

İbn Sînâ ve Kemalpaşazâde'ye Göre Haşırın Mahiyeti

ÖZCAN SARIDOĞAN^a

Öz: İslam felsefesinin şüphesiz en büyük filozoflarından bir olan İbn Sînâ, haşır (meâd, ba's) konusunda birbirinden farklı iki görüş ileri sürmüştür. Bu görüşlerin ilkinde hem cismani hem de ruhani haşrı kabul ederken ikincisinde cismani haşrı imkânsız görmüş ve dirilişin sadece ruh için geçerli olduğunu iddia etmiştir. 15 ve 16. yüzyıllarda yaşamış Osmanlı'nın önemli âlim ve devlet adamlarından Kemalpaşazâde ise bu konuda genel olarak ehl-i sünnet kelamcıları ile aynı görüşü paylaşmıştır. Bu makalede, İbn Sînâ ve Kemalpaşazâde'nin haşır ile ilgili görüşleri ortaya konularak bu konuda İbn Sînâ'yı da tartışmaya dâhil eden Kemalpaşazâde'nin, İbn Sînâ karşısındaki tutumuna dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Haşır, cismani haşır, ruhani haşır, meâd, diriliş, İbn Sînâ, Kemalpaşazâde, İbn Kemal.

^a Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Programı
researcher2003@gmail.com

The Nature of the Resurrection According to Ibn Sīnā and Kemalpařazāda

Abstract: Ibn Sīnā, undoubtedly one of the greatest philosophers of Islamic philosophy, put forward two different views on the issue of the resurrection (maād, ba's). In the first of these views, he accepted both bodily and soul resurrection, while in the second, he considered bodily resurrection impossible and claimed that resurrection is only valid for the soul. Kemalpařazāda, who lived in the 15th and 16th centuries and was one of the most important scholars and statesmen of the Ottoman Empire, generally shared the same view as the Ahl al-Sunnah theologians on this issue. In this article, Ibn Sīnā and Kemalpařazāda's views on resurrection are presented and Kemalpařazāda's attitude towards Ibn Sīnā, who included Ibn Sīnā in the discussion, is pointed out.

Keywords: Resurrection, bodily resurrection, soul resurrection, meād, resurrection, Ibn Sīnā, Kemalpařazāda, Ibn Kemal.

1. İbn Sînâ'ya Göre Haşrin Mahiyeti

İbn Sînâ'ya gelinceye kadar, kelimelerde olduğu gibi, filozoflar da ruhun ölümsüzlüğü ilkesinden hareketle insan için ölüm sonrası ikinci ve sonsuz bir hayatın varlığını benimsemişlerdir. Konuya, kelimelerin bir iman ilkesi olarak yaklaşımlarına karşılık filozoflar, daha çok rasyonel ve felsefe-din uzlaştırması açısından bakmışlardır. Onlar, daha sonraları önemli tartışmalara sebep olacağı üzere, ebedî, gerçek mutluluğu ruha yüklemişler ve ruhun ölümsüzlüğü öğretisini, dinî olduğu kadar felsefi bir problem olarak da ortaya koymuşlardır.

Problemle en ciddi şekilde ilgilenen filozofların başında Fârâbî gelmektedir. O, ruhun gayri maddi bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte ruhun bedenle birlikte var olduğundan hareketle bedenden önce tam anlamıyla ruhani nitelikte bir hayatın olduğu düşüncesini doğru kabul etmemektedir. Yine ona göre heyûlânî aklın ölümsüzlüğünü düşünmek de doğru değildir. Zira Fârâbî'ye göre akli bir cevher olan insanın yükselebileceği ebedî ve en üstün mutluluk (es-sa'âdetü'l-kusvâ) da bedeninin hiçbir yeri ve katkısı bulunmamaktadır.

İbn Sînâ'ya gelince o, ilke olarak üstadı Fârâbî'yi takip etse de problemi daha sistematik bir tarzda incelemiştir. Hatta diyebiliriz ki onun insan ve ruh anlayışı, felsefesinin en başta gelen ve en orijinal yönlerinden birini oluşturur. İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak derecesi ne olursa olsun, ruhun bizatihi ölümsüz olduğunu savunur. Ona göre var olan bir şey ya mümkün ya da zorunlu olarak vardır. Ruh, bilfiil var olan bir suret olduğuna göre onun yokluğunu düşünmek imkânsızdır. Yine ruhla beden arasındaki ilişki bir cevherler ilişkisi olduğundan bedeninin ölümünden sonra ruh varlığını sürdürecektir demektir. Çünkü ruhta yok olma yetisi bulunmamaktadır. Sonuç itibarıyla İbn Sînâ için mümkün olan tek ölümsüzlük şekli ruhun ölümsüzlüğü olmakta, onun kabul ettiği insan anlayışında bedene bir yer kalmamaktadır.¹

¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997, s. 218; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*,

Genel İslâmî anlayışa bağlı olan İbn Sînâ, gerçek mutluluğun ölüm sonrası hayatta gerçekleşeceği inancındadır. Bu noktada herhangi bir problem gözükmemektedir. Ancak İslam düşüncesinde ölüm sonrası hayattaki mutluluğun mahiyetine ilişkin tartışmalar, farklı fikirlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Gazzâlî, bu konu hakkında filozofları eleştirmiş hatta onların Kur'an'a ters düşüklerini söyleyerek onları küfürle itham etmiştir. Ahiretteki mutluluğun keyfiyeti konusunda Fârâbî'ye yöneltilen eleştirilerde tartışılacak bir durum söz konusu değildir. Zira o, en üstün ve en son mutluluk da bedeninin yeri olmadığını açıkça ifade etmiştir. Lakin İbn Sînâ'nın durumu oldukça farklıdır. O, konuyla ilgili eserlerinde birbirinden farklı iki görüş ileri sürmüştür. Bu görüşlerin ilkinde hem cismani hem de ruhani haşri kabul ederken ikincisinde, cismani dirilişi imkânsız görmüş ve dirilişin sadece ruh için geçerli olduğunu kabul etmiştir.²

İbn Sînâ *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerinde ahiretteki dirilişin ruh ve bedenle birlikte gerçekleşeceğini, bu konunun naklî bir mesele olduğunu ve bu konuda aklın çok fazla bir şey söyleyemeyeceğini belirtmektedir:

Bilmek gerekir ki, âhiret bahsinin bir kısmı, dinden aktarılandır ve kanıtlanması ancak din ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedeninin durumudur. Bedenin iyilik ve kötülükleri malumdur, öğrenilmesine gerek yoktur. Kuşkusuz Peygamberimiz, Efendimiz, Rehberimiz Muhammed'in – Allah kendisine ve ailesine merhamet etsin ve esenlik versin – bize getirmiş olduğu gerçek din, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın hâlini bize açıklamıştır.³

Burada açıkça görülüyor ki İbn Sînâ, bedeninin mutluluktaki payı konusunda aklın, dolayısıyla felsefenin, söyleyebileceği fazla

İstanbul: İz Yayınları, 2005, s. 38-40.

² Mehmet S. Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, ss. 37-64, s. 56.

