarak tartışılmaktadır. Bu delillerin birincisinde genel olarak insan ruhunun var olduktan sonra yok olmasının imkânı tartışılırken, ikinci delilde ise, ruhun mücerretliği vasfına istinaden bir mahalde bulunmayan cevherin yok olup olmaması incelenmektedir. Biz de Tehafütleri bu bağlamda inceleyeceğiz.

Filozofların dine referans vermeden sadece akla dayandırdıkları delillerle “insan ruhunun ölümsüz olduğu ve ruhun var olduktan sonra yok olmasının imkânsız olduğu” hakkındaki temellendirmelerinin iptal edilebileceğini ileri süren Gazâlî, bu konuda filozofların iki delillerinin olduğunu belirtir.³³⁷ Diğer Tehafüt yazarları da büyük ölçüde Gazâlî’nin ortaya koyduğu çerçevede meseleyi tartışmışlardır. Bu sebeple ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili temellendirmeyi biz de Gazâlî’nin iki delilini merkeze alarak işleyeceğiz.

A.1. Ruhun Yok Olmayacağından Hareketle Geliştirilen Kanıt

Gazâlî, filozoflara göre, ruhun yok olması hakkında üç durumun söz konusu

³³⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 200.

olduğundan bahsetmektedir. Bunlar; ilk olarak bedenın ölümü ile ruhun yok olacağını, ikinci olarak zıddının ortaya çıkmasıyla ruhun yok olacağını ve son olarak da Kâdiri Mutlak'ın kudretiyle ruhun yok olacağını ifade etmektedir. Gazâlî, bu üç husus ile ilgili detaylı izahlar vermektedir.

Filozoflara göre, bedenın ölümü ile ruhun yok olması mümkün değildir, çünkü insan ruhlarının var olduktan sonra yok olmaları, bulundukları bedenın ölümü ile olur. Oysa filozoflara göre beden, ruhun mahalli değildir; ruh, bedendeki güçler vasıtası ile bedeni kullandığı için beden, ruhun kullandığı bir alet konumundadır. Bu durumda da aletin bozulması, aleti kullananın, yani ruhun da bozulmasını gerektirmemektedir. Fakat ruh, hayvanî ruhlarda ve cismanî güçlerdeki gibi bedene yayılıp hulûl etmiş ise, o zaman bedenın yok olması ile ruhun da yok olması icap eder.³³⁸

Daha açık bir ifadeyle ruhun bedenle birlikte ve bedenden ayrı olmak üzere iki farklı işlevi bulunmaktadır. Ruh ve bedenın birlikte yaptıkları işler; hayal etmek, duyulur şeyleri kavramak, arzu ve öfkedir. Bedenle birlikte olan bu işlev, bedenın bozulmasıyla birlikte bozulur, güçlenmesiyle de güçlenir. Bedenden ayrı olarak ve bedene ihtiyacı olmadan yaptığı işler ise, maddelerden soyutlanmış kavramları algılamaktır. Filozoflar; ruhun, kavramları algılamak için bedene ihtiyacı olmadığı düşüncesinde oldukları için, bedenle meşgul olmasının da, kavramları algılaması konusunda engel teşkil ettiğini ifade ederler. Yani, ruhun bedensiz işlevi ve bedensiz varlığı söz konusu olduğunda, bedene ihtiyacı kalmamaktadır.³³⁹

Filozoflar, ruhun, zıddının ortaya çıkması ile yok olacağı görüşünün de

³³⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 200.

³³⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 200.

geçersiz olduğunu, dolayısıyla bunun kabul edilemeyeceğini iddia ederler. Çünkü onlara göre cevherlerin zıdları yoktur. Bundan dolayı dünyada, sadece arazlar ve nesnelerin üzerinde birbirini izleyen sûretler yok olur.³⁴⁰

Ruhun, bir kâdirin kudretiyle yok olması görüşünün de geçersiz olduğunu iddia eden filozoflara göre yokluk; ayrıca, bir kudretle gerçekleşmesi düşünilemeyen bir şey olarak tanımlanır.³⁴¹

Kısaca ortaya koymaya çalıştığımız filozofların bu deliline Gazâlî, birkaç şekilde itiraz edilebileceğini belirtir. Bu itirazların birinci şekli; ruhun, cisme hulul etmediği için bedenın ölümüyle ölmeyeceği tezine dayanmaktadır.³⁴² Bu delil ile ilgili olan itirazı ikinci bölümde ele aldığımız ruhun mücerret olması ile ilgili bir ve ikinci delilleri incelerken etraflıca ele aldığımız için burada kısaca şu şekilde ifade edebiliriz: Filozoflara göre, ruh cisme hulul etmez. Eğer cisme hulul etmiş olsaydı, cismin bölünmesi ile ruhun da bölünmesi gerekirdi. Onlar bu iddialarını, mahalli ruh olan aklî ilmin bölünemeyeceği tezine dayandırmışlardı. Gazâlî, bölünmeyen bir şeyin mahallinin de bölünmemesi gerekeceği şeklindeki düşünceye karşı çıkmaktadır. Ona göre, koyunda bulunan, kurdun düşmanlığı vehmi bölünmemesine rağmen, bu vehmin mahalli bölünmektedir. Yine, nokta bölünmemesine rağmen noktanın mahalli olan çizgi bölünebilmektedir. Bundan dolayı Gazâlî, filozofların bu delillendirmesine itiraz etmişti.

Gazâlî'nin itirazının ikinci şekline gelince; filozofların düşüncesine göre, her ne kadar ruh bedene girmiyor ise de, yine de ruhun beden ile bir ilişkisi vardır.

³⁴⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 200.

³⁴¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 201.

³⁴² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 201.

Çünkü filozoflara göre beden meydana gelmeden ruh meydana gelmez.³⁴³

Buradan hareketle Gazâlî, filozofların Eflatun'un ruhun ezeli olduğu ve onun bedenlerle ilişkisinin sonradan gerçekleştiği şeklindeki görüşünü kesin delil ile reddettiklerini iddia etmektedir. Gazâlî, filozofların, Eflatun'un bu düşüncesi ile olan çelişkisini, filozofların kendi delilleri üzerinden tartışarak ortaya koymaktadır. Gazâlî'ye göre bedenlerden önce ruhlar eğer tek bir ruh ise, hacmi ve miktarı olmayan bir şeyin bölünmesi düşünülemeyeceğine göre, onun bölünemediği ortaya çıkar. Oysa bu imkânsızdır; zira Zeyd'in ruhunun Amr'ın ruhundan başka olduğu zorunlu olarak bilinmektedir. Ruh şayet bir olsaydı, Zeyd'in bildikleri Amr tarafından da bilinmiş olurdu. Çünkü bilgi, ruhun zatına ilişkin niteliklerden olup zata ilişkin nitelikler her ilişkide zat ile birlikte bulunur. O halde ruhta niteliğin farklılığını gerektirecek bir şey yoktur. Ruhların bedenin ölümünden sonraki durumu ise bunun tersinedir. Şayet ruhlar sayıca çok ise maddeler, mekânlar, zamanlar ve niteliklerle olmadığına göre, bu çokluğu sağlayan nedir? Ölümsüzlüğünü savunanlara göre ruh, niteliklerin farklılaşmasıyla çoğalır. Nitekim ruhlar bedenlerden farklı görünüm kazanır ve iki ruh birbirine benzemez. Çünkü ruhun görünümü ahlaktan kaynaklanır, dış görünüm birbirine benzemediği gibi ahlak da asla birbirine benzemez. Şayet benzemiş olsaydı, Zeyd'i Amr'dan ayıramazdık.³⁴⁴

Görüldüğü gibi, Gazâlî ruhun bölünmediğini ifade etmekte, iki kişinin ruhunun da, birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir. Fakat bu farklılık tek olan bir ruhun bölünmesinden dolayı değil de, ona göre, ahlaktan kaynaklanmaktadır. Nasıl iki insanın ahlakı bir birine tam olarak benzemezse, Amr ile Zeyd'in ruhu da

³⁴³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 201.

³⁴⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 201–202.

birbirinden farklıdır.

O halde bu delilden hareketle rahimde sperma meydana gelip mizacının bu ruhu kabul edecek belli bir kıvama ulaştığında, ruhun yaratıldığı sabit olduğuna göre, artık sperma ruhu kabul etmiştir. Ruh, yalnız bir tek ruhtan ibarettir. Bazen aynı durumdaki bir rahimde iki spermanın kabul yeteneği ortaya çıkarak onlarla iki ruh ilişki kurar. Böylece İlk İlke'den doğrudan veya dolaylı iki ruh meydana gelir. Buna göre bunun ruhu öbürünün cismini, öbürünün ruhu da bunun cismini yönetiyor olamaz. Demek oluyor ki, belli bir ruh ile belli bir beden arasındaki ilişki sadece özel bir ilişkiden kaynaklanmaktadır. Aksi halde ikizlerden birinin bedeni bu ruhu kabul etme konusunda daha elverişli değildir. Öyle olmasaydı, iki ruh birlikte yaratılır ve iki sperma ruhun yönetimini birlikte kabul yeteneği taşırlardı. Şu halde bu konuda belirleyici olan nedir? Eğer belirleyici olan ruhun spermadaki izlenimi ise bedenin ortadan kalkmasıyla bu da ortadan kalkar. Burada bu belirli ruh ile bu belirli beden arasındaki ilişkiyi sağlayan başka bir durum varsa ve bu ilişki bedenin yaratılması için de bir şartsa, o takdirde bu niçin bedenin ölümsüzlüğünün de bir şartı sayılmasın? Söz konusu ilişki sona erince ruh da ortadan kalkar. Sonra, ahiret hayatı hakkında dinin ortaya koyduğu gibi, ruh ancak yüce olan Allah'ın döndürmesiyle, yeniden diriliş şeklinde varlık alanına çıkar.³⁴⁵

Filozoflar, ruh ile beden arasındaki ilişkinin, ancak ruhta yaratılan bu belirli bedene yönelik doğal bir istek ve arzudan dolayı gerçekleşmiş olabileceğini belirtmektedirler. Bu arzu, ruhtan hiçbir zaman ayrılmayarak onun diğer bedenlere yönelmesini engeller. Bu sebeple ruh, başka bedenlere karşı ilgisiz kalıp belirli bir bedene yönlendirilmek sûretiyle bu doğal arzuya bağımlı kalmaktadır. Dolayısıyla

³⁴⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 201-202.

doğal olarak bedeni yönetmeye istekli olan ruh, bedenin bozulmasıyla bozulmaz.³⁴⁶

Delillerinin daha iyi anlaşılması için beden ve ruhun ilk yaratılışını Zeyd'in ruh ve bedeninin birbirine olan uygunluğu örneği ile açıklamaya çalışan filozoflara göre; ilk yaratılışta Zeyd'in ruhunun Zeyd'in şahsına mahsus olması, ruhla beden arasındaki bir münasebetten ileri gelmektedir. Aralarında bir ilişki bulunmasından dolayı, bu ruh için bu beden bir başkasından daha elverişli olur. Bunun sonucunda bedenin hangi ruha ait olduğu tercih edilmiş olur. Fakat, bu ilişkilerin özelliğini bilmek, insan gücünü aşan bir olaydır. Bununla birlikte, insanların bu ilişkilerin ayrıntılarını bilemeyişi, bu belirleyici sebebe olan ihtiyaçtan kuşku duymayı gerektirmemekte ve bedenin ölümüyle ruhun ölmediğini söylemek hususunda her hangi bir sakınca görülmemektedir.³⁴⁷

Bu iddiaya itiraz eden Gazâlî, filozoflara şöyle cevap vermektedir: Belirli bir ruh ile belirli bir beden arasında, birinin diğerine ait olduğu şeklinde bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki de bizim açımızdan bilinmemektedir. Dolayısıyla bu bilinmeyen münasebetin, ruhun ölümsüzlüğünü bedenin ölümsüzlüğüne muhtaç kılacak şekilde olması; bedenin yok olması ile ruhun da yok olması şeklinde devam ettiğinin düşünülmesi imkânsız değildir. Çünkü bilinmeyen bir şey hakkında, onun karşılıklı ilişkiyi gerektirip gerektirmediğine dair bir hüküm vermek mümkün değildir. Gazâlî'ye göre belki bu nispet ruhun varlığı için zaruridir. Bu ilişki ortadan kalkınca ruh da yok olur. Sonuç olarak, filozofların ruhun ölümsüzlüğü konusunda ileri sürdükleri delilin güvenilir olmadığını belirten Gazâlî'nin maksadı gerçekleşmiş

³⁴⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 202-203.

³⁴⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 203.

olmaktadır, diyebiliriz.³⁴⁸

Gazâlî'nin delile üçüncü bir itirazı da, ruhun, Kâdir'in kudretiyle yok olacağını düşünmenin akla aykırı olmadığı şeklindedir. Bu konuyu Tehâfüt'ün ikinci konusunu oluşturan âlemin ebediliği meselesini incelerken ele almıştır.³⁴⁹

Gazâlî, filozofların insan ruhunun yaratılmış olduğunu kabul etmelerine rağmen, onun yok olmasının imkânsız olduğunu, âlemin yok olmaması ile ilgili bu delilde anlattığı şekle yakın bir metotla iddia ettiklerini belirtmektedir. Onlara göre, ister ezeli olsun, isterse sonradan yaratılmış olsun, herhangi bir mahalli bulunmadan kendi kendine var olan bir şeyin, var olduktan sonra yok olması mümkün değildir.³⁵⁰

Gazâlî, bu noktadan itibaren, filozofların âlemin yok olmasının imkânsız olduğu hakkındaki delillerinden hareketle konuyu şu şekilde tartışır: “Âlemi oluşturan cevherler yok olmaz. Zira onları yok edici bir sebep düşünülemez; ayrıca yok değilken sonradan yok olanın bir sebebinin bulunması gerekir. O sebep de ya Tanrı'nın ezeli iradesidir ki bu imkânsızdır; çünkü onun yok olmasını dilememişken sonradan dilemiş olsa, ezeli irade değişmiş olurdu. Veya bu sebep ezeli olan Tanrı'nın ve iradesinin her durumda tek bir nitelikte aynı düzeyde bulunmasına yol açardı; oysa irade edilen âlem yokluktan varlığa, sonra da varlıktan yokluğa geçerek değişmektedir. Bizim yaratılanın ezeli iradeyle meydana gelmesinin imkansızlığı hakkında anlattığımız, yok olmanın (adem) imkansızlığını göstermektedir.”³⁵¹

Filozoflara göre, bundan daha kuvvetli bir başka zorluk da âlemin yok

³⁴⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 203.

³⁴⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 203.

³⁵⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 53.

³⁵¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 51.

olmasının muhal olmasını güçlendirmektedir. Bu zorluk ise, yokluk ile ilgili olan problemdir. Şöyle ki; irade edilen şey kesinlikle irade edenin fiilidir. Önceden fâil değilken sonradan fâil olan herhangi bir kimsenin zâtında bir değişme olmamışsa, onun fiilinin yokken sonradan var olması gerekir. Çünkü o değişmeseydi onun ne önce ne de şu anda herhangi bir fiili bulunurdu ve bu durumda hiçbir şey yapmamış olurdu. Yokluk hiçbir şey olmadığına göre nasıl fiil olabilir? Eğer âlem yok edilip fâilin olmayan fiili yenileniyorsa, o fiil âlemin varlığı mıdır? Fakat varlık son bulduğu için, bu imkânsızdır. Veya onun fiili, âlemin yokluğu mudur? Âlemin yokluğu bir şey değildir ki fiil olsun. Çünkü fiilin en aşağı derecesi var olmaktır. Âlemin yokluğu ise, var olma bakımından bir şey değildir ki, kendisine fâilin yaptığı bir şey, ya da onu icat edenin meydana getirdiği bir şey denilebilsin.³⁵²

Görüldüğü gibi filozoflar, âlemi oluşturan cevherler yok olmadığı gibi, ruhun da, herhangi bir mahalli olmadığı için, yok olmasının mümkün olmadığını belirtmektedirler. Onlara göre ruhun, Tanrı'nın ezeli iradesi ile de yok olması düşünülemez. Çünkü önce yok olmasını dilememişken, daha sonra ruhun yok olmasını dilemesi durumunda Tanrı'nın ezeli iradesinin değişeceğini iddia etmektedirler. Son olarak da, onlara göre, yokluk bir şey değildir ki bir fiil olabilsin. Yokluk bir fiil olmadığına göre ruhun yok olması için Tanrı'nın kudreti gerekli olsun. Tanrı'nın kudretinin terettüp etmesi için bir şey olması gerekir.

Gazâlî filozofların bu iddialarına şöyle cevap vermektedir: Bir kimsenin, *“Var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyledir; Tanrı dilediği zaman var eder, dilediği zaman yok eder. Tanrı'nın her bakımdan kudret sahibi oluşunun anlamı budur. Bu cümleden olmak üzere değişme O'nun zatında değil, sadece fiilindedir”*

³⁵² Gazâlî, a.g.e., s. 51.

şeklinde ileri sürdüğü bir görüşe karşı çıkmak mümkün değildir. Yine onların “*Fail olandan fiilin sudûru gereklidir, o halde ondan sudûr eden nedir?*” sözlerine karşı Gazâlî, fâil olandan sudur eden, yenilenen şeydir; o da yokluktan ibarettir şeklinde itiraz eder. Çünkü yokluk önce yok iken, sonra meydana gelmiştir. İşte fâilden sudur eden odur.³⁵³

Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Gazâlî’ye göre Tanrı, var etme ve yok etme iradesi sınırlı olmadığından, dilediği şeyi var edip, yok etme iradesine sahiptir. Daha önce var ettiği bir şeyi, daha sonra yok etmesinden dolayı meydana gelecek olan değişme O’nun zâtında değil bilakis fiilindedir. Yokluk ise, daha önce yok iken Tanrı tarafından sonradan meydana getirilmiştir. Bu sebeple yokluk, yenilenen ve Ondan sudur eden bir fiildir.

Filozofların “*Yokluk bir şey değildir, o halde fâilden nasıl çıkmıştır?*” şeklindeki sorularını, Gazâlî onların kabul ettiği yokluğun, bir şey olmamasına rağmen nasıl gerçekleşmektedir? Şeklinde bir soru ile cevaplandırır. Ona göre yokluğun fâilden sudûr etmesinin anlamı; yokluğun sadece fâilin kudretine dayalı olarak gerçekleşen bir şey olmasından başka bir şey değildir. Yokluğun gerçekleşmesi düşünülebiliyorsa, kudretle olan ilişkisi niçin düşünülmesin? Yokluğun arazlara ve suretlere ilişmesinin düşünülebileceğinden şüphe edilemeyeceğini ifade eden Gazâlî’ye göre, bir isim verilsin veya verilmesin, ilişmekle nitelenenin gerçekleşmesi akla uygundur. Gerçekleşmesi akla uygun olanın, Kâdirin kudretiyle olan ilişkisi de akla uygun olur.³⁵⁴

Buradan hareketle, Gazâlî’nin, filozofların delillerine yapmış olduğu ilk üç

³⁵³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 54.

³⁵⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 54.

itirazı şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Bölünmeyen bir şeyin mahallinin de bölünmemesi gerektiği düşüncesi, sadece akılla ispat edilemediği gibi, ruhun da cisimde bulunmadığı için ölümsüz olduğu aklen ispatlanamaz.

2. Belirli bir ruh ile belirli bir beden arasında, birinin diğerine ait olduğunu belirleyen bir ilişkinin varlığının, beden ölümüyle ruhun da ölümünün mümkün olmasını sağlayacak şekilde devam ettiğinin düşünülmesi aklen mümkündür.

3. Ruhun, Kâdir'in kudretiyle yok olması akla uygundur.

Filozofların beden ölümüyle, zıddının ortaya çıkmasıyla ve Tanrı'nın kudretiyle ruhun da yok olacağı şeklindeki birinci delillerine dördüncü bir itiraz olarak, Gazâlî, bir şeyin yok olmasının sadece bu üç yöntemden biriyle düşünülemeyeceğini ileri sürer. Çünkü bölümlenme, olumluluk ve olumsuzluk arasında gerçekleşmiyorsa, bölümlenmenin üçten de dörtten de fazla olması mümkündür. Dolayısıyla meselenin anlatılan bu üç yöntemle sınırlandırılması, ispatlama yoluyla bilinemez.³⁵⁵

Bu delilde, beden ölümüyle, ruhun zıddının ortaya çıkmasıyla ve Kâdir-i Mutlak'ın kudretiyle ruhun yok olmasının mümkün olmaması düşüncesinden hareketle, aklen ruhun ölümsüzlüğü temellendirilmeye çalışılmaktadır. Karşı görüşte olan Gazâlî ise, -koyunda bulunan düşmanlık vehminin bölünmemesi gibi- bölünmeyen bir şeyin mahallinin bölünebilen bir şey olması düşüncesinden hareketle, mahalli yok olan ruhun, yok olmamasının ispatlanamayacağını ifade etmektedir. Aynı şekilde o, belirli bir ruh ile belirli bir beden arasında, birinin

³⁵⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 203.

diğerine ait olduğunu belirleyen bir ilişkinin varlığının, bedenın ölümüyle ruhun da ölümünün mümkün olmasını sağlayacak şekilde devam ettiğinin düşünülmesinin aklen mümkün olduğunu ve ruhun, Kâdir'in kudretiyle yok olmasının akla uygun olduğu düşüncesiyle, dinî referans olmadan, sadece akılla filozofların düşündüğü temellendirmenin gerçekleşmeyeceğini açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Daha sonra İbn Rüşd de Tehafüt'ünde bu meseleyi ilgili kavramları incelemekle ele almıştır.

İbn Rüşd'e göre, eski filozoflar arasında, var ettikleri bedenlere ilişip, bedenler yok olunca da, latif cisimlerine geri dönen ruhları kabul etmeyen bulunmamaktadır. Onlar sadece, bu ruhların cisimlerde bulunan ruhlar mı oldukları, yoksa onların dışında bir başka cins mi oluşturdıkları konusunda ayrılırlar.³⁵⁶ Gazâlî, filozoflara karşı çıkarak “ biz ruhun bedenden ayrı olduğunu kabul etmeyiz” demektedir. Gazâlî, özellikle İbn Sina'nın benimsediği “ruhlar bedenlerin çoğalmasıyla çoğalır; çünkü ruhun bütün bireylerde her bakımdan bir ve aynı olması, birçok imkânsızlıklar doğurur” sözünü de; “bedenlerin çoğalmasıyla ruhların da çoğalmasının düşünülmesi halinde, ruhların bedenlere bağlı olması gerekir. Bu durumda da ruhlar zorunlu olarak bedenlerin yok olmalarıyla yok olur” diyerek eleştirir.³⁵⁷

İbn Rüşd, filozoflar adına bu itiraza şöyle cevap verilebileceğini ifade eder: İki şey arasında, sevenle sevilen ve demirle mıknatıs arasındaki gibi bir ilişki bulunduğunda, bunlardan birinin yokluğu diğerinin yokluğunu gerektirmez. Fakat Gazâlî, bu durumda “sayıca bireysel çokluk; ancak maddenin yol açtığı bir durum

³⁵⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 328.

