



TÛSÎ'NİN FİLOZOF VE KELÂMCİ OLARAK SAVUNDUĞU İKİ FARKLI HAŞİR ANLAYIŞI

Zübeyir BULUT
Yrd. Doç. Dr., Abant İBÜ. İlahiyat F.
zubeyirbulut@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-4513-9308

Öz

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*'de filozofların haşirin sadece ruhânî olarak gerçekleşeceği şeklindeki görüşlerine atıf yaptıktan sonra bunu eleştirmiş ve İbn Sînâ ve Tûsî'nin birbirine zıt iki görüş benimsediklerine dikkat çekmiştir. Kınalızâde, önce filozofların cismânî haşre yönelik eleştirisini nakletmiş ve ardından İbn Sînâ ve Tûsî'nin değişik eserlerinde birbirine ters düşen görüşler savunduklarını belirtmiştir. Biz, Kınalızâde'nin bu değerlendirmesinin yerinde olup olmadığını tespit etmek suretiyle ilim tarihimizde filozof olduğu kadar kelâmcılığıyla da tanınan Tûsî'nin her iki sıfatıyla cismanî ve ruhanî haşirden hangisini savunduğunu ortaya koyacağız. Tûsî'nin felsefesinde önemli bir yer tutan İbn Sînâ'nın onun haşir görüşüne etkisini dikkate alarak İbn Sînâ'nın haşir anlayışını ve Gazzâlî'nin ona hangi açılardan itirazlar yönelttiğini de tespit etmeye çalışacağız. Bu alanda birçok çalışma bulunsa da bu makale Tûsî'nin birbirine zıt iki haşir görüşünü ortaya koyma iddiası açısından yeni bir girişim olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Cismânî haşir, ruhânî haşir, İbn Sînâ, Gazzâlî, Tûsî.

TWO DIFFERENT IDEAS ON RESURRECTION DEFENDED BY TÛSÎ AS PHILOSOPHER AND MUTAKALLİM

Abstract

Having referred to the idea of philosophers' spiritual resurrection, Kınalızâde Ali Chelebi in his *Ahlâk-ı Alâî* criticized them and underlined that Ibn Sînâ and Tûsî had totally opponent ideas on the topic. He initially narrated their criticism on bodily resurrection and then claimed that they had antithetical ideas on the subject. We intend to specify if Kınalızâde is correct in his claims and then to decide whether Tûsî, both as a mutakallim and philosopher, supports bodily or spiritual resurrection. It is very well known that Ibn Sînâ had great impact on Tûsî's philosophy. And it is within the scope of this paper to determine the extent of his ideas on resurrection and also the criticism of al-Ghazali towards Ibn Sînâ. Although the studies in this field are abundant, ours will be a *sui generis* one as it will try to figure out Tûsî's ideas on both opponent claims i.e. bodily and spiritual resurrection.

Keywords: Bodily resurrection, spiritual resurrection, Ibn Sînâ, Ghazâlî, Tûsî

Atıf: Zübeyir Bulut, "Tûsî'nin Filozof ve Kelâmcı Olarak Savunduğu İki Farklı Haşir Anlayışı", *KADER*, 15/2 (2017), 283-302.

Giriş

İnsanın ölümden sonra sadece nefis olarak mı yoksa bedenle birlikte mi dirileceği meselesi, kelâm ile İslam felsefesi arasında büyük tartışmalara konu olmuştur. Meselenin kelâmcılar tarafından öncelikli araştırma konusu haline getirilmesi özellikle İbn Sînâ (ö. 428/1037) başta olmak üzere Müslüman Meşşâî filozofların yeniden dirilişin (meâd) yalnızca nefsanî/ruhanî olacağı şeklindeki görüş ve istidlalleriyle başlamıştır. Bu makalede XIII. yüzyılın büyük bir filozofu, mantıkçısı, ahlâkçısı, matematikçisi, astronomu ve kelâmcısı olan ve İbn Sînâ felsefesini bilhassa Şehristânî (ö. 548/1153) ve Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1209) eleştirilerine karşı savunan Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) haşirin cismânîliği ve ruhanîliği tartışmasındaki konumunu ve meseleye yaklaşımını inceleyeceğiz. Tûsî'nin haşirin keyfiyeti hakkındaki görüşünü incelemek, ister istemez kendisinden önceki filozof ve kelâmcıların mesele hakkındaki görüşlerini de göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir. Bu nedenle biz, tartışmanın iki tarafının önemli birer temsilcisi olarak İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) konuya ilişkin görüş ve yaklaşımlarını kısaca ele alacağız. Ayrıca bağlamın gerektirdiği ölçüde diğer bazı filozof ve kelâmcıların konuyla ilgili görüşlerini de zikredip inceleyeceğiz.

Bizi böyle bir araştırmaya sevk eden etken, Kınalızâde Ali Çelebi'nin (ö. 979/1571) *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde ahlakın gayesi olarak mutluluk konusunu işlerken, filozofların haşirin sadece ruhanî olarak gerçekleşeceği şeklindeki görüşlerine atfı yaptıktan sonra bunu eleştirmesi ve aşağıda nakledeceğimiz üzere, İbn Sînâ ve Tûsî'nin birbirine ters iki görüş benimsediklerine dikkat çekmesidir. Daha çok şer'î ilimlerdeki ihtisasıyla temayüz eden Kınalızâde'nin, filozofluğu öne çıkan İbn Sînâ ve Tûsî'nin kalıcı mutluluk ve meâd görüşlerini özel bir kritiğe tabi tutması, bizde, kelâm ilmindeki çığır açıcı rolü bilinen Tûsî'nin birbirine zıtmiş izlenimi veren iki farklı haşir anlayışını inceleme ve durumun iç yüzünü tespit etme arzusu uyandırmıştır. İbn Sînâ ve Tûsî'nin Kınalızâde tarafından rastgele seçilmediğini düşünüyoruz. Zira Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*'ıyla en başarılı İbn Sînâ şârihi ve Râzî'nin öncü rolünü bir yana koyacak olursak İbn Sînâcı felsefenin umûr-i âmme bahislerini *Tecrîdü'l-İtikâd*'da kelâma giriş konuları yaparak felsefî kelâmı sağlam temeller üzerine kuran ilk büyük kelâmcıdır. Kınalızâde, önce filozofların cismanî haşre yönelik eleştirisini nakleder ve ardından İbn Sînâ ve Tûsî'nin değişik eserlerinde birbirine zıt görüşler savunduklarını belirtir:

Ahiretteki manevi yetkinlik ve hakiki mutluluğu cismanî cennette kuş etleri ve olgun meyveler yeme, saf süt ve bal ırmaklarından içme, köşklere oturma, hûrilerle evlilikten zevk alma olarak görmek, hayvanlar mertebesine inmeyi, ruhanî bilgiler ve akîlî hazlar dediğimiz hakiki mutluluktan uzak kalmayı gerektirir. Böylece kişi, büyük peygamberlerin ve arınmış hazretlerin yerine aşağılık insanların hatta hayvanların yolunu tutmuş ve kıymetli cevher yerine kara taş ile yetinmiş olur. Özellikle duyusal hazlar, öncesinde acı olmadıkça elde edilmez ve bedensel lezzetler, öncesinde bir çirkinlik olmadan tadılmaz... Öyleyse

bedensel hazlar cennetin mâhiyetine aykırıdır. Filozofların çoğunun görüşü ve Yunanlı Kaselisin'in meşrebi budur. Hatta İbn Sînâ, her ne kadar *Şifa* ve *Necât* adlı kitaplarında cismânî haşri ispatlamışsa da *Meâd* risalesinde bunun iptaline dair birçok delil getirmiştir. Nasîruddin Tûsî de *Tecrid* kitabında bedenlerin yeniden dirilişini savunduğu hâlde bu ahlâk kitabında [*Ahlâk-ı Nâsırî*] reddine dair görüş beyan etmiştir. Ama bilinçli düşünürler ve uyanık bilgeler inanç esaslarını peygamberlerin şeriatlarına göre düzelttiler, iman hikmetlerini Yunan felsefesine tercih ettiler, söz konusu kuşkulara kulak vermediler ve peygamberlerin şeriatlarını asılsız şüphelerle ilga etmediler.”¹

Biz bu araştırmada İbn Sînâ ve Tûsî'nin, Kınalızâde tarafından iddia edildiği gibi gerçekten söz konusu eserlerinde birbirinden farklı görüşleri savunup savunmadıklarını, savundularsa da görüşlerini hangi delillerle kanıtladıklarını Gazzâlî'nin konuya dair eleştirilerine de yer vererek araştırıp inceleyeceğiz.

Yeniden dirilişi ifade etmek için “dönüş ve ahiret” anlamında “mead”, ölülerin parçaları dağıldıktan sonra bir araya getirilerek diriltilmesini ifade eden “ba’s” ve hesaba çekilmek üzere toplanıp mahşer meydanına sevk edilmelerini ifade eden “haşir” terimleri kullanılmaktadır. Bedenin ikinci kez yaratılarak ona ruhun iade edilmesi anlamına gelen ba’s kavramının ve ruh ile birleşerek tekrar diriltilen bedenin mahşere sevk edilmesi anlamındaki haşir kavramının, bu özel manaları mahfuz kalmak kaydıyla yeniden dirilişin birbirini izleyen iki aşamasını oluşturduğunu söyleyebiliriz.² Bu özel manasına rağmen haşirin yeniden dirilişi ifade etmede kelâm literatüründe diğerlerine nispetle daha yaygın bir kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Kelâm literatüründe haşir konusu ahiret, meâd ve semiyat başlıkları altında ele alınmaktadır. Özellikle filozofların etkisiyle birlikte meâd kavramı kullanılmaya başlamıştır.

