

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

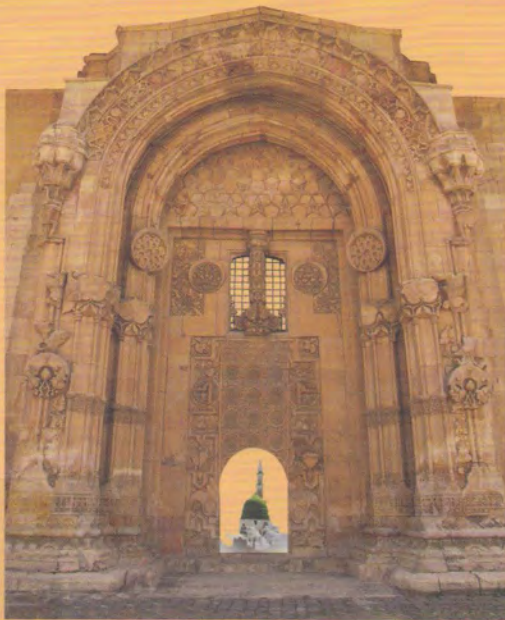
<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

İslâm Düşüncesinde ÂHİRET



CAĞFER KARADAŞ



İSLAM DÜŞÜNCESİNDE
A H İ R E T

Cağfer KARADAŞ

Cağfer KARADAŞ

1964 yılında Sivas merkez Kartalca köyün'de doğdu. 1984 yılında Kayseri İmam-Hatip Lisesi'ni, 1989'da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1991'de yüksek lisansını, 1997 yılında doktorasını tamamladı. 1992-1993 yıllarında alanı ile ilgili araştırma yapmak için 8 ay Şam'da bulundu. 1999-2000 öğretim yılında Türkmenistan Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ders verdi. 1999 yılında Yardımcı Doçent, 2004 yılında Doçent unvanını aldı. Evli ve iki çocuk babasıdır. Hâlen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Çalışmalarını, İslâm düşüncesinde Allah ve âlem tasavvuru, kelâm atomculuğu, kelâm-tasavvuf-felsefe ilişkisi, kelâm okullarının oluşum ve gelişim süreçleri konularında sürdürmektedir.

**Merhum Babama
&
Anneme**

© Bütün yayın hakları Emin Yayınları'na aittir. Kitap, yayıncının ve yazarın izni olmaksızın hiçbir surette (baskı, fotokopi, elektronik, manyetik, mekanik ve sesli ortamlarda ya da başka bir şekilde) kısmen veya tamamen çoğaltılamaz.

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE **A H İ R E T**

Cağfer KARADAŞ



Emin Yayınları: 40

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE
AHİRET
Doç. Dr. Cağfer KARADAŞ**

Birinci Baskı Bursa 2008

© Bütün yayın hakları Emin Yayınları'na aittir.

Davutpaşa Cd. No:14 K:2 Topkapı / İstanbul

E M İ N Y A Y I N L A R I

**Fethiye Mah., Kurlangıç Sok. No:2 16140 Nilüfer / BURSA
Tel: (0224) 242 28 98, Fax: (0224) 241 25 69
www.eminyayinlari.com**

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Cataloging-in-Publication Data (CIP)

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHİRET

Cağfer KARADAŞ

1.Ahret 2. Düşünce 3.İslam 4.Kelâm

ISBN: 978-9944-404-22-8

Sertifika No:0507-16-008607

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	9
-------------	---

GİRİŞ

AHİRETİN ANLAMI VE İSLÂM İNANÇ SİSTEMİNDEKİ YERİ	13
---	----

BİRİNCİ BÖLÜM

AHİRET İNANCININ TEMELLENDİRİLMESİ.	19
-------------------------------------	----

A. ALLAH.....	20
B. ÂLEM	27
C. İNSAN	30
D. HAYIR VE ŞER	37

İKİNCİ BÖLÜM

AHİRET HAYATININ SAFHALARI	49
----------------------------------	----

A. KABİR HAYATI	49
B. KIYAMET ALAMETLERİ VE KIYAMETİN KOPMASI	51
C. DİRİLİŞ, AMEL DEFTERİ, MİZAN	53
D. ŞEFAAT	54
E. SIRAT KÖPRÜSÜ	55
F. CENNET VE CEHENNEM	56
1. Cennet	56
2. Cehennem	58

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHİRET HAYATININ TEMEL MESELELERİ .	61
-------------------------------------	----

A. RUH-BEDEN İRTİBATI	61
1. İnsanın Yaratılışı	62
2. Ruhun Yaratılmışlığı	64
3. Ruhun Mahiyeti	75
4. Ana Rahminde Ruh İlkası	79

5. Ruh-Beden Bütünlüğü	80
6. Kabir Hayatı.....	86
7. Yeniden Diriliş ve İade.....	91
B. AHİRET HALLERİNİN MAHİYETİ	95
C. AHİRET HAYATININ EBEDİLİĞİ.....	103
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	113
EKLER	
Ek 1: ALLAH'IN RAHMETİ VE GAZABI... ..	131
A. Allah'ın Rahmeti	131
B. Allah'ın Gazabı.....	133
Ek 2: SEVÂB VE İKÂB	139
A. Sevâb.....	139
B. İkâb.....	150
Ek 3: ALLAH'IN GÖRÜLMESİ:	
RU'YETULLAH.....	153
KAYNAKLAR	163
İNDEKS	171

ÖNSÖZ

Yüce Allah'a hamd ve O'nun kâmil Elçisine selam ile...

İlk hali bir bildiri olan bu çalışma, sonraki gelişmeler ve talepler üzerine bir kitap halinde ortaya çıktı. Aslında bildiri oldukça uzun bir metin olmuştu, dolayısıyla bu metnin kitaba dönüşmesi/dönüştürülmesi zor olmayacaktı. Ancak kitap olarak düşünüldüğünde farklı bir gözle ele alınması da kaçınılmazdı. Çalışma, bu gözle tekrar değerlendirildi, yeni ilaveler yapıldı ve birkaç konu eklendi. Sonuçta ortaya bir kitap çıktı.

Kitaba verilen “İslam Düşüncesinde Ahiret” ismindeki “İslam Düşüncesi” kaydının tasrih edilmesi, belki çalışmanın boyutunu ve amaçlanan çerçevesini belirlemede ve tasavvurda yardımcı olacaktır. Buradaki “İslam Düşüncesi” ifadesi, her ne kadar son yüzyılda kullanılan bir tabir olsa da, artık yerleşik bir kavram hüviyetine kavuştu. Zaten bütün mezhepleri ve görüşleri ifade edecek kapsayıcı bir kavram bulunması eskiden beri müslüman alimlerin kafasını meşgul etmişti. Sözelimi ilk mezhepler tarihi veya fırak edebiyatı çalışmaları arasında yer alan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin kitabının *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* şeklindeki ismi, bu arayışa bir cevap olabilecek nitelikteydi. İsmin anlamı “İslâm'a mensup olanların

görüşleri ve namaz kılanların ihtilafları"dır. "Müslümanların Görüşleri/Makâlâtü'l-Müslimîn" ifadesi yerine bir anlamda "kendisini İslam'a nispet edenler" şeklinde de anlaşılabilecek "İslam'a Mensup Olanlar/Makâlâtü'l-İslâmiyyîn" ibaresini tercih etmesi kayda değerdir. Ama o bu kavram ile muhtemelen bütün Müslümanların her türden düşüncesini bir çerçeve içine aldığını düşünüyordu.

Son yüzyılda ise biraz da modern zamanların kullanımından esinlenerek "İslam Düşüncesi" ifadesi, bir kavram hatta bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ancak İslam düşüncesi denildiğinde, her kullananın bu kavrama aynı anlamı yüklediği söylenemez. Kimilerince İslam Düşüncesi, İslam Felsefesi denilen ve Yunan-Hint-İran medeniyet ve kültür üçgeninden beslenen ve onların bir yansıması olarak müslümanların elinde gelişen felsefe şeklinde dar bir alanı ifade ederken, bazıları buna İshrâkîliği ve Sufî Düşünceyi de ilave etmektedirler. Kavramı biraz daha geniş kapsamda ele alan, kavrayan ve kullananlar, çerçevenin içerisine Kelam ve Fıkıh Usulü'nü de ilave etmektedirler. Öte yandan bu çerçevenin içerisine Müslüman olmayıp da İslam kültür ortamında yaşamış, ürün vermiş ve hatta Arapça olarak eser kaleme almış Hristiyan, Yahudi ve diğer din mensuplarının katılması da mümkündür.

Bizim buradaki kullanımımızda yukandaki ortak noktaların muhafaza edilmesinin yanı sıra bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Kanaatimizce İslam düşüncesi Müslümanların ortaya koyduğu her tür-

den düşüncedir. *Müslümanların* veya Eş'arî'nin tanımlamasıyla *kendisini İslam'a nispet edenlerin* farklı düşünceleri, İslam kültürünün veya düşünce-sinin bütününe oluşturur. Zaten bir din veya düşünce, çerçevesi içerisinde farklı zihniyetleri barındırdığı oranda cihanşümul olma iddiasında bulunabilir. İslam dini veya düşüncesi içerisindeki farklı fırkalar, mezhepler ve gruplar zihniyet ayrılığının bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Bu farklı zihniyetleri belli ve belirgin ana damarlar olarak tespit ettiğimizde bunları, dört zihniyet grubu şeklinde tasnif etmek mümkündür: *Nassın lafzını* esas alan ve o çerçevede bir düşünce oluşturan Ehl-i Hadîs, *nassın lafzını* akli değerlendirme ve yorumlamaya tabi tutarak yeni anlamlar oluşturmaya çalışan Kelamcılar, *nassın* arka planını/bâtınını keşfetmeye çalışan ve bunu kalbî ilhamlarla ve tefekkürle anlamlandırma çabasında olan Sufiler ve son olarak *aklı* birinci kaynak olarak gören, akli bulgularını nas ile de uzlaştırma çabası içerisine giren Felsefeciler. Bu çalışmada işte bu dört zihniyet sahibinin ahiret konusundaki görüşlerini anlamaya, anlamlandırmaya ve sunmaya gayret ettik. Kitabın isminin ana gövdesini temsil eden *Ahiret* kavramının açıklanması, *giriş* kısmında geniş ölçüde ele alındığından, burada yer vermenin zait ve tekrar olacağı açıktır.

Şunu kabul etmek gerekir ki, böyle son derece geniş bir zeminde, Ahiret konusu gibi gâib/kapalı bir alan hakkında söz söylemek oldukça zordur. Bu zorluğu aşmaya ve olabildiğince anlaşılır ifadeler ile konuyu sunmaya gayret ettik.

Ancak gerekli açıklıkta ifade edemediğimiz veya boşluk bıraktığımız hususlar varsa –ki vardır- bunların insanî kusurlarımız ve sınırlarımız içerisinde değerlendirileceği ve hoş görüleceği ümidindeyiz.

Çalışmamız bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü ahiret kavramının anlamı ve İslam inanç sistemi içerisinde nereye oturduğu hususuna tahsis edildi. Birinci bölüm ahiret hayatının temellendirilmesine yani ahiretin hikmeti, gerekliliği ve varlığı konusuna ayrıldı. İkinci bölümde, Ahiret hayatının safhaları öz ve özet olarak izah ve ifade edildi. Üçüncü bölümde ise, ruh-beden irtibatı, ahiret hayatının mahiyeti ve ebediliği gibi üç temel soruna tarihî süreç içerisinde verilen cevaplara yer verildi. Bütün bunlardan bir müellif ve düşüncenin emekleyeni olarak kitabın yazarının ne anladığı ise, değerlendirme ve sonuç kısmında ortaya konuldu. Kitabın sonuna bir kısım merakları giderebileceği veya yeni meraklar oluşturabileceği düşüncesiyle, Ahiret konusuyla alakası bulunan “Allah’ın Rahmeti ve Gazabı”, “Sevab ve İkab” ile “Allah’ın Görülmesi” şeklinde üç kısa metin ilave edildi.

Gayret bizden, tevfik Allah’tandır.

Cağfer KARADAŞ

Fethiye/BURSA 2008

GİRİŞ

AHİRETİN ANLAMI VE İSLÂM İNANÇ SİSTEMİNDEKİ YERİ

İslam dini üç ana unsurdan oluşur: İtikad, amel ve ahlak. Şu ayet-i kerîmede İslam dininin bu üç unsurunu muhtasar olarak bulmak mümkündür: *“Yüzünüzü doğu veya batıya çevirmeniz iyilik/takva değildir. İyilik/takva, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanmanın; seve seve akrabaya, yetimlere, miskinlere, yolculara, yardım isteyenlere ve kölelere maddî yardımında bulunanların; namazı kılanların, zekatı verenlerin, anlaşma/sözleşme yaptıklarında gereğini yerine getirenlerin; yokluk durumunda, zarara uğradığında ve savaş halinde sabredenlerin yaptıklarıdır. İşte bunlar doğru ve dürüst olanlardır. İşte bunlar takva sahibi kimselerdir”*¹

Ahiret, ‘son’ anlamında ‘evvel’ kelimesinin mukabili olarak kullanılır ve Kur’an’da 110 yerde *el-âhira*, *el-yevmü’l-âhir*, *ed-dâru’l-âhira*, *enneş’etü’l-âhira* gibi çeşitli şekillerde geçer.² Kelam ve felsefe kitaplarında başlangıç anlamına gelen ‘mebde’ in mukabili ‘meâd’ kavramı da ahiret karşılığında kullanılır. Bu kelimenin kullanılmasının ve

¹ el-Bakara 2/177

² bk. Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, *D/Â*, İstanbul 1988, I, 543-548.

yerleşik hale gelmesinin sebebi Kur'an'da sık sık geçen dönüş yeri ve varılacak son nokta anlamındaki 'merci' ve 'masîr' kavramları ile örtüşüyor olmasıdır.³ Ahiret hayatı, geniş anlamda kabir hayatını da içine alan, dünya hayatından sonraki bir hayattır; dar anlamda ise, *tekrar diriliş ilanı* anlamına gelen ikinci Sur'a üflenmesi ile başlayan ve Allah'ın dilemesine bağlı olarak sonsuza dek sürecek bir hayattır.⁴

İslam toplumunun büyük bir kesiminin kabul ettiği itikat esasları, Cibril hadîsinde Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete ve kade-re iman şeklinde altı esas olarak geçer.⁵ Nitekim yukarıdaki ayet-i kerimede kader inancı hariç beş iman esası sayılmıştır. Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği şekliyle kader inancını Mu'tezile'nin benimsemediği hesaba katılırsa⁶, İslam ümmetinin genelinin

³ bk. Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, İstanbul 1984, "merci" ve "masîr" md.

⁴ Hûd 11/105-108.

⁵ Müslim, "İman", 1.

⁶ Nitekim Mu'tezile alimleri, kendilerinin Kaderiyye olarak isimlendirilmesine karşı çıkarlar ve Kaderiyye ile ilgili hadîslerin kendilerine işaret etmediğini ileri sürerler. (Kâdî Abdulcebbâr, *Kitâbu Fadli'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (*Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 200-201). Öte yandan Mu'tezile hayır ve şerri Allah'ın yaratmasını, dünyada meydana gelen felaket, musibet ve güzellikleri yaratması şeklinde anlamakta ve bu çerçevede meydana gelen olayları ve olguları Allah'ın yarattığını kabul etmektedir. Onların reddettiği, insandan sadır olan küfür ve isyanın Allah tarafından yaratılması hususudur. Çünkü Allah'ın hem küfür ve isyanı yaratıp hem de bu fiilin üzerinde gerçekleştiği kişiyi cezalandırması düşünülemez. Zaten Kur'an'da geçen 'kaza' ve 'kader' ifadeleri tek bir anlamda olmayıp, farklı bir çok anlama gelmektedir (Kâdî

kabul ettiği iman esası, yukandaki ayette geçtiği şekliyle beş esas olarak düşünülebilir. Ancak Mu'tezile bu beş esası *tevhid, adalet, va'd-va'id, emr bi'l-ma'ruf nehy ani'l-münker, el-menzile beyne menzileteyn* şeklinde tasnif etmiştir. Bu tasnife göre ahiret inancının va'd ve va'id esası içerisinde yer alması beklenirken Kâdî Abdulcebbâr'ın ahiret meselelerini *el-menzile* ilkesi içerisinde ele aldığı görülür.⁷ İnanç ilkelerini *tevhîd, nübüvvet, imamet, adalet, meâd* şeklinde beş olarak gören Şiîler'e göre ahiret konusu *meâd* ilkesi çerçevesinde yer alır.⁸ Netice itibariyle ahiret inancı, İslam düşüncesinde iman esaslarından biridir, hatta birçok ayet-i kerîmede Allah'a iman ile birlikte ve hemen onun akabinde yer alır; daha hayırlı ve devamlı olması yönü itibariyle ayetlerde ahiretin dünya hayatına göre önceliği vurgulanır.⁹

Kelam, bir ilim olarak İslam toplumunda yerini aldığı anda, temel konuları Allah'ın sıfatları ve insanın fiilleri idi. Bu yüzden erken dönem kelam kitaplarında ahiret bahsi gerektiği kadar yer almamıştır. Hatta Harizmî, kelam ilminin konuları

Abdulcebbâr, *el-Usûlü'l-Hamse* (nşr. Faysal B. Avn), Kuveyt 1998, s. 98-99).

⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Usûlü'l-Hamse*, s. 96-97; a. melf., *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, s. 730-734.

⁸ Muhammed el-Hüseyin Âli Kaşifi'l-Gitâ, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Kahire 1377/1957, s. 125-144. Nasiruddîn et-Tusî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzım, Beyrut 1413/1992, s. 105) adlı eserinde Şia'nın temel esaslarını, tevhid, adalet ile nübüvvet ve imameti tasdik şeklinde üç olarak belirtir.

⁹ el-A'lâ 87/16-17; ed-Duhâ 93/4. Ayr. bk. Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, "el-yevmü'l-ahir" md.

diğer bir ifade ile kelimcilerin tartıştığı konular arasında ahiret inancından söz etmez.¹⁰ Daha sonra muhtemeldir ki, Allah'ın varlığını ispat sa-
dedinde alem konusunun kelam ilminin gündemi-
ne girmesiyle birlikte, alemin oluşumu, yapısı,
işleyişi ile kıyamet ve ahiret, bu ilmin konuları
arasında yerini aldı. Belki de ahiret konusu, önce-
likle Allah'ın adaleti ve insan fiillerinin karşılıkların-
nın va'd veya vaîd şeklinde takdir edilmesi gerekti-
ği düşüncesi ile gündeme geldi. Bu çerçevede ke-
bîre (büyük günah) konusu ve kebîre sahibinin
cezasının nasıl tecelli edeceği hususu temel prob-
lemlerdendi. Bütün bunların gerçekleşme yeri
olarak ahiret hayatının gündeme gelmesi kaçınıl-
mazdı. Ancak ilk dönemde her ne kadar ahiret
hayatı bu şekilde gündeme gelmiş olsa bile, mahi-
yeti ve işleyişi ile ilgili ciddi bir tartışmadan söz
edilemez. Ahiret hayatının tartışma konusu olması
kuvvetle muhtemeldir ki, özellikle felsefî bahislerin
İslam dünyasında ilgi görmesi iledir. Bunun sonu-
cunda da yukarıda değinildiği gibi mebd ve meâd
(alemin başlangıcı ve sonu) tartışmaları beraberin-
de ahiretin mahiyetini ve işleyişini gündeme getir-
di. İnanç gündemini takip eden kelam ilmi, bu
gelişmeye paralel olarak ilahî sıfat, mebd ve
meâd şeklinde üç temel mesele üzerine oturmuş
oldu.¹¹ Bu üç temel meseleden meâd konusu bü-
tünüyle ahiret konusu demektir. Bu zaviyeden
bakıldığında ahiret inancı, İslam inancının üç te-

¹⁰ Harizmî, *Mefâtihu'l-ülûm*, Kahire 1401/1981, s. 27-28.

¹¹ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul ts., s. 185 (el-Kelam md.).
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

mel saç ayağından biridir. Cüveynî'den itibaren ise, inanç konularının *ilahiyât*, *nübüvât* ve *sem'ıyyât* şeklinde yeni bir taksime gidildiği görülmür.¹² Fahreddîn er-Razî ile birlikte, Eş'arî kelam eserlerinde bu taksim, yerleşik hale geldi. Ancak sonraki dönemde bu üçlü yapı, Adüdüddîn el-Îcî, Teftazânî ve Cürcânî'nin eserlerinde *ilahıyyât* ve *sem'ıyyât* şeklinde ikili yapıya dönüştü. Diğer bir ifade ile bağımsız bir bölüm olan *nübüvât*, ahiret ile birlikte *sem'ıyyât* içerisine dahil edildi.¹³ İster üçlü ister ikili olsun bu yapı içerisinde ahiret inancı semıyyât bölümünün bir konusudur. Diğer bir deyişle üçlü yapıda melek, cin, şeytan ve ruh gibi görünmeyen varlıkların yanında dünya sonrası hayatı içine alan bir konu; ikili yapıda ise nübüvveti de içine alan yine sem'ıyyât ana başlığı altında bir konu olarak yerini aldı. Benzer tasnifi felsefecilerden İbn Sina'nın da yaptığı görülmür. O da, ahiret konusunu *sem'ıyyât* başlığı altında değerlendirmeyi uygun bulur.¹⁴

¹² bk. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye*, Kahire 1399/1979.

¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-mekâsıd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325/1908, VIII, 2, 217

¹⁴ İbn Sînâ, *el-A'la* (Hasan Âsî, et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü'sufiyye fî felsefeti İbn Sînâ), Beyrut 1403/1983, s. 96-102.

BİRİNCİ BÖLÜM

AHİRET İNANCININ TEMELLENDİRİLMESİ

*Sen de öleceksin onlar da ölecek. Sonra
kıyamet günü Rabbinizin huzurunda hesaplaşacaksınız”*
(ez-Zümer 39/30-31)

Temellendirmenin Anlamı

Ahiret hayatının temellendirilmesi, onun gerçekliğinin ve gerçekleşeceğinin izah ve ispat edilmesidir. Bu bir yerde ahiret hayatının gerekliliği, hikmeti ve kaçınılmazlığının ifadesidir. Ahiret hayatının gerekliliği, hal-i hazırdaki hayatın yetersizliği veya insanı tatmin etmekten uzak oluşuna dayanır. Hikmeti, bu yetersizlik ve hoşnutsuzluğunun giderilmesinin aklî nokta-i nazardan lüzumunu çağırıştır. Kaçınılmazlık ise, var olan yetersizliğin ve hoşnutsuzluğun ya bir kemâl ile ya da bir zevâl ile son bulmasının gereğine işaret eder. *Bunların hangi temel noktalara dayandırılması gerekir?* sorusuna cevap bulmak önemlidir. Bu temel noktaları, *Allah, alem, insan ve hayır-şer ikiliği* şeklinde dört unsur olarak tespit edebiliriz. Birinci ve aslında yegane unsur, Yüce Allah'ın varlığı ve hükümleridir. Sonraki üç unsur, bir nevi tali sebepler konumundadır. Diğer bir deyişle asıl sebep Allah'ın varlığı ve hükümleri, diğerleri ise destek unsur ya da yakın sebeptir. Bunlara vesîle

demek, belki daha doğrudur. Ancak onların anlaşılması, asıl sebep olan Allah'ın hükümlerliğinin anlaşılmasını sağlayıcı rol oynadığından / oynayacağından, onları izah da en az asıl sebebi izah kadar önemlidir. İşte bu dört unsurun izah edilmesi, ahiret inancının lüzumu, hikmeti ve vukuunun ortaya konulmasıdır; bu da zaten ahiret inancının temellendirilmesidir.

A. ALLAH

Sizin ilâhınız tek bir ilâhtır. O'ndan başka ilâh yoktur. O rahman ve rahîmdir.
(el-Bakara 2/163)

“Allah vardı ve O'ndan önce hiçbir şey yok idi”.¹ Allah alemi yarattı, içinde melekler, cinler ve şeytanlar gibi görünmeyen varlıkların yanı sıra bitkiler, hayvanlar, insanlar gibi görünen varlıklar yarattı. O mülkün sahibi yegane hükümlerani olduğundan, alemi ve içindekileri niçin yarattığını sorma imkanımız olmadığı gibi, gerçek anlamda bilme imkanımız da yoktur. Dünyevî haller ve şartlar çerçevesinde O'nun alemi yaratmasına bir sâik, illet veya muharrik aramak da aslında doğru değildir. Çünkü Allah, öngörülen veya öngörülecek bir çerçeve içerisine dahil edilemez.² Alem ve unsur-

¹ Buharî, “Bed'ü'l-Halk” 1; “Tevhîd” 22; “Megâzî” 67, 84; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 171. Bu hadisi İbn Teymiyye *Şerhu Hadîsi İmrân b. Husayn (Mecmuatü'r-Resâil İbn Teymiyye*, Riyâd 1999. XX, 238-267) adlı risalesinde çok geniş bir şekilde incelemiştir.

² Bâkullânî, *et-Temhîd* (nşr. İmadüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987, s. 50-52.

larının görünen kısmının mahiyetleri hakkında gözlem ve tecrübelerimizle bilgi sahibi olabiliriz, ancak duyularımızı aşan teknik imkanlarla dahi görme imkanımız dışında olan unsurlarının mahiyetlerini bilmemiz, ancak Allah'ın bize bildirmesi ile mümkündür. O'nun bildirdiğine göre yarattığı alem, görünen ile sınırlı değildir, görünmeyen bir yanı vardır. İçinde bulunan varlık çeşidi de görünen ile sınırlı değildir. Gördüğümüzün dahi görünmeyen tarafı vardır. Her şeyin bilgisi, yaratılış hikmeti onun katındadır. Bize bildirdiği kadarını biz bilebiliriz. Çünkü "Gaybın anahtarları O'nun katındadır. Onu ancak O bilir. Karadakini ve denizdekini de bilir. Düşen her yaprak ve yerin derinliklerindeki her tane kesinlikle O'nun bilgisi dahilindedir. Yaş ve kuru her şey apaçık bir Kitap'ta kaydedilmiştir. Gece sizi (adeta) öldürür, gündüz işlediklerinizi de bilir. Takdir edilen süre tamam olsun diye, sonra sizi uykunuzdan uyandırır. Sonuçta dönüşünüz O'nadır. (Dönüşünüzde) size işlediklerinizin tamamını haber verecektir. O, kullanı üzerinde yegane hükümandır. O size hafaza (işlerinizi yazıp saklayan) melekler gönderir. Ölüm vakti geldiğinde gönderdiğimiz ölüm melekleri hayatınızı sonlandırır. Onlar verilen emri, tam yaparlar. Sonra onlar yegane gerçek dost olan Allah'a döndürülürler. Artık hüküm sadece O'nundur. O hesap görenlerin en hızlısıdır (O'nun hesabında bir gecikme olmaz)."³ Demek ki, Allah, biz insanlar için bu dünyanın dışında bir öte dünya

³ el-En'âm 6/60-62.

yaratmıştır ve burada yaptıklarımıza göre bize orada yeni bir hayat takdir edecektir. Hem bu dünyanın hem de öte dünyanın niçin yaratıldığı, O'nun bilgisi dahilindedir.