³⁵⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 327.

olmasına rağmen; ruhların, maddelerden ayrı oldukları halde, bireyselleşmelerini ve sayıca çoğalmalarını sağlayan neden nedir” diye sorabilir. Ona göre, ruhların ölümsüzlüğünü ve çokluğunu savunan kimse şöyle cevap verebilir: Ruh, ince bir maddede, yani gök cisimlerinden akan nefsanî ısıda yer almaktadır; bu ise ateş olmadığı gibi, kendisinde ateş ilkesi de yoktur; aksine onda bu dünyadaki cisimleri ve cisimlerde bulunan ruhları yaratan ruhlar yer almaktadır. Filozoflardan hiç biri, unsurlarda hayvanları ve bitkileri meydana getiren güçlerin taşıyıcısı göksel ısıнын bulunduğu konusunda ayrılmamışlardır.³⁵⁸

Hayvan, bitki, maden türlerinden her birini yaratan ruhlar bulunduğu konusunda filozoflar arasında bir ayrılık yoktur. Bütün bunlar, filozoflara göre, var olmaları ve varlıklarını sürdürebilmeleri için, bir yönetime ve kendilerini koruyan güçlere muhtaçtırlar. Bu ruhlar ya gök cisimlerinin ruhlarıyla bu dünyada duyularla algılanan cisimlerdeki ruhlar arasında bir aracı gibidirler, ya da onlar, zatî olarak, aralarındaki benzerlikten ötürü var ettikleri bedenlere ilişirler. Bedenler yok olunca, ruhlar ruhanî maddelerine ve duyularla algılanmayan ince cisimlerine dönerler.³⁵⁹

Bu meselede, Gazâlî’yi eleştirmiş olan İbn Rüşd’e göre, nasıl ki sevenle sevilen arasındaki ilişkiden dolayı, bunlardan birisinin yokluğu diğerrinin de yokluğunu gerektirmezse, bedenın yok olması da ruhun yok olmasını gerektirmez. Bu mesele hakkında Gazâlî ve İbn Rüşd’den başka Hocasade de tartışmaya müdahil olmuştur.

³⁵⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 327.

³⁵⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 328.

Hocazade, filozofların birinci delillerini daha detaylı olarak inceler. Onun filozoflar adına ortaya koyduğu deliller ve onlara verdiği cevaplar, bedenle ruh arasında bulunan bağın mahiyetinin tayini üzerinedir.

İnsan ruhlarının ölümsüzlüğü meselesinde Hocazâde'ye göre, filozofların iki delilleri vardır. Bu delillerin birincisi, daha önceki bölümde de anlatıldığı gibi, insan ruhu bedene birleşmiş değildir. Aksine kemalini kazanmak için bedeni bir alet olarak kullanan varlıktır. Ölüm ile beden ruhun aleti olmaktan kurtulsa bile, bu durum ruhun cevherini etkilemez. Ruh, kendisini meydana getiren illetin varlığı ile varlığını devam ettirir ki, bu illet de, yok olması mümkün olmayan Mufarık Mebde'lerdir.³⁶⁰

Hocazâde, filozofların, “insan ruhu bedende bulunmaz” şeklindeki görüşlerinin kabul edilemez olduğunu iddia etmektedir. Ona göre ruhun bedende bulunmadığı kabul edilse bile, beden öldüğünde, ruhun cevherine zarar vermeyeceği görüşü de kabul edilmez. Şayet beden, ruhun yaratılmasında gerekli ise, baki olması için de gerekli olabilir.³⁶¹

Hocazâde, filozofların ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili bu birinci delillerini daha basit ve anlaşılabilir şekilde inceler. Filozoflara göre, eğer ruh yok olsaydı, bu yokluğu ya kendinden, ya başkası sebebiyle veya herhangi bir sebep olmadan olurdu. Onlara göre bu üç ihtimal de kabul edilemez. Bunlar şu şekilde açıklanabilir:

a- Ruhun yok olması herhangi bir sebep olmadan olamaz. Çünkü sonradan olan her şey, bir sebebe dayanmak zorundadır ve her hadisin bir sebebi vardır.

³⁶⁰ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 114.

³⁶¹ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 114.

b- Ruhun kendi kendini yok etmesi de imkansızdır. Çünkü ruhun varlığı için gerekli olan zâtı, aynı zamanda, onun yokluğunu da gerektirmiş olur ki, bu muhaldir ve kabul edilmez.

c- Ruhun bir başkası sebebiyle de yok olması filozoflar tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü yokluğa sebep olan bu başkasının ya varlık (vücudî) olması, ya da yokluk (ademi) olması gerekir. Onlara göre varlık olamaz. Şayet bu varlık olan şey ruha bitişik (mukarin) ise, onun yokluğunun tam illeti olamaz. Yok, eğer bitişik değil ise, o zaman ya onun mahal ve mekâna sıkışmasından (mümanaatı) dolayı yok edicisi olacaktır veyahut olmayacaktır. Ruhun, arazlar gibi mahalli, cisimler gibi de mekânı olmadığı için, bu şekilde ruhun yok olmasını filozoflar kabul etmemektedirler.

Ruhun bir yokluk sebebiyle yok olması da mümkün değildir. Çünkü yok edecek olan bu başka şeyin yokluk olması da caiz değildir. Aksi halde, yokluğun, ruhun cevherinde bir girişi (methali) olması gerekir. Çünkü bir şeyin varlığı, başka bir şeyin varlığına girişi olmaz ise, onun yokluğu da bir şeyin yokluğu anlamına gelmez. Böylece de o şey diğerinin varlığını gerektiren illet olmamış olur. Çünkü ruhun varlığını gerektiren şeyler mufârik mebde'lerdir, bu mufârik mebde'ler de, yokluktan Vacib'in yokluğunu gerektirdiği için yok olmazlar. Çünkü ruh basit bir şeydir ve Mucib'in eseridir. Bunun dışında ruhun yok olması için tek bir şart kalır ki o da ruhun cevher yahut araz olmasıdır. Ruhun araz olması durumunda kendisi için veya kendisinin dışında bir şey için mahal olur ki, bu batıldır. Ancak cevher olursa, bilinmektedir ki bir şeyin illeti

olmazsa, ondan farklı olan cevherin yok olması ile diğer şeyin yok olması gerekmez. Bu durumda ruhun cevher olması daha uygundur.³⁶²

Hocazâde'ye göre, ruhu yok edenin vücudî olması caizdir. Ruhun yok edilmesi, mahalline veya mekânına sıkışma ve engelden dolayı olabilir. Filozofların “ruh ne cisim, ne de cismani bir cevherdir” sözüne karşı Hocazâde, onların delillerinin eksik olduğu için bu söylediklerinin de açıklığa kavuşmadığını belirtir.³⁶³

Ona göre, bazı durumlarda ruhun varlığı için bedenın ilk ilke (mebde') olarak hazırlayıcı olması mümkün olduğu gibi, yokluğu durumunda da, kesin olarak ruhun da yokluğunu gerektirecek şekilde bedenın, ruhun varlığı için şart olması niçin şart olmasın?³⁶⁴

Hocazade'ye göre, filozofların delillerini kabul etmek Kadir ve Muhtar'ı nefyetmektir. Halbuki bizim inancımıza göre, Mebde olan Tanrı muhtardır ve mücerret iradesi ile ruhu yok eder.³⁶⁵

Ali Tûsî de Hocazâde gibi, ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili olarak filozofların ileri sürdüğü üç iddiadan birincisini, ruh ile beden arasındaki ilişkinin ne tür bir ilişki olduğu meselesine dayandırmaktadır. Filozoflar, ruhun mücerret olduğunun ispatlanmış olduğu kanaatindedirler. Ruhun zâtında ve cevherinde maddeye ihtiyacı yoktur. Ayrıca mücerret ruhun bedenle ilişkisi, ruhun yetkinliklerini kazanıp, olgunlaşabilmesi için bedenın ona alet olması açısından dır. Fakat bu yetkinlikler elde edilip, ruhun olgunlaşmasından sonra, artık ruhun bedene ihtiyacı kalmaz. Çünkü

³⁶² Hocazâde, *a.g.e.*, s. 114-115.

³⁶³ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 115.

³⁶⁴ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 116.

³⁶⁵ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 116.

beden, bu yetkinliklerin oluşması için bir şart olup, bu yetkinliklerin bekasının şartı değildir. Bedenin bozulmasıyla, ruhun ne zâtı için ne de yetkinliklerinin baki olması için kendisine ihtiyaç duymadığı bir şey bozulmuş olur. O halde bedenin bozulması ruhun bozulmasını gerektirmediği gibi, bedenin yok olması da ruhun yok olmasını gerektirmemektedir. Onlara göre, ruhun illeti ezeli ebedi ilkelerdir (Yüksek Mebde'ler). Bu ilkelerin baki olmalarından dolayı, ruhun yetkinlikleri de tamamen bakidir.³⁶⁶

Ali Tûsî'ye göre, eğer bu ilkeler ruhların varlığı için tam illet ise, bu illetlerin ezeli olmalarından dolayı ruhların da aynı şekilde ezeli olmaları gerekir ki, filozoflar bunun aksini kabul etmektedirler; ruh onlara göre ezeli değildir. Bu ilkeler ruhların sadece fail illeti olarak da düşünülebilir. O zaman bu ilkelerin baki olmaları sonucunda ruhların da baki olmalarının gerektiği kabul edilemez. Çünkü ruhun varlığının şartı beden olduğu gibi, ebediliğinin şartının da beden olması mümkündür. Bunun sonucunda da bedenin varlığı, ruhun varlığı için şart olduğu gibi, bedenin yokluğu da, ruhun yokluğu olmuş olur.³⁶⁷

A.2. Ruhun Mahallinin Olmayacağından Hareketle Geliştirilen Kanıt

Gazâlî'ye göre, filozofların ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili ikinci delilleri, bir mahalli olmayan bütün cevherlerin ölümsüz olduğu tezine dayanmaktadır. Onların düşüncesine göre; bir mahalde bulunmayan bir cevherin yok olması imkânsızdır. Bundan daha da önemlisi, bileşik olmayan basit varlıkların kesinlikle yok olmadığını iddia etmektedirler. Onlar bu delil ile ruhun, bedenin yok olması ile yok olmasının gerekmediği gibi, başka bir sebepten dolayı da yok olmasının imkânsız olduğunu

³⁶⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 231.

³⁶⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 231.

ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Çünkü her ne sebeple olursa olsun, bir sebepten dolayı yok olan her şey bozulmadan önce bozulma potansiyeline sahiptir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse yok olma imkânı, yok olma fiilinden öncedir. Nasıl ki, hâdislerin varlığında var olma imkânı var olmaktan önce ise ve var olma imkânına var olma gücü, yok olma imkânına da bozulma gücü adı veriliyor ise, yokluk imkânı da aynı bunun gibidir. Bundan dolayı, her hâdis, var olma imkân ve gücünü kendisinde bulunduran önceki bir maddeye muhtaçtır.³⁶⁸

Gazâlî'ye göre, âlemin ezeliliği meselesinde³⁶⁹ filozofların belirttiği gibi, kendisinde var olma gücü bulunan madde, meydana gelen varlığı kabul etmektedir. Kabul eden, kabul edilenden farklı bir şeydir. Birbirinden farklı olduğu halde, kabul eden kabul edilenin meydana geldiği anda onunla birliktedir. Yokluğu kabul edenin durumu bunun gibi olup, yokluk meydana geldiği anda onunla birlikte bulunması gerekir ki, onda bir şey var olabildiği gibi, yine onda bir şey yok olabilsin. Böylece yok olan yok olmayandan farklı bir şey olmuş olur. Yok olmayan ise, kendisinde yok olma gücü, yok olmanın kabulü ve imkanı bulunan şeydir. Bu aynı, var olmanın meydana gelişi anında mevcut olan şeyin meydana gelenden başka bir şey olmasına benzer, onda ortaya çıkması kabul gücü bulunmaktadır.³⁷⁰

Bunun sonucuna göre, üzerinde yokluğun gerçekleştiği şeyin, yok olan ile yokluğun meydana geldiği anda var olup, yokluğu kabul edenden müteşekkil bir birleşik olması gerekir. Aslında o şey, yokluk ortaya çıkmadan önce yok olma gücünü taşımaktaydı. Buna göre, yok olma gücünü taşıyan şey madde, yok olan ise

³⁶⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 204.

³⁶⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 41-42.

³⁷⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 204.

soyut bir sûret gibidir.³⁷¹ Ancak ruh basittir ve maddeden soyut bir suret olup onda birleşiklik bulunmamaktadır. Eğer ruhun madde ve sûretten oluştuğu düşünülecek olursa, açıklama ilk ilke ve esas olan maddeye taşınır. Zira maddenin nihayet bir temele dayanması gerekir. Bu durumda cisimlerin maddesinin yok olması imkânsız görüldüğü gibi, ruh denilen o asıl ilkenin yok olması da imkânsız görünür. Çünkü madde ezeli ve ebedi olduğu için, onda sadece suretler ortaya çıkıp, yok olmaktadır. Bunun sonucunda madde, kendisinde sûretlerin ortaya çıkıp yok olma gücünü bulundurmakta, yani iki zıddı eşit düzeyde kabul edebilmektedir. Bundan anlaşılan da, zâtında tek olan her varlığın yok olmasının imkânsızlığıdır.³⁷² Bunu başka bir şekilde anlatmak gerekirse; “bir şeyin var olma gücü, o şeyin var olmasından önce ve ondan başka olup var olma gücünün kendisi de değildir.”³⁷³

Filozoflar tezlerini şu şekilde temellendirirler: “Basit olan şey yok olacak olsa, yok olma imkânı o şeyin yokluğunun gerçekleşmesinden önce olurdu ki bilkuvvenin anlamı budur. O şeyin var olma imkânı da aynı şekildedir. Çünkü yok olması mümkün olan şeyin varlığı zorunlu olmayıp mümkündür. Biz var olma gücüyle sadece var olma imkânını kastediyoruz. Bu da aynı şeyde hem var olma gücünün hem de bilfiil var olmanın birleştiği sonucuna götürür ki bu, bilfiil var olanın aynen bilkuvve var olan olması demektir.”³⁷⁴ Fakat gözdeki görme gücü, görmekten başka olup, görmenin kendisi değildir. Çünkü bu, bir şeyin hem bilkuvve hem de bilfiil olması sonucuna götürür ki, bunlar birbirine zıt şeylerdir. Hatta bir şeyin bilkuvve olduğunda bilfiil, bilfiil olduğunda da bilkuvve olması mümkün

³⁷¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 204.

³⁷² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 204-205.

³⁷³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 205.

³⁷⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 205.

değildir. Bu takdirde basit varlık için yok olma gücünün yokluktan önce geldiğini söylemek, var olduğu halde onun var olma gücünden bahsetmek olur ki, bu imkânsız bir şeydir.³⁷⁵

Gazâlî'nin, bu delile vereceği cevap, filozofların âlemin ezeliliği ve ebediliği meselesinde madde ve unsurların yaratılması ve yok olmasının imkânsızlığına dair görüşlerine karşı söylediğinin aynısıdır. Ona göre yanlış anlama, filozofların "imkân" kavramını bulunacağı bir mahâl gerektiren bir şey olarak ortaya koymalarından kaynaklanmaktadır.³⁷⁶

Filozofların bahsettiği imkân, imkânsızlık ve zorunlu kavramlarını Gazâlî şöyle açıklamaktadır: Aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şey "mümkün", akılca kabullenilmesi mümkün olmayan "imkânsız", aklın yokluğunu kabullenemediği şey de "zorunlu" dur. Bunlar, aklî yargılardır ve kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyaç hissetmezler.³⁷⁷

Gazâlî, bu görüşlerini şu şekilde temellendirmeye çalışır: Eğer imkân, kendisinin izâfe edildiği bir var olanı gerektirseydi ve buna "Bu, onun imkânıdır" denilecek olsaydı, o zaman, imkânsızlığın da izâfe edileceği ve "Bu onun imkânsızlığıdır" denilebilecek bir var olanı gerektirirdi. Fakat zâtı itibarıyla imkânsızlığın varlığı yoktur. Çünkü imkânsızlığın üzerinde ortaya çıktığı bir madde olmadığı için imkânsızlık ona izâfe edilemez.³⁷⁸ Aynı şekilde, filozoflara göre, insan ruhları kendi kendilerine var olan cevherlerdir; onlar cisim ve madde olmadığı gibi, madde ile iç içe de değildir. Hatta onlara göre ruh sonradan yaratılmıştır. Zâtı ve

³⁷⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 206.

³⁷⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 206.

³⁷⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 42.

³⁷⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 42.

maddesi olmadığı halde, yaratılmadan önce onun için imkân hali söz konusudur. Buna göre ruhun imkân hali izâfî bir nitelik olduğundan dolayı ne kadir olan Allah'ın kudretine, ne de fâile bağlanabilir (ircâ edilebilir). O zaman ruh neye râcîdir?³⁷⁹

Gazâlî, filozofların bu kavramlar hakkındaki düşüncelerinin farklı olduğunu belirtmektedir. Onlara göre, aklın yargısının, imkâna ilişkin bilgi olmanın ötesinde hiçbir anlamının bulunmamasından dolayı imkân halini aklın yargısına bağlamak imkânsızdır. Çünkü imkân bilinendir ve bilgiden başka bir şeydir. Hem bilgi, imkânı kuşatır, izler ve onunla olduğu şekliyle ilişkilidir. Bilginin yokluğu farz edilse bile bilinen yok olmaz. Fakat bilinenin yok olduğu farz edilse, bilgi de yok olur. Bilgi ve bilinen, biri ötekine bağlı iki ayrı şeydir. Filozoflara göre, şayet akıllı kimselerin imkân halini takdirden yüz çevirdiklerini ve onun farkına varamadıklarını farz etseydik, o zaman şöyle derdik: “İmkân hali ortadan kalkmaz; tersine mümkün varlıklar özleri gereği mümkündür. Ne var ki akıl bu durumu kavrayamamıştır. Şayet akıl ve akıllılar yok olsa bile elbette ki imkân hali kalacaktır”.³⁸⁰

Filozofların delil olamayacağına inandıkları diğer bir mesele de ruh ile ilgili olan kısımdır. Gazâlî'ye göre, bazılarının görüşü; ruhun ezeli olduğu, fakat bedenle ilişki kurması mümkün olduğu şeklindedir. Bu durumda onun iddiasının, filozofları bağlamadığı söylenebilir. Ruhun yaratılmışlığını kabul edenler ise iki kısma ayrılırlar. Bunların bir kısmı; ruhun maddeye içkin olarak bulunduğu ve mizaca bağlı olduğuna inanmaktadırlar. Bunlara göre, ruh maddededir ve imkânı da maddesine bağlıdır.

Ruhun yaratılmışlığını kabul etmekle birlikte maddeye içkinliğine karşı

³⁷⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 43.

³⁸⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 43.

çıkanların görüşüne gelince, bu, insan ruhunun maddeyi yönetmesinin mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda yaratılıştan önceki imkân hali maddeye bağlı olmuş olur. Böylece ruh, maddeye içkin olmamakla birlikte onunla ilişki kurmuş olur. Çünkü maddeyi yöneten ve kullanan ruhtur. Bunun sonucunda, bu yöntemle imkân halinin ruha bağlanmış olduğunun açıklığı kavuştuğunu kabul ederler.³⁸¹

İmkân, zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarının aklî yargılara ircâ edilmesinin doğru bir şey olduğunu ifade eden Gazâlî, filozofların “Aklın yargısının anlamı, onun bilgisidir, bilgi ise bilineni gerektirir” ifadesine şu şekilde itiraz eder: “Renklilik, canlılık ve diğer küllî kavramların akılda bulunduğu onlar tarafından da bilinen bir husustur. Bunlar, bilinen fakat nesnesinin bulunduğu söylenemeyen birtakım bilgilerdir”.³⁸² Fakat bu kavramların dış dünyada nesneleri mevcut değildir. Bundan dolayı filozoflar, küllîlerin dış dünyada değil de, zihinde mevcut olduğunu kabul etmişlerdir. Dış dünyada varlığı mevcut olanlara gelince, bunlar, somut cüz’iler olmakla birlikte, akledilir olmayıp, duyulur türdendir. Ancak aklın, maddeden mücerret aklî kavramları soyutlamasının sebebi bunlardır. Şu halde, renklilik, siyah ve beyazdan farklı olarak, akılda bulunan kendi başına bir kavramdır. Halbuki aklın dışındaki varlıkta siyah, beyaz ve diğer renkler olmaksızın herhangi bir rengin düşünülmesi mümkün değildir. Bu şekilde renklilik kavramı, ayrıntısız olarak, yani şu veya bu renk diye ayrıntılı ifade etmeden akılda yer alır.³⁸³

Filozofların ruhla ilgili söylediklerine de itiraz eden Gazâlî’ye göre, ruhların yaratılmışlığı, onların başlı başına bir varlık olduğu, yaratılmadan önce bir imkâna

³⁸¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 44.

³⁸² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 44.

³⁸³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 45.

sahip bulundukları, bu konuda bir dayanaklarının olmadığı, ayrıca ruhların maddeyi yönetmesinin mümkün olduğu şeklindeki gerekçeleri geçersiz olup, bunların hepsi uzak ilişkilerden ibarettir.³⁸⁴

İbn Rüşd, Gazâlî'nin, "mümkün, zorunlu ve imkânsız kavramlarının var olan bir maddeyi gerektirmediği" şeklindeki sözlerine itiraz eder ve imkân halinin var olan bir maddeyi gerektirdiğini iddia eder. Ona göre, "doğruluk"un ruhta bulunanın ruhun dışındakine tamamıyla uyması şeklinde yapılan tanımından dolayı, bütün doğru akli kavramların, kendileri dışında var olan bir şeyi gerektirmeleri zorunludur. Bunun sonucunda da bir şeyin mümkün olduğunu ifade ettiğimizde, bundan onun, kendisinde bir imkânın bulunduğu bir şeyi gerekli kıldığı anlaşılmaktadır. "İmkânsızın, var olan bir şeye dayanmadığı için, akılla kavranan imkânın da var olan bir şeye dayanmadığı" şeklindeki kanıtın safsatadan ibaret olduğunu belirten İbn Rüşd, imkânsız da imkân gibi bir dayanağa gereksinim duyar demektedir. Çünkü imkânsız da, mümkünün karşıtıdır ve bir birine zıt olanların da mutlaka bir dayanağının bulunması gerekir ki; bu durum açıkça bilinen bir şeydir.³⁸⁵

Mümkün, zorunlu ve imkânsızlık kavramların zihninin dışında, bir varlıklarının bulunmadığı meselesinde Gazâlî ile ters düşen İbn Rüşd, onun bu meselede safsataya düştüğünü iddia etmektedir. İbn Rüşd'e göre, imkan küllî bir kavramdır ve onun diğer küllî kavramlar gibi zihninin dışında bulunan soyut tikel karşılıkları vardır. Gazâlî burada yanılgıya düşmüştür.³⁸⁶

İbn Rüşd'e göre, filozoflar, küllî kavramların dış âlemde değil de zihinlerde

³⁸⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 46.