İbn Sînâ'nın nefsin bekası ve meâd görüşü çeşitli çalışmalara konu olmuş bulunmakla birlikte özellikle Tûsî'nin haşir ve meâd anlayışı Anar Gafarov'un “Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Ruhun/Nefsin Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilişi”³ adlı makalesi dışında Türkçe literatürde araştırma konusu edilmemiştir. Alanda genel ve özel birçok çalışma bulunmakla birlikte araştırma konumuzla doğrudan veya dolaylı ilgili olanlara şu makaleleri örnek verebiliriz: Mehmet Ruzibaki'nin “İslam Teolojisinde Haşr Kavramı”⁴; Gürbüz Deniz'in “İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar”⁵; Aygün Akyol'un “Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi”⁶; Hasan Özalp'in “Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması”⁷; Emrullah Fatış'in “Gazâlî ve İbn

¹ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. nşr.: Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), s. 78.

² Mehmet Ruzibaki, “İslam Teolojisinde Haşr Kavramı”, *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/6-7 (2015): 124-125.

³ *Bakı Dövet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, sy. 10, (2008), ss. 330-339.

⁴ *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 6-7, (2015), ss. 119-151.

⁵ *Eski Yeni Dergisi*, 29. Sy, (2014), ss. 103-120.

⁶ *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18, (2010/2), ss. 125-141.

⁷ C. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2012), ss. 245-288.

Sînâ'nın Cismanî Haşre Yaklaşımı"⁸. Bu çalışmalar konumuzla bir şekilde ilişkili olsa da özellikle Tûsî'nin biri filozof, diğeri kelâmcı olarak savunduğu iki farklı haşir anlayışını hiçbir şekilde inceleme konusu yapmamıştır. Bu çalışmalar sadece İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin meâd anlayışlarını anlama çabası açısından önem arz etmekte olup araştırmamıza dolaylı bir katkı sağlayacak mahiyette görünmektedir. Nitekim bunlardan bazısına çalışmamız boyunca gerektiğinde atıf yapacağız. Bizim araştırdığımız spesifik konu, özellikle Kınalızâde'nin tezinin doğruluğunu tespit etme açısından taradığımız literatürde henüz ele alınmamış görünmektedir.

1. Haşirin Keyfiyeti Meselesiyle İlgili İbn Sînâcı Arka Plan

İbn Sînâ, *el-Adhaviyye* adlı kitabında yeniden dirilişin şekli hakkında ileri sürülen görüşleri üç başlık altında inceler ve burada bizzat savunduğu görüşü ortaya koyar. Birinci görüşe göre sadece beden dirilecek, ikinci görüşe göre sadece ruh dirilecek, üçüncü görüşe göre ise beden ve ruh birlikte dirilecektir. Kendisi tamamen ruhanî haşiri savunmasına rağmen dinin halk kitlelerini iyilikler yönünde teşvik edebilmesi için dinî metinlerde beden ve ruhun birlikte haşredilmesi şeklindeki anlatımını pratik açıdan faydalı ve makul görür. Meâd kavramını bulunduğu yerden ayrılan bir şeyin oraya tekrar geri dönmesi anlamında kabul eden İbn Sînâ, kendi görüşünü, burhan metoduyla ispatlarken "*Ey huzura ermiş olan nefis! Sen ondan hoşnut, o da senden hoşnut olarak Rabb'ine dön!*"⁹ ayetiyle de destekler.

Haşir konusundaki bu üç meşhur görüş İbn Sînâ tarafından aşağıda arz edeceğimiz gibi incelenmektedir:

1. Birinci grup, yeniden diriltilecek olanın sadece beden olduğunu iddia eder. İbn Sînâ bunların da kendi aralarında farklı görüşler benimsediklerini belirtir.

Dirilişin yalnızca bedenle olacağını savunanlar bu iddialarında ölümlerin diriltileceğini haber veren dinî nasrlara dayanırlar. Onlara göre insanın varlığını değerli kılan şey bedendir. Ahirette bedenler, onlar için yaratılacak bir canla hayat bulur. Fakat bu can, bedendeki nefis gibi değil, bedende yaratılan bir araz kabilindedir. Şeriatın amacı tüm halk kesimlerine hitap etmektir. Geniş halk kitleleri Allah'ı zaman, mekân, nicelik, nitelik ve konum kategorilerinden münezzeh olarak anlamakta zorlanırlar. Bu sebeple Tevrat ve Kur'ân gibi ilahî kitaplar Allah'ı çoğu zaman teşbîhî bir dille anlatmaktadır. Allah'ın insanlara mahsus sıfatlarla nitelenerek anlatılmasındaki zaruret, aynı şekilde uhrevî haller için de söz konusudur.

İbn Sînâ, Allah'ın, peygamberleri O'nu hakikatine uygun bir şekilde insanlara anlatmakla görevlendirmeyişinin anlaşılır olduğunu, zira insanların bunu kavrayamayacaklarını, bu nedenle de nasrlarda teşbih, istiare ve mecazlara

⁸ *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (2014), ss. 147-170.

⁹ el-Fecr, 89/27-28.

başvurulduğunu söyler. İnsanlar ruhânî haşri kavrayamayacakları için dinler uhrevî hayat konusunda duyusal ve maddî tasvirlerle başvurmuştur.¹⁰

İnsan yalnız maddesiyle değil, maddî bedendeki sureti olan nefsiyle birlikte insandır. İnsan ölünce dağılıp toprağa karışan madde başka insan veya insanların maddesi olur. Ortada farklı insanlar vardır. Övgü ve yergiye, ödül ve cezaya layık olan madde değil, bu surettir. İyilik ve kötülüğü yapan, maddi beden değil, soyut ruh ise ödül veya cezaya müstahak olan da bu ruh olmalıdır. Bedene ait lezzetler hakiki lezzet değildir. İbn Sînâ'ya göre nefsin bedene dönmesi ödül olmak bir yana onun için bir azaptır.¹¹

2. Ölümden sonra ruh ile beden birliktedir. İkinci var oluşta ruhun önceki bedene aynıyla döneceğini iddia ederler. Ruh yani nefis, bir kısmına göre cisimsiz olan ruhanî bir varlıktır, bir kısmına göre de latif bir cisimdir. Nefis bedene dönünce ödül ve azabı her ikisi birlikte görecektir. Bütün Müslümanlar bu görüştedir.

İbn Sînâ, dinin mecaz ve teşbih yoluyla anlattığı şeylerin iç yüzünü cahil kimselere açmamak gerektiğini söyler. Zira onlar bunu kavrayamayacakları için inkâr ederler. Ancak felsefî yetkinliğe sahip olan ve nefsin bedenden arındırılan kimse, dinin ahirete ilişkin naslarıyla karşılaştığında bu dilin bir gereklilik olduğunu düşünerek zahiri itibarıyla hoşla gitmeyen ve ondaki gizli amacı açıklamayan bu nasları inkâra kalkışmaz.

Nefsin sadece ölüm anındaki bedene döneceğini belirten görüş gereği, eli, ayağı, burnu ve kulağı kesilen bir mücahidin ahirette bu şekilde eksik organlarla dirilmesi gerekir. Bu, bedenli dirilişi savunan bir Müslüman'ın dahi kabul edemeyeceği bir durumdur. Eğer ömür boyu sahip olduğu beden bütün parçalarıyla dirilecekse o zaman bir bedende el, baş, ciğer ve kalbin aynen dirilmesi gerekir. Besinlerin bir organdan diğerine intikal etmesi ve ölen insanın toprağa karışan parçalarının bitkiye dönüşüp onları başkalarının yemesi sayesinde diğer insanların beden parçalarına karışması sebebiyle bu da doğru değildir. Bir şekilde bir insana ait tüm parçaların bir araya gelmesi imkânsız olacak ya da aynı parçalarda değişik insanların hakkı olacaktır. Neticede hiç kimse kendisine ait parçalarla tam olarak dirilemeyecektir.¹²

İbn Sînâ, kelâmcıların, "Ahiretteki diriliş, vücudun bütün parçalarıyla değil, başlangıçtan itibaren ömür boyu değişmeden devam eden aslî cüzlerle gerçekleşir. İnsanın fazlalık sayılan parçası başkası tarafından yenilecek olsa yükümlüye ait fazlalıkların iadesi gerekmez. Yenilen şey eğer asli parçalarından ise bedene iade edilir. Dirilecek olan, beden hayatiyetini sağlayan kısımlardır." şeklindeki

¹⁰ İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-Meâd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s. 7-11.

¹¹ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 12.