³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, *Metafizik, II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 169; *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013, s. 266-267.

bir şeyin bulunmadığı kanaatindedir. Ona göre bu konuda bir takım akli ispatlamalara girmenin bir anlamı yoktur. Fakat bu, felsefenin ruhani mutluluk konusunda da söyleyeceği bir şey olmadığı anlamına gelmemektedir. İbn Sînâ'nın bu hususla ilgili ifadeleri şöyledir:

“...âhîret hayatına ilişkin bazı hususlar vardır ki, akılla ve burhanî kıyasla idrak edilebilir. Bu hususlar, peygamberin de teyit ettiği ruh-lara ait mutluluk ve bedbahtlık durumlarıdır. Ancak, bazı nedenlerden dolayı bu mutluluk ve bedbahtlığı dünyadayken tam olarak tasavvur etmemiz mümkün değildir. İşte Tanrı'ya yakın olmak demek olan bu yüce mutluluk, gerçek filozofların ispat ve elde etmek istedikleri mutluluktur. Onların bu mutluluğa ulaşma arzuları, bedensel mutluluğa ulaşma arzularından daha büyüktür.”⁴

İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki dirilişin akıl ve din ile bilinen iki farklı yönü vardır. Din, ahiretteki mutluluk ya da bedbahtlığın bedenle olacağını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ açısından cismani (bedenli) dirilişin gerçekliği, ancak dine ve peygamberin getirdiklerine inanmakla kanıtlanabilir. Cismani dirilişi imani bir konu olarak gören filozof, bunun biçiminin dinde bütün ayrıntılarıyla açıklandığını ifade etmektedir. Akıl ile bilinen diriliş ise sadece ruh için geçerlidir. Esasında ruhani dirilişi, gerçek mutluluk ve bedbahtlığı din de doğrulamaktadır.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserleri çerçevesinde onun, -her ne kadar dinin açıkladığı meâdla akılla bilinen meâdı birbirinden ayırsa da- cismani dirilişi ve dinin hükümlerini inkâr ettiği anlamını çıkarmak mümkün gözükmemektedir.⁵

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik, II*, s. 169-170; *en-Necât*, s. 266-267.

⁵ İbn Sînâ'nın cismani dirilişi kabul ettiğine dair bkz. Ahmet Hamdi Akseki, “Ruhîyat-Mabadettabia”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937, s. 44-45; Burhan Ulutan, *İbn Sînâ Felsefesi*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2000, s. 131-132; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 140-142; İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi yayımları, 1995, s. 140; M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Üllâ İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994, s. 265-266; Şaban Hakkı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe- Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensti-

İbn Sînâ, meâd problemini yoğun bir şekilde ele aldığı *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd* adlı eserinde ise gerçek meâdın ruhani olacağını dile getirmekte, cismani dirilişle ilgili dinin verdiği bilgilerin sembolik ifadeler olduğunu belirtmektedir. Ona göre cismani dirilişle ilgili hususlar bir yana, dinin, Tanrı'nın varlığı ve birliğine dair verdiği bilgilerde bile sembolik (rumuz, misal, temsil, teşbih, mecaz) ifadelerle yer verilmiştir. Bu ifadelerde Tanrı; eli, yüzü olan, öfkelenen, utanan kısacası antropomorfik bir Tanrı'dır. Gerçek tevhid anlayışında ise Tanrı; yer, zaman, durum ve değişmeden uzaktır. O, kâinatın ne içinde ne de dışındadır. O'na bir yer de izafe edilemez. Şayet halktan Tanrı'nın varlığı ve birliğini bu şekilde tasavvur etmesi istenseydi onlar bunu kavrayamaz, hatta inkâra bile sapabilirlerdi. Bundan dolayı Tanrının varlığı ve birliği, halkın kolay kavrayabileceği temsil ve teşbihler yoluyla anlatılmıştır. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre dinler, metafizik gerçeklikleri halkın anlayabileceği şekilde tasvir etmemiş olsalardı, dinin onlar için hiçbir yararı olmaz ve din, onlar için hiçbir anlam taşımazdı. Aynı şekilde ahiretteki hazların anlatılmasında da Tanrı'nın varlığı ve birliği konusunda olduğu gibi sembolik bir dil kullanılmıştır: Huriler, meyveler, altından ırmaklar akan bahçeler, süt, bal, şarap, ipek yataklar, altın köşkler vb. Yine aynı şekilde elemeler de anlatılırken beş duyu organıyla kavranabilecek semboller kullanılmıştır: Soğuk, kan, irin, ateş gibi... Şayet uhrevi haz ve elemeler halkın anlayacağı şekilde açıklanmamış olsaydı onlar, ne iyilik yapar ne de kötülüklerden sakınırlardı.⁶ Bu yüzden ahiretteki haz ve elemelerin cismani olacağını söylemek iyiliğe teşvik ve kötülükten sakındır-

tüsü, 2002, s. 200.

⁶ Deniz'e göre İbn Sînâ'nın yorumu pek makul görünmemektedir. Şöyle ki, o zaman Allah, vaadini anlamayan yaratıklar yaratıp onları sorumlu tutuyor gibi bir durum ortaya çıkmaktadır ki bu, mükellefiyet şartlarıyla yani "teklif i mâlâ yutak" ilkesiyle uygunluk içerisinde değildir. Şu hâlde teklif ile teklifin kendisine yöneldiği mükellef varlık arasında uygunluk yoksa o zaman bu teklifin yapılması adil değildir. Ya da Allah (hâşâ) kapasitesi yeterli olmayanları kandırıyor gibi bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır. Öte yandan aynı varlık veya olay hakkında insanların farklı anlayışlara sahip olmaları elbette makuldür. Bkz. Gürbüz Deniz, "İbn Sina'da Ruhsal Diriliş ve Bazı itirazlar", *Eskiye*, 29/Güz, 2014, ss. 103-120, s. 112.

mak için güzel bir yoldur. Çünkü bedenle beraberken tecrübe edilen hazlarla müjdeleyip elemelerle korkutmak çoğu kimsenin üzerinde daha etkili ve yararlıdır.

İbn Sînâ'ya göre dinde açık bir şekilde ifade edilen cismani hazların yanında, ahirette korku ve kederin olmayacağı, sevincin devamlı olacağı şeklinde nispeten ruhani hazlara işaret eden hükümler de vardır. Ayrıca ahirette mutlu olan ruhların Tanrı'yı ziyaret edecekleri ve Tanrı ile onlar arasındaki perdenin kalkacağına dair de bir hüküm vardır. Bu demektir ki din, her ne kadar ölümden sonraki mutluluğu ve bedbahtlığı cismani haz ve elemelerle anlatsa da gerçek mutluluk ve bedbahtlığın ruhani olacağına işaret etmektedir. O hâlde ruhun ölümden sonraki durumunun (meâd, haşir, ba's, sevap, ceza) halka, teşbih ve temsillerle anlatılması dinî siyasetin bir gereğidir. İbn Sînâ, bu konularda en değerli ve en mükemmel dinin Hz. Peygamberin getirdiği İslâm dini olduğunu söylemektedir. Ona göre İslâm, meâdla ilgili konuları öyle ifade etmiştir ki artık onun verdiği bilgilere en ufak bir şey dahi eklemek mümkün değildir. Zaten Hz. Peygamberin son peygamber, İslâm'ın da son din olması bundandır. Nitekim Hz. Peygamberin "Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim." hadisi de bu duruma işaret etmektedir.⁷

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerinde cismani dirilişi dinde belirtildiği için en azından imanun bir konusu olarak kabul ederken *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd* adlı eserinde ruhani dirilişi⁸ esas almakta, cismani dirilişi imkânsız görmektedir. O, cismani diriliş ile ilgili dinî metinlerde geçen ifadeleri ise ruhani dirilişi halka anlatmanın bir yolu olarak değerlendirmekte-

⁷ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd*, Neşr. Süleyman Dünya, Kahire: 1949, s. 44-51, 58-61; krş. *Kitâbu'ş- Şifâ, Metafizik, II*, s. 188-190.

⁸ Deniz, bu görüşe göre dirilecek bir şeyin zaten olmadığına dikkat çekerek ruhsal diriliş yerine ruhsal var oluş ifadesini kullanmaktadır. Ona göre İbn Sînâ'nun yalnızca ruhsal var oluş hakkındaki kanaatleri dahi birçok nassı tevîl etmemize veya görmezlikten gelmemize sebep olmaktadır. Ayrıca Deniz, bu konuda Kur'an'ın sıklıkla vurguladığı kıyamete de gerek olmadığını, zira kişinin ölmekle zaten dirildiğini belirtmektedir. Bkz. Deniz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", s. 115.

dir. Bu noktada şu soruyu sormak zaruri olmaktadır: Acaba İbn Sînâ'yı *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd* adlı eserinde cismani dirilişin imkânsızlığına götüren nedenler nelerdir?