³⁸⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 56.

³⁸⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 60.

bulunduklarını söylerken, onların dış âlemde değil de zihinlerde fiilen var olduklarını anlatmak istemişlerdir. Filozofların, küllî kavramların dış âlemde değil de, zihinlerde fiilen bulunduğunu anlatmalarına rağmen, bu ifadelerle onların kesinlikle dış âlemde bulunmadığını kastetmediklerini belirten İbn Rüşd, bu sözleriyle onların fiilen var olmaksızın, kuvve halinde bulunduklarını kastettiklerini, fakat Gazâlî'nin bu noktada yanıldığını ve onun, imkânla küllî kavramların gerçekte kuvve bakımından birbirleriyle bulundukları için, imkânı küllîlere benzettiğini iddia etmektedir.³⁸⁷

Ölümsüzlük meselesi ile ilgili olarak tartışılan, ruhun sonradan var olma imkânının maddede yer etmesi konusunda da İbn Rüşd, Gazâlî'ye itiraz etmektedir.

Gazâlî'nin, ruhun sonradan var olma imkânının maddede yer etmediğini kabul edenlerin, fiil halini kabul edende bulunan imkânın, fiil fâilden çıktığından dolayı, imkana benzediğini ve bundan dolayı da bu imkanın eşit olduğunu kabul ettirmek zorunda bırakmak istemektedir ki, ona göre, bu tutum yanlıştır. Zira böyle olması halinde, sanki ruh, bir şeyi yapan kimsenin onu yönetmesi gibi, dışarıdan bedeni yönetmektedir. Bunun sonucunda, yapıcı nasıl ki yaptığı şeydeki yatkınlık olmaktan çıkarsa, ruh da bedenin yatkınlığı olmaktan çıkmaktadır. İbn Rüşd buna şöyle cevap verir: “Yatkınlıklara benzeyen yetkinlikler arasında, kaptanın gemisinden, ustanın iş yaptığı aletten ayrı olması gibi, mahallinden ayrı olan bir şeyin bulunması imkânsız değildir. Eğer beden ruhun aleti durumunda ise, ruh ayrı bir yatkınlık demektir. Bu durumda alette bulunan imkân, fâilde bulunan imkan gibi değildir.”³⁸⁸ Bunun sonucunda alet iki şekilde yani hem hareket ettirici, hem de hareket edici olmaktadır. O zaman da, hareket ettirici olmak bakımından aletlerde,

³⁸⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 60.

³⁸⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 62.

fâilde var olan imkân hali; hareketli olmak bakımından ise, fiil halini kabul edende var olan imkân hali bulunmaktadır. İbn Rüşd, buna göre filozofların ruhun ayrı bir varlığının olduğunu düşünmelerinden dolayı, fiili kabul edende bulunan imkânın, fâilde bulunan imkanla aynı şey olduğunu kabul etmelerini gerektirmediğini savunmaktadır. Fakat fâilde bulunan imkanın filozoflara göre, yalnızca aklî bir hüküm olmadığını belirten İbn Rüşd, onun, ruhun dışındaki bir şey hakkında verilmiş bir hüküm olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu iki imkândan birini diğerine benzetmek suretiyle tartışmayı uzatmanın bir anlamı yoktur.³⁸⁹

Sonuç olarak İbn Rüşd, “mümkün, zorunlu ve imkânsız” kavramları konusundaki analizinden dolayı Gazâlî’den farklı düşünmekte ve onu eleştirmektedir. Ona göre Gazâlî, imkân halinin zihnin dışında bir karşılığının gerekmediğini düşünmesinden dolayı safsataya düşmüştür. İbn Rüşd ise, imkânın külli bir kavram olduğunu ve zihnin dışında soyut tikel karşılığının olduğunu ifade etmektedir. Filozofların, külli kavramların dış âlemde değil de zihinlerde fiilen var olduklarını söylerken, külli kavramların dış âlemde bulunmadığını kastetmediklerini belirten İbn Rüşd’e göre, Gazâlî filozofların söylediğini tam olarak anlayamamıştır. Filozoflara göre külli kavramlar dış âlemde kuvve halinde bulunurlar. İbn Rüşd, ruhun sonradan var olma imkânının maddede yer etmesi meselesinde de Gazâlî’den farklı düşünmektedir.

Hocazâde’nin ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili olarak filozoflardan getirdiği ikinci delil ve itirazı da aynen birinci delilde olduğu gibi, Gazâlî’nin getirdiği ikinci delilden farklılık arz etmektedir. Gazâlî’nin delili “eğer ruh yok olursa, yok olma potansiyelinin, yok olmadan önce gelmesi gerekeceği” şeklinde iken, Hocazâde’nin

³⁸⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 62.

delili ise “yok olma istidadının bir mahal gerektireceği, bunun da ruhun mücerret olma vasfına aykırı olduğu” şeklindedir.

Filozoflara göre, eğer, ruhun yok olmaya kabiliyeti varsa, yok olmadan önce onun, bilfiil baki ve bilkuvve fasit olması gerekirdi. Çünkü her varlık bir süre kalıp, daha sonra bozulur. Zaruret ile fesat olmadan önce, bilfiil baki ve bilkuvve fasittir ki, fesat olmaya istidadı da (kabiliyeti) vardır. Bozulma istidadı, bu istidadın içinde kaim olacağı bir mahal gerektirir. Bu mahal ruh olamaz, çünkü ruh fasit olduğu yerde kalmamaktadır. Bu mahal ruhtan başka bir şey olmalıdır. Bu şey ya maddenin surete mahal olması cinsindendir veya maddenin cisme mahal olmasındaki gibi, bir cüz diğer cüze mahaldir. Her iki hal de mahallin maddi olmasını gerektirir. Böylece ruh mücerret olmaz, oysaki bu, farz olunana aykırıdır.³⁹⁰

“Ruh hadistir, ruhun var olmasından önce bir istidat ve bu istidat için de bir mahal gerekir. Bu mahal, hem var olması, hem de yok olması için neden aynı yer olmasın”³⁹¹ denmesi durumunda, filozoflar, delillerini şöyle devam ettirirler: Bir şeyin bir yerde kendisine karşı oluşumuna istidadının olabilmesi veya yokluğuna istidadının olabilmesi makul değildir. Bilakis, şeye bağlayan farklı kavramın bulunması, bu şeyin içinde bulunması istidadına mahal olmasıdır. Yani onun bulunmasına istidadı ve fesadına da istidadı aynı yer olmasıdır ki, ondan yokluğuna istidadıdır. Bu da, cismin, siyahın bulunması istidadı için bir mahal olduğu gibidir.³⁹²

Hocazâde filozofların, yok olma kabiliyetinin bir mahal gerektireceği, bunun da ruhun mücerret olma vasfına aykırı olduğu şeklindeki iddialarını reddederek

³⁹⁰ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 116.

³⁹¹ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 116.

³⁹² Hocazâde, *a.g.e.*, s. 116.

onlara itiraz eder. Ona göre, bozulmanın (fesat) gerçekleşme anında, bozulma kabiliyetinin bulunmasının gerekliliği kabul edilemez. Çünkü bir şeyin fesat bulması demek, fasidin, bir araz gibi, bir mahalle girmesi anlamını ifade etmemektedir. Aksine, fesadın (bozulma) gerçekleşmesi o şeyin yok olması anlamındadır. Bunun anlamı, o şey bozulma durumunda hariçte yok oluyor demektir. Ve o şey, akılda meydana gelip, harici yokluğu tasavvur ederse, harici yokluk, akılda nitelenebilecek şekilde var olmuş olur. Çünkü hariçte bir şey yoktur ki, ruhun fesadının istidadı onunla hâsıl olsun; o halde, ruhun maddi olması gerekmez.³⁹³

Hocazâde'ye göre, bozulma olduğunda, bozulma kabiliyeti olanın varlığının gerekli olduğu kabul edilirse, ruhun maddi olmasının gerektiği kabul edilemez. Fakat ruhun fesadına istidat mahalli bir cisim veya cismanî madde olması durumunda gerekir ki, o da mümkün değildir. Buna göre, her bağımsız cevherin akıllı olması gerekmez. Şayet bu kabul edilirse, bu cevherin ruhun kendisi olması gerekmez. Çünkü ruh, kendisine “ben” olarak işaret edilen şeydir. Bu “ben” diye işaret edilen şeyin birbirine hulûl etmiş olan iki cevherden ibaret olması niçin caiz olmasın? Demek ki matlupları hâsıl olmamıştır, zira matlup, bedenden sonra ruhun bekasıdır, yoksa mücerret cevherin bekası değildir.³⁹⁴

Ruhun var olma ve yok olma imkânı meselesinde Ali Tûsî filozofların delillerini şu şekilde ifade eder: Filozoflara göre, bilfiil baki olmasına rağmen ruhun yok olması mümkün olsaydı ya bir mahalde iki birbirini nefyedenin (olumsuzlayanın) bir arada bulunması veya ruhun maddî olması gerekirdi. Onlar bu iki durumun da geçersiz olduğunu iddia ederler. Zira ruh maddî olsaydı, ya onun

³⁹³ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 117.

³⁹⁴ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 117.

maddesi için başka bir madde ve bu madde için de başka bir madde gerekirdi ve bu durum teselsül olurdu ki, bunu kabul etmezler. Veya kendisi için başka bir madde bulunmayan bir maddede sona ererdi. Bu durumda da bu, yok olması imkânsız olan mücerret baki cevher olurdu. Çünkü maddi olmayanın yok olması imkânsızdır. Filozoflar, ruhun anlamının bu son cümlede olduğu şeklindeki anlamı olduğunu ifade ederler.³⁹⁵

Filozoflara göre, şayet ruhun yok olması mümkün olsaydı ruh için bilfiil baki olmak ve bilkuvve fani olmak kabiliyeti bulunurdu. Fakat bu ikisi birbirinden farklıdır ve birbirini nefyeder. Çünkü beka mahalli aynı şekilde fena kuvvesinin mahalli olsaydı, yok olmayı kabul eden olurdu. Kabul edenin kabul edilen şeyle bir arada bulunması caizdir. Öyleyse baki olanın zatının yok olma kabiliyeti ile bir arada bulunması gerekir. Fakat onlara göre bu kesin olarak geçersizdir ve bu ikisinin birbirini nefyeden iki şey olduğu açıklanmış olur. Bu durumda ya bekanın mahalli ve yok olmanın kuvvesi ruh olur ve bu bir arada bulunma gerekir veya bekanın mahalli ruh ve yokluğun mahalli maddesi olur. Çünkü bir şeyin imkânının mahallinin maddesinden başka bir şey olması mümkün değildir. Bunun sonucunda da ruhun maddi olması gerekir. Bu kabul edilse bile, bu deliller, ancak ruhun cisim veya cismanî olmadığına delalet eder. Bu da cisimlerin maddesi ve sureti olduğu gibi onun, iki muhalif şeyi, yani madde ve sureti olmamasını gerektirmez. Eğer böyle olursa, onun maddesi varlığından önce mevcut olur ve ruhun yok olmasından sonra baki kalır.³⁹⁶

Tûsî, filozofların ruh anlayışının kabul edilemez olmasından yola çıkarak

³⁹⁵ Tûsî, *a.g.e.*, s. 231.

³⁹⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 231-232.

delillerine itiraz eder. Ona göre, filozoflar ruhu; yok olması imkânsız olan mücerret baki cevher olarak anlamaktadır. Buna bağlı olarak da cevherin bekasını aynen ruhun bekası şeklinde anlamaktadırlar ki, bu, Tûsî tarafından kabul edilmemektedir. Çünkü varsayılan cevher, ruhun bir parçasıdır ve şeyin bir parçasının o şeyin kendisi olması imkânsızdır. Bunun sonucunda bu maddenin bekasıyla yani, ruhun bir parçası durumunda olan cevherin ölümsüz olmasının, ruhun da yok olmasının imkânsız olacağı anlamına gelmemektedir.³⁹⁷

Ona göre, delil açıklanırken söylenen “Kabul edenin kabul edilenle bir arada bulunması caizdir” sözü “fekat”, “fena” ve “geçersizlik” gibi şeylerde uygun olmaz. Şayet bu söylenen şeyle “hariçte bir araya gelme” kastediliyorsa, şeyi kabul etmenin anlamı, şeyin hariçte gerçekleşmiş olması ve bu anlamların hariçte ona arız olması değildir. Aksine onun anlamı orada yokluk bulmasıdır. Tûsî’ye göre, bunun bu şekilde anlaşılmasının sebebi şudur: Yokluk ve yokluk kabul etme hariçte bir şey değildir. Eğer bu sözle, zihinde şeyin hâsıl olmasının caiz olması anlamıyla, zihinde bir araya gelme kastedilirse, bu doğrudur. Fakat bundan dolayı, iki birbirini nefyedenin bir arada bulunması gerekmez. Eğer bu kabul edilmiş olsa bile, ruhun yok olma kuvvesinin mahalli, var olma imkânının mahalli olduğu gibi, beden veya heyulası olabilir. Şeyin var olması ile yok olmasının imkânı arasında mahalle ihtiyacı olmak veya ona ihtiyaç duymamak bakımından bir fark yoktur. Ruhun varlığının imkânı, mahallinin heyulası değil, bedeninin, yani maddenin olması caiz olduğu gibi, bu anlamda onun maddi olmasında bir imkânsızlık yoktur. Öyleyse onun yok olmasının imkânının mahallinin, yine bu anlamda olmak üzere madde olması

³⁹⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 232.

mümkündür.³⁹⁸

Gazâlî'nin iki delil şeklinde incelediği ölümsüzlük meselesini, Ali Tûsî, filozoflardan üç delil nakletmekte ve aynı şekilde üç delil olarak ele almaktadır. Fakat Gazâlî'de daha bu bölümün ilk başında bu meselenin üç şekilde ele alınabileceğini söylemiş, ama bunları iki delil şeklinde izah etmiştir. Tûsî'nin filozoflara atfettiği bu üçüncü delili, Gazâlî'nin biraz önce bahsettiğimiz açıklamaları ile aynıdır. Tûsî'ye göre, onların üçüncü delilleri şöyle ifade edilebilir.

Filozoflara göre, eğer ruh yok olsaydı bu yok olma ya bedenın bozulmasıyla ya Kadir'in kudreti ve iradesiyle veya ruha aykırı bir şeyin gelmesiyle olurdu. Fakat bunların hiçbirisinin olması da imkânsızdır. Çünkü ilk olarak, daha önce yapılan açıklamalardan hareketle, bedenın yok olmasının, ruhun bozulmasını gerektirmeyeceği hakkındaki iddianın geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. İkinci olarak, yok olmak, bir şey değildir ki, gerçekleşmesi için kudret ve irade gereksin. Üçüncü olarak, cevherler arasında aykırılık ancak bir maddeye hululü itibariyle düşünülebilir. Ruh maddi değildir ki, kendisine aykırı olan bir şeyin ruha gelmesi düşünülebilir. Bunların sonucunda, bu ifade edilenlerden anlaşıldığı gibi, ruhun yok olmayıp, ebedi olduğu ortaya çıkmış olur.³⁹⁹

Ali Tûsî'ye göre, filozoflar tarafından, ruhun yok olmasının üç sebeple sınırlandırılmasının, cisim ve suretlerinin maddesi gibi olmayarak, ruhun madde ve suretten mürekkep olmasını caiz görmek hakkında daha önce geçenlere binaen buradaki açıklamanın öncülü için delil gereklidir. Yoksa suretinin yok olmasıyla ruh yok olur. Tûsî tarafından bu delilin birinci kısmı kabul edilmediği gibi, ikinci kısmı

³⁹⁸ Tûsî, *a.g.e.*, s. 233.

³⁹⁹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 234 -235.

da kabul edilmemektedir. Çünkü ona göre, “fena” mutlak yokluk ve mutlak nefy değildir. Bundan dolayı yokluğun kudret ve irade dâhilinde olmayan şeyler olduğunu kabul etmemektedir. Aynı şekilde filozofların “ruh maddi değildir” sözünün de kabul edilemeyeceğini ifade eden Tûsî’ye göre, şayet bu sözle ruhun maddeye hulul etmiş olmadığını kastediyorsa, bu kabul edilmiş olsa bile, bu itirazın değişmesi için bir fayda sağlamaz. Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Tûsî’ye göre, filozofların delilleri eksik olup, tamamlanması gerekmektedir.⁴⁰⁰

Tehafütlerde ruhun ölümsüzlüğü meselesi filozofların ileri sürdüğü deliller ve kavramlar çerçevesinde tartışılmıştır. Filozoflar ruhun ölümsüzlüğünü dini referans almadan aklen ispat etmek istemişlerdir. Fakat bu noktada filozofların delillerine karşılık olarak, Tehafüt yazarlarının delillerin eleştirilmesi ile ilgili yaklaşımları birbirinden nicelik bakımından küçük farklılık arz etse de, mahiyet itibariyle birbirine yakındır. Bu konuda temel olarak iki delil üzerinde durulmuş ve tartışma bu iki delil üzerinden hareketle incelenmiştir. Bunlar; beden yok olması ile ruhun yok olmayacağı ve bir mahalde bulunmayan bütün cevherlerin ölümsüz olduğu tezidir. Dolayısıyla filozoflar, ölümsüzlük konusunu, ruhun ölümsüzlüğü ve cesetlerin haşrı açısından tartışırlar. Filozoflara göre, ruhun ölümsüzlüğünü ispat edebilecek akli deliller bulunmaktadır.

Buradan hareketle ruhun basit, yok olmaz bir cevher olduğu düşüncesinden yola çıkarak ölümsüzlük inancını temellendirme çabasında da Tanrının varlığı ile ruhun ölümsüzlüğünün en azından teorik düzeyde, ayrı ayrı ele alınabileceği düşünülmektedir. “Ruhun ölümsüzlüğü” kavramının açıklanabilmesi için başvuru metafizik delillere dini çevrelerde itiraz edilmesinin bir sebebi de muhtemelen bu

⁴⁰⁰ Tûsî, *a.g.e.*, s. 235.

durumdur. Filozofların ölümsüzlük hakkında söyledikleri dikkatle incelendiği zaman, konunun teorik düzeyde, dini referansa başvurulmadan ele alınmış olduğu görülür. Gazâlî, bu meselenin dinin yardımı olmaksızın anlaşılamayacağını ifade etmektedir. Gazâlî, Hocazade ve Ali Tûsî'den farklı olarak İbn Rüşd, filozofların tarafında yer almıştır.

Gazâlî'nin tezinin kendisinden sonra farklı bir gelenek içindeki batılı filozoflar tarafından da bir dereceye kadar benimsendiğini söylememiz mümkündür. David Hume'e göre, sadece aklın ışığından hareket etmek suretiyle ruhun ölümsüzlüğünü ispat etmek çok güçtür. Jack Maritain da aynı görüşü paylaşmaktadır. O da ruhun ölümsüzlüğü konusunda tek başına felsefenin söyleyebileceği pek fazla bir şey olduğuna inanmaz. Maritain'e göre, Ortaçağın ünlü filozofları ölümsüzlük konusunda konuşurlarken vahyin otoritesine dayanan ilahiyatçılar olarak konuşmaktaydılar. Eğer filozoflar bu konuyu tartışacaklarsa, dinin getirdiği kavramları ve fikirleri dikkate almak durumundadırlar.⁴⁰¹

Ölümsüzlük probleminin tartışılması ile ilgili olarak ölüm ve sonrası konusu Batı felsefesinde “ölümsüzlük”, yahut da “ruhun ölümsüzlüğü” başlığı altında tartışıl原因lmıştır. İslam düşünce tarihinde ise, duruma göre, çok çeşitli tabirler kullanılmıştır. Fakat öyle görünüyor ki, felsefe ve kelam literatüründe en yaygın şekilde kullanılan terim “mead” terimidir.

B. Meâd / Diriliş Açısından Geliştirilen Kanıt

Ölümsüzlük problemini oluşturan meselelerden biri de meâd meselesidir. Bu konu Tehafütlerde on sekizinci mesele olan ruhun mücerret olması ve on dokuzuncu mesele olan ruhun ölümsüzlüğü meselesine bağlı olarak yirminci meselede

⁴⁰¹ Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 188.

tartışılmaktadır. İnsan, beden ve ruh şeklinde ikili bir yapı olarak ele alındığında bedenlerin dirilişi ile ilgili tartışma iki boyutlu bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri ruhani mead, diğeri ise cismani mead olarak ifade edilmektedir.

Ruhani ve cismani mead meselesinde filozofların, bedenlerin dirilişi, ruhların bedenlere iadesi, cennet ve cehennemin varlığı gibi ahirette insanlara vaat edilen diğerk şeylerin varlığını bunların ve cismani ödöl-cezanın, halkın anlaması için bilakis cismani değıl de birer sembolden ibaret olduğı iddiaları ve bu iddiaların İslam inancına aykırı olup olmadığı tartışılmaktadır.

Tehafütlerde konu tek bir mesele altında incelenmekte ruhani ve cismani gibi başlıklar altında ele alınmamaktadır. Fakat meselenin yapısı gereğı ortaya çıkan bu konuyu iki başlık altında incelemenin daha uygun olacağını düşünüyöruz. Şimdi bunları sırası ile inceleyelim.

Öncelikle problemle alakalı olan haşr ve meâd kelimelerinin anlamlarına bakalım. Haşr, kıyamet gününde insanların toplanması,⁴⁰² yaratıkların tekrar diriltilmeleri, iade edilmeleri,⁴⁰³ dilimizde kullandığımız mahşer terimi, ruhların bedenlere dönmesini müteakip, ahirette insanların toplanacağı yer anlamına gelmektedir.⁴⁰⁴ Meâd ise, varılacak son nokta, varılacak son merci,⁴⁰⁵ bir şeyin daha önceki haline dönmesi⁴⁰⁶ anlamına gelmektedir. Meâd, hem ruhanî, hem de ruhani ve

⁴⁰² İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, C. IV, Beyrut, 1994, s. 190.