“O öyle Allah'tır ki, kendisinden başka tanrı yoktur. Görünmeyeni de, görüneni de bilir. O, rahmândır ve rahîmdir. O öyle Allah'tır ki, kendisinden başka tanrı yoktur. O, melik, kuddûs, selâm, müheymin, azîz, cebbâr ve mütekebbirdir. Müşriklerin ortak koştuklarından uzaktır. O, hâlık, bârî ve müsavvirdir. En güzel isimler (esmâ-i hüsnâ) O'nundur. Göklerde ve yerde olanlar O'nu sürekli tesbîh ederler. O azîzdir ve hakîmdir”⁴ me-
alindeki ayette Yüce Allah'ın bildirdiği isim ve sıfatların taalluk ve tecellisinin yani fonksiyonlarının olması akla uygun bir gerçektir. Aksi takdirde Allah'ın anılan isim ve sıfatlarının boş ve muattal olduğu düşüncesi ortaya çıkar ki, bu *tanrılık* özelliğine aykındır. Allah'ın cemâl diye ifade edilen rahmet ve bağışlayıcı sıfatlarının yanında celâl diye ifade edilen gazab ve azab edici işlevleri olan sıfatları bulunmaktadır. Her iki tür sıfatın da uygun bir işlev mahallinin (mutaallak) bulunması gerekir ki, bu sıfatlar muattal olarak düşünülmesin. Çünkü alem ve içindeki bütün varlıklar, O'nun sıfatlarının muktezasına göre yaratılmışlardır.⁵ Sözelimi,

⁴ el-Haşr 59/22-24.

⁵ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım* (Amınar Talibî, *Arâu Ebû Bekir İbnü'l-Arabî el-Kelâmîyye*), Cezair ts. eş-Şirketü'l-Vataniyye, II, 189; Muhyiddîn İbn Arabî, *Fütûhât*, (OY), II, 229; a. mlf., *Füsûsü'l-hikem*, s. 112, 119; Çağlar Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997, s. 156-158.

Allah dünyada kullarına ‘rahmân’ ismi ile tecelli ederken, ahirette cennetlik kullarına ‘rahîm’ ismi ile cehennemlik olanlara ise ‘müntakim’ ismi ile tecelli edecektir. Netice itibariyle ahiret, Allah’ın rahmet ve gazabının tecelli edeceği yerdir.⁶

Bize yansıdığı kadıyla Allah Teala, kendisini hamd ve tesbîh etmesi için melekleri, insanları ve cinleri yaratmıştır.⁷ Bu hamd ve tesbîhi, bilhassa insanların ve cinlerin iradeli bir fiil ve tavır olarak yapmalarını dilemiş ve onlara bu imkanı vermiştir. Diğer bir deyişle insan ve cin grubuna, irade yani tercih imkanı vermek suretiyle onların kendi istek ve arzuları ile ve aynı zamanda farklı talep ve teklifleri terk etmek suretiyle Allah’ın kendilerinden beklediği/emrettiği hamd ve tesbîhi yerine getirmelerini dilemiştir. Bu ilahî dilek ve emrin yerine getirilmesi durumunda mükafat; getirilmemesi, aykırı talep ve tekliflere yönelme durumunda ise cezaya çarptırılacaklarını daha baştan kendilerine çeşitli yol ve vesilelerle bildirmiştir. Bütün bunları her iki dünyanın yani bütün bir alemin yegane sahibi sıfatiyla emretmiştir. Bu yükümlülük altında bulunan insanların ve cinlerin başka bir tanrı edinme gibi şansları olmadığından, bir olan Allah’a boyun eğmeleri bir zorunluluktur. Aksi takdirde ahirette mükafat yerine cezaya çarptırılmaları kaçınılmazdır. Nitekim Allah, Fatiha Suresi’nde dîn/ceza gününün yegane hükümranı olduğunu

⁶ bk. el-Enbiyâ 21/47; Fussilet 41/8, 46; İnşıkak 84/25; ayr. bk. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, s. 279 (‘rahame’ md.).

⁷ el-Bakara 2/30.

bildirmekte ve insanların hem yardım istemek hem de ibadet hususunda sadece kendisine yönelmesini emretmektedir. Bu onlar için tek yoldur, bunun dışına çıkmış olmaları halinde O'nun gazabına uğramaları kaçınılmazdır.⁸ Zaten Allah, ilk inzal buyurduğu ayetlerde *yaratıcı* ve *rab* sıfatlarını öne çıkarır.⁹ Bütün alemin ve içindekilerin yaratıcısı olanın, aynı zamanda bunları sevk ve idare edenin, insanları fiil ve tavırlarına göre değerlendirecek haklarında karar veren olması akla uygun olandır. Çünkü "O, kulların üzerinde yegane hâkimdir."¹⁰

Hükümran olanın iradeli varlıklar olarak yarattığı insan ve cinlere yönelik sevk ve idaresinin, adalet ve hikmete uygun olması da bir gerekliliktir. Çünkü iradeli varlıklar, kendilerine yönelik bir muamelenin haklı olup olmadığı konusunu sorgularlar ve kendilerine yönelik haklı bir muamele karşısında da tatmin olmak isterler. Nitekim Yüce Allah'ın, "Rabbin ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini aldı, onları kendilerine şahit kıldı ve 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da 'evet, şahidiz' dediler. Kıyamet günü biz bundan habersizdik demeyesiniz"¹¹ mealindeki ayetin son kısmında insanları tatmin etmek ve inandırmak için kendilerini kendilerine şahit kılması söz konusudur. Öte yandan Hz. İbrahim'in yeniden yaratılışı merak etmesi ve tatmin olmak için Allah'tan

⁸ el-Fatiha 1/1-7

⁹ el-Alak 96/1.

¹⁰ el-En'âm 6/18, 61.

¹¹ el-A'raf 7/172

bunun nasıl gerçekleştiğini göstermesini istemesine olumlu cevap verilmesi de, bu tespiti doğrulamaktadır.¹² Bu mülahazalardan hareketle Allah'ın adalet ve hikmetinin yegane hükümlerliliğinin ayrılmaz özelliği olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Allah helak olanın da yaşayanın da elinde bir delilin bulunmasını dilemiştir. Kişinin kendinden bir delil uydurması da söz konusu değildir çünkü Allah işitendir ve görendir.¹³ Öte yandan Allah, zerre miktarı bile zulüm ve haksızlık yapmayacağını kullarına deklare etmektedir.¹⁴ Ancak bu adalet ve hikmet, iradeli olarak fiil ve tavır ortaya koyan insanlara, uygun bir karşılıkla muamele edilmesini gerektirir. Gözlemlerimiz ve tecrübelerimiz bu karşılığın bu dünyada tam olarak gerçekleşmediği yönündedir. Nitekim birçok haksızlıkların ve zulümlerin, yapanların yanına kar kaldığı, mağdur olanların da haklarını alamadan dünyadan ayrıldıkları bir gerçektir. Öyleyse mutlak adaletin ve hikmetin gerçekleşeceği bir yerin olması gereklidir.

Allah, insanı yaratıp onu terkedilmiş bir vaziyette bırakmış değildir. Ona verdiği bedenî ve ruhî imkanların yanı sıra yaşaması için mekan kıldığı dünyayı türlü nimetlerle donatmıştır. Gökten yağmurun yağması, yağmurla birlikte yerden birçok çeşit bitkinin bitmesi, onlarla beslenen hayvanların etlerinden, sütlerinden ve derilerinden insanların

¹² el-Bakara 2/260.

¹³ bk. el-Enfal 8/42.

¹⁴ bk. en-Nisâ 4/40.

istifade etmeleri büyük bir nimettir. Bu nimetin karşılığının ne olduğunu da gönderdiği peygamberler vasıtasıyla bildirmiş, ebedî ve zahmetsiz bir nimete erişmesinin yollarını göstermiştir. Bu ebedî ve zahmetsiz nimetin bulunduğu yer ahiret hayatıdır. Ancak insan, ilahî tavsiye ve telkinin zıttına hareket eder ve doğru yoldan saparsa o ebedî nimetten mahrum olduğu gibi, ebedî bir gazaba ve azaba uğraması da söz konusudur.¹⁵

Sonuç olarak şu açıktır ki, Allah'ı rab bilen ve her şeyin O'nun gücü dahilinde olduğuna inanan insan, inandığı bu Tanrı'nın kendisi için yeni ve ölümsüz bir alem oluşturacağına inanır ve bekler. Zaten tarihî veriler göz önünde tutulduğu takdirde, tanrı inancı ile ölümsüzlük düşüncesi arasında bir paralelliğin bulunduğu hatta bu iki inanç arasında köklü bir bağın varlığı inkar edilemez bir gerçektir. Özellikle ilahî dinler söz konusu olduğunda bunun çok açık ve kesin olduğu, bu din müntesiplerinin hem yazılı hem de sözlü geleneklerine bakılarak görülebilir.¹⁶ Bu ölümsüzlüğün değişken, ölümlü ve sürprizlere hazır bu dünyada gerçekleşmesi beklenen bir husus değildir. Öyleyse şartları ve imkanları ölümsüzlüğe göre hazırlanmış yeni ve başka bir dünyanın varlığı akla ve beklentilere uygundur.

¹⁵ bk. en-Nebe' 78/1-40.

¹⁶ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 1991, 213-221.

B. ÂLEM

“Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz.

Oysa ahiret hayatı daha hayırlı ve ebedidir.”

(el-A'lâ 87/16-17)

Kelamcılar, değişime ve değişen unsurlara mahal/me kan olması dolayısıyla ale mi hâdis sayarlar ve hâdisi, *sonradan olan, yaratılmış, yok iken var edilmiş ve yok olmaya yatkın olan* şeklinde tanımlarlar. Çünkü onlara göre alemin öncesinde yokluk vardır, diğer bir ifade ile alem yokluk tarafından öncelenmiş (sebkât) ol andır. Öncesinde yokluk bulunanın sonrasında da yokluk olması doğru bir mantıktır.¹⁷ Gözlemlerimiz alemde bulunan unsurların, aralarında süreç olarak farklılıklar bulunsa bile, zaman içerisinde yıprandığı, değişime uğradığı ve neticede yok olduğu şeklindedir. Hiçbir şey eskisi gibi değildir ve her olay yeni bir olay olarak karşımıza çıkmaktadır. Olayların yeniliği veya değişkenliği aslında olguların yeniliği ve değişkenliğinden kaynaklanmaktadır. Sözelimi bir gün önceki ‘ben’ ile bir gün sonraki ‘ben’ aynı değildir. Bu aynı olmamak hali ‘ben’ tarafından gerçekleştirilecek fiillere ve fiiller neticesinde meydana gelen olaylara yansımaktadır. Netice itibarıyla ‘ben’ her gün ve hatta her an yeni bir ‘ben’ olarak varlığını sürdürürken, etrafındaki olgu ve olaylar da buna paralel olarak yenilenerek ve değişerek sürmektedir. Bu demektir ki, biz telafisi imkansız, dönüşü olmayan olaylar silsilesinden mey-

¹⁷ Celaleddin Devvânî, *Celâl (Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye)*, İstanbul 1306, s. 5.

dana gelen bir süreç içindeyiz. Diğer bir ifade ile söylemek gerekirse biz ve etrafımızdaki her şey, zaman ve mekan koridorunda sürekli bir değişim ve dönüşüm ile kesin olan bir sona doğru yol alan varlıkları. Bu şekilde alemdeki unsurların tek tek sonlu olmaları, bu unsurların toplamından ibaret olan alemin de sonunun bulunması anlamına gelir veya en azından alem için topyekun bir dönüşüm ve değişimi gerekli kılar.¹⁸

Felsefeciler ise, alemin unsurlarını temelde basit ve mürekkep/birleşik olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Onlara göre alemin basit unsurlarında bozulma ve çözülmenin olması söz konusu değildir. Çünkü basit unsurlar alemin ay üstü (fevka'l-kamer) kısmında bulunurlar ve orada oluş-bozuluş (kevn-fesâd) kanunları geçerli değildir. Oluş-bozuluş kanunları alemin ay altı (tahte'l-kamer) kısmında geçerlidir ve orada bulunan her unsur bu kanuna tabidir.¹⁹ Ancak burada da bazı istisnalar söz konusu olabilmektedir. Sözgelimi nefs-i küllînin bir yansıması olan insan nefsi, mahal ve mekan itibarıyla ay altı alemde bulunmakla birlikte, küllî nefsin uzantısı olması bakımından gerçekte ay üstü aleme aittir ve dolayısıyla oluş-bozuluş kanunlarına tabi değildir. Ancak bu istisnalar göz ardı edildiğinden felsefecilere göre bu oluşun ve bozuluşun teselsül şeklinde ilanihaye gitmesi mümkün değildir ve alemin bir sonunun

¹⁸ Fahreddin er-Razî, *Kitâbu meâlimi usûli'd-dîn* (nşr. Semih Dağım), Beyrut 1996, s. 89.

¹⁹ Celaeddin ed-Dewânî, *Celâl*, s. 5; Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 2001, s. 183.

olması aklen ve mantıken kaçınılmazdır. Çünkü olmuş olan bir şey için oluş kadar bozuluş da gerçekliktir.²⁰ Her iki düşünce açısından kısmen veya bir bütün olarak alemin bir sonucunun olduğu ve bir değişim ve başkalaşmanın kaçınılmaz olduğu kabul gören bir gerçektir. Her ne kadar alem konusunda farklı düşünseler de, bu sonun ve sonucun ebedî olarak devam etmesi noktasında her iki kesimin de hemfikir olduğu görülür. Diğer bir deyişle ahiret hayatının varlığını kabul etmelerinin yanında bu hayat için devamlılık yani ebediliği de kabul etmektedirler.

Ahiretin gerekliliğini gündeme getiren ikinci bir gerçeklik ise, hem kelimada hem felsefede alem için ikili bir yapının bulunmasıdır. Yukarıda geçtiği gibi felsefedeki ay altı ve ay üstü alem anlayışına benzer durum kelimada düşüncesinde şâhid ve gâib şeklinde bulunmaktadır. Kelama göre şâhid alem beş duyu ile idrak edilen alem iken gâib alem beş duyunun algı sınırlarının dışındaki alemdir. İnsanlar hep duyularının ulaşamadığı alanları merak etmişler hatta bu yolda masal ve efsane şeklinde hikayeler uydurmuşlardır. En basitinden bazı insanların ruh çağırma seansı düzenlemesi bile bu merakın bir sonucudur. Modern sinemanın geçmiş ve gelecek hususundaki kurguları da aslında bu merakın tatmini içindir. Buradan şu sonuç çok rahat bir şekilde çıkarılabilir: Alem hususunda ikiliğin ortadan kalktığı her şeyin beş duyu ile algılanabildiği veya insanın artık merak edeceği ve idra-

²⁰ Yaşar Aydın, *Farabi'de Tann-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 73.

kinin dışında bulunacak bir bölümün bulunmayacağı yekpare bir alemin olacağı bir zaman dilimi gelecek ve bu tasavvur gerçekleşecektir. Bu, Kur'an'da insanların ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn bilgiye ulaşmaları aşaması olarak tarif ve tasvir edilir.²¹ Kur'an'ın bu açıklaması aslında fitrî olarak her insanda bulunmaktadır. Zaten Kur'an'da insanın fitratını açıklamakta ve ona uygun olandan haber vermektedir. Kur'an'da bildirilen bir öngörü veya gerçekleşmenin temennisi değil, bir gerçekliğin haberidir. Şia'nın önde gelen düşünürlerinden Tabatabaî'nin "kıyametin kopması ile birlikte dünyevî sebep-sonuç düzeni bitecek, hicâb/perde kalkacak, gayb ile şehâdet bir olacak"²² şeklindeki tespiti, bu gerçeğin ifadesidir. Çünkü alemin birinci evresi olan dünya hayatı bir gün bitecek ve onun yerine alemin ikinci evresi olan ahiret hayatı başlayacaktır. "Siz dünya hayatını tercih ediyorsunuz. Oysa ahiret hayatı daha hayırlı ve ebedidir."²³

C. İNSAN

"İnsan başı boş bırakılacağını mı sanıyor?"

(el-Kıyame 75/36)

Yukarıda değinildiği gibi hiçbir varlık bir hikmet ve gaye gözetilmeksizin boş yere yaratılmış değildir. Alemdeki varlıkların en şerefli olan insanın, bir hikmet ve gaye ile yaratılmış olması en

²¹ el-Vâka 96/92-95; el-Hâkka 69/50-51; et-Tekâsür 102/3-7.

²² Tabatabaî, *er-Resâilü't-tevhîdiyye*, Beyrut 1412/1991, s. 235-236.

²³ el-A'lâ, 87/16/17.

layık ve en akla yatkın olandır. Bu doğrultuda olmak üzere Allah'ın "İnsan başı boş bırakılacağını mı sanıyor?"²⁴ uyarısı insanın kesinlikle boş yere yaratılmadığı ve kendi başına bırakılmayacağını ifade eder. Nitekim "Biz insanları ve cinleri ancak bize kulluk etsinler diye yarattık"²⁵ ayeti bir ölçüde insanın yaratılış gayesini de bize bildirmektedir.

Ancak insan akıllı ve iradeli bir varlık şeklinde yaratılmasının gereği olarak kendisine başka gayeler ve yaratılış hikmetleri biçerek bu doğrultuda başka bir takım hedeflere yönelebilmektedir. Sözgelimi "Onlar Allah'ı bırakıp şeytanları kendilerine dost edindiler. Böylelikle onlar hidayet üzere olduklarını sanıyorlar"²⁶ mealindeki ayette insanın kendisine verilen iradeyi nasıl yanlış yolda kullandığı ve kendisine yeni ve beklenmeyen bir takım yollar çizdiğinin resmi verilir. Bu karar ve davranışları ile onlar, iyi iş yaptıklarını zannediyorlar ama yanıldıklarını ahirette bütün bu yaptıklarının boşa gittiğini görüp anlayacaklardır.²⁷ Onu aslında yanılgıya iten şehvî arzuları, biriktirdiği mal ve mülkün gözünü kamaştırması, kadın ve çocukların onu ne oldum sevdasına düşürmesidir.²⁸ Bunun sonucunda öyle bir noktaya gelir ki, biriktirdiği mal ve mülkün kendisini ebedî kılacağını²⁹ bütün bunlar sayesinde hiç kimsenin kendisine güç yeti-

²⁴ el-Kıyame 75/36.

²⁵ ez-Zâriyât 51/56.

²⁶ el-A'râf 7/30.

²⁷ el-Kehf 18/104.

²⁸ Âl-i İmrân 3/14.

²⁹ el-Hümeze 104/2-3.

remeyeceğini zanneder³⁰; öldükten sonra da kemiklere ve yok olan et ve derilerine bakıp bu dünya dışında bir dünyanın olmadığını zaten bu çürümüş kemiklerin toplanıp bir araya getirilmesinin de imkansız olduğu vehmine kapılır.³¹ Halbuki insan, yukanda belirtildiği gibi özel bir amaç doğrultusunda yaratılmış, kendisine doğru yol gösterilmiş ve yanlış yollara gitmemesi tenbih olunmuştur. Öte yandan insana tanınan özel imkanlar onun bu özel gayesine matuf olarak kendisine tahsis edilmiştir.³²

Biri bedenî diğeri ruhî olmak üzere insana iki boyutlu imkan tanınmıştır. İnsan bedeni diğer varlıklara göre bir takım özel donanıma sahiptir. Her ne kadar öteki canlılara göre bazı eksiklikleri var ise de, ruhî özellikleri ile bunu telafi edecek durumdadır. Bu imkanları ile yiyecek bulmadan barınmaya, giyimden ulaşımaya kadar var olan bütün eksiklikleri ve aksaklıkları giderebilecek; denizde seyahat etmekten, havada yolculuğa kadar imkansız gibi görülen bir çok hususu başaracak durumdadır. Mükemmel beş duyu insanın bedeni avantajlarını oluştururken akıl, irade, hayal gücü, düşünme kabiliyeti gibi hususlar ruhi özelliklerini meydana getirmektedir. Şu önemli bir husustur ki, tek başına bedeni özellikleri veya yalnızca ruhî avantajları insana yeterli değildir. Bunlar bir bütün

³⁰ el-Beled 90/5.

³¹ el-Kuyame 75/3.

³² İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille* (Lecnetü l-hyaü't-Turâsi'l-Arabî, *Felsefetü İbn Rüşd* içinde), Beyrut 1402/1982, s. 134.

olarak düşünüldüğünde insan mükemmel bir varlıktır. Bu yüzden insan tarif edilirken 'hayvan-ı nâtık' ifadesi bir bütün olarak kullanılır. Hayvan insanın bedenini, nâtık ise ruh tarafını temsil eder. Hayvaniyet özelliği ile natikiyet özelliği birbirinin ayrılmaz parçalarıdır. Bunların ayrılması, insanın insan olmaktan çıkması demektir. Zaten İslam inancına göre ruh-beden bütünlüğü bakımından dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında bir fark yoktur. Dünya hayatında nasıl ki her iki unsur birlikte bir bütün teşkil ediyorsa, ahiret hayatında da aynı şekildedir.³³

İnsana tanınan bedenî ve ruhî imkanların yanı sıra bütün bir alem adeta insanın emrine verilmiştir. Güneşin aydınlık, gecenin dinlenme, yıldızların yol ve yön tayin etme araçları kılınması; yağmur-larla türlü yiyeceklerin bitirilmesi, otlaklarda beslenen hayvanların etlerinden sütlerinden istifade edebilme yeteneğinin verilmesi insana tanınan tabii imkanlardır. Bunlar hem Allah'ın varlığının işaretleridir hem de O'nun ölüden diriyi, diriden ölüyü çıkarma kudretinin göstergesidir. "İşte Allah budur. Nasıl oluyor da siz Allah'ın yegane varlık olduğunu ve asla ortağı olmadığını yalanlıyorsunuz."³⁴ İnsana tanınan bu imkanların karşılığında bir takım sorumlulukların yüklenmesi beklenen ve olması gereken bir husustur. Ancak yukarıda geçtiği gibi, insanın iradeli bir varlık oluşu, beklentile-

³³ Râğıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-seâdeteyn* (nşr. Abdulmecid en-Neccâr), Beyrut 1408/1988, s. 87-89.

³⁴ bk. el-En'âm 95-99.

rin doğru orantılı gerçekleşmesini her zaman mümkün kılmaz. Beklenti ile insanın iradesinin çatıştığı noktada, aksi sonuçların çıkması kaçınılmazdır. İnsanın iradesini yönlendiren ise, aklî muhakeme neticesinde ortaya koyduğu değerlendirmelerdir. Bu değerlendirmeleri şekillendiren de, çevre şartlarının yanı sıra iç dünyası ile dışardan veya içerden gelen telkinlerdir. Çevre şartları, maddî olabileceği gibi beşerî ve duygusal da olabilir. İç dünyası ise, açlık, susuzluk, hastalık gibi bedenî olabileceği gibi, sevgi-nefret, acı-tatlı, neşe-üzüntü şeklinde duygusal ve psikolojik olabilir. Dışardan telkinler insanların birbirlerine dostane ve hasmane sözlü ya da fiilî tepkilerinin insanda makes bulmasıdır. İçerden telkin ise meleğin yönlendirici, şeytanın saptıncı telkinidir. Bütün bunlar insan ve insandan sâdır olan fiil ve sözler için belirleyici faktörler olarak karşımıza çıkar. Zaten Yüce Allah'ın peygamber göndermek veya melek vasıtasıyla insana olan hitabı da telkinden ibarettir. "Sen ancak uyancısın"³⁵ mealindeki ayet, peygamberin görevinin sınırlarını göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü Allah, akıllı ve iradeli yarattığı kulundan kendi iradesiyle bir yöneliş ve tavır bekler. Başkasının zorlaması ile yapılan yöneliş, Allah'ın insandan istediği değildir. Bundan dolayı Allah Teala "Biz ona doğru yolu gösterdik, ya şükreden olur ya nankör olur"³⁶ buyurarak insana hem beklentisini bildirmekte hem de ona

³⁵ Fâtır 35/23.

³⁶ el-İnsân 76/3.

sınırlarını göstermektedir. Çünkü insanın şükretmenin dışında yapabileceği şey nankör olmaktır, dönüp dolaşıp geleceği yer de göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın huzurudur³⁷ ve her şeyden müstağni olan Allah'ın ona ve yaptıklarına hiç ihtiyacı yoktur.³⁸ Öyleyse insana düşen kendisine tanınan bu imkanlara karşılık yükümlülüğünü iradî olarak yerine getirmesidir. Diğer bir deyişle insana yapılmış ilahî bir tavsiye olan dosdoğru yola yani sırat-ı müstakîme yönelmesi ve yanlış yollardan kaçınmasıdır.³⁹ Buna karşılık iradesini aksi yönde kullanarak yükümlülüğünü yerine getirmeyen kişi için de, bir cezanın takdir edilmesi adaletin yerini bulması için gerekli ve beklenendir. Gözlemlerimiz ve denemelerimiz bu cezanın bu dünyada gerçekleşmediği yönündedir. Öyleyse mazlumun ve mağdurun beklediği hakkın yerine gelmesi, zalimin zulmünün yanına kâr kalmaması için bir hesaplaşma ve karşılık gününün olması gerekir. Böyle bir günün olması ihtimal dışı olmadığı gibi, insan için sürpriz de olmamalıdır. Çünkü Allah Teala gönderdiği peygamberler vasıtasıyla açıkça bunu bildirmiştir.

