

2018/3
Volume: IX
Number: 21
ISSN 2146-4901

2018
3

2018/3
Cilt: IX
Sayı: 21
ISSN 2146-4901

ŞIRNAK UNIVERSITY
JOURNAL OF DIVINITY
FACULTY

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ŞIRNAK UNIVERSITY JOURNAL OF DIVINITY FACULTY
2018/3 Cilt/Volume: IX Sayı/Number: 21
ISSN 2146-4901

Bu dergi **EBSCO Host: Academic Search Ultimate** veritabanında tam metin olarak,
Ayrıca **TÜBİTAK-ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler veritabanı, **ASOS, İSAM** ve **SOBIAD** Sosyal Bilimler Atf Dizini
tarafından taranmaktadır.

Sahibi/Owner

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Abdülaziz HATİP

Yazı İşleri Müdürü/Editor in Chief

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

Editör Yard./Co-Editors

Dr. Öğr. Üyesi A. Yasin TOMAKİN, Arş. Gör. Mustafa YILDIZ, Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Yayın Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Doç. Dr. İbrahim BAZ

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahim AYĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKİN

Dr. Öğr. Üyesi Emin CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi Fatih KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Fevzi RENÇBER

Dr. Öğr. Üyesi M. Muhdi GÜNDÜZ

Dr. Öğr. Üyesi M. Şükrü ÖZKAN

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAĞIŞ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sait UZUNDAĞ

Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AGİTOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi Yaşar ACAT

Arş. Gör. İsmet TUNÇ

Arş. Gör. Mustafa YILDIZ

Arş. Gör. Talip DEMİR

Öğr. Gör. Şehmus ÜLKER

Redaksiyon / Redaction

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yasin TOMAKİN

Baskı/Publication

Grafik Tasarım: DÜZEY AJANS 0212 417 92 92

Baskı

İLBEY MATBAA

Basım Tarihi / Publishing Date

Aralık 2018 / December 2018

Yönetim Yeri/Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel:+90 486 518 70 75 Faks: +90 486 518 70 76

e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda üç sayı olarak yayımlanır. Yayın dili Türkçedir.
Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa
ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

Esîrüddin Ebherî'nin Eskatolojiye Yönelik Görüşleri*

Zeynelabidin HÜSEYİNİ**

Öz

İnsanın, bedeninin ölümünden sonra ebedî ve ölümsüz bir varlık olarak hayatını sürdürüp sürdürmediği sorunu, İslam düşünce ekolleri tarafından tartışılan merkezi konulardan biridir. Beden merkezli bir diriliş öğretisini savunan kalamî düşünce ile ruhanî diriliş ve mutluluğu esas alan felsefî düşünce arasındaki gerilimin, Esîrüddin Ebherî'nin (ö.663/1265[?]) eskatolojiye yönelik görüşleri üzerinde ne kadar tayin edici bir rol oynadığı önem arz etmektedir. Bu makalede insanî nefsin ölümsüzlüğünü, mutluluğunu, diriliş ve ma'dûmun iadesini, lezzet ve elemnin mahiyeti gibi konuları Ebherî'nin perspektifinden analiz edeceğiz. Böylece İbn Sînâcî bir filozof olarak bilinen Ebherî'nin mezkûr bağlamda kendisine tevarüs eden birikim ve farklı bakış açıları nasıl yorumladığını, hangi eleştirileri öne sürdüğünü felsefî ansiklopedik eserlerinin tamamını dikkate alarak bütüncül bir bakış açısı ortaya koymuş olacağız

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Ebherî, ölümsüzlük, diriliş, mutluluk.

Athîr al-Dîn al-Abharî's Views on Eschatology

Abstract

It is one of the most debated issues of the Islamic school of thoughts that whether human is going to reach an everlasting and immortal life after death of the body. While philosophers bring forward the resurrection of soul, kalam schools claim the resurrection of body and its everlasting existence with the soul. The tension between two parties seems to influence Athîr al-Dîn al-Abharî's (d. 663/1265[?]) views on eschatology. This article deals with a number of issues such as immortality of human soul, resurrection, and the essence of pleasure and pain from al-Abharî's perspective. Analyzing Abharî's works, the article explains interpretations as well as criticisms of Abharî, who is considered as an Avicennian-philosopher, in relation with the Avicennian tradition he inherited.

Keywords: Islamic philosophy, Abharî, immortality, resurrection, happiness.

Makale gönderim tarihi: 02.10.2018, kabul tarihi: 13.12.2018.

* Bu makale "Esîrüddin Ebherî'nin Nefs Anlayışı" adlı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi A. B. D.
ORCID: 0000-0002-3214-9219
zeynelabidinebheri@gmail.com

Atıf: Hüseyini, Zeynelabidin. "Esîrüddin Ebherî'nin Eskatolojiye Yönelik Görüşleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/3 (Aralık 2018): 729-751.

Giriş: İnsan'ın Ölüm Sonrası Akıbeti

İslam öncesi dönemde Sokrates (m.ö. 399), Platon (m.ö. 427-347) ve Plotinus (ö. 205-270) gibi nefsin ölümsüzlüğüne inanan düşünürler, Galen (ö. 200[?]) gibi şüphe içerisinde kalıp çekimser kalanlar ile bedenın ölümüyle nefsin ölümünü bir olarak kabul eden materyalist düşünürler olmak üzere üç farklı yaklaşımın olduğu görülür. Platon ve onu takip eden gelenek, nefsin beden olmaksızın ölümsüzlüğünü savunmuşlardır. İnsanı salt maddi bir varlık olarak gören materyalist bakış açısına sahip bir filozofun, ölüm sonrası hayata inanma gibi bir durumu olmadığı için nefsin ölümsüzlüğünü inkâr ettiği görülür. İnsanın tamamen maddi bir yapıya sahip olması, bedenle birlikte nefsin de ölümünü gerektirir. Buna karşılık Tanrı inancına sahip olma, nefsin ölümsüzlüğü fikrini desteklemede önemli bir rol oynamıştır.¹ Bedenin ölümüyle birlikte aslında nefsin de yok olduğunu kabul eden veya agnostik bir tutum benimseyen düşünürlerin dahi nefsin akıbetine ilişkin bir merak içerisinde oldukları muhtemeldir.

İslam dininin en temel esaslarından birisi, ölüm sonrası ebedî bir hayatın varlığıdır. Ahiret inancı, ebedî bir hayat tasavvurunun oluşmasında önemli bir etkiye sahiptir. İslam düşünce geleneğindeki farklı ekollerin, nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmede ittifak ettikleri görülür. Ölümle birlikte insanın yok olmadığı kadim toplulukların, istisnalar hariç, sahip oldukları bir tasavvurdur. Hristiyanlık ve İslam gibi dinlerin Tanrı tasavvurları da ölümden sonra nefsin ölümsüzlüğü fikrini destekler.² Dolayısıyla birçok dinî ve felsefî ekolün nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmede, ortak bir kanaate sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) peygamberlerin, velilerin, metafizikçi filozofların nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmede hemfikir olduklarını dile getirir.³ Nefsin ölümsüzlüğü, felsefî

1 Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 13-17.

2 Paul Badham, "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru", çev. Cafer Sadık Yaran, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içinde (Samsun: Etüt Yayıncılık, 1997), 169.

3 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-'İlmi'l-İllâhî*, thk. A. Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 7: 112.

ve dinî geleneklerin ortak bir görüşü olmasına rağmen bunun hangi temeller üzerine inşa edildiği sorusu ön plana çıkmaktadır.

İnsanın nefis ve beden olmak üzere ikili bir yapıdan oluştuğunu kabul eden düalist anlayışın yanında, insanı bir bütün olarak kabul eden bir bakış açısının ölüm sonrasına ilişkin tasavvurlarının da birbirlerinden farklılaşacağı açıktır. Düalist anlayış, nefsi soyut ve basit bir varlık olarak gördüğü için insan tasavvuruna ilişkin bütün görüşlerinin merkezine nefsi koyar. Maddi bir yapıya sahip olan beden, hiçbir asli ve etki edici bir özelliği olmadığı için tamamen nefsin kontrolü altında gözetilmesi gerekir. İşte nefsin, beden, gözetimi ve yönetimini sonlandıran ölüm sonrasında, tekrardan bu tarz bir sorumluluk alma gibi bir rolünden bahsedilemez. Düalist bakış açısına göre nefsin, beden hapisanesinden sonra tekrardan buraya geri dönme gibi bir temayül içerisinde olduğu söylenemez. Nitekim Amîri (ö. 381/992) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) bedenden uzaklaşabilmek için eline bir fırsat geçen nefsin, beden olmaksızın da kendi eylemlerini icra edebileceği kanısındadır. Bundan dolayı nefsin bedenden ayrılmasını ifade eden ölüm, onlara göre insanın cismaniyetinin yok olmasından ibarettir.⁴

İbn Sinâ'ya (ö. 428/1037) göre nefsin bedenden ayrıldıktan sonra kendi doğasına uygun bir yetkinliğe ulaşabilmesi için beden, engellerinden kurtulması gerekir. Böylece insani nefsin kendi doğasına uygun gerçek yetkinlik ve mutluluğa erişebilmesi söz konusu olur.⁵ Zira tam bir yetkinliğe erişebilmiş bir nefsin ölümle birlikte bedeni terk etmesi, kendisi için gerçek mutluluğa ulaşabilme kapısının açılması ve yetkinliğinin karşılığını bulması adına iyilik olarak görülmüştür. Buna göre ölümle bedenden kurtulan nefsin, tek başına ölümsüzlüğünü sürdürebileceği fikri ön plana çıkmaktadır.

1. Nefsin Ölümsüzlüğü

Nefsin beden olmaksızın hayatını nasıl devam ettireceği sorunu, nefis teorisinin en can alıcı noktalarından biridir. İbn Sinâ'nın nefsin hudûsunda bedene özel bir önem atfetmesine rağmen nefsin ölümsüzlüğünde bedeni devre dışı bırakması dikkat çekicidir. Bu bağlamda beden, nefsin yokluğunun, nefsin bireyselliğinin ortadan kalkmasına sebep olup olmayacağı en problemlili kısmı oluşturur.⁶ Nitekim İbn Sinâ, insanî nefsin varlık kazanmasında beden ve mizâcın hazırlayıcı bir etkiye sahip olduğunu, ancak beden yokluğunun nefsin yokluğunu gerektirmediğini ifade eder. Böyle bir durumun gerçekleşebilmesi için nefsin bedene içkin olması

4 Amîri, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), 134; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asgâr*, thk. Salih Azime (Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat (Beytü'l-Hikme), 1987), 79.

5 İbn Sinâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, çev. Fatih Toktaş (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 81.

