

E. M. HAMDİ YAZIR'IN ÖLÜMSÜZLÜĞE DAİR DÜŞÜNCELERİ*

Yaşar TÜRK BEN*

Özet

E. M. Hamdi Yazır son dönem mütefekkirlerimizin başında gelmektedir. O ruhun mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini ancak onun hareket, hayat ve idrak olmak üzere üç önemli yetisi bulunduğunu belirtmektedir. Hamdi Yazır'a göre, idrak sadece insan ruhuna ait bir niteliktir. Ruhun kendi başına kaim ebedi bir cevher değil, Tanrı'nın bâki kılmasıyla bâki kalabileceğini iddia etmektedir. O ölümden sonra hayatın mümkün olduğunu, insanlardaki adalet beklentisinin ve ilk yaratılışın bunun en önemli delili olduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: E. M. Hamdi Yazır, ölüm sonrası hayat

E. M. Hamdi Yazır's Thoughts on Immortality

Abstract

E. M. Yazır is the leading thinker of the recent epoch. He argues that the nature of the soul cannot be known completely, but it has three faculties which are movement, life and understanding. According to Hamdi Yazır, the understanding is the sole quality of human spirit. He claims that the soul itself is not an eternal substance per se, however it can be eternal thanks to the God. He argues that anticipation of justice in people and initial creation are the most important evidences of the possibility of life after death.

Key Words: E. M. Hamdi Yazır, life after death

* Bu makale E. M. Hamdi Yazır Sempozyumu için hazırlanan bildirinin yeniden gözden geçirilen halidir.

* Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1. GİRİŞ

Ölümsüzlük düşüncesi hemen hemen bütün inanç sistemlerinde bulunmaktadır. Eski uygarlıklara mensup insanların ölümlerini değerli eşyalarıyla ve sevdikleri hayvanlarıyla birlikte gömdükleri bilinmektedir. Dinler tarihi kaynakları, aralarından ayrılan insanların farklı bir şekilde olsa da bir şekilde kendileriyle birlikte yaşadıklarına inanan toplulukların varlığından bahsetmektedir. Semavi dinlerin kutsal kitapları olan Kur'an, Tevrat ve İncil insanların ölümden sonra tekrar dirileceklerine ve dünyada yaptıklarının hesabını vereceklerini haber vermektedir. Ölümden sonra hayat inancı semavî dinlerde Tanrı'dan sonra belki de en çok ele alınan konudur.

Hepimizin ölümü tecrübe edeceği fikri hiç kimsenin itiraz edemeyeceği kadar yalın bir hakikattir. İnsanın bu dünyadaki bedenli varlığı sona erdiğinde bir şekilde varlığının devam edeceği hususunda bazı itirazlar olmakla birlikte, insanın var olmaya veya yeniden var kılınacağına dair yaygın bir kabul bulunmaktadır.¹ Ancak insan öldükten sonra geriye neyin kaldığı, başka bir ifade ile bâki olanın ne olduğu veya yeniden diriliş mümkünse yeniden dirilenin ruh mu yoksa beden mi olduğu tartışması, geçmişten günümüze hararetinden bir şey kaybetmeyen bir tartışmadır.

İslam düşünce tarihine baktığımızda kelim geleneğinin ölüm sonrasına dair meseleleri *mead* bahsinde ele aldığını görmekteyiz. Bu mesele de daha ziyade vahiy yoluyla öğrenilen bir husus olarak, sem'iyat bölümüne dahil edilmektedir.² Buna karşın felsefe cephesinde konuya rasyonel yorumlarla yaklaşım, Fârâbi tarafından ortaya konmuş, İbn Sina tarafından en geniş şekilde tartışılmış ve nihayet Gazâlî sonrası kelimciler tarafından felsefî bir karaktere bürünmüş görünmektedir.³

Biz bu çalışmada son dönem İslam düşüncesinin seçkin bir siması olarak öne çıkan E. M. Hamdi Yazır'ın konuyla ilgili görüşlerini ele al-

¹ İbn Sina, "el-Adhaviyye fi'l-mead", *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, çeviren ve hazırlayan: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 5.

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1996, s. 233.

³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 1997, s. 151.

maya çalışacağız. Hamdi Yazır, Sünni geleneğe bağlı kalmakla birlikte, felsefenin lüzumuna inanan bir düşünürdür.⁴ Öyle ki bu ilgisinden dolayı kendisi mantık ve felsefe tarihi kitaplarını dilimize çevirmiştir.⁵ Bu yüzden, ölümsüzlük meselesi gibi, filozoflarla, kelamcılar arasında büyük bir tartışmaya yol açan bir konuda onun düşüncelerinin önemli olduğu kanaatindeyiz. İncelememizde öncelikle meselenin tarihsel arkaplanına kısaca değineceğiz. Ardından Hamdi Yazır'ın ruh kavramından ne anladığını izah edip, onun ahiretin ve yeniden dirilişin imkânına dair düşüncelerini ele almaya çalışacağız.

2.TARİHSEL ARKAPLAN

Düşünce tarihine baktığımızda, ölüm ötesi tartışmaların büyük ölçüde "ruh" meselesi etrafında yapıldığını görmekteyiz. Mitolojik dönemi saymazsak, Thales'le başlayan Milet mektebinin, her ne kadar maddî olsa da evrenin bütününe işlemiş olan ve evreni idare eden bir töz anlayışına sahip olduğunu görmekteyiz. İlk önce madde ile karışık olarak algılanan ruh, daha sonra Pisagorcular tarafından bedenden bağımsız bir cevher olarak telakki edildi. Tenasüh inancını da içinde barındıran bu anlayış daha sonra Platon tarafından aynen benimsendi.⁶ Platon'a göre, basit, bölünmez ve her zaman aynı kalan ruh, ezeli ve ebedi iken, beden ölümlüdür. Onun nazarında beden ruha sadece geçici olarak ev sahipliği yapan, bunun yanı sıra ruhun kendini gerçekleştirmesini engelleyen bir zindandır. Ruh ondan kurtulmadığı sürece acı çekmeye mahkûmdur. Dolayısıyla Platon'a göre, ölümlü birlikte ruh adeta kafesinden çıkan kuş kadar hafif ve özgür olmaktadır.⁷

Platon'un düşüncelerini ele alıp geliştiren Aristoteles'in, onun ruh konusundaki düalist anlayışına fazla rağbet etmediği görülmektedir. Buna karşılık Aristoteles'in insan anlayışında bedenın son derece önemli bir yeri vardır. Onun *De Anima*'sında savunduğu temel tez Platon'un tezinden tamamen farklıdır. Burada "ruh" yaşayan bir bedenın formu durumundadır. Aristoteles'e göre, canlı bir varlığı cisimle özdeşleştir-

⁴ Yazır'ın hayatı ve düşünceleri için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalı Muhammed Hamdi", *DİA*, C. XI, İstanbul 1995, ss. 67-62.

⁵ Hamdi Yazır, Paul Janet ve Gabriel Seailles'in *Histoire de la philosophie* adlı eserini, *Metâlib ve Mezahib* adıyla, Alaxander Bair'in, *Logic: Deductiv and Inductiv* adlı eserini *İstincai ve İstikrai Mantık* adıyla dilimize çevirmiştir.

⁶ Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB, İstanbul 1997, s. 28.

⁷ Platon, *a.g.e.*, s. 46.

memiz mümkün değildir. Zira tabii cisim hayat için imkândan başka bir şey değildir. Ruh sadece bu imkânın gerçekleşmesidir veya başka türlü söylemek gerekirse, beden, ruh ya da formun ifadesi için sadece bir madde, bir şart ya da şartlar demeti olarak görülmelidir.⁸

Aristoteles'in ruh anlayışı, varlık katmanlarına dair görüşüyle oldukça yakın bir ilişkiye sahiptir. Ona göre, en altta cansız varlıkların, en üstte de salt akıl olan İlk Hareket Ettirici'nin bulunduğu bir varlık hiyerarşisi bulunmaktadır. Cansız varlıklar katmanının üstünde bulunan, bitkiler, hayvanlar ve insanlar sürekli arzularıkları forma sahip olmak için bir çaba içerisindeyler. Aristoteles onların bu kendini gerçekleştirme iştiağına *entelekya* adını vermektedir.⁹ Varlıkların bu arzularını gerçekleştirmek için harcadıkları gücü de *energia* diye isimlendirmektedir.¹⁰ Her varlığın kendine özgü bir tabiatı olduğuna inanan Aristoteles'e göre, varlık kendi tabiatını gerçekleştirdiği oranda mükemmelleşmektedir, başka bir ifade ile erdem sahibi olmaktadır. İnsan söz konusu olduğunda ruh beden bir formudur. İnsan kendini gerçekleştirdiği ölçüde ruhî melekeleri de gelişmiş, bedeni istenilen forma kavuşmuş demektir.¹¹ Aksi halde insanın aşağı varlık tabakasından çok da bir fark olmayacaktır. Bu yüzden Aristoteles, ruhla beden bir ve aynı şeyler olup olmadıkları şeklindeki bir soruyu gereksiz bir soru olarak görür.¹² Buna göre, ruhla beden birbirinden farklı varlıklar olmadıkları gibi, bunların ayrı ayrı varolma imkânları da yoktur. Bu yüzden Aristoteles'in düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda, bireysel ruhun ölümsüz olduğunu düşünmek mümkün gözükmemektedir.

Toparlayacak olursak, Aristoteles'e göre, ruh bedene şekil kazandıran, onu belli bir insanın bedeni kılan bir form ve o bedeninin yetkinliğidir.¹³ Aristoteles ruhun tamamen maddî parçalardan oluştuğu tezine karşı çıkmaktadır. Ancak o Platon'un düalist anlayışına da katılmamak-

⁸ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 32.

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 2. baskı, İstanbul 1996, s. 399.

¹⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, ss. 212-213.

¹¹ Bkz. W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, I/ 353.

¹² Aristoteles, *Ruh Üzerine (De Anima)*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 412b.