¹² İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 14.

yorumlarıyla bu açmazdan kurtulamayacaklarını söyler. Çünkü parçaların bazıları hayatiyeti sağlama, bazıları yararlı olma bakımından eşit düzenlenmiştir. Dirilişin bu topraktan olmasıyla başkasının toprağından olması arasında ise bir fark yoktur. Benzer organların sadece bir kısmının dirilip diğerlerinin dirilmeyeceğini söylemek de bir şeyin başkasından daha elverişli oluşunu sağlayan sebebi anlamsız saymak demektir.¹³

İbn Sînâ, dinin haşir ve diriliş hakkındaki mecazi ve istiareli anlatımını hakikatin doğrudan anlatımı olarak görmek yerine, dinin asıl amacına vurgu yapar. Ona göre yapılması gereken iş, dinin mead anlayışının değerini ortaya koymaktır. Dinin en önemli amacı, insanı iyi amellere yöneltmektir. Böylece insanın hem kendisine hem de hem cinslerine iyilik yapması sağlanır. Din, sevapla elde edilecek mutluluğu mükemmel olan ilahî şekliyle değil, aksine halkın anladığı ve hoşlandığı gibi hissî lezzet ve rahatlık şeklinde tasvir eder. Kur'an bu bedensel hazlar yanında ruhanî ve aklî hazlardan da bahsetmektedir. Mu'tezile karşı çıksa da mümin kulların Allah'ı görme (ru'yetullah) zevkine nail olması buna örnektir. Eğer hakiki sevap ve azap avamın anlayışından uzak biçimde tasvir edilmiş olsaydı onlar bunu önemsemez, akıbetinden korkmaz ve bedenlerin dirilmesi söz konusu olmadıkça sevap ve azaba aldırış etmezlerdi. Öyleyse dinî siyaset açısından diriliş, mükâfat ve azabı böyle anlatmak gerekir. İbn Sînâ, bedenli dirilişi savundukları halde yeme, içme ve evlenmenin olmayacağını kabul eden Hıristiyan görüşünü ise en zayıf görüş olarak değerlendirir. Zira ödül ve cezanın ruhanî olması halinde bedenle dirilmeyi savunmanın hiçbir anlamı yoktur.¹⁴

Fârâbî'ye göre, nefsinin yetkinliğini elde etmesi noktasında gerekli çabayı göstermeyenlerin "cahil şehir" halkı olarak nitelendirilmesi bu şehir halkının ruhen eksik ve maddeyle kaim olmaları sebebiyledir. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da bu nefisleri, "vahşi hayvanlar ve yılanlar gibi yok olan varlıklar" şeklinde tanımlamıştır.¹⁵ Aygün, Fârâbî'nin yetkinliğini elde edemeyen nefisler hakkındaki bu ifadelerinin tartışmalı olduğunu belirterek şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

"Tıpkı İslam felsefesinde çok az yer bulan, Fârâbî'nin de şiddetle karşı çıktığı, 'tenâsüh' düşüncesi kadar tartışılır mahiyettedir. Zira tenasühte ifade edildiği üzere yetkinliğini elde edemeyen nefis, kendisine uygun bir başka bedene geçerek hem cezasını çekmekte, hem de yetkinliğini elde etmek için mücadelesine devam etmektedir. Fârâbî'nin ifade ettiği anlayışa göre yetkinliğini elde edemeyen cahil şehre mensup nefisleri, yokluktan başka bir şey beklememektedir. Burada yokluk en büyük ceza olarak açıklanabilir, ancak İslam'daki anlamıyla mead tartışılır hale gelmektedir."¹⁶

¹³ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 14-15.

¹⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 17-18.

¹⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, (Ankara: MEB. Yay., 2001), s. 143.

¹⁶ Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18 (2010/2): 132.

İbn Sînâ, kemale ermemiş nefislerin ruh göçü yoluyla başka bir bedene döneceğinin savunulamayacağını düşünür. Aslında yetkinleşmiş nefislerin akıbeti konusunda kendisiyle aynı düşünen Farabî'nin aksine, yetkinleşmemiş nefislerin, deliler ve çocukken ölenlerin yok olacağı, hiçbir uhrevi varlık gösteremeyecekleri düşüncesini de kabul etmez.¹⁷

İbn Sînâ, ölümden sonra nefsin başka bir insan, bitki veya hayvan bedenine dönerek yeniden var olacağını kabul eden tenasüh yani ruh göçü inancını genişçe incelemiştir. Ona göre ruhun ayrıldığı bedene değil de başka bir bedene döneceğini savunmak tenâsühü savunmaktır.¹⁸

3. Sadece nefsin diriltileceğini, acı ve lezzetin yalnızca ruh için geçerli olduğunu söyleyenler de kendi aralarında farklı gruplara ayrılmışlardır. İbn Sînâ, bazı Hıristiyanları, Mecûsîleri, Düalistleri ve Maniheistleri bunlar arasında sayar. Erdemli filozoflar, ruhanî haşrin nefsin kemale ererek maddi varlıkların etkisinden kurtulmasıyla gerçekleşeceğini savunurlar.¹⁹

İbn Sînâ, yeniden dirilişin sadece ruha mahsus olduğunu şu ifadeyle kesin bir şekilde dile getirmiştir: "O halde yalnız bedenin dirileceğini savunan görüş çürütülünce, nefis ve beden birliktedir ve nefsin ruh göçüyle kalıp değiştireceği görüşü de çürütülmüş oldu. Ahiretin varlığı sabit olduktan sonra dirilişin sadece nefse ait olduğu anlaşılmıştır."²⁰ İbn Sînâ, insanda asıl olanın beden değil, "ben" diye işaret ettiği nefsin olduğunu genişçe açıklar. Bedenin hissettiği haz ve acılar nefse ait olmayıp nefis sadece bedenle birlikte olduğu sürece ona iştirak eder.

İnsan ruhunun yeniden dirilişle birlikte ahirette tadacağı lezzet, bu dünyada tattığı lezzetle mukayese edilemez. İnsan nefsi kemale erince meleklerle özgü bir cevhere sahip olur. Biz bedenimizde bulunduğumuz sürece bu lezzeti tadamayız. Zira bedene ait güçler akleden nefse baskın durumdadır. Hatta nefis, bedende iken kendisini ve Allah'ı bile unuttur. Artık ona egemen olan, duyu, vehim, öfke ve şehvet güçleridir. Bu güçlerin gelişmesiyle akleden nefsin gerilemesi bunu gösterir. Öyleyse ruhanî lezzetin varlığı bir zorunluluktur. İnsanın onu hissedemeyişinin sebebi bedendir.²¹

Din, duyusal haz ve acılara alışmış olan kimselerin ruhanî lezzetleri anlayamayacağını dikkate alarak pragmatik bir yaklaşımla uhrevi var oluşu cismanî olarak tasvir etmiştir. "İnsanlar için duyusal lezzet ve elemeler söz konusu olmadığı takdirde onları ahirete özendirecek ve ondan korkutacak ne olabilir ki?" diyerek dinin cismanî haşir tasvirini gerekli gören İbn Sînâ, felsefi kavrayış sahiplerine şu gerçeği söylemekten de geri durmaz: "Bizim nefislerimizden ibaret

¹⁷ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 20, 44.

¹⁸ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 18-25.

¹⁹ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 6.

²⁰ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 25-26.

²¹ İbn Sînâ, el-Adhaviyye fi'l-Meâd, s. 41.

olduğumuz konusunda karara vardığımız ve bedenlerimizin ölümünden sonra nefislerimizin varlığını sürdüreceği sonucuna ulaştığımız göre, ahiret hayatında bizim başka şeye dönüşmeyeceğimiz, aksine kendi dışımızdaki giysilerden (bedenden) soyutlanacağımız anlaşılmıştır. Her iki durumda da biz kendimiz olarak kalırız.”²²

Kınalızâde'nin, İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd* adlı eserinde savunduğunu belirttiği ruhanî haşir görüşünü aslında daha net bir şekilde *el-Adhaviyye* adlı eserinde ortaya koyduğunu görmüş bulunmaktayız. Şimdi *el-Mebde ve'l-Meâd*'da meseleyi nasıl ele aldığını inceleyebiliriz. İbn Sînâ bu eserde haşirin keyfiyeti konusunu incelemeye duysal haz ile aklî haz arasındaki farkı ortaya koyarak başlar.