Şimdi bunları görmeye çalışalım.

İbn Sînâ, diriliş (meâd) konusunda insan düşüncelerinin farklı olduğunu belirttikten sonra bunları iki ana gruba ayırır:

Birinci grubu, sayıları az, basiretleri zayıf olan insanlar oluşturur ki bunlar dirilişi inkâr etmişlerdir.

İkinci grubu ise sayıları gayet fazla olan ilim ve basiret sahibi insanlar oluşturur. Bunlar dirilişi kabul etmelerine rağmen dirilişin nasıl olacağı hususunda ruh-beden ilişkisi açısından üç ayrı görüşe ayrılmışlardır:

1. Dirilişin sadece bedenler için olacağını söyleyenler,
2. Dirilişin sadece ruhlar için olacağını söyleyenler,
3. Dirilişin hem ruhlar hem de bedenler için birlikte olacağını söyleyenler,

İbn Sînâ'ya göre dirilişin sadece ruha ait olduğunu söyleyenler de birkaç gruba ayrılır. Ruhun cisim olduğunu söyleyenler bunların ilk grubunu oluştururken ikinci grubu ruhun, nur âleminde bedene karışmış bir cevher olduğunu düşünenler oluşturur. Bunlar; Mecusîler, Senevîler ve Maniheistlerdir. Bunlara göre ruhun mutluluğu, nurun karanlıktan kurtulması, nur âlemine yükselmesi, mutsuzluğu da karanlık âleminde sonsuza kadar kalmasıdır. Diğer bir grubu da ruhun, bedenlerde devamlı dolaştığına inanan tenasühçüler oluşturur. Bunlar da çok çeşitli olup bazıları, ruhların bitki ve hayvanlarda veya sadece hayvanlarda dolaştığına inanırken bazıları da tenasühün sadece kötü ruhlara özel olduğunu, yine bazıları da iyi ve kötü bütün ruhlar için olduğunu kabul ederler.⁹

Dirilişin sadece ruha ait olduğunu söyleyen son grubu ise İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu faziletli filozoflar oluşturur. Onlara göre ruhun kurtuluşu, maddenin etkisinden kurtularak olgunluğa

⁹ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd*, s. 38-42.

ulaşması suretiyle gerçekleşir. Aksi bir durum ise onun bedbahtlığıdır.¹⁰ İbn Sînâ'yı cismani dirilişin imkânsızlığına götüren sebeplerden birincisi onun insan anlayışıyla ilgilidir. Şöyle ki, insan bedeniyle değil, ruhuyla insandır. Ruh bedenden ayrılarak yok olunca beden toprağa dönüşür. Böylece insan aynıyla yok olmuş olur. Şayet beden aynıyla yaratılırsa yeni bir insanlık ruhu olmuş olur. Yani önceki insan değil de yeni bir insan meydana gelmiş olur. Bu insanda mevcut olan da birincisinin ruhu değil, bedenidir. Öyleyse ikincisi, birincinin aynı olmadığından o, övülemez ve yerilemez. Çünkü o, mükâfat ve cezayı bedeniyle değil, ruhuyla hak etmiştir. Bu durumda ortaya çıkmıştır ki mükâfatlanacak veya cezalanacak insan, iyi veya kötü olan insanın aynı değilidir. Bilakis o, başka bir insandır ki birincisiyle sadece maddede ortaklıklar. O hâlde bu diriliş, iyinin mükâfatlandırılmasını veya kötünün cezalandırılmasını sağlamamakta tersine iyiden başkasını mükâfatlandırmakta, kötünden başkasını cezalandırmaktadır. Bu bağlamda cismani dirilişin kabulü, bir bedenin hak etmediği bir mükâfatı alması ya da haksız yere cezalandırılması gibi ilâhî adalete ters düşen bir sonuç doğurur.¹¹

İbn Sînâ'yı cismani dirilişin imkânsızlığına götüren sebeplerden ikincisi, cismani dirilişin hangi bedenle olacağı konusundaki belirsizliklerdir. O, tenasühü kabul etmediği için yeni bir bedenle diriliş imkânsız görür. Yeni bir bedenle diriliş mümkün olmadığına göre geriye dünyadaki bedenle diriliş ihtimali kalmaktadır. İbn Sînâ, dünyadaki bedenle diriliş fikrinin de birtakım sorunlar taşıdığını belirtmektedir. Ona göre ruhların ölümle birlikte terk ettiği bedenler, zaman içinde çözülmekte, toprağa karışmakta ve daha sonra başka varlıkların maddesi olarak tekrar ortaya çıkmaktadır. Âlemde sınırlı miktarda varlık olmasına rağmen insan ruhlarının sayısı sonsuzdur. O hâlde yeniden diriliş bedenle olmuş olsaydı âlemde bulunan madde yetersiz kalacaktı. Öte yandan insan bedeniyle dirildiğinde bu beden, ya bütün hayatı boyunca sahip olduğu bedendir, ya da ölüm anındaki bedendir. Bütün hayatı boyunca

¹⁰ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd*, s. 41.

¹¹ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd*, s. 51-52

sahip olduğu bedenle olması organların beslenmeyle sürekli değişimleri sebebiyle imkânsızdır. Ölüm anındaki bedeniyle olursa da Allah yolunda elini, kolunu kaybeden insanların eksik organlarıyla dirileceği gibi bir anlam çıkar ki bu, cismani dirilişi savunanların bile kabul etmediği bir görüştür.¹²

İbn Sînâ'nın cismani dirilişi imkânsız görmesinin nedenlerinden sonuncusu ise yok olan bir şeyin aynısının yeniden dönmesinin (iâdetü'l-ma'dûm) imkânsızlığıdır. O, bu görüşünü insan yiyen insan benzetmesiyle açıklamaya çalışır. Buna göre bir insanı başka bir insan yer de birinin bedeninin yenilen parçası diğerinin (yiye-nin) bedeninin parçası olursa bu durumda birinin bedeninin parçasının iade edilmesi diğerinin bedeninin parçasının iade edilmesinden daha uygun değildir. Ayrıca bu parçayı, her ikisinin bedeninde aynı anda bir parça kılmak da muhaldir. Neticede ikisinden birinin iade edilmesinden başka bir durum kalmamaktadır. O hâlde diğerinin aynısıyla iade edilmesi mümkün değildir.¹³

İbn Sînâ açısından yok olan şeyin iadesi görüşü başka problemleri de beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, yok olanın iadesi mümkünse onun ilk ortaya çıkış vakti de dâhil aynıyla iade edilmesi gerekir. Bir şey iki farklı zamanda meydana geliyorsa demek ki bu, tek bir şey değildir. Şayet bir şey aynıyla iade ediliyorsa bu takdirde onun ilk meydana gelişine iadesi arasında bir fark yoktur.¹⁴

İbn Sînâ, yok olan bir şeyin aynısının iadesinin aklen mümkün olmadığını ileri sürerek aynı bedenle dirilişi kabul etmemektedir. Ona göre "iade" ve "aynısı" kavramları çelişiktir. Dolayısıyla bir şeyin aynısının iadesi mümkün olmayıp ancak ilk defa yaratılması mümkündür. Bu takdirde ise iade kavramı anlamsız olur. Ayrıca İbn Sînâ, her türlü tenasüh düşüncesini reddettiği için benzer bedenle dirilişi de kabul etmez.¹⁵

¹² İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*, s. 55-57.

¹³ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*, s. 56.

¹⁴ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 141; Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe- Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği*, s. 203.

¹⁵ Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe- Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği*, s.