6 Eyüp Şahin, "İbn Sinâ'da Ruhun Ferdîyetinin Bekası Problemi", *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri II* içinde (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009), 36.

gerekir. Dolayısıyla nefis ve bedenın birlikte hudûsa gelip daha sonrasında ilişkilerinin yokluğuna rağmen nefsin ebedî bir varlık olmasında şaşılacak bir durum yoktur. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre nefsin bizatihi kendisinin bir cevher olup bedenle olan ilişkisinin izafi olması da bedenın yokluğuyla nefsin de yokluğunu gerektirmez. Bilinmektedir ki izafet üzerine kurulan bir ilişki, çok zayıf bir niteliği haizdir. Tıpkı bir şey üzerinde yönetme gücüne sahip olan birisine, o şeyin yokluğu zarar vermediği gibi bedenın yokluğu da nefsin yokluğunu ve ölümünü gerektirmez.⁷

Gazzâlî'ye (ö.505/1111) göre nefsin ölümsüzlüğünün en önemli temeli, nefis ile beden arasındaki ilişkinin özsel bir nitelik taşımasıdır. Ona göre nefsin bedenle olan ilişkisinin tamamen yönetme üzerine olması, bedenın yokluğuyla birlikte bu yönetim ilişkisini, yani hayvanî ruhun varlığını sona erdirir. Yoksa nefsin de yok olması vaki değildir.⁸ Râzî, bedenın nefsin yönetme meskeni olduğunu, evde kalan birinin evden çıktıktan sonra evin harap olmasından etkilenmediği gibi bedenın yok olmasının da nefse bir etki etmeyeceği kanaatinde-dir. Ona göre bedenın ölümüyle nefsin öldüğüne dair bilgi, vehmî bir bilgi olup nefsin hâdis olması da ölümsüzlüğüne engel teşkil etmemektedir.⁹

Ebherî,¹⁰ selefleri gibi nefsin bedenın ölümünden etkilenmeksizin ebedî bir varlık olarak hayatını sürdüreceği görüşünü paylaşır.¹¹ Buna göre onun nefsin ölümsüzlüğünü kabul ederek kendisinden önceki felsefi ve dinî geleneğin ortak bakış açısını sürdürdüğü görülür. Bedenın nefsin hayatını sürdürebilmesi için önemli bir şart olarak görülmesi, bedenın yokluğuyla nefsin de yokluğunun gerekmesini akla getirebilir. Ebherî'ye göre nefsin varlık sahasında âdetâ boy gösterebilmesi ve fiillerini yerine getirebilmesi için kendisine borçlu olduğu bedenın yok olması durumunda bedenle birlikte ortadan kalkması gerekmemektedir. Zira nefsin varlık kazanmasında, alet mesabesindeki bir role sahip olan bedenın yokluğunun, nefsin ölümsüzlüğü konusunda belirleyici bir fonksiyonu yoktur. Şayet nefsin ölümsüz olabilmesi için bedenın varlığı gerekli bir şart görülürse, bedenın yokluğunun nefsin yokluğunu gerektirmesinden bahsedilebilir.¹² Nitekim Ebherî'ye göre insanî nefis, ister bedenle birlikte hâdis olsun isterse olmasın bedenın yok olmasından sonra ölümsüzlüğünü korur.¹³ Dolayısıyla her ne kadar nefsin

7 İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fûad el Ehvânî (Kahire: İsâ el-Bâbi el-Hâlebi, 1952), 100-101.

8 Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fi Ma'rifeti Derecâti'n-Nefs*, thk. Abdullah Abdulaziz Emin (Kahire: Dârü'r-Risâle, 2009), 91.

9 Râzî, *el-Metâlib*, 7: 213.

10 Ebherî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hüseyin Sarioğlu ve Abdulmecid Nusayr, "Esrüddin Ebherî", *Mevsû'atü A'lâmi'l-Ulemi ve'l-Üdebâi'l-Arab ve'l-Müslimin* içinde (Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005), 1: 187-202; Abdülkuddüs Bingöl, "Ebherî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yayınları; 1994) 75-76; Muvahhid, Samed: "Esrüddin Ebherî", *Dairetü'l-Maarif Büzürg-i İslamî* (Tahran: h.ş. 1371), 6: 586-590.

11 Ebherî, *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2721, 157b; Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618, 29a.

12 Ebherî, *Merâsidü'l-Makâsid*, Süleymaniye Ktp., Ragıb Paşa, nr. 824, 175a.

13 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. 3134, 35b.

varlık kazanmasında bedeninin bir açıdan rolü olsa da nefsin ölümsüzlüğü, bedenle birlikte hâdis olup olmamasına bağlı değildir.

Nefs ve beden arasındaki ilişkinin araçsal bir rol ve arızî bir ilişki üzerine inşa edilmesi, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını sürdürebileceğini gösterir.¹⁴ Ebherî, nefsin bedenle olan ilişkisinin bir mahalle yerleşme türünden olmasından dolayı bedeninin yokluğunun nefsin ölümsüzlüğüne engel teşkil etmeyeceğini ifade eder.¹⁵ Ebherî'nin bu açıklamaları, insanın ferdiyeti ve bireyselliğinin sürekliliğinde, asıl olarak nefsin varlığının bir etki ve ağırlığa sahip olduğunu gösterir. Bedenin nefsin amacına ulaşabilmesinde aracı bir role sahip olması, ölümlerle birlikte yok olmasını gerektirir. Böylece bu hayatta insanın asli parçası olan nefsin, ölümsüz bir varlık olarak hayatını sürdürebilmesinden bahsedilebilir. Nefsin yetkinliğinin bedene bağlı olması, bedeninin ölümüyle nefsin de öleceği ve yok olacağı gibi bir sonuç doğurmamaktadır. Dolayısıyla ölüm olgusu, bedeninin güçlerinin işlevsiz bir hâle bürünmesinden ibaret olduğu için nefsin ölümsüzlüğüne bir halel getirmemektedir. Ancak bedeninin ölümüne rağmen insan nefsinin, ölümsüz bir varlık olmasını sağlayan özelliğinin ne olduğunun felsefi olarak açıklanması önem arz etmektedir.

İnsanî nefsin mahiyetinin basit ve soyut bir varlık olması, ölüm karşısında yok olmamasının dayanağını oluşturan en temel ilke olarak kabul edilmiştir. Çünkü nefsin ölümsüzlüğünü temellendirmek, mahiyetinin ölümsüz bir hayata adapte olabilecek bir yapısının olmasına bağlıdır.¹⁶ İbn Sînâ'ya göre nefsin ölümsüzlüğünün kendisine dayandığı ana ilke, nefsin soyut bir cevher olmasıdır. Nefsin, aynı anda ölümsüzlüğü ve yok olmayı kendi içerisinde barındırmaması, basit bir varlık olmasından kaynaklanır.¹⁷ Gazzâlî, nefsin ölümsüzlüğünün soyut bir cevher olmasına dayandırılabilirliğini ifade eder. Buna göre nefsin mahiyeti, yokluğa maruz kalmayacak bir yapıya sahiptir.¹⁸ Ebherî, tıpkı İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi nefsin basit bir varlık olmasının anlaşılması durumunda, nefsin ölümsüzlüğünden bahsedilebileceğini ifade eder. Buna göre bedeninin nefsin gibi basit olmaması, kendisinin bozulmasına ve yokluğuna yol açarken nefsin için böyle bir durum vaki değildir. Ayrıca nefsin basit bir varlık olduğunu reddetmek, bileşik bir varlık olmasına yol açacağından kabul edilemez.¹⁹ Ebherî, nefsin basit bir varlık olduğu için yokluğa maruz kalmayacağını şöyle açıklar:

14 Ebherî, *Tenzîlu'l-Efkâr fî Ta`dîlî'l-Esrâr*, Süleymaniye Ktp., Ragıb Paşa, nr. 824, 73a.

15 Ebherî, *el-Metâli'*, Süleymaniye Ktp., Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618, 101a.

16 Eyüp Aktürk, *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 134; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 38.

17 İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fî'l-Me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzi içinde*, haz ve çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 37.

18 Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Marifeti Derecâtî'n-Nefs*, 94.

19 Ebherî, *Risâle fî'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, 163a; Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 925, 119b.

[...] İnsanî nefsin yokluğu, ya sûretinin yok olmasıyla veya sûretinin yok olmamasıyla olur. İkinci [durum], kendi başına var olabilen cevherin sûretinin bozulmaksızın yok olması [düşünülemeyeceğinden] muhaldir. İlk [durum] da muhaldir. Çünkü nefis, sûretinin bozulmasıyla yok olursa, bozulmayı kabul eden ile bilfiil yok olan bir şeyi kendi içerisinde [taşır]. Bozulmaya kabil olma, bilfiil bozulan şeyden farklılık arz eder. Çünkü kabil olma, bozulma anında devamlı kalırken, bilfiil bozulan şey için [bu durum söz konusu değildir]. Bu durumda nefis, madde ve sûretten oluşan bileşik bir varlık olur ki bu muhaldir.²⁰

Ebherî'ye göre nefsin basit bir varlık olması, bedenden ayrıldıktan sonra yok olmaya maruz kalmasını imkânsızlaştırır. Nefsin sûretinin bozulmaya elverişli olmaması, bir kez var olduktan sonra yok olmamasını gerektirir. Nefsin sûretinin bozularak yok olmasını savunmak, imkânsız sonuçlara yol açacağından kabul edilemez. Çünkü herhangi bir sebepten ötürü yok olacak bir şeyin, bir açıdan yok olmayı kabul etmeyi ve yok olan bir şeyi içinde taşıması imkânsızdır. Bu iki anlamın birbirinden farklılık taşımasından dolayı her iki özelliğin bir şeyde aynı anda toplanması mümkün değildir. Nefsin var olduktan sonra yok olmayı kabul etmesi, bu iki anlamı kendi içerisinde taşıyıp bileşik bir varlık olması anlamına gelir. Ebherî, *Merâsîdü'l-makâsîd* eserinde nefsin hiçbir bakımdan bileşik olmaması ve yokluğu kabul eden her şeyin bileşik olması gerektiği öncüllerinden hareketle nefsin yokluğa maruz kalmaması gerektiği sonucuna ulaşabileceğimizi dile getirir.²¹ Ayrıca her yok olan şeyin, madde ve sûretten oluştuğu görülür. İnsanî nefsin maddî olmayan soyut bir varlık olması da yok olmamasını gerektirir. Bu bakımdan insanî nefsin basit ve soyut bir varlık olması, insanın ölmesi ve yok olması gibi bir durumu ortadan kaldırır.²²

Ebherî, nefsin basit bir cevhere sahip olmasından dolayı ölümsüzlüğün kendi mahiyetinden kaynaklı olduğu kanaatini paylaşır. Ancak nefsin basitliğine halel gelmemesinden hareketle ölümsüzlüğünü ispat etmek üzere zikredilen delile itiraz noktalarının olabileceğini de ifade eder. Buna göre kendi içerisinde birbirinden farklı iki anlamı ihtiva eden yok olmayı kabul etme ile bilfiil yok olma gibi bir sonuç ortaya çıkmaksızın, nefsin salt mahiyetinin dış dünyadan ortadan kalkmasıyla yok olması mümkün olabilir.²³ Dolayısıyla nefsin yokluğu ile haricî mahiyetinin yokluğunun birbirinden farklılık taşıması durumunda, nefsin bileşik bir varlık olması söz konusu olabilir. Hâlbuki nefsin yokluğu, sadece haricî mahiyetinin yokluğundan ibaret olması şeklinde de anlaşılabilir.²⁴ Ebherî, soyut bir cevherin

20 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, thk. ve inceleme Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998), 367. Benzer ifadeler için bkz. Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânu's-Sıdk*, 35b-36a.

