



Atıfta Bulunmak İçin / Cite This Paper: Ilgarođlu, M. C. ve Yaqoob, L. H. (2019). "Fârâbî ve Hcazâde'nin Görüşleri Bağlamında Meâd Meselesi", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (4): 3085-3100.

Geliř Tarihi / Received Date: 12 řubat 2019

Kabul Tarihi / Accepted Date: 18 Haziran 2019

Arařtırma Makalesi

FÂRÂBÎ VE HOCAZÂDE'NİN GÖRÜşLERİ BAğLAMINDA MEÂD MESELESİ

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Caner ILGAROđLU

Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

milgaroglu@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5712-9401

Dr. Öğr. Üyesi Luay Hatem YAQOOB

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Dini İlimler Fakültesi

luay.hatem@asbu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8518-0148

Öz

Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meselenin üçüncüsü olan meâd meselesi, İslam düşünce tarihinde Gazzâlî'yle başlayan tehâfüt geleneğinin ele alıp incelediği, teolojik ve felsefi bağlamı olan önemli bir meseledir. Meâd (dönüş, kıyamet günü insanların yeniden dirilişi) ve ahiret gününe iman hem Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında hem de kelamcılar, felsefeciler ve din âlimleri arasında ortak bir meseledir. Gerek bu üç dinde ve gerekse bahsi geçen düşünme biçimlerinde kıyamet günü ve yeniden diriliş, dinî inancın ana konularından ve vazgeçilmez esaslarından. Böylesine önemli bir meselenin tartışılma alanı ve biçimi hiç şüphesiz teolojik ve felsefi birçok meseleyi yakından ilgilendirmektedir. Bu çalışmada meşşâî bir filozof olan Fârâbî ile XV. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Hocazâde'nin meâd meselesine dair görüşleri incelenecektir. Böylelikle farklı dönemlerde yaşamış ve farklı bakış açılarına sahip iki İslam düşünürünün meâd meselesine dair görüşlerinden yola çıkılarak bu meselenin İslam düşünce tarihindeki yeri, ele alınış biçimi, sürekliliği ve dönemler arası geçişte farklı anlamlar kazanıp kazanmadığı gibi hususlar hakkında değerlendirmeler yapılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Tehâfüt, Meâd, Fârâbî, Hocazâde

THE ISSUE OF ESCHATOLOGY IN THE CONTEXT OF AL-FÂRÂBÎ AND HOJAZADHE VISIONS

Abstract

The Mead (Eschatology) issue, which is the third issue of the three issues used by al-Ghazzali to show philosophers as heretic, is an important issue with the theological and philosophical context in which Islamic tradition began to investigate the discussion (tehafut) tradition that began with al-Ghazzali. Mead (return, resurrection of people on the Day of Resurrection) and faith in the Hereafter is a common issue between Jews, Christians and Muslims and between theologians, philosophers and religious scholars. Both in these three religions and in the ways of thinking, the Day of Apocalypse and Resurrection is one of the main subjects and indispensable principles of religious faith. Such an important issue's area and type of discussion undoubtedly related to many theological and philosophical issues. In this study, we have discussed the issue of al-mead with a philosopher Fârâbî and XV. century Ottoman scholar Hojazadeh by comparing their views. Thus, based on the visions of two Islamic philosophers who lived in different periods and who had different perspectives, it is aimed to make evaluations about the place of this issue in the history of Islamic thought, the manner in which it is discussed, its continuity and whether it has gained different meanings in the transition between the periods.

Key Words: Islamic philosophy, Al-tehafut, Eschatology, Al-Fârâbî, Hojazadhe

1. GİRİŞ

Bu çalışma, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde yer alan "meâd" meselesini, Fârâbî (ö. 339/950) ve Hocasâde Muslihuddin Efendi'nin (ö. 893/1488) görüşlerini karşılaştırmak suretiyle ele alıp incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda öncelikle meâd meselesinin fikrî arka planını ve felsefî tartışma alanını belirleyeceğiz. Ardından Fârâbî ve Hocasâde'nin meseleye dair görüşlerini karşılaştırmak suretiyle meâd meselesiyle ilgili değerlendirmemize yer vereceğiz.

Sözlüklerde *عود* ('avd) kökünden türediği belirtilen meâdın, dönüşle ilgili zaman ve mekânı anlatmak için kullanıldığı ve "geri dönmek", "yeniden yapmak", "iade ve tekrar etmek", "iade edilmek", "bir işe ikinci defa başlamak", "dönüş yeri ve zamanı" gibi anlamlara geldiği belirtilmektedir (İbn Manzûr, 1970/2: 919; Râğıb el-İsfahani, 2016: 1049). Terim olarak ise meâd, insanoğlunun ölüm sonrasındaki yaşamıyla ilgili durum, süreç ve inançları ifade etmektedir (Özervarlı, 2003/28: 211).

Meâd meselesi, temelde nefsin/ruhun mahiyetindeki belirsizlikten kaynaklanıp ölüm sonrası süreçlerin mahiyetindeki belirsizlikleri içine alarak ilerleyen metafizikî bir tartışma alanını ifade etmektedir. Nitekim nefis, bedeni yönetmesi açısından fiziğin, bir varlık olması bakımından ise metafiziğin konusu olmaktadır (Toktaş, 2004: 153). Aynı şekilde ölüm düşüncesi de hem ruh-beden ilişkisinin mahiyetini hem de ölüm sonrası ruhun akıbetini ihtiva eden metafizikî bir nitelik arz etmektedir.

Hocasâde, meâd meselesiyle ilgili felsefe ve kelim geleneğindeki temel yaklaşımları *Tehâfüt'ü'l-Felâsife* adlı eserinin yirmi ikinci faslında ortaya koymuş ve bu yaklaşımların beşi geçmediğini ifade ederek şu açıklamaları yapmıştır (Hocasâde, 2018: 281).

1. *Meâdın cismanî olarak ispatı*: Buna göre, dirilme yalnızca beden için geçerlidir. Bu görüş, mücerred nâtık nefsi kabul etmeyenlerin görüşüdür. Müslümanların çoğunluğu bu kanaattedir.

2. *Meâdın yalnızca ruhi olarak gerçekleşmesi*: Bu görüş, ilahiyatçı filozofların görüşüdür. Onlara göre beden, aletten başka bir şey değildir; insan, gerçekte mücerred nâtık nefistir. İnsan bedeni, cevherini tamamlamak için vardır.

3. *Meâdın rûhânî ve cismânî birliktelik ile yaşanması*: Bu görüş, başta Gazzâlî, Halîmî, Ebu Zeyd ed-Debbûsî ve birçok mutasavvıf Müslüman'ın dile getirdiği mücerred nâtık nefsin varlığını ispat ve kabul edenlerin görüşüdür (İbn Sînâ, meâd hakkında üç fırkanın bulunduğu bahseder. Ona göre bu fırkalar şu şekildedir: Sadece ruh ile yaşanacağını söyleyenler, Sadece bedenle dirilmenin yaşanacağını söyleyenler, Ruh ve bedenin birlikte olduğu şekilde dirilmenin gerçekleşeceğini savunanlar (Bk. İbn Sînâ, 1963: 91).