İbn Sînâ *Risâletü Adhaviyye fi Emri'l- Meâd* adlı eserinde yukarıda ifade etmeye çalıştığımız sebeplerden dolayı cismani dirilişi imkânsız görmektedir. Anlaşılan o ki İbn Sînâ açısından diriliş meselesi, hem dinî hem de felsefi bir konudur. O, ruhun ölümden sonra bedenle ilişkisini bütünüyle kestiği ve dirilişin sadece ruhani olduğu şeklindeki anlayışa felsefesinde yer verirken öte yandan en önemli eserlerinde cismani diriliş konusuna da değinmiş ve bu konunun akılla kanıtlanamayacağını, yalnız dinin bir emri olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. İbn Sînâ'nın bu farklı iki yaklaşımı, onun, meâdın mahiyeti konusunda çelişki içerisinde olduğu gibi bir sonucu ortaya çıkarmaktadır. Zira o, bir taraftan bedenın ölümlle birlikte yok olduğuna ve sadece ruhun ölümsüz olduğuna inanmanın aklın gereği olduğunu söylerken diğer taraftan cismani dirilişin inanılması gereken dinî bir emir olduğunu söyleyerek aklın ve dinin zâhiren çeliştiğini öngören bir görüşe sahip görünmektedir.¹⁶ Böyle çelişkili bir durumun, İbn Sînâ'nın fikrî tekâmülünden mi kararsızlığından mı yoksa filozof ve mutasavvıflara söylediğini halka söylemekten çekindiğinden mi kaynaklandığını tespit etmek gerçekten çok güçtür. Ancak nübüvvetin fonksiyonları, din dilinin özellikleri, dinî metinlerdeki sembolik ifadeler ve dinin hitap ettiği kitlenin felsefeye göre çok geniş olduğu gibi faktörler bize, söz konusu "çelişkinin" yorumunda yardımcı olabilir. Nitekim İbn Sînâ'nın nübüvvet öğretisinde olduğu gibi, insanları idrak seviyeleri bakımından seçkinler ve halk diye iki kısma ayırıp onlara idrak ve anlayış seviyelerine göre konuşma, halka somut şeylerden söz ederken seçkinlere soyut gerçeklerin anlatılabileceği ilkesi, sorunun çözümünde bir çıkış yolu olarak görülebilir.¹⁷

209, 212.

¹⁶ Filozofların cismani haşrin imkânsızlığına dair ileri sürdükleri delillere karşı cevaplar veren tehâfüt geleneği yazarlarından Hocazâde de haşrin cismani ve ruhanî gerçekleşeceğini ve İbn Sînâ'nın uhrevî saadetin elde edileceği âlemle ilgili görüşlerinin birbiriyle uyumsuz olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Hocazâde, filozofların tekfir edilmeleri hususunda Gazzâlî'ye katılmamaktadır. Bkz. Luay Hatem Yaqoob, "Hocazâde'de Haşrin Mahiyeti", *Eskişeni*, 35/Güz, 2017, ss. 7-19, s. 17.

¹⁷ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 225; Ayrıca İbn Sînâ'nın, ahlâkî öznel-

Öyle görünüyor ki İbn Sînâ, Platon'un "cevher ruh" anlayışını benimseyerek her türlü ruhun ölümsüz olduğu fikrine varmış, ancak o, İslâm'a bağlılığının bir sonucu olarak Platon'un kabul ettiği tenasüh fikrini ise reddetmiştir. Bu noktada İbn Sînâ'nın ruhun ölümsüzlüğü ile tenasühün imkânsızlığını ispatlamak için ortaya koyduğu delillerin, dinî akîdedeki bedenlerin yeniden dirilişi konusuna olumsuz yaklaşmasını zorunlu kıldığı da söylenebilir. Bu sorunun farkına varan İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerinin metafizikle ilgili bölümlerinde dirilişin ruhlar ve bedenler için olacağını, bu durumun dinin bir emri olduğunu ve dinin dışında da ispatlanamayacağını açıkça ifade etmiştir. Ayrıca o, ruhani dirilişin akıl ve dinle ispatlandığını da sözlerine ilave etmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki metafizik bir mesele olan meâd konusunu salt rasyonel ölçütler içerisinde hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde ispatlamak mümkün değildir. Bundan dolayı felsefi sisteminin merkezini oluşturan "cevher ruhun ölümsüzlüğü" öğretisiyle dinî metinlerde vurgulanan "yeniden diriliş" inancı arasında bir uzlaştırma gayreti içine girmiş olan İbn Sînâ'nın, her şeye rağmen felsefe-din uzlaştırmasına önemli katkılar sağladığı inkâr edilemez bir gerçektir.

2. Kemalpaşazâde'ye Göre Haşrin Mahiyeti

Osmanlı Devleti'nin güçlü olduğu bir dönemde yaşayan, çağının önde gelen devlet ve ilim adamlarından biri kabul edilen Şeyhülislam Kemalpaşazâde¹⁸, kendisinden önce Dâvûd-i Kayserî, Kutbuddin İznîkî, Molla Fenârî, Hızır Bey, Sinan Paşa ve Molla Lutfi gibi Osmanlı düşünce geleneğini temsil eden ilim adamlarının devam ettirdiği Fahreddin er-Râzî ekolüne bağlı bir düşündürdür.

liğe dair temellendirmelerini de daha çok sembolik hikâyeler üzerinden ortaya koyduğuna ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Emrullah Kılıç, "İbn Sînâ Felsefesinde Ahlâkî Öznellik", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/2, 2022, ss. 609-624.

¹⁸ Fatih dönemi beylerinden Kemal Paşa'nın torunu ve II. Bayezid dönemi beylerinden Süleyman Bey'in oğludur ve dedesine nispetle Kemalpaşazâde ya da İbn Kemal diye anılmaktadır. Bkz. Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997, s. 39.

Kemalpaşazâde, görüşlerini döneminin yaygın telif yöntemi olan şerh ve hâşiyeler yerine müstakil risâleler yazarak ifade etmiş, çalışmalarında Hakîm es-Semerkindî, Bâkullânî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Şemseddin el-İsfahânî, Adudüddin el-Îcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi kelâmcıların eserlerine sık sık atıflarda bulunmuştur.

Kullandığı kaynakların sağlamlığı, ilk elden oluşu, üslûp ve ifadesinin akıcılığı, Arap dilinin inceliklerine vukufu ve çok yönlülüğüyle dikkat çeken Kemalpaşazâde'nin¹⁹ İslâm düşüncesinin temel konularından biri olan yeniden dirilme (meâd, haşir, ba's) ile ilgili görüşleri, Osmanlı düşünce yapısının anlaşılmasına bir nebze de olsa katkı sağlayacaktır.

Kemalpaşazâde, insanın sadece bedenden ibaret olmadığını, çünkü bedeni oluşturan yapının yaşam boyunca değişikliğe uğradığını, ancak insan bedenindeki söz konusu değişime rağmen onda hayatın sonuna kadar hiç değişmeyen bir yön bulunduğunu, bunun da bedenden farklı bir özelliğe sahip olan ben "ene" bilincinden kaynaklandığını nakletmektedir. O, "ene"nin mahiyeti konusunda farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü, fakat bu konudaki en doğru anlayışın; ateşin kömüre, yağın susama ve gül suyunun güle sirayet etmesi gibi "ene"nin, bedeninin tamamına yayılan bir cisimden ibaret bulunduğu yönündeki görüş olduğunu belirtmektedir.²⁰ Anlaşılan o ki Kemalpaşazâde, insanı ruh-beden bütünlüğü içinde görmekte, bedeninin sorumluluğu ile ruhun ölmezliği prensibini insanda telif etmeye çalışmaktadır.²¹

Kemalpaşazâde'nin, ruh-beden ilişkisini temellendirmek amacıyla yer verdiği "ben" merkezli yaklaşımı muhtemelen kendisine işarette bulunduğu İbn Sînâ'da da görmekteyiz. Zira filozofa göre

¹⁹ İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 25. s. 242-244.

²⁰ Musa Koçar, "İbn Kemal'in Risale fi Beyani'n-Nefs ve'r- Ruh ve'l-Beden Adlı Eseri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003/1, S. 10, ss. 1-23, s. 3; Emrullah Yüksel, "Risale fi Tahkiki'r-Rûh li Mevlana Kemalpaşazâde", *Şeyhülislam İbn Kemal*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, ss. 214-217, s. 215.