¹³ Bkz. Koç, *a.g.e.*, s. 38.

tadır. Aristoteles, ruhu varlığın kendisini gerçekleştirdiği bir form olarak görmektedir.¹⁴

İlk çağda ruh ile ilgili meselelerin ele alınma nedenlerine bakıldığında, onların problemlerinin daha ziyade bilgiye bir temel bulma gayreti olduğu görülmektedir. Değişmez, evrensel bir bilginin imkânının olmadığı ileri süren Sofistlerin bu iddiaları, siyasi çalkantılar yüzünden zor günler yaşayan Grek toplumunun ahlâk anlayışını da tehdit etmekteydi. Başta Sokrates ve Platon olmak üzere Antik Yunan düşünürlerinin başlıca kaygısı evrensel, genel geçer bilginin mümkün olduğunu ortaya koymaktı. Bu yüzden Platon ruhun ölümsüzlüğünü, ezeli ve ebedi oluşunun farklı bir formu olan tenasühü savunmaktaydı. Ancak semavî dinlerin ortaya çıkışıyla birlikte yine bir "ruh" problemi vardı. Ancak şimdi ruhun problem haline gelişinin dinamikleri farklıydı veya en azından çeşitlenmişti. Antik Yunan'da ruhun ezeli ve ebedi oluşu önemliken, semavi dinlerde vurgu daha çok yeniden dirilişe yapılmaktaydı. Bu yüzden Müslüman Meşşâî filozoflar için problem son derece çetrefilli idi. Bir taraftan Antik Yunan felsefesinden hareketle felsefe yapıyorlardı. Diğer taraftan mensubu oldukları dinin temel iddialarıyla ve Kur'an'ın konuyla ilgili önermelerine ters düşmemeleri gerekiyordu. Onlar bunu başarmak için rasyonel bir teoloji ortaya koydular. Ancak başta Gazâlî olmak üzere Müslüman kelimciler onların bunu başardığına hiçbir şekilde ikna olmamıştı.

Fârâbî insanda ruh beden ikiliğini kabul etmektedir. Bedenin, nefsin varlığı için şart olduğunu, ancak nefsin bekası için bedene muhtaç olmadığını ileri sürmektedir. Fârâbî Aristoteles geleneğine uyarak bedenle birlikte bulunan nefsin ya da ruhun birtakım yetileri olduğundan bahsetmektedir. Ona göre, nefis için iki yetkinlik söz konusudur: Biri bu dünyadaki yetkinliği ki bu bedenli olmak durumundadır. Diğeri ise, zatının devamı için kendi dışındaki şeylere muhtaç olmayıp, aksine kendi kendine yeterli olan hayattır. Bu hayat ahiret hayatıdır.¹⁵ İnsan ilk yetkinliğini bu hayatta, son yetkinliğini ise ahiret hayatında yaşacaktır. Görüldüğü üzere Fârâbî ruhun ölümsüzlüğünü temel bir ilke olarak kabul etmektedir. Ancak bu ilkenin temellendirilmesi, nefsin güçlerinin tanın-

¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 352.

¹⁵ Bkz. Fârâbî, *Fusulü'l-medeni (Fârâbî'nin İki Eseri içinde)* çev. Hanîfî Özcan, İFAV, İstanbul 2005, ss. 109-112; Taylan, *a.g.e.*, ss. 151-152.

masını, nefsi-natıkanın fonksiyonlarını, bunların Faal Akıl'la ilişkisini kavramayı gerektirmektedir. Ona göre, nefsin ameli ve pratik olmak üzere iki bilici yetisi bulunmaktadır. Kuvve halindeki akıl bütün insanlarda var olan bir özelliktir. Nazari akıl nefis cevherinin yetkinleşip bilfiil akıl cevherine dönüşmesidir. Nefsin ameli yönü de nazari yetilerin gelişmesiyle kemale ermektedir. Düşünürleri idrak eden bu kuvve, cisim olmayıp basit cevherdir. Onu fiil alanına çıkaran Faal Akıl'dır. Nazari ve ameli akıl arasındaki ilişkiyi Fârâbi güneş ile, karanlıkta kaldığı sürece sadece görme imkânına sahip olan göz arasındaki ilişkiye benzetir.¹⁶ Fârâbi, ruhların ölümsüzlüğü hak etmeleri için, nazari ve ameli yönden yetkinleşmeleri gerektiğini belirtir. Ona göre, ölümsüzlüğü hak eden ruhlar Müstefad Akıl derecesine ulaşan ve ameli olgunluğa sahip olanlar ile akılları bilfiil seviyeye gelmekle birlikte ameli olgunluğa erişemeyenlerdir. Ancak ameli olgunluğu elde edemeyenler ölümsüz olmayı hak etseler bile, öbür dünyada mutsuz olurlar.¹⁷ Ruh meselesini Fârâbi'den sonra etraflı olarak inceleyen bir başka düşünürün aynı gelenekten gelen İbn Sina olduğu görülmektedir.

İbn Sina'nın insanın mahiyetiyle ilgili düşüncelerine baktığımızda, onun insanı büyük ölçüde ruhtan ibaret gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre, hastayken, sağlıklıyken, uyurken uyanıkken, bazı organlarımız eksikken bile bizde bir bilinç bulunmaktadır. İbn Sina'nın, hiçbir duyu organının görevini yapmadığı "uçan insan" adındaki teorik deneyde, insanın aslında ruhtan, bilinçten oluştuğunu ortaya koymaya çalıştığı son derece açıktır.¹⁸ Bedenin konumu ve değeri ruha ev sahipliği yapmasında ve ona ferdiyet kazandırmasından ileri gelmektedir.¹⁹ Aristoteles'in madde-suret teorisini benimseyen İbn Sina'ya göre, beden madde, ruh ise surettir. Bedeni alet olarak kullanan ruhun kendini gerçekleştirmesi, ameli ve nazari yetilerini geliştirmesi gerekir. Bu da ancak ruhun Faal Akıl'la ilişki kurmasıyla mümkündür. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre, potansiyel olarak yetkinleşme imkânına sahip olan ruhlar, bunu bilfiil ger-

¹⁶ Taylan, *a.g.e.*, s. 152.

¹⁷ Bkz. Fârâbi, *Kitâbu ârâi ehli'l-medineti'l-fazıla*, nşr. Elbir Nasdi Nadir, Beyrut 1986, ss. 142-143; ayrıca bkz. Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, ss. 30, 33.

¹⁸ İbn Sina, *İşaretiler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 107.

¹⁹ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 109.

çekleştikleri ölçüde kıymet kazanmaktadırlar.²⁰ Bu yüzden ruhların bu dünyadaki derecesinin yüksekliği buna bağlı olduğu gibi, öbür dünyadaki dereceleri de büyük ölçüde buna bağlıdır. İbn Sina bütün nefislerin derecelerine göre bir şekilde var olmaya devam edeceklerini ve derecelerine göre elem veya mutluluğu tadacaklarını belirterek, bu konuda Fârâbî'den farklı düşünülmektedir. Ancak bedeni bir alet, görevini de dünyada ruha ev sahipliği olarak gören düşünürümüz, ölümden sonrası için bedene artık ihtiyacı olmadığını kanaatindedir.

Tehâfüt ve bazı risaleler esas alındığında, Gazâlî cismanî haşr konusunda filozofları tekfere varacak kadar şiddetle eleştirirken, ruhun mahiyeti konusunda neredeyse İbn Sina ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Ona göre, insanda bedenden ayrı olarak bir de ruh bulunmaktadır. Hayvani ruhun latif bir cisim olduğunu belirten Gazâlî, insani ruhun kendi başına cevher olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, bir insan gözlerini kapattığında artık etrafını görmez, kendisini de göremez. Ancak bu kimse bu halde bile kendi varlığının bilincindedir. Bu yüzden bu ruh bedenden farklı bir şeydir. Beden ruhun kendisine tecelli ettiği bir kalıptan başka bir şey değildir.²¹ Başka bir yerde bedeni ruhun, bir kafesi, onun tasarrufuna hasredilmiş bir ülke, bir ev olarak gören Gazâlî Plâtoncu bir anlayışa yaklaşmaktadır.²² Bu açıklamalar aynı zamanda Gazâlî'nin, ruhu "latif bir cisim" olarak gören kelamcılardan tamamen farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır.²³ Bunun yanı sıra Gazâlî'ye göre, ruh sonradan yaratılmıştır. Nutfe ruhu kabule hazır hale geldiğinde ruh kendisinde parlar. Bu ilahî cömertliğin bir gereğidir. Bazen Gazâlî'nin ruhun yaratılmadığını ima eden sözlerine rastlansa da bu onun ruhun emir âlemine, tanrısal olarak görmesinden kaynaklanıyor olsa gerektir. Gazâlî'ye göre, emr âlemi için, yönden, nicelikten, duygudan, hayalden ve boşlukta yer tutmaktan bahsedilemez. Bu yüzden burada nicelik ve yer olarak bir takdir olmamasından dolayı ruhun kıde-

²⁰ İbn Sina, *a.g.e.*, s. 113.

²¹ Bkz. Gazâlî, "er-Risalatü'l-İledünniyye", *Mecmuatu'r-resaili'l İmam Gazâlî* içinde, Mektebetü'l buhusi ve'd dirasat, Daru'l-fikr, Beyrut 2006, s. 224 vd.

²² Krş. İbn Sina, "el-Kasidetü'l-ayniyyetü'r-ruhiyye fi'n-nefs", *Felsefe ve Ölümler Ötesi* içinde, çeviren ve Hazırlayan: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 58; bkz. M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ula*, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 271.

²³ İslam düşüncesindeki değişik anlayışlar için bkz. Cafer Sadık Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, 1998, ss. 103-124

minden bahsedilemez. Ruh ancak bedenle birleştiği ferdiyet kazanmakta ve buna Gazâlî yaratma adını vermektedir.