4. *Hem rûhânî hem cismânî Meâdı reddedenler*: Bu görüş, gerek din gerek felsefe konularında kendilerine itibar edilmeyen eski tabiatçı filozofların görüşüdür.

5. *Meâd hakkında tevakkuf (duraksama) gösterenler*: Bu görüş, Câlînûs'tan (Galen) (ö. 200) nakledilmiştir. Câlînûs'un, vefatından önce şöyle dediği nakledilmiştir: “*Ben, nefsin bedeni ayakta ve bir arada tutan şey olup olmadığını, dolayısıyla onun iadesinin imkânsız olup olmadığını veya cesedin bozulmasından sonra devam eden kalıcı bir cevher olup olmadığını bilemedim*” (el-Îcî, 1997/3: 479).

Buradan bakıldığında, felsefe ve kelim akımları arasında meâd konusunda meydana gelen ihtilaf ve tartışmaların ana ekseni yeniden dirilmenin varlığı veya ispatı değildir. İhtilaf ve tartışma, dirilişin ne şekilde olacağı ile ilgilidir. O halde, yeniden diriliş; ruh veya bedenle mi yoksa her ikisiyle birlikte mi gerçekleşecektir? Tartışmanın esas sorusu budur. Hocazâde, bu meseleyi ve filozofların ortaya koydukları görüşleri iki noktada özlü bir biçimde ifade etmiştir: Rûhânî meâdın ispatı ve cismânî meâdın reddedilişi.

Rûhânî meâd konusu önemli ve üzerinde ittifak edilen bir konudur. Bu konunun gerçekleşmesi hususunda filozoflar, kelamcılar ve diğer İslam disiplinlerine bağlı âlimler arasında naklî ve aklî deliller açısından bir ihtilaf yoktur. Hocazâde bu noktadan hareketle şöyle demektedir:

“*Hukemanın (bilgelerin, filozofların) rûhânî meâdı ispat ettiklerini, aklî olarak lezzet ve elemi gerçekleşeceğini söylediklerini; aklî zevk ve acıların hissî olanlardan daha büyük olduğunu kabul ettiklerini inkâr etmez, onlara bu konuda karşı çıkmayız. Çünkü muttaki, mâhir İslam âlimleri aynı görüşe varmışlardır. Dahası Allah'ın (c.c) kitabında ve Resûl'ün (s.a.v) sözlerinde aklî lezzet ve elemelerin hissî zevk ve elemelerden daha büyük ve üstün olduğuna işaret eden hususlar vardır*” (Hocazâde, 2018: 268).

Hocazâde'nin bu ifadeleri onun, Gazzâlî'yle benzer düşüncelere sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Gazzâlî, *Tehafût*'ünde “*Nefs ve Bölümleri*” bahsi ile “*Nefsin Ahirette Karşılaşacağı Nimet ve Lezzetler*” bahsini ele aldıktan sonra aklî lezzetlerin cismânî lezzetlerden daha şerefli ve yüce olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir:

“*Bu konuların çoğu şeriata muhalif değildir. Biz ahirette hissedilenlerden daha yüce ve büyük lezzetler olduğunu inkâr etmiyoruz. Bedenden ayrıldıktan sonra nefsin bekâsını inkâr etmiyoruz. Ancak bu durumu, yani meâdden bahsedilen konuları şeriat yoluyla bildik ve öğrendik. Biz filozoflara sadece sözü edilen mevzuu salt akılla bildiklerini iddia etmeleri üzerine karşı çıktık*” (Gazzâlî, 2011: 163; Vural, 2004: 78).

Hocazâde, yukarıda ortaya konan beş yaklaşımı ele aldıktan sonra şöyle demektedir: *Bu konuda bizi ilgilendiren asıl husus, filozofların beden olmaksızın ruhla dirilmeye ilişkin*

dillendirdikleri görüşlerin çürütülmesidir. Zirâ filozoflar bu şüpheyeye dayanarak mezheplerini inşa etmiş ve böylece İslâm şeriatına muhalefet etmişlerdir (Hocazâde, 2018: 259).

Meâdın ruh ve beden her ikisiyle birlikte gerçekleşmesinin reddedilmesi noktasında filozoflar çok gayret sarf etmişlerdir. Bu çerçevede “akıl”, onların çalışmalarında bariz bir rol üstlenmiştir. Filozoflar, ruh ve bedenle birlikte dirilmenin gerçekleşmesini savunanlar ve reddedenler şeklinde iki gruba ayrılmıştır. Her grubun kendine göre delilleri ve hüccetleri bulunmaktadır (et-Tûsî, 1990: 236; Türker, 1956: 107; Deniz, 2015: 248). Hocazâde’nin metni üzerinden cismânî dirilişi reddeden filozofların görüşlerine ileride yer vereceğiz. Şimdi çalışmamıza konu olması bakımından Fârâbî’nin meâd meselesine dair görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız.

2. FÂRÂBÎ’YE GÖRE MEÂD

Fârâbî’nin meâd görüşü, onun felsefesinin tümüyle irtibatlı olduğundan gerek metafiziğinden, ahlâk düşüncesinden ve gerekse siyaset düşüncesinden bağımsız olarak anlaşılabilir. Fârâbî’de meâd düşüncesi ancak söz konusu bu bütünlük içinde anlamlı olmaktadır. Dolayısıyla öncelikle Fârâbî düşüncesinin en temel kavramlarından bahsetmemiz gerekmektedir. Hiç şüphesiz bu kavramlardan ilki, İlk varolan/İlk Sebep/Tanrı kavramıdır. Bilmesi yaratmasına denk olan, herşeyin ilk sebebi olan, cevheri bakımından bilfiil akıl (‘akl), akıllı (‘âkîl) ve akılsal (ma’kûl) olan zorunlu bir Tanrı fikrine sahip olan Fârâbî, on akıl/sudûr teorisi ile Tanrı-âlem-insan ilişkisini Aristotelesçi bir kozmolojiye uygun biçimde inşa etmiştir (Fârâbî, 2011: 38-39). Bu sistemde merkezi bir rol oynayan onuncu ve son akıl olan faal akıl, Fârâbî felsefesinin bir diğer temel kavramıdır. Fârâbî’ye göre faal akıl, ay-altı âlemi düzenleyen, maddî dünyada varlıkları kuvve halinden fiil hale geçiren, kendisinden nefsinin ve dört unsurun çıktığı bir tür bireysel varedici ilkedir (Fârâbî, 2011: 52; Aydın, 2008: 89).