²¹ Şerafeddin Gölcük, "Kemalpaşazâde'nin İnsan Anlayışı", *Şeyhülislam İbn Kemal*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, ss. 144-148, s. 144.

de “ben” insanın duyularla algılanabilir varlığından farklı bir niteliğe sahip bulunmaktadır.²²

Ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili olarak Kurtubî'nin *Kitâbü't-Tezkira* isimli eserinden alıntılar yapan Kemalpaşazâde, onun; ruhun, duyuların konusu olan bedenle iç içe, ölmeyen, bir başlangıcı olmakla birlikte sonu bulunmayan bir cisim olduğu, bedenden ayrılarak semaya yükseldiği, iyi ve kötü olarak vasıflanabileceği yönündeki görüşlerini naklederek bunların söylenebilecek en ileri seviyede fikirler olduğunu ve daha fazla bir açıklamaya ihtiyaç bulunmadığını ifade etmektedir. Ruhun mahiyeti konusunda pek çok farklı görüşün bulunduğunu, bu konudaki en doğru yaklaşımın, ruhun cisim olduğunu kabul eden ehl-i sünnet'in görüşü olduğunu belirten Kemalpaşazâde'ye göre kim ruhun öldüğünü, son bulduğunu ve bir varlıktan diğerine geçtiğini ifade eden tenasüh anlayışını kabul ederse dinden çıkmış olmaktadır.²³

Kemalpaşazâde de dâhil İslam düşünürleri, ölüm sonrası bir hayatın var olduğu ve gerçek mutluluğun ancak öte dünyada gerçekleşeceği hususunda görüş birliği içerisindeyler. Bununla birlikte ölüm sonrası hayatın cismani mi yoksa ruhani mi olacağı, ölümle birlikte yok olan bedenin yeniden iade edilip edilmeyeceği (mâ'dûmun iadesi) meselesi tartışma konusudur. Ölümden sonra bir hayatın var olduğu hususunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir; ama bu, nasıl ve ne şekilde olacaktır? Dahası, insanın bedeniyle birlikte yeniden varlık kazanması teorik bakımdan mümkün müdür ve bunun tutarlı bir açıklaması yapılabilir mi?

Kemalpaşazâde bu ve benzeri soruları *Tehâfüt Hâşiyesi* adlı eserinde doğrudan ele almamış olmasına rağmen *Risâletü fi Tahkîki Haşri'l-Ecsâd*²⁴ adlı risalesinde ele alıp ayrıntılı bir şekilde tartışmış-

²² İbn Sînâ, meşhur “boşlukta uçan adam” metaforuyla insani nefsin, hiçbir şeye ihtiyaç duymadan “ben” bilincinde olacağını belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 107.

²³ Koçar, “İbn Kemal'in Risale fi Beyani'n-Nefs ve'r- Ruh ve'l-Beden Adlı Eseri”, s. 6; Gölçük, “Kemalpaşazâde'nin İnsan Anlayışı”, s. 145.

²⁴ Kemalpaşazâde, “Risâletü fi Tahkîki Haşri'l-Ecsâd”, *Mecmûu Resâli'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamze el-Bekrî vd., İstanbul: Daru'l-Lübâb, 2018, c. 7, ss. 156-190.

tır.²⁵ Cismani haşir konusunda ehl-i sünnet kelimcilerinden farklı düşünmeyen Kemalpaşazâde, tüm eserlerinde olduğu gibi, bu risalesinde de cismani haşri savunan kelimcilerin eserlerindeki tutarsızlıklara, mantık hatalarına dikkat çekmiştir.²⁶

Kemalpaşazâde, peygamberlerin cismani haşir konusunda ittifak edip etmediği, Hz. Muhammed'in (sav) bu konuyla ilgili kesin bir açıklama getirip getirmediği gibi hususlarda Râzî'nin, cismani meâdın imkânı konusunda Hz. Muhammed (sav) dışındaki peygamberlerin bir haber getirmediğine dair ifadelerine yer vererek bu konuda Nasıruddin Tûsî'nin görüşlerini nakletmektedir. Tûsî'ye göre cismani haşir konusunda ittifak eden Müslümanlar, haşrin anlamı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mâ'dûmun iadesinin mümkün olduğunu kabul edenler, Allah Teâlâ'nın mükellefleri yok edeceğini sonra da onları iade edeceğini söylerlerken bunun imkânsız olduğunu kabul edenler ise Allah Teâlâ'nın, onların bedenlerinin asli unsurlarını ayıracağını, sonra da onları birleştirip onlarda hayatı yaratacağını söylemişlerdir. Hz. Muhammed'den (sav) önceki peygamberlerin ümmetlerinin sözlerinden ortaya çıkan şu ki Hz. Musa'ya (a.s) indirilen Tevrat'ta cismani haşirden bahsedilmemiştir. Lakin bu konu, Hz. Musa'dan sonra gelen Hezekiel ve İşıya (a.s) gibi peygamberlerin kitaplarında yer almaktadır. Bu yüzden Yahudiler bunu kabul etmişlerdir. İncil'de iyilerin melekler gibi olacaklarından ve onlar için ebedî bir hayat ve büyük bir mutluluğun var olduğundan bahsedilmiştir. Burada bahsedilenin ruhani meâd olduğu görülmektedir. Kur'an'a gelince, onda her iki meâddan da bahsedilmektedir.²⁷

Kemalpaşazâde bu konuda kendi düşüncesinin ne olduğunu belirgin bir şekilde açıklamadığı için onun cismani haşrin bütün peygamberler tarafından kabul edilip edilmediği hususunda ne düşündüğünü bilemiyoruz. Fakat risalesinde Tûsî'nin Râzî'ye

²⁵ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeni-den İnşası*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, s. 159.

²⁶ Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. 312.

²⁷ Kemalpaşazâde, "Risâletü fi Tahkîki Haşri'l-Ecsâd", s. 163-165.

yöneltiği eleştirilere yer vermesi ve daha sonra Gazzâlî'yi de aynı nedenden dolayı eleştirmesi en azından onun Râzî gibi düşünmediğini göstermektedir. Tıpkı Fahreddin Râzî gibi Gazzâlî de Tevrat ve İncil'in cismani haşir inancına yer verdiğini ileri sürmektedir. Öyleyse Kemalpaşazâde'nin, Nasıruddin Tûsî'nin ifadelerine göndermede bulunarak Gazzâlî'yi eleştirmesi cismani haşir inancının Tevrat ve İncil'de yer aldığı fikrini benimsemediğine işaret etmektedir.²⁸

Kemalpaşazâde, cismani meâdın (haşrin) keyfiyeti meselesini ana hatlarıyla Âmidî'nin *Ebkârü'l-Efkâr* adlı eserine dayanarak ortaya koymaktadır. Buna göre Âmidî, filozofların, tenasühçülerin ve akılcıların çoğunun cismani meâdı reddettiklerini, İslam'a mensup ve şeriat işleriyle uğraşanlardan ehl-i hakk olanların ise cismani meâdın bazı cisimler hakkında zorunlu olduğu görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Fakat bu görüşte olanlar da kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı, mükelleflerin yeniden var edilmesinin (iade) aklen zorunlu olduğuna inanırlar ve bu inançlarını Allah'a itaat edenlere mükâfatın, ona isyan edenlere de cezanın zorunlu olduğuna ilişkin görüşlerine dayandırırılar. Mutezililer buna örnek olarak gösterilebilir. Diğer bir kısmı ise bu konuda akli zorunluluğu reddederek böyle bir zorunluluğun ancak vahiy yoluyla söz konusu edilebileceğini düşünürler. Eş'arîler ve onlara tabi olanlar da buna örnek olarak gösterilebilir. Amidî, Eş'arîlerin görüşlerine katılmakla birlikte itaat edenin mükâfatı, isyan edenin de cezayı hak etmesinin ve bunun başka bir âlemde tam manasıyla gerçekleşmesinin, cismani haşrin aklen de zorunlu olduğunu gösterdiğini dile getirmektedir. Ayrıca Âmidî, bütün peygamberlerin haşrin cismani olarak vuku bulacağını haber verdiklerini ve dinin, bedenlerin haşrine ve neşrine delalet eden haberlerle dolu olduğunu belirtmektedir.²⁹

Kemalpaşazâde, ruh ve beden birlikteliğiyle gerçekleşecek olan bir haşir anlayışının aklen mümkün olduğuna dair

²⁸ Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 314-315.