3.E. M. HAMDİ YAZIR'IN RUH ANLAYIŞI

Filozoflar ruhun manevî bir cevher olduğu anlayışını büyük ölçüde paylaşmakla birlikte, kelamcılar arasında büyük görüş farklılıkları vardır. Kelamcılar arasında ruhun manevi bir cevher olduğunu ileri süren çok az kimse bulunmaktadır. Buna karşın ekseriyet ruhu ya tamamen maddî nitelikte görmekte yahut da "latif bir cisim" diye tanımlamaktadır.²⁴ Hamdi Yazır, hilafet konusunu ele alırken "ruhun madde veya maddî olmadığı sabit bile belli değildir." diyerek ruhun mahiyeti konusunda ortak bir anlayışın bulunmadığını belirtmektedir.²⁵

Hamdi Yazır, ruh hakkında üç ayrı bakış açısı bulunduğunu belirtmektedir. Bunlar hareket, hayat ve idraktır. Ona göre, ilk olarak her şeyden önce ruh bir hareketin başlangıcı olarak tasavvur edilmiştir. Biz-zat harekete geçiren her hareket ettirici kuvvet bir ruh, her hareket eden şey de onun eseri kabul edilmiştir. Bu yüzden her hareket bir şekilde ruhla ilgilidir.²⁶ Buradan hareketle ister yalın halde olsun, ister çok yönlü olsun, ister şuurlu, ister şuursuz olsun, ister iradeli, ister iradesiz olsun nihayetinde harekete geçirme özelliği bulunan her kuvvet bir ruh olarak kabul edilmektedir.²⁷

İkinci olarak, ruh hayat kaynağı olarak tasavvur edilmiştir. Hareket, hayatın belli başlı şartlarından sadece biridir. Her hayatta bir hareket vardır. Fakat burada hayattan maksat genel anlamda canlıların sahip olduğu hayattır. Zira bir yerden başka bir yere gidiş, mekân değişikliği bitkiler için söz konusu değildir. Onlar beslenme ve büyüme özelliğine sahip olduklarından bir anlamda hareketli kabul edilmektedirler. Ruhun

²⁴ Bkz. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 182 vd.

²⁵ M. Hamdi Yazır, "İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I içinde*, hazırlayan: İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, s. 468 ve "Müslümanlık Mâni-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir", *a.g.e.*, s. 474.

²⁶ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Ku'ran Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, I/406. Çalışma esnasında Azim Dağıtım tarafından yapılan baskıdan da faydalanılmıştır. Bundan böyle bu eser yazar ismi belirtilmeden *A.g.e.* şeklinde verilecektir.

²⁷ *A.g.e.*, I/ 406.

bu anlamı bütün canlılar için söz konusu olduğundan Hamdi Yazır, ruhun bu anlamını, onun en genel anlamı olarak görür.²⁸

Hamdi Yazır'a göre, ruhun üçüncü anlamıyla, hem tikel, hem de tümel idrak noktası kastedilir. Böylece ruha dair bu anlayış ikinci görüşten daha özeldir. Çünkü hayat idrakin şartlarından biridir. Daha doğrusu idrak dediğimiz şey, algılama derecelerine göre hayatın bir eseridir. O, ruhun bu son anlamının varlık katmanları düşünüldüğünde diğer ikisini zorunlu kıldığını belirtmektedir.²⁹ Hamdi Yazır, bu anlamda ruh veya canlı denildiğinde şuurun ilk mertebesinde akla ve ilahî kuvvete varıncaya kadar farklı dereceleri bulunan şuur ve idrak kaynağının kastedildiğini belirtir.

Hamdi Yazır, duygu ve şuurun, ruhun en genel belirleyici özelliği olduğunu belirtmektedir. İrade ve iradeye bağlı hareketler de şuura bağlı niteliklerdir. Bu takdirde diyor düşünürümüz, akıl, ruhun en ileri ve en mükemmel görünümü olmuş olacaktır. Hâlbuki iradenin şuur veya akıl beraberliği kabul edilse bile, bedende olan öteki belirtilerden daha üstün bir değere sahip bulunduğu şüphe yoktur. Akla mahkûm iradeler bulunduğu gibi, şehvet ve heveslere mahkûm akıllar da vardır. Şu halde ona göre, ruh denildiği zaman his ve şuur, akıl ve idrak güçlerinden başka irade gücü gibi özellikleri de içine alan daha geniş ve etraflı bir hayat cevherini anlamak gerekir.³⁰

Hamdi Yazır'a göre, ruhtan bahsederken onun hem nazarı, hem amelî kabiliyetlerini olduğunu göz önünde bulundurmak durumundayız. Günümüzde psikoloji kitaplarında şuur, ruhun en genel hadisesi olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra ruhî kuvvetler:

- a) Acı duyma, tat alma, hoşlanma ve nefret gibi hissî kuvvetler
- b) İdrak, düşünce, tasarı ve tasavvurlar gibi zihnî ve akî kuvvetler
- c) İstek ve irade gibi harekete geçirici kuvvetler olmak üzere bu üç ana kuvvenin kaynağı olarak görülmektedir.³¹

²⁸A.g.e., I/ 407.

²⁹A.g.e., I/ 407.

³⁰A.g.e., I/ 407.

³¹A.g.e., I/ 408.

Bu durumda ruh denildiğinde kendiliğinden hareket etme imkânına sahip, canlılık ve idrak gibi özelliklerin üçü birden göz önünde bulundurulmalıdır. Bu üç özelliği birlikte taşıyan varlık da insandır.³²

Hamdi Yazır, bu ruhun, insanın nefsinin hayvanî ruhtan ayırdığını ve insana ait bilgiyi hakka ulaştırdığını ve aynı zamanda insanın bu ruh sayesinde hem Rabbini, hem kendisini ve hem de tabiatı bildiğini vurgulamaktadır. "Ruhumdan ona üflediğim zaman..."³³ ayetini bu meyanda yorumlayan Hamdi Yazır'a göre, ruh vicdan, irade, akıl erdirmeye, içten konuşma gibi etkileri ile kendisini gösterir. Her insanda bu ruhun bir tezahürü bulunduğu şüphe bulunmamakla birlikte, insan nefsinin bu ruhla aynı olup olmadığı hususunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Düşünürümüz şayet ruhun insanı aşan bir yönü olmasaydı onun başkalarını, kâinatı ve aşkın hakikatleri idrak edemeyeceğini iddia etmektedir.³⁴ Böylece ruhun kaynağı itibarıyla tanrısal olduğunu iddia etmekte ve ruhun köken itibarıyla aşkınlığını reddeden Aristotelesçi anlayışa katılmamaktadır. O insanın solipsizmden ruhun aşkınlığı sayesinde kurtulduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ruhun kaynağı bakımından tanrısal olması, Hamdi Yazır için aynı zamanda epistemolojik önem taşımaktadır.

Düşünürümüz felsefe tarihi boyunca sorulan ve üzerinde hararetli ve hareketli tartışmalar yapıldığı bir takım sorular sorar. Söz gelimi ruh ile madde birbirinden ayrı varlıklar olarak âlemde iki ayrı cins cevher olarak bulunmakta mıdır? Yoksa madde ve ruh biri diğerine indirgenebilen tek bir cevher midir? Diğer bir tabirle, kâinat âleminde cisimlerin cevheri büsbütün kaldırıldığı varsayılırsa, ruhlar da ortadan kalkar mı? Yahut aksine ruhun cevheri ortadan kalksa, maddî cisimler de büsbütün yok olur mu? Yoksa birisi diğerinden ayrı olarak varlığını sürdürebilir mi?³⁵ Bu sorular evveliyatı bulunmakla birlikte, Descartes ve sonrası 17. yüzyıldaki canlı tartışma konularını hatırlatmaktadır. Ancak Hamdi Yazır burada bütün bu soruları cevapsız bırakır.

Düşünürümüze göre, bütün bu sorular nasıl cevaplandırılırsa cevaplandırılınsın, bu konudaki tartışmalar hep var olacaktır. Ancak o bitki,

³²A.g.e., I/ 408.

³³Hicr, 15/29

³⁴A.g.e., V/ 3199 vd.

³⁵A.g.e., I/ 408.

hayvan ve insanda ruhun bulunduğunu ve ruhun da değişik derecelere sahip olduğunu son derece açık olduğunu iddia etmektedir. Bunun yanı sıra, insan ruhunun kendi içinde de değişik dereceleri bulunduğunu ileri sürmektedir. Düşünürümüz bu yüzden değişik ruh seviyesinde bulunan insanların farklı yeteneklere sahip olabileceklerini iddia etmektedir. Ona göre, bu yüksek ruh asaletine sahip bulunan kimseler aynı zamanda ilâhî doğrulamaya sahip olmaktadırlar. Bu sayede onlar gerek bilgi ve idrak bakımından, gerek tasarruf gücü demek olan iradeyi harekete geçirme yönünden ve bazen de ikisiyle birden ruh mertebelerinin en doruklarına ulaşma imkânı bulurlar. Bu tecellilerden her biri, beşerin alışılmış ruhî davranışlarından çok farklı ve üstün özellikler taşır. Bu nitelikler sayesinde peygamberler, çeşitli şekillerdeki mucizelerini meydana getirirler.³⁶ Bundan dolayı Hamdi Yazır'a göre, peygamberler normal insanların sahip olamayacakları veya uzun uğraşlar sonucu elde ettikleri bilgilere bir anda sahip olabilmektedirler.³⁷

Şimdiye kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak, Hamdi Yazır ruh denildiğinde bunun genel olarak üç anlamda kullanıldığını belirtmektedir: Bunlardan ilki, kendisiyle hareket meydana gelen, ikincisi kendisiyle hayat ortaya çıkan ve üçüncüsü kendisi sayesinde idrakin gerçekleştiği şeydir. Ona göre, ruhun ilk anlamı söz konusu olduğunda madde veya kuvvet, madde veya ruh denildiği zaman bu düşünce kastedilir. Bu anlam, ruhun en genel anlamıdır. Söz gelimi elektrik gibi her hareket edici veya ettirici bir güç bu anlamda ruh olmaktadır. Ruhun ikinci anlamı cansız varlıklar dışında kalan bitkileri içine almaktadır. Bu nitelik daha gelişmiş olarak insan ve hayvanda da bulunur. Ruhun üçüncü anlamı nefsi müdrike anlamında olup, vicdan, akıl, irade, bilgi, anlama gibi bütün yetilerin kaynağı bu ruhtur. Ruhun en seçkin özelliğini ifade eden bu mânânın en açık görüntüsü insanın nefsinde kendisini gösterdiğinden buna insan ruhu denilmiştir.³⁸

Ruhun mahiyetiyle ilgili bir diğer tartışma konusu, Kur'an'da yer alan şu ayetten hareketle yapılmaktadır: "Sana ruhtan soruyorlar. De ki:

³⁶A.g.e., I/ 409.