Fârâbî’nin düşünce sistemindeki merkezî kavramlardan biri de mutluluk (sa’âde) kavramıdır. Fârâbî’ye göre mutluluk, cisimlikten ahlâkî bir olgunluk ile bir çeşit sıyrılmış ve yükselmiştir (Fârâbî, 2012: 25). Fârâbî’nin kastettiği mutluluk, hem dünya hem âhîret mutluluğudur. Ona göre söz konusu bu mutluluğu elde etmenin yolu, insana özgü dört çeşit fazilete (entelektüel faziletler (el-fadâil el-fikriyye), nazârî faziletler (el-fadâil el-nazariyye), ahlâkî faziletler (el-fadâil el-hulkiyye), pratik sanatlar (el-sana’at el-ameliyye)) sahip olmaktan geçmektedir. Bu çeşit bir yükseliş, ancak nazarî düşünmenin sonucunda kazanılan ahlâkî bir yaşamla mümkündür. Yani insan doğru düşünerek iyi ve güzel olanı seçer, bunun sonucunda da erdeme ulaşır. Bu kemâl sayesinde insan, içinde bulunduğu eksiklik âleminde kurtularak bir çeşit irtifâ kazanmakta ve cisimsiz, maddeden arınmış akledilenlere doğru yükselmektedir. Ancak yaratılışı itibarıyla bu yükseliş zorunlu olarak faal aklı

geçememektedir. İşte meâd meselesi Fârâbî'de hem bireysel hem toplumsal hem de siyasî mutlulukla irtibatlı bir mesele olarak kendini göstermektedir. Ona göre meâd, insanın, madde dünyası ile mükemmel varlıklar arasında epistemolojik bir yükselişle elde edebileceği bir çeşit sükûnet/sekinet haline tekabül etmektedir.

İnsan bu düşüncede nefsi (aklı) ile akledilirler kategorisine, cismani varlığı ile eksikliklerin ve ihtiyaçların hâkim olduğu dünyaya aittir. Onun akli tarafı onu ahlakî olmaya, dünyevi tarafı ise bedensel arzuları istemeye yöneltmektedir. Eğer o, akli olanı arzu ederse mutluluğu elde ederek varoluşunun kaynağına yükselecek; bedenî arzularını seçerse alçalarak yeryüzünün basit bir parçası haline gelip yok olacaktır. Bu yüzden insan ancak ahlakî bir yaşamla bu yok oluştan kurtulabilecektir. Nitekim Fârâbî'ye göre insan nefsi; başta kuvve (güç); sonra da fiil halinde olan düşünme, arzu etme, hayal ve duyum güçlerinden oluşmaktadır (Fârâbî, 2012: 38). Burada bilinmesi gereken önemli bir husus var ki o da insanın kuvve halindeki nefsinin faal akıl tarafından bilfiil hale dönüştürüldüğü bilgisidir. Fârâbî konu ile ilgili olarak şöyle demektedir:

“Onları fiil halinde düşünür kılan Faal Akıldır. Faal Akıl, onlardan bir kısmını fiil halinde (bilfiil) akıl kılar ve onların varlıktaki derecelerini yanlışlıkla kendilerine verilmiş olandan daha yükseğe çıkarır. İnsanı insan yapan düşünme gücü, özü itibarıyla fiil halinde akıl olmadığı gibi, bilfiil akıl olması kendine yaratılıştan da verilmiş değildir. Faal Akıldır ki onu bilfiil akıl kılar ve diğer şeyleri de düşünme gücü için bilfiil düşünülür durumuna getirir. Düşünme gücü bilfiil akıl olunca, o anda bilfiil olan bu akıl, gene bilfiil akıl olup da kendi özünü bilen maddeden ayrı şeylere benzer. Bunlardan düşünür olan, aynı zamanda düşünendir. O zaman, nasıl düşünüyorsa öylece düşünülür (ma'kûl) olmakla, düşünür bir cevher olur. Böylece düşünen (âkil), düşünülen (ma'kûl) ve akıl onda bir ve aynı şey olur. Dolayısıyla o, Faal Akıl derecesine ulaşır. İşte, insan bu dereceye (mertebe) ulaşınca mutluluğu tamamlamış olur.

İnsanda Faal Akıl'ın yeri, göz karşısında güneşin aldığı yere benzer. Nasıl güneş göze ışık verir, böylece göz güneşten aldığı ışıkla, bilkuvve görücü iken bilfiil görücü (fiil halinde) görücü olur. Gene, bu ışıkla, göz, bilfiil görmeye sebep olan Güneşin kendisini de görür. Bilkuvve görünen renkler, gene bu ışıkla, göz, bilfiil görülen renkler olur. Bilkuvve olan göz de, bilfiil göz olur. Aynı şekilde, Faal Akıl, insana, düşünme gücünde tasarladığı bir şeyi kazandırır” (Fârâbî, 2012: 39-40).

Daha önce de belirttiğimiz üzere Fârâbî'nin felsefesinde ontoloji, psikoloji, ahlak ve siyaset sistematik bir iç içeliğe sahiptir ve belki de bu sistemin en merkezi kavramı mutluluktur. Fârâbî'ye göre insanın yaratılış sebebi mutluluğun kazanılmasıdır (Fârâbî, 2012: 78). Ancak mutluluk sıradan bir gaye olmadığından kolay bir şekilde elde edilemez. Fârâbî'ye göre mutluluk insan eyleminin nihai meyvesi biçimindeki mutlak bir gayedir. İnsanın kuvve

halindeki heyulani akli mükemmellik, dolayısıyla ölümsüzlük özelliğine sahip olduğundan o bilfiil hale geçmeden insanın mutluluğu kazanması düşünülemez (Aydın, 2012: 14). Fârâbî'ye göre heyulani aklın maddeden sıyrılıp çıkabileceği en yüksek derece olan müstefad akıl seviyesine ulaşması faal aklın yardımıyla mümkün olduğundan insan akli ile faal aklın birleşmesi (ittisal), mutluluğun kazanılması açısından kaçınılmazdır (Aydın, 2012: 14). Yine Fârâbî'ye göre mutluluk yalnız başına elde edilemeyecek bir değerdir. İnsan ancak faziletli bir şehirde (el-Medinetü'l-Fazıla), faziletli bir toplum içerisinde filozof bir devlet başkanının riyasetinde faal akılla ittisal kurabilir (Aydın, 2012: 15-16). Fârâbî'ye göre faziletli şehrin başkanı faal akılla ittisal sağlayan kişidir. Bu nedenle o, mutluluğun vazgeçilmez sebeplerinden birisidir. Anlaşılacağı üzere gerek en yüksek iyi ve mükemmellik gerekse de kötülük ancak irade ve istek aracılığıyla elde edilebilen şeylerdir. Şehir devleti, ya kötülüğü ya da mutluluğu hedefleyen ve bu gayesini dayanışma esasına göre gerçekleştiren bir yapıdır. Üyeleri, mutluluğu hedefleyen ve bu uğurda işbirliği yapan şehir, ideal şehirdir (el-medine al-fâdıla); o toplum, ideal toplumdur ve o millet ise ideal millettir (Fârâbî, 2011: 97-106). Fârâbî'nin meseleye dair görüşleri şöyledir (Fârâbî, 2011: 110-116):

Cehalet, kemalden ve hayırdan mahrum olma demektir. İnsan akli heyulani dereceden basamak basamak yükseldikçe ve bilgi sahibi oldukça olgunlaşır. Maddeden ne kadar uzaklaşırsa o derece olgunlaşır. Bunu tamamen başaramayan “nefisler” maddeye bağlı kalırlar. Onlar Allah, ilahi varlıklar ve saadet konusunda ne gerçek ne de hayali bilgiye sahip olurlar. Şimdi eğer bir şeyin varlığı tamamen maddeye bağlı ise maddenin yok olması, mantiken, o şeyin de yok olmasını gerektirir. Bu “nefislerin”, “hasta ve maddeye bağlı ” oldukları ortadadır. Onlar yok olmaya mahkûm vahşi yaratıklar gibidir. Onların akli, heyulani seviyede kalır ve bilindiği gibi, bu akıl ölümsüz değildir. “Mutluluğun kendileriyle elde edildiği fiillerin durumu da aynıdır. Bu fiiller ne kadar artar ve tekrar edilirse, insan onlara ne kadar sürekli ve devamlı uygularsa, amacı mutluluğa ulaşmak olan ruh o kadar üstün ve mükemmel olur. Bu, onun mükemmellik bakımından maddeden müstağni olabileceği bir noktaya, aşamaya varıncaya kadar devam eder. Bu noktada ruh maddeden tamamen bağımsızlaşır ve ne maddenin ortadan kalkması ile kalkar, ne de varlığını devam ettirmek için maddeye ihtiyaç duyar.