Öte yandan insanın mahiyeti yani yaratılışı da böyle bir akibetin olacağını ve yaşanan hayattan sonra yeni bir hayatın bulunması gerektiğini insana hatırlatır mahiyettedir. İbn Haldun'un dediği gibi, insan için bu dünyanın son olması, yaratılma-

³⁷ en-Nûr 24/42.

³⁸ Âl-i İmrân 3/97.

³⁹ el-En'âm 6/152.

sının abes olması anlamına gelir. Eğer ölüm bir yokluk ise, insanın geleceği yokluk, gidişi yokluğa doğrudur ve hal-i hazırdaki varlığı da anlamsızdır.⁴⁰ İnsanın yerini ve değerini tespiti çalışan Râgıb el-İsfahânî'ye göre varlıklar içerisinde en üstün olanlar, canlılar yani ruh taşıyanlardır, bunlar içerisinde de irade ve tercih sahipleridir. Tercih sahipleri içinde de en üstün olan geleceği düşünen ve gelecekte olacaklar hakkında fikir yürüten insandır. Bu durumda gelecek hakkında düşünme, kaygı duyma, plan ve program yapma insanın en temel ayırt edici özelliğidir. Bu özellik ona ahiret hayatını bilsin, hatırlasın ve ona göre hazırlansın diye verilmiştir. Aksi durum yani ahiretin olmaması, insanın bu özelliğinin boş ve gereksiz olması; insanın bin bir emek sarf ettiği, çile çektiği, türlü eziyetlere katlandığı ve üzüntüler içinde kıvrandığı bu dünya hayatında, hayvanlara eşit veya onlardan daha kötü bir pozisyonda olması anlamına gelir. Çünkü "dünya karar yeri değil, bir uğrak alanıdır."⁴¹ Halbuki insan ebediyet için yaratılmıştır. Ebediyete gidilen yolda, ana rahmi ve dünya hayatı gibi duraklar veya uğrak yerleri söz konusudur. İşin sonunda insan ebedî ahiret yurdunda karar bulacak, istikrara kavuşacaktır.⁴²

⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abdulvâhid Vâfî), Kahire 1401/1981, III, 1093.

⁴¹ Ali b. Ebû Tâlib, *Nehcül-belâğa* (nşr. Subhî Sâlih), Beyrut 1982, s. 493.

⁴² Râgıb el-İsfahânî, *Ta'fîlül-n-neş'eteyn*, s. 197-198.

D. HAYIR VE ŞER

Her nefis ölümü tadacaktır. Biz sizi şer ile de hayır ile de kesinlikle imtihan ederiz. Bizedir dönüşünüz.

(el-Enbiya 21/35)

Yüce Allah'ın dünya hayatı ile içindeki olgu ve olayları imtihan gereği çift kutuplu yaratmış olduğu bir gerçektir. Çünkü Allah insanın mükellefiyetini sadece emir ve nehiy ile sınırlamaz, onu bir takım kolaylıklar ve zorluklar karşısındaki tavrı ile denemeye tabi tutar. Bu denemesi bazen dünya nimetleri, sıhhat, afiyet, lezzet ve sevinç şeklinde hayır olarak tezahür ederken, bazen de açlık, korku, fakirlik gibi şer kabul edilen hususlar şeklinde ortaya çıkar.⁴³ Bu da gösteriyor ki, insan bakımından dünyada hayır kadar şer de bir hakikattir. Diğer bir deyişle her bir olgu ve olayın insan için hayır tarafı olduğu kadar şer tarafı da bulunur. İnsan bu hayır ve şer ikiliği karşısında bir delil arayışı ve mütereddit bir sıkıntı içerisinde. Adeta varlık ve yokluk mücadelesi vermekte, sahip olduğu düşünme yeteneği ile bir delil bulmaya çalışmakta ve tercih kabiliyeti ile bir seçim yapmaya zorlanmaktadır. Bütün bunlar onun önüne konulmuş ve belirlenmiş seçenekler üzerinden yürür ve gerçekleşir. Ancak tercih noktasında dışardan hiçbir zorlayıcı baskıya maruz kaldığı da söylenemez.⁴⁴ Çünkü Allah, insanın önüne hayır ve şerrin

⁴³ Fahreddin er-Razî, *et-Tefsîru'l-kebir*, Beyrut, Dâru İhyai't-turâsi'l-Arabî, XXII, 169.

⁴⁴ Debûsî, *el-Emedü'l-Aksâ* (nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 286.

karışık olduğu bir imkan alanı yaratır, ona türlü yollar açar, önüne çeşitli vasıtalar koyar. Nitekim, “Biz ona doğru yolu gösteririz. Dilerse şükreden olur, dilerse nankör olur”⁴⁵ mealindeki ayette tercih noktasında kısıtlama söz konusu olmadığı ifade edilir; doğru yolun gösterilmesi ise telkinden ibarettir. Çünkü kulunun yanlış yola gitmesine rahmet ve merhamet sahibi Yüce Allah’ın razı olması beklenmemelidir. Bunun için sürekli telkin ve hatırlatmada bulunur: “İşte bu benim doğru yolum, ona uyun! Başka yollara uymayın ki sizi benim yolumdan ayırmayın”⁴⁶. Bu doğrultuda olmak üzere Allah, doğru yolu göstermek üzere insanlara peygamber aracılığı ile din gönderir, eşyanın söz konusu çift tabiatı hususunda onları bilgilendirir ve kendilerine verilen düşünme ve çıkarsama kabiliyeti ile hak yola yönelmelerini ister. Bu insan için bir kısıtlama değil, ilahî destek ve uyandır. Çünkü Allah, insanın baskı altına alınmadığını, zorlama ve dayatmaya tabi tutulmadığını “Dinde zorlama yoktur”⁴⁷ mealindeki ayet ile açıkça bildirmiştir. Zira peygamberin getirdiği ilahî kitap ve Allah’ın kontrolündeki uygulamaları (sünnet) ile “doğruluk ve yanlışlık birbirinden ayrılmıştır”⁴⁸, bundan sonra “kim tağûtu inkar eder ve Allah’a inanırsa o sağlam bir kulpa tutunmuş olur”⁴⁹ ve böylelikle kurtuluşa erer.

⁴⁵ el-İnsan 76/3.

⁴⁶ el-En’âm 6/153.

⁴⁷ el-Bakara 2/256.

⁴⁸ aynı ayet.

⁴⁹ aynı ayet.

Dünyada var olan her olgu ve olayın insana yönelik işlevi ve konumu itibariyle çift kutuplu olduğu aslında gözlem ve tecrübelerimizle de sabittir. Sözelimi uygun miktarda yenilen bir yiyeceğin insana faydalı olmasının yanında miktarın aşılması durumunda zararlı olması ve hatta ciddi sonuçlara yol açması kaçınılmazdır. Ateşin insana sağladığı birçok faydanın yanında ciddi ve onulmaz zararları da beraberinde getirdiği aşîkârdır. Zararlı kabul edilen bazı yiyeceklerin faydasının olduğu da Kur'an'da belirtilir. Örneğin içki hakkında inen ilk ayette bir çok zararının yanı sıra çok az da olsa faydasının olduğu bilgisi verilir.⁵⁰ Yenilmesi haram olan domuz ve murdar hayvan eti gibi yiyeceklerin zorda kalındığı durumlarda (ızdırar hali) yenilmesine müsaade edilmesi de, kısıtlı da olsa faydalı yönünün bulunduğunu gösterir.⁵¹ Öyleyse dünyada mutlak iyi veya mutlak kötü yoktur. Allah'ın insanlara hidayet olarak gönderdiği kitap olan Kur'an'ın ayetleri bile muhkem ve müteşabih olarak iki kisma ayrılır ve kalbinde hastalık (zeyğ) bulunan kimseler onun müteşabih ayetlerini dillerine dolamak suretiyle şer yönde sonuç almaya kalkışırlar. Geçmişten günümüze büyücü, cinci veya dünyevî çıkar peşinde koşan bir takım insanların Kur'an'ı kötü niyet ve emellerine alet etmeleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Eşyanın çift kutuplu olmasının hikmeti insanın bu dünyaya imtihan için gönderilmiş olmasıdır. İmtihan; *iman*,

⁵⁰ bk. el-Bakara 2/219.

⁵¹ el-Bakara 2/173; el-En'am 6/145.

amel ve tevakkuf olmak üzere üç türlü gerçekleşir. “Kim tağûtu inkar eder ve Allah’a inanırsa”⁵² ayetinde kişinin iman bakımından sınanması söz konusudur. “Kim iyi amel işlerse karşılığını kim de kötü amel işlerse karşılığını görür”⁵³ ayetinde ise amel bakımından kişi imtihana tabi tutulur. Allah müteşabih ayetleri indirmekle, insanın acziyetini kendisine bildirmek istemiştir. Kur’an Arapça olmasına ve gönderilen kavim de Arapça’yı biliyor olmasına rağmen müteşabih ayetler söz konusu olduğunda bu bilgileri ile o ayetlerin manasını tam olarak anlamaları mümkün olamamıştır. Yüce Allah müteşabih ayetler karşısında insanın tavrını sınamış ve aczini itiraf etmek ve haddini bilmek suretiyle *tevakkuf* etmesini istemiştir.⁵⁴

Aslında olgu ve olaylar insan bakımından nötr durumdadır. İnsanın yaklaşımı ve kullanma biçimi anılan olgu ve olayların hayır veya şer şeklinde insana yönelik konum ve işlev kazanmasına neden olur. Yukarıda değinildiği gibi, yiyeceğin insana faydası kararınca ve gereğince yenilmesi durumundadır, aksi takdirde insana zarar vermesi kaçınılmazdır. Bu örneği, bütün olgu ve olaylara teşmil etmek mümkündür ve neticede aynı sonuç doğar. Doğan çocuk, insan için bir hayır ve berekettir ama kötü yetişmiş, zararlı alışkanlıklar edinmiş ve tabiatı bozulmuş bir evlat anne baba için bir

⁵² el-Bakara 2/256.

⁵³ ez-Zilzâl 99/7-8.

⁵⁴ Ebû Selem es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn* (nşr. A. Saim Kılavuz, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*), İstanbul, 1989, s. 36-37.

felakettir. Evladını çok fazla önemseyen anne-babalar, adeta kendilerini onun gerçek varlık sebebi olarak görürler veya ona güvenilecek Allah'a karşı saygısızlığa giderlerse, sonuçta şirke düşme ihtimalleri ortaya çıkar.⁵⁵ Bu da aslında bir hayır ve bereket olarak görülen, doğduğunda sevinç duyulan evladın bir şer ve fitne olması demektir. Aynı durum insanın sahip olduğu mal ve mülk için de geçerlidir. Zenginlik ve iktidar insanın gözünü bürüdüğü ve gerçek yaratıcısına karşı görevlerini engellediğinde, aynı şekilde bir fitnedir. Bu yüzden olacaktır ki, Kur'an'da mal ve evlat bir fitne (ağır imtihan) olarak nitelenmiştir. Nitekim mülk/iktidar Firavun'a "En büyük rab benim!"⁵⁶ dedirtmiştir. Ama sahip olduğu mülk onu denizde boğulmaktan kurtaramamıştır. Ahirette de sabah akşam ateşe atılmak suretiyle azap olunmaktan kurtaramayacaktır.⁵⁷ Böylesi bir mal ve iktidarın insanın hayırına olmadığı bilakis hem dünyada hem ahirette birçok şerri beraberinde getirdiği aslında etrafımızda gelişen olaylara bakarak gözlem ve tecrübelerimizle de görebiliriz. "Bazen hoşunuza gitmeyen bir şey sizin için hayırlı, arzu ettiğiniz bir şey de sizin için şer olabilir. Allah bilir siz bilemezsiniz"⁵⁸ buyuran Allah Teala bu gerçeği insanoğluna bildirir.

Hayır ve şerrin insan karşısında bir gerçeklik olduğunu vurgulayan Râgıb el-İsfahânî, birinden

⁵⁵ el-A'râf 7/189-190.

⁵⁶ en-Nâzi'ât 79/24.

⁵⁷ el-Mü'min 40/46.

⁵⁸ el-Bakara 2/216.

diğerine geçmenin imkan ve imkansızlığının ölçüsünü belirlemeye çalışır. Ona göre hayır ve şer konusunda insanın iki durumu vardır. Eğer bir kimse hayır veya şerre derinlemesine dalmış ve son noktaya ulaşmış ise, geri dönüşü neredeyse imkansız hale gelmiştir, bütün çıkışlar kapanmış demektir. Ancak böyle bir durum söz konusu değilse kişinin dönmesi mümkündür. Bundan kurtuluş da ilahî bir destekle (tevfik) mümkündür. Aksi takdirde Allah kişiyi kendi haline bırakır (hizlân) kişi de şerrin derinliğine dalar gider. Râgıb el-İsfahânî'ye göre bu durum kişinin tövbe edememe diğer bir deyişle tövbeyi hatırlayamama halidir. Bu noktaya ulaşmış kişinin kalbi mühürlenmiş ve hâtimesi belirlenmiştir.⁵⁹ Çünkü bunlar bir ölü gibi kendilerini hayırlı telkin ve tavsiyelere kapatmışlardır.⁶⁰ Ancak normal şartlar altında insan, hayır olana yönelir ve şer olandan kaçır, cehalet ve hırs sonucu düştüğü kötü durumdan kurtulmak ister. Böyle bir noktada olana Allah, tövbe kapısını sonuna kadar açır.⁶¹ “Cahillikle bir kötülük işleyen ardından dönüp tövbe ederse, Allah onun tövbesini kabul eder”⁶² Bu ayet, ayrı zamanda insanın her an şer ile karşı karşıya olduğu, cehalet veya başka bir nedenle ona bir şekilde bulaşmasının imkanına işaret eder. Öyleyse insanın bu dünya hayatı içerisinde anılan çift kutupluluktan kurtulup mutlak hayra ulaşması imkan dahilinde değildir.

⁵⁹ bk. el-Bakara 2/7.

⁶⁰ bk. en-Neml /80.

⁶¹ Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlû'n-neş'eteyn*, s. 184-186.

⁶² en-Nisâ 4/17.

Çünkü bu dünya *karar* yeri değil kısa süre kalınacak bir *uğrak* alanıdır.⁶³ Şu ayetlerde bu durum çok açık bir şekilde dile getirilir: “Allah onlara ‘Yeryüzünde yıl sayısı itibariyle kaç gün kaldınız?’ diye sorar. Onlar da ‘Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldık, sayabilenlere sor’ derler. Allah buyurur ki: Sadece az bir zaman kaldınız keşke düşünebilseydiniz”⁶⁴. “Onlar mahşerde bir araya toplandıkları gün, sanki sadece gündüzün görüşüp tanıştıkları bir saat kadar dünyada kalmış olurlar. Allah’ın karşısına çıkmayı yalanlayıp yola gelmemiş olanlar, en büyük hüsrana uğramış olanlardır”⁶⁵. Ayette de belirtildiği gibi insan buraya kısa süreliğine imtihan için gönderilmiştir. Allah’ın rab olduğunu unutmaması ve kulluk vazifesini yerine getirmesi ondan talep edilmiştir.⁶⁶ Öyleyse gelip geçici olan bir uğrak yerinde, ebedî mutlak hayrın bulunması ve elde edilmesi mümkün olmadığı gibi, insan için burasının bir imtihan alanı olarak belirlenmesi de buna engeldir. Ebedî ve mutlak hayra karar yerinde ve imtihanın akabinde ulaşılır.⁶⁷ Karar yeri, insan için ebedî mekan olarak tahsis edilen ahiret yurdu ve orada mü’minlere ayrılan cennettir. Bu dünya mücadele alanıdır. Mücadele, iyilik ile kötülüğü tercih mücadelesidir. “Kim zerre miktarı hayır işlerse karşılığını görecektir, kim de zerre miktarı şer işlerse karşılığını görecektir”.⁶⁸

⁶³ Ali b. Ebû Talib, *Nehcü'l-belâğa*, s. 493.

⁶⁴ el-Mü'minûn 23/112-114

⁶⁵ Yûnus 10/45

⁶⁶ el-A'râf 7/172.

⁶⁷ Debûsî, *el-Emedü'l-Aksâ*, s. 41, 82.

⁶⁸ ez-Zilzâl 99/7-8.

Bu dünyada kazanma yoktur, kazanmanın mücadelesi vardır. Kazanılan veya kazanıldığı var sayılan, sahip olunan veya sahip olduğu varsayılan her olgu ve itibar bu dünyada kalacaktır. İnsan nasıl çıplak ve yalnız geldi ise yine çıplak ve yalnız gidecek, onun Allah'ın buyruğu karşısındaki tercihi, tavrı ve davranışları, karar mekanındaki durumunu ve hayır karşısındaki konumunu belirleyecektir. "Hiç Allah'ın rızasına tabi olan kimse Allah'ın gazabına uğrayan ve yeri cehennem olan kimse gibi olur mu?"⁶⁹

Öyleyse insanın mutlak ve ebedî hayrın bulunduğu bir mekânı ve zamanı araması, özlemesi ve arzulaması fıtratının bir gereğidir.⁷⁰ Bu aynı zamanda dünyanın çift kutuplu olgu ve olaylarından kurtulmak için bir yol ve vesiledir. Kur'an'da dünya hayatını tercih edenlere ahiret hayatının daha hayırlı ve devamlı olduğunun hatırlatılması⁷¹, insanın bu özlem ve arzusuna cevap mahiyetindedir. Öte yandan yine Kur'an'da cennet ve cehennem ayrımının sadece iyiler ve kötüler şeklinde değil, iyilikler ve kötülükler şeklinde bir ayrım olacağı açıkça belirtilir. Bu, insanın içine yerleştirilen mutlak hayra ulaşma arzusunun karşılıksız bırakılmadığının açık delilidir. Dinin temel amacının insanları *mutlak hayra* sevk etmek olduğu gerçeği de, bu tespiti doğrulayan bir husustur. Bu doğrultuda olmak üzere mahşer yerinde insanlar hesaba

⁶⁹ Âl-i İmrân 3/163.

⁷⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, s. 200.

⁷¹ el-A'lâ 87/17.

çekilecek ve iyiler cennete kötüler cehenneme gidecektir. Bu ayrışma sadece kişiler bakımından değil, iyilik ve kötülük bakımından da olacaktır. İyi insanlarla birlikte iyilikler/hayırlar cennete, dinen kötü olarak nitelenen insanlarla birlikte kötülükler/şerler cehenneme gidecektir. Nitekim Yüce Allah inanan ve sâlih amel işleyen, bununla cennete girmeyi hak eden kullarının cennete girişte kendilerini temizleyeceğini ve birbirlerine karşı olan kin ve nefreti içlerinden çıkıp atacağını bildirir.⁷² Ayrıca cennete girenler arasındaki derece farkı dolayısıyla birbirlerine karşı kıskançlık ve çekememezlik olmasın diye de kalplerine hoşnutluk (rıza) konulur.⁷³ Buna karşılık cehenneme girenler birbirlerine karşı daha fazla kin ve nefretle dolu olacaklar, birbirlerini suçlayacaklar ve hasımlarının daha fazla azaba uğratılmasını talep edeceklerdir.⁷⁴ Bu doğrultuda olmak üzere Muhyiddin İbn Arabî, cehenneme gireceklerin acı, ızdırap ve eziyetleri kabul edecek bir yapıda kılınacaklarını; cennete girenlerin ise acı, ızdırap ve eziyetten uzak; acıkma, susama ve ihtiyaç giderme gibi zorluklardan arınmış, külfetsiz ve zahmetsiz bir huzur ve mutluluk ortamında barındırılacaklarını dile getirir.⁷⁵

Yûnus Sûresi'ndeki dünya hayatının gelip geçiciliği, hayır ve şer ile insanın sürekli yüz yüze oluşu tasviri, buraya kadar anlattıklarımızın öz ve

⁷² el-A'raf 7/42-43.

⁷³ Hüd b. Muhakkem el-Huvarî, *Tefsîru Kitâbi'l-lahi'l-Azîz*, I, 329.

⁷⁴ el-A'raf 7/36-39.

⁷⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye*, Beyrut ts., Daru Sâdır, III, 32.

özetidir. Dünya hayatının misali şuna benzer: Gökten yağmur yağar, bitkiler onunla yeşerir, her taraf yemyeşil zümrüt tepeler haline gelir. Ortaya çıkan ürün insanların o kadar hoşuna gider ki, bütün bunları kendilerinin yaptıklarını ve sahip olduklarını zannederler. Bir gece veya gündüz ansızın gelen bir felaket hepsini yok eder. Bir gün önceki zenginliklerinden eser kalmaz.⁷⁶ Bunun akabinde ahirette hayır ve şer sahibi insanların durumları da şöyle tasvir edilir: “Güzel davrananlara daha güzel karşılık (cennet) ve daha fazlası (Allah’ın cemalini seyretmek) var. Onların yüzlerine ne bir leke bulaşır ne de zillet. İşte bunlar cennet dostlarıdır ve orada ebedî kalacaklardır. Dünyada kötülük kazananlara gelince, onlara kötülüklerine uygun bir ceza (cehennem) verilecektir. Onların yüzlerini zillet bürür. Onları orada Allah’tan kurtaracak bir kimse de yoktur. Onların yüzleri sanki gecenin zifiri karanlığından bir parça ile kaplanmış. İşte bunlar cehennem kalabalığıdır ve orada ebedî kalacaklardır.”⁷⁷

Felsefecilere göre ise, akıl ve duygularla desteklenmiş insan, dünyada hem hayır ve lezzeti hem de tersi olan şer ve eziyeti hissetmektedir. Kendisine bahşedilmiş donanım ile bunları ayıracak durumda olan insan, yüce mutluluğa/saadete ulaşma arzusuyla şer ve eziyetten kurtulmanın, mutlak hayır ve lezzetin peşindedir. İnsan için

⁷⁶ bk. Yûnus 10/24.

⁷⁷ Yûnus 10/26-27; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2002, II, 89-90.

yüce saadet ancak beden ile alakasını kestiğinde gerçekleşir ki, bu da ölüm ile bu dünyayı terk edip öte dünyaya gitmekle mümkündür. Her ne kadar bedenî alakanın alt düzeye indirilmesi ve zayıflatılmasıyla bunun dünyada kısmen gerçekleştirilmesi imkanı var ise de, gerçek anlamda gerçekleşme ahiret yurdunda olacaktır. Çünkü mutluluk ancak ruh ile bedenin birbirinden ayrılması ve ruhun kendi kemal ve varoluşunu gerçekleştirmesi ile mümkündür. Ruh ile bedenin birbirinden kesin olarak ayrılması ise ancak ölüm iledir.⁷⁸

⁷⁸ Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihal*, II, 538-543; Yaşar Aydın, *Farabî'de Tann-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 107.

İKİNCİ BÖLÜM

AHİRET HAYATININ SAFHALARI

A. KABİR HAYATI

Kabir hayatı, insanın dünya hayatının bitmesi ile başlayan, tekrar diriliş anonsu olan ikinci sura üflenmesi ile son bulan geçici bir hayattır. Geçici olması yönü ile dünya hayatına benzerken, amel-lerin olmaması itibariyle de ahiret hayatına benzer. Kabir hayatına dünya ile ahiret arasında 'engel', anlamına gelen 'berzah' ya da 'berzah hayatı' da denilir. Bu hayata dünya ile ahiret arasındaki 'eşik', 'geçiş alanı' ve 'tampon bölge' demek de mümkündür. Kur'an'da *berzah* şöyle anlatılır: "Onlardan birine ölüm gelince 'Rabbim beni geri çevir, belki yapmadan bıraktığımı tamamlar, iyi işler işlerim' der. Hayır bu söylediği sadece kendi lafıdır. Tekrar diriltilecekleri güne kadar, arkalarında onları geriye dönmekten alıkoyan bir *berzah* (engel) vardır."¹ Kabir hayatının nasıl olacağı ve mahiyeti konusunda çok açık bilgiler yoktur. Bir hadîste "Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur"² şeklinde tanımlanır ve bir ölçüde mahiyeti hakkında bilgi verilir. Bu hadiste belki işaret edilmek istenen kabirde kendine özgü bir hayatın bulunaca-

¹ el-Mü'minûn 23/99-100.

² Tirmizî, "Kıyamet", 27.

ğıdır. Dünya hayatından tamamen farklı olacak ama kişinin amellerine göre ahiret hayatına benzecektir. “Allah yolunda öldürülenlere ‘ölüler’ demeyin. Bilakis onlar diridirler, ama siz algılayamazsınız”³ mealindeki ayette de orada hayatın olacağı dile getirilir.

Dünya hayatı da kabir hayatı da kıyametin kopmasına kadar devam edeceğine göre araların da bir paralellik söz konusu olacaktır. Yani dünya hayatı ile kabir hayatı birbirine paralel devam edecektir. Bu durumda “daha önce ölen bir insanın kabir hayatı süresi ile sonra ölen insanın kabir hayatı süresi denk olmayacaktır” şeklinde bir düşünce akla gelebilir. Ancak zamanın göreceli olduğunu hesaba katarsak aslında bütün insanların kabir hayatlarının denk olduğunu var sayabiliriz. Nitekim bazı ayetlerde dünyada kalış süresini, insanların sanki bir an veya bir gün gibi sayacakları ifade edilir. “Allah onlara ‘Yeryüzünde yıl sayısı itibariyle kaç gün kaldınız?’ diye sorar. Onlar da ‘Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldık, sayabilenlere sor’ derler. Allah buyurur ki: Sadece az bir zaman kaldınız keşke düşünebilseydiniz.”⁴ “Onlar mahşerde bir araya toplandıkları gün, sanki sadece gündüzün görüşüp tanıştıkları bir saat kadar dünyada kalmış olurlar. Allah’ın karşısına çıkmayı yalanlayıp yola gelmemiş olanlar, en büyük hüsrana uğramış olanlardır.”⁵ Öte yandan Ashab-ı Kehf

³ el-Bakara 2/154.

⁴ el-Mü'minûn 23/112-114.