Ona göre insan, akledilirlerin nefse uygunluk keyfiyetini tasavvur edebilirse de onları kendisinde bu haz ve mutluluk gerçekleşmeden idrak edemez. Ama insan bu dünyada iken hem bu akledilirleri hem de onları hissetmeyle ilgili uygunluğu madde sebebiyle idrak edemez. İnsan bedenden ayrılıp kendisinde akıl bilfiil gerçekleşince ve faal akla tamamen yönelince hakiki maşukları birden mütalaa eder, onlarla ilişki kurar, alttaki bozulmuş dünya ile ilgilenmez ve hakiki mutluluğu elde eder. İnsanlar dünyada bedenli iken bazı lezzetleri hakkıyla tadarlar. Fakat bu hazlar beden yüzünden çok zayıftır. Kişi bu mutluluğa ancak bedenden ayrıldığı zaman gerçekten ulaşır. Ruh bedenden ayrılınca insanda bedensel suret olmaz. İnsanın nefsi dünyada iken bedene dalmaz. Bununla birlikte beden, insanı kazandığı yetkinlik lezzetini tatmaktan alıkoyar. Aksine bu, nefsin bedenle birlikte sahip olduğu suretler ve nefsin bedenle ilgilenmesi sebebiyle olur. Nefis bedenden bu suretlere sahip olarak ayrılınca sanki ayrılmamış gibi olur. Bu suretler bedenın ölümünden sonra nefsin mutlu olmasını engeller. Buna rağmen büyük bir eziyet çeker. Çünkü bu suretler nefis cevherine zıttır. Nefsin bedenle ilgilenmesi onu bunların zıtlarını hissetmekten alıkoyar. Bu ilgi ortadan kalkınca nefsin kendi zıtlarını hissetmesi ve çok şiddetli eziyet çekmesi gerekir. İbn Sînâ, ruhun bedende olduğu sürece kendi yetkinliğine yönelik arzu göstermemesini ve aklî şeylerden haz alamamasını hasta bedenın hastalığı boyunca yiyecek ve içeceklerden tat alamamasına benzetir.²³

Kınalızâde'nin İbn Sînâ'ya nispetle sadece *Meâd* diyerek bahsettiği kitabın *el-Mebde ve'l-Meâd* olduğu kadar *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* adlı kitap olma ihtimali de vardır. Kaya'nın *el-Adhaviyye fi'l-Meâd* kitabına dair verdiği bilgide “Ancak Cüzcânî'nin kaleme aldığı biyografide geçen ve İbn Sînâ'nın Büveyhi Mecdüdevle ve annesi Seyyide'nin hizmetine girdiği Rey'de (1014-1015) yazdığı *Kitabü'l-Meâd* ile *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*'ın aynı eser olduğu düşünülebilir.”²⁴ ifadeleri de bu ihtimali güçlendirmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd*, *eş-Şifâ*, *en-Necât* ve *el-*

²² İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 29.

²³ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, nşr. Abdullah Nûrânî, (Tahran: Müessesesi Mutalaâti İslâmî, 1363/1984) s. 112-114.

²⁴ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 2.

İşârât kitaplarındaki ruhanî haşır vurgusu *el-Adhaviyye'*dekinden daha kuvvetli değildir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ'*nın *İlâhiyyât* kısmında da meseleyi duyusal haz ile aklî haz arasındaki fark, bedenin aklî mutluluğu engelleyici etkisi çerçevesinde ele almıştır. Fakat burada diğerlerinden farklı olarak aklî yetkinliğini gerçekleştiremeyen nefislerin bir çeşit dünyadakine benzer haz ve acı çekeceklerine işaret edildiği anlaşılmaktadır:

İbn Sînâ'ya göre eğer nefisler arınmış olarak bedenden ayrılmışlarsa ve ahiret hakkında avama yönelik bir tür söylem ve tasavvur kendilerinde itikat haline gelip yerleşmişse; bu nefisler bedenden ayrılınca onları üstlerindeki yöne çekecek bir özellik de yoksa ne mutluluğu elde edecekleri bir yetkinlik ne de bahtsızlığı hissedecekleri yetkinlik arzusu bulunmayıp aksine bütün nefsanî halleri aşağıya yönelmiş ve cisimlere doğru çekilmişse onlara göre bu nefisler ahiret hayatı hakkındaki inançlarının hepsini tahayyül ederler. Nefisler bu tahayyülde alet olarak göksel cisimlerin bir kısmını kullanabilirler. Böylece dünyadayken onlara kabir ahvali, diriliş ve ahirete dair iyilik ve güzellikler hakkında anlatılan şeylerin tümünü görürler. Ayrıca bayağı nefisler de dünyada iken kendilerine anlatıldığı üzere azabı müşahede ederler. Çünkü hayalî suretler duyu algılarından zayıf değildir. Hatta rüyada da gözlendiği üzere hayalî suretlerin nefse olan etkisi ve berrak oluşu bakımından daha da güçlüdür. Belki de rüyada görülen şey kendi alanı itibarıyla duyu algılarından daha büyük bir önemi haiz olabilir. Şöyle ki uhrevî olan, engellerin azlığı, nefsin soyutlanmışlığı ve algılayanın saf oluşu bakımından uykuda görülen varlıktan daha kalıcıdır.

İşte bu, bayağı nefislere uygun bayağı mutluluk ve bahtsızlıktır. Kutsal nefisler, bu gibi hallerden uzak olup doğrudan yetkinliğe ulaşırlar ve gerçek lezzete dalıp giderler. Dünyada bıraktıklarına ve kendi memleketlerine dönüp bakmazlar bile. Şayet kutsal nefislerde önceki hayatlarıyla ilgili inanç veya ahlaki bir iz kalmış olsaydı bundan ızdırıp duyar ve bu iz silinip ortadan kalkıncaya kadar yüce makamlarda bulunanların derecelerinin gerisinde kalırlardı.²⁵

Gazzâlî, *el-İktisâd'* da haşri yeniden yaratma anlamında kullanır ve haşrin şer'î deliller sebebiyle mümkün olduğunu söyler. Ona göre yeniden yaratma ile ilk yaratma arasında fark yoktur. Yasin suresindeki "De ki: Onu ilk defa yaratmış olan diriltecektir."²⁶ ayetine istinaden varlıkları örneksiz olarak ilk defa yaratmaya gücü yeten bir varlığın tekrar yaratmaya da güç yetireceği şeklinde istidlalde bulunur. Gazzâlî, ölümden sonra cevher ve arazlardan her ikisinin birlikte mi yoksa sadece birinin mi yaratılacağı sorusunu önemsemez ve şeriatta her iki ihtimalin de mümkün olduğunu belirtir. Ona göre arazların yaratıldığını varsaymak iâdenin

²⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyyât-ı Şifâ: Metafizik*, çev. E. Demirli vd., (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), s. 364-365. *eş-Şifâ'*daki bu bilgiler aynen *en-Necât'*ta da yer aldığı için ayrıca buradan nakletmeye gerek duymadık. Krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabcacı, 2013), s. 272-273.

²⁶ Yasin, 36/79.

şartlarından değildir. İnsan, varlığını zaten arazların sürekli yenilenmesiyle devam ettirmektedir. İkinci defa yaratılan varlığın ilk kez yaratılan ile aynı olup olmaması yokluğun iâdesi çerçevesinde tartışılan bir mesele olup Gazzâlî el-İktisâd'da bu tartışmaya dalmaz ve Tehâfüt'e atıfta bulunur.²⁷

Gazzâlî'ye göre cismanî haşri inkâr etmek ve bu husustaki ayetleri tevil etmeye kalkışmak İslam inancına aykırıdır. Filozoflara göre, ölümden sonra nefis ölmeyecek, ebedi olarak haz alacak veya korkunç acılar çekecektir. Bedensel haz ve acı gibi aklî haz ve acının da olduğunu düşünen filozoflara göre beden, insanın bu dünyada aklî haz almasının önündeki en büyük engeldir. Bu nedenle onlara göre insana ait gerçek haz ve acı aklîdir. Bununla ilgili olarak iki kanıt ileri sürerler. Birincisi, Allah'a yakın olma hususunda insanların örneği olan meleklerin yiyip içmeyen ve cinsel ilişkide bulunmayan varlıklar olarak bilinmesidir. İkincisi, insanın savaşı kazanmak, hatta satranç oyununda galip gelmek için yeme içmeyi ertelemesidir. Böylece filozoflar insan için aklî haz veya acının bedensel olandan daha öncelikli olduğunu belirterek ahirette de haz ve acının bedensel değil, ruhanî olacağını söylemişler ve dinin ahirete ilişkin cismanî tasvirlerini anlayışı kıt insanlara ruhanî hazları anlayabilecekleri tarzda örnekler verme suretiyle anlatma biçimi olarak yorumlamışlardır. Onlara göre ahireti cismanî olarak tasvir eden ayetler tıpkı Allah'ın elinden, yüzünden söz eden ayetler gibi halkın anlayış düzeyini göz önüne alarak nazil olmuştur. Bundan dolayı her iki ayet grubu da tevil edilerek anlaşılmalıdır.²⁸

Gazzâlî, filozofların nefsin ölümsüzlüğü ve ahirette duyusal hazlardan daha büyük hazların bulunduğu görüşüne ilkesel olarak karşı çıkmaz. O, daha çok bu tür görüşlerin kaynağına karşı çıkmıştır. Bu tür bilgiler akıl yoluyla değil, ancak şeriata bildirmesiyle öğrenilir. Gazzâlî'ye göre şeriata bildirdiği bir görüşü şeriata dayanmayarak salt akıl yoluyla öğrenmeye kalkışmak bidattir. Gazzâlî burada asıl filozofların burhan teorisini eleştirmektedir. Ona göre bu hususlarda akıl kesin karar veremez; meâda dair bu tür ilkeler şeriatta sübut bulur ki şeriat bu hususun maddî olarak gerçekleşeceğini beyan etmiştir.

Gazzâlî, filozoflar tarafından savunulan bazı görüşlerin şeriata aykırı olduğunu ileri sürer ve bunları eleştirir. Filozofların Kur'an'da açıklandığı şekliyle bedenlerin yeniden diriltileceğini, cennette cismanî haz ve cehennemde de cismanî azabın varlığını inkâr etmeleri açıkça İslam inancına aykırıdır. Bu noktada Gazzâlî, ruhanî ve cismanî olmak üzere her iki türden de cennet veya cehennem var olmasının daha büyük bir mükemmellik olduğunu belirtir.