Ruh maddeden ayrıldığında ve artık onunla tecessüm etmediğinde, cisimlere cisimler olmak bakımından arız olan şeylerini bırakır. Bu durumda onun hakkında, artık ne hakaret ettiği ne de sükûnette olduğu söylenebilir ve bu durumda onun hakkında ancak cisim olmayan şeylere uygun düşen ifadeleri kullanmak, cisimlere cisimler bakımından ait olan her şeyi bu maddeden ayrı ruhlarla ilgili olarak inkâr etmek gerekir. Ruhların bu halini anlamak ve tasavvur etmek güç ve alışılacağına aykırıdır. Aynı şekilde ruhlara bedenlerle birlikte olmalarından dolayı gelen, arız olan her şey onlardan kaybolur.

Bir grup insan göçünce, onların bedenleri ortadan kalkar, ruhları serbest kalır,

mutlu olur. Bu grubun ardından aynı mertebede olan başkaları geldiğinde, onlar birincileirni yerlerini alırlar, onların fiillerini icra ederler. Bu grup da göçüp maddeden kurtulunca, onlar da kendi paylarına daha önce geçip gitmiş olanlarla mutluluk bakımından aynı dereceye ulaşırlar ve onların her biri tür, nicelik ve nitelik bakımından benzeri olana kavuşur. Onlar isim olmadıklarından hangi sayıda olursa olsunlar, bir araya geldiklerinde yer bakımından sıkıntı çekmezler. Çünkü onlar bir yerde, mekânda değildirler ve birbirleriyle buluşmaları ve kavuşmaları, cisimlerinki gibi değildir. Birbirine benzeyen bu maddeden ayrılmış ruhlar ne kadar çoğalırlar ve bir akısalın başka bir akısalı birleştiği tarzda birbirleriyle birleşirlerse, onların her birinin duyduğu zevk de o kadar çoğalır ve artar. Onlara daha sonrakilerin herhangi birinin katıldığı her seferinde, daha sonrakinin onlarla buluşmasından ötürü zevki arttığı gibi öncekilerinde daha sonrakilerin kendilerine katılmasından dolayı zevkleri artar.

Cahil şehirlerin halkının ruhları eksik ve varlıkta devam etmek için zorunlu olarak maddeye muhtaç bir halde kalırlar. Çünkü onlarda ilk akısalı dışında hiçbir hakikatin imgesi mevcut değildir. Bu nedenle var olmalarını sağlayan madde ortadan kalktığında ruhsal kuvvetleri de ortadan kalkar.

Bozuk şehrin halkına gelince onların faziletli fiillerden kazanmış oldukları ruhi istidatlar, ruhlarını maddeden kurtarır; ancak kötü fiillerden kötü fiillerden kazanmış oldukları ruhi istidatlar birincilerle birleşir ve bunun sonucunda onları bulandırır, onlarla çatışır. Kötü istidatların iyi istidatlarla çatışmasından ruh büyük ıstırap duyar... İşte mutluluğun zıddı olan bedbahtım budur. Doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içinde bulunan şehrin halkı da cahil şehrin halkı gibi ortadan kalkacak ve çözülecektir. Bu durum karakteri değişmiş olan şehirlerin halkı içinde geçerlidir. Cahil şehrin şehrin insanları gibi fiillerde bulunmaya bulunmaya mecbur edilen erdemli şehrin insanlarına gelince, bunlar kendi iradelerine aykırı olarak zorla yaptıkları bu fiillerden zarar görmeyecektir”.

Fârâbî'ye göre bilindiği üzere varlıkların ilk sebepten sûduru aşama aşama devam edip bilmeye ilgili bir kategorizasyona göre maddi varlıklara kadar devam etmektedir. Fârâbî cisimlerle arazların varlığını oluşturan ilkeleri ve bunlara ait mertebeleri altı kısımda ele almaktadır. Buna göre birinci mertebede ilk sebep, ikinci mertebede ikinci derecede sebepler, üçüncü mertebede ise madde bulunmaktadır. Bunlardan ilk sebep bir ve tek diğer mertebede var olanlar çoktur (Fârâbî, 2012: 35). Fârâbî'ye göre ilk sebep, ikinci derecede sebepler ve faal akıl ne cisimdirler ne de cisimde bulunurlar. Sonraki üç mertebede ise kendileri cisim olmayan ancak cisimde bulunan *Nefs*, *Suret* ve *Madde* vardır. Fârâbî cisimleri yine altı cinse ayırmaktadır ki bunlar; semavi cisimler, düşünen canlı, düşünmeyen canlı, bitkiler, madenler ve dört unsurdur. Hepsi birden âlemi oluşturmaktadırlar (Fârâbî, 2012: 35). Burada mead meselesiyle yakından ilgili olan hiç şüphesiz faal aklın mahiyetidir. Fârâbî faal aklın, yukarıda sayılan cisimlerden düşünen canlıyı (insan) görüp gözettiğini, onu erişilmesi gereken olgunluk derecesinin en yükseği olan Yüce Mutluluk'a (es-Sa'adetü'l-Kusvâ) ulaştırmak için uğraştığını ifade etmektedir.

3. HOCAZÂDE'YE GÖRE MEÂD

Hocazâde, *Tehâfüt*'ünde meâd meselesini ele alırken öncelikle cismânî dirilmenin reddedilmesi noktasında filozoflara ait sekiz görüşe delilleriyle birlikte yer vermiş ve her bir delile teker teker cevap vermiştir. Bunları şu şekilde özetleyebiliriz: (Hocazâde, 2018: 270-284; Râzî, 1951/2: 433).

3.1. Birinci Delil: İnsan Bedenlerinin Ölümle Yok Olması

Beşerî bedenler, sûret ve arazlarıyla birlikte ölüm yoluyla yok olur. Onlardan geriye sadece unsurlara dair karışık maddeler kalır. Sonra bunların iade/geri döndürülmesi yapılmaz. Dolayısıyla şeriatta maddî dirilmeye dair ve ahirette maddî/cismânî lezzet ve acılara ilişkin gelen nasslar benzetmedir ve insanlara akıllarının ve anlayışlarının ölçüsünde rûhânî meâdî açıklamak için verilen örneklerdir. Bu örnekler (Allah hakkında) cihete ve cisme delalet eden ayetler ile benzerlik arz etmektedir (İbn Sînâ, 1963: 98). Bu nedenle, ahirette cismânî diriliş gerçekleşmeyecektir. Hocazâde, bu delile şu sözlerle cevap vermektedir (Hocazâde, 2018: 271):

Nassların te'vili ve zâhir manalarından başka yöne çekilmeleri, cihet ve cismânîlik bildiren ayetlerde olduğu gibi zâhir anlama yüklenmesi imkânsız/mümteni olduğunda doğru ve geçerli olur. Çünkü aklî deliller ve burhanlar Allah hakkında cihet ve cismânîliğin imkânsızlığına delalet etmektedir ki bu noktadan hareketle te'vil gerekmiştir. Cismânî meâd konusunda onu zâhirden uzaklaştıran bir karineden veya kesin delillerin varlığından bahsedilemez. Aksine bu konuda gelen âyet ve hadislerin çoğunu teşbih ve temsil manasına hamletmek imkânsızdır.