²⁹ Kemalpaşazâde, "Risâletü fi Tahkiki Haşri'l-Ecsâd", s. 161-162.

Gazzâlî'nin *el-Maznûn bihi alâ gayri ehlihi* adlı eserindeki açıklamalarına başvurmaktadır. Gazzâlî'ye göre ruhun ayrıldıktan sonra bedene dönmesi imkânsız değil mümkündür ve bunda şaşılacak bir durum söz konusu değildir. Aksine ruhun başlangıçta bedenle ilişki kurması bedenden ayrıldıktan sonra bedene dönmesinden çok daha şaşılacak bir durumdur. Gazzâlî, ruhun bedendeki etkisinin fiil ve yönetme türünde bir etki olduğunu ve bedenin geri dönen ruhun etkisini kabul etmeye istidatlı olamayacağına ilişkin bir kanıt bulunmadığını bildirmektedir.³⁰

Bununla birlikte Gazzâlî, ilk defa yaratılması tedricen olan bir şeyin, ikinci kez yaratıldığında birden/aniden yaratılmasının mümkün olduğunu söylemektedir. İlk yaratılıştaki bu tedriciliğe tevâlüd, ikinci kez yaratılmaya da tevellüd adını veren Gazzâlî, tevâlüde örnek olarak çeşitli aşamalar sonucunda varlığa gelen fareyi, tevellüde örnek olarak ise yazın mikroplu yerlerde birden/aniden hâsıl olan sineği vermektedir. Gazzâlî, öte dünyadaki ikinci var oluşun tevellüdî olduğuna değinmekte ve dolayısıyla tedrice gerek kalmaksızın insani bedeninin bir defada eski durumuna kavuşabileceğinden söz etmektedir. Öte yandan haşrin cismani olduğunu açıkça savunan Gazzâlî, ikinci var oluşu, büsbütün yoktan var etmeyle değil de dağılmış bulunan insan bedeninin unsurlarının bir araya getirilmesi ve onlara Tanrı tarafından suretlerin iade edilmesiyle açıklamaktadır. Kemalpaşazâde'nin, Gazzâlî'nin haşrin nasıl gerçekleşeceğine dair izahlarına bir itirazda bulunmaması onun da Gazzâlî gibi, haşrin, yoktan var etmeyle değil de unsurların bir araya getirilmesiyle meydana geleceği düşüncesinde olduğu anlamına gelebilir. Ancak bu konuda nassın kesin bir belirlenimde bulunmadığına ilişkin Âmidî'nin görüşüne katılan Kemalpaşazâde'nin, Râzî'nin *Muhassal*'da yapmış olduğu "filozofların aksine Müslümanlar, unsurların (cüzlerin) ayrıldıktan sonra birleşmesi manasındaki bir meâd (haşir) konusunda ittifak etmişlerdir." şeklindeki açıklamalara da itiraz ettiği görülmektedir. Şu hâlde Kemalpaşazâde'ye göre ittifak ve ihtilafın haşrin aslında

³⁰ Kemalpaşazâde, "Risâletü fî Tahkîki Haşri'l-Ecsâd", s. 165-166.

olup vasfında olmadığı açığa çıkmış olmaktadır. Yani kesin olarak bilinen husus, cismani bir haşrin gerçekleşecek olduğudur. Ancak dinde kesin bir açıklama yer olmadığından dolayı böyle bir haşrin nasıl gerçekleşeceği konusu ihtilaflıdır. Netice itibarıyla bu meselede kesin bir hükme varmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.³¹

Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin *Şerhü'l-Mevâkıf* da haşir konusunda ortaya koyduğu beş farklı görüşü sıraladıktan sonra iki görüş daha ekleyerek bu konuda toplam yedi temel görüş olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Cürcânî'nin sözünü ettiği beş görüş şunlardır:

1. Sadece cismani haşri kabul ederek nefsi-nâtıkayı reddeden kalamcılarının ekseriyetinin görüşüdür.

2. Sadece ruhani haşri kabul eden metafizikçi filozofların görüşüdür.

3. Her ikisini de kabul eden Huleymî, Gazzâlî, Râğıb, Ebu Zeyd Debûsî gibi muhakkiklerin çoğu ile erken dönem mutezileden Muammer, geç dönem imamiyenin cumhurunun ve mutasavvıfların çoğunun görüşüdür. Onlara göre hakikatte insan; mükellef olan, itaat ve isyan eden, ceza ve mükâfata düçar olan nefsi-nâtıkadır. Beden ise onun aleti mesabesindedir. Bedenin bozulmasından sonra nefis bakidir. Allah mahlûkatı haşretmek istediğinde, her bir ruh için dünyada olduğu gibi kendisine ilişeceği ve onda tasarrufta bulunacağı bir beden yaratır.

4. Her ikisini de inkâr eden antik dönem tabiatçı filozofların görüşleridir.

5. Bu kısımlardan herhangi biri hakkında yargıda bulunulamayacağına dair Galen'den nakledilen görüştür.

Kemalpaşazâde'nin bunlara eklediği iki görüş ise şunlardır:

³¹ Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, s. 162, 164, 165-166; Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 315-317; Krş. Kemalpaşazâde, "Risâletü fi Tahkiki Haşri'l-Ecsâd", s. 166-167, 173.

6. Ruhani haşri kabul etmelerine rağmen cismani haşir hakkında yargıda bulunulamaz diyenlerin görüşüdür.

7. Cismani haşri kabul etmelerine rağmen ruhani haşir hakkında yargıda bulunulamaz diyenlerin görüşüdür.³²

Kemalpaşazâde, İbn Sînâ'nın *en-Necâtı*'ndan bir alıntı yaparak onu da doğrudan tartışmaya dâhil etmektedir. Gazzâlî'nin, cismani haşri reddettiği gerekçesiyle genelde filozofları, özelde ise İbn Sînâ'yı küfürle itham etmesine karşın Kemalpaşazâde, sadece ruhani haşrin değil, cismani haşrin gerçekleşmesi konusunda da İbn Sînâ'nın açıklamalarına başvurmaktadır. Dahası o, burada, birtakım aksi iddialara rağmen İbn Sînâ'nın bedensel haşri mümkün gördüğü yönünde bir imada bulunmaktadır.³³ Kemalpaşazâde'nin bizzat naklettiği İbn Sînâ'nın *en Necât*'taki meâdla ilgili görüşleri şöyledir:

Deriz ki: Meâdin şeriat tarafından kabul edilmiş olan bir tarafı olduğunu bilmen gerekir. Onun ispatı için şeriat yolu ve peygamberliğin haberi tarafından tasdik olunmasının dışında bir yol yoktur. O da dilerlikte beden içindir. Bedenin iyilikleri ve kötülükleri bilinir, öğrenilmesine gerek yoktur. Peygamberimiz Muhammed Mustafa (sav) tarafından getirilen gerçek şeriat, beden için olan mutluluk ve bedbahtlığın durumunu açıklamıştır.