⁵ Yûnus 10/45.

mağarada çok uzun bir süre kalmış olmalarına rağmen, uyandıklarında ancak bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldıklarını zannetmişlerdir.⁶ Öyleyse zaman görecelidir ve algıya bağlıdır. Öte yandan kabir hayatı dünya hayatından farklı olduğuna göre, orada dünya hayatında geçerli olan zaman algılayışının aynen devam etmeyeceğini söylemek gerekir. Denilebilir ki, kabir hayatı insanların algısına eşit olarak yansıyacaktır. Diğer bir deyişle ne zaman ölmüş olurlarsa olsunlar bütün insanlar, kabir hayatını eşit miktarda yaşadıklarını algılayacaklardır.

B. KIYAMET ALAMETLERİ VE KIYAMETİN KOPMASI

Kıyametin kopması ile kabir hayatı son bulacak ve Ahiret hayatı başlayacaktır. Ancak kıyamet kopmadan önce kıyametin yaklaştığına işaret edecek bir takım **kıyamet alametleri** meydana gelecektir. Bu alametler küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayrılır. Küçük alametler, zinanın açıktan işlenmesi, uyuşturucu maddelerin artması, ehil olmayanlara görev verilmesi gibi pek çok olumsuzlukların meydana gelmesi şeklinde sıralanır. Büyük alametler ise, bozguncu bir kavim olan Yecüc ve Mecüc'ün çıkması, ortalığa dehşet saçacak bir yaratık olan Dâbbetü'l-Arz'ın zuhuru ile dünyayı бүrүyecek bir duman ve Deccal'in çıkmasıdır.

⁶ bk. el-Kehf 18/19.

Kıyametin kopması, dünya hayatının bitmesi demektir. Bu da İsrâfil adlı meleğin bitiş ve yeniden diriliş anonsu anlamına gelen sûra üfürüşü ile başlayacaktır. **Sûr**, dünya hayatının bitişi ve yeniden dirilişin anonsudur. Diğer bir deyişle bu Sûr'a üfleniş/anons iki kere yapılacaktır. Birinci Sûr'a üfleme ile bütün canlılar ölecek yani onlar için dünya hayatı bitmiş olacak; ikinci üfleme ile ölmüş olan bütün canlılar yeniden diriltilecektir: "(Birinci) Sûr'a üflendiğinde Allah'ın dilediği dışında göklerde ve yerlerde olan düşüp ölür. Sonra Sûr'a bir daha üflendiğinde, birden onlar ayağa kalkarlar ve bakınıp dururlar."⁷

Kur'an'da kıyametin kopması şöyle tasvir edilir: "Sûr'a bir defa üflendiği, arz/yer ve dağlar yerinden kaldırılıp birbirine çarpılıp darmadağın edildiği zaman, işte o gün olacak olmuştur (kıyamet kopmuştur), gök yanılmış, o gün zayıflamış ve sarkmıştır."⁸ Böylece bütün canlılar ölür, dünya yok edilir. Bu ara dönem bütün insanlar için berzah hayatı devresidir. Kıyametin kopması, Allah'ın zatı dışında bütün varlıklar için geçerlidir. "Allah'tan başka bir tanrıya dua etme. O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun vechi (zatı) dışında her şey yok olacaktır. Hüküm O'na aittir ve siz dönüp O'na geleceksiniz"⁹ mealindeki ayette her şeyin öldürüleceğine işaret vardır. Zaten ayetin "dönüp O'na

⁷ ez-Zümer 39/68.

⁸ el-Hakka 69/13-16.

⁹ el-Kasas 28/88.

geleceksiniz” kısmı da, yeniden dirilişi ifade etmektedir.

C. DİRİLİŞ, AMEL DEFTERİ, MİZAN

İsrafil'in ikinci Sûr'a üfürmesi ile **Yeniden Diriliş** (el-Ba's ba'de'l-mevt) gerçekleşecektir. Yeniden dirilişte, şaşkınlık, korku ve dehşet söz konusudur. İnsanlar, adeta gecenin yansında güçlü bir deprem gürültüsü ile uyandırılmış gibi ne yapacağını bilmez, panik halindedir. Kur'an'da bu durum şöyle tasvir edilir: Sûr'a üfürüldüğü gün göklerde ve yerde bulunan kimseler hep korku içinde kalır. Yalnız Allah'ın diledikleri korkmazlar. Hepsi boyun bükerek O'na gelirler.”¹⁰ Bu dehşet karşısında insanlar şaşkın ve ne olduğunu bilmez vaziyettedir. “Yer o dehşetli sarsıntı ile sarsıldığında, ağırlıklarını (ölülerini) çıkardığında, İnsan ‘buna ne oluyor?’ diye soracak. O gün yer, onlara Allah'ın kendisine vahyettiği haberleri bildirir ve o gün insanlar bölük bölük çıkarılırlar ki, amellerini görsünler. Kim ki zerre miktarı hayır yapmış ise karşılığını görecektir; kim de zerre miktarı şer işlemiş ise karşılığını görecektir.”¹¹

Dirilişten sonra Mahşer yerinde toplanan insanlara amel defterleri verilecek ve onlara “Kitabını oku! Bu gün nefsin sana hesap görücü olarak yeter”¹² denilecektir. Kitapları sağ eline verilenler, mutlu; sol eline veya arkalarından verilenler, üzün-

¹⁰ en-Neml 27/87.

¹¹ ez-Zilzâl 99/1-8.

¹² el-İsrâ 17/14.

tülü olacaklardır. Çünkü “Kitap ortaya konmuştur. Görürsün ki, günahkârlar içinde yazılı olandan dehşete düşmüşlerdir. ‘Eyvah bize’ derler ‘Ne olmuş bu kitaba, büyük küçük hiçbir şeyi bırakmadan saymış dökmüş’. Onlar bütün işlediklerini orada görürler. Rabbin hiç kimseye haksızlık etmez.”¹³ İşte bu insanların **hesaba** çekilmeleridir. Orada ve o günde fazla şahide gerek duyulmaz. Çünkü insanların kendi organları kendilerine karşı tanıklık edeceklerdir. “Kendi dilleri, elleri, ayakları yapmış olduklarına şahitlik ettikleri gün Allah kesinleşmiş cezalarını onlara verecektir.”¹⁴

Hesap sonunda kimin amel defteri **mizanda** yani amel terazisinde ağır gelmişse kurtuluşa erecektir. “Artık kimin tartılan ağır gelirse onlar korktuklarından emin olanların, umduklarına erişenlerin tâ kendileridir. Kimin de tartılan hafif gelirse, onlar kendilerine yazık etmiş olanlardır. Onlar cehennemde ebedî kalıcı olanlardır.”¹⁵

D. ŞEFAAT

Hız. Peygamber, Allah’ın izni ve lütfu ile dar da kalmış mü’minlere şefaate edecek ve onlar için Allah’tan bağış dileyecektir. Ancak dünyada yaptıklarının, çalıp-çırtıklarının yanlarına kâr kalacağını, ilahî huzura çıkmayacağını, ilahî adaletle karşılaşmayacağını iddia edenler için şefaate söz konusu olmayacaktır. Çünkü o gün bu tür insanlar için

¹³ el-Kehf 18/49).

¹⁴ en-Nûr 24/24-25.

¹⁵ el-Mu’minûn 23/102-103

yapılan şefaât fayda vermeyecektir.¹⁶ Zaten kimin şefaât edeceğine ve kime şefaât edileceğine Allah karar verecektir. Şefaât O'nun izni dahilinde gerçekleşecektir. "Onun huzurunda izin vermediği kişinin dışındakilerin şefaati fayda vermez. Nihayet kalplerinden korku giderilince 'Rabbiniz ne buyurdu?' diye sorarlar. Onlar da 'hakı' (buyurdu) derler. O yücedir ve en büyüktür."¹⁷ Ayetin birinci kısmında şefaât edeceklerine Allah'ın izin vermesi ifade edilmiştir. İkinci kısmındaki 'el-hak' ifadesi, şefaati hak edeceklerine karar verdi veya şefaât edilecek olanlara izin verildi şeklinde anlaşılmıştır. Ayette ifade edilen, hiç kimsenin Allah dışında bir güvence aramamasıdır. Nitekim bu ayetin önce-
sindeki ayette mealen şu ifadeler yer alır: "Allah'tan başka tanı olduklarını iddia ettiklerinizi çağırın. Onlar ne göklerde ne de yerde küçük bir nesneye bile sahip değildirler. Onların göklerde ve yerde bir ortaklıkları asla söz konusu değildir. Allah'ın onlardan bir yardımcısı da yoktur."¹⁸

E. SIRAT KÖPRÜSÜ

Hesap sonunda insanlar cehennem üzerinde kurulu bulunan Sırat köprüsünden geçecekler. İlahî adalet ile aklananlar köprüden süratle geçerken, kötülük ve inkâr ile kendilerine yazık edenler köprüden aşağıya yani cehenneme düşeceklerdir. Bundan sonra artık iki tür hayat vardır. Biri, Al-

¹⁶ el-Müddessir 74/41-47.

¹⁷ Sebe' 34/23

¹⁸ Sebe' 34/22.

lah'a ve Rasûlüne inanan, haksızlık yapmayan ve yaptırmayanlar için hazırlanmış olan **cennettir**.¹⁹ Diğer, kötüler ve inkârcılar için hazırlanan ve yakıtı insanlarla taşlar olan **cehennemdir**.²⁰

F. CENNET VE CEHENNEM

1. Cennet

Allah Teala inanan ve iyi işler işleyen kullarına mükafat olarak içlerinden ırmaklar akan cennet bahçeleri verecek. Onlara orada sonsuz mutlu bir hayat bahşedecektir. Öyle ki, mü'minler Rablerinden razı, Rableri de onlardan razı olacaktır. Bu ancak Allah'ı rab bilen ve onun emir ve yasaklarına uyan kimseler için olacaktır.²¹

Cennet Kur'an'da şöyle tasvir edilir: "Muttakiler için hazırlanan cennetin durumu şudur: İçinde bozulmayan sudan ırmaklar, tadı değişmeyen sütten ırmaklar, içenlere lezzet veren şaraptan ırmaklar ve süzme baldan ırmaklar vardır. Onlar için orada her çeşit meyve ve Rablerinden bir bağışlama vardır."²² "Çevrelerinde ebedi hayat verilmiş gençler dolaşır. (Ellerinde) akıp giden şarap kaynağından ibrikler, testiler ve kadehlerle. Ondaki başlangıca ağrı girer ne (sarhoş olmak suretiyle) akılları gider. Orada beğendikleri meyveler, arzuladıkları kuş etleri vardır."²³ "Cennet bahçelerin-

¹⁹ el-Hadîd 57/21.

²⁰ el-Bakara 2/24.

²¹ el-Beyyine 98/7-8.

²² Muhammed 47/15.

²³ el-Vâkıa 56/17-21.

deki meyvelerden her verildiğinde ‘bu bize daha önce verilenlerden’ diyecekler. O yiyecekler birbirinin benzeri olarak sunulacak. Onlar için orada tertemiz eşler olacak. Onlar orada ebedî kalacaklardır”²⁴ “Adn cennetlerine girecekler ve orada altın bilezikler ve inciler takınacaklar. Orada giysileri de ipektir.”²⁵

Cennete girenler orada rahat ve huzura kavuşacaklardır. Neşe ve zevk içinde ebedî hayat sürecektir. “O gün cennet halkı bir zevk ve eğlence ile meşguldürler. Kendileri ve eşleri gölgeliklerde koltuklara yaslanmışlardır. Onlar için orada meyveler vardır. Her istedikleri yerine gelir.”²⁶ Ayrıca cennet halkı, kötülerden ve kötülüklerden kurtulmuş olacaklar, iyi insanlarla birlikte bulunacaklardır. “Kim Allah’a ve Elçisine itaat ederse, işte onlar Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, sıddıklar, şehitler ve sâlihlerle birlikte olacaklardır. Onlar ne güzel arkadaşlardır. Bu ihsan ve nimet Allah’tandır. Bilen olarak Allah yeter.”²⁷ “Kim iyi işler yapmış bir mü’min olarak O’na gelirse, işte onlar için en yüksek dereceler vardır.”²⁸

Yüce Allah cennete girmeyi hak eden insanlar için şöyle buyurmuştur: “Güzel davrananlara daha güzel karşılıklar ve bir de fazlası olacaktır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de bir horluk. İşte onlar cennet halkıdır. Orada ebedî

²⁴ el-Bakara 2/25.

²⁵ Fâtır 35/33.

²⁶ Yâsîn 36/55-57.

²⁷ en-Nisâ 4/69-70.

²⁸ Tâhâ 20/75.

kalacaklardır.”²⁹ Ayette geçen “bir de fazlası olacaktır” ifadesini Ehl-i Sünnet alimleri “Allah’ın cennet ehli tarafından görülmesi yani ru’yetullah olarak yorumlamışlardır. Çünkü bir başka ayette “O gün yüzler vardır ki, ıslıl ıslıl parlayacaktır. Rablerine bakacaktır”³⁰ buyrulur. Bu ayette mü’minlerin bir nimet ve ikram olarak Allah’ın cemâlini seyredecekleri ifade edilir. Bir hadiste ise Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Muhakkak ki siz, şu dolunayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz. O’nu görmekte haksızlığa uğramayacak, izdi-hama düşmeyeceksiniz.”³¹ Hadîs-i şerifte açıkça Allah’ın mü’minler tarafından cennette görüleceği belirtilmiştir. Ancak görmenin şekli ve mahiyeti hakkında bilgi yoktur. Allah’ın nasıl görüleceği ve mü’minlerin nasıl göreceği gaybî bir konudur. Bunun bilgisi Allah katındadır.

2. Cehennem

Cehennem kötülerin ve kötülüklerin bulunduğu ve buluşacağı yerdir. Dünyada haksızlık yapanlar, zulüm ve işkencede bulunanlar, başkalarının malları ve namusları peşinde olanlar orada bir araya geleceklerdir. Hiç ölmeyecekmiş havası içinde yaşayanlar, Allah’ın bir gün hesaba çekeceğini hesap etmeyenler orada buluşacaklardır. Orası, inanmayanların, münafıkların, zalimlerin ve Allah’ı yok sayanların son buluşma yeri olacaktır. “Allah münafıkları ve kâfirleri cehennemde toplar-

²⁹ Yûnus 10/26.

³⁰ el-Kıyâme 75/22-23.

³¹ Buhârî, “Mevâkât 16; “Tevhîd”, 24; Müslim, “İmân”, 81.

yacaktır.”³² “Siz ve Allah’ın dışındaki taptıklarınız cehennemın odunlarıdır. Siz oraya gireceksiniz”³³ “Ayetlerimizi inkâr edenleri, biz cehenneme atacağız. Derileri piştikçe azabı tatsınlar diye başka deriler vereceğiz”³⁴

Kur’an’da cehennem şöyle tasvir edilir: “O cehennemın dibinden çıkan bir ağaçtır. Tomurcukları şeytanların başları gibidir. Onlar ondan yiyecekler ve kanlarını dolduracaklardır.”³⁵ “Zakkum ağacı, günahkarların yemeğidir. O, maden eriyiği gibi kanlarında kaynar. Tıpkı kaynayan suyun kaynaması gibi”³⁶ “Onlar için kuru dikenden başka bir yiyecek yoktur. Ne semirtir ne de açlığı giderir.”³⁷ “Öyleyse, inkârcılar için hazırlanmış, yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennemden sakının.”³⁸

³² en-Nisâ 4/140.

³³ el-Enbiyâ 21/98.

³⁴ en-Nisâ 4/56.

³⁵ es-Sâffât 37/64-66.

³⁶ ed-Duhân 44/43-46.

³⁷ el-Gâşiye 88/6-7.

³⁸ el-Bakara 2/24.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHİRET HAYATININ TEMEL MESELELERİ

Ahiret konusu, gelecekle ilgili olması ve insanların duyu dünyalarına kapalı olması hasebiyle hakkında en çok konuşulan ve kalem oynatılan alan olmasına rağmen meselelerin çözümü üzerinde uzlaşma sağlanması mümkün olmamıştır. Her düşünce erbabı kendi bulunduğu yerden meseleye baktığından ve zihniyet dünyasına uygun değerlendirmelerde bulunduğundan farklılıkların olması kaçınılmaz olmuştur. Bununla birlikte ahiret hayatı ile ilgili hususlar hakkında ortaya atılan meseleleri üç başlık altında toplamak ve ifade etmek mümkündür. Bunlardan birincisi ruh-beden irtibatıdır. Dünya hayatı içerisinde bile anlaşılması zor olan bu meselenin ölüm ve ölüm sonrasında nasıl olacağı veya gerçekleşeceği önemli ve spekülasyona açık bir konudur. İkincisi ahiret hallerinin mahiyeti yani maddî, ruhanî veya temsili olması hususudur. Üçüncü mesele ise, ahiret hayatının ebediliği veya geçiciliği üzerinde odaklanmaktadır

A. RUH-BEDEN İRTİBATI

Ruh ile bedenin kategorik olarak birbirinden farklı olduğu açıktır. Sorun, ruh ile beden arasında

nasıl bir irtibatın olduğu, bağımsızlıklarının mümkün olup-olmadığı, mümkün ise, bağımsız olarak hayatiyet ve işlevselliklerinin nasıl olduğudur. Müşahedelerimiz ve bizatihi olmasa da bilvasıta tecrübelerimizle ruhtan bağımsız bedenin hayatiyetinin ve işlevselliğinin olmadığı müsellemdir. Öyleyse mesele bedenden ayrı veya bağımsız ruhun kendi kendine hayatiyetinin ve işlevselliğinin bulunup-bulunmadığıdır. Bu hususun incelenmesinde, insanın yaratılışı, dünya hayatı ve ölümü ile yeniden dirilişinin bir bütünlük içerisinde ele alınması gerekir. Zaten Yüce Allah yeniden dirilişi kavrayamayanlara, ilk yaratılışı referans göstermektedir.¹ Öyleyse yeniden diriliş ile ilk yaratılış arasında bir benzerlik söz konusudur.

1. İnsanın Yaratılışı

“Rabbim meleklere, ben yeryüzünde bir halife yaratacağım”², “Ben kuru çamurdan, suret verilmiş balçıktan bir beşer yaratacağım, Onu düzenlediğim ve ruhumdan üflediğim/ruh vasıtasıyla canlılık verdiğim zaman hemen ona secdeye kapının”³, “Allah, insanı yaratmaya çamurdan başladı. Sonra onun neslini hakîr bir sudan yarattı. Sonra onu düzenledi ve ruhundan üfledi/ruh vasıtasıyla canlılık verdi. Akabinde sizin için kulak, göz ve gönüller yarattı.”⁴ “Rabbim ademoğullarının bellelerinden zürriyetlerini aldığı anda ve onları nefislerine

¹ Yâsîn 36/78-83.

² el-Bakara 2/30.

³ el-Hicr 15/28-29.

⁴ es-Secde 32/7-9.

*şahit kıldığında 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da 'evet, şahit olduk' dediler.*⁵

İlk yaratılış itibariyle Allah, insanın bedenini düzenledikten sonra ona ruh üflediğini belirtir. Bu da ruhun bedenin oluşumunun akabinde gerçekleştiğini gösterir. Aynı sıralama sonraki yaratılışlar için de geçerlidir. Her ne kadar insan ilk olarak topraktan yaratılmış ise de sonraki nesiller üreme yoluyla yani erkeğin sperminin, dişinin yumurtasını döllemesi yoluyla gerçekleştiği ifade edilir. Bilmüşahede akışkanlığına dikkat çekmek için Allah Teala onu *su* olarak niteler. Hakîr/mehîn nitelemesi ise insanların bu *suyu*, ilk haliyle pek de hoş karşılamamalarından olsa gerektir. Diğer bir deyişle ayetlerde Allah Teala bizim *döl suyu* dediğimiz su ile ilgili müşahedemize ve karşısındaki tavrımıza dikkat çekmektedir.

Bu noktada ruh ile ilgili birçok soru söz konusudur. İnsanı yarattığını ifade eden Allah Teala, neden ruhun bedene irtibatlandırılmasını, üfleme/nefh tabiri ile ifade etmiştir? Acaba bununla ruhun bedenden önce varlığı mı ifade edilmektedir? Eğer ruhun bir önceliği var ise bu öncelik, öncesizlik yani kadîm olması şeklinde anlaşılabilir mi? Yoksa naslardaki ifadelerinin sıralanışı dikkate alınarak ruhun bedenden sonra olduğu ve bu üflemenin yaratma şeklinde anlaşılması gerektiği sonucu çıkarılabilir mi? Son bir soru ise ayetlerde geçen ruhun aslında bir melek olduğu ve bu melek

⁵ el-A'râf /172.

vasıtasıyla bedene canlılık ilka edildiği mi ifade edilmektedir?

2. Ruhun Yaratılmışlığı

Ruhun alemin bir parçası ve yaratılmış olduğunu iddia edenlerin kahir ekseriyetini, kelimcılar ile Ehl-i Hadîs topluluğu oluşturur. Onlara göre hem Hz. Adem'in ruhu hem de Hz. İsa'nın ruhu yaratılmıştır, bu noktada aralarında bir fark bulunmamaktadır. Ruhun ayetlerde 'ruhî=ruhum' veya 'ruhuḥû=ruhu' şeklinde Allah'a izafe edilmesi onu teşrif ve yapılan işin Allah'ın emri ile gerçekleşmiş olması dolayısıyladır. Buradan ruhu, O'nun bir parçası olarak görmek doğru olmadığı gibi bu izafetten ruhun Allah'ın bir ismi veya sıfatı olduğu anlamı da çıkarılamaz.⁶ Ruha Allah'ın sıfatı anlamının verilmesi, Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki anlayışlarını doğrulamaya götürür. Çünkü Hz. İsa'nın yaratılışı diğer insanların yaratılışından farklı değildir. Kur'an'da onun Allah'ın kelimesi olarak isimlendirilmesi, 'kûn=ol' kelimesi/emriyle yaratılmış olmasındandır. "Allah'ın emri, bir şeyi istediğinde ona sadece 'ol' demesidir. O da oluverir"⁷ mealindeki ayette, Allah'ın yaratmasının nasıl gerçekleştiği ifade edilir. Öyleyse Hz. İsa'nın yaratılması da, diğer insanların yaratılması gibi olmuş-

⁶ Bakollânî, *el-İnsâf*, (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1369/1950, s. 100; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbîh* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1412/1991, s. 11, 26; İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûḥ* (nşr. Muhammed Şerîf Sukker), Beyrut 1412/1991, s. 341-343.

⁷ Yâsîn 36/82.

tur.⁸ Nitekim ana rahminde insanın yaratılışı, beden bir ölçüde teşekkül ettikten sonra ona ruh üflenmesi şeklinde gerçekleşir. Bu ruh üflenmesi hakkında hadislerdeki ifadeler dikkate alınır, bu işlemin melek tarafından gerçekleştirildiği açıktır. Zaten Hz. Meryem'e Hz. İsa'nın ilkasının Cebrail vasıtasıyla gerçekleştirilmiş olması müsellemidir.⁹ Buradan geriye giderek Hz. Adem'in bedeninin topraktan teşekkül ettirilmesinin ardından bir melek vasıtasıyla ruh üflenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.¹⁰ Zira kulların yaptığı fiillerin esas yaratıcısının Yüce Allah olması hasebiyle bu fiillerden bazısını kendisine nispet etmesi naslarda varit olan bir husustur. Nitekim Hz. Peygamber'e hitaben "Onu attığında sen atmadın, bilakis Allah attı"¹¹ buyurması bunun en açık delilidir. Ayrıca Kur'an'da 'ruh' kavramının geçtiği ayetlerin siyak-sibak ve nüzûl sebebi dikkate alındığında, bu kavram ile genelde insan ruhu değil de büyük ölçüde Cebrail'in kastedildiği görülür. Sözelimi, "Sana ruhu soruyorlar, de ki: Ruh Rabbinin emrindedir"¹² ayetinde ifade edilen *ruhun* insanın hayat kaynağı olan ruh değil, Cebrail olduğu kuvvetli bir görüştür.¹³ Sonuç olarak, nasıl ki insanın ölümü

⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 322-324.

⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 273; Bâkollânî, *el-İnsâf*, s. 100; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI, 115-116.

¹⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 344.

¹¹ el-Enfâl 8/17.

¹² el-İsrâ 17/85.

¹³ Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân anî'l-metâin* (nşr. Muhammed Saîd er-Rafîi, Kahire 1329, s. 208; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 39; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr*, Beyrut 1407/1987, V, 82; Kurtubî, *el-Câmi' li*

bir melek olan Azrail vasıtasıyla gerçekleşiyorsa, hayat bulması da yine bir melek olan Cebrail vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Buradan şu soru sorulabilir: “Acaba insanlara ruh üfleme dolayısıyla Cebrail’e *ruh* denilmiş olabilir mi?” veya “Cebrail’in üflemiş olması dolayısıyla insanın bedeninin ötesindeki varlığa ruh denilmiş olabilir mi?”.

Ruhun yaratılmış olduğunun bir başka delili, onun aleme ait ve alemin bir parçası olmasıdır. Varlığı, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayıran kelimciler, Allah ve sıfatlarını kadîm sayarken Allah’ın dışında olanları aleme ait ve hâdis saymaktadırlar. Ruhun alemin bir parçası olmasını dikkate alan Ehl-i Hadîs ise “Allah, her şeyin yaratıcısıdır”¹⁴ mealindeki ayetin umum ifade ettiğini dikkate alarak, Allah’ın dışında var sayılan her olgu ve olayın yaratılmış olduğu hükmüne varır. Onlara göre Allah’ın sıfatları dışındaki her şey, bu umumî lafız içerisine dahildir ve lafzın hiç bir şekilde tahsis de söz konusu değildir. Zira ruh ne Allah’tır ne de onun sıfatıdır, melek, cin, şeytan gibi O’un yarattıklarından biridir.¹⁵ Zemahşerî, “ona ruhumdan üfledim” ayetinin anlamının “ona canlılık verdim” şeklinde olduğunu, burada ne üfleme ne de üflenen bulunduğunu, meydana ge-

Ahkâmî'l-Kur’ân (nşr. Muhammed İbrahim el-Hafnavî-Mahmûd Hâmid Osman), Kahire 1423/2002, V, 651-652.

¹⁴ er-Ra’d 13/16.