Gazzâlî de bu konuya ilişkin olarak “*Teşbihte (benzetmede), lafızlar Arapların istiâredeki adetleri üzere te'vil ihtimali barındırmaktadır. Cennet, cehennem ve bu hallerin detayları hakkında gelen ifadeler, te'vili kaldırmayan/te'vil ihtimali olmayan bir seviyeye ulaşmıştır*” (Gazzâlî, 2011: 165) ifadelerini kullanmıştır.

3.2. İkinci Delil: Ma'dûmun İadesinin İmkânsızlığı

Cismânî meâd şu iki şekilde olabilir: Allah, bedenleri ve cüzlerini küllî bir şekilde yok eder sonra onları icadeder veya bedenleri cüzlerine ayırır ve daha sonra onlara hayatı iade eder. Bu iki şekil de ma'dûmun aynıyla/zâtıyla iade edilmesini/geri getirilmesini barındırır. Cüzlerin ayrılması sırasında ise, sıfatların yok olması kaçınılmazdır. Allah Teâlâ, müşahhas bedenleri iade etse dahi onları yok olan teşahhusları ile yani sahip olduğu sıfatlarla iade etmesi gerekir ki bu imkânsızdır (İbn Sînâ, 1963: 107). Hocazâde bu delili meâlen şu sözlerle çürütmektedir (Hocazâde, 2018: 273):

Biz, ma'dûmun zâtıyla/aynıyla iade edilmesinin mümteni/imkânsız bulunduğunu peşin olarak kabul etmiyoruz. Filozofların ma'dûmun iadesinin imkânsızlığına dair söyledikleri aklî çerçevede düşünenlerin çoğunun sözüne aykırıdır. Aklî

çerçeve de düşününenlerin çoğunun sözlerine aykırı olan bir söz varsa, o söz dinlenmez ve ona itibar edilmez. Dolayısıyla insanda hayatın başından ölüme dek bâkî kalan aslî cüzler vardır. Bu cüzler, oldukça azdır ve "ruh" şeklinde adlandırılırlar. Ölüm meleği geldiği zaman, Allah o meleğe, gerçekte insanı oluşturan aslî cüzleri/parçaları, sıfatlarda bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirmesinin tutmasını emretmektedir.

Ancak filozoflar bedeninin geri dönmesinin imkânsızlığına dair başka bir delil daha getirmektedirler: *Onlara göre kıtlık günlerinde olduğu gibi bir insan diğer bir insanı yese ve yediği insan onun bedeninin bir cüzü/parçası haline gelse artık ma'dûmun (yok olanın) geri dönmesine hükmedilmesi doğru olmaz (İbn Sînâ, 1963: 107-108).*

Hocazâde bu deliller hakkında ise şunları söylemektedir: *Filozoflara göre, var olan toprağın görünen kısmını düşünecek olursak toprağın ölümlerin cesetlerinden ibaret olduğunu biliriz. Onlardan bitkiler meydana gelmiş ve bitkileri insanlar ve hayvanlar/canlılar yemiştir. Bu takdirde yenen cüzler ya yiyenin bedenine ya yenilenin bedenine dönecektir. Her halükarda ma'dûm, zâtıyla birlikte tam olarak iade edilmiş olmayacaktır. Öyleyse o cüzleri, yiyen veya yenilenin bedeninden birine diğerinden ayrı olarak has kılmanız doğru olmaz (Hocazâde, 2011: 297-298).* Bu nedenle Hocazâde'ye göre ömrün başından sonuna dek bedende kalıcılığını sürdüren aslî cüzler/parçalar vardır. Yenilen parçalar ise yemekte olan beden için fazlalıktır. Yenilenin aslî cüzleri yok olmayı gerektirmeyen cüz ve parçalardır. Yüce Allah, bir şahsın aslî cüzlerini diğer bir şahsın aslî cüzlerine dönüşmekten korumaya kâdirdir (Hocazâde, 2018: 297-298).

Hocazâde, bu tahliliyle Gazzâlî'nin filozofların delilini reddetmede ulaştığı görüşlere yakın bir çizgidedir. Gazzâlî şöyle demektedir: *İnsan; maddesi, bedeni, içinde bulunduğu toprak, besinler veya cüzlerle insan değildir; insan, sadece ruhu ve nefsi olması bakımından insandır (Gazzâlî, 2011: 165).* İbn Sînâ, bu tanımını, Gazzâlî'nin tam aksine dirilmenin ruh olmadan sadece bedenle gerçekleşeceği düşüncesini çürütmek için kullanmaktadır (Bk. İbn Sînâ, 1963: 103).

Atın bedeni insana gıda olur ve ondan insanı oluşturan nutfe oluşursa atın insana dönüştüğü söylenmez. At, suretiyle attır, maddesi ile değil, Bahsettiğimiz durumda suret yok olmuş ve geriye maddesi kalmıştır (Gazzâlî, 2011: 165).

3.3. Üçüncü Delil: Ruhların Bedenlere Dönüşününün Tenasüh Olarak Sayılması

Cismânî meâd gerçekleşirse, iki şekilde gerçekleşir: Birinci ihtimal, ruhların unsurlar âleminde bedene geri dönmesi ile olur ki bu durum, tenasühü savunmak anlamına gelir. Bu ise, bâtıldır (İbn Sînâ, 1963: 109). İkinci ihtimal, ruhların felekler âleminde bedenle birleşmesi demektir ki bu da feleklerin delinmesi (hark) anlamına gelir. Bu da muhaldir.

Çünkü felekler âlemine giriş doğru olsaydı felekler âleminde kendisine dâhil olunan cüzler, delenlerin ve girenlerin etkisiyle düzgün bir şekilde hareket edecek; dâhil olan varlıkların çıkışı ile de cüzlerin eski yerlerine dönmeleri gerekecektir. Bu ise, felekler hakkında muhaldir. Hocazâde bu delile şöyle cevap vermektedir (Hocazâde, 2018: 276):

Unsurlar âleminde ruhların bedene iade edilmesinin tenasühü savunmak anlamına geleceğini peşinen kabul edemeyiz. Başka bedenlere ruhun iadesi söz konusu olursa ancak o zaman tenasühten bahsedebiliriz. Aynı şekilde feleklerin delinmesinin ve onlara girilmesinin imkânsız olduğunu kabul edemeyiz. Filozofların ortaya koyduğu delil, diğer feleklere değil, cihetleri belirleyen en büyük feleğe dâhil olunmasının imkânsızlığına delalet etmektedir. Ayrıca bu âlemden başka bir âlemin varlığının imkânsızlığını da peşinen onaylamamız doğru olmaz. Şüphesiz beşer aklı, yaratılmışların hallerinden ancak az bir kısmına vakıftır. Allah'ın mülkünü ve melekûtunu sadece kendi aklıyla ölçmeye çalışan kişi açık bir şekilde sapkınlığa düşer.