³⁷ Bilindiği üzere Gazâlî, filozofları mucizeleri sadece peygamberin ruhi yeteneklerine bağlamakla suçlamaktadır. Burada Hamdi Yazır, mucizelerin tamamını bunlardan ibaret olarak görmemektedir.

³⁸A.g.e., V/3198-3199.

Ruh, Rabbimin emrindedir.”³⁹ Bu ayeti farklı şekillerde yorumlama imkânı bulunduğunu belirten Hamdi Yazır, sentaks ve semantik açıdan bunun mümkün olduğunu belirtmektedir. İlk anlam olarak “Ruh, ancak Rabbinin bileceği iştedir, ruhun hakikati öyle şeylerdendir ki, onunla ilgili bilgiyi Allah Teâlâ kendine tahsis etmiştir.” şeklinde anlamak mümkündür. Ancak ruhun gerçek mahiyeti veya hükümleri açısından soru düşünüldüğü zaman, bu cevapta hiçbir şeyin bildirilmediğinin iddia edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Hamdi Yazır bu cevapla ruha dair bütün fizik ötesi tartışmaları kesip atan bir tanımlama verildiğini belirtmektedir. Düşünürümüz ayette geçen “emr” kelimesinin anlamını bir başka ayete dayandırmaktadır. Ona göre, “Bir şeyin olmasını dilediği zaman, O’nun emri sadece “ol” demektir. O da hemen olur.”⁴⁰ ayeti gereğince Rabbin emri, bir şeyi irade edince Allah’ın işi başka hiçbir şart ve sebebe muhtaç olmaksızın yalnız “ol” demekle hemen oluvermekten ibaret bir emirdir.⁴¹

Hamdi Yazır’a göre, insana ruha dair az bilginin verilmiş olması, sofistlerin iddia ettiği gibi, insanın ona dair hiçbir şey bilmeyeceği anlamına gelmez, ancak insanın sahip olacağı bilginin sınırlı olduğu anlamına gelir. Çünkü insanın ilmi, sonradan olmuştur, bağıntılıdır ve bu yüzden bazılarının iddia ettikleri gibi bütün gerçekleri bilmesi düşünülemez. Düşünürümüz, kişinin ruh derecesinin farklılığı ölçüsünde hakikatleri kavrama yeteneğinin de artacağını, ancak bu yeteneğin insanlar arasında niçin eşit dağıtılmadığı sorusunun Tanrı’ya sorulamayacağını belirterek geleneksel kelami bakış açısını dile getirmektedir.⁴² Ruhun mahiyeti bağlamında değinmemiz gereken başka bir kavram ise nefis’tir.

Nefis kişi ve can mânâlarına gelir. Nitekim, “şurada şu kadar nüfus var” dediğimiz zaman, şu kadar kişi veya şu kadar can var, anlamına gelir.⁴³ Beden ve ruh toplamına nefis denildiği gibi, yalnızca ruha da nefis denilir. Aslında nefis, nefes alan canlı demektir. Her canlı şeyde ruh vardır. Organizma içerisinde bulunan can, ya da ruh candır. Zira onun haya-

³⁹ İsra, 17/85.

⁴⁰ Yasin, 36/82

⁴¹ A.g.e., V/ 3200.

⁴² A.g.e., V/3203.

⁴³ A.g.e., VIII/ 5601.

tı nefes iledir. Esasında esinti, rüzgâr anlamına gelen ruh da hayat soluğu anlamına gelir.⁴⁴

“Bir nefse ve onu düzeltene yemin olsun.”⁴⁵ ayetini açıklarken Hamdi Yazır, birtakım semantik tahliller yapmaktadır. Nefs kelimesinin nekre ve belirsiz olarak söylenmesi, onun büyüklüğünü veya çokluğunu göstermek için olduğunu belirtir. Ona göre nefis kelimesi bitki ve hayvan gibi canlılık niteliği taşıyan varlıklar için kullanılabilir. Ancak büyük bir önem atfedilerek kendisinden bahsedilen nefsdan, doğrudan insan nefsinin bir cinsi olan “nefs-i müdrîke” anlaşılır.⁴⁶ Şayet bu nefsdan maksat bir kişinin zâtı kastediliyorsa Hz. Âdem’in veya Hz. Muhammed’in nefsi akla gelir. Büyüklük, nefsin türü ile ilgili olması durumunda seçkin bir tür nefis, yani diğer nefslere baş olmaya layık, peygamberliğe mazhar bir mukaddes nefis türü demek olup Peygamberlerin nefislerini kapsar.⁴⁷ Hamdi Yazır böylece nefsin bu ilk anlamının ruh ile eş anlamlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Buradan insanın mahiyeti konusuna geçen Hamdi Yazır, insanın mahiyetini şu şekilde ifade etmektedir: “Nefis, kendini duyan, kendine ve kendine vicdanı olan, yani “ben” şuuruna sahip olan zattır. İnsanın nefsi de ben dediği zat ve hakikati, kendisidir ki kendisine muhtelif şüunatı içinde vahdetle bir şuuru, duygusu vardır. Bu itibar ile biri duyan: Şair, biri de duyulan meş’ur olmak üzere iki haysiyeti haizdir. Nefsin hakikati bu iki haysiyetin vahdet ve intibakı noktasındadır.”⁴⁸ Yazır bir başka yerde insanın hakikatinin ruh ve beden bütünlüğünde bulunduğunu vurgulayarak “Ben, “ben” dediğim zaman ruh ve bedenimin birliği noktasına basıyorum ve hayatı da bunda biliyorum.”⁴⁹ ve insan nefsi, “ne yalnız ruh ne yalnız cisimdir.”⁵⁰ der.

⁴⁴ Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 14; Nefs Kavramı ile ilgili yapılan farklı değerlendirmeler için bkz. Ömer Türker, “Nefis” *DiA*, C. XXXII, İstanbul 2006, ss. 529-531.

⁴⁵ Şems, 91/7

⁴⁶ A.g.e., VIII/ 5856.

⁴⁷ A.g.e., VIII/ 5855.

⁴⁸ A.g.e., VIII/ 5814.

⁴⁹ A.g.e., I/ 200; Yazır, *Metalib ve Mezahib'de Sesleniş'in içinde*, Eser Yayınları, İstanbul 1978, s. XXIV.

⁵⁰ Yazır, *Metalib ve Mezahib Dibace'sinde*, Eser Yayınları, İstanbul 1978, s. XLIV.

3.1. Ruhun Bekası

Ruhun mahiyeti bağlamında tartışılan bir diğer konu ise, ruhun bedeni terk ettikten sonra ne şekilde varlığını sürdüreceği hususu ile ilgilidir. Daha önce değindiğimiz üzere Platon ruhu ezeli ve ebedi olarak kabul ediyordu. İslam filozoflarının ruh telakkileri ise, onun ebedi, basit bir cevher olduğu şeklindeydi. Ruhun kendi "başına kaim bir cevher" olması hasebiyle ebedi oluşu, ilk görünüşte semavî dinler göz önüne alınarak değerlendirildiğinde herhangi bir problem çıkarmayan bir anlayış olarak görünmektedir. Yukarıda değinildiği üzere, Meşşâî düşünürler de ruhun cevher olması hasebiyle ölümsüz olduğunu iddia etmişlerdi. Ancak dikkatle incelendiğinde bu görüş sahiplerinin ruhun bekası için Tanrı'yı hesaba katmak zorunda olmadıklarını anlamak çok da zor olmasa gerek. Nitekim ruhun bekasını kabul ettikleri halde Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen düşünürler bulunmaktadır.⁵¹ Bu yüzden Hamdi Yazır'a göre, Allah'ın bekâsı tabiri yerine, ruhun bekâsı tabirini kullanan filozoflar, Allah'ın gerçek mahiyetini ruh, insan ruhunun da Allah'ın gerçek varlığındanmış gibi düşündüklerinden dolayı, ahiretin aslını ruhun bâki kalması olarak tasavvur etmişler ve gerçeği karmakarışık hale getirmişlerdir. Hamdi Yazır, ruhun, Allah'ın emri olan bir sır olduğunu bekasını dinen kötü sayılacak bir şey olmadığını belirtmekte, ancak yukarıda belirttiğimiz çekinceyi dile getirmektedir. Ona göre, bizim, ebedî olarak, ruhumuzun bâki oluşu ile bâki olmamıza hükmetmek, bize bir şahsî bâkîlik isnat etmektir. Bu da zatımızın fani oluşunu unutmaktır. Bu ise ilk sebebi, yani Allah'ı unutmak anlamına gelir.⁵²

Hamdi Yazır, Allah'ın gerçek mahiyetinin, ruhun ve cismin ötesinde bir teklik mertebesinde olduğunu belirtmektedir. Ruh, Rabbin emri olmakla beraber Rab emrine hâkimdir. "Allah emri üzerine galip ve hâkimdir."⁵³ Ona göre, bunun sürekli akılda tutulması gerekir. Bundan dolayı bizim varlığımızın ve bâki oluşumuzun dayanağı ve binası, Allah'ın varlığı ve bâki oluşudur. Biz kendi bâki oluşumuzla değil, Allah'ın bâki oluşu ile bâki olabileceğiz. Gerçek diri olup, her şeyi yöneten O'dur.

⁵¹ Koç, *a.g.e.*, s. 177.

⁵² *A.g.e.*, I/ 551.