¹⁵ İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 325; Zeynüddîn Kâsım b. Kutlubuga, *Şerhu’l-Müsâvera li’l-Kemâl b. Hümmâm* (Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbü’l-Müsâmera*), Kahire 1317’den ofset İstanbul 1979.

len olayın bir temsilden ibaret olduğunu dile getirir.¹⁶

Ruhun yaratılması hususunda Ehl-i Hadîs ekolü içerisinde iki farklı görüş göze çarpar. Birincisi Zâhiriye grubu içerisinde yer alan İbn Hazm ile Râhûviye mezhebinin önderi kabul edilen İshâk b. Râhûye'ye aittir. Bu noktada Hz. Adem'in yaratılışından sonra onun sulbünden çıkanları bütün ruhlara "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" diye soru sorulduğuna göre temel tartışma "Ruhlar bedenlerden önce mi yaratılmışlardır yoksa sonra mı yaratılmışlardır?" şeklinde olmalıdır. İbn Hazm ve İbn Râhûye'ye göre bütün ruhlar bedenlerden önce Hz. Adem'in sulbünden alınmak suretiyle yaratılmış ve hitaba muhatap kılınmıştır.

İbn Hazm, bu konuda "Rabbın ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini aldığı ve onları nefislerine şahit kıldığı 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da 'evet, şahit olduk' dediler."¹⁷ mealindeki ayet ile "Biz sizi yarattık sonra şekillendirdik sonra da meleklerle 'Adem'e secde edin' dedik, onlar da secde ettiler"¹⁸ ayetlerini ve ayrıca Hz. Peygamber'in "Ruhlar binlerce askerlerdir (cünûdün mücennedetün), uyuşabilenler kaynaşırlar, uyuşamayanlar ayrıksı olurlar"¹⁹ mealindeki hadîsini delil getirir. O davasına uygun

¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavwad), Beyrut 1418/1998, III, 405.

¹⁷ el-A'râf 7/172.

¹⁸ el-A'râf 7/11.

¹⁹ Buharî, "Enbiyâ" 2; Müslim, "el-Bîr" 159, 160; Ebû Davud, "Edeb" 16.

gelecek şekilde bu delillerin açıklamasını şöyle yapar: Allah, ruhları mahlûk, musavver ve âkil oldukları halde yaratmıştır. Bu yaratma meleklerin secdesinden ve ruhların cesede ilkasından önce gerçekleşmiştir. Yaratılan ruhlar 'berzah' denilen bir yerde bekletilir ve cesetlerin yaratılması ile birlikte onlara intikal ettirilir. Çünkü bu sırada cesetler henüz toprak halindedir. Nitekim ayet metnine bakıldığında ifadeler arasında düzenli bir sıralamayı/tertibî gerektiren sümme/sonra bağlacının kullanıldığı görülür. Yani ayetlerdeki lafızların sıralaması gerçeklikteki/hariçteki sıralama ile örtüşmektedir. Ölümden sonraki hayat da ruhların bu berzah yerine dönmesi ile berzah hayatı şeklinde gerçekleşecektir. Ruhların kıyametten önce tekrar cesede dönmesi söz konusu değildir.²⁰

Benzer bir görüş ileri süren Gazzâlî'ye göre ruh bedenden bağımsız olabilir ve yaratılış esnasında Allah Adem'in zürriyetini yarattı, onlara hitapta bulunduktan sonra ruhlarını kabz ederek onları tekrar yerlerine iade etti. Bu onların ilk ölümü idi. Aldığı ruhları ise ana rahminde tekrar cesetlerine ilka/nefh edeceği zamana kadar kalmak üzere Arş hazinelerinden bir hazinesine gönderdi. Gazzâlî, dünyevî ölüm sonrasında da mü'minlerin ruhu cennete, kafirlerin ruhu ise yer-

²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ahvâi ve'n-nihâl*, Beyrut 1406/1986, IV, 69-71; İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 250-251.

yüzünde bir zindana gönderilecektir şeklinde değerlendirir.²¹

Ruh konusunda ilk eser verenlerden sayılan Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İbn Kuteybe'ye yazdığı reddiyesinde "Rabbin ademoğullannın bellerinden zürriyetlerini aldığında ve onlan nefislerine şahit kıldığında 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da 'evet, şahit olduk' dediler"²² mealindeki ayeti, "Allah Adem'in sulbünden zürriyetini çıkardı, onlardan misak aldı ve tekrar onlan onun sulbüne iade etti" şeklinde anlar ve görüşünü şöyle temellendirir: Bu anlatıma göre Allah insanları, tıpkı zerreler şeklinde çıkardı, said ve şaki olarak taksim etti; ecellerini, nızıklarını, amellerini ve kendilerine ulaşacak hayır ve şerri yazdı. Akabinde Mervezî, İshak b. Rahûye'den, "ilim camiası ruhlann bedenlerden önce yaratıldığı hususunda hemfikirdirler ve onların bu konudaki delilleri, "Onlan nefislerine şahit kıldığında 'Ben sizin rabbiniz değil miyim?' dedi. Onlar da 'evet, şahit olduk' dediler, Bu kıyamet günü 'Biz bunu bilmiyorduk' yahut 'daha önce babalanımız şirk koşmuştu' dememeleri içindir"²³ mealindeki ayettir ve nitekim nasta ruhlar muhatap kılınmıştır" görüşünü nakleder.²⁴ Bu görüşte olanların en güçlü delillerinden biri de *el-Muvatta*'da geçen, "Rabbin ademoğullannın bellerinden zürriyetlerini aldı"

²¹ Gazzalî, *ed-Dürretü'l-fâhira fî keşfi ulûmi'l-âhira*, Beyrut 1407/1987, s. 21, 27, 31.

²² el-A'râf /172.

²³ el-A'râf /172-173.

²⁴ İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 252-253

ayeti ile ilgili şu rivayettir: “Hz. Peygamber ‘Allah Adem’i yarattı sonra sağ eliyle sırtını sıvazladı ve ondan bir zürriyet çıkardı ve ardından şöyle buyurdu: İşte şunları, cennetlikler ve onların amellerini yerine getirecekler olarak yarattım’. Sonra sırtını tekrar sıvazladı ve ardından şöyle dedi: İşte şunları da cehennemlikler ve onların amellerini yerine getirecekler olarak yarattım.”²⁵ Hâkim’in rivayetinde ise bu hadîs şöyledir: “Allah, Adem’i yarattı sonra sırtını sıvazladı ve kıyamete kadar yaratılacak her bir insan teki, zerre/küçük karınca büyüklüğünde onun belinden düştü...”²⁶ Ancak bu hadîslerde Hz. Adem’in yaratılışından sonraki yaratma söz konusu edilmektedir. Bu noktada İshâk b. Râhûye, İbn Hazm’dan farklı düşünmektedir. Çünkü İbn Hazm bütünüyle ruhların bedenlerden önce yaratıldığı iddiasındadır. Halbuki İshâk, naslar doğrultusunda Hz. Adem’den sonraki yaratılanların ruhlarının bedenlerinden önce olduğu kanaatindedir.²⁷ Buna rağmen İbn Hazm, İshâk’ın düşüncesinin kendi düşüncesi ile aynı olduğunu ileri sürer.²⁸

²⁵ Muvatta, “Kader” 2; Ebû Davud, “Sunne” 16; Tirmizî, “Tefsîr” Sûre 7.

²⁶ Hakim en-Nisâbûrî’nin rivayeti “Allah Adem’i yarattı sonra sağ eli ile sırtını sıvazladı, ondan bir zürriyet çıkardı ve şöyle dedi: Bunlar cennet ehli ve cennet ehlinin amelini yerine getirecekler. Ardından sırtını tekrar sıvazladı, ondan bir zürriyet daha çıkardı ve şöyle dedi: Bunları cehennem için yarattım ve cehennemliklerin amelini yerine getirecekler....” (*el-Müstedrek*, Beyrut ts. Mektebu’l-Matbuâtî’l-İslamiyye, II, 544).

²⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 347.

²⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 71.

İkinci görüş ise, *ruhun bedenden sora yaratıldığı* iddia edenler tarafından ileri sürülmüştür. Onlara göre ayet ve hadîslerin zâhirinden ancak bu mana çıkar. Onların dayandığı nasların özeti şöyledir: Allah, Cebrail'i yeryüzüne göndererek çeşitli topraklardan getirtti önce bu topraktan Adem'in bedenini yarattı sonra ruh ilka etti. Allah daha sonra meleklerle "Ben çamurdan bir beşer yaratacağım, onu şekillendirdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman secdeye kapanın"²⁹ buyurdu. Buna göre Adem'in cesedinin yaratılması ile ruh üflenmesi arasında uzunca bir zaman dilimi geçmiştir. Bir rivayete göre bu süre 40 yıldır. Ruh üflendikten sonra meleklerle secde emri verilmiş ve onlar da yaratılmış ve ruh üflenmiş Hz. Adem'in önünde secde etmişlerdir. Ancak İblis secde etmekten kaçınmıştır.³⁰ Bu görüşü savunanlar *el-Muvatta'* da geçen rivayetin hem munkatı' hem de sahabeden sonraki ilk ravinin meçhul olduğunu ileri sürerek onların delillerini zayıflatmaya çalışırlar.³¹

Kelamcıların görüşüne gelince, Mu'tezile el-A'raf Suresi 172. ayet ile ilgili Ehl-i Hadîs'in ortaya koyduğu yorumu bütünüyle reddetmekte ve Fahreddîn er-Razî'nin aktardığına göre bu konuda on iki karşı delil ileri sürmektedir.³² Onların görü-

²⁹ es-Sâd 38/71-72

³⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 378-381.

³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, s. 272; İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 356.

³² Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut ts. Dâru l-hyâit-Turâsî'l-Arabî, XVI, 47-48.

şüne göre bu ayetin ilk yaratılışla ilgisi yoktur. Ayette ifade edilen olay, ana rahminde belli bir süre içinde teşekkül eden ve kamil bir insan sureti kazanan cenine yönelik bir sual şeklindeki muameledir. Bu sualin sözlü bir konuşma şeklinde gerçekleşmesi gerekmez. Sözelimi “Allah göğe ve yere gönüllü ya da gönülsüz gelin buyurdu, onlar da gönüllü olarak geldik dediler”³³ mealindeki ayette sözlü bir diyalog değil fiilî bir diyalog vardır. Ana rahmindeki cenini muhatap alma olayı da bu şekilde gerçekleşmektedir.³⁴ İmam Mâtürîdî de, tefsîrinde benzer görüşü verir ve “İnsan nasıl yaratıldığına baksın! Bel ile kaburga kemikleri arasından çıkan ve atılıp-dökülen bir sudan yaratıldı”³⁵ ayetlerini delil getirerek “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” sorusunun her çocuğa ana rahminde sorulmuş olduğunu ve kıyamete kadar doğacak her çocuğa sorulacağını belirtir. Onun açıklamasından bu durumun, devam ede gelen ve devam edecek olan bir süreç olduğu sonucu çıkmaktadır. Belki el-A'raf Suresi 172. ayetinde anlatılmak istenenin, ana rahminde iken insana esas yaratıcısının hatırlatılmasıdır. Her ne kadar insanın görünür varlık sebebi anne-baba ise de onun gerçek var edicisi yüce Allah'tır.³⁶

³³ Fussilet 41/11.

³⁴ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XVI, 50.

³⁵ et-Tânk 86/5-7.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne* (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004, II, 304-305 / Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006, VI, 102-104.

Hem Ehl-i Hadîs içerisinde hem de kelim ulemasından ilk yaratılışla ilgili ayet ile hadîsler arasında bir çatışma ve çelişkinin bulunduğu açıkça ifade edilmektedir. Mâtürîdî özellikle bu noktaya dikkat çekmekte ve çelişkinin çözümsüzlüğüne işaret etmektedir. Ona göre Ehl-i Hadîs içerisinde bazılarının da belirttiği gibi, hadîslere ilaveler vardır ve bu ilaveler doğrultusunda konu ile ilgili ayetler, lafızlarının izin vermediği bir yorumu çekmiştir.³⁷ Fahreddin er-Razî de aynı noktaya parmak basar ve ayetteki ifadelerin kesinlikle “Hz. Adem’in belinden zürriyetini çıkardı” anlamına alınmasının mümkün olmadığını ancak meseleye yaklaşırken imkan ölçüsünde ihtiyatlı olunmasını salık verir ve ayet ile hadîsleri zedeleyecek yaklaşımdan uzak durulmasının gerekliliğine dikkat çeker. Ehl-i Hadîs ise, çözüm olarak *el-Muvatta*’da geçen hadîs ile A’raf Suresi’ndeki ayeti te’lif etmeye yönelir. Onlara göre “Rabbin ademoğullarının bellerinden zürriyetlerini aldığı anda”³⁸ ayeti ile “Allah, Adem’in sırtını sıvazladı ve zürriyetini çıkardı”³⁹ hadîsi arasındaki fark hadîste geçen “Allah, Adem’in sırtını sıvazladı” kısmıdır. Bunun dışında ayet ile hadîs arasında bir çelişki yoktur. Ayet ile hadis birleştirilip düşünüldüğünde şöyle bir mananın çıkması muhtemeldir: Allah Adem’in belinden onun kendi zürriyetini çıkardı, sonra her bir zürriyetten kendi zürriyetlerini çıkardı ve onları

³⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sunne*, II, 306.

³⁸ el-A’raf 7/172.

³⁹ Ebû Davud, “Sunne” 16; Tirmizî, “Tefsîr” Sûre 7; Muvatta, “Kader” 2.

suâline muhatap kıldı.⁴⁰ Bu yorum hem ayet ile hadîs arasında çelişki olmadığını ifade eder hem de Mu'tezile'nin bütün zürriyet Hz. Adem'e ait olamaz, itirazına cevap verme imkanı sağlar.

Felsefeciler ise insanın yaratılışını, varlıkların oluş serüveni içerisinde ele alırlar. İbn Sina yaratılış serüvenini ve oluş hiyerarşisini şu şekilde verir: Allah önce akl-ı evveli yarattı. Ondan akl-ı sâni denilen nefis sadır oldu. Nefisten heyûlâ, heyûlâ'dan da sûret zahir oldu. Bunların terkîbinden yıldızlar, felekler, tabiatlar gibi bir çok şey meydana geldi. Latîf olanlarla kesîf olanların izdivacından madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar doğdu. Her latîf olan, ondan daha kesîf olan tarafından ihata edildi. Böylelikle kesîf olanlar latîf unsurlara zarf vazifesi gördüler. Akıl nefis tarafından, nefis heyula tarafından, heyula suret tarafından ihata edildi. Terkipler sonucu oluşan unsurlar içerisinde insan en güzelidir. Onun bedeni teşekkül ettiğinde akl-ı sani olan nefisten bir takım kuvvetler aldı. İşte nefisten alınan bu kuvvetler insanın ruh tarafını oluşturdu.⁴¹

⁴⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 374.

⁴¹ İbn Sina, *Mesâil an ahvâli'l-ervâh*, (*Resâil İbn Sînâ*, neşr Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1953, II, 68.

3. Ruhun Mahiyeti

*Bu meselede âlimin ayağı sürçtü, ademoğullarından
bir çoğu yoldan çıktı. Allah, Hz. Peygamber'in
tabilerine apaçık haklı ve doğru yolu göstereyin.*

(İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh* s. 319)

Bu noktada “ruh nedir?” yani “Ruh, cisim midir, cevher midir, yoksa ilahî bir kuvve midir?” sorusunun cevabını aramak gerekir. Ruhun mahiyeti konusunda İbn Kayyım el-Cevziyye'nin verdiği bilgiye göre inananlar nezdinde “ruh yaratılmıştır, Allah'ın nurudur ve Allah'ın zatından ayrılmadır” şeklinde üç temel görüş vardır.⁴²

Kelam alimleri ruhun âleme ait bir varlık olduğu noktasında hemfikirdirler. Âlem çerçevesine dahil olan varlıklar ise yukarıda geçtiği gibi cevher, cisim ve arazdan ibarettir. Cevher ve arazın tek başına fonksiyonelliği olmayacağından, ruhun, bedeninin hayat yönünü temsil etmesi fonksiyonu ile cisim olması gerektiği sonucu kelam zihniyetine en uygun olanıdır. Ruhu bedeninin hayatı, hayatı da bir oluş/kevn olarak değerlendirirsek, ruhu araz cinsine dahil ederiz. Ancak ruhun fonksiyonları dikkate alındığında yani bir takım arazlara konu/mahal olması yönü itibarıyla cisim saymak en doğru olanıdır.⁴³ Ancak bu konuda kelamcılar arasında bir birlikten söz etmek oldukça zordur. Özellikle ilk dönem ulemasında ciddi bir kafa karışıklığının bulunduğu aşıkardır. Bununla birlikte kelamcılarının ekseriyeti ruhun cisim olduğu yönünde gö-

⁴² İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 320-321.

⁴³ Zeynüddin Kâsım b. Kutlubuga, *Şerhu'l-Müşâyera*, s. 223.

rüş belirtmişler ve görünmeme yönünü dikkate alarak da ona *cism-i latîf* yani görünmeyen cisim ismini vermeyi uygun bulmuşlardır.⁴⁴ Her ne kadar Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin "ruhun yaratılmışların hayatı (hayâtu'l-halk) olduğu" ifadesi⁴⁵, ruhun araz olabileceğini akla getiriyorsa da, bunu bedenin hayat kaynağı olan 'cisim' şeklinde değerlendirmek daha doğru olur kanaatindeyim. Nitekim Cüveynî latîf olmakla birlikte ruhu, beden gibi cisim kabul eder ve bedenin hayatı gibi ruhun da hayatının bulunduğu bahseder. Onun ifade biçiminden *hayaat*, bir araz olarak gördüğü sonucunu çıkarmak mümkündür.⁴⁶ Öte yandan Mu'tezile kelamcılarından Nazzâm ve Ebû Ali el-Cübbâî ruhun cisim olduğu görüşünde müttelik olmakla birlikte hayatın ruh olup olmamasında ihtilaf etmişlerdir. Nazzam'a göre ruh, nefistir ve bizâtihi hayat sahibidir. Ebû Ali el-Cübbâî ise hayatı, araz kategorisine dahil etmekte ve cevher olan ruhtan ayrı düşünmektedir.⁴⁷ Ehl-i Hadîs ekolünden ruh ile nefsi aynı şey sayan İbn Hazm, ruh ve nefsi, bir varlığın iki ayrı ismi olarak görür. Ona göre her insanın kendine özgü ayrı bir ruhunun bulunması ruhların çokluğunu, her ruhun bir takım farklı özellikleri bünyesinde barındırması da mü-

⁴⁴ İbn Sina, *el-İlmü'l-Hedünnî*, (Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-süfiyye fî felsefeti İbn Sînâ* içinde), Beyrut 1403/1983, s. 188; Fahreddin er-Razî, *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), 1424/2004, s. 257; Kemal b. Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmera*, s. 223.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III, 48.

⁴⁶ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, s. 377.

⁴⁷ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn*, s. 333-334.

rekkep olmasını gerektirir. Bu yönüyle de ruh, hem muhdes ve mahluktur hem de mürekkeptir. Ruh, ceset gibi cisim sınıfından olmayıp farklı bir yapısı bulunmaktadır. Ancak bu yapının nasıl olduğu noktasında ifadelerinde bir açıklık yoktur.⁴⁸ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kur'an ve sünnette ruhun mahiyeti ile ilgili bir açıklamanın bulunmadığını, bu konuda sükut edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre insanların ruh konusundaki ihtilaflarının temel sebebi, bilgilerinin felsefe ve tıp alanından elde edilen malumattan oluşmasıdır.⁴⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye ise, bedenın yeryüzü cinsinden, ruhun ise sema mülkünden yaratıldığını ve ikisi arasında bir birliktelik oluşturularak insanın meydana getirildiğini ileri sürer. Ona göre bu yapısı gereği insan, bedeni hafifledikçe ruhu letafet kazanır ve ulvî aleme yönelir. Beden ağırlaştıkça, şehvet ve rahat daldıkça ruh letafetini kaybeder, kesafet kazanır ve neticede yerin süflileri arasına katılır. Nitekim öyle insanlar görürsün ki, bedeni yerde ruhu refîk-i a'lâdadır. Öyle insanlar da vardır ki, kendisi bedeninin hizmetinde, ruhu süfliler arasındadır.⁵⁰

Felsefecilerden İbn Sina, ruh-i hayvanî ve ruh-i nâtika şeklinde iki farklı ruh öngörür. Ruh-i hayvanî, canlı cinsinde müşterektir, cism-i latîftir ve ortaya çıkan etkileri arazlandır; canlının ölmesi ile ölür, yok olur. Ruh-i nâtika ise gerçek anlamda

⁴⁸ İbn Hazm, *İlmü'l-Kelâm* (nşr. Ahmed Hicazî es-Sakka), Kahire 1989, s. 22-23.

⁴⁹ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-meşîr*, V, 82.

⁵⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Fevâ'id* (nşr. Ahmed Râitb Armûş), Beyrut 1406/1986, s. 218.

kişinin ilahî hitaba muhatap olduğu ruhtur. Buna nefs-i insanî ve nefs-i nâtika ismini verir. İbn Sina, bu ruhu beden üzerine zaid bir mana olarak değerlendirmekle birlikte cisim ve araz olmasını reddeder. Ruh-i mutmainne olarak da nitelediği bu ruh, ona göre akl-ı evvel, levh-i mahfuz ve kalem gibi ilahî bir kuvvettir.⁵¹ Gazzâlî'den de benzer bir görüş nakledilir. Buna göre biri latîf ve buharî olan diğeri ise latîf ve rabbânî olan iki ruh vardır. Birinci ruh duyusal hayatın varlığı ve idamesini sağlayan, ikincisi ise ayette “ona ruhumdan üfledim” ifadesi ile Allah’a izafe edilen basît ve yer kaplamayan ruhtur. Marifet ve teklif emaneti bu ikinci ruh üzerine yüklenir. Sufilerin ‘kalb’ diye niteledikleri de bu ruhtur. Birinci ruh bedenın ölümü ile ölürken ikinci ruh için ölüm söz konusu değildir.⁵² Fahreddîn er-Razî, ruhu basît bir cevher kabul etmek suretiyle felsefecilere yaklaşırken bir muhdîs tarafından ihdas edilmesi hususunda kelamcılara yakın durur. Ona göre ruh cisim ve arazdan başkadır, Allah'ın emri ve tesiri ile yaratılmıştır, hayat onunla ifade edilir, mahiyeti hakkında bilgi olmaması yok olması anlamına gelmez, çünkü bir çok şeyin hakikati ve mahiyeti meçhuldür.⁵³ Şia'dan Tabatabaî, Fahreddîn er-Razî'nin görüşü paralelinde “De ki, ruh Rabbinin emrindendir” ayetin-

⁵¹ İbn Sina, *el-İlmü'l-Hedünnî*, s. 188-189; Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa 2000, s. 27, 47.

⁵² Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboga, *Şerhu'l-Müsâvera*, s. 222.

⁵³ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 38.

den hareketle ruhun 'emr'e ait bir mevcut olduğunu ve yaratılmış olmadığını ileri sürer.⁵⁴

Muhyiddîn İbn Arabî'ye göre üç çeşit ruh vardır: Birincisi, sadece Allah'ı ta'zim ile görevli olan ve aleme yönelik hiçbir görev ve tasarrufları bulunmayan ruhlardır. İkincisi, tabiata ait olan ve cisimleri yöneten/yönlendiren insanların, hayvanların ve bütün cansız varlıkların ruhlardır. Ona göre cansız denilen cisimler de Allah'ı tesbih etmekte dolayısıyla ruh taşımaktadır. Üçüncüsü ise alemdeki işleri idare etmekle görevli ruhlardır. Bunların görevleri arasında vahiy getirmek, rızıkları taksim etmek, diriltmek, öldürmek, mü'minlere dua etmek ve cennet cehennem muhafızlığını yapmak vardır. Onun ifadelerinden alemde cismanî olanın dışında ruhanî varlıklar olduğu anlaşılır. Bu çerçeveden olmak üzere bilumum melekler ve cismanî olanın arkasındaki güçler ruhanî varlık alanını oluşturur. Aslında birinci ve üçüncü kategorideki ruhlar meleklerden başkası değildir. Allah insana verdiği ruhları, dış dünyayı kavrayacak duyular ile akıl ve hayal dünyasını kavrayacak akıl, fikir ve bellek gibi bir takım kuvvetler/aletlerle destekler.⁵⁵

4. Ana Rahminde Ruh İlkası

Hadislerde verilen bilgilere göre insan ceninine, ana rahminde belli bir süreci tamamladıktan sonra kırkar günlük aralıklarla melek gönderilir.

⁵⁴ Tabâtabâî, *er-Resâilü'l-tevhîdiyye*, Beyrut 1412/1991, s. 169.

⁵⁵ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkîyye*, (DS), III, 38.

Her gelişinde melek cenine yönelik cismanî ve ruhanî muamelelerde bulunur. İlk gelişinde cenine suret verir; göz, kulak, burun gibi organlarını yerleştirir ve ardından rızkını, ecelini, said veya şaki olacağını yazar. Üçüncü kırkında geldiğinde melek, ona ruh üfler.⁵⁶ İbn Salah'ın Buharî ve Müslim hadisleri arasında yaptığı karşılaştırmaya göre suret/şekil verme ile ruh üflenmesi birbirine yakın olmalıdır.⁵⁷ İnsanın ana rahmindeki gelişimine yönelik modern araştırmalar, ayet ve hadislerde verilen bilgileri doğrular niteliktedir. İnsanın ana rahmindeki döllenme safhasından cenin haline gelmesine, oradan iradeli hareketlerin oluşmasına ve tam bir bedensel gelişmişlik kazanarak dünyaya gelişine kadar ki safhalar ile, hadislerde dile getirilen safhalar karşılaştırıldığında iki tespit arasında şaşırtıcı benzerliklerin bulunduğunu alanın bilim adamları dile getirmektedir.⁵⁸

5. Ruh-Beden Bütünlüğü

Gazzâlî'den itibaren muhtemelen İbn Sina'nın etkisiyle başta Fahreddîn er-Razî olmak üzere bazı kelimcilerin Eflatun düşüncesinde olduğu gibi ruhu, 'manevî cevher' şeklinde kabul ettikleri ve ruhun bedenden bağımsızlığını mümkün görmek suretiyle ruh beden ikiliği düşüncesine meylettikleri

⁵⁶ bk. Buharî, "Enbiya" 1, "Kader" 1; Müslim, "Kader" 1, 4.