²⁷ Gazzâlî, *İtikâdda Orta Yol* (el-İktisâd fi'l-İtikâd), çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s. 175-176.

²⁸ Fatih Toktaş, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi, Ruhânî mi?", *Gazzâlî Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), s. 132-133. Gazzâlî'nin ifadeleri için bkz. *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfütü'l-Felâsife), nşr. ve çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s. 217.

Gazzâlî ayrıca filozofların cennetin cismanî nimetlerinden ve cehennemın cismanî azabından bahseden ayetleri tıpkı Allah'ın elinden, yüzünden söz eden ayetler gibi değerlendirip tevil etmelerini doğru bulmaz. Bu hususta Gazzâlî, filozofların gerçekte iki ayrı meseleyi tek başlık altında toplamak suretiyle metne bir dayatma yaptıklarını öne sürer. Ona göre Allah'ın elinden ve yüzünden söz eden teşbihî lafızlar Arapçanın istiare anlayışına göre yorumlanabilir. Hâlbuki ahireti tasvir eden ayetler çok olduğu için bunlar Arapçanın istiare anlayışına göre tevil edilemez.²⁹

Gazzâlî, bağımsız bir cevher olarak nefsin ölümsüz olduğu anlayışını dine aykırı bulmaz. Cismanî haşirden bahseden ayetlere dayanarak nefsin yeni bir bedenle diriltileceği görüşünün dine uygun olduğunu savunur. Gazzâlî, her nefse beden sağlamak için yeterli maddenin olmadığı iddiasının âlemin ezeliyeti fikrinden kaynaklandığını söyleyerek madde yetersizliği gerekçenin anlamsızlığını ortaya koyar. Bu durumda nefislerin sayısı bedenlerin sayısı gibi sınırlı olacağı için madde eksikliği yaşanmayacağını iddia eder. Kaldı ki ona göre Allah'ın kudreti yeni maddeler yaratmaya kadirdir.³⁰

Gazzâlî, nefsin yeni bir bedenle birlikte dirilmesi yaklaşımının insanı tenasüh fikrini kabul etmeye götürdüğü şeklindeki eleştiriyi de anlamsız bulur. Çünkü ona göre dinin reddettiği tenasüh fikri, bu dünya için geçerlidir. Gazzâlî, yeni bir bedene yeni bir nefsin geleceği görüşünü filozofların sudurcu anlayışlarına bağlar. Sudur teorisi yaratmayı Allah'ın iradesinden çıkarıp tabiat kanunlarına bağlamaktadır. Bu, aynı zamanda filozofların sebeplilik anlayışına yöneltilmiş bir eleştiridir. Nefsin tabiat kanunlarıyla değil, Allah'ın iradesiyle yaratıldığı kabul edildiği takdirde yeni bedenin daha önce yaratılmış olan nefis için olduğu rahatlıkla savunulabilir.³¹

Gazzâlî, *Tehâfüt'*ten sonra kaleme aldığı *el-İktisâd'* da yeniden yaratma meselesinde nefsin bekası tartışmasına filozofların yöntemini takip ederek girme gerekçesini açıkça ortaya koyar. O, yeniden dirilişin ispatında kendi düşüncesi açısından aslında nefsin bekasını kabul etmeye gerek olmadığını, bu yola sırf filozofları kendi tezlerini kullanarak sıkıştırmak istediği için başvurduğunu belirtir.³²

Gazzâlî'nin *Tehâfüt'*üne karşılık *Tehâfütü't-Tehâfüt'*ü yazarak birçok konuda ona itiraz eden İbn Rüşd (ö. 520/1126) dinî söylem ile felsefi söylemin çelişiyormuş gibi görüldüğü durumlarda birtakım esaslara bağlı olarak teville başvurulabileceğini kabul eder. Toktaş'ın tespit ettiği üzere, İbn Rüşd, diğer konularda eleştirdiği Gazzâlî'ye cismanî haşir meselesinde hak verir. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin eleştirileri doğru olmakla kalmamakta, ortaya koyduğu görüşün hem dine hem de filozoflara göre en uygun görüş olduğunun kabul edilmesini gerekmektedir. İbn

²⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 217-218; Toktaş, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismânî mi, Ruhânî mi?", s. 132-133.

³⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 218.

³¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 218-219.

³² Gazzâlî, *İtikâdda Orta Yol*, s. 176-177.

Rüşd, bedenli haşri kabul etse de Gazzâlî'nin filozofları haşir konusunda tekfir etmesini doğru bulmamaktadır.³³

2. Tûsî'nin Felsefî Yaklaşımına Savunduğu Haşir Anlayışı

Nasîruddin Tûsî'nin bir filozof olarak haşir meselesine nasıl yaklaştığını, onu sadece ruhânî mi, yoksa hem ruhani hem de cismani olarak mı gördüğünü tespit edebilmek için bakmamız gereken iki önemli eseri *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı ahlak felsefesi kitabı ve *Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası* adlı risalesidir.

Nasîruddin Tûsî, kendisinden önceki İslam filozofları gibi yalnızca insânî nefsin ölümsüz olduğunu kabul eder.³⁴ Zira nebâtî, hayvânî ve insânî nefisler arasında sadece insânî nefis soyut bir cevherdir. Ayrıca o, bilginin bölünemezliğinden hareketle nefsin bölünemezliğini ve dolayısıyla basit olduğunu da savunur. Ona göre bilginin düşünen nefse yerleşmesi, noktanın çizgiye yerleşmesi gibi değil, yayılma şeklinde bir yerleşmedir. Bu sebeple mahal ve yerleşenden birine işaret edildiğinde diğerine de işaret edilmiş olur. Zira mahal bölünürse ona yerleşen şeyde bölünür.³⁵ Varlığın bilgisi bölünemez olduğundan onun mahallinin de bölünmemesi gerekir.³⁶ Buna göre nefiste bölünmeyi kabul etmeyen akledilirler irtisam ettiği için bu tür resmedilenler konumsal bölünmeyi kabul etmezler. Böylece bölünebilir olanda sereyânî hulûl yoluyla resmedilenlerin tümü nefsin bölünmüş olmasıyla bölünmüş olacaktır.³⁷ Dolayısıyla nefis bölünebilir değildir. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*'deki temellendirmelerden sonra "Bilinmelidir ki düşünen nefis, bedeninin bileşimi bozulup dağıldıktan sonra da kalıcıdır ve bedeninin ölümü nefsin yok olmasına yol açmaz." demektedir. Nefsin zatıyla kaim bir cevher olduğunu belirten Tûsî, ayrıca nefsin ölümsüzlüğü ve varlığını devam ettireceği sonucuna, cismânî maddelerin tamamen yok olmayacağı görüşünden hareketle de ulaşır.³⁸

Tûsî'nin bu görüşlerine onun *Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası* adlı risalesinden hareketle açıklık getirilebilir. Her mümkün varlık için mümkün olan yokluk, mahalle yerleşerek bulunur. Dolayısıyla varlığın yokluğu mahalde kuvve olarak bulunur. Bilkuvve olan şeyin daha sonra fiile çıkması, yokluğun bilkuvve olduğu şeyin kalıcı olmasını gerektirir. Eğer bu şey kendisinde bilkuvve olan şeyin fiile çıkması anında yok olursa bu durumda bilkuvve olan şey fiile çıkmamış olur. Dolayısıyla varlıktaki bu yok olma kuvvesi fiile çıktığında onun kuvve olarak bulunduğu mahal yok olan şeye rağmen bâki kalmaktadır.³⁹ Eğer nefsin

³³ Toktaş, "Ahiret Hayatının Mahiyeti Cismânî mi Ruhânî mi?", s. 147-148.

³⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), s. 54.

³⁵ Tûsî, Nasîruddin, *Telhîsu'l-Muhassâl*, (Lübnan: Daru'l-Edvâ, 1985), s. 379-380.

³⁶ Bkz. NasîruddinTûsî, *Tecrîdu'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî, (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâm, 1406/1986), s. 157; Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *Keşfu'l-murâd fi şerhi Tegrîdî'l-i'tikâd*, (Beyrut: Müessesetü İ'lemî Li'l-Matbûât, 1408/1988), s. 164; Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassâl*, s. 379.

³⁷ Nasîruddin Tûsî, "Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası", *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), s. 488.

³⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 55.