⁵³ Yusuf, 12/21

Düşünürümüz, "Biz Allahınız ve nihayetinde ona döneceğiz."⁵⁴ ayetinin, Allah'ın bâkiliği ile bâki olmayı anlattığını iddia etmektedir.⁵⁵

Hamdi Yazır, "herkesin bir şekilde Rabbine döneceği" şeklindeki ayetleri açıklarken, bazı düşünürlerin ahiret hayatını ruhun bekasıyla izah ettiklerini, oysa Kur'an'da yer alan "dönüş" kavramından şahsın fani olduğunun anlaşıldığını belirtir.⁵⁶ Ona göre, bedenimizin yok oluştundan sonra uzun zaman ruhumuzla kalabileceğimiz kabul edilmiş olmakla beraber, büyük kıyamet ile birlikte, ruhlarımızın da yok olacağı bir gün gelecektir ve "Allah'ın zatından başka her şey helak olacaktır."⁵⁷ âyetinin haber verdiği üzere, zatımızın yok oluşu her yönüyle gerçekleşecektir.

Böylece Yazır, kişinin ölümünden sonra ruhun bir süre daha bâki kalacağını, ancak kıyametle birlikte bütün canlıların ölümüyle birlikte ruhun da öleceğini ve onun Tanrı'nın bilgisinde var olmaya devam edeceğini belirtmektedir. Ancak "Ve sûra üflenmiştir. Göklerde kim var, yerde kim varsa çarpılıp yıkılmıştır. Ancak Allah'ın dilediği müstesna."⁵⁸ âyetinde Allah'ın diledikleri, bunun dışında tutulmuştur. Buna göre göklere ait olsun, yere ait olsun, gerek melekler ve gerek bütün nefisler yanında ebediyete kadar ölmeyecek olanların da bulunabileceğini belirten Hamdi Yazır İslam düşünürlerinin genel görüşünün bu yönde olduğunu belirtmektedir.

Hâsılı, Hamdi Yazır ruhun ebedî oluşunu inkâr etmemektedir. O dinin ve ahiretin imkânının, mutlak olarak, ruhların ebediliği nazariyesine dayanmasının zorunlu olmadığını ileri sürmektedir.⁵⁹ Ancak onun öngördüğü ebedilik ikinci dirilişten sonra ortaya çıkan bir ebediliktir.⁶⁰ Ona göre, eğer Tanrı katında bilinen gerçek varlığımız, ruhumuz veya bedenimiz yahut da her ikisi demek ise, bunlardan biriyle; yok eğer bunların ötesinde bir şey ise o şekilde bir ebediliğe kavuşacağız. Bu ebedilik

⁵⁴ Bakara, 2/156

⁵⁵ A.g.e., I/ 552.

⁵⁶ A.g.e., I/ 550.

⁵⁷ Kaşas, 28/88

⁵⁸ Zümer, 39/68

⁵⁹ A.g.e., II/ 1244

⁶⁰ Yazır, "Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkidir", s. 474

de gerçekten bizim kendi kendimize bir ebediliğimiz demek olmayıp, ancak Allah'ın ebedi oluşu ile mümkün olan bir ebedilik olacaktır.⁶¹

4. AHİRET HAYATININ ve DİRİLİŞİN İMKÂNI

Hamdi Yazır geleneğin, "Ahiret sem'iyata dair bir konudur." şeklindeki genel anlayışını paylaşır. Ona göre, her felsefede ve her dine bir ahiret fikri vardır. Fakat bunların çoğu delilsiz birtakım emellerden ve ideallerden ibaret kalır.⁶² Çünkü ahiretin gerçekleşmesinde aklî delil ve varsayımlar yeterli değildir. Bu ancak vahiy ile bilinebilecek bir konudur. Ona göre, Kur'ân'ın bize bildirdiği ahiret hayatı "hayatın en mükemmel" olduğundan ona öylece inanılmalıdır. Zira, felsefî spekülasyonlardan ahiret hayatının mahiyetiyle ilgili bir sonuç çıkmayacaktır.⁶³ Bu yüzden ona göre peygamberlere iman etmeyenlerin, ahirete doğru imanları olmaz.⁶⁴ Hamdi Yazır bunu şu şekilde belirtmektedir:

Dünyanın kavanini ilmiyesi ahiretin tahlilatı külliyesiyle tafsilatını idrake müsaid de değil, onu künhiyle bilmek, künhi hakkı bilmeğe mütevakkıftır. Kavanini ilmiye bize onun akla muhalif bir muhal olmadığını ve nihayet alel ıtlak bir âlemi gaybin mevcut olduğunu ve bugünün her halde bir yarını bulduğunu ve ona hazırlanmamız lüzumunu isbat ve ifham eder. Fakat o yarının nasıl olacağını ancak Allah bilir. Ve gayptan haberdar olan enbiyai kiram haber verebilir.⁶⁵

Görüldüğü gibi, Hamdi Yazır, ahiret hayatının mümkün olduğuna dair aklen birtakım delillerin getirilebileceğini ileri sürmektedir.⁶⁶

4. 1. Adalet Beklentisi

Dünyada iyi insanlar da, kötü insanlar da vardır. Başkalarının hak ve hukunu gözeten, adaletle davranmak için elinden gelen her şeyi yapan, insanlar olduğu gibi bunu hiç gözetmeyen insanlar da mevcuttur. Eğer ölümle her şey mutlak bir şekilde sona eriyorsa, adaletli ile adaletsiz arasında nihai noktada ne fark kalacaktır?⁶⁷ Hamdi Yazır'a göre, her nefis ölümü tadacaktır. Dünyada iyi veya kötü bütün çalışmaların sevap veya

⁶¹A.g.e., I/ 551.

⁶²A.g.e., I/ 198.

⁶³A.g.e., I/ 200.

⁶⁴A.g.e., I/ 198.

⁶⁵A.g.e., I/ 199.

⁶⁶A.g.e., I/ 198.

⁶⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 238.

cezasını yine dünyada elde etmenin mümkün olmadığı aşikârdır. Söz gelimi, şehitler büyük bir fedakârlık göstererek bu dünyada canlarını vermektedirler. Onların bunun karşılığını bu dünyada almaları mümkün değildir. Bunun gibi birçok fazilet vardır ki bunların karşılığının bu dünyada alınması mümkün değildir. Ancak çok az erdemin karşılığı bu dünyada alınmaktadır. Hamdi Yazır, alınan bu karşılığın da, ölüm ve yok olmak kaçınılmaz olduğu için; meydana gelen herhangi bir menfaat ve tat, kesilme ve sona erme korkusuyla karışıktır. Üstelik bu tat, gam ve kederle birlikte bulunmaktadır. Ona göre, gamsız sevinç, korkusuz emlilik, ıstırapsız lezzet, kesintisiz ebedi saadet kıyamet gününde hâsıl olur. Tartı ve hesabın temizlenmesi oradadır. Bunun için cehennem ateşinden uzaklaştırılıp cennete sokulan her kim ise, işte o kendini kurtarmış ve her muradına ermiştir.⁶⁸ Buna karşılık bu dünyada hak ve hukuk gözetmeyen kimseler de yaptıklarının mutlaka karşılığını göreceklerdir. Hamdi Yazır, herkesin çalışmasının karşılığını mutlaka göreceğini ve yaptıklarının yarın kıyamet günü defterinde yazılı olarak karşısına çıkacağını belirtmektedir. Başka bir ifade ile insanın geleceği, çalışmasının neticesi olacak demektir.⁶⁹

Hamdi Yazır, "Yer uzatılıp dümdüz edildiği, içlerindeki atıp boş kaldığı ve Rabbine boyun eğdiği zaman ki, bu mutlaka gerçekleşecektir. O zaman herkes yaptığının karşılığını görecek" ⁷⁰ ayetini izah ederken, kıyametin kopacağını ve yeni bir düzenin kurulacağını, bütün halkın ve bu arada özellikle o zalimlerin kabirlerinden çıkarılacağını, onların gizli yapıyoruz diye iddia ettikleri bütün amellerin Arasat meydanına döküleceğini ve bütün bunların hüküm ve ceza için mahkeme edileceğini belirtmektedir.⁷¹

Şunu hemen belirtmekte fayda bulunmaktadır: Hamdi Yazır ve onun aynı fikirde olan düşünürler öncelikli olarak, Tanrı'nın varlığını kabul etmektedir. Üstelik bu Tanrı teizmin öngördüğü sıfatları taşıyan bir Tanrı'dır. Mehmet Aydın'ın da belirttiği gibi, böyle bir ön kabulden sonra, mademki adil bir Tanrı vardır, o halde adaletin tam olarak tecelli

⁶⁸A.g.e., II/ 1245.

⁶⁹A.g.e., VII/ 4610.

⁷⁰ İnşikâk, 84/3-5

⁷¹A.g.e., V/3032-3033.

edeceği bir dünyanın olması gerekir, sonucuna varılmaktadır.⁷² Yazır da böyle bir inançtan hareket etmekte ve yeniden dirilişin Allah'ın kudretinde olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, "Ölümden sonraki ahiret neş'etini O taahhüt etmiştir. Yapılacak iyilik ve kötülüklerin ceza ve mükâfatını O verecektir."⁷³ Dolayısıyla herkes dünyada kazandığı kemal derecesinin karşılığını bir şekilde görecektir.