⁵⁷ İbn Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, Diyarbakır ts. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 14-16.

⁵⁸ M. Ali el-Bâr, *Kur'an-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaradılışı* (trc. Abdulvahhab Öztürk), Ankara 2001, s. 149-150.

görülür.⁵⁹ Hicri V. asır alimlerinden Râgıb el-İsfahânî, insanın bir duyulur diğeri makul iki ayrı cüzden oluştuğunu dile getirir. Ona göre Allah üç tür canlı yaratmıştır: Sadece dünyaya ait olan hayvan, sadece ahirete ait olan melek ve hem dünya hayatına hem ahiret hayatına uygun olan insan. İnsanın, melekiyet ve hayvaniyet olmak üzere iki cevheri vardır; hayvaniyet cevheri olan beden dünyaya, ruhanî cevheri ise mele-i a'lâya aittir. Bu surette yaratılması insanın dünyada 'halife' ve 'âbid' olmasının bir gereğidir. Ölümü ruhun bedenden ayrılması şeklinde değerlendiren Râgıb el-İsfahânî, öte dünya hayatının nasıllığı konusuna açıklık getirmezken sadece ölüm ile insanın düşük bir hayattan yüce bir hayata intikal edeceğini bildirir.⁶⁰

Her ne kadar ruh ile beden kavramsal planda birbirinden farklı ve kategorik olarak biri değerinden bağımsız değerlendirilseler de, fonksiyonel anlamda bu ayrılık ve bağımsızlık mümkün görünmemektedir. Nitekim Bîşr b. Mu'temir insanı ceset ve ruh bütünü olarak düşünür, bu bütünlüğün tamamının insan olarak isimlendirildiğini belirtir. Ebü'l-Huzeyl el-Allâf da aynı görüşü paylaşır.⁶¹

⁵⁹ Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-fâhira*, s. 21; Fahreddin er-Razî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Bağdâdî), 1410/1990, II, 419; Fazlurrahman, *Kur'an'ın Ana Konuları* (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1987, s. 68; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 27.

⁶⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn*, s. 87-91, 200.

⁶¹ Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve'hütlâfu'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 329-330.

Öte yandan hayatın devamlılığı ile ruh-beden bütünlüğü arasında bir paralellik söz konusudur. Bu doğrultuda olmak üzere Cüveynî, hayatın devamlılığını, ruh ile bedenın iç içe geçmiş birlikteliğine (müşabeket) bağlar. Ona göre, bu durumun yani birlikteliğin ortadan kalkması ölümün meydana gelmesine neden olur.⁶² Her ne kadar ruh ile bedeni ayrı düşünse de Gazzâlî, insan için mükemmelliğin yani hareket ve hayatîyetinin tamlığının ancak ruh ile bedenın birlikte bulunması ile ger-

Ruh-hayat arasındaki ilişkinin bir ayniyet ilişkisi mi yoksa kısmî bir ilişki mi olduğu noktasında kelamcılar arasında net bir birlik yoktur. Bazı kelamcılar canlılığın kaynağını bütünüyle ruha bağlarken, bazıları ruh ile birlikte insan bedenindeki kanı da sayarlar. Buna göre insanın hayatı sadece ruha bağlı değil aynı zamanda damarlarında dolaşan kana da bağlıdır. Onları bu düşünceye götüren insanın nefes almaması sonucu ruhun bedenden kopması veya damarlardaki kanın çekilmesiyle hayatın sona erdiğine dair dışsal bir gözlem olsa gerektir. Çünkü o dönemde ruh ile hava arasında ontolojik bir bağlantı kurulmaktadır. Bunun yanında hayatın ruhtan bağımsız olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Sözgelimi avuç içi gibi bedenın bazı parçalarında ruh olmamakla birlikte hayat bulunmaktadır. Ayrıca bazılarına göre ruh soğuk (barid) unsurdur. Cehennem giren insanlarda ruhun bekası söz konusu olamaz. Öyleyse cehennemdeki hayat ruh olmaksızın devam edecektir. Su içindeki hayvanlar yaşamaktadır ama orada hava yoktur görüşünde olanlar da bu şekilde düşünürler. Ancak her iki görüşte de ruhun insan bedenindeki kan gibi bir gerçekliğinin olduğu açıktır. Zaten hakim görüş insan bedenının her noktasında ruhun olduğu şeklindedir. Suda yaşayan hayvanlar da buna dahildir. Çünkü su içinde hava mevcuttur, suyun buz tutması da bunun delilidir. (Ebû Raşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, Beyrut 1979, s. 234).

⁶² Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid), Bağdat 1369/1950, s. 377.

çekleşeceğini savunur.⁶³ Kur'an'da Hz. Adem'in cesedi ile ruhunun peş peşe yaratılmış olduğunun ifade edilmesi de, bunu desteklemektedir.⁶⁴ Zaten yeniden dirilişte de, ruh ile beden yeniden bir araya gelecek ve birlikte ebedî bir hayat süreceklerdir. Diğer bir deyişle yeniden dirilişte her ruh, önceden bulunduğu bedene iade edilecektir. Dolayısıyla orada bir ruh-beden bütünlüğü gerçekleşecektir.⁶⁵ Öte yandan ruhun bedenden tamamen işlevsel bir ayrılığının söz konusu olması, yaratılmamış olması inancını da beraberinde getirir. Halbuki kelam ilminde felsefenin aksine ruhun da beden gibi cisimden ibaret olduğu kabul edilir ve ruh ile bedenin bir arada bulunması, iki cismin bir arada bulunması olarak değerlendirilir. Bu anlamda yaratılmışlık noktasında ruh ile beden arasında bir fark da yoktur ve insan denildiğinde ruh ile cesedin birlikte bulunduğu beden kast edilir.⁶⁶ Nitekim İbn Kayyım el-Cevziyye, çoğunluğun (cumhur), insanı beden-ruh bütünü olarak kabul ettiklerini ve yine 'insan' kelimesinin ruh veya bedenden sadece biri hakkında kullanılmasının ancak bir karîne ile mümkün olduğunu aktarır.⁶⁷ Kabirde hayatın var-

⁶³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Gerard Cihami), Beyrut 1993, s. 215; a. mlf., *ed-Dürretü'l-fâhira*, s. 49; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 47.

⁶⁴ el-Hicr 15/28-29.

⁶⁵ Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, İstanbul 1356/1928, s. 235.

⁶⁶ Rüknuddîn es-Semerkindî, *el-Akâdetü'r-Rukniyye (el-Akâdetü'z-zekâyye)*, Süleymaniye Ktp. No. 1691'den fotokopi İSAM, no. 82911, vr. 14-15; İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 391; İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye* (nşr. Şuayb el-Arnâvud), Dimaşk 1401/1981, s. 380-381.

⁶⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 391.

lığını kabul edenlere göre de, orada ruh ile bedenin bir şekilde sürekli irtibatı sağlanacak ve böylece kabir hayatı da ruh-beden bütünlüğü şeklinde söz konusu olacaktır.⁶⁸

Uyku halinde, ruh-beden irtibatının nasıl olduğu hususundaki ihtilaflar ruh ve bedeni işlevsel olarak bir kabul etmek veya etmemekten kaynaklanır. Ruhun bedenden ayrılabilceğini ve bağımsız işlev görebileceğini kabul edenlere göre rüya halinde ruh bedenden ayrılır ve bağımsız faaliyette bulunur.⁶⁹ Ruh ile bedeninin işlevsel olarak bir bütün olduğunu düşünenlere göre ise, ruhun bedenden ayrılması ve bağımsız faaliyet yürütmesi mümkün değildir. Bu ikisinden farklı olarak “rü’ya halinde ruh (nefs) bedenden ayrılır ama irtibatı devam eder” şeklinde bir görüş de bulunmaktadır. Ruhun bu durumda bedenle irtibatı, güneşin, ışığı (ziya) vasıtası ile yeryüzü ile irtibatı gibidir, ancak bu görünmeyen bir etki şeklinde gerçekleşir. Rüya durumunda bedende görülen bazı fiil ve haller bu irtibatın bulunduğu delilidir. Bu durumda uyku halinde ruh-beden arasında düşük düzeyli ve gevşek bir irtibat söz konusudur.⁷⁰ İbn Haldun uyku halinde ruhun beden ile irtibatını en aza indirdiğini ve rüyanın da fiziki bağlardan kurtulan ruhun algıladığı gerçeklikleri hayal vasıtası ile duyu alanına

⁶⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Cevâbü'l-Kâfî ani's-su'âli'l-hâfî*, (İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh* ile birlikte), Diyarbekir ts. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 41.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Mesâil an ahvâli'r-ruh*, (*Resâilü İbn Sînâ*), II, 69.

⁷⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, Konya 1327/1329, s. 45-46.

indirgemesi olduğunu ileri sürer. Buna göre uyku ve rüya halinde ruh bedenden ayrılmaz ama fizikî şartlardan bir ölçüde bağımsızlaşır ve bedenle iletişimini hayal gücü ile sağlar.⁷¹

Felsefeciler, insanı hayvan-ı nâtık olarak tanımladıklarından, natikiyet kısmının esas, hayvaniyet kısmının ise geçici olduğunu diğer bir ifade ile insanın natikiyet kısmının ulvî aleme, hayvaniyet kısmının ise süfli aleme yani dünyaya ait olduğunu ve bedenın ölüm ile birlikte burada kalacağını ileri sürerler. Onlara göre insan, aslında bedenın dışında olan ve adına nefis dedikleri natikiyet kısmıdır. Fahreddin er-Razî felsefecilerin yaklaşımı paralelinde *ceset ve görünen heykelin dışında bir*

⁷¹ İbn Haldun insanda uyku ve rüyanın meydana gelmesini özetle şöyle anlatır: Latîf bir buhar olan kalbî ruh, damarlarda dolaşan kan vasıtasıyla bütün bedene yayılır ve insanın fiilî etkinliğini yerine getirmesini sağlar. Ancak beden yorulduğunda ve gecenin serinliği bastığında ruh diğer organlardan merkezi mekanına yani kalbe çekilir ki, işte bu bedenın hareketlerini kısıtlayıp uykuya varmasıdır. Bu hal, zahiri duyuların devreden çıkması, batini duyuların ise tam bir bağımsızlık içerisinde işlemesidir. Böylelikle ruh zahiri ve bedensel şartlardan büyük ölçüde kurtulmuş ve kendi gerçekliğine dönmüştür. Bu haldeyken idrak ettiği bir takım gaybî hususları hayal vasıtasıyla hiss-i müsterek denilen duyulara aktarır. Hayalde hissin kavrayabileceği tasavvur düzeyine indirilen bu gerçekleri kişi duyular vasıtasıyla görmüş gibi algılar. İşte rüya budur. Buna İbn Haldun sadık rüya der. Ancak bazen hayal gücünün gündüz gördüğü bir takım tasavvurları ruh ve akıldan bağımsız olarak duyular alanına aktarması da söz konusu olabilir. Bu aslında gerçek bir rüya değil, kişinin gündüz görüp etkilendiği bazı hususları hayalin gece onun duyu dünyasına farklı bir şekil ve kurguda aktarmasıdır. Bu gelişmeyi İbn Haldun kanşık rüya (edgâstü ahlâm) olarak niteler. (bk. *Mukaddîmetü İbn Haldûn*, Beyrut ts. Dâru'l-Cil, s. 566-567; tercüme: *Mukaddîme* (trc. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1986, II, 560-565).

*insan gerçekliğinin bulunduğunu on yedi delil getirerek ispata çalışır ve kelmacıların görünen heykel ve cisim şeklindeki insan tanımını geçersiz (bâtıl) sayar.*⁷²

6. Kabir Hayatı

Dırâr b. Amr gibi bazı kelmacılar, ruh beden ayrılmazlığını göz önünde bulundurarak, beden ölümü ile birlikte ruhun da öleceğine kani olmuşlardır. Bu durumda kabir hayatından söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu görüşte olanlara göre yeni bir hayat ancak yeniden diriliş ile birlikte gerçekleşecektir. Sünnî kaynakların belirttiğine göre Mu'tezile, Neccariye ve Cehmiye mensupları, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra kabirde tekrar bedene dönmesini reddederler. Zira bunun söz konusu edilmesi durumunda, kıyamet ile birlikte yeni bir ölümün gerçekleşmesi gerekir ki, bu da geçersiz bir iddiadır. Ruh bulunmayan bir cesede azap edilmesi veya nimet verilmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla kabir hayatından ve azabından bahsetmek gereksizdir.⁷³ Ancak Mu'tezilî kaynaklar, Mu'tezile'nin kabir hayatını reddettiği iddiasını tamamen gerçek dışı sayarlar. Bu konuda Mu'tezile içerisinde iki görüş vardır: a. kabir hayatının olmasını mümkün/caiz görenler, b. kabir hayatının olmasını kesin görenler. Buna göre ölüm ile birlikte bedenden ayrılan ruh, tekrar cesede iade edilecek ve böylece kabirde kısa süreli-

⁷² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 39-43.

⁷³ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 66-67; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, s. 45-46.

ğine bir dirilme gerçekleşecektir. İşte kabir nimeti ve azabı bu dirilme esnasında vuku bulacaktır. Çünkü Mu'tezile sürekli bir kabir hayatı öngörmez. Onlara göre kabir hayatı cesedin defnedilmesinden sonra gerçekleşecek ve ruh-beden bütünlüğü içerisinde kısa süreli bir hayat olacaktır. Bu görüşlerine "Bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin"⁷⁴ mealindeki ayeti delil getiren Mu'tezile alimleri, buradaki iki ölümü, dünya hayatının son bulması ile kabirdeki kısa süreli hayatın son bulması; iki diriltmeyi de, kabirde diriltirme ve kıyamet sonrası diriltirme olarak yorumlamışlardır.⁷⁵ Kabir azabının vaktini ise "Diriltilecekleri güne kadar onların arkasında bir berzah vardır. Sûra üfürüldüğü gün onların soylarının hükmü kalmaz, birbirlerinden talepte de bulunamazlar"⁷⁶ mealindeki ayetten hareketle birinci Sûr ile ikinci Sûr arası olmasını öngörmüşlerdir.⁷⁷ Benzer görüşü paylaşan İbâzilere göre yukandaki ayette işaret edildiği gibi kabir hayatını öngörmek üçüncü bir hayatı gerektirir, bu ise mümkün değildir; ancak dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında ara dönemde bir azap söz konusudur; vakti ise, birinci Sûr ile ikinci Sûr arasındır.⁷⁸

⁷⁴ el-Mü'min 40/11.

⁷⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Kitâbu Fadli'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 201-202; a.mlf., *el-Usûlü'l-Hamse*, s. 96; a.mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730-734.

⁷⁶ el-Mü'minûn 23/100-101.

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 732.

⁷⁸ İbn İdrîs Mustafa b. Muhammed, *el-Fikru'l-akadî inde'l-İbâdiyye*, Cezayir 1424/2003, s. 331-335.

İbâzilerin III./IX yüzyıl müfessirlerinden Hud b. Muhakkem el-Huvvârî, el-Mu'minûn 23/100 ayetinde geçen 'berzah' kav-

Bir diğer görüş ise felsefeciler ile İbn Hazm ve Gazzalî'nin tercih ettiği, ölüm ile birlikte ruhların bağımsızlık kazanmasıdır. İbn Hazm'a göre ölüm ile birlikte ruhlar kendilerine tahsis edilen mekana giderler ve bedenden bağımsız olarak orada bulunurlar. Ölüm ile birlikte ruhların intikal edeceği yere İbn Hazm 'berzah' adını verir. Bu görüşüyle İbn Hazm da kıyametten önce kabirde hayatı kabul etmemektedir. O, "Dediler ki, Rab-bimiz, bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin"⁷⁹ ayeti ile "Allah'ı nasıl inkar edersiniz. Siz ölümler idiniz o sizi diriltti, sonra tekrar öldürecek ve sonra tekrar diriltecek"⁸⁰ ayetlerinden hareketle kabirde hayatın olmadığını ileri sürer. Onun kanaatine göre kabirde hayatın varlığının kabulü, üç kere ölüm ve üç kere diriltme anlamına gelir ki bu, ayetlerin zahirine aykırı düşer. Bu durumda ruh, bedenden bağımsız olarak hayatını sürdürecektir, bunun dışında cesedin bulunduğu kabirde beden için ayrıca bir hayat söz konusu değildir. Sonuç itibarıyla İbn Hazm kabirde hayatı değil, bağımsız ruhların berzah hayatını öngörmektedir.⁸¹ Gazzâlî, iyi ruh ile kötü ruhları ayrı ayrı düşünür. Ona göre *en-nefsü's-sa'îde* diye nitelediği iyi ruhlar gökyüzünde kendileri için hazırlanmış mekanda nimete

ramı ile ilgili "ölüm ile dirilme arası, dünya ile ahiret arası ve iki nefha (birinci Sûr İkinci Sûr) arası" şeklinde manalar aktarır (*Tefsîru'l-Kitâbi'llâhi'l-Azîz* (nşr. el-Hâc b. Saîd), Beyrut 1990, III, 150).

⁷⁹ el-Mü'min 40/11.

⁸⁰ el-Bakara 2/28

⁸¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 66-71; İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 106.

ererken, kötü ruhlar (ervâhu'l-füccâr) yeryüzünde büyük bir kayanın altında bulunan zindanda azap göreceklerdir.⁸² Aynı şekilde ruhun ölümle birlikte bedenden ayrılacağını, iyi ruhların semaya kötü ruhların yerin altına gideceğini kabul eden Ebu'l-Muîn en-Nesefî, diğerlerinden ruh-beden irtibatı noktasında ayrılır. Ona göre ölüm sonucu ayrılan ruh ile beden arasında güneşin yer ile irtibatını ışığı vasıtasıyla sağlaması gibi bir irtibat olacaktır. Bu yüzden bedene yönelik azap veya nimet ruh tarafından hissedilecektir. Beden bütünüyle çürüyüp toprağa kanşmış ise, söz konusu irtibat bu kanşmış toprakla olacaktır.⁸³ Bu açıklama normal şartlarda ölen ve defnedilen kişiler için geçerlidir ancak, sözgelimi “denize düşen veya atılan bir kimsenin deniz canlıları tarafından yenmesi durumunda bu irtibat nasıl sağlanacaktır?” sorusunun cevabı yoktur.

İslam ümmeti içerisindeki genel kanaat ise ölümden sonra kabirde ruhun tekrar bedene döneceği, sorgulamanın ve azab ile nimetin ruh-beden bütünlüğüne yönelik olacağı şeklindedir. Çünkü ruh beden ayrılığı, hayatın olmaması anlamına gelir; halbuki kabirde bir hayat vardır ve bu da ancak ruhun beden ile irtibatı şeklinde gerçekleşir.⁸⁴ Ancak bu irtibatın nasıl olacağı konusu kapalı ve bu hususta söz söylemek de imkansızdır.

⁸² Gazzâlî, *er-Dürratü'l-fâhira fî keşfi ulûmi'l-âhira*, s. 28-31.

⁸³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, s. 45-46.

⁸⁴ Alaüddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm* (nşr. M. Said Özervarlı), İstanbul 1426/2005, s. 178-180.

Bu görüş aynı zamanda ruhun yerde kalmasını beraberinde getirir gibi görünüyorsa da bu hususta bir görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Ruh ile beden arasında, ana rahmi, dünya, uyku, berzah ve ahiret olmak üzere beş ayn durumunda beş ayn türden irtibat (alaka) olduğunu belirten İbn Ebi'l-İz, berzah hayatındaki irtibatın uyku halindeki irtibata yakın olduğunu, çünkü ruh her ne kadar ölüm ile bedenden ayrılmış olsa bile, bunun tam bir kopuş olmadığını, arada düşük düzeyde bir irtibatın bulunduğunu dile getirir. İbn Hacer el-Askalanî kabir hayatında ruh cesede girmese bile beden ile arasında her nerede olursa olsun sürekli bir irtibatın bulunacağını ifade eder. Suyutî ise kabir hayatında iyi ruhların illiyyîne kötü ruhların ise siccîne gideceğini belirttikten sonra ruh ile beden arasında manevî bir irtibatın bulunacağını ileri sürer.⁸⁵

Felsefecilerden İbn Sina ise bedenın ölümü ile birlikte ruhun da öleceğini bildirir. Ona göre gerçek anlamda ölümsüz olan insanın nefsidir. İnsan nefsi, aklı sanî olan nefs-i küllîden kopup geldiğinden, bedenın ve ruhun ölümü ile birlikte tekrar geldiği yere döner ve gerçek kaynağına katılır. Çünkü bu dünya ve ceset, nefis için zulmet

⁸⁵ Kurtubî, *et-Tezkira fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira* (nşr. es-Seyyid el-Cemilî), Beyrut 1406/1986, I, 94; İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, s. 390-391; İbn Hacer el-Askalanî, *el-Cevâbu'l-Kâfi*, s. 41; Suyutî, *Kitâbu İlmâmi'd-dirâye li kurrâi'n-nikâye*, Beyrut 1405/1985, s. 16.

diyandır, halbuki nefsin gerçek yeri nurlar alemidir ki, zaten nefs oradan buraya kopup gelmiştir.⁸⁶

7. Yeniden Diriliş ve İade

Yeniden dirilişte bedenlerin iadesi en ciddi problemlerden biridir. Kelamdan felsefeye oradan Ehl-i Hadîs düşüncesine kadar görüşler arasında tam bir mutabakat sağlanmış değildir. Ancak İslam ulemasına göre yeniden diriliş, gerçek bir bedene gerçek bir ruhun ilka ve iadesi şeklinde gerçekleşecektir. Kelamcılar, konuyla ilgili üç delil ortaya koymuşlardır. Bunlardan *birincisi* iadenin mütevatir bir bilgi/haber olduğudur. Nitekim, peygamberler tarafından getirilen dinlerde Allah'ın cesetleri yeniden dirilteceği mütevatir yolla bildirilmiştir. Bunlar içerisinde “yok olan bir cismin dönüşünün imkansız olduğu” şeklinde bir bilgi bulunmamaktadır. Şu kesin bir delildir ki, Allah Teala cesetleri yok etmekte ama onların temel maddelerini korumaktadır. Bu muhafaza edilen temel maddelerin yeniden hayat, akıl ve güç kazanmaları kabildir. Çünkü bir zaman dilimi içerisinde var olanın, başka bir zaman dilimi içerisinde aynıyla var olmasına engel yoktur. Bu da ölen kişinin bedeninin aynıyla iadesinin imkansız olmadığı anlamına gelir. *İkinci delil* Allah'ın kudret sıfatıdır. Allah Teala'nın kudreti bütün mümkünleri içine alacak genişliktedir. Mümkünlerin yok edilmesi ve iadesi de bu kapsamdadır. *Üçüncü delil*

⁸⁶ İbn Sinâ, *Mesâil an ahvâli'r-rûh*, II, 70. Kabir hayatı ve ruhun durumu hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Toprak, *Ölüm-den Sonra Hayat-Kabir Hayatı*, Konya 1989, s. 213-464.

ise yeniden iadenin sadece aslî unsurlar ile gerçekleşeceği üzerine kurulur. Çünkü cesetlerin iadesinde en çetin sorun, ölen kişinin cesedinin çürüme neticesinde dağılması ve her bir parçasının bitkiler veya hayvanlar yoluyla başka insanlara geçmiş olması ihtimalidir. Bu da insanlarda ortaklaşa kullanılan unsurların bulunduğu ve bu ortak parçaların nasıl paylaştırılacağı sorununu beraberinde getirir. Kelamcıların bu soruya verdiği cevap, insanda biri aslî ve diğeri eklenti şeklinde iki tür unsur bulunduğudur. İnsanın yaratılışı ile belirlenen aslî cüzlerinin muhafaza edilmesi ve sonradan kazanılan cüzlerinin dışarıda tutulması ilahi kudret açısından zor olmasa gerektir. Öyleyse iade, bu aslî cüzler üzerinden gerçekleşecektir. Söz konusu aslî cüzlerin ilk yaratılış ile tespit edilmiş olması muhtemeldir, çünkü Allah Teala yeniden dirilişe yönelik itirazlara hep ilk yaratılışı referans vermektedir.⁸⁷

İslam alimleri arasında cisimlerin iadesi hususunda bir noktada uzlaşma sağlanırken arazların iadesinde ciddî ayrılık söz konusudur. Nitekim Kalânîsî, arazların iadesini kesinlikle reddeder. Ona göre yeniden dirilişte zaten cisimle birlikte bir araz söz konusu olacaktır, geçmiş bir arazın iadesi mümkün değildir. İadeyi birinci yaratılış gibi gören Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise cisim ve arazın birlikte iadesi mümkündür görüşünü ileri sürer.

⁸⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 371372; Fahreddin er-Razî, *Kitâbu meâlimi usûli'd-dîn*, s. 89-90; Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müsamera*, s. 218-220.

Mu'tezile'den Ka'bî arazların iadesini imkansız görürken, arazları bâkî ve bâkî olmayan diye iki gruba ayıran Ebû Ali el-Cübbâî, bâkî olan arazların iadesinin mümkün olduğu görüşündedir. Ebû Haşim el-Cübbâî ise, bazı çekincelerle birlikte arazların iadesinin mümkün olduğu tarafında yer alır. Kerramiler yok olan bir cismin veya arazın iade edilemeyeceği iddiasındadır. Onlara göre yeniden diriliş benzer bir beden yaratılması şeklinde gerçekleşecektir.⁸⁸ Gazzâlî iadenin, aslî bedene ruhun ilkası şeklinde olabileceğinin yanı sıra yeni bir bedene iadesinin ihtimal dahilinde görülmesi kanaatindedir. Ona göre diriltirme bedeni ilgilendiren bir konudur, ruh zaten yok olmuş değildir, dolayısıyla var olan ruha yeni bir beden yaratılmış olması iade için yeterlidir. Ruhun yeni bir bedene kavuşturulması tenasüh anlamına da gelmez, çünkü tenasüh dünya hayatı için söz konusudur; ahiret hayatında bu tür gelişmeye tenasüh denilemez. Öte yandan insana verilen bu yeni beden de önceki bedeninin aynı olacaktır.⁸⁹

Ehli-i Hadîs'ten İbn Kayyım el-Cevziyye, iadenin aynı beden ve aynı ruh ile gerçekleşeceğini dile getirir. Çürüme ve dağılma nedeniyle beden küçük parçalara ayrılrsa ve bu parçalar da farklı mekanlara gitseler bile, Yüce Allah ilmi ve kudreti ile bu cüzleri birleştirecek ve dünyadaki bedene yine dünyadaki ruhunu iade edecektir. Çünkü Allah, "Biz öldüğümüzde toprak ve kemik haline

⁸⁸ Abdulkâhir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 234.