21 Ebherî, *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 175a.

22 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, nr. 1618, 132b.

23 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis-i Şûrâ-yi Millî, nr. 2752, s. 319.

24 Ebherî, *Telhîsü'l-Hakâik*, Süleymaniye Ktp., Köprülü Fazıl Ahmet Paşa nr. 1618, 67b; a.mlf., *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, 319-320.

sûretinin bozulmaksızın yokluğunun mümkün olamayacağı ilkesine de itiraz edilebileceğini bildirir. Buna göre soyut bir cevherin yokluğunu, sadece sûretinin yok olmasına dayandırmak zorunluluk taşımamaktadır. Çünkü var olan bir şeyin yokluğu, hariçten ortadan kalkması anlamına da gelebilir. Bunun meydana gelebilmesi için soyut cevherin sûretinin yok olmasının şart koşulması gerekmemektedir.²⁵

Ebherî, nefsin soyut ve basit bir cevher oluşunu kabul etmekle birlikte beden ölümüyle nefsin yok olmadığını savunan mezkûr delillerin eleştirilebileceğini göstermektedir. Yoksa beden ölümünün nefsin de yokluğunu gerektirdiği kanaatinde değildir. Onun prensipte nefsin ölümsüzlüğünü kabul etmekle birlikte mezkûr delillerin zayıf noktalarını dile getirmede Sühreverdî'nin (ö.587/1191) eleştirilerinden etkilendiği söylenebilir. Nitekim Sühreverdî, nefsin basitliğinden hareketle ölümsüzlüğünü savunmayı ikna edici bulmamaktadır. Meşşâilere göre nefste yok olma bilkuvvelîği ve var kalma bilfiilliği, nefsin basit olmasından dolayı aynı anda yer alamaz. Nefsin bilfiil varlığı ise yokluğunun düşünülmeceğini gösterir. Ancak tıpkı ayırık akılların bilfiil varlıklar olmasına rağmen mümkün kategorisinden sayılması gibi nefsin de bilfiil olup mümkün kategorisinden olduğu ve mümkün olan her varlığın da yokluğunun önünde bir engel olmadığı pekâlâ iddia edilebilir.²⁶

Ebherî'ye göre insanî nefsin varlık sebebinin ölümsüzlüğü, nefsin de illeti olan fa'âl akıl gibi ölümsüz bir varlık olmasını sağlar.²⁷ O, ayrıca doğrudan fa'âl akıl kavramını kullanmak yerine nefsin *varlık illeti* sayesinde ölümsüz kalabileceğini belirtir.²⁸ Akıllar âleminde herhangi bir yok oluş, bozulma gibi bir durum olmadığından dolayı akılların, ölümsüzlük sorunuyla karşı karşıya kalmaları söz konusu değildir. İşte nefsin de varlık kaynağının ölümsüz olması ve bedenden kurtularak akıllar âlemine ilhak olma gibi bir özlem içerisinde olması, ölümsüzlüğünü sürdürebilmesinin zeminini oluşturur. Dolayısıyla nefsin varlık illetinin ölümsüzlüğü, kendi ölümsüzlüğünün de arka planını oluşturur. Nefsin yokluğu ancak illetinin yokluğu sonucunda olur. Buna göre nefsin ölümsüzlüğünü savunmak için nefsin soyut ve basit bir cevher olarak kabul edilmesi ve beden insanı yetkinliğe götürececek bir gücünün olmadığı tezinin yanı sıra, varlık sebebinin ölümsüzlüğü de etkili olmuştur.

İnsanî nefsin bedenden ayrıldıktan sonra birbirlerinden nasıl ayrılacakları üzerinde durulması gereken bir diğer problemdir. Çünkü ölüm, beden yokluğuna ve nefsin bedenle olan arızî ilişkisinin bitmesine yol açmaktadır. Geriye tek başına kalan nefsin birbirlerinden nasıl farklılaşacakları, önemli bir problem

25 Ebherî, *Tenzîlül-Efkâr fî Ta'dîlül-Esrâr*, Ragıb Paşa, 824, 72a.

26 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yay., 2009), 102.

27 Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, 119b-120a; a.mlf., *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, 163a.

28 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânu's-Sıdk*, 36a; a.mlf., *Beyânü'l-Esrâr*, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, 1618, 29a; Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 132b.

olarak karşımızda durmaktadır. İbn Sînâ, her bir nefsin ferdiyetini koruyarak diğer bir nefsten farklılık arz etmesinde, sahip oldukları farklı bedenlerin, maddelerin ve bu bedenlerden kaynaklı karakterler ile nefslerin hudûsa geldikleri zamanın belirleyici olduğunu ifade eder.²⁹ Gazzâlî de nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra birbirlerinden ayrılmalarını ilim, cehalet, sevinç, keder, güzellik ve çirkinlik gibi niteliklere sahip olmalarına dayandırarak cevaplandırır.³⁰ Buna göre yetkinliğe delâlet eden niteliklere sahip olan kimselerin, bu tarz niteliklerden mahrum kalmış insanlardan nitelik bakımından ayrılmaları söz konusudur.

Ebherî, tıpkı İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi nefslerin ölümden sonra birbirlerinden ayrılmalarının, bedenden kaynaklı hallerin nefse ilişmesi sayesinde olacağını ifade eder. Buna göre her nefsin kendine özgü bedeni sayesinde sahip olduğu özellikler, bedenden ayrıldıktan sonra birbirlerinden ayrılabilmelerinin zeminini oluşturur. Öyle ki beden sayesinde kazanılan içselleştirilmiş karakter ve bilgiler, nefste içkin bir hale bürünerek izlerini devam ettirir.³¹ Nefsin kendine ait bedeninden kaynaklı özellikler dışında nefsin başka bir bedene geçeceğini ileri süren tenâsüh öğretisinin bir açıdan nefslerin birbirlerinden farklılaşma sorununu çözdüğü sanılabilir. Ölüm sonrası hayatın varlığını başka bir bedene geçişle açıklayan tenâsühün, nefsin ferdiyetinin sürekliliğiyle olan ilişkisi bir sorun olarak önümüzde durmaktadır.

2. Tenâsüh Sorunu

Ebherî, tenâsüh fikrinin savunulmasında nefsin bedenle olan ilişkisinin başat bir role sahip olduğunu belirtir. Zira nefsin bedenle olan ilişkisinden kaynaklı pis karakterlerin izini üzerinde taşıması durumunda tenâsüh fikrinin savunulmasının kolay bir hale gelebileceğini dile getirir. Ancak nefsin bedenin kirlerini üzerinde taşıdığı için tekrardan tenâsühe maruz kalarak bunlardan kurtulacağı fikrini kesin bir şekilde savunmanın mümkün olmadığını vurgulamıştır. Nitekim *Unvânü'l-Hâkk*'daki şu sözler, Ebherî'nin meramını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Eğer nefis, [bedenden ayrıldıktan sonra] kendisiyle beraber pis karakterler taşıyorsa, bedenin gerektirdiği [şeylere karşı] özlem içerisinde kalır. Bu karakterlerin nefsi, başka bir insanî veya hayvanî bedene yönlendirmesi muhtemeldir. Bu karakterlerle azap içerisinde kalması da muhtemeldir. Allah, gerçekliklerin en iyisini bilir.³²

Ebherî, bedenin kirlerinden dolayı tenâsüh fikrinin ileri sürülebileceğini belirtmekle birlikte bu konuda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığını (*lâ*

29 İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, 98.

30 Gazzâlî, "el-Madnûn bihi 'alâ Ehlihi", *İki Madnûn* içinde, çev. Sabit Ünal (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 1988), 109.

31 Ebherî, *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 175b; a.mlf., *Zübdetü'l-Hakâik*, 132b.

32 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 48a.

yümkin el-cezm bi-şeyin min zâlik) belirtir.³³ Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* eserinde nefsin pis bedenî karakterlerden dolayı başka bir hayvanî veya insanî nefse bitişmesi gibi bir durumdan bahsettiğini belirten Ebherî, beşer gücünün tahkik üzere tenâsühün varlığını veya yokluğunu idrak etmeye güç yetiremeyeceğini söyler.³⁴ Ebherî'nin *Keşfü'l-Hakâik*'deki sözleri, tenâsühün varlığını kabule veya yokluğuna meyletmek yerine delillerin burhanî bir kesinlik taşımamasından dolayı çekimser bir duruş sergilediğini göstermesi açısından önem taşır. *Bu şeylerin [nefsin bedenî karakterlerden dolayı başka bir insanî veya hayvanî bedene bitişmesinin] doğruluğu ve fesadı için bir delil [burhan] getirilmedi. Böylece bu konuda tevakkuf gerekir.*³⁵

Ebherî, bedenî karakterlerin nefis üzerindeki etkisinin devam etmesinden dolayı başka bir insanî veya hayvanî bedene ilişmesinin kesinlik taşımadığını belirtir. Nitekim bu konuda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığını ifade etmesi, bu konu bağlamında sarf edilen sözlerin mutlak doğru yargular olarak kabul edilmemesi gerektiğini ifade eder. Nefsin bedenden kaynaklı kirlerden arınabilmek için başka bir bedene geçebileceği tezini kesin bir şekilde savunmanın mümkün olmadığını, hatta insanın bunu idrak etmekten aciz olduğunu vurguladığı görülür. O, tenâsühün burhanî delillere dayanılarak iptal edilememesi ve tenâsühü savunanların da bu konuda delillerinin olmayışından dolayı konuyu tartışmaya açık bırakmıştır.

Nefsin ölümsüzlüğünü kabul eden filozoflar ile tenâsüh erbabının, nefsi soyut bir cevher olarak kabul etmelerinden dolayı salt nefsin ölümsüzlüğünü savunmaları, insanın ferdiyetinin ve bireyselliğinin korunmasını beraberinde getirmeyebilir. Bundan dolayı insanın bireyselliğini ve ferdiyetini korumasının, sadece nefsin ölümsüzlüğüyle değil aynı zamanda bedeninin de nefis ile beraber var olmasıyla gerçekleşebileceği tezi ön plana çıkmaktadır. Salt nefsin ölümsüzlüğünü savunanların, ma'dûmun iadesini mümkün görmemelerinden dolayı bedeninin dirilişini gereksiz görmelerine karşılık nefis ve bedeninin birlikte dirilişinin daha makul olacağı tezini savunanlar arasındaki farklılığın, Ebherî tarafından nasıl ele alındığının açıklanması gerekir.