Sözün özü, insanlar bu dünyaya geldiklerinde herhangi bir günahları yoktu. Ancak bu dünyada kaldıkları süre zarfında yaptıkları işlerle ve verdikleri kararlarla birtakım iyilikleri veya kötülükleri ortaya koydular. Dolayısıyla bunun mutlaka bir şekilde hesabının görülmesi gerekir. Ona göre bu hesabın görülmesi için iadenin gerçekleşmesi ahiretin mümkün olması gerekir.⁷⁴

4. 2. Olan Yine Olur İlkesi

Hamdi Yazır, ahiret hayatının ve dirilişin imkânuna dair en güçlü delilin, felsefenin, "olan yine olacaktır" diyen "ittirat/uyum" ve "illiyet/nedensellik" kanunu olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Peygamberin şu hadisinin bunu çarpıcı şekilde dile getirdiğini belirtmektedir: "Taaccüb bütün taaccüb ona ki Allah'ın halkını görüp dururken Allahda şek eder. Şuna taaccüb olunur ki neş'eti ulâyı tanır da neş'eti uhrayı inkâr eder. Şuna da taaccüb olunur ki her gün her gece ölüp dirilip dururken ba'sü nüşuru inkâr eder..."⁷⁵ Hamdi Yazır'a göre, bu hadis, ahiret hakkında ilim ve fen açısından başlıca iki gerçeği gösterir. Birincisi, ilk doğuş ve son doğuş deyişiyle, bu hem ahiretin gerçekliğine, hem devamlılık ve hem de tekrar etme kanununa işaret eder. İkincisi ise uyku halinde yaşadığımız sıra dışı durumla ilgilidir. Bir anlamda uyku esnasında her gün, her gece ölüp dirilme olayı meydana gelmektedir. Bu durum hayatın hakikati ve ahiretin hakikati açısından çok önemlidir. Ona göre, bizim her gün gıdaya, uykuya olan ihtiyacımız vücudumuzun kendisini sürekli yenilemesinden ileri gelmektedir. Zira, bedenimiz, bedenimizin kısımları her gün ve hatta her saat, her an devamlı bir şekilde ölüyor ve yerine yenisi yaratılıyor ve bu yaratılış işi olurken biz uyuyoruz. Bunun için

⁷² Aydın, a.g.e., s. 238.

⁷³ A.g.e., VII/4611.

⁷⁴ A.g.e., III/2150.

⁷⁵ El-Kadai, *Müsnedü's-şihab (I-II)*, tahkik: Hamdi b. Abdulmecid, Müessesü'r-risale, Beyrut 1986, I/348, Hadis No: 595; A.g.e., I/200.

uyku sadece görünürde değil, gerçekten de bir ölüm oluyor. Çıkardığımız bütün salgılarımız, bedenimizin ölmüş olan kısımlarının dışarıya atılmasından ileri gelmektedir. Bu yüzden hayat, ancak benzerlerin yenilenmesi ile yeni yaratma sayesinde devam ediyor. Bu da bir uyum, süreklilik kanunu, benzeyiş ve gelişme görüntüsüdür.⁷⁶

Hamdi Yazır dünyada bilim ve felsefe çevrelerince varlığı kabul edilen illiyet ilkesinin akl-ı selim insanlar için ahiret hayatının varlığına delil olduğunu ileri sürmektedir. O, bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

Görmez misin olan yine olur. Eğer olmasa idi sen kâinata hiç bir kanun göremezdin, bir yaptığını bir daha yapamazdın, ilimden, san'atten hiç bir hissen olmazdı, Sen bu sayededir ki hangi şey'i iyi bilirsen onu bir daha ve bir daha yapabilirsin, tohumlarını bu sayede eker, çiftlerini bu sayede sürer, hasılâtını bu sayede kaldırırısın, atlara, arabalara, şimendiferlere, otomobillere, vapurlara, tayyarelere bu sayede biner, onları da bu sayede yapabilirsin, sen hayat kanununu tamamen bilse idin bu babda hiç bir şüphe taşımazdın.⁷⁷

Düşünürümüze göre, insan hayat sahibi bir varlığı meydana getirebilir, ancak bunu yapamamasının sebebi henüz maddenin ve ruhların ilk sırlarına nüfuz edememesi ve esasında yaratma kudretine bizzat sahip olamamasından kaynaklanmaktadır.⁷⁸ Düşünürümüz, insanın zaten maddenin aslını göremeyeceğini, ancak maddenin sonuçlarını, etkilerini görebileceğini iddia etmektedir. İnsanın ilmi ve kudreti bu görünüşler üzerinden meydana gelmektedir. Fakat insan maddenin kendisine, sırlarına Allah'ın izniyle ulaşabilir. Ancak ona göre, kişinin bunları yapamamasından dolayı bunu inkâr etmesi makul değildir.⁷⁹

O halde diyor Hamdi Yazır, bu delil bize göstermektedir ki, bu hayatı yapan ve bunun kanununu bilen bir Yüksek Zât vardır. Hayat ve hayat kanunu gerçektir ve onu yapan ve bilen Allah'tır. Bu durumda

⁷⁶A.g.e., I/ 201, III/1949-1950.

⁷⁷A.g.e., I/286-287.

⁷⁸A.g.e., I/ 287.

⁷⁹A.g.e., I/ 287. Hamdi Yazır'ın bu ifadeleri mucizelerin, bizim tam olarak idrak edemediğimiz, ancak son tahlilde nedensellik yasasına uygun olarak meydana geldiğini belirtmektedir. Geleneğin harikulade olarak gördüğü hadiselerin onun tarafından bu şekilde değerlendirilmiş olması incelenmeye değer görünmektedir.

olan yine olacak, ölen yine dirilecektir ve bunu ancak Allah yapabilecektir.⁸⁰ Nasıl ve nerede yapacağına gelince onu kendi bilir. Dünyanın ilmi kanunları, ahiretin bütün incelikleriyle ayrıntılarını anlamaya elverişli değildir. İlimin kanunları, bize onun akla uymayan bir imkânsızlık olmadığını ve nihayet mutlak bir gayb âleminin bulunduğunu ve bugünün bir yarını olduğunu ve ona hazırlanmamızın gereğini ortaya koyar.⁸¹

Hâsılı, Hamdi Yazır'a göre, Allah insanları nasıl yoktan yaratıp dünyaya getirdiyse, yine öyle iade edecektir. Hiç şüphesiz, tekrar yaratma yoktan yaratmadan daha kolaydır. Bir kere olanın tekrar olmasında şüphe yoktur. Bu yüzden ona göre, işin başında tabiatçı bir anlayışa sapanıp kalanlar, en genel tabiat kaidesi olan, "olan yine olur" kanununu iyi düşünmeli, yoktan yaratan Allah'ın yeniden yaratmaya kadir olduğunu kabul etmeleri gerekir.⁸²

4. 3. Cismani Diriliş

Ölümünden sonra hayatın mümkün olduğunu ve orada insanların bir şekilde bu dünyada yaptıklarının karşılığını görme imkânına kavuşacaklarını kabul ettiğimizde, şayet bizim bu dünyadaki benliğimiz olduğu gibi korunmadığı takdirde, bu yeteri kadar tatmin edici olur mu? Ahiretin ya da ölümden sonra varoluşun imkânının ortaya konması önemli olmakla birlikte, tek başına insanların arzuladığı bir ölümsüzlüğü vaad etmekten uzak görünmektedir. Çünkü insan ruhuyla olduğu gibi, bedeniyle de insandır. İnsanın ilgisini çeken, onu tatmin eden ve teistik teoloji açısından önem arzeden ölümsüzlük kişisel ölümsüzlüktür. Başka bir ifade ile, insanın arzu ettiği bekâ, tam bir kişi olarak, bizatihi kendisinin bekâsıdır.⁸³ İnsanı diğer varlıklardan ayıran en belirgin özelliği ruhsal olduğu kadar, bedenli bir varlık olması değil midir? Bu dünyada insanların hatırı sayılır bir kısmının öbür dünyadan beklentisi gerçekleşecekse bir şekilde bir bedene ihtiyaç yok mudur? İbn Sina, ruhsal lezzetin ve elemnin insanlara yeteceğini iddia etmektedir. Bu düşünceye karşı çıkanlara, sanat eserlerinden alınan lezzetin nasıl bedeni lezzetlerden daha üstün olduğundan bahsetmektedir. Ancak insan dediğimiz varlık, bu tür

⁸⁰A.g.e., I/ 287.

⁸¹A.g.e., I/ 199.

⁸²A.g.e., III/2150.

⁸³Koç, a.g.e., s. 135.

manevi hazların yanı sıra bedeni hazları da özleyen bir varlık değil midir?

Hamdi Yazır, genel itibariyle ruh-beden ikiliğini kabul etmekle beraber insanın bunlardan birine indirgenmesine karşı çıkmaktadır. Düşünürümüz "Ben, 'ben' dediğim zaman ruhaniyet ve cismaniyetimin noktai vahdetine basıyorum ve hayatı da bunda biliyorum."⁸⁴ derken insanın hakikatinin ruh ve beden bütünlüğünde bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak eğer bedenimiz kimliğimizin önemli bir parçasıysa, bu bedene yeniden kavuşacağımızı ummak için ne gibi haklı gerekçelerimiz vardır? Daha önce değindiğimiz üzere Hamdi Yazır'ın bu tür sorulara cevap verirken hareket noktası Kur'an olmaktadır.

Kur'an'a baktığımızda bedensel dirilişe yapılan itirazların materialist bir zihniyete dayandığı görülmektedir. Bu itirazlar doğrudan bedensel dirilişin imkânına dairdir. Onların bu anlayışını Kur'an şu şekilde belirtmektedir: "Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Yaşarız ve ölürüz. Bizi ancak zaman (dehr) yok eder. Çürüyüp toprak olduktan sonra yeniden dirilecek değiliz."⁸⁵ Bir başka yerde de karşıtlar "çürümüş kemikleri göstererek, bunların tekrar dirilmesinin imkânsız olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁸⁶ Burada itirazın özünü, formu bozulmuş olan bedenın artık tekrar eski haline dönmesinin imkânsız olduğu, şeklindeki iddia oluşturmaktadır; çünkü onlara göre, canlılık özelliğini kaybetmiş olan parçaların yeniden dirilmesi tecrübe edilen bir şey değildir, üstelik aklen de mümkün değildir.

Bu iddialara cevap verirken, düşünürümüz insanın öncelikle kendi yaratılışı üzerinde düşünmesi gerektiğini belirtmektedir. Zira insan kendisini oluşturan yapıtaşlarına baktığında, bunların önemli bir kısmını toprak oluşturmaktadır. Toprak ise cansızdır. Dolayısıyla hepimiz başlangıçta ölümler halindeydik ve hiçbirimizin hayatı yoktu.⁸⁷ İnsanın niha-yetinde ebeveyninin belinde dolaşan bir sıvıdan yaratıldığını belirten Yazır, bu cansız varlıklardan etli, canlı, akıllı, fikirli birer insan yaratan Tanrı'nın bunu yeniden yapmaması için hiçbir engel bulunmadığını id-

⁸⁴A.g.e., I/200.