⁸⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 213-214.

geldiğimizde mi diriltileceğiz?”, “Bu dönüş/iade imkansızdır”⁹⁰ itiraz ve iddialarına karşılık “Biz onlardan yerin/toprağın eksilttiği şeyi biliyoruz”⁹¹ diye cevap verir. Böylelikle Yüce Allah çürüyen, parçalara ayrılan, toprağa kanşan ve kemikler haline gelen bedenlerin her bir parçasını bildiğini ifade etmektedir. Öyleyse ruh-beden yeniden diriltme bunlar üzerinden gerçekleşecektir.⁹²

Mu'tezile'den Nazzam ve Hayyât'ın görüşü Allah'ın insanları cennet ve cehenneme ruh ve ceset birlikte koyacağı şeklindedir. Bununla ceset ve ruhun cennet nimeti ve cehennem azabını tam olarak algılamaları ve hissetmeleri sağlanacaktır. Çünkü eğer orada yemek, içmek ve nikahtan söz ediliyorsa, bu ancak mevcut ve ma'lum olan cisimlerin orada yaratılması ile gerçekleşecektir. Cehenneme giren insanların akıl ve duyularından hiçbir eksiltme yapılmayacaktır. Böylelikle nimetin lezzetini ve azabın şiddetini onların tam duymaları sağlanacaktır. Hayyât'ın, Nazzam'ın bu görüşünün, bütün Müslümanların görüşü olduğunu söylemesi, en azından bütün Mu'tezile'nin anılan görüşü paylaştığını gösterir.⁹³

Felsefeciler nefis ile ruhu ayrı kategoriler olarak aldıklarından ve beden gibi ruhu da ölümlü saydıklarından, ruh-beden bütünlüğü içerisinde tekrar dirilişi kabul etmezler. Yukarıda belirtildiği

⁹⁰ es-Sâffât 37/16; Kâf 50/3.

⁹¹ Kâf 50/4

⁹² İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Fevâid*, s. 13-14.

⁹³ Hayyât, *el-İntisâr* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire ts. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, s. 79-80.

gibi ölümsüz olan nefs-i küllîden kopup gelen insan nefsi, onlara göre kaynağı olan nefs-i küllîye katılacak ve ahiret hayatı bu şekilde devam edecektir. Orada süflî aleme ait sayılan bedensel bir diriliş ve yaşama söz konusu olmayacaktır. Çünkü felsefecilere göre insan nefsinin katıldığı bu yeni alem bütün süflî olgu ve olaylardan arındırılmış, cismanî hiçbir unsurun bulunmadığı nuranî bir alemdir.⁹⁴ Burada temel sorun ruhun bu yeni hayatta bireysel mi yoksa nefs-i küllî ile bütünleşmiş bir hayatı mı olacağıdır? Farabî bedenden kopmuş bireysel ruhun ölümsüzlüğü ve bireyselliği içinde mutluluğu elde edeceği düşüncesindedir. Ona göre öte dünya hayatı ruhanî olmakla birlikte bireyseldir ve bireyselliği içinde ölümsüzlük söz konusudur.⁹⁵

B. AHİRET HALLERİNİN MAHİYETİ

Ahiret hayatının varlığı konusunda her ne kadar kelamcılar ittifak halinde ise de, anılan hallerin mahiyeti hususunda aralarında oldukça derin ayrılıklar söz konusudur. Diğer bir deyişle ahiret hayatı içerisinde gerçekleşeceği bildirilen olgu ve olayların cismanî mi, ruhanî mi veya temsilî mi olduğu sorunu bu ayrılığın temelini oluşturur. Ahiret hayatının mahiyeti konusunda beş görüşten bahsedilebilir: a) Ahiret hayatı cismanîdir. Haricî-

⁹⁴ İbn Sîna, *Mesâil an ahvâli'r-rûh*, s. 70. Ruh konusunda geniş bilgi için bk. Hüseyin Erkenci, *Ruh Risâlesi* (sad. Mustafa Türkgülü), Elazığ 2000; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara 2000; Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul 2004.

⁹⁵ Yaşar Aydın, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 112.

lerden İbâzîler, Kelamcılann çoğu ile Ehl-i Hadîs bu görüşü paylaşır. b) Meâd mutlak olarak ruhanîdir. Metafizikçi felsefeciler (el-felâsifetü'l-ilâhiyyîn) bu görüşü ileri sürer. c) Ahiret hayatı hem ruhanî hem de cismanîdir. Eş'arîlerden Huleymî ve Gazzâlî, Şafiîlerden Râgıb el-İsfahânî, Hanefîlerden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ebû Zeyd ed-Debûsî ile Mu'tezile'den Muammer bu görüştedir. d) Var olan sadece dünya hayatıdır ve ahiret yoktur. Tabiatçı (materyalist) felsefeciler bu iddiadadırlar. e) Ahiret hayatının imkanı ve imkansızlığı konusunda yeterince delil yoktur ve dolayısıyla sağlıklı ve kesin bir değerlendirme yapılamaz. Galen'in (Galinus/Calinus) bu görüşte olduğu iddia edilir.⁹⁶

Ehl-i Hadîs ve Sünnî kelamcılar ruh-beden irtibatının cismanî gerçeklik olduğunu kabul ettikleri gibi, ahiret hayatı içerisinde cereyan edecek olgu ve olayları da cismanî ve bilmüşâhede gerçekleştirmeler olarak görürler. Sur, mahşer, havz, amel defterleri, mizan, sırat, cennet ve cehennem gibi olgular cismanîdir; Sûr'a üfürme, mahşer yerinde toplanma, sorgulama, ru'yetullah gibi olaylar ise bilmüşâhede gerçekliklerdir. Sûr, hadislerde geçtiği şekliyle öküz boynuzu şeklinde bir borudur ve İsrâfil bu boru ile anonsta bulunacaktır. Mahşer

⁹⁶ Hud b. Muhakkem el-Huvarî, *Tefsîru'l-Kitâbillâhî'l-azîz*, I, 136; Nasiruddin et-Tûsî, *Risâle fi'l-kavâidi'l-akâid*, s. 101-103; Şemsüddîn es-Semerikandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Kuveyt 1405/1985, s. 437-438; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, VIII, 297; Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmera bi şerhi'l-Müsâvera li'l-Kemâl b. Hümmâm*, s. 226.

yeri yeniden diriliş sonrası toplanılacak gerçek bir mekan veya meydandır. Amel defteri, içinde kişilerin geçmiş bütün yaptıklarının kayıtları bulunan ve melekler tarafından tutulmuş cismanî bir defterdir ve bu defter mizanda tartılacaktır. Mizan, birinde iyi ameller diğerinde kötü ameller veya amel defterleri bulunan iki gözlü bir terazidir. Ceb-râil, bu mizanın sahibi ve idaresi ile görevlidir. Sırât, cehennem üzerinde cennete geçiş sağlayacak şekilde kurulmuş bulunan ve üzerinden geçilebilen bir köprüdür. Cennet iyi insanların içinde yaşayacağı, cehennem ise asi ve inkarcıların içinde azap çekeceği gerçek bir mekandır. Sûr'a üfürme, toplanma, sorgulama, amelleri tartma ve ru'yetullah gibi olaylar ise bilmüşahede gerçekleşecek, diğer bir deyişle beş duyu ile hissedilecek ve kavranacak gerçekleştirmelerdir.⁹⁷

Mu'tezile, Allah'ın sıfatları konusundaki yaklaşımını burada da sürdürerek, olgu ve olayların özellikle Allah ile ilgili olanlarını ret ve bu konudaki nasları te'vil yoluna gider. Sözelimi ru'yetullah her ne kadar dünyevî nokta-i nazardan mümkün görünse bile Allah'ın dünyevî şartlar çerçevesine indirgenerek insan gözüyle görülmesini iddia etmek doğru değildir. Öte yandan insanın amelini

⁹⁷ Bakollânî, *el-İnsâf* (M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1369/1950, s. 45; Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a* (nşr. Ahmed el-Câmidî), Riyad 1420, VI, 1243, 1245; İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 65-66; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd* (nşr. İ.A. Çubukçu-H. Atay), Ankara 1962, 213-220; Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 245-246; Alaüddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelem*, s. 178-180; Kemal b. Ebî Şerîf, *el-Müsâmera*, s. 237-247.

araz kabul eden Mu'tezile, bunun tartılmasını ve tartı aracı olan mizanı da bir gerçeklik olarak görmek eğilimde değildir. Çünkü tartılan nesnenin cismanî olmasının yanında miktannın ve sürekliliğinin bulunması da gerekir. Arazlar her ne kadar bilmüşahede varlıklar ise de, miktannın tespit edilememesi ve iki zamanda süreklilikleri bulunmama özellikleri sebebiyle tartıya konu olmaları söz konusu değildir. Kur'an'da geçen 'mizan' kelimesini 'adalet' olarak yorumlayan Mu'tezile, amellerin tartılmasını adaletin yerine gelmesi şeklinde yorumlama eğilimindedir. Mu'tezile'nin bir başka yorumu ise terazi ve tartılmanın sembolik olması şeklindedir. Buna göre terazinin kefelerine konulacak, iyi ve kötü amellerin kendileri değil onları temsil eden sembollerdir. İyi amelleri simgeleyen *nur* ve kötü amelleri simgeleyen *zulmet* terazinin iki kefesine konulacak; nurun ağır gelmesi ile kişinin mü'min, zulmetin ağır gelmesi ile de kişinin kafir olduğuna hükmedilecektir. Dolayısıyla buradaki *nur* ve *zulmet*, iyi ve kötü amellere işaret eden birer semboldürler.⁹⁸ Ahiret halleri konusunda Mu'tezile'nin dünyevî uygulama ve şartlardan uzaklaşmaya çalıştığı bir gerçektir. Bu çerçeveden olmak üzere mahşerde hesabın iki ortak veya patron-çalışan arasındaki hesaplaşma şeklinde anlaşılabilmesi gerektiğini özellikle vurgulayan Kadî Abdulcebbâr, orada gerçekleşecek hesabı Allah'ın kulunun kalbinde kazandığı sevap ve ikabı zarfı

⁹⁸ Kadî Abdulcebbâr, *el-Usûlû'l-Hamse*, s. 96-97; a. mlf., *Şerhu'l-Usûlû'l-Hamse*, s. 735; a.mlf., *el-Muhtasar fî usûlî'd-dîn*, I, 248-149.

bir bilgi şeklinde yaratması ve kulun kalbinde bir hesaplaşmanın gerçekleşmesi şeklinde anlar. “Muhakkak ki, Allah son derece hızlı hesap görendir”⁹⁹ mealindeki ayet gereği bu işlemin son derece hızlı bir şekilde sonuçlandırılacağını belirtir. Sorgulamanın (suâl) ise, kulun organlarında bir takım sözler yaratılması ve onların kulun yaptığı işlere şahit kılınması şeklinde olacağını dile getirir. Mu'tezile'ye göre sıratın kıldan ince kılıçtan keskin olması söz konusu değildir. Sırat bir köprü ve yoldur. Bunun son derece keskin ve ince kabul edilmesi ve üzerinden geçeceklerin adeta geçme konusunda sınanmasının öngörülmesi yeni bir teklifi gündeme getirir. Halbuki teklif dünyadadır, ahirette teklif söz konusu değildir. Kısaca söylemek gerekirse sırat, cennet ile cehennem arasında bir yoldur, mü'minler için oldukça geniştir, kafirler geçmeye kalkıştıkları vakit daralır ve geçmelerini zorlaştırır. Bir kısım Mu'tezile alimi sıratı, sevap ve günaha götüren *delil* olarak yorumlar. Buna göre itaate götüren delile sarılan cennete gider, günaha götüren delile sarılan ise cehenneme gider. Ancak Kadî Abdulcebbar bu te'vili nasların zahirine aykırı bulur, çünkü nassı zahirine hamletme imkanı varken mecaza gitmek doğru değildir.¹⁰⁰

İtikadî konularda Mu'tezile'ye yakınlığı ile bilinen Şia'ya göre ahiret hayatında insan, ruh-ceset birlikte aynî varlığı ile diriltilecektir. Cennet, cehennem, kabir azabı ve nimeti, mizan, sırât, a'râf

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/19, 199; el-Mâide 5/4.

¹⁰⁰ Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 734-738.

ve amel defteri gibi ahiret halleri ve olguları birer gerçekliktir.¹⁰¹ Ancak Şia'nın ünlü düşünürlerinden Tabatabaî'ye göre berzah hali madde ile aklî mücerred arasında bir konumdadır. Madde ve maddenin gerektirdiği hususlardan uzak bir uyku halidir, oradaki lezzet ve azap aklî ve hayalîdir ancak, tamamen vehim ve tasavvur olmayıp hariçte bir mevcudiyeti söz konusudur. Kıyametin kopması ile birlikte dünyevî sebep-sonuç düzeni bitecek, gayb ile şehadet bir olacak, perdeler kalkacak, mü'minlerin bedenleri, ruhları gibi nuranî bir mahiyete dönüşecek, kafirler ise kazandıkları dünyevî zulmete terk edileceklerdir.¹⁰²

Bâtınîler, yeniden dirilişi insanlara ruhanî sûret verilmesi olarak anlarlar. Onlara göre iyi amel sahibi insanlara güzel bir ruhanî suret verilecek ve onlar, ebedî nimete erecekler; kötü amel sahibi insanlara ise çirkin bir ruhanî suret verilecek ve onlar, ebedî cezaya ve azaba çarptırılacaklardır.¹⁰³

Ahiret konusunda Felsefecilerin görüşü yukarıda kısaca verildiği gibi sadece ruhanî olması yönündedir. Çünkü onlara göre meâd denilen dünya sonrası alem işleyiş ve mahiyet olarak tamamen farklıdır. Mücerret ve basît varlıklardan oluşur, kevn ve fesat söz konusu değildir. Kısaca söylemek gerekirse burası his ve müşahede alemi değil, aklî alemdir (el-alemü'l-aklî). Ruh-beden irtibatı konusunda değinildiği gibi, insan, bu aleme 'nefs'

¹⁰¹ Kaşifu'l-Gıta, *Aslu's-Şia ve Usûlûha*, s. 144.

¹⁰² Tabatabaî, *er-Ressâlu'l-tevhîdiyye*, s. 216-217, 221, 232-242.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, III, 418.

(en-nefsü'n-natıka) şeklinde katılacaktır. Çünkü 'nefs' basît ve mücerred varlık olma yönü itibariyle bu aklî aleme aittir. Nefs, kevn-fesâd kanunlarına tabi ve mürekkep olan bedenden ve bedenine ait bulunduğu süflî aleminden ayrılır, mücerret ve basit özelliği ile ait olduğu ulvî aleme intikal eder. Burada karşılaşacağı muameleler de cismanî ve müşahade edilen türden olmayıp, ruhanî mahiyette ve ruhanî bir algılayış şeklinde olacaktır. Diğer bir ifade ile dünyadaki durumuna göre buradaki saadet ve şekâveti, nefsanî fazîlet veya nefsanî rezîlet şeklinde gerçekleşecektir. "Lezzet ve acıyı beden olmaksızın ruh nasıl algılayacaktır?" sorusuna felsefeciler, lezzet ve acının dünya hayatında da beden tarafından değil, nefs tarafından algılandığını ileri sürerek cevap verirler. Dolayısıyla nefs, beden aleti olmaksızın da uhrevi lezzet ve acıyı algılayabilir.¹⁰⁴

Ahiretin hem ruhanî hem de cismanî olmasını öngörenlere göre, dünya hayatında insan, bedeninin daha etkin olduğu bir hayat sürmektedir. Çünkü dünya hayatı hissî ve cismanî unsurlardan oluşmuş bir hayattır. Buna uygun olarak bedeninin hissî algısı ve cismanî etkinliği öncelenmiştir. Buna karşılık ahirette bedeninin zayıf ruhun güçlü olduğu bir hayat söz konusudur. Böylelikle ruh bu hayatta daha etkin beden ise daha pasiftir. Ruh, ölüm ile bedenden ayrıldığında güçlenir ve kemal özelliklerle

¹⁰⁴ Nasiruddîn et-Tusî, *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, s. 109-110; Şemsüddîn es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 446; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, VIII, 298.

rini tezahür ettirir. Çünkü artık o, süflî ve denî (alçak) aleminden kurtulmuş; ulvî, kudsî ve saf bir aleme intikal etmiştir. Yeniden diriliş ile birlikte bedene iade edildiğinde, beden üzerinde etkin ve güçlü bir konumda olması kaçınılmazdır. Çünkü bu yeni alem artık ebedî saadet ve ruhanî hazların elde edileceği, ebedî bir hayatın sürdürüleceği bir süreçtir. İleri sürülen bu fikirler, kelimcilerin genelini ileri sürdüğü ruh-beden irtibatı şeklindeki cismanî haşre ve öte dünya sürecine aykırı değildir. Farklı yönü ruhun daha etkin olduğu bir ahiret hayatı öngörüyor olmasıdır. Aslında bu grup, felsefecilerle kelimciler arasında bir ortak nokta bulma endişesinde olanlar şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim bu kişilerin kimliklerine bakıldığında neredeyse tamamının felsefe ile meşgul olanlardan veya kelim ile felsefeyi uzlaştırma çabası içerisinde bulunanlardan oluşması, tespitimizi doğrulayan bir görüntüdür. Sözelimi Gazzâlî, Fahreddîn er-Razî, Hanefîler'den Debûsî bunlar arasında yer alır. Felsefe ile irtibatlı olan sufilerin de bu şekilde düşünenlere katılması ayrıca dikkat çekici bir husustur.¹⁰⁵

Ahiretin mahiyeti konusunda bir başka husus ise, şu anda ahiretin bulunup bulunmadığıdır. Ehl-i Sünnet alimleri, Kur'an'daki "cehennem kafirler için hazırlanmıştır", "cennet muttakiler için hazırlanmıştır" şeklinde geçmişte olmuş-bitmiş bir olayı

¹⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, VIII, 300.

anlatan ifadelerden¹⁰⁶ cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu ve şu anda bulunduğu şeklinde bir inancı benimserken Mu'tezile, bunların geçmişte yaratılmış olmasının gereksiz ve faydasız olduğu kanaatindedir. Onlara göre cennet ve cehennem kıyamet koptuktan sonra yani gelecekte yaratılacaktır.¹⁰⁷ Ehl-i Sünnetin cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu görüşünden, ahiretin hal-i hazırda var olduğu veya mücessem bir varlığının bulunduğu anlamı çıkar. Bu da, alemin dünya ve ahiret olarak bir bütün şeklinde yaratıldığı inancını beraberinde getirir. Mu'tezile'nin anlayışına göre ise Allah sadece dünya hayatını yaratmıştır, ahiret hayatı bilahare gelecekte yaratacaktır. Buna göre de alemin yaratılma süreci devam etmektedir ve sürecin bir noktasında kıyamet kopacak ve cennet-cehennem yaratılacaktır.

C. AHİRET HAYATININ EBEDİLİĞİ

Kur'an-ı Kerîm'de ahiret hayatının ebediliği, 'huld' ve 'ebed' kavramları ile ifade edilir. 'Huld', kelime olarak "devam etsin etmesin uzun kalma (es-sebâtü'l-medîd)" anlamına gelir. Bu anlamından hareketle "baki olmak" ve "daim kalmak" anlamları da yüklenmiştir. Bir şeyde çok geç bir değişme ve bozulmayı Araplar, aynı fiilin bir başka mastarı olan 'hulûd' kelimesi ile ifade ederler. An-

¹⁰⁶ bk. el-Bakara 2/24; Al-i İmrân 3/131, 133; el-Hadîd 57/21.

¹⁰⁷ Abdulkâhir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, s. 237; Zeynüddîn Kâsım b. Kutlubuga, *Şerhu'l-Müsâvera*, s. 247.

cak bu kullanımda 'devamlılık' değil "uzun bir kalış" söz konusudur. Yine bu anlamından dolayı uzun süre kalıcılığı olan günler için 'el-eyyamü'l-hulûd' deyimini kullanılır. Âsilerin cehennemde kalışlarının bu kelime ile ifade edilmesi, orada uzun bir müddet kalacaklarını ifade içindir. Yakın anlamlı kelimelerden 'meks', "düzenli bir kalış", 'lebs' ise "el-lebs bi'l-mekân" kalıbında "bir yere bağlanarak kalmak" anlamına gelir. 'Ebed' kavramı ise, 'dehr', 'dâim', 'kadîm', ve 'ezelî' anlamlarına gelir. Bununla eş anlamlı kabul edilen 'emed' kelimesi arasında fark vardır. Çünkü ebed, "sınırsız bir zamanı" 'emed' ise 'meçhul olmakla birlikte bir sınırı bulunan müddeti' ifade eder. 'Ebed' kavramının zıddı "geriye doğru başlangıcı olmayan" anlamında 'ezelî' kelimesidir. Buradan hareketle 'ebed', 'ileri doğru sonu olmayan' anlamındadır. Bu anlamları ile 'ezelî', "öncesi olmayan" veya "öncesinde yokluk bulunmayan" anlamına gelen 'kadîm' kelimesinin eş anlamlısı; 'ebed' ise "sonrası bulunmayan" veya "sonunda bir yokluk söz konusu olmayan" anlamına gelen 'bekâ' kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır. Bu iki zıt anlamı ifade için kelam kitaplarında 'lem yezel' ve 'lâ yezâlû' fiilleri de kullanılır. 'Ezelî' kavramı Allah hakkında kullanıldığında *zaman* söz konusu edilmeksizin başlangıcının olmaması anlamına gelir. Bu anlamıyla diğer varlıklar için ezelilikten bahsedilemez. Buna karşılık insan ve melek gibi varlıkların ebediliği bulunmaktadır. Bu da cennet ve ce-

hennemin ebediliği anlamına gelir.¹⁰⁸ Kur'an'da Ahiret hayatı için sıkça geçen "orada ebedî kalacaklardır" anlamına gelen "hâlidîne fîhâ ebeden"¹⁰⁹ ifadesinde 'ebeden' lafzı te'kid değil temyizdir. Bunun anlamı ahiret hayatındaki ikamet-in/kalışın ebedî olduğudur. Oradaki bu ebedî kalış veya ebedî ikamet zaman içerisinde bir ebedilik mi, yoksa zamanın dışına çıkan bir nevi zamansızlık şeklinde bir ebedilik midir? Ayrıca bu ahiret ve içindekilerin ebediliğini, Allah'ın ebediliğinden nasıl ayırt edebiliriz?

Allah'ın ebediliği zaman ve mekan dışılığı, diğer bir deyişle zaman ve mekandan münezze olmayı ifade ederken diğer varlıklar için zaman ve mekandan ayrılmak söz konusu olamaz. Yeniden dirilişin ruh-beden birlikteliği şeklinde gerçekleşeceği inancı söz konusu olduğundan, ahiret hayatında da zaman ve mekanın bulunması ve düşünülmesi kaçınılmazdır. Mu'tezile'nin Ahirette Allah'ın görülmesini reddederken zaman ve mekan şartlarını gerekçe göstermesi, onların öte dünyada bu iki unsuru kabul ettiklerinin delilidir. Kaldı ki, Ehl-i Sünnet uleması, Mu'tezile'nin bu gerekçesine karşılık, zaman ve mekanın olmayacağını söylememişlerdir. Üstelik cennet ve cehennemin bir mekan olduğu bütün mezheplerce müsellemlen olan

¹⁰⁸ İbn Fûrek, *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*, s. 83; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 81, 172; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 133; Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, I, 566, 604; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 32, 80-81, 414, 434.

¹⁰⁹ Örnek olarak bk. en-Nisâ 4/57, 122/169; el-Maide 5/85; el-Beyyine 98/6...

bir husustur. Zaman ve mekan söz konusu ise Kur'an'da belirtilen ebediliğin zaman ve mekan içinde bir ebedilik şeklinde olacağı açıktır. Bu durumda zaman ve mekanın cennet ve cehennem ebediliğine paralel olarak ebedî olacağı müsellem-dir.

Zaman ve mekan içerisinde bulunan Allah'ın dışındaki varlıkların geçmiş ve gelecek yönündeki durumları nedir? Ezeli ve ebedî bir zaman ve mekan söz konusu olabilir mi? Dolayısıyla anılan varlıklar için zaman içinde bir ezellilik ve ebedilik mümkün müdür? Varlığın temelini kadim saydıkları heyûlâ ve sûret olarak gören felsefecilere göre bütün varlıklar, temel itibarıyla geçmiş ve gelecek yönünde ezeli ve ebedîdir. Oluş ve bozuluşun (kevn ve fesad) bulunmadığı ay üstü alemde ise ezellilik ve ebedilik neredeyse zati bir özelliktir. Zamanı (dehr) Allah'ın bir sıfatı kabul eden Davud-i Kayserî gibi sufi filozoflara göre geçmiş ve gelecek her iki yönde de sonsuzluk mümkündür. Çünkü zaman Allah'ın sıfatı olması hasebiyle bizatihi kendisi ezeli ve ebedîdir.¹¹⁰ Ünlü Eş'arî kalamcısı Cüveynî'ye göre hâdis varlık öncesi bulunandır. Öncesi bulunmayan bir varlık hâdis olmaktan çıkar kadim varlık olur. Ancak hâdis varlığın hakikatinde sonrası bulunmak gibi bir kayıt yoktur. Bu anlamda hâdis bir varlığın devamı ve ebediliği muhal değildir. Muhal olan hâdis bir varlığın öncesinin

¹¹⁰ Dâvûdü'l-Kayserî, *Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zemân* (Dâvûdü'l-Kayserî, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayraktar), Kayserî 1997, s. 165-169.

bulunmaması yani ezeli olmasıdır.¹¹¹ Bu izah en azından insan zihninde ebediliğin imkansız olmadığını gösterir.