Onlardan biri, akıl ve burhanî kıyasla idrak edilen ve nübüvvetin de tasdik etmiş olduğudur ki o da kıyasla mutluluk ve bedbahtlığın nefisler için sabit olmasıdır. Vehimler açıkladığımız sebeplerden dolayı şu anda onu tasavvur etmekte yetersiz kalırlar. Metafizikçi filozofların bu mutluluğu elde etmedeki istekleri bedensel mutluluğu elde etmeyi istemelerinden daha büyüktür. Hatta onlar, kendilerine verilse bile adeta buna yönelmezler ve az sonra anlatacağımız şekilde bu ilk Gerçek'e yakınlık mutluluğu yanında diğerini önemli saymazlar.³⁴

Bu pasajla da hatırlanacağı üzere İbn Sîna, cismani meâdi red-

³² Kemalpaşazâde, "Risâletü fi Tahkîki Haşri'l-Ecsâd", s. 174-176.

³³ Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, s. 168.

³⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 266-267; Bkz. Kemalpaşazâde, "Risâletü fi Tahkîki Haşri'l-Ecsâd", s. 177.

detmemekte, peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) tarafından getirilen gerçek şeriatın cismani meâdın durumunu açıkladığını bildirmektedir. Bununla birlikte cismani meâdın akıl ve burhanî kıyasla idrak edilemeyeceğini, ancak din yoluyla tasdik edilebileceğini belirtmektedir. Aslında daha önceki birçok kelamcının da benzer görüşler ileri sürdükleri görülmektedir. Öte yandan İbn Sîna, meâdın sadece cismani olacağından bahsetmemekte, aynı zamanda ruhani olacağına da dikkat çekmektedir. Filozofa göre ruhani meâdın ispatı ancak akılla yapılmakla birlikte din de böyle bir meâdı reddetmemekte, hatta tasdik etmektedir. İbn Sînâ'nın konuyla ilgili izahlarını ruhani meâda yoğunlaştırmasının sebebi ise cismani meâdın şeriatla açıklanmış ve çözüme kavuşturulup kapatılmış olmasıdır.³⁵

Daha önce ifade edildiği gibi İbn Sînâ'nın cismani haşri inkâr ettiği gerekçesiyle eleştirilmesi onun *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerindeki mezkûr görüşleriyle değil, aksine diğer eserlerinde, özellikle de *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd*'da ortaya koyduğu görüşleriyle irtibatlıdır. Zaten İbn Sînâ'yı cismani haşri reddetmekle suçlayanlar, onun *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserleri dışındaki diğer eserlerine göndermede bulunmaktadırlar. Mesela Devvânî, şerhi'nde, *eş-Şifâ* ve *en-Necât* adlı eserlerindeki açıklamalarına rağmen İbn Sînâ'nın, *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da cismani haşri inkâr ettiğini, hatta bu noktada deliller getirdiğini ileri sürmektedir. Bu meselede Kemalpaşazâde'nin ne düşündüğü ve bütün bu tartışmalar bağlamında İbn Sînâ'yı nasıl değerlendirdiği konumuz açısından önem arz etmektedir. Hemen belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*'da gerçekten cismani haşri inkâr etse dahi Kemalpaşazâde'nin yine de bu bağlamda İbn Sînâ'da bir çelişki görmediği açıktır. Zira Kemalpaşazâde'ye göre İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ı kendi görüşlerini değil, Aristotelesçiler'in, yani meşşâîlerin görüşlerini ortaya koymak için kaleme almıştır. Bu çerçevede Kemalpaşazâde, *el-Mebde' ve'l-me'âd*'ı esas almak suretiyle İbn Sînâ'ya yö-

³⁵ Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, s. 169.

neltilebilecek eleştirileri kökten reddetmiş olmaktadır.³⁶ Böylelikle Kemalpaşazâde'nin, İbn Sînâ'nın metafizikçi filozoflara nispet ederek ortaya koyduğu salt ruhani meâd görüşü karşısında bir mütekellimden beklenen tepkiyi göstermediği, tekfirci bir tutum sergilemediği anlaşılmaktadır.³⁷

Kemalpaşazâde, İbn Sînâ'dan alıntıladığı yukarıdaki pasajdan hareketle ortaya atılan sorulara cevap vermeye çalışmaktadır. Ona göre cismani haşri inkâr eden filozofların dayandıkları delillerden birisi de evrenin sınırlı, insan ruhlarının ise sınırsız olması dolayısıyla evrendeki sınırlı unsurların sonsuz sayıdaki insan ruhuna ait bedenlerin yeniden oluşması için gerekli malzemeyi sağlamada yetersiz kalacağı esasına dayanmaktadır. Zira insanın dünyada bulunan çeşitli unsurları taşıdığı kabul edilen bir olgudur.³⁸ Kemalpaşazâde, bu iddianın bir vehim olduğu kanaatindedir. Düşünüre göre cismani haşirden anlaşılan şeyin, mükellef olsun veya olmasın her bir ferdin haşri değil, sadece sevabı hak eden itaatkâr ile cezayı hak eden isyankârdan oluşan mükelleflerin haşridir. Her bir ferdin haşredileceği inancı, dinin zaruriyatından değildir. Çünkü bu konuda nakledilen haberler, tevatür düzeyine ulaşmamış ayrıca bu konuda icma da oluşmamıştır. Böyle bir inanç, İslam'ın şartları arasında yer almamaktadır.³⁹

Kemalpaşazâde, haşrin her bir insan ferdini kapsamadığı, sadece mükellef olanlara yönelik olduğu şeklindeki görüşünü Tûsî, Râzî ve Amidî'den alıntılar yaparak desteklemeye çalışmaktadır. Mükellefi, büluğa eren ve hükmün kendisine ulaştığı kimse olarak tanımlayan Kemalpaşazâde, beşer fertlerinin tümünün sonsuz olmasının, onlardan mükellef olanların sonsuzluğunu gerektirmeyeceğini iddia etmektedir. Ona göre evrendeki unsurların sınırlılığı

³⁶ Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, s. 170-171.

³⁷ Özkan Tekin, "Kemalpaşazâde'nin Haşrin Keyfiyeti Meselesine Yaklaşımı", *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri 1*, ed. Murat Demirkol vd., Ankara: Fecr Yayınları, 2022, ss. 330-346, s. 339.

³⁸ Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 316; Krş. Kemalpaşazâde, "Risâletü fî Tahkiki Haşri'l-Ecsâd", s. 177-178.

³⁹ Kemalpaşazâde, "Risâletü fî Tahkiki Haşri'l-Ecsâd", s. 178-179.

ile insan ruhlarının sonsuzluğuna ilişkin iki görüş, bu meselede dindeki zaruri olan şeyin inkârını gerektirmemektedir.⁴⁰

Kemalpaşazâde'nin bu konuda tartışılmaya değer bulduğu bir başka husus da ahirette yeniden yaratılacak olan beden, dünyadaki ilk bedenle aynı olup olmayacağı (iâdetü'l-ma'dûm) meselesidir. Zira ma'dûmun aynen iadesi savunulduğunda, cismani haşrin imkânsızlığı düşüncesine yol açacak bir takım problemler ortaya çıkmaktadır. Kemalpaşazâde, meseleyi şu örnekle açıklamaya çalışmaktadır:

Bir insan, yediği kişi kendisinin parçası olacak şekilde başka bir insanı yese ortaya şu ihtimaller çıkar: Allah bu iki insanı aynıyla iade edecek olsa bu durumda yenilen insana ait olup da daha sonra yiyeceğe ait hâle gelen bu parçalar, her ikisinde de var kılınması gerekir. Bu ise imkânsızdır, çünkü bir parçanın aynı anda aynıyla iki farklı kişide bulunması mümkün değildir. Aynı şekilde bu parçanın her ikisinden birinde aynıyla var kılınıp da diğerinde aynıyla olmamasından da bahsedilemez. Zira bu durumda bütün parçaların aynıyla iadesi iddia edilemez. Öyleyse bedenlerin tümünün aynıyla iadesinin mümkün olmadığı sabit olmuş ve cismani meâdın ma'dûmun aynıyla iadesine dayanmadığı anlaşılmıştır.⁴¹

Tekin, Kemalpaşazâde'nin atıf yapmamış olsa da ma'dûmun iadesi meselesine dair alıntılıdığı yukarıdaki anlatımın, ibare farklılıklarıyla da olsa Âmidî'nin *Ebkâru'l-Efkârı*'nda da yer aldığını ifade etmektedir.⁴² Ancak aynı anlatımın, Âmidî'den önce İbn Sînâ'nın *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd*⁴³ adlı eserinde geçtiğini belirtmemiz gerekmektedir. Felsefi görüşlerinde İbn Sînâ'nın eserlerinden yararlanan Kemalpaşazâde'nin, bu anlatımı doğrudan İbn Sînâ'dan alıntılanmış olabileceği gibi, *Ebkâru'l-Efkâr* adlı eserinde felsefi konulara atıflarda bulunan ve bu konularda tam bir İbn Sînâ

⁴⁰ Kemalpaşazâde, "Risâletü fî Tahkîki Haşri'l-Ecsâd", s. 179-180.