⁸⁵Casiye, 45/24, En'am, 6/29

⁸⁶Yasin, 36/78.

⁸⁷A.g.e., I/285.

dia etmektedir.⁸⁸ Hamdi Yazır, doğrudan bilinç sahibi insanların vicdanını hedef alan birtakım sorular sormaktadır: İyi düşününüz, bu hayat sizin kendinizin midir? Kendi şahsî malınız, mülkünüz müdür?⁸⁹ Düşünürümüze göre, insanların ölenlerin dirilmesini akla aykırı görmeleri akıldan değil, akıl noksanlığından ileri gelmektedir. Zirâ hayat denilen olayı ilk başta hiçbir örnek olmadan meydana getiren Yüce Kudret'in ikinci hayatı yeniden ortaya koymaması için hiçbir sebep yoktur.⁹⁰ Ayrıca tabiatın akışına baktığımızda ilki tabiatın normal akışına aykırı iken, ikincisi tabii olmuş olur.⁹¹

Hamdi Yazır insanların bunu yeterince kavrayamayışlarının sebebi olarak, onların Tanrı'yı hakkıyla tanıyamamalarına bağlar. Oysa, Kur'an'ın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru iyi anlaşıldığı zaman yeniden yaratılışa dair kaygıların yersiz olduğu anlaşılacaktır. Allah vacibulvücut ve lizatihi hakk olduğundan, irade ettiği bir şeyi meydana getirmesi için harici herhangi bir sebebe ve araca ihtiyacı yoktur. Zaten O her şeyin başlangıcında olan ve varlığa başlangıcını verendir, başka bir şekilde söyleyecek olursak, her şey ondan sonradır. Dolayısıyla yaratma bütün yönleriyle ve ilkeleriyle Allah'a aittir. Allah basit bir dumandan toz, tozdan taş ve toprak, taştan da bina yapar gibi ölüden diri, cematat denilen katı maddelerden birtakım canlılar yaratır.⁹² Ardından düşünürümüz, Allah'ın kudretinin sonsuz olduğuna vurgu yaparak, O'nun katı maddeden, başka bir katı madde, insandan başka bir insan üretmek gibi, diriden diri çıkarmakla kalmayacağını, hiçbir canlı hücrenin bulunmadığı bir ortamda, sudan canlı hücreleri, topraktan bitkileri, hayvanları ve nihayet insanı yaratabileceğini iddia etmektedir. Ona göre, bütün bu yaratmalar için başka hiçbir şarta gerek de yoktur. Zira varlık, yoktan yahut yokluk özelliğine sahip herhangi bir mümkün varlıktan yaratılmamaktadır; aksine bizzat varlığı için başka hiçbir şeye muhtaç olmayan Tanrı'dan gelmektedir. Benzeri olmayan şeyi yaratan (ibda) Tanrı, sonra bu yaratma faaliyetini durdurabileceği gibi, onu yeniden diriltmesi de mümkündür. Dolayısıyla Hamdi Yazır, "evvel ve ahir" olan Tanrı'nın,

⁸⁸A.g.e., I/285-286.

⁸⁹A.g.e., I/285-286.

⁹⁰A.g.e., I/ 387.

⁹¹A.g.e., VI/ 3816.

⁹²A.g.e., IV/ 2715.

yaratılışın başlangıcına da sonuna da hâkim olduğunu vurgulamaktadır.⁹³

Görülüyor ki Hamdi Yazır özetle, "Onu ilk kez yaratan yeniden diriltecektir."⁹⁴ iddiasını dile getirmektedir. Ancak bu iddia kesin bir kanıt olmaktan çok, insanların sağduyusuna hitap eden bir delildir. Burada ilk yaratmanın kendi başına olup olmadığı tartışması yok kabul edilerek, doğrudan bir öncül olarak alınmaktadır. Hamdi Yazır, Tanrı'nın buradaki amacının cedel olmadığını, dolayısıyla O'nun hakikatleri doğrudan ifade ettiğini belirtmektedir.⁹⁵ Ancak kanaatim odur ki, o dönemde yaşayan insanların bir şekilde Tanrı'nın yaratıcı olmasını kabul etmeleri, fakat ahiret hayatını ve dirilişi inkar etmeleri Kur'an'ın böyle bir karşı argüman geliştirilmesinde etkili olmuş olabilir.⁹⁶

Hamdi Yazır, cismani dirilişi, dağılmış olan bedenden arta kalan bir maddeye bağlı gören anlayışı tamamen reddetmemekle beraber, "kuyruk sokumu"⁹⁷ hadisi olarak bilinen hadisi bir şekilde te'vil etmesinden bu anlayışa sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü burada sanki Tanrı bütün bedeni aslı hüviyetine getirememekte ve bunu ancak bu madde sayesinde gerçekleştirebiliyormuş gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Bu da Kur'an'ın öngördüğü kadir-i mutlak Tanrı tasavvuru ile bağdaşmamaktadır. Hamdi Yazır, insanın uyuyup uyandığı halde ve üzerinden uzun yıllar geçmesine ve bedenin parçalarının değişmesine rağmen geriye beden ve ruhun uyumundan oluşan bir bütünlüğün sürekliliği var olmaya devam ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla bir kimsenin şahsiyeti hacmin büyüklüğü ve küçüklüğü ile ilgili değildir. Ona göre kişi şahsiyetini, bir zerrede, bir hücrede koruyabileceği gibi, büyük bir cisim halinde de koruyabilir. Oysa Hamdi Yazır değişim ile ilgili düşüncelerini açıklarken, "Parçalar" değişsin, "bütün" değişmeden sabit kalsın, bu nasıl şey? Demek ki bütün bunlarda değişmeyen ne o parçalar, ne de bütündür; ancak Allah'ın gücüdür, demektir. Ona göre her şeyin, Allah'ın gücüyle ayakta kaldığına inanmaktan başka çıkar yol yoktur.⁹⁸

⁹³A.g.e., IV/ 2716.

⁹⁴Yasin, 36/79.

⁹⁵A.g.e., IV/ 2715.

⁹⁶Bkz.A.g.e., VI/ 4502.

⁹⁷Buahari, *Sahih*, Kitabı't-tefsir, 78, C. VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, s. 79.

⁹⁸A.g.e., II/ 886.

O, böylece bu hadisi Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu düşüncesiyle uyumlu olarak yorumlamaktadır.⁹⁹

Diriliş, Tanrı'nın kudretiyle mümkün olsa da, kıyamet öncesi ruh da ölecekse bu durumda, hem zaman hem de mekân değişikliği söz konusu olmaktadır. Uzun bir süre zarfında varlıkta olmayan hafıza daha sonra yaratıldığında hiçbir sıkıntı yaşamayacak mıdır? Hamdi Yazır, geçen uzun zamanın her hangi bir sıkıntı çıkarmayacağını izah etmek için uyku metaforuna başvurmuştur. İnsan uyuyup uyandığında, belli bir süre geçmiş olmaktadır. Aynı zamanda bedendeki hücrelerin bir kısmı ölmekte yerine yenisi yaratılmaktadır. İnsanın uykudan sonra kalktığına acıkmış olmasını buna bağlayan Yazır, bedendeki değişikliklere rağmen bir kimlik ve hafıza sorunu yaşamadığımızı belirtmektedir. Böylece hafıza nice zaman aralıklarından sonra bile hayatın anlarını birbirine bağlayabilir. Bu bağı kurma o kadar hızlıdır ki, hayatta geçen yüz yıllık bir ömür bile, sonunda insana bir gün gibi gelir.¹⁰⁰ Yazır, yeniden dirilişin de bu şekilde anlaşılması gerektiğini ileri sürmektedir. Ancak düşünürümüzün yaptığı analogide anlaşılmayan bir husus vardır. Çünkü uyku esnasında hayat tamamıyla kaybolmamaktadır. Oysa, ölüm esnasında artık bütün hayati fonksiyonların bitiminden söz ediyoruz ve doğal olarak buna bilincimiz de dâhildir.

Hamdi Yazır, bu problemin farkındadır. Bunun için şu soruları sorar: Ölüp çürüyüp de toprak olan kavimlerin veya şahısların hüviyet ve ayrılıklarını meydana getiren rükünler ve şartlardan kalan nedir? Eksilen nedir? Ruh mudur, beden midir? Bedenin maddesi ve parçaları mıdır, yoksa birbirine benzeyen parçalar arasında hayatı ve ayrılığı ifade eden belirli ve özel bir oran mıdır? Bütün bu sorulara, tek cümle ile cevap verir: Toprakta çürüyüp yok olduğu zannedilen oluşumların, ilişkilerin, kuvvetlerin özelliklerin en küçük parçasına varıncaya kadar hepsi olduğu gibi Allah'ın ilminde belli ve korunmuştur.¹⁰¹ Düşünürümüz bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Bu ne yalnız ruhanî ve ne yalnız cismanîdir. Bu her ikisinin mebedei, zâmanı olan bir bakayı hakikîdir. Ve Ahiret bu bakaya müstenittir. Allah mevcut ve bâki olduğca bizim için yeniden yeniye nice nice ruha-

⁹⁹ Bkz. *A.g.e.*, VI/ 4502.

¹⁰⁰ *A.g.e.*, II/ 885.