Bu noktada filozofların mevcut âlem dışında bir âlemin varlığını inkâr etmelerinin âlemin kâdemi meselesi ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Bu durum, bize göre âlemin kadîm veya hâdis olup olmadığı sorusu ile ilişkilidir. Filozofların âlemin kadîm olduğuna dair görüşleri açık bir şekilde bu âlem dışında başka bir âlemin var olma imkânını reddetmektedir.

3.4. Dördüncü Delil: Bedenlerin Bekâsının İmkânsızlığı

Cismânî meâd sabit olursa, bedenler, ya yeniden ilk defa ölüme benzer olarak son bulacak ve ölecek veya ebedî kalacaktır ki bu muhaldir. Bedenlerin ebedî olarak kalmaları sadece şu şekilde tasavvur edilir: Bedenî kuvvetin müddet üzerinde bir eseri bulunmaması halinde tasavvur edilir ki bu da muhaldir. Çünkü bedenî kuvvet fiillerde müessirdir. Bedenî kuvvet, maddî/cismânî bir kuvvet anlamına gelir ve maddî her kuvvet süre ve sayıya göre son bulmayan bir etkiyi ifade eder. Hocazâde bu delile cevap vererek şöyle demiştir (Hocazâde, 2018: 278):

Bedenin ebedî kalmasının muhal olduğunu zorunlu olarak kabul edemeyiz. Filozofların “maddî kuvvet son bulmayan bir etkiyi ifade eder” şeklindeki delilleri bizim için memnûdur. Çünkü maddî kuvvetlerin aslında kendisi üzerine terettüp eden fiillerde etkisi yoktur. Her şey Allah'ın yaratması ile meydana gelir. Filozofların bu iddialarında itimat edilecek bir delilleri bulunmamaktadır.

Buna göre, Hocazâde, Gazzâlî'nin filozofların ilgili deliline verdiği yanıtı benzer ve yakın bir açıklama yapmış görünmektedir. Gazzâlî şöyle demektedir (Gazzâlî, 2011, 167):

Filozofların “nefisler sonsuzdur, maddeler ise sonludur” sözleri muhaldir ve temeli yoktur. Bu fikir, âlemin kâdemi üzerine temellendirilmiştir. Âlemin kâdemine inanmayanın nezdinde bedenden ayrılan nefisler sonludur ve mevcut maddeler gibidir. Allah ise, yaratmaya ve yeniden varetmeye kadirdir. Bunun

inkârı Allah'ın ihdas etme kudretinin inkârı demektir.

3.5. Beşinci Delil: İnfialin Devam Etmesi İle Birlikte Hayatın Sürmesinin İmkânsızlığı

Filozoflara göre, Cismânî meâd, Peygamberlerin getirdikleri şekilde, hayatın içinde fiil ve infial sürdükçe süreceği manasına gelmektedir. Bu ise, akıl dışıdır.

Hocazâde, bu delile cevaben şöyle demektedir: Rûhânî ve Cismânî haşrin akıl dışında olduğunu peşinen kabul edemeyiz. Hayatın, mizacın itidali, yani maddelerin birbirine uygun şekilde karışması şartıyla ortaya çıktığı düşüncesi, bize göre memnudur. Bizim düşüncemize göre hayat, Allah'ın maddede yarattığı bir sıfattır ve Allah maddede bir amaç oluşmasını şart koşmadan bu sıfatı yaratmaktadır. Zira Allah adet dışına çıkıp hayatı mizacın itidali olmaksızın da yaratır (Hocazâde, 2018: 280).

3.6. Altıncı Delil: Bedenin Unsurlarının İadesinin İmkânsızlığı

Filozoflara göre, canlıların bedenleri unsurlardan bir araya gelmiştir. Bu durumda Allah bedenleri iade ederse o bedenlerin aynı unsurlardan meydana gelmesi/oluşması gerekmektedir. Böyle olmadığı takdirde aynı beden iade edilmediği, aksine yeni bir beden Allah tarafından ihdas edildiği söylenebilir. İnsanın bedeninin meydana gelmesi/oluşması için birden fazla unsur kaçınılmazdır. Bahsi geçen unsurlar arasında fiil ve infialin, yani kaynaşmanın yaşanması gerekir. Eğer durum böyle olursa, içgüdüsel ısının ve nefsin hareketlerinden doğan ısının varlığı sebebiyle ölümün gerçekleşmesi muhakkaktır. Bu iki ısının varlığı, rutubetin azalmasına sebep olur. Rutubetin azlığı ise, ölüme yol açar.

Hocazâde filozoflara hitap ederek bu delil hakkında onlara şu cevabı vermiştir (Hocazâde, 2018: 282):

Biz gerçekten bedenün unsurlardan bir araya geldiğini peşinen kabul edemeyiz. Bize göre beden cismânî cüzlerden ibarettir. Allah bu cüzlerde hayat, ilim ve kudrete dair özel sıfatlar yaratmaktadır. Hayatın mizac (karışım) fiil ve infialle meydana geldiğini asla söylemeyiz. Sonra bunu kabul edersek dahi, hararetin rutubete tesirinin kaçınılmaz olarak ölüme götürdüğünü zorunlu biçimde benimseyemeyiz. Filozoflar bunda ısrarcı olur ve iddialarına devam ederlerse, onlardan söylediklerinin sıhhatini gösteren kesin deliller isteriz.

Hocazâde filozofların delillerini çürütmek için sözlerini şu şekilde sonlandırmaktadır: *Bize göre her şey, Fail-i Muhtar olan Allah tarafından yaratılmıştır. Bedenin cüzlerinden her birinin hararetle, yani ısı veya sıcaklık ile çözülmesi mümkündür; ancak bu ölümlü zorunlu olarak gerektirmez* (Hocazâde, 2018: 283).

3.7. Yedinci Delil: Nefislerin Bedenlere Dönüşü Sırasında Karışıklık Meydana Gelmesi

Nefsin; mizacın ve onu kabul eden ve uyum göstermeye hazır olan bedenün var

olmasıyla oluşması gerekir. Başka bir deyişle nefis, mizaç ve onu kabul eden beden var olmasıyla oluşur. Ancak o, beden sona ermesinden ve yok olmasından sonra da kalıcı olmayı sürdürür. Beden, hangi vakitte oluşursa oluşsun, onunla bağlantılı bir nefsin meydana gelmesi gerekir. Bir beden, kalıcı olan nefislerden biriyle bağlantılı olursa o zaman iki nefsin bir bedenle bağlantılı olması muhaldir. Hocazâde bu delile cevap vererek şöyle demektedir (Hocazâde, 2018: 283):

Bu delilde zikredilenler icab (gereklik) temeli üzerine kuruludur. Bizim görüşümüze göre, bedenin kendisiyle ilişkisi bulunan/onu idare eden bir nefis olmaksızın oluşması caizdir. Böylece bedeni idare eden nefislik durumu, dünya hayatında onunla bağlantılı olduğu gibi, ikinci hayatta da onunla bağlantılı olabilir ve onu idare edebilir.