³⁹ Tûsî, "Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası", s. 435.

yokluğundan bahsedilecek olursa o zaman yokluğun onda bilkuvve bir hâl olması gerekir. Bu yok olma kuvvesi fiile çıktığında nefsin yokluğuyla birlikte varlığı da söz konusu olur ki bu imkânsızdır. Fakat nefis, mahal, yerleşen, suret ve araz olmadığı için onun yokluğundan söz edilemez.⁴⁰ Bedenin tıpkı sanatçının aletleri gibi nefsin bir aleti olduğunu söyleyen Tûsî, bedenin nefse nispetle ölümünü, sanatçıya nispetle âletlerin kaybolmasına benzetir.⁴¹

Nefsin ölümsüzlüğü görüşü, İbn Sînâ'da olduğu gibi Tûsî'nin felsefesinde de ahiret anlayışının felsefî temelini oluşturur. Nitekim Tûsî'ye göre bu dünyada yaptığımız fiiller gereği, ahirette mükâfat veya ceza ile karşılaşacak olan nefistir.⁴² Ayrıca, Tûsî'nin ahlâk felsefesinin gayesi olan mutluluğun gerçek anlamda ruhanî olması ve en yüce mutluluk olarak nitelendirilen mutlulukta bedenin yerinin olmaması nefsin ölümsüzlüğü tezinin onun felsefesindeki önemini gösterir.⁴³ Netice itibarıyla bedenin ölümünden sonra mükâfat veya ceza görecektir olan bu aklı nefistir. İslam filozofları gibi Eflatuncu felsefeden etkilenerek nefsin ölümsüzlüğü doktrinini benimseyen Tûsî, bu nefsin bedenin ölümüyle başka bir bedene geçmesi anlamına gelen tenasüh görüşünü kabul etmeyerek Eflatuncu felsefeden ayrılır. İbn Sînâ gibi o da tenasühün imkânsızlığı yönündeki delillerini insanın kendi varlığının bilincinde oluşu ve nefis-beden ilişkisi bağlamında ortaya koymaya çalışır. Bu İbn Sînâcı temellendirmeye göre insanî nefis yalnızca bedenle birlikte ferdî bir varlık olur.⁴⁴ Bu durumda mizacı oluşan her beden, faal akıldan kendisini yönetecek ve koruyacak yalnızca bir nefsi hak ettiği için ölümden sonra nefsin başka bir bedene girmesi imkânızdır. Böyle olsaydı insanda iki benlik bilinci olurdu ki, bu onun bir değil iki zat olması demektir. Hâlbuki Tûsî'ye göre her insanda bir tek benlik bilinci vardır. Dolayısıyla bedenle ferdî varlık kazanan nefis bu yapısını bedenden sonra da devam ettirir. Gafarov'a göre Gazzâlî'nin eleştirileri ilk başta haklı eleştiriler olarak görülse de İbn Rüşd'ün bu yönde Gazzâlî'ye verdiği cevap hem İbn Sînâ'nın hem de ondan etkilenmiş olan Tûsî'nin serdettiği delillerin isabetli olduğunu gösterir.⁴⁵

Filozoflar, en büyük mutluluğun bu dünyada mı, yoksa insan öldükten sonra mı gerçekleşeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazı İlkçağ filozofları, bedenin mutluluktan hissedar olmadığını savunmuştur. Onlara göre, insan ruhu, bedenle birlikte olduğu sürece tabiat ve cisimle kirlenir. Onu meşgul eden ihtiyaçlar gerçek manada mutlu olmasını engeller. İnsan, maddenin karanlığı yüzünden aklı kavramları tam olarak keşfedemez. Nefis, bulanıklıktan arınınca ilahi nurları kabul ederek tam akıl adını alır. Bu mutluluk ancak ölümden sonra gerçekleşir. Aristoteles, doğru düşünce sahibi, erdemlerle süslenmiş ve başkalarının ıslahıyla

⁴⁰ Tûsî, "Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası", s. 436.

⁴¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 56.

⁴² Tûsî, "er-Risaletü'n-Nasiriyye", *Felsefe Mektupları* içinde, çev. Murat Demirkol, (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), s. 441.

⁴³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 86, 87.

⁴⁴ Bkz. Hillî, *Keşfu'l-Murâd*, s. 167-168, 170.

⁴⁵ Anar Gafarov, "Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Ruhun/Nefsin Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilişi", *Bakı Dölet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, 10, (2008): 338.

ilgilenen kimsenin bu dünyada mutsuz ama öldükten sonra mutlu olacağı görüşünü kabul etmez. Ona göre mutluluğun farklı dereceleri vardır. İnsan bu yolda derece derece yükselerek nihayet daha bu dünyada iken tam mutluluğa erişebilir.⁴⁶

Sonraki filozoflar bu iki görüşü uzlaştırarak yeni bir anlayış geliştirmişlerdir. İnsan, ruhanî erdemlere sahip olmada meleklerle, cismanî erdemlere sahip olmada ise hayvanlarla ortaktır. İnsan, ruhsal yönünün yetkinliğini kazanmak ve erdemlerle süslenmek için kısa bir süre bu alçak dünyada ikamet eder. Sonra ruhsal yönüyle ulvi âleme intikal ederek ebediyen mele-i âlâ ile birlikte olur. Onların tasavvur ettiği alçak ve yüksek âlem hissî değil, aklîdir. İnsan bu dünyada iken hem bedensel hem de ruhsal erdemleri birlikte elde ederek mutlu olur. O, ebedî mutluluk yolunda hem yararlı işler yapar hem de maddilikle iç içe olduğu halde yüksek cevherleri mütalaa eder. Bu, mutluluğun birinci mertebesidir. Fakat insan öbür âleme intikal edince bedensel mutluluğa ihtiyaç duymaz. Onun mutluluğu, Hakk'ın mukaddes cemalini O'nda gark oluncaya ve O'nun yüce sıfatlarıyla süsleninceye kadar seyretmekten ibarettir. Böylece o, ikinci mutluluk mertebesine erişmiş olur.⁴⁷

Birinci mertebede olanların da iki mertebesi vardır. En düşük mertebe, cismânîler mertebesidir. Onlar bu dünyanın erdemlerine sahip olmakla birlikte öbür âleme doğru can atarlar. En yüksek mertebe, ruhanîler mertebesidir. Onlarda öbür âlemin mutluluğu bilfiil gerçekleşir. Onlar bu yüksek yetkinlik sayesinde bizzat maddeye bulaşmış cevherleri yetkinleştirmekle, bilaraz dünya işlerini düzenlemekle meşgul olurlar. Bununla birlikte onlar, ilahi kudretin delillerini gördükçe ve onların izinden gittikçe mutlu olurlar. Bu iki sınıf dışında kalan insan fertleri hayvanlar ve yırtıcılar zümresinden sayılır. Nitekim "*Onlar hayvanlar gibidirler, hatta onlardan daha şaşkındırlar.*"⁴⁸ buyrulmuştur. Hayvanlar böyle bir yetkinliğe ulaşamadıkları gibi nefislerinin adi ve gayelerinin değersiz olması sebebiyle bundan yüz çevirirler. Her insan sınıfının yetkinliği, sahip olduğu fitri istidat ölçüsündedir. Bu gruptaki insanlar da teşvik ve tehdit ile ebedî mutluluk yoluna davet edilirler, ama onlar bu uğurda çalışmayı bırakıp ömürlerini bayağı şeyleri elde etmeye harcarlar. Hayvanlar mazur olsa da bu insanlar kınamayı hak eder.⁴⁹

İnsanlar iki mutluluk mertebesinin birinde yer alırlar. Birincisi, doğal aldatıcılar ve duyusal süslerle meşguliyet sebebiyle acı ve üzüntüden kurtulamayanların mertebesidir. Bu, eksik mutluluktur. Tam mutluluk mertebesine ancak ilahi nurla aydınlanan ve sonsuz feyze mazhar olan kimseler ulaşabilir. Bu nihai mutluluk derecesine ulaşan kimse ne sevgilisinden ayrıldığına aldırır ne de nimetlerin kesilmesine üzülür. Aksine bütün dünyevi iyilikler ve hatta bedeni ona yük olur.

⁴⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 66.

⁴⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 66-67.

⁴⁸ el-Araf, 7/179.

⁴⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 67-68.

Bunlardan kurtulmak onun için en büyük armağan sayılır. O, fani maddelerden ancak bünyesinin ihtiyaç duyduğu ölçüde asgari düzeyde faydalanır. Bedeninin ortadan kalkması konusunda onun seçim hakkı yoktur. Bundan dolayı Yüce Allah'ın iradesine aykırı bir şey yapmaz. Tabiatı ve şehveti onu yolundan döndüremez. O ne kaybettiğine üzülür ne de kazandığına sevinir.⁵⁰

Mutluluk denilen ilk erdem mertebesi, insanın güç ve iradesini bu dünyaya mahsus duyuşal işlere sarfetmesidir. Onun duyuşal işlerdeki tasarrufu itidalin dışına çıkmaz. Bu mertebedeki insan şehvete eğilimli olsa da dengeyi korur. Bu makamda gayesine sakındıklarından daha çok yakındır. Duyuları kullansa da fikrin dışına çıkmaz. İkinci mertebe, nefis ve bedenın ıslahından daha üstün işlerin amaçlanması ve duyuşal fiillerin sadece zorunlu hallerde dikkate alınmasıdır. Bu mertebede erdem artış gösterdiği için insanlar da tabiat, âdet, bilgi, gaye ve tahammül farklılığı gibi sebeplerle farklı derecelerde yer alırlar. En son erdem mertebesi, fiillerin sırf ilahi olmasıdır. İlahi fiiller sırf iyidir. Böyle bir fiilin faili bunu fiilin kendisi dışında bir amaçla yapmaz. İnsanın fiilleri tamamen ilahi olunca bedensel tabiatının dürtüleri, behimî ve sebuî nefsin fiilleri ortadan kalkar. Bu durumda yaptığı fiil başka bir şeyin aracı değil, bizzat amaç olur. Bu, iyiyi iyi olduğu için yapmaktır. Böyle bir insan yaptıklarına karşılık bir ödül ve fiillerinde bir artış beklemez. Bu, fiilin birinci kasıtla sırf kendisi için yapılmasıdır. Burada başka bir yarar gözetilmez. İkinci maksada yönelmeyen, yani bir yararı elde etmek, bir zararı def etmek veya yüksek makama ulaşmak için eylemde bulunmayan insan gerçek mutluluğa erişmiş olur.⁵¹

Tûsî, bedenın şehvî ve gazabî güçlerinden uzaklaşmaya bağlı olan bu yüksek mutluluk derecesinin sanki dünyada iken gerçekleşebilecek bir mertebe olduğunu ima etmiş olsa da üstü örtülü olarak ahirete ait yüksek ruhanî mutluluğu tasvir etmiş olmaktadır. O meâd meselesine bir filozof olarak yaklaştığında tıpkı İbn Sînâ gibi, kalıcı mutluluğun aklî nefsin bedenden ayrılmasından yani bedenın ölmesinden sonra gerçekleştiğini kabul ettiğini görmekteyiz.