¹⁰¹ *A.g.e.*, VI/ 4497.

niyetlere, cismaniyetlere mazhariyyet daima mümkün ve namütenahî mümkündür. Ölüyoruz, ruhumuz kalabilir, âlemi kabir ve berzahta müsab ve müateb olabilir, kalmaması ve bir müddet sonra onun da fenaya gitmesi nefsinde mümkündür. Fakat ilmullahdan, hükmullahdan, bakabil-lâhdan çıkmamız mümkün değildir.¹⁰²

Hamdi Yazır, bunun böyle bilinmesi durumunda herhangi bir kimsenin yok olmasından sonra onu meydana getiren ve ondan yayılan ve değişmiş olan özelliklerin bilinmesi ve korunması hasebiyle onu yeneden iade etmenin son derece makul olduğunun kendiliğinden anlaşılacağını iddia etmektedir.¹⁰³ Bunun daha iyi anlaşılması için Hamdi Yazır, şu şekilde bir örnek vermektedir: İnsan, bildiği ve kafasında bulunan herhangi bir şeyi zihnen parçalara ayırdıktan sonra, bunları tekrar hatırlamak istediğinde derhal hatırlar ve daha önce zihninde var olan şekli ve-rebilir. Bu açıdan bakıldığında, bizim zihnimizdeki değişiklikler, tahliller ve terkipler binlerce diriliş misalleri ortaya koyarlar ve bunların çoğu bizim irademize bağlıdır. Kendi içimizde sürekli devam eden bu hafıza ve hatırlama faaliyeti bir varoluşu, bu varoluş da bir yeniden dirilişi temsil eder. Bizim ruhumuza nazaran kavramların dağılması ve bir araya gelmesi neyse, Tanrı için dış dünya öyledir. Zira Tanrı için dış dünya diye bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla "Her tezekkür bir ba'stır."¹⁰⁴ Ayrıca, "Allah'ın ba's ve ihyası bizim bir tezekkürümüzden daha seridir, binaenaleyh bütün sahai hilkatte her şey onun kün emrine müterettibtir."¹⁰⁵ Düşünürümüzün bu söylediklerini, tasavvuf terminolojisiyle ifade edecek olursak, her şey Allah'ın *levh-ı mahfuz* olan bilgisinde korunmaktadır. Orada bulunan ve muhafaza edilen *a'yân-ı sabite*, dış dünyada kaybolmalarına ya da yok olmalarından sonra tekrar varlık alanlarına çıkmalarında hiçbir engel yoktur.¹⁰⁶

Hamdi Yazır'a göre, Allah her varlığı bütün ayrıntılarıyla, her birinin toplanan ve dağılan bütün parçalarını, niteliksel ve niceliksel hallerini, en ince özelliklerine varıncaya kadar bilir. O aynı zamanda yaratmanın her türlüünü bilir, maddeli maddesiz, aletli aletsiz, örnekli örneksiz,

¹⁰²A.g.e., I/ 552.

¹⁰³A.g.e., VI/4497.

¹⁰⁴A.g.e., II/ 892.

¹⁰⁵A.g.e., II/ 892.

¹⁰⁶Bkz. Koç, a.g.e., s. 145.

gerek ilkin gerek sonra her türünü bilir.¹⁰⁷ Bunun için “ahiret ruhuma mı, cismime mi diye düşünüp durma, o senin indallah malum olan hakikati-nedir. Sanadır sana.” diyen Hamdi Yazır kişinin bu metafizik tartışmaları bir noktada kesmesini derin bir anlayışla ve ona uyumlu bir pratikle ahiretteki konumunu daha iyi bir noktaya getirmeye çalışması gerektiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁸ Zira diriliş ne şekilde olursa olsun, nihayetinde Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşecektir. Ancak düşünürümüz “Mahlukât-ı hâdisede bekâ, zâtî olarak değil, emsal suretiyle vâki olageldiğine nazaran bekayı ebedi de böyle olmak lazım geliyor.” diyerek dirilişin misli bir bedenle olacağı anlayışına yakın durduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁹

Ahiretin ve bedenli dirilişin imkânını bu şekilde izah eden Yazır, insanların sahip olduğu nazari ve tecrübî yetilerin sınırlı olduğunu belirterek, onların metafizik konularda kavrayamadıkları hususları hemen imkânsız görmelerinin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Hamdi Yazır bunu şu şekilde dile getirmektedir:

Yakiniyatı adiyeye, yakiniyatı zaruriyeyi feda eylememeliyiz. Biz var isek, bizim ilmimiz var ise, Allah tealâ ve onun ilm-ü kudreti daha evvel var. Bugünkü âlemi şehadet var ise yarınki âlemi gayip de bittabi var. Bu gün olmyanlar yarın olur. Bu gün inanmadıklarımıza yarın inanmak mecburiyetinde kalırız. Hiç yanılmamak, hiç şaşmamak, ye'si küllîye düşmemek istiyorsak hiç bir hâdisenin yıkamayacağı hiç bir teşkinin izale edemeyeceği en hak ve en küllî esaslara iman etmeliyiz ki dairei yakinimiz daralmasın ilm-ü fenni boğmıyalım, sahai imkânı kısaltmıyalım, mümkün muhal demiyelim, hayır yerine şerre koşmıyalım muhal zannettiklerimizin imkânını, hattâ vukuunu gördüğümüz zaman perişan oluruz. Sudan ateş, ölüden diri çıkar mı büznillâh çıkar, hayat yapılır mı büznillâh yapılır. Göklere çıkılır mı büznillâh çıkılır. Kabirde sual sorulur mu büznillâh sorulur. Ölen dirilir mi büznillâh dirilir.¹¹⁰

Hamdi Yazır'a göre, “İki kere iki, tek olmaz, bir şeyin parçası kendisinden büyük olmaz, illetli illetini geçmez. Dikkat edilirse bunlar da

¹⁰⁷A.g.e., VI/4041-4042

¹⁰⁸A.g.e., I/ 276.

¹⁰⁹ Yazır, “Müslümanlık Mâni-i Terakkî Değil, Zâmin-i Terakkidir”, s. 477.

¹¹⁰A.g.e., I/202-203.

mantıksal imkânsızlıklardır. Bunların dışında ilahî hikmete ters düşmeyen her şey Tanrı'nın kudretindedir.¹¹¹

5.SONUÇ

Elmalı M. Hamdi Yazır, ruh konusunda Meşşâî düşünürlerin ve Gazâlî'nin yapmış olduğu ayırımı benzer bir ayırım yapmaktadır. O felsefe tarihinde yer alan ruhun cevher olup olmadığı şeklindeki tartışmaları, kendi bakış açısından önemsiz bulmaktadır. Düşünürümüz ruhlarda derece farkının bulunduğunu, insan ruhunun idrak yetisine sahip olmasından dolayı, diğer ruhlardan derece ve mahiyet bakımından farklı olduğunu, peygamberlerin de daha üstün ruhsal yeteneklere sahip olduklarını ileri sürmektedir. Ruhun bedenden farklı bir yapıda olduğunu kabul etmekle beraber, onun kendi başına kaim olan bir cevher olarak görülmesine itiraz etmektedir. İtirazının gerekçesi, böyle bir anlayışın, ruhun "Allah'tan bağımsız bir varlığa sahip olduğu" anlamını zımnen barındırmasından kaynaklanmaktadır.

Ahiretin imkânı ile ilgili geleneğin argümanlarını tekrarlayan Hamdi Yazır, aklın sadece ahiretin imkânına dair bazı çıkarımlarda bulunabileceğini, ancak mahiyetine dair herhangi bir söz söyleme durumunda bulunmadığını belirtmektedir. İnsanın ruh-beden ikilisinden oluştuğunu belirten Yazır, dirilişin de bu şekilde gerçekleşeceğini ve bunun Kur'an'da yer alan ayetlerde son derece açık bir şekilde dile getirildiğini ileri sürmektedir. Bu ayetleri farklı şekillerde yorumlamaya gerek olmadığını iddia eden Hamdi Yazır, kadir-i mutlak ve sonsuz bilgi sahibi olan Allah için bunun imkânsız olmadığını, imkânsız görülmesinin sebebinin insanların hadiseye kendi açılarından bakmaktan kurtulamamalarından ileri geldiğini iddia etmektedir.

O bu düşünceleriyle büyük ölçüde Gazâlî ve Gazâlî sonrası kelamcılarının bakış açısını paylaşmaktadır. Ancak o beden kimliğimizin önemli bir unsuru olduğuna dair güçlü vurgular yapmaktadır. E. M. Hamdi Yazır, ruh ve ahirete dair kendi düşüncelerini şekillendirirken bir taraftan bilimsel verilerden, diğer taraftan başta İbn Sînâ tarafından ileri sürülen daha sonra Gazâlî tarafından Kelam'a taşınan ve nihayet Razi'nin tefsirinde yer bulan Meşşâî geleneğin kimi düşüncelerinden fayda-

¹¹¹A.g.e., I/ 203.

lanmaktadır. Ancak onun bakış açısında her zaman belirleyici olan, yani özne Kur'an olmaktadır. Ayrıca metafizik konularda Kur'an'a aykırı düşen fikirlerin hiçbir haklı gerekçesinin olamayacağını da a priori bir hakikat olarak benimsemektedir.

KAYNAKLAR

Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C. III, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, 2. baskı, İstanbul 1996.

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

Buhari, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Cafer Sadık Yaran, "Death and Immortality in Islamic Thought", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 10, 1998.

el-Kadai, *Müsnedü'ş-şihab (I-II)*, tahkik: Hamdi b. Abdulmecid, Müessesetü'r-risale, Beyrut 1986.

Fârâbi, *Fusulü'l-medeni (Fârâbi'nin İki Eseri içinde)* çev. Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul 2005.

Fârâbi, *Kitâbu ârâi ehli'l-medineti'l-fazıla*, nşr. Elbir Nasdi Nadir, Beyrut 1986.

Gazâli, "er-Risalatü'l-ledünniyye", *Mecmuatu'r-resaili'l İmam Gazâli içinde*, Mektebetü'l buhusi ve'd dirasat, Daru'l- fikr, Beyrut 2006.

İbn Sina, "el-Adhaviyye fi'l-mead", *Felsefe ve Ölüm Ötesi içinde*, çeviren ve hazırlayan: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

İbn Sina, "el-Kasidetü'l-ayniyyetü'r-ruhiyye fi'n-nefs", *Felsefe ve Ölüm Ötesi içinde*, çeviren ve hazırlayan: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

M. Hamdi Yazır, "İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I içinde*, hazırlayan: İsmail Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.

M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Ku'ran Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım.

- M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ula*, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1996.
- Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul 1997.
- Ömer Türker, "Nefis" *DİA*, C. XXXII, İstanbul 2006.
- Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB, İstanbul 1997.
- Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefe Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.
- Yazır, *Metalib ve Mezahib*, Eser Yayınları, İstanbul 1978.
- Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, C. XI, İstanbul 1995.