3.8. Sekizinci Delil: Bedenin Fesada Uğramasının Nefislere Geri İadeye Verdiği Zarar

Nefsin bedenle bağlantılı olmasının amacı, beden nefse mükemmellik kazanmada alet ve vasıta olmasıdır. Ulaşılmak istenen kemalat oluştuğunda ise, aletin, yani bedenin varlığı, nefis için fazlalık ve faydasız olmaktadır. Dolayısıyla bedenin varlığı, saadeti, neşeyi ve lezzeti azaltmaktadır. Bu nedenle, bedenlerin geri döndürülmesi, Hakîm olan Allah'ın hikmetine yaraşan ve yakışan bir şey değildir. Bedenden kurtulan nefis, bedenle olan bağlantısının kesilmesinden sonra bedenin zulmünden ve zulmetinden ve çeşitli elem verici arazlarından çıkarak mücerretliğin ve acı veren arazlardan uzaklaşmanın nuruna ulaşmış olmaktadır. Bu bağlamda, nefsin elde ettiği lezzet, insana ızdarap veren hapisten (bedenden) çıkma ve kurtulma lezzetidir. Nasıl ki hapisten çıkan hapse geri dönmek istemez ise nefis de bedene geri dönmemektedir (Hocazâde, 2018: 283). Hocazâde filozoflara bu delil hakkında şu cevabı vermiştir (Hocazâde, 2018: 283):

Biz, bedenin mutlak olarak ve her zaman nefse vebal (ağırlık, fazlalık, zarar) olduğunu ön kabul ile onaylayamayız. Aksine her yönden kötülüklerden beri olan sağlıklı olan beden -ki Peygamberler ondan haber vermiştir- lezzetlerin artmasına ve nefsin neşe ve mululuğunun kemali için bir sebep olmaktadır. Bedenler bu şekilde olursa yani hastalıklardan uzak sağlıklı olursa nefsin onları iradesine ihtiyaç duyulmaksızın akli ve hissi lezzetleri elde etmesi mümkün olur. Malumdur ki beden ve ruhun saadetinin bir arada yaşanması tek bir saadetle yetinilmesinden çok daha güçlüdür. Böylelikle onların hüccetleri çürütülür.

4. SONUÇ

Sonuç itibariyle filozofların, meâd meselesine dair görüşlerini temellendirmek için ileri sürdükleri delillere başta Gazzâlî olmak üzere birçok İslam âlimi gibi Hocazâde de itiraz etmiş ve onlara karşı reddiye niteliğinde cevaplar vermiştir. Hocazâde itirazını yaparken İslam dininin geleneksel tavrını ve meselye ilgili nassları referans alarak te'vil ve radikal yorumsamadan

kaçınmıştır. Meâd meselesinin, İslam düşünce tarihindeki önemli yerini hep muhafaza ettiğini görmekteyiz. Fârâbî ve İbn Sinâ ile başlayan tartışmanın, ele alınış biçiminin de, Gazzâlî, Râzî ve Hocazâde'nin birbirini takip eden farklı dönemlerdeki tavırları göz önüne alındığında da değişmediğini söyleyebiliriz. Meselenin temel probleminin, yeniden dirilmenin ve ahiret hayatının ruhla mı yoksa hem ruh hem bedenle mi olacağı etrafında şekillendiğini görmekteyiz. Hocazâde, Râzî ve Gazzâlî'nin ruh ve bedenin birlikte dirileceği konusunda mutabık görüşe sahip oldukları görülmektedir. Bu görüş, esasında Müslümanların çoğunluğunun görüşüdür. Bu çerçevede Hocazâde, Gazzâlî ve Râzî filozofların delillerine karşı çıkmış; dirilmenin ruh ve bedenle birlikte olduğuna delalet eden Kur'ân nasslarını te'vil etmeleri sebebiyle filozofları eleştirmişlerdir. Bu bağlamda Hocazâde şöyle demektedir (Hocazâde, 2018: 268):

Bizim filozoflara karşı çıkmamız sadece şu sebeptendir: Onlar, cismânî/maddi haşri ve ahiret hayatında lezzet ve elemelerin varlığını inkâr ettiler. Hâlbuki Allah'ın kitabında ve Resulullah'ın sözlerinde sayısız pek çok noktada te'vili ve zahir manasından başka yere çekilmesi mümkün olmayacak şekilde maddi elem ve lezzetlere delalet eden ifadeler vardır.

Öte yandan Fârâbî'nin meâd ve cismânî haşr hususundaki görüşünün, onun felsefi sisteminin temel kavramı olan mutluluk ile sıkı sıkıya bağlantılı olduğu görülmektedir. Fârâbî'ye göre insanın yaratılış sebebi mutluluğun kazanılmasıdır. Ancak mutluluk sıradan bir gaye olmadığından kolay bir şekilde elde edilemez. Fârâbî'ye göre mutluluk insan eyleriminin nihai meyvesi biçimindeki mutlak bir gayedir. İnsanın kuvve halindeki heyulani aklı mükemmellik, dolayısıyla ölümsüzlük özelliğine sahip olduğundan o bilfiil hale geçmeden insanın mutluluğu kazanması düşünülemez. Fârâbî'ye göre heyulani aklın maddeden sıyrılıp çıkabileceği en yüksek derece olan müstefad akıl seviyesine ulaşması faal aklın yardımıyla mümkün olduğundan insan aklı ile faal aklın birleşmesi (ittisal), mutluluğun kazanılması açısından kaçınılmazdır. İnsan aklının heyulani dereceden basamak basamak yükseldikçe ve bilgi sahibi oldukça olgunlaştığını ifade eden Fârâbî, insanın maddeden uzaklaştığı oranda olgunlaşacağını ve mutluluğu bu sayede elde edeceğini düşünmektedir. Ona göre bunu tamamen başaramayan “nefisler” maddeye bağımlı kalırlar ve ne Allah ne ilahi varlıklar ve ne de saadet konusunda gerçek bir bilgiye sahip olurlar. Fârâbî, bir şeyin varlığının tamamen maddeye bağımlı olmasının, maddenin yok olması ile o şeyin de yok olmasını gerektirdiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî belli şartlarla kayıtlı olmakla birlikte ruhânî haşrin imkânını; cismanî haşrin ise imkânsızlığını savunmaktadır.

Sonuç olarak Hocazâde'yi meâd meselesinde Fârâbî ile kıyasladığımızda genel hatlarıyla aşağıdaki iki tartışma ekseninde birbirleriyle taban taban zıt görüşleri

savunduklarını görmekteyiz.

a. Rûhânî dirilişin ispatı.

b. Cismânî/maddi meâdın reddedilmesi.

Hocazâde, özellikle cismanî haşri inkâr konusunda filozofların kullandığı sekiz delile yer vermiş ve bu delillerden her birine yine filozofların kullandığı tarz ve üslupta cevap vermiştir.