⁴⁰³ Gazâlî, *El-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, (İtikad'da Orta Yol) çev. Kemal Işık, Ankara, 1971, s. 159.

⁴⁰⁴ Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 189.

⁴⁰⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, C. III, s. 317.

⁴⁰⁶ Saduddin Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, Thk.Abdurrahman Amira, C. V, Beyrut, 1989, s. 82.

cismani ahiret hayatı anlamında kullanılmaktadır. Haşr ise, ruhanî-cismanî bir ahiret hayatı anlamında kullanılmaktadır.⁴⁰⁷

B.1. Ruhani Meâd

Gazâlî, ruhani mead konusunu oluşturan ahiret hayatı, ruhani lezzetlerin daha üstün olduğu, ödül ve cezanın ruh için olduğu iddialarını eleştirmiş hatta tartışmayı daha da ileri götürerek, filozofların bu meselede Kur'an'ın getirdiği emirlerin aksi istikametteki görüşleri sebebiyle, dinin belirlemiş olduğu sınırın dışına çıktıklarını öne sürmüştür.⁴⁰⁸

Bedenlerin dirilişi ve âhiret mutluluğu konusunda İbn Sina, *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta, dirilişin ruh için mi, yoksa beden için mi olacağı hususunda yanlış anlaşılmaya sebebiyet verebilecek şu ifadeleri kullanmıştır:

“... Bilmek gerekir ki, Ahiret bahsinin bir kısmı şeriattan aktarılandır ve kanıtlanması ancak şariat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedenin durumudur. Bedenin iyilik ve kötülükleri, malumdur, öğrenilmesine gerek yoktur. Kuşkusuz Peygamberimiz Hz. Muhammed (a.s.)'in bize getirmiş olduğu gerçek şariat, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın halini bize açıklamıştır.”⁴⁰⁹

İbn Sina'nın bu ifadesinden hareketle, ölümden sonraki hayat ve bedenin mutluluğu ile ilgili aklın ve felsefenin söyleyebileceği fazla bir şeyin bulunmadığını iddia ettiğini düşünebiliriz. Onun bu ifadesine göre, bu meselede dinin

⁴⁰⁷ Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 189.

⁴⁰⁸ Mehmet S. Aydın, “İbn Sina'nın Mutluluk (es-Sa'âde) Anlayışı” *İ.D.B.Y.A.*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, s. 56,59; Yazoğlu, *a.g.e.* s. 115.

⁴⁰⁹ İbn Sina, *Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II*, s. 169; *en- Necât*, s. 291.

bildirdiklerinin üzerine çeşitli aklı ispatlar getirme çabalarının hiç bir anlamı yoktur. Ancak bu ifadelerinin devamında, İbn Sina'nın daha farklı ifadelerine rastlamak mümkündür. Şöyle ki: Ahiret ile ilgili meselenin bir kısmı ise "...akıl ve burhanî kıyas yoluyla idrak edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir. Bu da, kıyas vasıtasıyla sabit olan nefislerin mutluluk ve bedbahtlığıdır. Bununla birlikte açıkladığımız illetler nedeniyle vehimler şimdilik burada onları tasavvur etmekte - yetersiz kalırlar. Hikmet sahiplerinin bu mutluluğa ulaşma arzuları, bedensel mutluluğa ulaşma arzularından daha büyüktür.”⁴¹⁰

İbn Sina'nın bu ikinci paragraftaki ifadesini dikkatle incelediğimizde ise, dirilişin akıl ve din ile bilinen iki farklı yönü olduğunu görmekteyiz. Ona göre, âhiretteki mutluluk ya da bedbahtlığın bedenle olacağını, din açıkça ortaya koymaktadır. Bedenli dirilişin gerçekliği ancak, dine ve peygamberin getirdiklerine inanmakla bilinebilir. Akıl ile sadece ruhanî diriliş bilinebilmektedir. Bununla birlikte din, ruhanî dirilişi, gerçek mutluluk ve bedbahtlığı da doğrulamaktadır. İbn Sina'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerinde, her ne kadar dinin açıkladığı meâd ile, akılla bilinen meâdı birbirinden ayırdığına şahit olsak da, cisimsel dirilişi ve dinin hükümlerini inkâr ettiğini gösteren açık ifadelerine rastlamak mümkün değildir.⁴¹¹

Gazâlî, filozofların, “bedenlerin dirilişi”, “ruhların bedenlere iadesi”, “cennet ve cehennemin varlığı” gibi âhirette insanlara vaat edilen diğer şeylerin varlığını inkâr etmelerinin, bunların ve cismani ödül-cezanın, halkın anlaması için bilakis

⁴¹⁰ İbn Sina, *Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II*, s. 169; *en- Necât*, s. 291.

⁴¹¹ İbn Sina'nın cismanî meâdı kabul ettiğine dair bkz. Ahmet Hamdi Akseki, “Ruhiyat-Mabadettabia”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Ankara, 1937, s. 44-45; İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul, 1997, s. 140; M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, İstanbul, 1994, s. 265- 266; Hayrani Altuntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara, 1997, s. 140-142.

cismani değil de birer sembolden ibaret olduğunu iddia etmelerinin bütün Müslümanların inancına aykırı olduğunu ifade etmektedir.⁴¹²

İbn Rüşd ise, cismani haşr konusunun tarihi seyrinin, en az bin yıldır dinlerde yaygın olan bir görüş olduğunu ileri sürmekle birlikte, düşünceleri bize intikal eden filozofların, meseleyi yakın zamanlarda tartışmaya başladığını belirtmektedir.⁴¹³

Filozofların bu mead hakkındaki nassı ve nassın zahiri anlamlarını te'vil etmelerinden dolayı konuyu inceleme gereği duyduğunu belirten Hocaîade, onların, “diriliş günü ve cesetlerin haşrının inkârı” ile ilgili sözlerini iptal etmek istemektedir. Buna karşılık Ali Tûsî, konuyu “bedenlerin haşrı ve ruhların bedenlere dönmeleri mümkün ve vaki midir? Değil midir?” şeklinde ele almıştır.⁴¹⁴

Hocaîade ve Tûsî, mead hakkındaki kanaatlarını sırasıyla vermektedir. Hocaîade bu kanaatlarını nereden naklettiğini zikretmemektedir. Ali Tûsî ise, bu konudaki görüşlerini Râzî'ye dayandığını ifade etmektedir. Nitekim Râzî'nin, *El-Muhassal*'ında aynı ifadelere rastlamaktayız.⁴¹⁵ Dolayısıyla iki düşünürün ortaya koyduğu fikirlerin hem adedinin aynı olması, hem de tanım ve savunmalarının aynı ifadelerle belirtilmesi, iki düşüncenin de aynı kaynaktan geldiğini söylememize delil teşkil etmektedir.

Hocaîade ve Tûsî mead hakkında beş görüş olduğunu ifade etmektedirler. Bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

1- Mead, sadece bedenle olur. Bu, ruhu reddeden Müslümanların çoğunun

⁴¹² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 207.

⁴¹³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 329.

⁴¹⁴ Hocaîade, *a.g.e.*, s. 119; Tûsî, *a.g.e.*, s. 236.

⁴¹⁵ Fahreddin Razi, *El-Muhassal*, (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 252.

görüştür.

2- Mead, yalnızca ruhun dirilmesi ile olur. Çünkü insan bir ruhtan ibarettir ve beden de ruhun bir aletidir. Bu düşünceyi metafizikçi filozoflar savunmaktadır.

3- Mead, beden ve ruhun birlikte dirilmesidir. Bu görüşü savunanlar, Gazâlî ve tasavvuf ehlinin çoğunluğudur.

4- Hem ruhun, hem de bedeninin dirilmesinin reddedilmesidir. Bu düşünceye sahip olanlar, eski tabiatçı filozoflardır.

5- Mead konusunda susan Galenos ve benzerleri gibi ehli tevakkufun görüşleridir. Onlar bu konuda bir şey bilmediklerini söylemektedirler.⁴¹⁶

Gazâlî'ye göre filozoflar, Müslümanların inançlarına aykırı iddialarda bulunmaktadır. Gazâlî, öncelikle onların âhiret hayatı ile ilgili görüşlerini ele almaktadır. Filozoflara göre ruh, ölümden sonraki varlığını ya anlatılamayacak kadar yüksek bir zevk veya yine anlatılamayacak kadar korkunç bir acı içinde sonsuza kadar sürdürecektir. Onlara göre, bazen bu acı sonsuz, bazen de uzun zaman geçtikten sonra ortadan kalkacaktır. Hatta insanlar, dünyadan sınırsız ölçüde farklı zevkler aldıkları gibi, orada da sınırsız derecede acı ve zevkler almaları bakımından farklı gruplara ayrılırlar. Bu duruma göre sonsuz zevk alacak olanlar, arınmış olgun ruhlardır. Ebedi acı çekecek olanlar da kirlenmiş olgun ruhlardır. Filozoflara göre bunlar, ancak temizlenerek olgunlaşırsa mutlak mutluluğa ererler. Olgunlaşmak bilgiyle, arınmak ise ancak iyi davranışla gerçekleşir.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 119; Tûsî, *a.g.e.*, s. 236. Razi, *a.g.e.*, s. 252.

⁴¹⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 207.

Bu ifadelerinden dolayı, ölümden sonra, beden olmaksızın sadece ruhun dirilmesi şeklinde bir ahiret hayatı kabul etmeleri sebebiyle, Gazâlî, filozofları eleştirmiştir.

İbn Rüşd'e göre filozoflar; insanın insan olarak var olması ve kendine özgü mutluluğa ulaşması için, insanlığa çeki düzen vermeyi amaç edindiği görüşünde olmalarından dolayı bu meseleye çok önem verirler. Çünkü cisimsel haşır, insanın ahlaksal ve kuramsal erdemleri ile ameli sanatların var olması için gereklidir. Filozoflara göre, kuramsal erdemler olmadan insanın hem bu dünyada, hem de âhirette yaşaması mümkün değildir. Filozoflara göre, âhiretin nasıl olacağı konusunda şeriatlar farklılık gösterebilir de, ölümden sonra yaşamın varlığı hususunda birleşirler.⁴¹⁸

Hocazâde, ruhani meadın ispatlanması konusunda filozofların kanaatini şu cümlelerle ortaya koyar: “Nasıl ki beden için zevk ve elem varsa, aynı şekilde ruh için de bunlar mevcuttur. Ruhun yetkinliği, varlıkların onda temsili; afet ve elemi ise meydana gelenin zıddının onda temsil edilmesidir. Bu durumun sonucunda her ruhta mâkulâtı elde etmek için bir şevk ve arzu oluşmaya başlar.”⁴¹⁹

Gazâlî ve Tûsî, filozofların görüşlerine cevap vermeyerek sadece aktarmalarına karşılık, Hocazâde, filozofların ruhani mead ile ilgili öne sürdüğü kanaatleri aktarmakla kalmayıp aynı zamanda cevap ta vermektedir. Bu bağlamda Hocazâde'nin cevabını şu şekilde ifade edebiliriz. Ruh duyu âleminden gelen tesirlerle meşgul edilince ne makulleri aramaya bir özlem duyar ne de onların yokluğundan dolayı bir elem hisseder. Ruh, beden vasıtası ile kendisinde bulunan bu

⁴¹⁸ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 329.

⁴¹⁹ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 119; Küyel, *a.g.e.*, s. 112.

meşguliyetten kurtulduğunda büyük bir bela ile karşı karşıya olduğunu derhal anlar. Ruh, bedenden ayrıldığı zaman önceden kazandığı yetkinlikler onda baki kaldığı gibi, elemeleri de baki kalır. Ruh bedenden ayrıldığı için yetkinlikleri elde edememişse elemi artar. Bunun misali, görme duyusunun nuru özlediği ve nuru kaybettiğinde karanlıkta acı çektiği gibidir.⁴²⁰

Ali Tûsî, filozoflar ruhani meâdı ispat etmek için, kendilerinin kabul ettiği mücerret ruhların ölümsüzlüğü ilkelerine dayandıklarını ve bununla birlikte diğer bir delillerinin de ma'dûmun iadesinin mümkün olamayacağını iddia etmeleri ilkesine dayanarak cismani meâdı inkâr etmek olduğunu ifade etmektedir.⁴²¹

Tûsî, filozofların ölümsüz olarak kabul ettikleri ruhların nasıl bir ölümsüzlüğe sahip olduğunu veya niteliklerinin nasıl olduğunu da onların şu sözleriyle ifade etmektedir: “ Ruhlar zâtlarıyla bâkî oldukları gibi bedenlerine bağlı oldukları sürede elde ettikleri ve cismani hazlara benzemesi düşünülemeyen, gücü yettiğince çok rûhanî tat aldığı kemalleriyle de bâkîdirler. Kemallerden uzak kalmış ve sefih bir şekilde yaşamış olan ruhlar da acı çekme bakımından böyledir.”⁴²²

Akıl gücünün akledilirleri bilmesinin engellenmesi meselesinde Gazâlî tarafından bakıldığında filozoflara göre, bedenin meşguliyetleri, duyuları ve arzuları akıl gücünün akledilirleri bilmesini engellemektedir. Onlar dünyada cahil olan ruhun, zevk aldığı şeyi elde edememesinden dolayı acı duyduğunu, fakat bedenle ilgili işlerle meşgul olmanın ona kendisini ve acısını unutturduğunu belirtmektedirler. Bu, korkan kimsenin acıyı, uyuşturulmanın da ateşin hararetini hissetmemesine

⁴²⁰ Hocaazâde, *a.g.e.*, s. 119-120; Küyel, *a.g.e.*, s. 112.

⁴²¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 240-241.

⁴²² Tûsî, *a.g.e.*, s. 241.

benzetilmektedir. Uyuşukluğun devam ettiği sürece hiçbir acı hissetmeyen kişi, uyuşukluğun son bulması ile birlikte çok büyük acı hissedecektir.⁴²³

Filozoflar aklî ve ruhanî lezzetleri insanların ancak sembolik şeylerle yani, bu dünyada gördükleri şeylerle anlayabileceklerini ve bunların insanlara anlatılmasının da aynı şekilde olabileceğini iddia etmektedirler. Onlara göre, akledilirleri idrak eden ruhlar, bedenle olan meşguliyetler ve arzuladığı şeylere karşı alışkanlık kazanmalarından dolayı, bazen yapılarının gerektirdiğinin altında az bir haz duyarlar. Fakat bilgiyle olgunlaşan ruhlar ise, ölüm sonucu beden ve ona ilişkin meşguliyetlerin yükünden kurtuldukları zaman, adeta hastalığa yakalanıp da kendisine en lezzetli yemekler, en güzel zevkler sunulan, fakat hastalık nedeniyle zevk alamazken hastalığın ortadan kalkmasıyla bir anda büyük bir zevk alan kimseye benzetilmektedir.⁴²⁴

Filozoflar bu görüşlerini daha iyi anlaşılması için bir örnek üzerinde kanıtlamaya çalışırlar. “...çocuğa veya cinsel gücü gelişmemiş olan birine cinsel ilişkiden duyulan zevki anlatmak istesek bunu başaramayız. Onların bu zevki kavrayabilmeleri için çocuğa en sevdiği oyundan, cinsel gücü gelişmemiş olana da açken yenilen en güzel yemekten duyulan zevki örnek gösteririz. Buna rağmen o, kendisine örnekle anlatılmak istenenin cinsel ilişkiden duyulan zevki gerçeği gibi vermediğini ve bunun ancak tatmakla anlaşılacağını bilir.”⁴²⁵

Buradan hareketle diyebiliriz ki, bu zevklerin hepsi aklî ve ruhanî lezzetlere göre çok anlamsız lezzetler olmaktadır. Bunlar, insanlara ancak dünya hayatında

⁴²³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 208.

⁴²⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 208.

⁴²⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 208-209.

gördüklerinden örnekler vererek daha açık bir ifade ile birebir gerçeklik şeklinde anlatmak mümkün olmadığı için ancak sembolik olarak anlatılabilecektir. Dolayısıyla bu lezzetlerin başka türlü anlatılamayacağı kabul edilmektedir.

İbn Rüşd'de filozofların, ibadetlerin halkı erdemli fiillere yönlendireceği, dinin emirlerine uymakla da kişilerin daha erdemli olacağını iddia ettiklerini bildirmektedir. Onlara göre, diriliş konusunda ileri sürülen görüşlerde de durum aynıdır. Çünkü İslam dininde bu konuya ilişkin olarak ileri sürülen görüşler, insanları erdemli fiillere, başka dinlerde ileri sürülen görüşlerden daha çok yönlendirir. İşte bu sebepten dolayı, dirilişin insanlara cismani ifadelerle anlatılması, ruhani ifadelerle anlatılmasından daha iyidir.⁴²⁶

Tûsî'ye göre filozoflar, ölümden sonra cennet, cehennem, cismani haz ve cismani acının varlığını kabul etmemektedirler. Filozoflara göre, Peygamberlerin ve bilginlerin insanlara bunları anlatmasının sebebi, sırf akılsal şeyleri idrak etmekten yoksun olan kişilerin bunları daha iyi anlamasını sağlamaktır. Böylece bu insanları iyi ahlaka ve iyi amellere düşkün hale getirmek ve kötü davranışlardan yüz çevirtmek ve böylece onları en büyük mutluluğa ulaştırmaktır. Bunu, onların tam olarak anlayabilmeleri için akılla kavranan şeyleri insanlara duyusal şeylerle tasvir ve temsil etmektir. Bu mutluluk ise, ruhani lezzetlerdir. Tûsî, filozofların burada bu mutluluğu nasıl yakalayabileceklerini de açıklamaktadır. İnsanların bu mutluluğa erişmeleri ancak, erdemli şeylerle sıfatlanıp rezilliklerden kaçınmaları sayesinde olmaktadır. Şayet bunların zıddını yaparsa insan o zaman da, büyük mutsuzluğa hak

⁴²⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 331.

kazanmış olur. Bu mutsuzluk ta bu hazzardan mahrum kalarak ya sürekli olarak veya çeşitli zamanlarda acı duymaktır.⁴²⁷

Burada, akli lezzetlerin cismani lezzetlerden daha değerli olduğu nasıl tespit edilmiştir; bunun herhangi bir dayanağı var mıdır? Şeklinde bir soru aklımıza gelebilir. Gazâlî'ye göre, filozofların bu konuda iki delilleri bulunmaktadır. Filozoflara göre, “Durumları yırtıcı hayvanlardan ve domuzlardan daha üstün olmakla birlikte melekler, cinsel ilişki ve yeme gibi maddî zevklere sahip değildirler. Onlar varlığın hakikatini bilme, kendilerine özgü olgunluk ve güzelliğin bilincine varma, sıfatları itibariyle âlemlerin Rabbi olan Allah’a yakın olmaya ilişkin bilincin hazzını idrak ederler”.⁴²⁸ Bu onların delilinin birincisidir. Filozofların ikinci delili ise, “insan bazen aklî hazları cismani zevklere üstün tutabilir. Nitekim düşmanını yenen ve onun yenik düşmesinden sevinç duyan kimse, bu sonucu elde edebilmek için cinsel ilişkiden ve yeme zevkinden uzak kalır; hatta basit bir olay olan satranç ve tavlada galip gelmek için gün boyu yemek yemediği halde açlığın verdiği acıyı bile hissetmez.”⁴²⁹

Filozofların bu iki delilini, kısaca ifade etmek gerekirse, şu şekilde formüle edebiliriz: Melekler, cismanî lezzetlerden mahrum olmalarına rağmen, aklî haz ve lezzetlere sahip olmaları sebebiyle, cismani lezzetlere sahip olan hayvanlardan mertebe olarak daha üstün durumdadır. Aynı şekilde, akli hazların zevkine varan kimse için cismani lezzet ve acıların hiçbir önemi yoktur ve bazen bu cismani acı ve lezzetlerin farkında bile olmaz.

⁴²⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 240.

⁴²⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 209.

⁴²⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 209.

Hocazâde bu iki delili aynen ifade etmekle birlikte, bunlara bir tane daha ilavede bulunmaktadır. Bu da; mülayim (uygun) olanın akliye kuvveti ile idrak edilmesi, cismani kuvvetle idrak edilmesinden daha güçlü olunca akli zevk cismani zevkten daha tam ve kuvvetli olur. Cismani kuvvet sadece görünüşleri idrak eder, akli kuvvet ise hem batını idrak eder hem de cins ve faslı ayırır. İdrak sahası da daha geniştir. İdrak konusu, Tanrı'nın zatı, mufarak cevherlerdir. Bundan dolayı akli idrakler cismani lezzetlerden daha şerefli dir.⁴³⁰

Gazâlî'nin burada ifade ettiğ i ve Hocazâde'nin de kabul ettiğ i akli ve cismani lezzetlerin ilk ikisini Tûsî de, "salt akılsal zevkler batınî ve zâhirî zevklerden daha güçlü ve daha şerefli dir" şeklinde kabul etmektedir. Fakat Tûsî, yapılan bu taksime ayrıca ilavelerde bulunmaktadır. Yalnız Tûsî'nin yapmış olduğ u bu ilaveler başlık olarak "ruhanî lezzetlerin cismanî lezzetlerden daha güçlü olduğ u" şeklinde olmasına rağmen, içerik olarak Gazâlî'nin yapmış olduğ u taksim ile hemen hemen aynıdır. Mesela, bir kimsenin, yemek, içmek ve cinsel ilişkide bulunma şeklindeki cismanî lezzetlere satranç oynamayı tercih etmesi veya haşmetine zarar geleceğ ini düşünen bir kimsenin bu cismani lezzetleri terk etmesi gibi durumlardır. Bir kimse kendi ihtiyacı varken başkasının ihtiyacını kendi ihtiyacına tercih eder. Başkanlık elde etmek için bir kimsenin malını dağıtması ve kahramanlık yarışmasında ş an ve şö hret için bir kimsenin kendisini yok edebilecek kadar büyük bir topluluğ a karşı ölümüne savaşıması şeklinde ifade edebileceğ imiz lezzetlerdir.⁴³¹

Bunlardan da anlaşıldığ ı gibi filozoflar âhiretteki aklî (ruhanî) lezzetleri dünyadaki cismani lezzetlerden daha üstün görmektedirler ve onları tercih

⁴³⁰ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 120.