3. Diriliş ve Ma'dûmun İadesi Sorunu

Ebherî'ye göre insanın ölümsüz bir varlık olduğu ve bedeninin ölümüyle nefsin ölümünden bahsedilemeyeceği kanaatinde olduğunu gördük. Ancak ölüm sonrası hayatı kabul etmek, insanın bu dünyada olduğu gibi nefis ve beden birlikteliği şeklindeki bir hayat içerisinde olmasını gerektirmeyebilir. O halde ölümden sonra ebedî bir hayat içerisinde yaşanılacak olan hayatın salt nefis ile mi yoksa nefis ve

33 Ebherî, *Tenzîlu'l-Efkâr fî Ta'dîli'l-Esrâr*, 73b.

34 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 134b.

35 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik*, 372.

bedenin birlikteliğiyle mi olacağı, ihtilafın odak noktasını oluşturur. Nefsin ölümsüzlüğü ve sürekliliğini kendi mâhiyetinin basitliğinden dolayı koruyabilmesi, beden de aynı şekilde ölümsüzlüğünü gerektirmeyebilir. Bununla birlikte insanın bireyselliğini kazanmasında beden bir rolü ve etkisinin olması, ölüm sonrasında da insanın eylemlerini icra edebilmesi için bedenin varlığının gerekliliğini akla getirmektedir. Bundan dolayı nefis ile beraber var olacak olan beden, bu dünyadaki bedenle olan aynılığı, benzerliği, farklılığı, tartışmaların zeminini oluşturur.³⁶

Kelâmcıların beden olmaksızın, nefsin hiçbir eylemini yerine getiremeyeceği ve mükâfat ve cezanın adalet ölçüsünde yerine gelemeyeceği şeklindeki tezleri, dirilişin cismanî tarafının ön plana çıkmasına yol açmıştır. Ancak bedensel dirilişi savunmakla, nefis ve beden birlikte dirilişin önünde herhangi bir çelişkinin olmadığını iddia etmek de aynı şeyi ifade etmemektedir. Bedensel dirilişi muhal kılan bir engelin olmaması, nefis ile birlikte bedenin dirilişini savunmak kadar kolay bir durum arz etmeyebilir.³⁷ İşte bu soru ve sorunlar ışığında, Ebherî'nin salt ruhanî veya cismanî dirilişi öne süren tezlerin delillerine olan bakış açısını ele almaya çalışacağız.

Ebherî, felsefi ansiklopedik eserleri içerisinde istina bir konumda duran *Risâle fî İlmi'l-Kelâm* eserinde felâsife ve mütekellimin görüşlerini karşılaştırmalı bir dökümünü verir. O, ehl-i hakk olarak nitelediği kimselerin, ma'dûmun aynıyla iadesini mümkün görmelerinden dolayı filozoflarla ters düştüğünü belirtir. Ma'dûmun aynıyla iadesini mümkün veya imkânsız gören seçeneklerin ikisi telif edilemeyeceğinden dolayı birisinin doğru olduğu aşikârdır. Ma'dûmun iadesinin bizâtihi mümkünlüğü bütün durumlarda olsun veya olmasın, yokluğun iadesini kesin bir şekilde reddeden görüşle bağdaştırılamaz. O halde bizâtihi mümkün görülen bir şeyin tekrardan iadesinin önünde bir engel olmadığı tespit edildiğinde, iade fikrinin geçerliliğinden de bahsedilebilir. Şayet bütün durumlarda bizâtihi mümkün olmadığı iddia edilirse, o halde o şeyin mümkün olmasından hiçbir zaman bahsedilemez. Aksi takdirde bizâtihi mümkün olan bir şeyden bizâtihi imkânsız olan bir duruma evrilme olur ki bunun doğru olmadığı açıktır. Dolayısıyla bizâtihi mümkün olan ma'dûmun iadesi fikrinin, imkânsız bir durum olması söz konusu değildir.³⁸

Ebherî mezkûr eserinde ma'dûmün aynıyla iadesinin mümkün görülmesine kimi itirazların öne sürülebileceğini dile getirir. Buna göre bizâtihi mümkün olan bir şeyin yok olduktan sonra iade edilmesi, salt imkân fikrinden hareketle ileri sürülmektedir. Ancak yok olanın iadesi vaki olduğunda ikinci defa varlık kazanmış olur. Bu durumda yok olanın iadesini mümkün görme, ikinci defa varlık kazanmasını gerektirir anlamına gelir. O halde ilk varlığa geldiği haliyle sonradan iade

36 Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 135-138.

37 Ali Arslan Aydın, *el-Ba'su ve'l-Hulûd: Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felâsifeti* (İstanbul: Şehâ Neşriyât, 1998) 147.

38 Ebherî, *Risâle fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed Ekrem Ebû Ğuş (Amman: Dâru'n-Nûr, 2012), 115.

edildikten sonra kazandığı ikinci varlık arasında bir fark olmalıdır. İkinci olarak ma'dûmun iadesi mümkün görülürse, yok olan şahsın ve ilk başta varlık kazandığı zaman kesitinin de iade edilmesi gerekir ki bunun da telif edilmesi düşünülemez. Böyle bir itirazın öne sürülmesinin gerekçesi, kişinin tek bir durumda hem iade edilmiş hem de başlangıcının olmasını bir arada gerektirmesi gibi imkânsız bir sonuca neden olmasıdır. Diğer yandan ma'dûmun yokluksal (*nefyun*) olması, dönüş imkânıyla nitelenemeyeceğini gösterir. Çünkü ma'dûmun herhangi bir nitelikle sıfatlandırılması imkânsızdır. O halde dönüş imkânına sahip olma niteliğine sahip olmayan ma'dûmun iade edilebileceği ileri sürülemez.³⁹

Ebherî, ma'dûmun iadesinin imkânsızlığını destekleyen itirazlara yer verdikten sonra bu işkâllere cevap vererek bu eseri bağlamında yine ma'dûmun iadesinin mümkün olabileceği fikrinden ödün vermemeye çalışır. O, mümkünün iadesi durumunda bunun ikinci defa varlık kazanacağı anlamına gelmesinin bir muhale yol açmayacağını belirtir. Çünkü mümkünün ikinci varlığı, asıl varlığının gerçekliğiyle çelişen bir durum arz etmemektedir. Öyleyse ma'dûmun ikinci defa varlık kazanması, onun her durumda varlığının mümkün olmasından ileri gelir. Ebherî, ma'dûmun iadesiyle birlikte o şeyin ilk var olduğu zaman kesitinin de iade edilmesi durumunda, hem iade edilenin hem de zaman kesitinin tek bir durumda yer almasının imkânsız olacağı fikrinin de kabul edilmeyeceğini ifade eder.⁴⁰ Ebherî'nin daha çok kelâmcı kimliğini ön plana çıkardığı eserinde verdiği cevapların açıklayıcı bir mahiyete sahip olmadığı, salt ileri sürülen itirazların kabul edilmeyeceğine dair bir üslup içerisinde olduğu görülür.

Ebherî'ye göre cismanî dirilişi savunanlar, ma'dûmun iadesini temellendirmek için başka delillere de sahiptir. Zira ma'dûmun iadesi fikrini aklen muhal kılan bütün ihtimallerin bertaraf edilmesi halinde, cismanî dirilişin kabul edilebilirliğine ilişkin kabul kolaylaşacaktır. Cismanî dirilişi ispat edenler, ma'dûmun ikinci defa varlığının imkânsız olmasının ya zâtı ve ilişenlerinden ya da ayrı bir arazdan kaynaklı olabileceğini dile getirirler. Şayet ma'dûmun zâtından dolayı iade edilmeyeceği iddia edilirse, onun hiçbir zaman varlık kazanmamış olması gerekirdi. Ancak varlığa gelen bir şeyin yok olmasından bahsettiğimiz için bu ihtimal dâhilinde ma'dûmun iade edilemeyeceği savunulamaz. İkinci bir ihtimal olarak ayrı bir arazdan dolayı da ma'dûmun iadesinin mümkün olmadığı ileri sürülemez. Çünkü ayrı olma (*mufârik*), yokluğa maruz kalabilen bir mahiyet arz eder. Ayrı bir arazın ortadan kalkması sonucu ma'dûmun iadesinin önündeki engel kalkar. Ebherî, cismanî dirilişi ispat edenlerin delillerine kimi itirazlar ileri sürmekten geri durmaz. Ona göre zâtından dolayı iade gerçekleşmediği durumda ma'dûmun hiçbir zaman varlık kazanmaması gerektiği sonucuna ulaşmak doğru değildir. Eb-

39 Ebherî, *Risâle fi İlmi'l-Kelâm*, 116.

40 Ebherî, *Risâle fi İlmi'l-Kelâm*, 116-117.

herî, ma'dûmun iadesinin ispatı için zikredilen yöntemin burhanî olmadığını ifade eder.⁴¹

Ebherî, ma'dûmun iadesinin ispatına ilişkin delilleri ve eleştirilerini serdettikten sonra kesin bir şekilde bu tezin geçerli olamayacağını ileri sürenlerin görüşlerine yer verir. O, filozofların ma'dûmun aynıyla iadesini inkâr ettiklerini belirtir. Bir şeyin yok olduktan sonra ikinci defa dönüşü mümkün kabul edilirse, iade edilen varlığın yok olan varlığın aynısı olduğu iddia edilemez. Hatta bunun aynı olmadığı bilgisinin zorunluluk taşıdığı, olsa olsa iade edilen varlığın onun bir benzeri olduğu söylenebilir. Öyle ki cismanî dirilişin olacağını söylemenin bu durumda tenâsüh öğretisinden hiçbir farkı kalmayacaktır. Çünkü benzer bir bedenle dirilişin olması, tenâsüh öğretisinin ileri sürdüğü tezle aynılık taşır.⁴² Ebherî, cismanî dirilişi reddedenlerin benzer ve aynı bedenle diriliş arasında kategorik bir ayrım yaptıklarını, aynı bedenle birlikte dirilişin imkânsız olması ve benzer bedenle dirilişin tenâsühün aynısı olmasından dolayı cismanî dirilişi benimsemediklerini ifade eder. Nitekim Ebherî'nin de aynı bedenle diriliş fikrinin ispat edilmesini mümkün görmediği görülür.