⁴¹ Kemalpaşazâde, "Risâletü fî Tahkîki Haşri'l-Ecsâd", s. 181.

⁴² Tekin, "Kemalpaşazâde'nin Haşrin Keyfiyeti Meselesine Yaklaşımı", s. 340, dipnotta.

⁴³ İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd*, s. 56.

takipçisi olan Âmidî⁴⁴ üzerinden de alıntılanmış olabileceği mümkün görünmektedir.

Öte yandan Kemalpaşazâde, cismani haşirde gerekli olanın, ilk bedenin “aynıyla varlığı” değil, “varlığı” olduğunu dile getirmektedir. “Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kâdir değil midir?” (Yasin, 81) ayeti bu görüşü destekler mahiyettedir. Zira ayette aynıyla değil, benzerleriyle yaratmaya dikkat çekilmektedir. Kemalpaşazâde'ye göre dinde zarureti sabit olan cismani haşir meselesi, ma'dûmun aynıyla iadesinin imkânsızlığı üzerine dayandırılmamalıdır. Zira ma'dûmun iadesi meselesi cismani haşir meselesinin ilkesi değildir. Bunun yanı sıra Kemalpaşazâde, Hz. İbrahim'in parçalarına ayrılan ve diriltilecek kuşlar kıssasından hareketle ma'dûmun aynen iadesini savunan Cürcânî'yi bu görüşünden dolayı eleştirmiştir.⁴⁵

Netice itibarıyla Kemalpaşazâde, cismani haşir konusunda genel olarak ehl-i sünnet kelimcilerinden farklı bir görüşe sahip değildir. Ancak o, bu konuda kelimcilerin eserlerindeki tutarsızlıklara da işaret etmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ gibi haşir konusunda farklı görüşlere sahip olan filozoflardan alıntılar yapması onun bu konuda sert ve katı bir tutum içerisinde bulunmadığını, farklı fikir ve görüşlere açık olduğunu göstermektedir.

Sonuç

İbn Sînâ eş-Şifâ ve en-Necât gibi eserlerinde haşrin hem cismani hem de ruhani gerçekleşeceğini ifade ederken *Risâletü Adhaviyye fi Emri'l-Meâd* adlı eserinde cismani haşri imkânsız görmüş ve sadece ruhani haşri esas almıştır. İbn Sînâ'ya göre haşir konusu, hem dinî hem de felsefi bir konudur. O, ruhani haşir konusuna felsefesinde yer verirken en önemli eserlerinde cismani haşir konusuna da değinmiş ve bu konunun akılla kanıtlanamayacağını, bu konuda dinin ve peygamberin getirdiklerini kabul etmek gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca İbn Sînâ, ruhani haşrin akıl ve dinle kanıt-

⁴⁴ Bkz. Hakan Coşar, “Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 2008, ss. 167-198, s. 168, 187, 191-192, 197.

⁴⁵ Kemalpaşazâde, “Risâletü fi Tahkîki Haşri'l-Ecsâd”, s. 180.

landığını da sözlerine ilave etmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, Platon'un "cevher ruhun ölüm-süzlüğü" öğretisiyle dinin "yeniden diriliş (haşır, meâd)" inancı arasında bir uzlaştırma gayreti içerisine girmiş ve her şeye rağmen felsefe-din uzlaştırmasına önemli katkılar sağlamıştır. O, haşrin varlığını akli ve nakli olarak ispat etmeye çalışmıştır. *Risâletü Ad-haviyye fî Emri'l- Meâd* adlı eserinde, Platon'un cevher ruh teorisini tutarlı bir şekilde devam ettirebilmek için yalnızca ruhanî haşri kabul etmiş ve böylece kendi zamanındaki kalamcıların dirilişin beden ve ruh olarak bir anda gerçekleşeceği ve bunların beraberce dirileceğine dair görüşlerinin bazı imkânsızlıklarına dikkat çekmiştir. Şu hâlde İbn Sînâ, her ne kadar dinin açıkladığı haşirle akilla bilinen haşri ayırsa da onun cismani haşri inkâr ettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Kemalpaşazâde ise insanı ruh-beden bütünlüğü içinde görmüş ve beden sorumluluğu ile ruhun ölmezliği prensibini insanda telif etmeye çalışmıştır. Cismani haşir konusunda ehl-i sünnet kalamcılarında farklı düşünmeyen Kemalpaşazâde, cismani haşrin aklen de mümkün olduğunu kabul etmiştir.

Son tahlilde Gazzâlî'nin, cismani haşri reddettiği gerekçesiyle genelde filozofları, özelde ise İbn Sînâ'yı küfürle itham etmesine karşın Kemalpaşazâde, yalnız ruhani haşrin değil, cismani haşrin gerçekleşmesi konusunda da İbn Sînâ'nın açıklamalarına başvurmuş ve onun şahsında filozoflara karşı katı, sert ve tekfirici bir tutum içerisinde olmamıştır.

Kaynaklar

Akseki, Ahmet Hamdi. "Ruhیات-Mabadettabia", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbn Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937, ss. 1-48.

Alper, Ö. Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafizigi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002.

Aydın, Mehmet S. "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde) Anlayışı", *İslam*

- Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, ss. 37-64.
- Coşar, Hakan. "Seyfeddin Âmidî'nin Hayatı, İslam Düşüncesindeki Yeri ve Eserleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2), 2008, ss. 167-198.
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde", *DİA*, c.25. ss. 242-244.
- Dalkıran, Sayın. *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1997.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sina'da Ruhsal Diriliş ve Bazı itirazlar", *EskiYeni*, 29/Güz, 2014, ss. 103-120
- Gölcük, Şerafeddin. "Kemalpaşazâde'nin İnsan Anlayışı", *Şeyhülislam İbn Kemal*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, ss. 144-148.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Felsefe-i Üllâ İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Haklı, Şaban. *Müteahhirîn Döneminde Felsefe- Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, Çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*", Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik, II*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Risâletü Adhaviyye fî Emri'l- Meâd*, Neşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1949.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslam'da Felsefe Akımları*, Haz. N. Ahmet Özalp, İstanbul: Kitabevi yayınları, 1995.
- Kılıç, Emrullah. "İbn Sînâ Felsefesinde Ahlâkî Öznellik", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/2, 2022, ss. 609-624.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Koçar, Musa. "İbn Kemal'in Risale fî Beyani'n-Nefs ve'r- Ruh ve'l-Beden Adlı Eseri", *SDÜİFD*, 2003/1, S.10, ss. 1-23.
- Öçal, Şamil. *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.

- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Tekin, Özkan. “Kemalpaşazâde’nin Haşrın Keyfiyeti Meselesine Yaklaşımı”, *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri 1*, ed. Murat Demirkol vd., Ankara: Fecr Yayınları, 2022, ss. 330-346.
- Ulutan, Burhan. *İbn Sînâ Felsefesi*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 2000.
- Yaqoob, Luay Hatem. “Hocazâde’de Haşrın Mahiyeti”, *Eskişeni*, 35/Güz, 2017.
- Yüksel, Emrullah. “Risale fî Tahkiki’r-Rûh lî Mevlana Kemalpaşazâde”, *Şeyhülislam İbn Kemal*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, ss. 214-217.