⁴³¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 241-244.

etmektedirler. İnsanların ilme olan ihtiyaçlarının sebebi de daha önce belirtildiği gibi ruhların olgunlaşması ve bedenin yükünden kurtulması içindir. Ayrıca, filozoflar, ruhun bedenle sürekli olarak meşgul olması, bu durumun gerektirdiği şeylere karşı duyduğu şevk ve temayül sebebiyle eşyanın hakikatini idrak edemeyeceklerini ifade etmektedirler. Onlara göre bu hissi lezzetler ve şehvetler, ruhun kendilerine uzun müddet uyması ve temayül etmesinden dolayı ruhta yerleşik hale gelir. Ruhun bu durumdan kurtulması için iyi amel ve ibadete ihtiyacının olduğunu iddia ederler. Çünkü iyi amel ve ibadetler ruhun temizlenmesine ve parlaklığını sağlamasına sebep olacağından dolayı, ruhun, eşyanın hakikatlerini idrak etmesine vesile olurlar.⁴³²

Gazâlî'nin ifadesine göre filozoflar, dinin âhiretle ilgili bildirdiği maddi suretlerin sadece insan zihninin ruhanî şeyleri anlamakta zorlandığı için, bunların daha iyi anlaşılabilmesi sebebiyle misal vermek için sembollerle anlatıldığını iddia etmişlerdir. Âhiretin halleri insanların anlayabilecekleri şeylerle anlatıldığı gibi, filozoflara göre aynı zamanda âhiretteki bu lezzetler anlatıldığından çok daha üstündür.⁴³³

Gazâlî, filozofların, ahirette duyusal zevklerden daha büyük haz türleri olduğu ve bedenden ayrıldıktan sonra ruhun ölümsüzlüğe kavuştuğu şeklindeki görüşlerine katılmakla birlikte; âhiretin salt akılla bilinebileceği iddialarına karşı çıkar. Ona göre ahiret ile ilgili hususlar aklın değil, dinin konusudur ve dinin bildirmesi ile bilinebilir. Böylece Gazâlî, akıl ile imanın sınırlarını birbirinden ayırmış, ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmenin, âhiret hayatı ile ilgili iddiaların kabulü

⁴³² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 210.

⁴³³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 212.

anlamına gelmediğine dikkat çekmiştir.⁴³⁴ Hocaî, filozofların görüşlerini reddetmesinin sebebini, onların akli zevkler ve elemeler tanımları olarak görmemektedir. Çünkü ona göre, Allah'ın ve Resulünün bu cihete delalet eden sözleri mevcuttur. Fakat onların bu haberleri te'vil edip zahiri manalarını kabul etmeleri, Hocaî'nin kendilerini reddetmesine sebebiyet vermiştir.⁴³⁵ Tûsî ise, filozofların ileri sürdüğü ruhanî meâd ve akılsal zevklerin cismanî zevklerden daha güçlü olmasını kesin olarak doğru bulmaktadır.⁴³⁶

Bununla birlikte Gazâlî, filozofların görüşleri arasında dine aykırı ve kabul edilmesi mümkün olmayan düşüncelerinin de olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşler; "Kur'an'da tasvir edildiği üzere cesetlerin dirileceğinin inkârı, cennette cismanî zevklerin varlığının inkârı, cehennemde cismanî acıların varlığının inkârı, cennet ve cehennemin varlığının inkârı"⁴³⁷ gibi konulardır. Gazâlî'nin iddia ettiği bu görüşe, aynı şekilde Tûsî de katılarak filozofların, yukarıda sayılan düşüncelerinden dolayı inkara düştüklerini ve bundan dolayı da tekfir edildiklerini kabul etmektedir.⁴³⁸

Gazâlî, ruhanî ve cismanî mutluluğun veya bedbahtlığın birlikte gerçekleşmesini engelleyen bir şeyin olmadığı düşüncesindedir. Ona göre, filozofların iddialarının aksine ruhanî ve cismanî mutluluğun birlikte gerçekleşmesi daha mükemmel olur. Dinin vaat ettiği şeyler en mükemmel olanlardır. Nihayet,

⁴³⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 212-213; Yazıcı, *a.g.e.*, s. 118.

⁴³⁵ Hocaî, *a.g.e.*, s. 124.

⁴³⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 248.

⁴³⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 213; Gazâlî, *Dalâletten Hidâyet*, s. 55.

⁴³⁸ Tûsî, *a.g.e.*, s. 240, 248.

mutluluğu, beden ve ruhun birlikte tatması mümkün olup, bunların dinin ifadesine uygun olarak tasdik edilmesi gerekir.⁴³⁹

Gazâlî'nin, filozofların meâd anlayışlarına karşı yaptığı dikkat çekici eleştirilerinden biri de onların, dinî nasların bildirdiği bedenli dirilişle ilgili ifadeleri sembolik olarak değerlendirmeleri üzerinedir. Gazâlî, dinde sembolik anlatımın bir gerçek olduğunu kabul etmekle birlikte, bedenli dirilişle ilgili ifadelerin mecaz ve sembolik olarak te'vil edilmesini gerekli kılacak herhangi bir sebebin bulunmadığını iddia etmektedir. Ona göre, aklî deliller de bedenlerin dirilişinin mümkün olduğuna işaret ederler. Bedenlerin dirilişiyle ilgili ifadeler ve Tanrı'nın zat ve sıfatlarıyla ilgili ifadeler ise, birbirinden farklıdır. Cennet ve Cehennem nitelikleri ve oradaki durumun açıklanması ile ilgili ifadeler, öyle bir dereceye ulaşmıştır ki bu ifadelerin te'vil edilmesi Gazâlî'ye göre söz konusu değildir. Bununla birlikte, Tanrı'nın oturması, O'nun eli, yüzü ve gözüünün bulunduğu bahseden ifadelerin aklî delillerle te'vil edilmesi bir zorunluluk arz etmektedir. Âhiretle ilgili hususlar ise, Tanrı'nın kudreti açısından imkânsız olmadığı için, bu hususlar te'vil edilmeksizin zâhirine göre anlaşılıp kabul edilmelidir.⁴⁴⁰

Hocazâde, filozofların ruhani mead ile ilgili kanaatlerini de incelemektedir. Filozoflara göre, ruh, beden ile ilişkide iken ne kadar aklî zevk tatmış ve kazanmış ise, beden ile ilişkisi kesildikten sonra da bu zevk devam eder. Yine ruh ne kadar elem ve cismanî lezzet tatmış ise bunlara tekrar kavuşamamaktan dolayı elem duyar. Çünkü ruh bedenden ayrılmıştır. Fakat bu heyetler ruhta kalmaya devam ettiği müddetçe ruhun elem hissetmesi de devam eder. Ama heyetler silindiği zaman elem de sona

⁴³⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 213.

⁴⁴⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 213-214; Mehmet Aydın, *a.g.e.*, s. 205-206.

erer. Bu heyetleri tatmamış olanlar, kurtuluşa erenlerdir. Bazıları, bu heyetleri tatmamış olanların ruhlarının, başka cisimlere taalluk ettiğine inanmakla birlikte, bu kanaatlerinden dolayı asla tenasühü kastetmezler. Ruhun taalluk ettiği cisim, sadece idrakle yaşayan bir alettir.⁴⁴¹

Zevkin, hayırlı ve yetkin şeylerin idraki olduğu kanaatini kabul etmeyen Hocazâde'ye göre, bu mevzuda tecrübeleri delil olarak ileri sürmek faydasızdır. Çünkü bu deliller eksik istikraya dayanır. Ayrıca kemali idrak etmenin bir zevk olması zaruri değildir, aksine zevk, cismanî kemalin idrakidir.

Hocazâde, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra baki olduğu fikrine de katılmamaktadır. Çünkü cismanî zevkler mademki akli zevklerden daha zayıftır. O halde, ruhun maddi zevklerle meşgul olması, onun aklî zevklerine nasıl engel olabilir? Ancak böyle bir soruya filozoflar şu şekilde itiraz edebilirler: “Zevk sadece idrak değildir. Bir takım şartlarla şartlanmış olan idraktır. Aynı zamanda cismanî zevkler, ruhanî olanları ortadan kaldırmamaktadır. Sadece onlara tercih edilmektedir.”⁴⁴² Ayrıca, “bedenle ilişkide iken ruhun kazandığı elemeler, bedenden ayrıldıktan sonra bu heyetlerin kaybolması ile kaybolur.”⁴⁴³ Hocazâde, bu hükmün filozofların temel tezlerine uymadığını iddia eder. Çünkü heyeti kabul eden ve onların faili olan şey, mufarak mebdelerdir. Ona göre, mebdeler baki kaldığı müddetçe bu heyetler nasıl kaybolur? “Heyetlerin fiiller ve mizaçlarla meydana gelmesi, onların yok olmasıyla, onun da yok olmasını gerektirmez”⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 121-122; Küyel, *a.g.e.*, s. 112.

⁴⁴² Hocazâde, *a.g.e.*, s. 122-123.

⁴⁴³ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 123.

⁴⁴⁴ Hocazâde, *a.g.e.*, s.123.

Hocazâde, bu noktada filozofların ruhların mufarakattan sonra da mebde'lerin tesiri altında kalabileceğini hatta bizim bilmediğimiz ve elemi kaldıracak bir başka tesirin dogmasının da imkânsız olmadığını ileri sürmek sureti ile cevap verebileceklerini söylemektedir. Fakat Hocazâde'ye göre, eğer böyle bir tesiri düşünmek mümkün ise, bu durumda kendilerinde uygun itikatlar meydana gelmiş olan ruhların zevklerinin, ebediyetine de hükmedilemez. Elem içinde olmak için, ruhun istediği şeye ulaşamadığını hissetmesi lazımdır. Ancak batıl itikatlara sahip olan ruhlar, bunların ilim olduğunu zannetmişlerdir. Onların bu inançları, ruh bedenden ayrıldıktan sonra da devam eder. Bu durumda bu ruhların, değil elemde ebedi kalmaları, elem duymaları bile söz konusu olamaz.⁴⁴⁵

Sonuç olarak; filozoflar ahirette duysal zevklerden daha büyük hazların olduğunu kabul ederler ve bedenlerden ayrılan ruhların ölümsüz olduğunun salt akılla ispatlanabileceğini iddia ederler. Gazâlî, ruhların ölümsüzlüğüne ve akli hazların daha büyük olduğuna katılmakla birlikte, ahiretle ilgili hususların aklın değil de dinin konusu olması cihetinden dolayı, ahiretin salt akılla bilinebileceğine karşı çıkmaktadır. Bunlar dinin bildirmesi ile bilinebilir. Böylece akılla dinin sınırları birbirinden ayrılmıştır. Hocazade ise, bu konuda dinin bildirdiği kesin haberlerin olması ve filozofları da bu haberleri te'vil etmeleri sebebiyle onların görüşünü kabul etmemektedir. Tûsî, akılsal zevklerin cismani zevklerden üstün olması görüşüne katılmaktadır. Filozoflar, ahiretle ilgili dini haberlerin insanların anlayabilmeleri için sembollerle anlatım olduğunu iddia ederek bunların te'vil edilebileceğini düşünürken, Gazâlî cennet ve cehennem ile ilgili ifadelerin Tanrı'nın kudreti açısından imkânsız olmadığı için te'vil edilemeyeceğini iddia etmektedir.

⁴⁴⁵ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 123-124.

Ahiret hayatının, tek başına ruhla olacağını savunan filozoflar, bu görüşlerini, ruhanî haz ve elemelerin, cismanî haz ve elemelerden daha üstün olduğu tezi ile temellendirmektedirler. Ruhanî ve cismanî lezzetlerin, ruhanî lezzetlerden daha üstün olduğu tezinden hareket eden Tehafüt yazarları, ahiret hayatının hem ruhanî hem de cismani olacağını kabul etmektedirler.

B.2. Cismanî Meâd

Cismani meâd meselesi temelde bedenlerin dirilmesinin veya bunun aklen izahının mümkün olup olmadığı hususu ile ilgili bir konudur. Bu konuda yapılan tartışmalar, iki ana başlık halinde toplanabilir. İlk olarak tartışılan konu, ruhların bedenlere iadesi ile ilgilidir. Bu konuda ruhların bedenlere geri dönmesinin üç şekilde olabileceği üzerinde durulur. İkinci tartışma konusu ise, insan bedeninin yok olduktan sonra yeniden önceki beden olarak mı diriltileceği, yoksa bedenin birçok aşamalardan geçmesi sureti ile yenilenip yenilenmediği hususudur. Bu kısa açıklamalardan sonra şimdi ruhların bedenlere geri dönmesi ile ilgili tartışmaları ayrıntıları ile ele alabiliriz.

i. Ruhların Bedenlere Dönmesi Meselesi

Filozoflara göre, eğer ruhlar bedenlere geri dönecekse, bu geri dönüş üç şekilde olabilir.

a) Bazı kelimcilerin savunduğu birinci görüşe göre; insan, bedenden ibarettir ve hayat bedende araz olarak bulunmaktadır. Buna göre mücerret olarak bulunup bedeni idare eden ruh, herhangi bir varlığa sahip değildir. Dolayısıyla ölüm, hayatın sona ermesidir. Yani hayat, yaratıcının yarattığı şeyden el çekmesiyle birlikte bedenin yok olmasından ibarettir. Ahiret ise, Tanrı'nın yok olan bedeni tekrar var

ederek, yok olan hayatı ona iade etmesidir. Yani beden ve hayatın yeniden yaratılmasıdır.⁴⁴⁶

Gazâlî bu görüşe itiraz etmektedir. Çünkü yok olan hayat ve bedenın yeniden yaratılması, önceden olanın aynısının değil, benzerinin var edilmesinden ibarettir. Fakat iadede (avdetten) anlaşılan şey, kendisinde hem baki olan, hem de yenilenen şeylerin olduğu farz edilen şeydir. Mesela, “Falan kimse ikramına tekrar başladı” denilir. Bu sözden; ikramı yapan kimsenin ikram etmeyi bırakmışken tekrar ikram etmeye başladığı anlaşılmaktadır. Yani tekrar edilen, cins bakımından birincisi olup, sayı bakımından farklı şeydir. Bu durumda gerçekte daha öncekinin aynısına değil de, benzerine döndüğü ortaya çıkar. Başka bir örnekte ise; “Falan adam şehre döndü” derken, daha önce bulunduğu şehrin dışına çıktıktan sonra, önceden olduğu şekilde tekrar oraya döndüğü anlaşılır. Şayet bir şey sürekli değil de benzer iki ayrı şey söz konusu olursa ve araya da bir zaman farkı girmiş ise, o zaman “dönüş” terimi ile bu durum ifade edilemez. Bu örnekler üzerinde düşünüldüğü zaman görülecektir ki, ruhun geri dönmesi mümkün değildir.⁴⁴⁷

Acaba beden yok olmayıp toprak olacaktır ve toprak yok olmadığı için de hayatın bu toprağa iade edilmesi mümkün olamaz mı? şeklinde bir soru sorulabilir. Gazâlî böyle bir soruya şu cevapla karşılık verir: Bu durumda “Bir süre toprakta hayat sona erdikten sonra toprak canlandı” diye düşünmek daha doğru olur. Lakin bu canlanma, insana dönüş olmadığı gibi, bizâtihi o insana dönüş de değildir. Çünkü insan kendisinde bulunan toprakla insan değildir. İnsana ait diğer parçalar veya onların bir kısmı besinlerle değiştiği halde, o yine aynen ilk baştaki insandır. Öyleyse

⁴⁴⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s 214.

⁴⁴⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s 215.

o, ruhu itibariyle insandır. Hayat ve ruhun yok olmasından sonra yok olanın dönüşü düşünülemez, sadece yeniden onun benzeri oluşur. Dönen, hayat niteliğini alan topraktır. İnsan, bedeniyle insan değildir; çünkü bazen bir atın bedeni bir insan için gıda olabilir. Ve ondan bir sperma yaratılarak insan meydana gelir. Buna bakarak “At insana dönüştü” diyemeyiz.⁴⁴⁸

b) Ruhun bedene iade edilmesi ile ilgili ikinci görüş ise; ruhun var olduğunu, ölümden sonra da baki kaldığını, ancak bedene ait parçaların toplanmasıyla aynen ortaya çıkacak olan ilk bedene ruhun iade edildiğini savunur.⁴⁴⁹

Gazâlî’ye göre, eğer bu şekilde düşünülecek olursa, bu şey, dönüş (*me’ad*) sayılır. Yani ruhun bedenden ayrıldıktan sonra onu yönetmek üzere tekrar geri dönmesi demektir. Oysa bu muhaldir. Çünkü ölünün bedeni toprağa dönüşmüş, kuşlar ve kurtçuklar onu yemiştir; veya kana, buhara ve havaya dönüşerek atmosferdeki havaya, buhara ve suya karışarak çeşitli kimyasal maddelere dönüşmüştür ki, ölen bedenin parçalarını bunlardan ayırmak bayağı zor bir iştir. Ona göre, bu sebepten dolayı ruhun bedene dönmesi mümkün değildir⁴⁵⁰

Şayet Allah’ın kudretine dayanarak ruhun bedenlere geri dönmesinin mümkün olduğu farz edilecek olursa, o zaman da şu tür güçlüklerle karşı karşıya kalırız: Bu iade, ya sadece ölüm anındaki bütün cüzlerin bir araya toplanması şeklinde olur ki, bu durumda burnu kulağı kesik ve azaları noksan olanların da önceki gibi aynen iade edilmeleri gerekir. Bu durum, özellikle cennetlikler için çirkin

⁴⁴⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s 215-216.

⁴⁴⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 214, 216.

⁴⁵⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 216.

bir manzara oluşturur. Yine aynı şekilde, doğuştan organları eksik olanların ölüm anındaki durumları üzere bedenlerinin diriltilmesi de büyük bir ceza sayılır.⁴⁵¹

Gazâlî'ye göre, bu meselede başka bir problem de; bazı ülkelerde âdet olduğu üzere ve kıtlık zamanlarında görüldüğü gibi, insanın insan etiyle beslenmesi durumunda, yiyenin ve yenilenin bedeninin bütün parçalarının birlikte toplanması imkânsızdır. Çünkü bir tek madde yenilenin bedeni iken, besin olarak yiyenin bedeninin bir parçası olmuştur. Bu durumda iki ruhu bir bedene iade etmek imkânsızdır. Ona göre bu imkânsızlığı ortaya koymak için insanın insanı yemesine gerek yoktur. Bunun için ekilip biçilen tarım arazilerini düşünecek olursak, bunun uzun zaman geçtikten sonra ölülerin çürümesiyle oluşan topraklardan ibaret olduğunu anlarız. Bu arazilerin ekilip dikilmesiyle bitki ve meyve haline dönüştüğünü, hayvanların onları yemesiyle de ete dönüştüğünü ve bizim onları yememiz sayesinde de bedenimizin parçaları haline geldiğini öğrenmiş oluruz. şu ve bu diye işaret edebileceğimiz hiçbir madde yok ki, birçok insanın bedeninden meydana gelmiş olmasın. Daha sonra toprağa dönüşmüş, sonra bitkiye, sonra da bir hayvanda ete dönüşmüş olmasın.⁴⁵²

Filozofların kıtlık zamanında veya bazı yerlerde adet olduğu şekilde insanların birbirlerini yedikleri zaman dirilişin yiyen kişide mi, yoksa yenen kişide mi meydana geleceği şeklindeki sorularına, ayrıca bedenlerin toprağa karışarak insanlara gıda olması sonucunda dirilişin ne şekilde olacağı iddialarına Hocażâde ve Ali Tûsî de bazı değerlendirmeler yapmaktadırlar.⁴⁵³

⁴⁵¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 216.

⁴⁵² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 217.

⁴⁵³ Hocażâde, *a.g.e.*, s. 127; Tûsî, *a.g.e.*, s. 245.

Hocazâde ve Ali Tûsî'ye göre meâd; ömrün başından sonuna kadar ayrılmayan ve o şahsı o şahıs yapan asli parçanın iade edilmesidir. Bu parçalar insanın doğumundan ölümüne kadar ayrılmayıp asli parçası olduğu gibi, bir başkasının yemesi sonucunda da yiyen kimsenin asli parçası olmaz, bilakis bu kimsenin arızî parçasıdır.⁴⁵⁴ Hatta Hocazâde yenilenin asıl cüzlerinin, yiyen kişinin veya bu kimsenin vesilesi (meni sebebiyle) ile doğacak olan çocuğun asıl parçası olmaması için, muhtemelen Allah tarafından saklandığını ifade etmektedir.⁴⁵⁵

Ali Tûsî yukarıdaki görüşlerinden ayrı olarak, burada iddia edilen dirilişin, aynıyla yaratma olmaması sebebiyle bu delilin tam olmadığını ileri sürmektedir. O, aynıyla yaratmada ısrar etmediği gibi, birincisinin benzerinin yaratılmasının caiz olduğunu şu sözleri ile ifade eder: “Bu kabul edilse bile bu delil, eğer, meâd, aynıyla yaratma olsaydı tam olurdu. Oysa biz bunda ısrar etmeyiz, buna kesin delil de yoktur. Hatta duyumla birincisinden ayrılmayacak kadar ve (O odur) denecek kadar benzerinin tekrar yaratılması caizdir.”⁴⁵⁶ Bu durumda asi olanın da, itaat etmiş olanın da, yine ödüllendirilenin ve cezalandırılanın da Tûsî'ye göre beden olmayıp, ruhtan başka bir şey olmadığı sonucuna varılır. Beden sadece bir aletten ibarettir. Ona göre aletin değişmesi, alet sahibinin de değişmesini gerektirmez.⁴⁵⁷

Filozoflar bu mesele ile ilgili bedenlerden ayrılan ruhlar sonsuz olduğu halde bedenler sonlu bir takım cisimlerden ibarettir şeklinde ifade edebileceğimiz farklı bir problemi daha ortaya koymaktadırlar. Bu duruma bağlı olarak insanı oluşturan

⁴⁵⁴ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 127; Tûsî, *a.g.e.*, s. 245.

⁴⁵⁵ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 127.

⁴⁵⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 245.