Ebherî, bedenin yok olduktan sonra aynısıyla nefse bitişerek dirileceğini iddia etmenin doğruluğunu gösteren bir delilin olmadığını belirtir.⁴³ O, cismanî dirilişin aynı bedenle olacağını savunan kimseleri taklit ehli olarak betimler. Aynı bedenle dirilişin olacağını ileri sürenlere göre bedenin yok olduktan sonra aynısıyla iade edilmesinin önünde herhangi bir engel yoktur. Buna göre insanın hissedeceği lezzet ve elem, tekrardan iade edilen bu bedende meydana gelir. Ancak Ebherî, aynı bedenle birlikte dirilişi savunmanın kolay olmadığını, bunun akli imkânsızlıklara yol açacağını belirtir. Öncelikle bedenin bütün parçalarıyla yok olup çözüldükten sonra, parçalarının tamamının tekrardan bir araya gelerek oluşan bedenle aynı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Akıl, bunun ilk bedenin aynısı olmadığını çok rahat bir şekilde söyleyebilir. Nitekim bir vazonun kırıldıktan sonra etrafa saçılan parçalarını bir araya getirerek yeniden oluşturduğumuzda, onun ilk baştaki vazoyla aynı olduğu söylenemez.⁴⁴

Cismanî dirilişin savunulabilmesi, yok olan bedenın aynısıyla iade edilebilmesini gerektirir. Öyle ki ma'dûmun ilk var olduğu zaman kesitinin de ikinci defa var olması gerekir. Böylece yok olan bedenın, bütün özellikleriyle iade edildiği iddia edilebilir. Ancak iadenin gerçekleşebildiğinden bahsedebilmek için ilk var olduğu zaman kesitinden farklı bir zaman diliminin varlığı gerekir. Buna göre t2 zamanında var olan şeyin, t1 zamanında var olan şeyden, zaman özelliği bakımından farklılık arz etmesi, bedenın aynıyla iade edilebileceği fikrinin temelleri-

41 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47a.

42 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 46b.

43 Ebherî, *Tenzilü'l-Efkâr fi Ta'dilü'l-Esrâr*, 73a.

44 Ebherî, *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, 62a.

ni sarsmaktadır. Çünkü ilk zaman kesitinin olmaması, aynı bedenle diriliş fikrini savunmayı imkânsız kılar. Bedenin ilk varlık kazandığı zaman kesitinin, yok olan bedenle birlikte iade edilememesi, yok olan bedenin tekrardan aynıyla iadesini imkânsız kılar. Dolayısıyla cismanî dirilişin aynı bedenle olacağını savunmak asla mümkün değildir.⁴⁵ Görüldüğü üzere ma'dûmun özelliklerinden biri olan zamanın yeniden var olamaması, iade fikrinin geçersizliğini savunmak için sıklıkla kullanılan bir delildir. Tam tersi bir şekilde ma'dûmun içinde var olduğu zaman kesitinin de yeniden var olması, ikinci bir zaman kesitinde var olan şeyin yokluğunu gerektirir. O halde ma'dûmun bütün özellikleriyle ikinci bir anda var olamaması, insanı, yok olan bedeninin aynıyla iade edilebileceğini ileri sürmekten men eder.

Ebherî, yukarıda belirttiğimiz gibi cismanî dirilişin ispatını savunanların delillerini verdikten sonra onların zayıf noktalarını eleştirdiği gibi ma'dûmun iadesini inkâr edenlerin delillerini de aynı şekilde eleştirir. O, *Keşfü'l-Hakâik*'de filozofların yok olan bir şeyin aynıının iade edilemeyeceğine ilişkin meşhur delillerini verdikten sonra bunların burhanî olmadığını dile getirir. Öncelikle cismanî dirilişi reddedenlerin öne sürdüğü bir insanın başka bir insanı yemesi durumundaki imkânsızlıklar, aslî parçalarla dirilişin olacağı görüşü kabul edildiğinde ortadan kalkar. İkinci olarak benzer bir bedenle dirilişin tenâsühle aynı şeyi ifade ettiği, burhanî bir delile dayanmadığı için kabul edilmez.⁴⁶ Esasında ma'dûmun iadesini imkânsız görenlerin delilleri, genelde farazi örneklerden oluşturularak karşı tarafın köşeye sıkıştırılmasına dayanır. Buna göre ruhanî dirilişi savunanlar, bir insanın başka bir insanı yemesi durumunda ortaya çıkabilecek imkânsızlıklardan dolayı ma'dûmun aynıyla iade edilemeyeceğini öne sürerler. İkinci olarak yukarıda ifade ettiğimiz gibi insanî nefis, bedene ikinci defa iade edilirse bunun ilkinin aynıı olamayacağından dolayı tenâsühe kapı açması söz konusudur. Ebherî, hulfî kıyasa dayalı bir yöntemin takip edilerek cismanî dirilişin çürütülmesine ilişkin zikredilen delillerle, aslî parça fikrinin kabul edilmesiyle karşılık verilebileceği kanaatindedir. Ayrıca benzer bedenle dirilişin tenâsühle aynı olduğu delilinin, burhanî temellerden yoksun olduğu için zayıf noktalarının olduğunu ileri sürmektedir.

Ebherî'nin benzer bir bedenle dirilişin tenâsühle aynı anlama geldiğinin salt bir iddia olduğu ve aslî parçalar eşliğinde dirilişin mümkün olabileceğine ilişkin görüşlerinde Gazzâlî'den etkilendiği söylenebilir.⁴⁷ Aslında bedenin bütün değişimlerine karşı hiçbir zaman değişmeyen asıl parça fikri, herkesin sahip olduğu biricikliği ve ferdiyeti korumanın garantörü olarak ileri sürülmüştür. Buna göre asıl parçayı yiyen birisine bu parçaların eklenmesi söz konusu değildir. Asıl parçalar dışında yenilen kısımların, yiyen insanın bir parçası olmasında bir beis yoktur. Çünkü bunların insanın ferdiyetini ve asıl kimliğini oluşturacak bir özellikleri

45 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 31b; a.mlf., *el-Metâli'*, 102a.

46 Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik fi Tahriri'd-Dekâik*, 365-366.

47 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 219.

yoktur. Cismanî dirilişin asıl parça fikri üzerine temellendirilmesi, filozofların ma'dûmun iadesini imkânsız görmelerini bertaraf etmeye yönelik savunmacı bir refleksten kaynaklanır.

Abbâs Süleyman, Ebherî'nin diriliş ile ilgili farklı ekollerin görüşlerini sunup eleştirdiğini, bir açıdan cismanî dirilişin kabulünü ileri sürerek dinî düşüncenin görüşünden uzaklaşmadığını dile getirir. Bununla birlikte ruhanî dirilişin kabulünü ifade eden bir tutum içerisine girdiğini de belirtir. Ona göre Ebherî'nin hem ruhanî hem de cismanî dirilişin olabileceğine dair ifadelerinin olması, dinin ileri sürdüğü cismanî diriliş ile aklın ispat edip din tarafından da olumsuzlanmayan ruhanî diriliş arasında bir sentez çabası içerisinde olmasından ileri gelir.⁴⁸

Ebherî'nin zikrettiğimiz bütün ifadeleri ışığında, ma'dûmun aynıyla iadesini mümkün gören ifadelerinin yanı sıra bunun imkânsızlığını gösteren delillere de yer verdiğini görmekteyiz. Onun ma'dûmun aynıyla iadesinin imkânsızlığından hareketle diriliş fikrinin reddedilmesine karşı çıkıp aslı parçalar aracılığıyla dirilişin olabileceğini vurgulaması, Gazzâlî'nin perspektifinden etkilendiğini gösterir. Öyle ki benzer bedenle dirilişin tenâsühü çağrıştırdığı tezinin tamamen bir iddia niteliği taşıdığı ve bunun temellendirilmesinin yapılmadığını vurgular. Ancak onun cismanî dirilişi savunuların ve reddedenlerin görüşlerini sadece aktaran konumunda olmadığını, yeri geldiği zaman her iki görüşün de delillerini eleştirdiğini görmekteyiz. Nihai olarak cismanî veya ruhanî dirilişi reddettiğini veya kabul ettiğini kesin bir şekilde ileri süren bir üslup içerisinde olmaktan ziyade yöntem olarak hem ruhanî hem de cismanî diriliş savunucularının delillerini eleştirel bir okumaya tabi tuttuğunu görmekteyiz. Onun, en *azından aslı parçalar* tezi dikkate alınmaksızın ma'dûmun iadesinin çürütülerek ruhanî diriliş fikrinin temellendirilmesini zayıf gördüğünü söyleyebiliriz. Aynı zamanda aynı bedenle diriliş fikrine de karşı çıkmıştır. Sonuç olarak Abbas'ın dediği gibi Ebherî'nin cismanî ve ruhanî diriliş arasında bir sentez içerisinde olduğu, eserlerinde her iki görüşün ifadelerini tahkik etme peşinde olduğunu söylememiz mümkündür.

4. Mutluluğun ve Aklî Hazzın Kaynağı Olarak İnsanî Nefs

Ebherî, nefsin ölüm sonrası karşılaşılabilecek halleri ele alarak ölümsüzlüğün keyfiyetini berraklaştırmaya çalışır. Nefsin, bilme ve eyleme güçlerinin yetkinleşme seviyesi ve bedenle olan ilişkisi, her bir gücün lezzet ve elemeleri idrak edip edememesi, aklın hazzının bedenî hazlara olan üstünlüğü gibi faktörler, insanın ölüm sonrası mutluluğunun şekillenmesinde rol oynar. Dolayısıyla Ebherî'nin mutluluk ile ilgili görüşlerinin nefis teorisinden bağımsız kalması söz konusu değildir. O,

48 Abbâs Süleyman, "Esirüddin Ebherî ve Mezhebûhu fî'n-Nefs", *Dirâsât fî'l-Felsefetü'l-İslâmiyye* içinde (İsken-deriyye: Dâru'l-Mâ'rifeti'l-Câmi'iyye, 2001), 228.

bu bağlamda öncelikle lezzet ve elemin tanımlarına yer verir. Çünkü mutluluk ve bedbahtlığın temelini, insanın lezzeti ve elemin idrak etme gücü oluşturur:

Lezzet, yetkinlik olmak bakımından yetkinliğin (kemâl) idrak edilmesinden ve [ona] ulaşılmasından ibarettir. [...] Elem, afet olmak bakımından afetin idrak edilmesinden ve [ona] ulaşılmasından ibarettir. Afet olmak bakımından sözümlü sarhoş ve ölüm anında güçlerini yitiren kimseyi [tanımdan çıkardık].⁴⁹

Ebherî, başka eserlerinde ise lezzeti, *uygun olması (mülâim) bakımından uygun olan şeyin idrak edilmesi*, elemin ise *uygunsuz olması (münâfi) bakımından uygunsuz şeyin idrak edilmesi* şeklinde tanımlar.⁵⁰ Tanımda zikredilen, idrak edilen şeyin uygun olması kaydı, bir lezzet alma amacının insanın niyeti içerisinde saklı olduğunu gösterir. İnsanın hastalık anında ilaç içmekten duyduğu lezzet, sağlığına kavuşma niyetini içinde barındırmasındandır. Çünkü alınan ilacın insanın bir açıdan sağlığına kavuşturma lezzetinin dışında, insanın arzulamadığı başka yan etkilerinin de olması mümkündür.⁵¹ Aynı şekilde eleme yol açan gerçekliğin, insanın afetine yol açması gerekir. O halde insanın uygun olanı idrak etmesi, yetkinliğin elde edilmesini sağlarken kendi doğasına uygun olmayana idrak ettiği zaman afet ve eleme maruz kalması kaçınılmazdır. Zira Ebherî'ye göre insanın sahip olduğu her güç, kendi doğasına uygun olan şeyi idrak etmekle sorumludur. İnsanın görme duyusuyla ışığı ve güzel sûretleri görmesi, tat alma duyusuyla tatlılık lezzetini⁵² ve işitme duyusuyla güzel şarkıları idrak etmesi,⁵³ her bir gücün kendi yapısına uygun olan şeyi idrak edebileceğini gösterir. Dolayısıyla görme, tatma veya işitme duyusunun başka bir gücün rolünü yerine getirmesi gibi bir durum söz konusu değildir.