3. Tûsî'nin Kelâmî Yaklaşımına Savunduğu Haşir Anlayışı

Tûsî, büyük bir filozof olduğu kadar, kelâm ilminde derin etkileri dolayısıyla aynı zamanda büyük bir kelâmcıdır. O bu alanda kelâm ilminin ana klasiklerinden biri haline gelen *Tecrîdü'l-İtikâd*'ı, Râzî'nin *el-Muhassal*'ına şerh olarak *Telhîsu'l-Muhassal*'ı ve önem sırasında bu ikisinden sonra gelmekle birlikte İmamiye akaidinin işlendiği *Kavâidü'l-Akâid* ve İsmailiye akaidinin işlendiği *Ravzatü't-Teslîm (Tasavvurât)* adlı eserleri telif etmiştir. Hatta o, felsefi kelâmın teşekkülünde Râzî kadar önemli bir paya sahiptir. Burada Tûsî'nin kelâmcı perspektifiyle haşir meselesini nasıl ele aldığını bilhassa *Tecrîdü'l-İtikâd* ve *Telhîsu'l-Muhassal* adlı eserlerinden hareketle ortaya koyacağız.

⁵⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 68-69.

⁵¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 69-71.

Tûsî'ye göre vaat ve hikmeti yerine getirme zorunluluğu, yeniden dirilmenin zorunlu olmasını gerektirir. Zaruret, imkânıyla birlikte Peygamber'in dinine göre cismanî haşrin sübutunu gerektirir.⁵²

Bu konuda görüş ayrılığı bulunduğunu belirten İbnü'l-Mutahhar Hillî, (ö. 726/1325) meseleyi Tûsî'nin bakış açısıyla açıklığa kavuşturmaya çalışır. İlk filozoflar cismanî haşrin olmayacağı görüşünü benimsemiştir. Şeriat âlimleri ise buna karşı çıkmışlardır. Tûsî, dirilişin zorunluluğunu mutlak olarak iki şekilde delillendirmiştir: Birincisi: Yüce Allah, mükellefler için ölüm müşahedesıyla birlikte sevabı vaat etmiş ve ceza tehdidinde bulunmuştur. Allah'ın vaat ve vâidini yerine getirmiş olması için mükelleflerin yeniden diriltilmesi zorunludur. Allah'ın yükümlü kılmış ve acıyı yaratmış olması sevap ve bedeli (ıvaz) gerektirir. Yoksa zulmetmiş olur. Sevap ve bedel, dünyada tam olarak bulunmadığı için mükellefe ancak ahirette ulaşır. Cismanî haşrin sübutu, Hz. Peygamber'in dininde zaruri olarak bilinen bir şey olmasıyla kanıtlanmıştır. Kur'an buna birçok ayette işarette bulunmuştur. Ona dönüş gereklidir. Dönüş ve diriliş mümkündür. Çünkü yeniden diriltme (iade) ile kastedilen, ayrılmış parçaların bir araya getirilmesidir. Bu zaruri olarak caizdir.⁵³

Tûsî'nin açıkladığı gibi, mükellefin aslî parçaları üzerine eklenip eksilen fazlalıkların iadesi gerekmez.⁵⁴ Öğrencisi Hillî'nin belirttiği gibi şeriat âlimleri ve filozoflar, insanda neyin mükellef olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İlk filozoflar, Hıristiyanlar, tenasüh taraftarları, Eş'ariye'den Gazzâlî, Kerramiye'den İbnü'l-Heysem ile İmamiye ve Sufilerden bir grup, soyut nefsin mükellef olduğu görüşünü benimsemiştir. Bir grup muhakkik de mükellefin bu bedendeki asli parçalar olduğu görüşünü benimsemiştir. Fazlalık ve noksanlık asli parçalarda değil, onlara eklenen parçalarda olur. Dirilişte zorunlu olan, asli parçaların veya bu asli parçalarla birlikte soyut nefsin iadesidir. Bu parçalara bitişen cisimlerin aynıyla iadesi yani diriltilmesi gerekmez. Tûsî burada filozofların cismanî haşre yönelttikleri itiraza cevap vermeyi amaçlamıştır. Hillî, filozofların bu konudaki itirazlarını şöyle özetlemektedir: Bir insanın başka birini yemesi ve onun parçalarıyla beslenmesi halinde ahiret günü eğer besin parçaları birinci insana dönerse ikinci insan yok olur. İkinci insana dönerse birinci insan yok olur. Allah, bir insanın ömrünün başından sonuna kadar sahip olduğu bütün bedensel parçaları veya ölüm anında sahip olduğu kadarını iade eder. Her iki kısım da geçersizdir. Birincisinde beden sürekli çözüldüğü ve yerine başkası geldiği için eğer beden bütün parçalarıyla birlikte iade edilirse son derece büyük olması gerekir. O bedenden bazen gıda cisimlerine dönüşen parçalar erir. Sonra bunları aynıyla bu insan yer. Böylece başka bir uzvun parçaları ilkin parçası olduğu uzuvdan başka olur. Her uzvun parçaları onun uzvuna döndürülünce bu parçanın iki uzuvdan gelen bir parça kabul edilmesi gerekir. Bu imkânsızdır. İkinci

⁵² Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-İtikâd*, "Keşfü'l-Murâd" içinde, (Beyrut: Müessesetü'l-Alemî'l-Matbûat, 1988), s. 380.

⁵³ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 380.

⁵⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-İtikâd*, s. 380.

durumda, kul birtakım parçalardan meydana geldiği sırada itaat eder, sonra bu parçalar erir ve diğer parçalara sahipken isyan eder. Bu parçalar aynıyla iade edilip de itaatinden dolayı sevaba nail olunca bir hakkın onu hak etmeyen kimseye verilmiş olması gibi bir sonuç doğar. Her mükellef, başkasından gelmiş olması mümkün olmayan asli parçalara sahiptir. Başkasından ancak beslenmesi halinde fazlalıklar gelir. İade edilince daha önce bu parçalarda asli parçaları olduğu bedenın asli parçaları yapılıır. Diriltilecek olan, işte bu asli parçalardır. Onlar ömrün başından sonuna kadar bakidir.⁵⁵

Tûsî, Müslümanların meadın anlamı üzerinde ihtilaf etmelerine karşılık bedensel diriliş konusunda icma ettiklerini belirtir. Madumun iadesini mümkün görenler, Allah'ın mükellefleri yok edeceğini, sonra iade ederek dirilteceğini söylerler. Madumun iadesini imkânsız görenler ise Allah'ın mükelleflerin bedenlerinin asli parçalarını birbirinden ayıracağını, sonra onları bir araya getirip onlarda hayat yaratacağını düşünürler. Bu iki görüş arasında tercihte bulunmayan Tûsî, diriliş inancının tarihine dair bilgiler verir. Tevrat'ta bedensel dirilişten bahsedilmemiş olmasına karşılık, İncil'de ruhanî dirilişi ihsas edecek şekilde "İyiler, melekler gibi olacaklar, onlar ebedî hayata ve büyük bir mutluluğa nail olacaklardır." denildiğini nakleder. Tûsî, yaptığı iktibaslarla Kur'an'da hem ruhanî hem de cismanî haşre işaret edildiğini söyler.⁵⁶ Onun zikrettiği ayetlerden ruhanî ve cismanî haşre dair birer örneği nakledebiliriz:

*"Hiç kimse yaptıklarına karşılık olarak kendisi için ne gibi göz aydınlığı şeylerin gizlendiğini bilemez."*⁵⁷

*"İnsan, kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanır? Evet, biz onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye kadırız."*⁵⁸

Tûsî'ye göre cismanî haşrin imkânsızlığına dair ne aklî ne naklî delil getirilebilir. O bu konuda gelen nasların, zahirine uygun olarak anlaşılması gerektiğini düşünür. Tûsî, âlemin ebedî olduğu görüşü ile cismanî haşir görüşünün çelişmediğini söyler. Allah'tan başka şeyler âlem olduğu için onların yokluğu haşir görüşünde şart değildir. Cennet ve cehennem bu dünyada mı, yoksa başka bir dünyada mı kurulacağına dair kesin bir şey söylenemeyeceğini belirtir. Çünkü hiç kimse bu âlemin bütün parçalarından haberdar değildir. Bunu bilemeyeceğimizi ifade eden Tûsî, cennetin yeri hakkında şu ayetle çıkarımda bulunulabileceğini söyler: "Onun yanında Me'va cenneti vardır."⁵⁹

Tûsî, kelâmcı sıfatıyla, bir filozof sıfatıyla konuştuğu kadar rahat konuşamaz. Zira kelâm ilmi, dinî nasları dikkate almadan inceleme yapamaz. Aynı düşünürün filozof sıfatıyla başka, kelâmcı sıfatıyla başka bir görüş benimsemesini çelişki

⁵⁵ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 380.