⁴⁵⁷ Tûsî, *a.g.e.*, s. 245-246.

maddeler bütün insanların ruhlarına yeterli olamayacağı ifade edilmektedir.⁴⁵⁸

c) Ruhun bedene dönmesi ile ilgili üçüncü görüş; ister ilk bedene ait parçalardan, ister başkasından oluşsun, hangi maddeden ve hangi topraktan olursa olsun, ruhun bedene dönmesi şeklinde ifade edilebilir. Bu şekilde ortaya çıkan, o insandır; çünkü ruh aynı ruhtur, maddenin ise bir önemi yoktur. Zira insan bedeniyle değil, ruhuyla insandır. Filozoflar, ruhun bu şekilde insan bedenine iade edilmesinin iki yönden imkânsız olduğunu iddia ederler.⁴⁵⁹

Filozoflara göre bu imkânsızlığın birincisi; ay feleğinin iç kısmında oluş ve bozuluşu kabul eden maddeler sınırlı ve sonlu olup bunu arttırmak imkânsızdır. Bedenlerden ayrılan ruhlar ise sonsuz ve sınırsızdır. Dolayısıyla bedenler sonsuz olan ruhlara yeterli gelmez. Ruhun bedene iadesinin imkânsızlığının ikincisi ise toprak, toprak olarak kaldığı müddetçe ruhun yönetimini kabul etmez. Bilakis unsurların nutfenin karışımına benzer bir karışım oluşturmaları gerekir. Bununla birlikte ahşap ve demir de bu yönetimi kabul etmez. Bu durumda bedeni ahşap ve demir haline gelen insanın tekrar dirilmesi mümkün değildir. Bedenî organları et, kemik ve sıvılara ayrılmayan şey insan olamaz. Beden ve mizaç ruhu kabul edecek bir kıvama geldiği zaman, ruhları veren ilkelerden ruhun meydana gelmesi gerçekleşir. Ve bu suretle bir bedene iki ruh da gelebilir. Aslında onların bu görüşü tenasüh anlayışının tam da kendisidir. Çünkü bu, bedenden kurtulduktan sonra ruhun önceki bedenden başka bir bedeni yönetmekle meşgul olması anlamına gelir. Bu yaklaşımla tenasüh savunuların görüşü çürütülmüş olmaktadır. Dolayısıyla tenasühün geçersizliğini

⁴⁵⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 217.

⁴⁵⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 214, 217.

gösteren anlayış, bu görüşün de geçersiz olduğunu gösterir.⁴⁶⁰

Gazâlî filozofların bu iddialarına cevap verirken o bedenın ölümünden sonra ruhun ölümsüz olduğu meselesinin imanla ilgili bir konu olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bağımsız bir cevher olan ruhun ölümden sonra baki olduğu şeklindeki son şıkkı kabul eden kimseye karşı çıkmanın bir anlamının olmadığını, bu anlayışın dine ters bir düşünce olmadığını savunan Gazâlî, bu iddiasını temellendirmek üzere aşağıdaki ayet ve hadislere müracaat eder. “Allah yolunda katledilenleri sakın ölü/er sanma. Aksine onlar Rableri katında diridirler” (Al-i İmran 3/169). “Salihlerin ruhları Arş’ın altında yeşil kuşların kursağında asılı bulunmaktadır.”⁴⁶¹ Ona göre, sadece bu ayet ve hadis değil, ayrıca yapılan iyilik ve sadakalardan ruhların haberdar olduğu, münker ve nekir, kabir azabı ve daha başka rivayetler dikkate alındığında, bunların hepsinin ruhun ölümsüzlüğünü ispat eden deliller olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶²

Gazâlî’ye göre bedenın dirilişı, ruhun herhangi bir bedene döndürölmesiyle mümkün olmaktadır. Bu geri döndürölren bedenın, önceki bedenın maddesinden, başka şeylerin maddesinden veya yeni baştan yaratılan bir maddeden olması fark etmez. Yeter ki bedeni geri döndürölrsün. Küçüklükten itibaren yaşlanıncaya kadar bedenın organları zayıflama, şişmanlama, besinlerin değışmesi gibi çeşitli sebeplerle devamlı olarak değışikliğe uğramıştır. Bu değışiklikler esnasında onun mizacı değışmiş olsa bile, insan aynı insandır. Nihayetinde, insan bedeniyle değil, ruhuyla insandır.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 217-218; Gazâlî, *Makasid El-Felasife*, s. 292.

⁴⁶¹ Tirmizi, *Fezailü'l-cihad* 13; Dârimi, *Cihad* 19; Ahmed b. Hanbel, 6/386. Bu kaynaklarda hadisin “Salihlerin ruhları...” şeklindeki baş kısmı “Şehitlerin ruhları...” olarak geçmektedir.

⁴⁶² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 218.

⁴⁶³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 218; Muhammed Münevver, *İkbal ve Kur’ânî Hikmet*, çev. M. Ali Özkan, İstanbul, 1995, s. 113.

Görüldüğü gibi Gazâlî açısından değerlendirildiğinde bedenın diriltilmesi, Tanrı'nın kudreti dâhilindedir ve diriliş, ruhun bu bedene dönmesiyle gerçekleşir. Ruh, bedeni kaybetmesiyle, cismanî acı ve lezzetleri alamaz hale gelir. Ona göre, ruhun, önceki gibi bir alete kavuşması sonucunda, gerçek bir dönüş meydana gelmiştir.⁴⁶⁴

Gazâlî'ye göre, ruhların sonsuz, maddenin ise sonlu oluşundan hareketle bedenın diriltip, ruhun da ona geri döndürülmesinin mümkün olmadığı şeklindeki filozofların görüşü gerçeği yansıtmaz. Çünkü bu yöndeki düşünce biçimi âlemin ezeliğine ve zamanın sürekli birbirini izlediği görüşüne dayanmaktadır. Fakat âlemin ezeliğine inanmayan kimse aynı zamanda bedenlerden ayrılan ruhların sonsuz olduğuna da inanmamaktadır. Bu kişiye göre, bu ruhlar sayıca da mevcut maddelerden daha fazla değildir. Ölümsüz olan ruhların daha fazla olduğu kabul edilmiş olsa bile, Tanrı mevcut ruhların adetlerince yeni baştan beden yaratmaya kadir. Bu düşünceyi inkâr etmek, Tanrı'nın yaratma kudretini inkâr etmek demektir.⁴⁶⁵

Bedenlerin dirilişini, ruh göçü olduğunu ileri sürerek ruhun bedene dönüşünün mümkün olmadığı yönündeki filozofların görüşlerini, Gazâlî, isimlerle ilgili herhangi bir problemlerinin olmadığı şeklinde cevaplamaktadır. Ayrıca ona göre, adına ne denirse denilsin, isterse bunun adına ruh göçü denilsin, dinin getirmiş olduğu esasları kabul etmek gerekir. Çünkü sadece bu dünyada ruh göçü kabul edilmemektedir. Yeniden dirilişte ise, bunun ismine ister ruh göçü denilsin, ister

⁴⁶⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 218.

⁴⁶⁵ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 218.

başka bir şey denilsin, ona karşı olmadığını ifade etmektedir.⁴⁶⁶

Gazâlî'nin bu ifadeleri, bizde, onun tenasühü kabul ettiği gibi bir kanaat oluşturabilir. Fakat Gazâlî, bu dünyada gerçekleşmesinden dolayı, tenasühü kabul etmeyerek, bu düşüncesinin saçma ve basit bir görüş olduğunu, *El-İktisad fi'l-İ'tikad* adlı eserinde kesin olarak ifade etmektedir.⁴⁶⁷ Çünkü tenasüh, insan şahsiyetinin gözle görülmeyen manevi unsurunun öldükten sonra ister bu dünyada, ister başka bir gezegende olsun, maddi bir dünyada, yeniden kendine uygun canlı veya cansız başka bir bedene geçmesidir.⁴⁶⁸ Tenasüh olayında önemli olan nokta; ruhun maddi âlemde bir bedene dönecek olmasıdır. Ama Gazâlî'nin kabul ettiği benzer bedenle diriliş öğretisinde ise, ruhlar bedenlere ahirette döneceklerdir.⁴⁶⁹

ii. Bedenlerin Dirilmesi Meselesi

Filozoflara göre, yok edildikten sonra tekrar diriltilecek insanın bedeni şayet taştan, yakuttan ya da buna benzer kıymetli şeylerden veya sırf topraktan meydana gelmiş olsa, geri dönen, o insan olmaz. Çünkü kemik, damar, et, kıkırdak ve sıvılardan oluşmuş belli bir şekil kazanmadıkça diriltilip geri döndürülenin o eski insan olması düşünülemez. Yok edilmiş bir insan bedeninin yenilenerek tekrar insan bedenine dönüşmesi için birçok aşamalardan geçmesi gerekir. Yoksa “toprağa ol” denilmesi ile insan bedeninin yenilenmesi ve ona ruhun döndürülmesi imkânsızdır.⁴⁷⁰

Filozoflar bunu, demirin insan bedenine uygun bir elbiseye dönüşmesi için

⁴⁶⁶ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 219.

⁴⁶⁷ Gazâlî, *El-İktisad*, s. 133. Ayrıca bkz., Adnan Bülent Baloğlu, *İslam'a Göre Tekrar Doğuş (Reenkarnasyon)*, Ankara, 2001, s. 123-124.

⁴⁶⁸ A. İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnanç ve Tenasüh İnançlarıyla İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 1992, s. 44; Koç, *a.g.e.*, s. 114.

⁴⁶⁹ Koç, *a.g.e.*, s. 165; Taftazânî, *a.g.e.*, C. V, s. 90.

⁴⁷⁰ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 220.

gerekli gördükleri aşamalar örneği ile açıklamaya çalışmaktadırlar: “Demirin, bedene uygun dokunmuş bir elbiseye dönüştürülmesi için, demirin cüzlerinin demiri etkileyen sebepler vasıtasıyla en basit unsurlara varıncaya kadar çözülmesi gerekir. Daha sonra bu unsurlar bir araya gelip pamuk şeklini kazanıncaya kadar çeşitli aşamalardan geçirilerek pamuk ipliği haline getirilmesi, sonra da bu ipliğin belli bir tarzda dokunması ile mümkün olur. Eğer demirin belirli aşamalardan geçip dönüşüme uğramadan doğrudan pamuktan yapılmış sarığa döndürülmesinin mümkün olduğu söylenecek olsaydı, bu imkânsız olurdu.”⁴⁷¹

Bu örnekte olduğu gibi, yok olmuş bir insanın bedeninin yenilenmesi için de onlara göre birçok aşamalar bulunmaktadır. Her şeyden önce besin maddelerinin yani et ve hububatların oluşumundan başlamak kaydıyla, besinler, sıvılar ve bu sıvılardan da tek tek parçaların oluşması gerekir. Daha sonra sırasıyla organlar olmadıkça beden olmaz, kemik, et, damar olmadıkça da birleşik organlar olmaz. Toprağın insan bedenine dönüşmesi sadece bu aşamalarla kalmayıp, bu aşamaların gerçekleşmesi esnasında bazı sebeplerin de bulunması zorunludur. Bu sebepler de; insan bedeninin özünden çıkmış olan nutfenin ana rahmine düşüp orada uzun süre beslenmek suretiyle kan pıhtısı, sonra et parçası, sonra cenin, daha sonra çocuk haline gelmesi şeklindedir. O halde bu aşamalar gerçekleşmedikçe “Ona ol denilir ve o da oluverir” denilmesi akla uygun değildir. Çünkü toprağa hitap edilmez. Bu aşamalardan geçmeden toprağın insana dönüşmesi ve bu sebepler gerçekleşmeden de yine toprağın bu aşamalardan geçmesi imkânsızdır. Sonuç olarak, tekrar dirilişin imkânı yoktur.⁴⁷²

⁴⁷¹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 219-220.

⁴⁷² Gazâlî, *a.g.e.*, s. 220.

Demirin bedene uygun bir elbise haline gelebilmesi için gerekli olduğu söylenilen aşamalardan geçmesi gerektiği gibi, insan bedeninin meydana gelmesi için de bu aşamaları geçerek gelişmesi gerektiği şeklinde filozofların iddialarını Gazâlî de kabul ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre, demirin, demir olarak kaldığı müddetçe asla elbiseye dönüşmesi mümkün değildir. Aksine önce pamuğa dönüşüp, sonra iplik haline gelmesi ve dokunması gerekir. Ancak, bu aşamaların bir anda veya bir zaman sürecinde gerçekleşmesi mümkündür. Fakat kemikler toplanıp ete büründürülerek insan bedeninin ortaya çıkarılması uzun zamanda gerçekleşebileceğinden dolayı Gazâlî, dirilişin olabilecek en az sürede gerçekleşeceği hususunun bize açıklanmadığını belirtmektedir. Dirilişin oluşum süreci insanlar tarafından kesin olarak bilinmemektedir.⁴⁷³

Yukarıda ele alınıp incelenen tartışmanın temelinde yatan asıl konunun bu olmadığını ifade eden Gazâlî, filozofların iddialarına karşı ileri sürdüğü itirazı iki madde altında ortaya koymaktadır.

a) Gazâlî'ye göre tartışılması gereken asıl konu, dirilişin, bu aşamalardan geçerek ilerlemesinin bir vasıta mı yoksa herhangi bir sebep olmaksızın sadece kudretle mi gerçekleşeceğidir. Ona göre ikisi de mümkündür. Çünkü varlıktaki olayların birbirini izlemesi, zorunluluk yoluyla oluşan bir ilişki değildir, aksine bunlar âdetlerdir. Bu âdetlerin dışına çıkmak ise caizdir. Bunların gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmemesi mümkündür. Bu olayları herhangi bir şeyle ilişkilendirmeye çalışmak gereksizdir. Zira bu olaylar hiçbir sebebe bağlı olmaksızın Tanrı'nın kudretiyle meydana gelir.⁴⁷⁴

⁴⁷³ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 221.

⁴⁷⁴ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 221.

İnsanın tekrar yaratılması hususunda Hocaîade, Gazâlî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bununla birlikte bu görüşünü desteklemek isteyen Hocaîade'ye göre insan ilk yaratılışında da, bu olagelen âdetlerin dışında bir var oluşla anne-babasız olarak yaratılmıştır. Yani ilk yaratılışta olan bu durum, Tanrı tarafından neden tekrar edilmesin ki. Tanrı bunu gerçekleştirmeye kâdirdir.⁴⁷⁵

Ali Tûsî ise filozofların, cismani dirilişin kabul edilmesi durumunda bunun tevlîd olmaksızın (doğurmasız) doğmayı gerektireceği, bunun ise imkan dâhilinde olmadığı iddialarına karşı çıkmaktadır. Ona göre bunun örneği daha önce ilk insanın yaratılmasında “Âdem” örneğinde olduğu gibi, bazı hayvanlarda da görülmektedir. Ona göre bunun imkânsızlığını kabul, anlamsızdır.⁴⁷⁶

b) Filozofların bahsettiği aşamalardan geçmenin birtakım sebeplerle olduğunu kabul eden, fakat bu sebebin, bilinen bu sebep olmasının zorunlu olmadığını ifade eden Gazâlî'ye göre, İlâhi Kudret hazinesinde hiç kimsenin bilmediği sonsuz durumlar bulunmaktadır. Gözleri ile gördüğünden başka hiçbir varlık bulunmadığını düşünen kimseler, sihir, büyü, tılsım, mucize ve kerametleri inkâr edenler gibi, varlığı ittifakla sabit olmasına rağmen görmedikleri ve sebepleri bilinmeyen bu ilginç şeylerin de varlığını kabul etmezler. Örnek olarak; mıknaatısı ve onun demiri çektiğini bilmeyen bir insana bu anlatılsa, kesinlikle buna karşı çıkar ve demirin çekilmesi ancak ona bir ip bağlanarak çekilmesi sûretiyle olacağını söyler. Çünkü kişiye göre, bir şeyin bir şeyi çekmesi ancak bu şekilde olur. Nitekim o kimse mıknaatısın demiri çekişini müşahade ettiğinde hayret eder. Bu konuda kendi bilgisinin, İlâhi Kudretin acayip taraflarını kavramakta yetersiz kaldığını anlamakta

⁴⁷⁵ Hocaîade, *a.g.e.*, s. 127.

⁴⁷⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 247.

hiç tereddüt etmeden kabul eder.⁴⁷⁷ Bedenin yeniden dirilişine inanmayan kimseler de kabirlerinden kaldırılıp kendileri hakkında hazırlanan ilginç şeyleri gördüklerinde, büyük bir şaşkınlık ve pişmanlık hissine kapılacaklar fakat bu pişmanlık onlara bir fayda sağlamayacaktır. Çünkü Gazâlî'ye göre bu kimseler inkârcılardır ve dinden çıkmışlardır.⁴⁷⁸

Gazâlî ve Hocaîde'ye göre yeniden diriliş inkâr eden kimse için, varlık sadece gördüğünden ibarettir; bu konudaki bilgisinin nasıl oluştuğu hakkında hiç düşünmemektedir. Onlara göre, bedenlerin dirilmesi inkârcının müşahade ettiği tarzdan başka şekilde de meydana gelebilir. Bazı rivayetlerde diriliş esnasında yeryüzüne damlaları insan nutfesine benzeyen bir yağmur yağacağı ve yağan bu nutfenin toprağa karışacağı şeklinde bir ifade bulunmaktadır. Bunun gibi, ilâhî sebepler arasında bizim bilmediğimiz buna benzer bir sebebin bulunması ve bu sebebin bedenlerin dirilmesini meydana getirmesi ve toplanan ruhları kabul edecek kıvama getirmesi imkânsız bir şey değildir. Bu görüşü inkâr etmenin temelinde, yalnızca bunu uzak bir ihtimal saymaktan başka bir şey bulunmamaktadır. Dolayısıyla filozofların delil yönünden sağlam bir dayanakları bulunmamaktadır.⁴⁷⁹

İbn Rüşd'e göre, Gazâlî'nin filozoflara karşı yönelttiği itirazlar yerindedir. Onları reddederken, akli ve şer'i delillerinde gösterdiği gibi, ruhun ölümsüz olduğunun ve dirilen varlığın bu dünyadaki cisimlerin kendileri değil, benzerleri olduğunun kabul edilmesi gerekir. Çünkü yok olan şey bireysel olarak dirilmeyip,

⁴⁷⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 221.

⁴⁷⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 221-222.

⁴⁷⁹ Gazâlî, *a.g.e.*, s. 222; Hocaîde, *a.g.e.*, s. 127-128.

ancak Gazâlî'nin de açıkladığı gibi, yok olanın aynı olan bir varlık olarak değil, onun benzeri olan bir varlık olarak dirilir.⁴⁸⁰

Ona göre, Gazâlî, Tehafüt'te ruhani dirilmenin hiçbir Müslüman tarafından ileri sürülmediğini belirtmektedir. Buna göre, cismani dirilmeyi değil, ruhani dirilmeyi ileri süren ve böyle bir dirilmeyi mümkün gören kimse, herkesçe ortaklaşa kabul edildiği üzere, suçlanamaz. Fakat Gazâlî, *Dalâletten Hidâyete* adlı eserinde⁴⁸¹ filozofları küfürle suçlamış ve bunu herkesin birleştiği bir husus gibi göstermiştir. Bunun sonucunda İbn Rüşd, Gazâlî'nin, hikmet konusunda hataya düştüğü gibi, şeri'at konusunda da yanıldığını ifade etmektedir.⁴⁸²

Bu meselede Hocaşâde, Gazâlî'den farklı olarak filozofların bu konuda ileri sürdükleri diğer bir takım iddialarını da ele alıp incelemektedir. Hocaşâde, filozoflara göre cismanî dirilişin imkânsızlığı konusunda birçok şüphe olduğunu belirtmektedir. Onlara göre, eğer cismanî diriliş mevcut ise, Tanrı bütün bedenleri ve cüzlerini tamamen yok edip, sonra aynısını yaratır. Veya bedenın parçalarını dağıttıktan sonra onu tekrar toplayıp bir araya getirerek ona yeniden hayatı geri verir. Fakat cüzlerin aynısının tekrar geri getirilmesi konusunda bazı imkânsızlıklar vardır. Hocaşâde bu imkânsızlıkları dört madde halinde ortaya koymaktadır.

1. Yok edilen bir şeyin tekrar geri dönmesini düşünmek doğru değildir. Çünkü onun kimliği yok edilmiştir.⁴⁸³

Hocaşâde yok edilenin kimliği ile dönmemesini kabul etmemektedir. Şayet,

⁴⁸⁰ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 331.

⁴⁸¹ Bkz. Gazâlî, *Dalâletten Hidâyete*, s. 55.

⁴⁸² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 332.

⁴⁸³ Hocaşâde, *a.g.e.*, s. 125.

kimliğin nefyedilmesi ile zihindeki ve zihnin dışındaki nefy kastediliyorsa, ona göre bu kabul edilmez. Tekrar dönüş için kimliğin sûretinin zihinde tasavvur edilmesi gerekli değildir. Allah'ın o şeyi iade etmesi yeterlidir.⁴⁸⁴

2. Yokluk, bir şeyin (bedenin) ve o şeyin zâtının (tekrar iade edilen beden) arasına girmesini gerektirir, ancak bu imkânsızdır.⁴⁸⁵

Hocazâde, yokluğun bir şey ile zâtının arasına girmesini kabul etmemektedir. Zira yokluk, ayrı ayrı zamanlardaki iki ayrı vücudun arasına girmiştir. Çünkü burada yokluğun girmesi ancak bir zamanda vardı, daha sonra başka bir zamanda varlık ondan son bulup, üçüncü bir zamanda onunla nitelenmiş olması anlamı olmakla birlikte yokluk, mevcut olduğu iki zamanın arasında gelmesinden başka bir şey değildir.⁴⁸⁶

3. Filozoflara göre yok edilenin kendisinin bütün özelliği ile tekrar geri döndürülmesi mümkün olursa, ancak bunun ilk vakitte geri döndürülmesi gerekirdi. Fakat bu haldeki varlık, başka haldeki varlık değildir.⁴⁸⁷

Hocazâde buna cevaben, vaktin müşahhas şeylerden olmasını kabul etmediğini belirtmektedir. Bundan dolayı bu günkü elbise ve kitapların, dünkü olanın aynısı olduğu kesindir. Ona göre, bunun dışında başka bir şey iddia ederse, onlar hakkında safsataya düştükleri iddia edilebilir.⁴⁸⁸

4. Onlara göre, şayet yok edilenin aynısı geri döndürülürse, mahiyet ve özellik bakımından onun yerinde benzer bir ilkenin bulunması mümkün olurdu.

⁴⁸⁴ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 126.

⁴⁸⁵ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 125.

⁴⁸⁶ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 126.

⁴⁸⁷ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 125-126.

⁴⁸⁸ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 126.