Ebherî, görüldüğü üzere lezzet ve elemin meydana gelmesi için idrakin meydana gelmesini önemli bir şart olarak görür. İnsanı yetkinliğe ve afete götüreceğe şeyi idrak eylemi olmaksızın sahip olması yeterli değildir. Zira insanın idrak eylemini gerçekleştirmemesi durumunda, lezzet ve elemin varlığından bahsedilemez. Aksi takdirde sarhoş birinin, maşûkunu gördüğü zaman lezzet duyması veya dövülmekten elem duyması gerekirdi. Hâlbuki her iki durumun meydana gelmemesi, insanın idrak eylemini yerine getirememesinden kaynaklanır. Ayrıca insanın, idrak eylemini yerine getirebilmesinin zorunluluğu kadar yetkinliğe sahip olmasını sağlayacak şeyden onu mahrum bırakacak engellerin de ortadan kalkması gerekir. Nitekim hasta olan bir insanın sağlığına kavuşur kavuşmaz büyük bir sevinç ve mutluluk içerisinde girmesi, idrak etme eyleminin önündeki engellerin ortadan

49 Ebherî, *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177a. Pasajın benzer ifadeleri için bkz. Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fi İbâneti'l-Esrâr*, 322; a.mlf., *Keşfü'l-Hakâik fi Tahri'ri'd-Dekâik*, 370.

50 Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik*, 68a; a.mlf., *el-Metâli'*, 102a.

51 Kâdı Mir el Meybûdi, *'Ale'l-Hidâye* (Dersââdet, Arif Efendi Matbaası, 1321), 124.

52 Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, 120a; a.mlf., *Hidâyetü'l-Hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, "Hidâyetü'l-Hikme'nin Tahkiki Neşri" içinde. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008/1): 226.

53 Ebherî, *Risâle fi'l-Mebde' ve'l-Me'âd*, 163b.

kalkmasıyla ilgilidir.⁵⁴ İnsanın normal zamanda yemek yemekten lezzet almasına rağmen hasta iken bundan tiksinişi, idrakin gerçekleşmemesindedir. İnsanın şuurunu kaybetmemesi için selamet içerisinde olması gerekir. Böylece yemek yediği zaman insanın lezzet duyması söz konusu olur.⁵⁵ Dolayısıyla idrak ve şuurun selameti, lezzet ve elemnin meydana gelmesinin sebebinin oluşturur.

Ebherî, idrak eden her bir güç için lezzet, elem, yetkinlik ve kötülükten bahsedilebileceğini belirtir.⁵⁶ Her bir gücün kendi potansiyeli doğrultusunda lezzet ve eleme maruz kaldığı söylenebilir. İnsanın lezzet duyabilmesi yetkinliğine, elem duyması ise kötülüğe maruz kalması oranında meydana gelir. Lezzet ve elem ile yetkinlik ve kötülük arasındaki ilişki, insanın mutluluk içerisinde yaşayabilmesinin temelini oluşturur. O, her bir gücün kendi sınırları içerisinde idrak ettiği şeyle lezzete ulaşması gibi insanî nefsin de Tanrı'nın zâtını, sıfatlarını, her türlü eksiklikten münezze olup varlık feyzinin kaynağı olduğunu, soyut akılları, semâvî nefis ve cisimleri, unsurları idrak etmesiyle lezzete mazhar olabileceğini belirtir. Öyle ki bütün varlık âleminin sûretlerinin kendisinde yer alması söz konusu olur. Ebherî, insanî nefsin yetkinliğe ulaşabilmesi için ikinci bir özelliğe daha sahip olması gerektiğini dile getirir. Buna göre nefsin denge üzerine dayalı bir melekeye sahip olması gerekir. Böylece nefsin, bedeni yönetmekle birlikte ondan kendisine sirayet edecek olan kötü karakterlerden kendisini koruyarak yetkinliğe ulaşmasının önündeki engeller ortadan kalkmış olur. İnsanın yüce karakterleri kendi nefsinde iyice yer edinmesini sağlamasıyla bedeninin isteklerine meyletmeksizin akli varlıkların idrakine yönelmesi kolay bir hal alır.⁵⁷

Ebherî, nefsin yetkinliğe ulaşmasını sağlayan iki nedenin olması gibi afetine yol açan durumların da iki nedenden kaynaklandığını belirtir. O, insanî nefsin doğası gereği sahip olduğu bilgilerden hareket ederek bilinmeyenin bilgisini elde edebilme gibi bir yükümlülüğünün olduğunu belirtir. İnsanın bu yükümlülüğü yerine getirebilmesi için arzu ve şevk içerisinde olduğu da görülür. Ancak gerçekliğin bilgisini elde edip yetkinliğe ulaşmanın hazzını yaşadktan sonra insanın cismanî karakterlerden kendisini arındıramaması, afete maruz kalmasının sebebinin oluşturur. Öyle ki insanın cismanî karakterlerden kendisini alıkoyamaması, gerçekliğe dair bir bilgiye sahip olmamakla birlikte onun zıddına inanmayı ifade eden katmerli bir cehalet içerisinde düşmesini kaçınılmaz hale getirir. Özellikle kendisine âriz olan bedenî karakterlerin asıl yetkinliği ifade ettiğine dair inanç, tamamen aklın ve nefsin kendi doğasına uygun yetkinlikten mahrum kalmasına yol açar. Ona göre nefsin, bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğen bir duruma düşmesi ve

54 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47a.

55 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 41a-41b; a.mlf., *Zübdetü'l-Hakâik*, 133b.

56 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 41a.

57 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47a.

cismanî engellerden azade olamaması, afetinin bir diğer sebebinin oluşturur.⁵⁸ O halde nefsin bedene muhtaçlığını en aza indirmesi ölçüsünde mutluluğa ulaşması ve akledilirleri idrak etmesi söz konusudur. Bedenin karakterlerinden kendisini kurtaramayıp yetkinleşmemiş olan nefis, hem bu dünyada hem de ölüm sonrasında bedene karşı bir özlem içerisinde olmasından dolayı azap duyar.

Ebherî'ye göre nefsin yetkinleşmesinde aracı bir rol üstlenen bedene karşı ölümden sonra da özlem içerisinde olması, azaba maruz kalmasına yol açar. Çünkü bedenden ayrıldıktan sonra nefsin yönetme gibi bir rolünün kalmamasından dolayı mutluluğu idrak edebilmesi beklenir. Ancak kıskançlık, öfke ve şehvet gibi bedenî karakterlerin nefis üzerindeki egemenliği, insanın ölüm sonrası mutluluğu idrak edebilmesine gölge düşürebilir. Bedensel karakterlerden tamamen kurtulan nefis ile bu karakterlerin izini üstünden atamayan nefsin, mutluluğu idrak etmesi arasında fark vardır. Dolayısıyla nefsin mutluluğu, sahip olduğu bilgi ve yetkinleşme seviyesinin yanında, bedensel karakterlerden arınabilmiş olmasıyla ilişkilidir. Bedenin karakterlerinin nefsi gerçek mutluluğu idrak etmekten alıkoyabilmesi, nefsin elem duymasına yol açar. İşte nefsin, bedenin karakterlerinden kurtulamadığı için yaşadığı elem ve acı, nefsin bedbahtlığını ifade eder. Ebherî, nefsin mutluluk ve bedbahtlığına ilişkin söylenen sözlerin İbn Sînâ'nın felsefesinde açık ve anlaşılır bir hale büründüğünü, ondan önce bu konuları bu kadar net bir şekilde kaleme alan bir ismin olmadığını belirtir.⁵⁹

İbn Sînâ'nın nefis teorisinde, insanın mutluluğu ve bedbahtlığı konusunun en anlaşılır ve sistematik bir forma ulaştığı söylenebilir. İbn Sînâ'nın özellikle lezzet ve elem tanımı ile idrak güçleri arasında kurduğu ilişkide, nefsin yaşayacağı lezzet ve elem gerçek mutluluk ve bedbahtlığı ifade ettiği, bedenin ölümünden sonra insanın kendine engel olan bütün maddi yüklerden arınarak ruhanî bir mutluluk veya azaba doğru gideceği temaları ön plana çıkmaktadır.⁶⁰ Nitekim Ebherî'nin bu konuya ilişkin farklı eserlerindeki açıklamaları, İbn Sînâ'dan ciddi bir şekilde etkilendiğini gösterir.

Ebherî, bedenin yönetilmesinden kaynaklı engellerinin ortadan kalkmasıyla hissedilen lezzetin cismanî lezzetlerden daha güçlü olduğunu dile getirir. Nefsin akıl gücünün idrakinden kaynaklı lezzetin cismanî lezzetten daha mükemmel ve üstün olmasını, aklı hazzın duyusal hazza olan üstünlüğüne bağlamaktadır. Çünkü ona göre aklın idrakinin, mahiyet ve özelliklerinin bilgisini vermesine karşılık duyusal idrak, zâhire ilişkin bilgi vermesi aklın konumunun daha yüce olduğunu gösterir. Aklı idrake konu olan şeylerin, duyusal idrake konu olan şeylerden üstünlüğü, ikisi arasındaki farkın bir diğer gerekçesi olarak zikredilir. Çünkü akıl gücünün tümelleri idrak etmesi, tikelleri algılayan duyu güçlerine nispetle daha

58 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 133b-134a.