⁵⁶ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 393-394.

⁵⁷ es-Secde, 32/17.

⁵⁸ Kıyamet, 75/3-4.

⁵⁹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 394-395; Necm, 53/15.

olarak görmemek gerekir. Çünkü her disiplinin kendine has metotları ve istidlal şekilleri vardır. Felsefe, akıl dışında din dâhil hiçbir otorite kabul etmediği için filozof ancak bütün akılların anlayıp kabul edebileceği açıklamalar yapacaktır. Burhani kıyasa büyük önem veren filozofun meseleleri açıklayıp ispatlarken bir kelâmcı gibi ayetlerin otoritesine başvurması beklenemez. Tûsî'nin kelâm kitaplarında bile mutedil bir üslup benimsediğini, bedenli dirilişin bütün arazların ve yenilenen parçaların aynen dirilmesi olarak değil de asli parçaların dirilmesi şeklinde gerçekleşeceğini kabul ettiğini görmekteyiz.

Tûsî, cismanî haşri kabul etmekle birlikte ruhanî ve aklî hazları öne çıkarmakta, kalıcı mutluluğun insanın ölümsüz yönü olan nefs-i nâtıkayla gerçekleşeceğini kabul etmektedir. Onun haşirin keyfiyeti hakkındaki gerçek görüşünü tespit etmek, *Ahlâk-ı Nâsirî* kitabı ve *Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası* risalesindeki açıklamalarını da dikkate almamızı gerekli kılmaktadır. Ancak cismânî ve ruhânî haşri birlikte savunduğu kelâmî yaklaşımını Moğol hâkimiyeti dönemine ait iki eseri olan *Tecrîdü'l-İtikâd* ve *Telhîsü'l-Muhassal*'da ve yalnızca ruhânî haşri savunduğu felsefî yaklaşımını İsmailî Alamut dönemi eseri olan *Ahlâk-ı Nâsirî*'de ortaya koyduğu dikkate alındığında onun cismânî ve ruhânî haşri birlikte savunduğu kelâmî görüşü sadece ruhânî haşri savunduğu felsefî görüşe tercih etmiş olabileceği ileri sürülebilir. Fakat biz, filozof ve kelâmcı kimliklerini birlikte taşımış olan bir düşünürün, bilinçli fikrî faaliyet gösterdiği zemine göre her disiplinin yöntem ve gereklerine uygun olarak aynı konuda farklı görüşler temellendirip savunabileceğini kabul etmekte bir mahzur görmüyoruz.

Sonuç

Bu çalışmada filozof ve kelâmcı Nasîreddin Tûsî'nin araştırma yaptığı disiplinin yöntem ve gereklerine göre haşir konusunda nasıl düşündüğünü tespit etmeye çalıştık. İbn Sînâ'nın yeniden diriliş meselesine hem şeriat hem de felsefe açısından yaklaştığını, dinin cismanî haşr görüşünü şeriatın pratik amaçları açısından faydalı gördüğünü, ama kendisinin aklî nefsin yetkinliği açısından incelendiğinde ruhanî haşr görüşünü doğru bulduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Kınalızâde'nin beyanının aksine, İbn Sînâ, *Şifâ* ve *Necât*'ta cismanî haşri bizzat savunmaz. Sadece cismanî haşrin din tarafından maslahat gereği öğretilmesinin faydalarına değinir, ancak felsefe açısından doğru görüşün ruhanî haşr olduğunu belirtmeden geçmez.

Tûsî'nin, özellikle *Ahlâk-ı Nâsirî* kitabında ve *Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası* risalesinde hakiki ve kalıcı mutluluğun bedenden ayrıldıktan sonra ruhanî olarak gerçekleşeceğini belirttiğini tespit ettik. Burada filozoflara atıflar yaparak açıklamış olsa bile kendisinin de böyle düşündüğü rahatlıkla söylenebilir. Filozof sıfatıyla sadece ruhanî haşri savunduğu görülen Tûsî'nin kelâmcı sıfatıyla ruhanî ve cismanî haşri birlikte savunduğu anlaşılmaktadır. Fakat burada bir incelik görülmektedir. Çözülme ve yenilenme yoluyla eklenen fazlalık parçaların değil de doğumdan itibaren var olan asli parçaların diriltileceğini savunur. Böylece toprağa karışan parçaların besine dönüşerek başkasının beslenmesi yoluyla başka

bedenlerin parçası olması neticesinde doğacak problemlerin önünü kapatmaya çalışmış olmaktadır.

Tûsî'nin biri filozof, diğeri kelâmcı yaklaşımıyla benimseyebildiği bu iki farklı haşir anlayışı, İbn Sînâ'nın pragmatik gayelerle göz yumduğu cismanî haşir görüşü ile bir tutulamaz. İbn Sînâ, görüşünü gizleme gereği duymazken Tûsî, araştırma yaptığı kelâm ilminin yöntemine riayet eder ve filozof sıfatıyla yazarken bile belli bir ihtiyatı elden bırakmaz. Biri tamamen ruhanî, diğeri hem ruhanî hem cismanî iki haşir anlayışını birlikte benimseyebilmek mümkün olmasa da bir âlimin araştırma ve inceleme yaptığı disiplinin yöntem ve gereklerini dikkate alarak görüş beyan etmesinin ve istidlalde bulunması son derece münasiptir. Kelâmın belli inançları savunmasına karşılık, felsefenin aklî ve mantikî tutarlılık ve anlaşılabilirliği esas aldığı göz önünde bulundurduğumuzda aynı kişinin durduğu entelektüel zemine göre böyle iki farklı görüşü benimseyebilmesi makul karşılanabilecektir. Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İtikâd* ve *Telhîsü'l-Muhassal'ı Ahlâk-ı Nâsirî*'den sonra yazdığı dikkate alındığında cismânî ve ruhânî haşri birlikte savunduğu kelâm görüşünü sadece ruhânî görüşü savunduğu felsefî görüşe tercih etmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak filozofluk ve kelâmcılığı birlikte sabit olan bir düşünürün faaliyet gösterdiği entelektüel ortama göre yöntem ve gerekçelerine bağlı olarak iki görüşten birini savunmasının mantiken tutarlı olduğunu düşünüyoruz.

Kaynakça

- Akyol, Aygün, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/18, (2010/2): 125-141.
- Deniz, Gürbüz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eski Yeni Dergisi*, sy. 29 (2014), ss. 103-120.
- Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fatiş, Emrullah, "Gazalî ve İbn Sînâ'nın Cismanî Haşre Yaklaşımı" *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12/2 (2014): 147-170.
- Gafarov, Anar, "Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Ruhun/Nefsin Ölümsüzlüğü Probleminin Temellendirilişi", *Bakı Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin Elmi Mecmuası*, 10, (2008): 330-339.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehâfütü'l-Felâsife), çev. Mahmut Kaya vd., İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, *İtikâdda Orta Yol* (el-İktisâd fi'l-İtikâd), çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Hasan Özalp, "Nefs-Mead İlişkisi Bağlamında Farabi ve İbn Sînâ'nın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *C. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, (2012), ss. 245-288.

- Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *Keşfü'l-Murâd*, Beyrut: Müessesetü'l-'alemîlil-matbûat, 1988.
- İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-Meâd", *Felsefe ve Ölümler Ötesi*, haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, 1-46.
- İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, nşr. Abdullah Nurani Tahran: Müessesesi Mutalaâti İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, *İlâhiyât-ı Şifâ: Metafizik*, çev. E. Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut (haz.), *Felsefe ve Ölümler Ötesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, s. nşr.: Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Ruzibaki, Mehmet, "İslam Teolojisinde Haşir Kavramı", *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 6-7, (2015): 119-151.
- Toktaş, Fatih, "Ahiret Hayatının Mahiyeti: Cismanî mi, Ruhânî mi?", *Gazzâlî Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, 129-174.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 5. bs., İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Toprak, Süleyman, "Haşir", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 416-417.
- Tûsî, Nasîruddin, "Bedenin Ölümünden Sonra Nefsin Bekası", *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Tûsî, Nasîruddin, "e-Risaletü'n-Nasiriyye", *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Tûsî, Nasîruddin, "Tecrîdü'l-İtikâd", *Keşfü'l-Murâd*, Beyrut: Müessesetü'l-'alemî lilmatbûat, 1988.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlak-ı Nasîrî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- Tûsî, Nasîruddin, *Kavâidü'l-Akaid*, Beyrut: Dâru'l-Ğurbe, 1992.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ravzatü't-Teslim (Tasavvurât)*, Tahran: 1363.
- Tûsî, Nasîruddin, *Telhîsu'l-Muhassâl*, Lübnan: Daru'l-Edvâ, 1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Ba's", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, V, 98-100.