Çünkü benzeyenlerin hükmü birdir. Gerekli olanda, metot ve başlangıcın arasında ayrılamadığı için batıldır.⁴⁸⁹

Hocazâde, buradaki şartlılığı kabul etmemektedir. Bilakis zikredilen anlam ile benzerlik bulunması imkânsızdır ki, iki kişinin özelliğinin bir kişilik içinde olması gerekir ve bir kişiliği iki kişi paylaşır. Bu da kişilik olmaz. Çünkü tenasühün gerektiği şey mutlak bir şekilde paylaşmaya engel olan birleşmedir.⁴⁹⁰

Hocazâde, filozofların, mesele ilgili yukarıdaki deliller ve tartışmalara ilave olarak önemli gördüğü filozofların bir takım delillerini de ele alıp incelemektedir.

Filozoflara göre, cismanî diriliş ya unsurlar âleminde ya felekler âleminde veya bunların haricinde başka bir âlemde olacaktır. Fakat üçünü de onlar geçersiz olarak görmektedirler. Çünkü birincisi tenasühü, ikincisi feleklerin yarılmasını gerektirir. Üçüncü iddia ise, başka bir âlem ile ilgilidir ki, böyle bir âlemin olmadığı açıklanmıştır.⁴⁹¹

Hocazâde, unsurlar âleminde ruhun bedenlere dönmesi konusunda tenasühün söz konusu olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü tenasüh, cüzlere değil, başka bedenlere dönüştür. O, feleklerin yarılmasının yasak olduğunu da kabul etmemektedir. Zira delil, ancak, en büyük felek'in yarılmasının yasaklığına delalet eder. Feleklerin yarılmasına delalet etmez. Bunun sonucunda diğer feleklerin yarılması ona göre mümkündür. Aynı şekilde bu âlemden başka bir âlemin varlığının yasaklanmış olduğunu da kabul etmemektedir. Çünkü yönlerin uyumsuzluğu onları çeviren bir cisim tarafından değil, muhtar bir faille tayin edilmesi mümkündür. Ona

⁴⁸⁹ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 126.

⁴⁹⁰ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 126.

⁴⁹¹ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 128.

göre, böyle bir iddiada bulunmak, Tanrı'nın mülkünü akıl terazisi ile tartmaya kalkmak demektir ki, bu, apaçık dalalete sapmaktır. Tanrı, bu âlemi yok edip başka bir âlem yaratabilir.⁴⁹²

Ali Tûsî, eğer cismani meâd olsaydı, sadece unsurlar âleminde ve feleklerde dirilmenin olacağını belirterek, başka bir âlemde dirilişten bahsetmeyerek Hocaîade'den ayrılmakta, fakat bunlara verilen cevap konusunda Hocaîade'ye aynen katılmaktadır.⁴⁹³

Hocaîade'ye göre, filozofların cismani haşrın mümkün olamayacağı üzerine ileri sürdükleri delillerden birisi de, diriltlen bedenlerin tekrar diriltilmelerinden sonra sonsuz olmaları varsayımına dayanmaktadır.

Filozoflara göre, eğer cismani mead mümkün ise, ilk yaratılıştaki gibi ya bedenler yok olup ölür veya sonsuz olarak kalırlar. Fakat onlara göre bedenlerin sonsuz olarak kalmaları da mümkün değildir. Çünkü bedenlerin sonsuz olarak kalması, cismani kuvvetlerin, sonsuz olarak tesirde bulunmasını gerektirir ki, o da imkânsız bir şeydir. Zira bütün cismani kuvvetler ne süreç, ne de adet olarak sonsuz tesirde bulunamazlar. Zorunlu kuvvet (kasrî kuvvet), zorunlu etkiyi kabul edenin (maksurun) farklılığı ile farklı olur. Yani, herhangi bir şeyin kitlesi daha büyük olunca, kitlesi küçük olana nazaran mukavemeti fazla olur. Aynı cismin tabiatları bir olmakla birlikte, büyüklükleri farklı olan iki cismi hareket ettirdiği farz edilirse, küçük olan cismin hareketi daha fazla olur. Bunun sebebi, küçük olan cismin daha az mukavemet etmesinden kaynaklanmaktadır. Büyük olan cismin hareketi sona erdiğinde, küçük olan cismin hareketi bir müddet daha devam eder. Tabii harekette

⁴⁹² Hocaîade, *a.g.e.*, s. 128.

⁴⁹³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 245.

kuvvet, faillerin büyüklüğüne tabidir. Tabii hareketi yapan cisim miktar açısından büyük olunca, içindeki tabiatı daha güçlü ve daha etkili olur. Tabii harekette, küçüğün hareketi sona erince, büyüğün hareketi daha sonra, aralarındaki nispetle uygun olarak, son bulur.⁴⁹⁴

Filozofların bu görüşlerine itiraz eden Hocaîade'ye göre, tekrar diriltlen bedenlerin sonsuz olmasının imkânsız olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca, cismani kuvvetlerin sonsuz fiilde bulunmasının mümkün olmadığı şeklindeki görüş de doğru değildir. “Çünkü bize göre bu hüküm, bedeni kuvvetlerin fiillere tesir ettiği inancına dayanır; fakat bizce bedeni kuvvetlerin kesinlikle fiillere tesiri yoktur, hepsi Allah'ın yaratması ile var olur”.⁴⁹⁵

Hocaîade'ye göre, fiillere tesiri olduğu kabul edilse bile, bedeni kuvvetlerin süreç ve sayı açısından sonsuz tesirde bulunamayacakları üç açıdan kabul edilmez. 1. Felekler cüzi idraklere sahiptirler, cüzi idraklere sahip olmak cismani kuvvetlere dayanır, buna rağmen feleklerden sonsuz hareketler sadır olur.⁴⁹⁶ 2. İki harekete gereken farklılığın, küçük olan tabii harekette daha ağır, zorlanan harekette daha hızlı olmak hasebiyle, sürat ve yavaşlıkta olması caizdir. Sürat ve yavaşlıktaki farklılık, şiddete göre farklılıktır denilemez. Bilakis, süreç ve sayıya göre farklılık olur.⁴⁹⁷ 3. Zikredilen delil ancak, cisme hulûl etmiş olan ve cismin bölünmesi ile bölünen kuvvet hakkında caridir. Bedeni gücün kendi mahallinin bölünmesiyle bölünmüş olması neden olmasın?⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ Hocaîade, *a.g.e.*, s. 129; Küyel, *a.g.e.*, s. 115.

⁴⁹⁵ Hocaîade, *a.g.e.*, s.129.

⁴⁹⁶ Hocaîade, *a.g.e.*, s.129.

⁴⁹⁷ Hocaîade, *a.g.e.*, s.130; Küyel, *a.g.e.*, s.115.

⁴⁹⁸ Hocaîade, *a.g.e.*, s.131; Küyel, *a.g.e.*, s.115.

Tûsî'nin bu meseledeki açıklamaları daha anlaşılır, kısa ve özlüdür. Ona göre filozofların bu konudaki görüşleri şu şekilde ifade edilebilir: “Cismani diriliş sabit olsaydı, cismani kuvvetin tesirinin sonsuz olması gerekirdi. Çünkü sürekli ödül ve sürekli ceza, sürekli uyarılmayı gerektirir. Lazım geçersizdir, öyleyse melzûm da geçersizdir”.⁴⁹⁹ Yani devamlı olarak ceza ve mükâfat görececek olan bedenin kuvvetlerinin de sonsuz olmasının gerekli olduğunu ileri süren filozoflara göre, cismani kuvveler sonsuz olamayacağına göre cismani diriliş de gerçekleşmez. Oysa ona göre, “cismani güçlerin edilginliklerinin sonsuz olması caiz olduğu gibi, cismani güçlerin fiillerinin sonsuzluğu da caizdir”.⁵⁰⁰

Hocazâde cismani haşrın mümkün olmaması meselesi ile ilgili olarak filozofların bir başka delillerinden daha bahseder ve bu delili şu şekilde ifade eder:

Filozoflara göre, hayvan bedenleri dört unsurdan müteşekkildir. Allah'ın onları geri döndürdüğünde bu unsurlardan oluşan şekliyle aynen iade etmesi gerekir. Yoksa o bedenin dönmesi değil, bilakis başka bir bedenin yaratılması olurdu. Aynen iade fiil ve infiallerin de iadesi demektir, bu takdirde ölüm vacip olur. Çünkü tabii ısı ile hareketten hâsıl olmuş ısı her zaman beden neminin azalmasına neden olmaktadır. Nemin azalması ise, ölüme sebep olur.⁵⁰¹

Bedenin dört unsurdan müteşekkil olduğunu kabul etmediğini ifade eden Hocazâde'ye göre beden, Allah'ın, üzerinde hayat, ilim ve irade yaratmış olduğu cismani cüzlerden müteşekkildir. Ayrıca ısının azalması ölümü gerektirmez.⁵⁰²

⁴⁹⁹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 247.

⁵⁰⁰ Tûsî, *a.g.e.*, s. 247.

⁵⁰¹ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 131; Küyel, *a.g.e.*, s. 116.

⁵⁰² Hocazâde, *a.g.e.*, s. 131.

Hocazâde'ye göre, filozoflar cismani meadın imkânsızlığı meselesi ile ilgili olarak diğer bir delilde de şu iddiayı ileri sürerler. Onlara göre: Peygamberlerin haber verdiği gibi, cismani mead, yanma ile birlikte canlılığın devamını gerektirir. Fakat bu aklın sınırına sığmayacak bir şeydir.⁵⁰³

Yanma ile birlikte hayatın devamının akla uygun bir şey olmadığı iddiasını kabul etmeyen Hocazâde'ye göre hayat, mizaçların dengesi değil, bilakis hiçbir şarta bağlı olmadan Tanrı'nın cisimde yarattığı bir vasıftır. Amacı, Tanrı'nın mizacın dengesini sağlamakla yaratmasının âdeti olur. Tanrı'nın âdeti bozması imkânsız bir şey değildir. Ayrıca Hocazâde, sıcaklığın canlılığa zarar vermediği konusunda şu misali vermektedir: “Galenos bir gün bir hayvanın karnını açıp elini içine soktu ve parmağını hayvanın kalbine uzattı. Fakat hayvanın kalbinin hararetinin şiddetinden parmağını orada tutamadı.”⁵⁰⁴ Kalbin ıssısının yüksekliğine rağmen orada hayatı devam ettirdiğini belirten Hocazâde, ateşte yaşayan semenderin de buna en güzel örnek olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁵ Hocazâde'nin verdiği en son örneği aynı şekilde veren Tûsî de tekrar yaratılan bedenin cehennemdeki yanmasının etkisiyle oradaki ebediyetini kaybedeceği şeklindeki filozofların ileri sürdüğü görüşü kabul etmemektedir: “Bu salt bir uzak saymadır. Bunda bir mahzur yoktur ve bunun imkânsızlığına bir delil de yoktur. Eğer canlının uzun müddet ateşte olmasına rağmen hayatın sürmesi caizse -meşhur olduğu üzere «semender» adlı hayvan gibi- yanmanın sürmesine rağmen hayatın sürmesi niçin caiz olmasın? ”⁵⁰⁶

Filozoflara göre, cisimsel haşrın gerçekleşmesinin önündeki zorluklardan bir

⁵⁰³ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 132.; Küyel, *a.g.e.*, s. 116.

⁵⁰⁴ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 132.

⁵⁰⁵ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 132.

⁵⁰⁶ Tûsî, *a.g.e.*, s. 247.

tanisini de Hocazâde şöyle ifade etmektedir: Ruhun bedene taallûkundan maksat, ruhun yetkinlik kazanması için bedenın bir alet olmasından kaynaklanmaktadır. Yetkinlikler hâsıl olduktan sonra bedenın bu rolü sona erer. Yetkinlikler değil de, aksi bir durumda yani; beden rezilliklerin kazanılması için bir alet olursa, o zaman ruha yük olur ve lezzetleri bozulup, mutluluğu azalır. Böylece tekrar dönmesi Tanrı'nın hikmetine layık değildir. Bu yetkinliklere ulaşan ruh için beden artık bir hapishane gibi olur. Hapisten kurtulan bir kişi nasıl bir daha oraya dönmek istemezse, aynı bunun gibi ruh da bedene dönmek istemez.⁵⁰⁷

Hocazâde bedenın ruh için mutlak bir yük olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre, bilakis, peygamberlerin bildirdiği şekilde rezilliklerden bütün vecihleriyle kurtulmuş olan beden, lezzetin ve mutluluk kemalının artmasına sebep olur. Bu durumdaki bedenlerin ise, ruhların tedbirine ihtiyacı kalmaz. Kendi akli lezzetleriyle de meşgul olup, başka hissi lezzetlerden de faydalanırlar. Hocazâde'ye göre, iki mutluluğun birlikte gerçekleşmesi, tek mutluluğun bulunmasından daha güçlüdür. Bedenın, akli ve hissi zevkleri birlikte tatması, daha iyi bir durumun teşkil etmesi demektir. Bunun sonucunda ruh iki saadeti birden gerçekleştirmiş olur.⁵⁰⁸

Ali Tûsî filozofların cismani dirilişin mümkün olmayacağını ispatlamak için ileri sürdükleri delillerini Gazâlî, İbn Rüşd ve Hocazâde'nin Tehafütlerinde bulunanların dışında bir takım delillerle de ispatlamak istediklerini ifade etmektedir. Bu deliller ile Tûsî'nin bunlara verdiği cevapları şu şekilde ifade edebiliriz:

Tûsî'ye göre filozofların ileri sürdüğü ilk delil şu şekilde ifade edilmektedir: Eğer bedenler yeniden yaratılsaydı, bu yaratılış ya bir gaye için veyahut da herhangi

⁵⁰⁷ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 132.

⁵⁰⁸ Hocazâde, *a.g.e.*, s. 132-133; Küyel, *a.g.e.*, s. 116.

bir gaye olmaksızın olurdu. Fakat gayesiz bir şeyin yaratılması bu hikmete uygun olmaz. O halde Yüce Tanrı'dan gayesiz bir şeyin suduru imkânsızdır. Bir gaye için olması durumunda ise, bu gaye de Yüce Tanrı'ya ait olurdu ki, bu durumda Yüce Tanrı o gaye ile olgunlaşmış olurdu, ama bu ittifakla muhaldir. Ya da yeniden yaratılana ait olurdu. Bu da ya acı vermek için olurdu ki, filozoflar bunun da zaruretle geçersiz olduğunu belirtmektedirler. Veya zevk vermek için olurdu, onlara göre bu da bir gaye olmaya uygun değildir. Zira cismani zevk, sadece acıyı veya acıdan doğacak neticeyi bertaraf etmekten ibarettir. O halde yeniden yaratılmış olana önce acı vermek, sonra da ona zevk vermek için bu acıyı ondan yok etmek gerekir. Fakat bu işlem hiçbir akla uygun olmayan bir şeydir. Hatta Tanrı'dan böyle bir şeyin sadır olacağını düşünmek bile hatadır. O zaman cismani diriliş mümkün değildir.⁵⁰⁹

Tûsî filozofların ileri sürdükleri bu delildeki gaye anlayışlarına itiraz etmektedir. Ona göre söz konusu edilen yeniden yaratma bir gaye için olmadığı gibi, Yüce Tanrı'nın fiillerinden hiçbirisi de gaye ile illetli değildir. Tûsî, gaye, acı verme ve zevk vermenin, kulların özgür iradeleriyle işlemiş oldukları fiillerin mükâfat ve ceza cinsinden karşılığı olduğunu iddia etmektedir.⁵¹⁰

Filozofların yapmış oldukları zevkin “acının savılmasıdır” şeklindeki tarifini eleştiren Tûsî, bu kavramın tarifini şu şekilde yapmaktadır: “Zevk, acı gibi vicdanın şهادetiyle mevcut olan bir niteliktir. Acının neticesi olduğu kabul edilir, fakat sebebinin acıya hasredilmesi kabul edilmez.”⁵¹¹

Diğer Tehafütlerde zikredilmeyen, sadece Ali Tûsî'nin Tehafüt'üne has olan,

⁵⁰⁹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 246.

⁵¹⁰ Tûsî, *a.g.e.*, s. 246.

⁵¹¹ Tûsî, *a.g.e.*, s. 246.

filozofların bir diğ er delili de   yledir: “  ayet cismani mead mümkün olsaydı, feleklerin (gökkürenin) küresel olmaması gerekirdi”.⁵¹² Filozoflara göre bunun sebebi itaatk  r olanların sevaplarının cennet'te verileceği ve cennetin de göğün üzerinde olduğunun söylenmesidir. Fakat gökkürenin küresel olduğu apaçık bilinmektedir. Cennet ve cehennem küresel bir şeyin üzerinde duramayacağına göre, cisimsel diriliş mümkün değildir.⁵¹³

Tûsî filozofların bu deliline, küresel bir şeyin üzerinde başka bir şeyin bulunmasının imkânsız olduğu düşüncesine karşı çıkararak itiraz eder. O bunu şöyle ifade eder: “Bir şeyin-bu şey ister küresel olsun, ister k  reselin dışında bir şekle sahip olsun-bir şeyin üstünde olması ikincinin küresel olmasını nefyetmez”.⁵¹⁴ Hatta o, feleklerin küreselliği delilinin tam olmadığını iddia etmesinden dolayı, küresel bir şeyin üzerinde başka bir şeyin duramayacağı kabul edilse bile, gökkürenin yuvarlak olduğunu kabul etmemektedir. Sonuç olarak ta ona göre cismani diriliş mümkün olmaktadır.⁵¹⁵

Sonuç olarak cismanî mead konusunda yapılan tartışmalar, ruhların bedenlere iadesi ve insan bedeninin yok olduktan sonra, yeniden önceki beden olarak mı yoksa, beden, çeşitli aşamalardan geçmek suretiyle yenilenip-yenilenmediği meselesi üzerinde yoğunluk kazanmıştır.

Gazâlî'nin Tehafütünde ruhların bedenlere dönmesi ile ilgili olarak filozoflar     g  r    belirtmektedir. Bu görüşlerin birincisine göre, ruh bedende bir araz olarak bulunur ve beden, yok olmasıyla yok olur. Diriliş ise, yok olan beden ve hayatın

⁵¹² Tûsî, *a.g.e.*, s. 247.

⁵¹³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 247.

⁵¹⁴ Tûsî, *a.g.e.*, s. 247.

⁵¹⁵ Tûsî, *a.g.e.*, s. 247.

tekrar yaratılmasından ibarettir. Gazâlî bu geri dönüş teorisine, ruhun yok olma zamanı ile tekrar aynı ruhun var edilmesi arasındaki zaman farkından dolayı itiraz etmiştir. Bu itiraz, bizce de üzerinde durulması gereken önemli bir itiraz durumudur ki, ona göre yok olan şeyin ancak benzeri oluşur. Bu görüş sadece Gazâlî tarafından belirtilmektedir. Gazâlî, Hocaade ve Tûsî tarafından ele alınan ruhun bedene dönüşü ile ilgili filozofların ikinci görüşünün ana fikri şu şekilde ifade edilebilir: Ruh vardır ve ölümden sonra da bakidir. Beden ise, önceki bedene ait parçaların toplanmasıyla aynen ortaya çıkar ve ruh bu bedene iade edilir. Gazâlî, filozofların bu görüşünü bir geri dönüş olduğu için kabul etmemiştir. Çünkü ölünün bedeni toprağa dönüşmek suretiyle çeşitli kimyasal maddelere dönüşmüştür. Ölen kimsenin parçalarını bunlardan ayırmak zor bir iştir. Parçaların bir araya gelerek dönmesi düşüncesi, doğuştan bazı organları eksik vb. gibi olanlar için de büyük bir ceza olacaktır.

Hocaade ve Ali Tûsî meadî, ömrün başından sonuna kadar ayrılmayan ve o şahsı o şahıs yapan aslî parçanın iade edilmesi olarak anlamaktadır. Bu parçaların insanın aslî parçaları olması sebebiyle, başkasının yemesi ile, yiyenin parçası da olmayacağını kabul ederler. Hocaade yenilenin aslî parçalarının, yiyene karışmaması için Allah'ın bunları sakladığını ifade etmektedir. Ruhların bedenlere dönmesi ile ilgili üçüncü görüş, Gazâlî'nin Tehafütünde belirtilen “ister ilk beden parçalarından, ister başkasından olsun, ruhun, bu diriltile bedene dönmesi” şeklindeki görüştür. Filozoflar bunun tenasüh gerektireceğini iddia ederler. Gazâlî ise, tenasüh bu dünyada kabul etmediğini, ahrette ise isimlerin önemli olmadığını belirterek, bu görüşten yana olduğunu ifade eder. Tenasüh fikri de ruhun bedene dönüşünün bu dünyada gerçekleştiğini düşündüğümüz zaman Gazâlî'nin savunduğu görüş kendi içinde daha tutarlı görünmektedir.

Cismanî mead ile ilgili tartışılan ikinci konu, insan bedeni yok olduktan sonra, çeşitli aşamalardan geçmek suretiyle yenilenebilir mi? sorusu üzerinde yoğunluk kazanmıştır. Filozoflar, tekrar diriltinceye kadar insanın çeşitli aşamalardan geçmesi gerektiği, diriltilecek bedende birçok değişiklikler olduğu, diriltilecek bedenin de o insan olması mümkün olmadığı için, bedenin diriltilmesinin imkânsız olduğu görüşündedirler. Dirilişin çeşitli aşamalardan geçmesi meselesinde, Gazâlî filozoflarla aynı düşüncüyü paylaşmıştır. Fakat o, dirilişin gerçekleşeceği sürenin insanlara açıklanmadığını savunur. Gazâlî, dirilişin herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın Tanrı'nın kudretiyle meydana geldiğini ifade eder. Hocazade ve Tûsî ise, ilk insan Âdem'in yaratılışından hareketle Gazâlî ile aynı görüşü paylaşır. Gazâlî ayrıca, Tanrı'nın kudret hazinesinde hiç kimsenin bilmediği sonsuz durumların olduğunu söylemektedir. Ona göre diriliş, hayal bile edemedikleri bir şekilde olabilir. Hocazade de bu konuda Gazâlî ile aynı görüştedir.

İbn Rüşd, diriliş konusunda Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri doğru ve yerinde görerek, tavrını Gazâlî'nin görüşünden yana kullanır. Fakat cismanî dirilmeyi değil de, ruhani dirilişi ileri süren filozofları Gazâlî'nin küfürle suçlamasını hatalı bulur. Bu anlamda Gazâlî'yi hem din, hem de hikmet anlayışında yanılmakla itham etmiştir.