59 Ebherî, *Risâle fî'l-Mebde' ve'l-Me'ad*, 163b-164b.

60 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 230-242.

kalıcı ve sürekli bir lezzet duymasına vesile olur. Ebherî, insanın yiyecek ve içecek ihtiyacı duymasına rağmen başka bir insanı kendi nefesine tercih etmesini, bu seçimden dolayı hissedilen akli lezzetin duyusal lezzete olan üstünlüğüne bağlar. Aksi takdirde insanın ihtiyaç duymasına rağmen böyle bir tercih yapmasının bir anlamının olmayacağını dile getirir. Aynı şekilde savaşta bir insanın cesaret abidesi olmak için öne çıkararak canını feda etmesi, akli lezzet ve mutluluğun tercih edilmesinin bir başka örneğini oluşturur.⁶¹

Ebherî, akli lezzet ve mutluluğun duyusal lezzete olan üstünlüğü gibi akli elemine de şiddetli ve çetin olduğunu ifade eder.⁶² İbn Sînâ, akli mutluluk kadar akli elemine de çetin olacağını dile getirir. Ona göre bedenî ve duyusal lezzetlerin nefsi gerçek mutluluk ve lezzetten alıkoymasının sebebi, bedende bulunuşumuzdan dolayıdır. O, bizâtihi beden cevherini suçlamak yerine bedende ortaya çıkan hallerin nefsi gerçek mutluluktan alıkoymuş olduğunu vurgular.⁶³ O halde bedeninin karakterlerinden tamamen kendini arındırıp akli idrakin önemine vakıf olan bir nefis ile bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğmiş bir nefsin ölüm sonrası yaşayacağı mutluluğun aynı olmayacağı izahıta varestedir. Bundan dolayı Ebherî, nefislerin bilme ve eyleme güçlerinin yetkinleşme derecelerini, mutluluk ve bedbahtlık seviyelerinin belirlenmesinde temel bir kıstas olarak kabul eder. Zira bilme ve eyleme gücünün her ikisi veya birinde yetkinleşmiş nefisle, bu her iki gücün hiçbirinde yetkinleşmemiş nefsin yaşayacağı mutluluk ve bedbahtlık birbirinden farklılık teşkil edecektir.

(i) Ebherî'ye göre nefis, bilme ve eyleme gücünün her ikisi bakımından yetkinleşirse, kutsî ilkelerine dönebilecek bir seviyeye ulaşır. En yüce bir yetkinlikle bezenen nefis, ulaşabileceği en son güzelliklere ve en yüce lezzetlere erer.⁶⁴ Ebherî, nefsin, eşyanın mahiyetini idrak ederek bilme gücünün yetkinleşmesinin yanında bedenî karakterlerden kendini koruyarak eyleme gücünün yetkinleşebileceğini ve üzerine düşen rolü yerine getirebileceğini vurgular.⁶⁵ O, nefsin burhana dayalı gerçek inanca sahip olup bedeninin karakterlerinden uzak kalması durumunda en büyük mutluluğa erişebileceğini belirtir.⁶⁶

Nefsin bilme gücünün yetkinleşmesi ve bedeninin kirlerinden kendisini soyutlaması gerektiğini ısrarla vurgulayan Ebherî, lezzetin ortaya çıkışına sebep olan nedenin var olup eleme yol açan etkenin ortadan kalkması durumunda⁶⁷ kutsî âleme doğru yönelişin gerçekleşeceğini ifade eder.⁶⁸ Dolayısıyla lezzetin varlığı ve elemine yokluğu, nefsin en yüce mutluluğa ulaşmasının temelini oluşturur. İbn

61 Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, 121a-121b.

62 Ebherî *Zübdetü'l-Esrâr*, 123a.

63 İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd", 42.

64 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47b.

65 Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik*, 68a ; a.mlf., *el-Metâli'*, 102a.

66 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fi İbâneti'l-Esrâr*, 322; a.mlf., *Kesfü'l-Hakâik fi Tahriri'd-Dekâik*; a.mlf., *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177b.

67 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 134a.

68 Ebherî, *Tenzilu'l-Efkâr fi Tâdili'l-Esrâr*, 73b.

Sînâ, böyle bir seviyeye erişen insanlar içerisinde en yetkin olan kimselerin nebevî nefse sahip olduklarını ve âdeta rabbanî bir insan haline geldiklerini belirtir. Dinî düşüncede, sâbıkûn ve mukarrebûn veya sidretü'l-müntehâ seviyesine erişen nefslerin, Tanrı'nın sevgisinden kendilerini mahrum bırakacak her türlü şeyden kaçındıklarını dile getirir.⁶⁹ Ebherî, Sühreverdî'nin diriliş ile ilgili görüşlerini ele aldığı ifadelerinde insanî nefsin en yüce mutluluk mertebelerine ulaşabilmesi için bir dizi şartlar ortaya koyduğunu dile getirir. Sühreverdî, insanın gücü doğrultusunda burhanî ilimleri elde etmesini, kutsî âlemden haberdar olmasını ve bedenî karakterlerden kendisini soyutlayarak güzel bir ahlaka sahip olmasını, en yüce mutluluk ve güzelliklere mazhar olabilmek için temel şart olarak kabul eder.⁷⁰

(ii) Nefs, sadece bilme gücü bakımından yetkinleşmesi durumunda, hem bilme hem de eyleme gücü bakımından yetkinleşen nefsin yaşayacağı haz ve mutluluk mertebesinin gerisinde kalır. Ebherî, eyleme gücünün yetkinleşmemesini, bedenden kaynaklı karakterlerden nefsin kendisini soyutlayamamasına⁷¹ ve eleme yol açan sebeplerin süreklilik göstermesine dayandırır.⁷² Bedeni kontrol etme vazifesine sahip olan eyleme gücünün yetkinleşmemesi, nefsin çetin bir elem hissetmesine neden olur. Bedenî karakterlerin nefsi gerçek mutluluktan alıkoymasına söz konusu olduğu gibi bunların nefste iyice yer edinmesi, bedenî isteklerine karşı bir arzunun devamlı kalmasına da yol açar. Ancak nefsin, eşyanın hakikatini idrak edebilmesi ve kutsî âlemin gerçekliğini bilmesi, başka bir bedene bitişmesinin önünde de bir engel oluşturur. İşte nefsin hem kutsî âleme doğru yönelimi hem de bedenî karakterlerin izlerini üzerinde taşıması, büyük bir elem yaşamasına neden olur. Ancak bedenî karakterlerin nefste kalıcılığını sağlayan fiillerin terk edilmesi, pis karakterlerin ortadan kalkmasını sağlayarak nefsi mutluluk âlemiyle ittisâl etmeye sevk eder.⁷³ Nefsin yaşadığı elem arızî bir sebepten kaynaklandığı için sonunda mutluluğa ve ebedî bir lezzete ulaşabilecektir.⁷⁴

Ebherî, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra hiçbir değişikliğin olmadığı bir âleme geçişinden dolayı azabının yok olmayacağı şeklindeki bir itirazı kabul etmez. Ona göre nefis âleminde, nefsanî değişikliklerin, yeniliklerin (*teceddudât*) ve aklı ittisâllerin olması mukadderdir. Öyle ki nefsin, aklı bir şekilde yetkin nefslerle ittisâl kurması, bedenî karakterlerden kurtulup elem yok olmasına yol açar.⁷⁵ Nitekim Gazâlî, bedenî aslında nefse eziyet verdiği ölüm sonrası daha açık bir şekilde idrak edildiği zaman, insanın azap içerisinde düşebileceğini belirtir. Ancak

69 Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, 256-258.

70 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, 323; a.mlf., *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, 372.

71 Ebherî, *Tenzîlu'l-Efkâr fî Tâdîli'l-Esrâr*, 73b.

72 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 134a.

73 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47b.

74 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, 323; a.mlf., *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, 371; a.mlf., *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177b.

75 Ebherî, *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177b.

insanın kısa bir süreliğine yaşayacağı bu azap bedene ilişkin kirlerden kurtuldukça son bulur. Ona göre Ehl-i Sünnet'in büyük günah işleyen müminlerin ebedî bir cezaya maruz kalmayacağı fikrinin arka planında da bedeni karakterlerden zamanla kurtulabilme imkânı olduğu fikri vardır.⁷⁶

(iii) Nefs, bilme gücü bakımından yetkinleşmediği zaman, yanlış inançlara ve bedenden kaynaklı pis karakterlere sahip olup olmama halleri, nefsin mutluluğunun belirlenmesinde rol oynar.⁷⁷ Ebherî, bilme gücünün yetkinleşmemesini, lezzetin ortaya çıkmasına yol açan sebebin yokluğu⁷⁸ ve gerçekliğe zıt inançlara sahip olma⁷⁹ şeklinde de ifade eder. Nefsin yanlış inançlara sahip bir şekilde bedenden ayrılması durumunda, ebedî bir azap içerisinde kalması kaçınılmazdır. O halde yanlış inançlara sahip olan nefsin ebedî bir azap içerisinde kalması söz konusudur. Nefsin yetkinliği idrak edip ona karşı bir özlem içerisinde olduktan sonra yanlış inançlara sahip olması, ruhanî bir azap içerisine düşmesine neden olur. Çünkü bedenden sonra da nefsin yetkinliğe karşı olan arzusu devam eder. O, bu durumdaki nefsin içerisine düştüğü ruhanî azabı, Allah'ın yakıcı bir ateşinin etkisi altında kalmaya benzetir.⁸⁰ Ebherî, Sühreverdî'nin bilme gücü bakımından yetkinleşmeyen bir nefsin, bedenî karakterlerden kendisini koruyup güzel bir ahlaka sahip olabileceğine ilişkin görüşüne yer verir. Böyle bir nefsin, semâvî bir cisimle ilişki içerisinde olması sonucunda bir çeşit rahata ve lezzete mazhar olabileceğini bildirir.⁸¹ Dolayısıyla nefis, yanlış inançlar ve bedenî karakterlerden kendisini soyutlayabildiği ölçüde mutluluğa ulaşır.

(iv) Ebherî, bilme ve eyleme güçlerinin yetkinleşmesi imkânından mahrum olan aptal (*bühl*) kimselerin, bedenî karakterlerden azade bir şekilde bedenden ayrılmaları durumunda mutluluğu elde edebileceklerini belirtir. Ancak bedenî karakterlerden kendisini alıkoyamayan kimselerin ise bedenlerini kaybettiklerinden dolayı azap yaşayacaklarını belirtir.⁸² İbn Sînâ da özellikle doğuştan zekâ güçleri keskin olmayan çocuk veya yetişkinlerin, kötü bir ahlaka sahip olup olmamasına göre mutluluk veya bedbahtlığa maruz kalabileceklerini belirtir. Bedenî karakterlerin izini üzerinde taşıdığı için kötü bir ahlaka sahip olan bu tarz kimselerin azap görmelerinin sebebi, duysal zevklere ulaşabilecekleri bir bedenden mahrum olmalarından ve bilme güçlerinin yetkinleşmesini talep eden bir istek içerisinde olmamalarından kaynaklanır.⁸³

76 Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds fî Marifeti Derecâtî'n-Nefs*, 121.

77 Ebherî, *Unvânü'l-Hâkk ve Burhânü's-Sıdk*, 47b.

78 Ebherî, *Zübdetü'l-Hakâik*, 134a.

79 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, 323; a.mlf., *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, 371; a.mlf., *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177b.

80 Ebherî, *Beyânü'l-Esrâr*, 42a.

81 Ebherî, *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, 323; Ebherî., *Keşfü'l-Hakâik fî Tahriri'd-Dekâik*, 372.

82 Ebherî, *Zübdetü'l-Esrâr*, 123a.

83 İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fî'l-Me'âd", 44.