Hocazâde, filozoflara rûhânî olarak dirilişin gerçekleşmesi ve ruhun aldığı lezzetin bedeninkinden daha büyük olduğu hakkındaki düşüncelerinden dolayı karşı çıkmamıştır. Ancak onlar, filozofların dirilmeyi sadece ruha has kılan ve beden için kabul etmeyen görüşlerini eleştirmiş ve onlara bu noktada karşı çıkmışlardır. Bu konuda İbn Rüşd şöyle demektir: *Şeriatın meâd hakkındaki Cismânî/maddi olaylarla temsiline ilişkin belirttikleri, ruhsal dirilişle ilgili olayların temsilinden daha üstündür ve insanları faziletli işlere daha çok teşvik etmektedir* (İbn Rüşd, 2011: 297).

Bazı çağdaş araştırmacılar, Müslümanlardan (yani avamdan olan Müslümanlardan) meâd konusunun gerçeğini araştırmalarının talep edilmediğini düşünmektedirler. Bu çerçevede araştırmacılar, Müslümanların meâdın hangi surette, nasıl olacağı ve nerede gerçekleşeceği gibi konuları araştırmakla yükümlü olmadıklarını belirtmektedirler. Onlara göre Müslümanlardan talep edilen, ahiret ahvaline, dirilişin hakikatine ve başka bir dünyanın var olup orada hesap ve cezanın bulunduğu imandan ibarettir. Bunun dışında, insan Ahiret gününde, ister sadece ruhla olsun, ister ruh ve bedenle olsun kendi varlığını tam bir biçimde bulacak, zatını tanıyacak ve onunla tanışacaktır.

KAYNAKÇA

- Aydın, M.S. (2012). “Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”. *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*. 13-17.
- Aydınlı, Y. (2008). *Fârâbî*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Deniz, G. (2015). *Kelam-Felsefe Tartışmaları*. Ankara: Fecr yayınları.
- Fârâbî. (2011). *el-Medînetü'l-Fâzîlâ*. Trc. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap.
- Fârâbî. (2012). *es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebâdî'ül-Mevcûdât*. Trc. Mehmet S. Aydın- Abdülkadir Şener- M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Gazzâlî. (2011). *Tehâfütü'l-Felâsife*. Thk. Adil Abdulmunim Ebu Abbas. Kahire: Dar'ut Telaih.
- Hatip, A. (1975). *Allah ve'l-İnsan*. Beyrut: Dar'ul Marife.
- Hocazâde. (2018). *et-Tehâfüt fi'l-Muhâkeme beyne'l Gazzâlî ve'l Felâsife*. Thk. Luay Hatem Yaqoob. Beyrut: Risale el-Alemiyye.
- İbn Manzûr. (1970). “avd”. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Yûsuf Hayyât-Nedim Mar'aşlı. Beyrut: Dâru Lisâni'l-'Arab.
- İbn Rüşd. (2011). *Tehâfütü't-Tehâfüt*. Kahire: Mektebet İbn Sînâ.
- İbn Sînâ. (1963). *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*. Thk. Hasen Asi. İran: Şems Tebrizi Yayınevi.
- İcî. (1997). *el-Mevâkıf fi'l-İlmî'l-Kelâm*. Thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Dar'ul Ciil.
- İsfahani. (2016). *Müfredât*. Trc. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Özervarlı, M. S. (2003). “mebde ve meâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları.
- Râzî. (1951). *el-Mebahis el-Meşrikiyye fi'l İlahiyât ve't Tebiyât*. İran: İntişarat Beydar.
- Toktaş, F. (2004). *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Tûsî. (1990). *Tehâfütü'l-Felâsife*. Trc. Recep Duran, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Türker, M. (1956). *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Vural, M. (2004). *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

EXTENDED ABSTRACT

This is the work of the Al-Gazali's (d.) 505/1111) the "mead" issue in Tahafitu'l-Felasifah (d.) 339/950) and Hojazardhe Muslihuddin Efendi (d.) 893/1488) aims to discuss and examine their views by comparing them. In this context, we will first determine the intellectual background and philosophical discussion area of the Mead issue. We will then compare Farabi and Hojazardhe's views on the issue and take part in our evaluation of the Mead issue.

The Mead issue, which is the third of three issues that Gazali claim to be the philosophers, is a common issue among Jews, Christians and Muslims. The resurrection and resurrection in these three religions are the main subjects of religious belief and the essential principles. However, there was no discussion between the intellectual, sectarian and philosophical currents of these religions regarding the existence or reality of this resurrection, and there were deep disagreements and disagreements about the form and nature of the resurrection.

Farabi's view of mead cannot be understood regardless of his metaphysics, moral thinking, and political thinking, since his philosophy is completely connected. The idea of mead in Farabi only makes sense in this totality. According to him, one chooses the good and the good by thinking correctly, and as a result, he achieves virtue. Thanks to this kemal, human beings gain some kind of altitude by getting rid of the world of deficiency they are in and rise towards the EC-ledilenler without objects, free from matter. However, as of its creation, this rise is not necessarily passing through the active mind. In Farabi, the matter of mead is a matter that is connected with both individual and social and political happiness. According to him, mead corresponds to a kind of lull/sekinet (the original concept) that man can achieve with an episte-mythological ascension between the world of matter and perfect beings.

Hojazardhe, while addressing the mead issue in his Tehafüt, first of all, the rejection of the resurrection of the material included eight views of the philosophers with his evidence and answered each evidence one by one. Some of these proofs are: the extinction of the human body by death, the tenasüh counting of the return of the souls to the bedebes, the impossibility of the survival of the bodies, etc. In making his appeal, Hojazardhe refrained from te'vil and radical interpretation by referencing the traditional attitude of the Islamic religion and the Nass regarding the issue. We see that the mead issue has always maintained its important place in the history of Islamic thought. We can say that the discussion that started with Farabi and Ibn Sina did not change the way it was handled, considering the attitudes of Gazali, Razi and Hojazardhe in different periods following each other. We see that the fundamental problem of the matter is shaped around whether the resurrection and the life of the hereafter

will be with the soul or with both the soul and the body. Hojazadhe, Razi and Gazali seem to have agreed that the soul and body will be resurrected together. This is basically the opinion of the majority of Muslims. In this context, Hojazadhe, Gazali and Razi opposed the evidence of the philosophers and criticized the philosophers for their criticism of the Qur'an nasslarım which suggests that the resurrection is with the soul and the body.

As a result, the evidence that philosophers put forward to base their views on the Mead issue objected to Hojazadhe, like many Islamic scholars, particularly the Gazali, and responded to the rejection of them. When he objected, he avoided the traditional attitude of Islamic religion and the radical interpretation of the matter by taking the nassals of the religion in refe-rans. We see that the matter of Mead has always kept its important place in the history of Islamic thought. We see that the main problem of the matter is whether the resurrection and the life of the hereafter will be with the soul or with the body. It is seen that Hojazadhe, Razi and Gazali have agreed that the spirit and body will be resurrected together. This is essentially the opinion of the majority of Muslims.

As a result, when we compare Hojazadhe with Farabi on the Mead issue, we see that they are arguing against each other in the following two arguments.

- a. Proof of spiritual resurrection.
- b. Rejection of material/material contract.

Hojazadhe has included eight evidences used by philosophers, especially in the field of denial, and responded to each of them in the way and style used by philosophers.