SONUÇ

Tezimizin konusunu oluşturan “Tehâfütlerde Ölümsüzlük Problemi” ve çalışmamızı teşkil eden Tehâfütler, İslam düşüncesinde felsefe-din ilişkisini ele alıp incelemesi bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir. Ölümsüzlük açısından bakıldığında Tehâfüt geleneği Gazâlî ile başlamış ve İbn Rüşd, Hocaşade, Ali Tûsî tarafından devam ettirilmiştir. İbn Rüşd, Gazâlî’yi bazı noktalarda tutarsız olduğu için eleştirirken, Hocaşade ve Ali Tûsî, Gazâlî ile büyük ölçüde aynı fikirleri savunmuşlardır. Bununla birlikte Hocaşade Gazâlî’yi bazen o kadar eleştirir ki; onun bu eseri Gazâlî’yi eleştirmek için yazdığını düşünenler bile olmuştur.

Araştırmamızda gördük ki; tezimize teşkil etmesi yönünden ruh, ölümsüzlük ve mead meseleleri, belirtmiş olduğumuz dört tehâfütte son üç problem olarak incelenmiştir. Gazâlî, İbn Rüşd ve Ali Tûsî meseleleri on sekiz, on dokuz ve yirminci bahislerde tartışırken, Hocaşade tehâfütüne diğerlerinden farklı olarak iki mesele eklemesinden dolayı bu problemleri yirmi, yirmi bir ve yirmi ikinci meseleler olarak tartışmıştır. Meselelerde, “Ruhun kendi kendine duran mücerret bir varlık olması”, “Ruhun ölümsüzlüğü” ve “Bedenlerin diriltilmeleri” sırası ile ele alınıp incelenmiştir.

Gazâlî, filozofların ruh görüşlerini “Ruhun bedenden bağımsız ve kendi kendine kaim” olduğunu dini referans almadan sadece akla dayanarak delillendirmeye çalıştıkları için onlara itiraz etmiştir. İbn Rüşd ise ruh ilminin Tanrı tarafından bildirilenler olmadan sadece akıl ile çözülmesinin mümkün olmadığı sonucuna varır. Hocaşade ve Ali Tûsî de Gazâlî ile aynı görüşü paylaşmışlardır.

Tehâfütlerde, ruhun soyut ve kendi kendine kaim olmasının anlaşılması için öncelikle, ruhun mahiyeti bilinmese bile en azından güçlerinin tespit ve izah edilmesi

ile bir fikir elde etmek istemiş ve filozofların ruhun güçleri hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir. Üç tehâfütte ruhun güçleri incelenirken, Hocazade bu mevzuyu değerlendirmeye almamıştır. İbn Rüşd ve Tûsî'nin bu mevzudaki görüşleri Gazâlî ile hemen hemen aynıdır. Tûsî ilave olarak sadece bitkisel ruhun güçlerinden bahsetmiştir.

Ruhun bedenden ayrı olmasının dinden yardım almaksızın akılla ispat edilmesinin mümkün olmadığını belirten Gazâlî, bu meseleyi akıl-iman çerçevesi içinde ele almıştır. Benzer bir görüş de Kant tarafından savunulmuştur. Ona göre, ruhun ölümsüzlüğünün ispatı için öncelikle Tanrı'nın varlığının bir postulat olarak kabul edilmesi gereklidir. Kant, ruhun ölümsüzlüğünü bir postulat olarak kabul ettiği gibi aynı zamanda bilgi alanının da dışında tutmak istemiştir.

Tehâfütlerde ruhun soyut ve kendi kendine kaim olduğunun ispatlanması için ileri sürülen deliller, farklı numaralar ve farklı kategoriler altına alınmış olmakla birlikte tartışılan konular aynıdır. Diğer Tehâfütlerde görmediğimiz iki delil daha Hocazade'nin tehâfütünde görünmektedir. Ama genel mahiyet hepsinde aynıdır.

Tehâfütlerde incelenen delillerin hareket noktaları üç başlık altında toplanabilir: Birincisi, ilmin bölünemeyeceğinden hareketle; ikincisi, aklın idrak gücünden hareketle ve üçüncü olarak, beden gelişim süreci izah edilerek ruhun mücerret olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Bir de Hocazade, insanda bir hâkim güç bulunduğu ve kavramların cisimle idrak edilemeyeceği hususundan hareketle ruhun mücerret olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Bu delillerle filozoflar ruhun mücerret bir varlığının olduğunu dinden yardım almaksızın, sadece akılla ispat etme teşebbüsünde bulunmuşlardır. Tehâfüt yazarları ruhun bağımsız bir varlığının olduğunu kabul etmekle birlikte, filozofların bunu delillendirme teşebbüslerinde

dinden yardım almadan, sadece akılla ispatlama girişimlerinde başarılı olamadıklarını belirtmektedirler. Bu şekilde getirilen delillerin aksi de ispat olunabilir. Tehafüt yazarlarına göre, ruhun varlığının ispat edilmesi teşebbüsleri akıl ve din bağlamında yapılmaya muhtaçtır.

Günümüzde “kişisel kimlik” adı altında tartışılan mesele, Tehafütlerde de ele alınmıştır. Filozoflar insanın kişiliğinin ruh sayesinde devam edeceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre bedenın kişisel kimlik açısından bir önemi yoktur. Gazâlî ve Hocaade, insanın kişiliğinin ve kimliğinin sadece ruhu ile olacağına karşı çıkarak “İnsanın bedenın de yaşadığı müddetçe devamlı olarak değışiklikler olmasına rağmen, spermadan devamlı olarak bazı parçalar kalmaktadır.” diyerek kişisel kimlik için ruh ile bedenın birlikte bulunmasının gerekliliğini savunmuşlardır. İbn Rüşd ve Tûsî de Gazâlî ve Hocaade ile büyük ölçüde aynı görüşü paylaşmışlardır. Modern tartışmalarda ruh ve bedenın birlikte kişisel kimliği oluşturduğu savunan R. Swinburne ve A. Flew’in görüşünün, Tehafüt yazarlarının savunmuş olduğu kişisel kimlik görüşüne tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

Ölümsüzlük problemi aynı zamanda, insanın mahiyeti ile ilgili görüşlerle de ilgili bir meseledir. Bu problem Eflatun’dan itibaren zihin meselesi ile ilgili olarak tartışılırken, teistik dinlerde Tanrı kavramı ve iman-akıl çerçevesi içinde ele alınıp incelenmeye çalışılmıştır. Akıl-iman ilişkisi çerçevesinde ölümsüzlüğü tartışan Gazâlî, filozofların yalnızca akla dayanarak ruhun ölümsüzlüğü konusunda söyleyebileceği bir şey olmadığını ifade etmiştir. Hocaade ve Ali Tûsî, Gazâlî ile aynı görüşleri paylaşırken, İbn Rüşd, filozofların tarafında yer alarak, Gazâlî’nin filozofları eleştirilerine cevap vermiştir. Gazâlî, filozofları, bedenlerin çoğalmasıyla ruhların da çoğalacağını söylemeleri sebebiyle eleştirir. İbn Rüşd, demirle mıknatıs

arasındaki ilişkiden dolayı, biri yok olunca diğeri de yok olmaz diyerek Gazâlî'ye itiraz eder ve bu düşüncesinden dolayı İbn Rüşd, Gazâlî'yi safsata yapmakla suçlar. Fakat ölümsüzlüğün akıl ve iman çerçevesinde ispat edilebileceği noktasından bakıldığında, Gazâlî'nin görüşünün daha mantıklı olduğunu söyleyebiliriz.

Gazâlî, Hocaşade ve Tûsî'nin savunmuş olduğu bu görüşü Batılı filozoflar da benimsemişlerdir. David Hume, sadece aklın ışığından hareket etmek suretiyle ruhun ölümsüzlüğünün ispat edilemeyeceğini belirtmiş; Jack Maritain de ruhun ölümsüzlüğü konusunda felsefenin yalnız başına söz sahibi olmadığını ifade etmiştir.

Tehâfüt yazarları ahiretle ilgili hususların aklın değil de dinin konusu olması cihetinden dolayı, ahiretin saf akılla bilenebileceğine karşı çıkmakta ve akılla dinin sınırlarını birbirinden ayırmaktadırlar. Filozofların, ruhani lezzet ve acının bedensel olandan daha üstün olduğunu kabul etmelerine karşılık tehâfüt yazarları ikisinin birlikte gerçekleşmesinin daha iyi olacağını belirtmiştir.

Filozofların “Ahiret ile ilgili dini haberlerin insanların anlayabilmeleri için sembollerle anlatım olduğunu” iddia etmeleri ve te'vil edilebileceğini düşünmeleri, tehâfüt yazarları tarafından cennet ve cehennem ile ilgili ifadelerin Tanrı'nın kudreti açısından imkânsız olmadığı için te'vil edilemeyeceğinden dolayı kabul edilmemiştir. Ruhani ve cismani lezzetlerin tek başına ruhani lezzetlerden daha üstün olduğu tezinden hareket eden tehâfüt yazarları, ahiret hayatının hem ruhani hem de cismani olacağını kabul etmişlerdir. Cennet, cehennem ve ahiret ahvali ile ilgili naslarda gelen haberleri halkın anlamakta güçlük çekmeyeceği düşüncesi açısından konuyu ele alan Gazâlî'nin görüşünün daha kabul edilebilir nitelikte olduğunu söylemek mümkündür.

Gazâlî tehâfütte, dirilişin “ister ilk bedenın parçalarından, isterse başkasından olsun, ruhun bu diriltlen bedene dönmesi” şeklinde olacağını kabul etmiştir. Bu görüşe tenasühü gerektireceği için itiraz edilmesi durumunda Gazâlî tenasühü bu dünyada kabul etmediğini, ahirette ise isimlerin önemli olmadığını ifade ederek cevap vermiştir.

Gazâlî, dirilişin herhangi bir sebebe bağılı olmaksızın Tanrı’nın kudreti ile meydana geldiğini kabul etmiştir. Hocaade ve Ali Tûsî, ilk insan Âdem’in yaratılışını örnek göstererek Gazâlî ile aynı görüşü paylaşmıştır. Gazâlî ve Hocaade’ye göre; Tanrı’nın kudret hazinesinde hiç kimsenin bilmediği sonsuz durumlar vardır. Diriliş, insanların bildiği sebeplerin dışında hayal bile edemeyeceği bir şekilde olabilir. Diriliş konusunda filozoflara yönelttiği eleştirilerin, diriltlen varlığın bu dünyadaki cisimlerin kendileri değil, benzerleri olması açısından doğru ve yerinde olmasından dolayı Gazâlî’yi haklı gören İbn Rüşd, cismani dirilmeyi değil de ruhani dirilişi ileri süren filozofları küfürle suçlamasını hatalı bulur ve Gazâlî’yi hem din hem de hikmet anlayışında yanılmakla itham etmektedir.

Felsefe din ilişkisi açısından baktığımızda, filozofların ruh ile ilgili konuları dini referans almadan, sadece akılla ispatlamak istemelerine, Gazâlî başta olmak üzere Tehafüt yazarlarının itiraz etmelerinin ve tenkit etmelerinin yerinde bir davranış olduğunu söyleyebiliriz. Gazâlî’nin filozofları eleştirmek için yazdığı ve daha sonra devam ettirilen Tehafüt geleneği, bazı kimselerin, İslam dünyasında felsefeyi gerilettiği yönünde eleştirilere maruz kalmıştır. Fakat Tehafüt geleneğinin İslam dünyasında felsefeye yeni bir canlılık kazandırdığı düşünüldüğünde, felsefi düşüncüyü geriletmek bir tarafa, ilerlemesine katkıda bulunduğunu söylememiz hiçte yadırganacak bir söz değildir diye düşünmekteyiz.

BİBLİYOGRAFYA

A. TEHAFÜTLER

GAZALİ, *Tehafüt El-Felasife*, Thk. Süleyman Dünya, Mısır, 1958.

_____, *Tehafüt El-Felasife*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.

HOCAZÂDE, *Tehafüt-ül Felasife*, Mısır, 1302.

İBN RÜŞD, *Tehafüt et- Tehafüt*, Thk. Süleyman Dünya, C. I., Mısır, 1964.

_____, *Tehafüt et- Tehafüt*, Thk. Süleyman Dünya, C. II., Mısır, 1965.

_____, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı “Tehafüt et- Tehafüt”*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.

TÛSÎ, Alâaddin Ali, *Kitabu’z-Zahire*, Haydarabad, Dakkan, ?.

_____, *Kitâbu’z-Zuhr*, çev. Recep Duran, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

B. KONU İLE İLGİLİ DİĞER ESERLER

AĞAOĞULLARI, M. Ali, *Eski Yunan’da Siyaset Felsefesi*, Ankara, V Yayınları, 1989.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri sözlüğü*, Ankara, Savaş Yayınları, 1984.

AKSEKİ, Ahmet Hamdi, “Ruhiyat-Mabadettabia”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı*

İbn Sina Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937, s. 1-47.

ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayını, 1997.

ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yayını, 2001.

ARSLAN, Ahmet, *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını.

ATAY, Hüseyin “Nefis”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXXVII., Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1997, s. 1-58.

AYDIN, İbrahim Hakkı, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, İstanbul, Bil Yay., 2000.

_____, “Gazâlî’nin Filozofları Tekfirinde Farabi’nin Yeri”, *Felsefe Dünyası*, S. 14, Ankara, Türk Felsefe Derneği Yayını, 1994, s. 26–35.

AYDIN, Mehmet S., “İbn Sina’nın Mutluluk (es-Sa’âde) Anlayışı” *İ.D.B.Y.A.*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984, s. 433-451.

_____, “Fârâbî’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *A.Ü.İ.F. İ.İ.E.D.*, S. V., Ankara, 1982, s. 121-128.

_____, *Din Felsefesi*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.

BALOĞLU, Adnan Bülent, *İslam’a Göre Tekrar Doğuş (Reenkarnasyon)*, Ankara, Kitâbiyât, 2001.

BOLAY, S. Hayri, “Akıl”, *T.D.V.İ.A.*, C. II., İstanbul, 1989, s. 238-242.

_____, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

_____, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1996.

_____, *Türkiye de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, İstanbul, Yağmur

Yayınları, 1967.

CALVERLEY, E., E., “Nefis”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 9, M.E.B. Basımevi, İstanbul,

1960, s. 178-183.

CEVİZCİ, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınevi, 2000.

DAĞ, Mehmet, “İbn Sina’nın Psikolojisi”, *İ.D.B.Y.A*, TTK Basımevi, 1984,

s. 319- 404

DE BOER, T. J., *İslam’da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul, Anka

Yayınları, 2001.

DENİZ, Gürbüz, *Hocazâde ve Ali Tûsî’nin Tehâfütlerinin Mukayesesi*, (Basılmamış

Doktora Tezi), Ankara, 1999.

DENKEL, Arda, *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, Metis Yayınları,

1998.

DURUSOY, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, M. Ü.

İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

EFLATUN, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, Milli

Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997

_____, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı

Yayınları, 1990.

_____, *Sokrates’in Müdafası*, çev. Niyazi Berkes, İstanbul, Milli Eğitim

Bakanlığı Yayınları, 1999.

FAHRİ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, İklim Yayınları, 1992.

FÂRÂBÎ, *es-Siyaset ül- Medeniye* çev. M. Aydın – A. Şener – M.R. Ayas, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.

_____, “Fârâbî’nin Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler Kitabı” yay. ve çev. Necati Lügal-Aydın Sayılı, *Belleten*, C. XV, S. 57, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1951, s. 81–122.

_____, *El-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

_____, *Et-Talikat*, çev. H. Ziya Ülken – Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi.

_____, *Fusus’ül- Hikem*, çev. H.Ziya Ülken – Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi.

_____, *Maâni-ül-Akl*, çev. H.Ziya Ülken – Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi.

_____, *Uyun’ül-Mesail*, çev. H. Ziya Ülken – Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi.

_____, *Deâvii Kalbiye*, çev. H. Ziya Ülken – Kıvamettin Burslan, Kanaat Kitabevi.

GAZALÎ, *Dalâletten Hidâyete*, çev. A. Subhi Fırat, İstanbul, Şamil Yayınevi, 1978.

_____, *El-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, (İtikad’da Orta Yol) çev. Kemal Işık, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

- _____, *El-Madnunu's-Sağır*, Mecmu'atü er-Resail içinde, Beyrut, 1986.
- _____, *Makasid El – Felasife*, (Felsefenin Temel İlkeleri) çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara, Vadi yayınları, 2001.
- _____, *Meâricü'l – Kuds*, (Hakikat Bilgisine Yükseliş), çev. Serkan Özburun, İstanbul, İnsan Yayınları, 2002.
- GÜNALTAI, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1994.
- GÜZEL, Abdurrahim, *Karabağî ve Tehâfütü*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- IVRY, Alfred L., “Fârâbî ve İbn-i Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi”, çev. Ahmet Cevizci, *Uluslararası İbn Türk, Harezmî, Fârâbî, İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, A.K., D.T.Y.K. Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990, s. 163–174.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, C. II., İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- İBN MANZUR, *Lisan'ülArap*, C. II., Beyrut, 1956.
- _____, *Lisânü'l Arab*, C. IV, Beyrut, 1994.
- İBN SÎNA, *en- Necât*, Mısır, 1938.
- _____, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyât, en-Nefs*, nşr. G.C. Anawati-Sâid Zâyed, Kahire, 1975.
- _____, *Kitâbu's- Şifâ, Metafizik, II.* çev. E. Demirli, Ö. Türker, İstanbul, Litera

Yayıncılık, 2005.

_____, *Metafizik (İlahiyat)*, çev. Alpaslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaçoğlu,

(*Risaleler içinde*), Ankara, Kitâbiyât, 2004.

_____, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, çev. M. Hazmi Tura, 1959.

_____, *Risale fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Natıka ve Ahvalühâ*, nşr. Ahmet Fuad El-

Ehvani, Ahvalü'n-Nefs içinde, Mısır, 1952.

_____, *Risale fî'l – Hudud, Tis'a Resâil* içinde, Konstantiniyye, 1298.

_____, *Risâletü'l-Adhaviyye fî Emri'l-Me'âd*, nşr. Süleyman Dünya, Dârû'l –

fıkri'l – Arabî, Kahire, 1949.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul,

Kitabevi, 1997.

KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ankara, Türkiye

Felsefe Kurumu, 1999.

_____, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1993.

KAYA, Mahmut, “Fârâbî”, *T.D.V.İ.A.*, İstanbul, 1995, C. 12. s. 145-162.

KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dinî Temeli*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

KİNDİ, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.

KOÇ, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

KRANZ, Walter, *Antik Felsefe*, çev. Suat Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar,

1984.

KÜYEL, Mübahat Türker, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Ankara, A.K., D.T.Y.K.

Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

LEMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri, Rey

Yayıncılık, 1992.

MÜNEVVER, Muhammed, *İkbal ve Kur'ânî Hikmet*, çev. M. Ali Özkan, İstanbul,

İnsan Yayınları, 1995.

ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991.

RAZÎ, Fahreddin, *El-Muhassal*, (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı

Yayınları, Ankara, 2002.

REÇBER, Mehmet Sait, "Düalizm, Swinburne ve Foster", *İslami Araştırmalar*

Dergisi, C. 13, S. 2, Ankara, 2000, s. 203-208.

SWİNBURNE, Richard, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Bursa, Arasta

Yayınları, 2001.

TAFTAZÂNÎ, Saduddin, *Şerhu'l-Makâsıd*, Thk. Abdurrahman Amira, C. V, Beyrut,

1989.

TAYLAN, Necip, *Mantık Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi

Vakfı Yayınları, 1996.

TÜRKER, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Ve Din Münasebeti*, Ankara,

Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

YAZOĞLU, Ruhattin, "Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî'ye Kadarki Seyri", *Felsefe*

Dünyası, S. 21, Ankara, Türk Felsefe Derneği Yayını, 1996, s. 55–62.

_____, *Gazâlî Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Ankara, Cedit Neşriyat, 2002.

YILDIRIM, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*,
Ankara, TDV. Yayınları, 2000,

YİTİK, A. İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancı ve Tenasüh İnancıyla İlişkisi*,
(Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 1992.

Dölek, Haydar, Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Recep Kılıç, 204 s.

ÖZET

Felsefi problemlerden birçoğu, öneminden dolayı, insanın ilgilendiği konular arasında yer almaktadır. Bu problemler, insanlık tarihi boyunca çeşitli şekillerde mütemadiyen olagelmış ve tekrar tekrar ele alınarak incelenmiştir.

Bununla birlikte, insanlık, tarihin bilinebilen seyri içinde, özellikle felsefi açıdan kendi kendini devamlı olarak düşünmüş ve fiziki varlığının daha ötesine giderek ruhun varlığını, bedenle olan ilişkisini ve bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu merak ede gelmiştir. Zaman zaman insan, bu merakını bir dinin öğretisinde bir dogma olarak, bazen de aklıyla ürettiği çözümlerle gidermek ve çeşitli delillerle düşüncesini temellendirmek istemiştir. İslam dünyasında Gazâlî'nin yazmış olduğu Tehafüt'ül Felâsife'de ruhun mücerret olması, ölümsüzlük ve meâd problemini tartışma konusuna dâhil etmiştir. Gazâlî, filozofların dini referans almadan sadece aklî delillerle bu konuları ispatlama çabalarına karşı çıkmış ve yine filozofların metodunu kullanarak, yani akıl ile onların delillerinin aksini ileri sürerek, delillerini çürütmeye çalışmıştır. Daha sonra gelen İbn Rüşd, Hocaşâde ve Ali Tûsî de, Gazâlî'yi takip etmiştir. Burada önemli nokta ise, İbn Rüşd'ün, bazen Gazâlî'yi haklı bulması, bazen de filozoflardan tarafa fikir beyan etmesidir.

**Dölek, Haydar, The Problem of Immortality in The Tahâfuts, Ph. D.
Thesis, Advisor: Prof. Recep Kılıç, 204 pp.**

ABSTRACT

Many philosophical problems are, due to their importance, of the matters in which man shows interest. Throughout human history, these problems have continuously and repeatedly been examined in various ways.

Nevertheless, throughout history known to us, mankind has always thought, particularly in philosophical sense, of itself, and by going beyond his physical existence, wondered the existence of soul, its relationship with body and its fate after parting from body. From time to time, man has wished to resolve his curiosity through a dogma in the teaching of a religion, sometimes through solutions he produced with his mind, and thus establishing his thought with a variety of evidence. In Islamic World, the soul's being abstract, immortality and problem of other world (ma'âd) have been included in the matter of debate in Tahâfut al-Falâsifa written by al-Gazâlî. By opposing the attempts of philosophers to solving these matters only by using rational proofs without referring to religion, al-Gazâlî tried to refute their proofs also by using philosophers' methods i.e., arguing proofs opposite to theirs. Later, Ibn Rushd, Hojazade and Ali Tusi followed al- Gazali. As for the important point here, it is the fact that Ibn Rushd sometimes sided with al-Gazali and sometimes supported philosophers.