Ebherî, bir insanın yanlış veya doğru hiçbir inanca sahip olmaması durumunda, bedenî karakterlere sahip olup olmamasına göre nefsin ebedî bir azap veya bir çeşit rahatlık içerisinde olabileceğini belirtir.⁸⁴ Buna göre o, hiçbir açıdan yanlış veya doğru bir inanca sahip olmasa da nefsin ölümsüzlüğünü kabul ederek İbn Sînâcı bakış açısını sürdürmüştür. Nefsin ebedî bir azap veya sevinç içerisinde olması ikincil bir konu olup asıl olan nefsin ölümsüzlüğü fikrine karşı herhangi bir çekince dile getirmemiş olmasıdır. Dolayısıyla nefsin mutluluk ve bedbahtlığına ilişkin yapılan tasniflerin de nefsin ölümsüzlüğüne bağlı olduğu söylenebilir.

Ebherî'ye göre nefsin mutluluk ve bedbahtlığının tek bir hal üzere olmadığı, nefsin bilme ve eyleme güçlerinin tamamı veya birinin yetkinleşmesine göre ölüm sonrası insanların ulaşacakları mertebelerin birbirinden farklılık arz edeceği vurgusunun ön plana çıktığı söylenebilir. Ebherî, nefsin bilme gücü bakımından yetkinleşmesi, eyleme gücü bakımından ise bedenî karakterlerinden soyutlanma durumuna göre mutluluk ve bedbahtlık seviyesinin belirleneceğini ifade etmenin yanı sıra mahiyetlerin idrak edilmesini ve bedenî maddî kirlerinden arı kalıp kalmamayı da bir kriter olarak kabul etmektedir. Ayrıca nefsin, burhana dayalı gerçek inanca sahip olup olmaması, lezzete yol açan sebebin varlığı ile elemden uzak kalabilmek, Ebherî'nin, mutluluğa ulaşabilmede zikrettiği diğer önemli kriterleri oluşturur. Ebherî'nin, ölüm sonrası nefsin mutluluğuna ilişkin İbn Sînâcı tasniften yararlandığı gibi Sühreverdî'nin de konuya ilişkin görüşlerinden haberdar olduğu ve farklı değişkenlere göre nefsin mutluluğa veya bedbahtlığa maruz kalacağı görüşünü savunduğu söylenebilir.

Sonuç

İslam düşünce ekolleri arasında nefsin ölümsüzlüğü konusunun ihtilafa yol açmaması, ölümsüzlüğün keyfiyetinin asıl problem olarak görüldüğünü gösterir. Ebherî, kendisine tevarüs eden felsefî ve dinî geleneğin nefsin ölümsüzlüğüne ilişkin ortak bakış açısına sahiptir. O, insanî nefsin soyut bir cevher olması ve bedenle olan ilişkisinin özsel bir nitelik taşımamasından hareketle bedenî ölümünün, nefsin ölümsüzlüğüne bir engel teşkil etmeyeceği kanaatinde. Ona göre nefsin varlık illetinin ebedî olması, nefsin ölümsüzlüğünün bir diğer sebebinin oluşturur. Hiç şüphesiz nefsin soyut ve basit bir varlık olarak kabul edilmesi, nefsin ferdiyetinin ve biricikliğinin ölüm karşısında bir yokluğa maruz kalmayacağı düşüncesinin felsefî temelini oluşturmuştur. Ancak Ebherî bedenî yokluğu durumunda, nefsin kendi içerisinde yok olma ve bilfiil yok olma anlamlarını içerip basitliğine hale gelecek şekilde ölümsüzlüğü temellendirme yöntemini eleştirmekten geri durmaz. Ebherî, tıpkı İbn Sînâ gibi nefsin bedenle kurduğu ilişkinin izleri sayesinde, ölümden sonra nefsin birbirlerinden ayrılabilceği fikrini kabul eder.

84 Ebherî, *Telhisü'l-Hakâik*, 68b; a.mlf., *el-Metâli'*, 102b; a.mlf., *Merâsîdü'l-Makâsîd*, 177b; a.mlf., *Müntehâ'l-Efkâr fi İbâneti'l-Esrâr*, 323.

Bedenin kirlerinden arınamayan nefsin başka bir bedene tenâsüh yoluyla geçmesinin muhtemel olmasına karşılık Ebherî, bu konuda burhanî deliller ışığında tenâsühün varlığı veya reddi çerçevesinde kesin bir taraf tutmanın mümkün olmadığını birçok eserinde belirtir. O, tenâsühün reddedilmesinin burhanî deliller aracılığıyla temellendirilemediği gibi tenâsühün kabul edilebilmesi için de hiçbir delilin olmadığını belirtmiştir. Ebherî'nin tenâsüh konusunda tevakkuf edilmesi gerekir tezini ön plana çıkarması, bunun burhanî deliller ışığında çürütülmesinin zorluğuna dikkat çekmesinden kaynaklanır. Yoksa tenâsüh fikrini kabul etmesi söz konusu değildir.

Ebherî'nin, hem cismânî diriliş hem de ruhanî dirilişi ön plana çıkaran tezlere yer verdiği ve her iki tezin de zayıf bulduğu delillerini eleştirdiğini gördük. Ebherî, ma'dûmun iadesi fikrini desteklemek için hulfi kıyasa dayalı farazi örneklerden hareket edilmesini eleştirir. Diğer yandan benzer bir bedenle dirilişin tenâsühü çağrıştırdığı iddiasının Gazzâlî gibi burhan yoluyla ispat edilmediğini ileri sürmüştür. Onun, cismanî veya ruhanî diriliş tezine kesin bir üslupla karşı çıkmak yerine kendisine tevarüs eden delillerin tahkikini yaptığı söylenebilir.

Ebherî, lezzet ve elemnin meydana gelebilmesi için idrak eyleminin gerçekleşmesini şart koşturmaktadır. Ancak ona göre, insanî nefsin asıl mutluluğu, duyuşal lezzetin idrakinden ziyade akli âlemin idrak edilmesi durumunda meydana gelir. Nefsin, beden karakterlerinden kendini koruyup korumaması, insanın yetkinlik ve mutluluğunun seviyesinin belirlenmesinde belirleyici bir rol oynar. Ebherî, nefsin mutluluğuna ilişkin aşamaların belirlenmesinde, bilme ve eyleme güçleri bakımından yetkinleşip yetkinleşmeme durumunu dikkate alır.

Kaynakça

- Abbas, Süleyman. "Esirüddin Ebherî ve Mezhebûhu fî'n-Nefs". *Dirâsât fî'l-Felsefeti'l-İslâmiyye* içinde, 191-238. İskenderiyye: Dâru'l-Mâ'rifeti'l-Câmi'iyye, 2001.
- Aktürk, Eyüp. *Eskatolojik Açıdan Kişisel Özdeşlik Sorunu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Âmiri. *Kitâbu'l-Emed ale'l-Ebed*. Çeviri: Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Aydın, Ali Arslan. *el-Ba'su ve'l-Hulûd beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsifeti*. İstanbul: Sehâ Neşriyât, 1998.
- Badham, Paul. "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru". *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi* içinde, 161-178. Çeviri: Cafer Sadık Yaran. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Bingöl, Abdülkuddüs. "Ebherî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Ebherî, Esirüddin. *Beyânü'l-Esrâr*. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, 1618: 1-43b. Süleymaniye Kütüphanesi.

- Ebherî, Esirüddin. *Telhîsü'l-Hakâik*. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, 1618: 44a-76a. Süleymaniye Kütüphanesi
- Ebherî, Esirüddin. *el-Metâli'*. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, 1618: 77a-106b. Süleymaniye Kütüphanesi
- Ebherî, Esirüddin. *Zübdetü'l-Hakâik*. Köprülü Fazıl Ahmet Paşa, 1618: 107a-150a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebherî, Esirüddin. *Unvânu'l-Hâkk ve Burhânüs-Sıdk*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 3134: 1-49b.
- Ebherî, Esirüddin. *Müntehâ'l-Efkâr fî İbâneti'l-Esrâr*, Kitabhâne-yi Meclis'i- Şûrây-î Millî, 2752: 212-358.
- Ebherî, Esirüddin. *Tenzilu'l-Efkâr fî Tâdili'l-Esrâr*. Ragıb Paşa, 824: 1-94a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebherî, Esirüddin. *Merâsîdü'l-Makâsîd*. Ragıb Paşa, 824: 94b-218b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ebherî, Esirüddin. *Keşfü'l-Hakâik fî Tahrîri'd-Dekâik*. Tahkik ve inceleme Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Çantay Kitabevi, 1998.
- Ebherî, Esirüddin. *Zübdetü'l-Esrâr*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 925: 1-124.
- Ebherî, Esirüddin. *Hidâyetü'l-Hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, "Hidâyetü'l-Hikme'nin Tahkikli Neşri" içinde. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008/1): 145-202.
- Ebherî, Esirüddin. *Risâle fî İlmî'l-Kelâm*. Tahkik: Muhammed Ekrem Ebû Ğuş. Amman: Dâru'n-Nûr, 2012.
- Gazzalî. *Meâricü'l-Kuds fî Ma'rifeti Derecâtî'n-Nefs*. Tahkik: Abdullah Abdulaziz Emin. Kahire: Dâru'r-Risâle, 2009.
- Gazzalî. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Çeviri: Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazzalî. *el-Madnûn bihi 'alâ Ehlihî*. Çeviri: Sabit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-Asgar*. Tahkik: Salih Azime. Tunus: el-Müessesetü'l-Vataniyye li't-Terceme ve't-Tahkik ve'd-Dirasat (Beytü'l-Hikme), 1987.
- İbn Sinâ. *Ahvâlü'n-Nefs*. Neşreden: Ahmed Fûad el-Ehvânî ve İsâ el-Bâbi el-Hâlebî. Kahire: 1952.
- İbn Sinâ. "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd". *Felsefe ve Ölüm Ötesi: İbn Sinâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî* içinde. Hazırlayan ve çeviren: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- İbn Sinâ. *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. Çeviri: Fatih Toktaş. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Meybudî, Kâdi Mir. *'Ale'l-Hidâye*. Dersaâdet: Arif Efendi Matbaası, 1321.
- Muvahhid, Samed. "Esirüddin Ebherî". *Dairetü'l-Maarif Büzürg-i İslamî*. 6: 586-590. Tahran: h.ş. 1371.
- Razî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmî'l-İlâhî*. Tahkik: A. Hicâzî es-Sekâ. c. 7. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Sarıoğlu, Hüseyin ve Abdulmecid Nusayr. "Esirüddin Ebherî". *Mevsuatu A'lamî'l-Ulema ve'l-Üdeba'i'l-Arab ve'l-Müslimin* içinde, 1-187-202. Beyrut: Dârü'l-Cil, 2005.
- Sühreverdi. *Hikmetü'l-İsrâk*. Çeviri: Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Şahin, Eyüp. "İbn Sinâda Ruhun Ferdiyetinin Bekası Problemi". *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildirileri II* içinde, 31-41. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009.