Kelamcılar ve Ehl-i Hadis taraftarları arasında bu konuda üç görüş bulunmaktadır: a. Cehm b. Safvân gibi geçmiş ve gelecek her iki yönde de sonsuzluğu imkansız görenler. b. Mu'tezile, Kerrâmiye, Eş'ariye ve Şia'nın çoğunluğunun ileri sürdüğü sadece gelecek yönünde bir sonsuzluğu mümkün sayanlar. c. Ehl-i Hadîs taraftarlarının ileri sürdüğü hem geçmiş hem de gelecek yönünde sonsuzluğu imkan dahilinde kabul edenler. Ancak Allah'ın dışındaki bütün varlıkların yaratılmış olmaları dolayısıyla geçmiş yönünde bir sonsuzluğunun olması imkan dahilinde değildir. Bütün semavî dinler de bu noktada müttefiktirler. Ehl-i Hadîs'in ileri sürdüğü husus Allah'ın kudreti bakımından düşünüldüğünde her iki yönde de hâdis bir varlığın devamının imkanıdır. Bu bizatihi bir imkan olmayıp Allah'ın kudreti dahilinde bir imkandır.¹¹²

Yukarıda serdedilen mülâhazalar çerçevesinde ahiret hayatının devamı nedir? Cennet ve cehennem ebedi midirler yoksa belli bir süre devam edip sona mı ereceklerdir? Bir başka soru ise dünyada işlenen suçlar zaman ve mekan ile kayıtlı olduğuna göre ebedi kılınmış bir zaman ve me-

¹¹¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr. Ali Sami en-Neşşar vd.), İskenderiyye 1969, s. 219-220.

¹¹² İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 83-84; İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahavviyye*, s. 74-75. Mâtürîdilerden Ebû Şekûr el-Kişî, her ne kadar ruh, yaratılmış olsa da fena bulmayacaktır görüşünü dile getirir. bk. *Kitâbü't-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, s. 34.

kanda ceza öngörülmesi adalet nokta-i nazarından nasıl değerlendirilmelidir? Öncelikle bu konu yukarıda geçen hâdis bir varlığın sonradan olma özelliği ile ebediliğinin mümkün olup-olmaması ve cennet-cehennemin bekasını kabul etmenin zihinlerde Allah ile birlikte başka bir varlığın bekasını düşünmeyi çağrıştıracakı meselesi ile doğrudan alakalıdır. Sözelimi Cehmiye bu gerekçeden hareketle sonradan olma/yaratılmışlık özelliği ile cennet ve cehennemin her ikisinin de ebediliğinin imkansız olduğunu ileri sürer. Bunun dışındaki mezhepler ise, Allah'ın kullarına ebedî bir nimet vereceği, bunun mahallinin de cennet olacağı va'dini yani kullarına verdiği sözü gerekçe göstererek, cennetin ebedî olacağını dile getirirler. Dolayısıyla cennetin ebediliği konusunda ihtilaflar oldukça azdır. Sevabın sınırlı olmasına karşın ise "Onlar için ardı arkası kesilmez bir nimet vardır"¹¹³ mealindeki ayeti delil getirirler. Sınırlı suça karşılık ebedi cezanın takdir edilmesi ise zaman bakımından değil işlenen suçun niteliği açısından değerlendirilmelidir. Ayrıca cennet ve cehennemin bekasının şirk çağrıştıracakı itirazına ise, Allah'ın bekasının ezeli-lik ile birlikte olmasını gerekçe göstererek reddederler. Cennet ve cehennem ile içindekilerin ebediliği tamamıyla Allah'ın onları ebedî kılması iledir. Çünkü bir şeyi bir vakit var kılan Allah, bunu iki vakitte var, hatta ebedî kılabilir.¹¹⁴

¹¹³ et-Tîn 95/6.

¹¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 85; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 137; Taceddîn Subkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî akîdeti Ebî Mansûr*, s. 54.

Cehennemin ebediliğine karşı çıkanlar dünyevî şartlar ve hallerden hareketle üç gerekçe ileri sürerler: a. Cismanî bir kuvvet nicelik ve zaman bakımından sonsuz olamaz, onun son bulması, ona bağlı olan his ve hareketin de son bulmasını gerektirir ki, böyle bir durumda azaptan bahsetmek imkanı olamaz. b. Sonsuz bir hayat ve devamlı yanma aklen mümkün değildir. c. Sürekli ateş hayatın önemli bir dayanağı olan rutubeti tüketeceğinden, rutubete bağlı olan hayatın ebediliği düşünülemez. Bu itiraz sahiplerini İslam dışı sayan Cürcânî, anılan itirazları, cismanî kuvvetin son bulmasının geçersiz bir iddia olduğu, sürekli yanma ile sürekli hayatın bir arada bulunmasının Allah'ın yaratması ile gerçekleşeceği ve ateşin rutubeti bitirmesinin ise söz konusu olmayacağı şeklinde cevaplar. Çünkü kelim zihniyetine göre şeylerin bizatihi hayatı ve bizatihi yanması söz konusu değildir. Bir şeyin son bulması veya tükenmesi, ancak Allah'ın iradesine bağlı olarak gerçekleşir.¹¹⁵

Cehennemin ebediliği konusunda ise, temelde üç görüş bulunur:

a. Mahiyet veya mekan değişikliği olmaksızın ebedilik: Mu'tezile ve Hariciler gibi mezhepler bu görüşü benimser. Bunlara göre herkes girdiği yerde mahiyet veya mekan değişikliği olmaksızın ebedî kalacaktır. Çünkü Hariciler'e göre büyük günah işleyen de kafirdir ve kafirler ebedi cehennemde kalır. Mu'tezile ise büyük günah işleyeni

¹¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, s. 307-308.

fasık kabul eder ve kafirlerle birlikte onların da ebedî cehennemde kalacağını ileri sürer. Ebû Haşim el-Cübbâî Mu'tezile'nin genel görüşünden ayrılır ve *muvaazene* fikrini ortaya atar. Buna göre büyük günah işleyen kişinin günah ve sevapları tartılır, eğer sevapları ağır gelirse cennete günahları ağır gelirse cehenneme girer. Bu durumda hüküm ağır basan tarafa göre verilir.

b. Mahiyet değişikliği ile ebedilik: Ebü'l-Huzeyl el-Allâf ve İbn Arabî gibi düşünörlere göre zaman içinde cehennem hayatında bir mahiyet değişikliği meydana gelecek ancak yine de cehennem ebedi olacaktır. Bununla birlikte düşünörlar arasında nasıl bir mahiyet değişikliği meydana geleceğı konusunda ihtilaflar bulunmaktadır. Ebü'l-Huzeyl el-Allâf ahiretin dünya gibi bir amel ve mihnet yeri olmadığını dolayısıyla orada bir hareketin olmayacağını dile getirir.¹¹⁶ Bu görüşünden hareketle bazıları ona cehennem ehlinin hareketlerinin yok edilmesi suretiyle cansızlaştırılacağı ve neticede acı ve ızdırabın olmayacağı görüşünü nispet etmişlerdir.¹¹⁷ Sufî kesimden İbn Arabî,

¹¹⁶ Hayyât, *el-İntisâr*, s. 122-123.

¹¹⁷ İbn Hazm'ın verdiği bilgiye göre Ebü'l-Huzeyl, cennet ve cehennemin ebedi olarak devam edeceğini ancak hareket yok edileceğinden cansız bir taşın durması gibi bir devamlılık olacağını dile getirir. Benzer iddiayı Abdülkâhir el-Bağdadî de ileri sürer (bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 83-84; Abdülkâhir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, s. 238). Hayyât bunun Ebü'l-Huzeyl'e yapılmış bir iftira olduğunu onun gerçek görüşünün cennet ve cehennemin bu dünya gibi çalışma (amel) yeri olmadığını dile getirmiştir. Cennet ile ilgili olarak, insanlar orada çalışmayacaklar, bir şey arzu ettiklerinde ona ulaşmak için gayret ve hareket içinde ol-

Allah'ın "rahmân" sıfatının bir gereği olarak cehennem ehlinin bulundukları yerde (cehennem) kalmaları şartıyla onlara nimet bağışında bulunacağını belirtir. Söz konusu nimet onların cehennemde sürekli bir uykuya daldırılmaları ve rüyalarında hoşlarına gidecek şeyler görmeleridir. Kaldıkları yer cehennem olmasına rağmen gördükleri rüya onları mutlu edecektir. O bu düşüncesini "Kim rabbine mücrim olarak gelirse, ona içinde ne öleceği ne de yaşayacağı cehennem vardır."¹¹⁸ mealindeki âyete dayandırır ve şöyle bir misal getirir: Hasta olan ve son derece rahatsız edici yatakta uyuyan bir kimsenin eğer yüzünde mutluluk belirtisi varsa o kimsenin rüya gördüğü kanaatine varılır. Halbuki haline ve yatağına bakıldığında onun azab içinde olması gerekir.¹¹⁹ Bu durumda cennet nimeti hakiki nimet iken cehennem nimeti yalancı ve hayalîdir. Cehennemdeki kimse ne tam azab ne de nimet içindedir. Âyette geçtiği gibi ne hayattadır ne de ölü. Buna karşılık cennette insanlar halis nimet içinde yaşarlar.¹²⁰ Bir Mürciî'nin ileri sürdüğü iddia edilen görüş ise İbn Arabî'nin düşüncesine oldukça yakındır. Ona göre Allah cehennem ehlini, cehenneme soktukten sonra onlara azap etmeyecektir. Onlar orada herhangi bir azap görmeksizin ebedî kalacaktır. Bu görüşüne dayanak olarak Allah'ın dalalette olanlara bu dün-

mayacaklar, arzuladıkları şeyler onlara gelecektir görüşünü ileri sürmüştür (bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 122-123).

¹¹⁸ Tâhâ 20/74.

¹¹⁹ *Fütûhât*, (OY), IV, 327-329.

¹²⁰ a. esr., IV, 351-352.

yada nimet vermesini gösterir. Sahibi bilinmeyen bir başka görüşe göre içindekiler çıkmak suretiyle cehennemin bir nevi boş ve işlevsiz olarak ebedî olacağı şeklindedir.

c. Ebediliğin Allah'ın iradesine bağlı olduğu:

Bu görüş Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunca benimser. Buna göre Allah, dilediği kimseyi cennete koyar veya cehennemden çıkarır. Allah insanın yararına olarak verdiği sözden (va'd) dönmez ama insanın aleyhine ve zararına olacak sözünden (va'id) vazgeçebilir. Bu "Allah cennete koyduğu hiç kimseyi cehenneme tekrar göndermez ama tersini yapması yani cehennemde olanı cennete alması O'nun iradesi ve rahmetinin bir gereği olarak vukua gelebilir" anlamındadır. Bu görüşü ileri sürenler değişiklik veya değişmezlik noktasında Allah'a yönelik bir vucûbiyet/zorunluluk öngörmemeye özen gösterirler.¹²¹

¹²¹ Ebû Şekûr el-Kişşî, *Kitâbü'l-Temhîd*, s. 179-180; İbn Ebî'l-İz, *Şerhu'l-Akâidü'l-Tahâviyye*, s. 420-421; *Fütûhât* (OY), IV, 327-329 Nasiruddîn et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, s. 106-107; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 135, 148; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 307; Bekir Topaloğlu, "Cehennem (Kelâm)", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 231-232.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslam toplumu özellikle sünnî camia itikadî yapıyı Cibril hadîsinde geçtiği gibi altı esas olarak kabullenmiştir. 'Amentü' şeklinde isimlendirilen Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete ve kadere iman şeklindeki *altı iman esası* nesilden nesile aktarılarak gelmiştir. Ahiret inancı da bu yapı içerisinde beşinci esas olarak yerini almıştır. İlahiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât şeklindeki üçlü tasnif (usûl-i selâse) veya İlahiyyât ve sem'iyyât şeklindeki ikili tasnif her ne kadar sonraki dönemler itibariyle kelam kitaplarında yerleşik bir yapı görüntüsü verseler de, İslam ümmetinin geneli tarafından bilinen ve kabullenilen bir tasnif değildir. İslam inanç ilkelerinin tümünün sem'iyyâta dayandığı hesaba katılırsa, bu ayrımın nasları esas alan kelam zihniyetine uygun olmadığı da açıktır. Ayrıca Cürcânî'nin kelam ilminin tarifini verirken konularını Allah'ın zatı, sıfatları, mebde ve meâd itibariyle mümkünlerin halleri olarak sıralaması ve bunların *İslam kanunu* üzere olması kaydı ile ilm-i ilâhînin (ilahiyât) dışında tutulduğunu belirtmesi¹, ilahiyat nübüvvat ve sem'iyyat şeklinde bir kısım kelam kitaplarında görülen tasnifin bir ayağını oluşturan *ilahiyât* anlamsız kılar. Çünkü *ilahiyât* felsefeciler tarafından aklî bir mesele olarak görülür ve sem'î delil olan *naklî* bu alanda referans alınması usûlen uygun bulunmaz.

¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 185

Naslar/nakil ancak peygamberlik, görünmeyen varlıklar ve ahireti içine alan çerçeve dahilinde delil olabilir. Bu çerçeveye de sem'iyât adı verilir.

*

Ahiret hayatının naslar dikkate alınarak akli bir izah çerçevesinde temellendirilmesi tamamen olmasa da bir ölçüde mümkündür. Öncelikle bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek, dolaylı olarak öte dünya hayatının varlığını kabul anlamına gelir. Nitekim geçmişten günümüze tanrı inancı bulunan milletlerin tamamında bir ahiret inancının bulunduğu araştırmalar neticesinde tespit edilmiş bir husustur. İslam inanç sisteminde ahiret inancının Allah inancı ile birlikte anılmasının nedeni de budur; bu aynı zamanda insanın fıtratıdır. Öyleyse insan, fıtratı gereği, doğrudan tanrı inancına, dolaylı olarak yani tanrı inancına bağlı olarak öte dünya inancına eğilimli bir varlıktır. Kur'an'ın ilk suresinde Allah'ın kendisini *alemlerin rabbı*, olarak tanıttıktan sonra *din gününün* yani bir hesap görülecek öte dünyanın sahibi ve hükümranı olduğunu bildirmesi, insanın bu fıtratının bizlere ihbandır. İçinde bulunduğumuz aleme baktığımızda da, varlıkların görünenlerden ibaret olmadığı, müşahedelerimiz ve tecrübelerimiz dışında bir çok varlığın ve varlık alanının bulunduğu bir gerçeklik olarak görülür ve kabul edilir. Görünenin dışında varlık ve varlık alanı kabul etmeyen materyalizmin tıkandığı ve gelişen olayları ve olguları görünen ile sınırlı izahta yetersiz kaldığı bir gerçektir. Kur'an'da belirtilen *öte dünya inancı* insanın bu tecrübe ve

müşahedelerini destekler ve alemi izahta önüne kolaylıklar ve çıkış kapıları sunar.

Dar anlamda dünyada geniş anlamda kainattaki bir takım gelişmeler, hem fizikî hem de toplumsal düzeyde bir bozulmanın ve çözülmenin hızlandığını, bir çok noktada tükenme korkusunun artık gerçeğe dönüştüğünü gösteriyor. Adeta eski kitaplarda okuduğumuz kıyamet alametleri çevremizde beliriyor. Aslında bu alametler bir yönü itibariyle kıyametin kopmasının imkanını bize bildiriyor. Çünkü bakıldığında *küçük alametler* olarak sayılan hususlar bütünüyle ahlaksızlık ve haksızlık neticesi toplumsal düzenin bozulması ve hayatın yaşanmaz hale gelmesi olarak yorumlanabilir. Sözgelimi zinanın artması, eşlerin birbirlerini aldatması, ahlaksızlığın yaygınlaşması, liyakatsiz insanlara görevler verilmesi gibi hususlar haksızlığın sıradanlaşması ve kanıksanması anlamına gelir. Bu da toplum düzeninin bozulmasını ve hayatın zorlaşmasını beraberinde getirir. İkinci aşama ise dünyada var olan tabiat düzeninin bozulmasını haber verir. *Dabbetü'l-arz* ve *duman/duhân* buna örnek gösterilebilir. Nitekim dabbetü'l-arz çaresiz hastalıkların meydana gelmesi, bunların toplu hayvan ve insan ölümlerine yol açması şeklinde yorumlanabileceği gibi, dumanın da, ozon tabakasının delinmesi ile radyasyon sızıntısına bağlı büyük yangınların ortaya çıkması şeklinde anlaşılması mümkündür. Bugünün dünyasında bunu özellikle şehirlerde meydana gelen ve insan sağlığı için ciddi tehlike haline gelmiş bulunan hava kirliliği şeklinde değerlendirmek de akla aykırı değildir.

Yecûl-mecûl ile *deccal* ise, inkarın ve inançsızlığın en üst düzeye çıkmasını ve insanları inançsızlık bataklığına çekmesini ifade edebilir. Bu inançsızlık sadece Allah'ın inkarı şeklinde değil, insanların birbirlerine olan inanç ve güven duygularının kaybolması anlamına da gelir. Bu dereceye ulaşan bir inançsızlığa Allah'ın müsaade etmesi beklenemez. Çünkü O, bütün alemin rabbi ve hâkimidir. İnançsızlığın bu noktaya gelmesi dünyanın gereksiz hale gelmesi anlamına gelir. Nitekim *sünnetullah* da böyle cereyan eder. Ayetlerde inkar edenlere, yerlerin ve göklerin Allah'a ait olduğu ve O'nun hiçbir şeye muhtaç olmadığı hatırlatıldıktan sonra, bozgunculuk durumunda yerlerine başka bir kavmin getirileceği ve yine inkar durumunda *yeni* bir yaratmanın/oluşumun söz konusu olabileceği ihtar edilir.²

Öte yandan her dönemde insanlar kendi zamanlarında anılan türden kıyamet alametlerinin tezahür etmeye başladığını ve kıyametin yaklaştığını söyleyegelmişlerdir. Ancak eski dönemlerde bölgesel olan bazı gelişmeler, bugün artık küresel/global düzeye taşınmış ve bu düzeyde tezahürü ve gelişmesi söz konusu olmaya başlamıştır. Nitekim eskiden başta materyalistler olmak üzere birçok insan, yaşanan bu dünyanın mükemmel olduğunu ve asla yok olmayacağını dile getirirken bugün geline nokta inançlı-inançsız istisnasız bütün insanlarda büyük bir karamsarlığın olduğu açıkça görülür. Çünkü dünyayı tahrip edecek her

² en-Nisâ 4/131-133; İbrahim 14/19; Fâtır 35/15-17.

türlü imkanı bizzat insanın kendisinin hazırladığı görülen bir gerçektir. En büyük canlılar olan balinaların ve fillerin, en tehlikeli varlıklar olan aslanların ve kaplanların insanın eliyle neslinin tükenme durumuna geldiği, başta ormanlar olmak üzere bitki örtüsünün tahrip edildiği ve iklimde ciddi anlamda olumsuz değişikliklerin meydana geldiği yadsınamaz bir hakikattir. Kirlenmez denilen koca denizler kirletildi, kimyasal gazlar ile soluduğumuz hava bozuldu, atmosferde koruyucu tabaka olan ozon tabakası delindi ve insanlar zararlı güneş ışınlarının tehlikesine açık hale geldi. Hepsinden daha önemlisi, teknolojik gelişmelere paralel olarak silah sanayiindeki akıl almaz icatlar, bir şehrin bir ülkenin bir anda yok edilmesini mümkün hale getirdi. Şu anda mevcut nükleer silah stoku kullanılmış olsa dünyanın tamamının yok olması kaçınılmaz bir gerçekliktir. Ukrayna'daki Çernobil nükleer santralinin patlamasının neredeyse dünyanın dörtte birini olumsuz yönde etkilediği ortadadır. Bir nükleer santralin etki alanı bu kadar geniş ise, mevcutların bir şekilde patlamasının doğuracağı sonuçları kimse aklına getirmek istemez. Öyleyse dünyanın yok olması o kadar uzak değildir, "Dünyamızı koruyalım çünkü başka dünya yok" sloganı, bunu en güzel şekilde ifade eder. Çünkü bu slogan, dünyanın yok olacağı gerçeğinin ve endişesinin sesli ve sözlü bir tezahürüdür. Öyleyse kıyametin gerçekleşme imkanı, gözle müşahade edilecek bir açıklığa ulaşmıştır. Bu sebepten 'kıyamet' olgusu artık insanlara uzak gelmemektedir. Bunun kısa ve öz ifadesi olan ve bü-

tün ilahî dinlerde bildirilen ‘son/kıyamet saati’nin kaçınılmaz olduğudur. Bunun nasıl ve ne zaman gerçekleşeceği Allah’ın bilgisindedir. “Sana kıyamet saatini soruyorlar. ‘Onun bilgisi Allah katındadır’ de. Ne bilirsin belki de onun saati çok yakındır”³

•

Öte yandan *ruh ve beden bütünlüğü* şeklindeki donanımı ile insanı, dünya hayatı ile kısıtlı görmek ve onu bu dünya ile sınırlamak doğru değildir. Diğer bir deyişle insanı bu dünya ile sınırlı tutmak ona yapılacak en büyük haksızlıktır. Duygulan, düşünceleri, eylemleri, hedefleri ve hedefledikleri ile insan, mükemmele ulaşma ve kemâl noktasına varma arayışı içerisinde. Bir diğer ifade ile hayır ve şer ikiliğinden kurtulup mutlak hayra ulaşma arzusundadır. Onu dünya ile sınırlandırmak, arayışlarına set çekmek, arzulanna karşı duvar örmektir. Su nasıl engelleri aşarak yatağını bulur ve hedefi olan ummana ulaşırsa, insan da bir şekilde çekilen setleri devirir, örülen duvarları yıkar ve kendi ummanına yani öte dünyada hazırlanmış olan ebedî hayata ulaşır. Bunun için belki en kestirme yol insanın bizzat kendisini bilmesidir. “Kendini bil” diyen Sokrat belki de buna işaret ediyordu. İslam ümmeti içerisinde yerleşen ve peygamber sözü muamelesi gören “kendini bilen Rabini bilir” deyişi, Kur’an’da geçen insanın afâk ve enfüsü yani çevresini ve kendisini bilmesi ile örtüştüğünden bu kadar kıymetli bu-

³ el-Ahzâb 33/63.

lunmuş ve bir yol gösterici deyiş olmuştur. İnsanın bilinmesi, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem'in bilinmesidir. Çünkü her insan bir Adem ve Adem her insan tekinin bir örneğidir. "Hz. Adem nasıl yaratılmıştır?", "Bütün insan zürriyeti ondan nasıl meydana gelmiştir?", "İlk yaratılışta bütün zürriyetinin bedeninden çıkarılması nasıl gerçekleşmiştir?" gibi sorular yüzyıllardır insanların kafalarını meşgul etmiştir. Çünkü geçmişi bilen insan geleceğe yönelik fikir yürütme imkanına sahip olur. Geçmiş, geleceği bilmede ve gelecek hakkında plan ve tasan üretmede bir malzeme mahzeni hükmündedir. Bu yüzden insanın kabir ve ahiret hayatını tanıyabilmek için onun ilk yaratılışını bir ölçüde kavramak gerekir.

Kur'an'da ve hadîslerde geçen Hz. Adem'in yaratılışı ve bedeninden çıkarılan zürriyetine hitap edilmesi, gerçek olabileceği gibi temsili de olabilir. Gerçek olmasına karşı çıkanlar genellikle dünyevi tabiat kanunlarının işleyişini göz önünde bulundurmakta ve böyle bir olayın gerçekleşmesini bu bakımdan imkansız görmektedirler. İslam kültürü özellikle de kelim düşünce noktasından baktığımızda, iki tür olay söz konusudur: *âdete muvafık* olan ve *âdete muhalif* olan. Kelam kitaplarında birincisi 'âdeten', ikincisi ise 'hârikun li'l-âde' kavramları ile ifade edilir. Âdeten olan olaylar, Allah'ın dünyaya koyduğu bir nizam çerçevesinde, alışageldiğimiz düzen içerisinde ve zorunlu olmayan sebep-sonuç mukaraneti/bağlantısı ile gerçekleşir. İnsanın ilk yaratılışı ile kabir hayatından başlamak üzere ahiret hayatı, âdeten olanın dışında

gerçekleşir. Dolayısıyla âdeten olan ile kıyaslanması ve ona göre değerlendirilmesi doğru olmaz. Yaratılış ile dünya hayatı sonrası gelişmeler kendi bağlamı içerisinde ele alınmalı ve değerlendirilmelidir.

İlk yaratılışın temsilî olması, tamamen gerçek dışı olması anlamına gelmez. Temsil iki türlü olabilir: Birincisi kurgu şeklindedir, bu da sözlü ve sahnelenme şeklinde ikiye ayrılır. Sözlü olanı hikaye, kıssa, masal ve roman gibi yazılı veya anlatım şeklinde olabilir. Diğerisi ise bir takım gerçek figürlerle sahnelemek şeklinde olabilir ki, bu da sinema ve tiyatro gibidir. Tiyatro gösterilerine 'temsil' denmesi de bundan dolayı olsa gerektir. İkinci tür temsil ise, gerçek bir nesnenin veya olayın büyütülerek ya da küçültülerek gösterilmesidir. Bu gösterimde farklı bir figür kullanılmaması gerçekliğinin korunmasıdır, büyültmek ya da küçültmek suretiyle gerçek boyutunun dışına çıkmış olması ise, temsil tarafını oluşturur. İlk yaratılışta bu tür bir temsil söz konusu olabilir. Yani ilk yaratılışta Hz. Adem'in zürriyetinin belinden çıkarılması ve soru sorulması, insanların gerçek boyutları küçültülerek zerre denilen çok küçük boyutta, canlılar şeklinde nâtikîyet kazandırılmış suretlerin toplanması ve onlarla yapılan mukâleme/diyalogdur. Bu bir temsildir ama gerçekliği bulunan bir temsildir. Hatta buna bir anlamda yeniden diriliş yani mahşer provasası demek bile mümkündür.

İlk yaratılıştaki bu zerrelerin, bir hadîste geçen insanın ilk yaratılan hücresi olan ve kişinin

bütün özelliklerini taşıyan *acbü'z-zeneb* olması ihtimali de vardır. Çünkü hadislerde insanın ilk yaratılan ve bozulma ve çürümeye uğramayacak unsuru/hücre⁴ şeklinde tanımlanan *acbü'z-zeneb*, insanın bütün özelliklerini taşıması itibariyle adeta insanın küçük bir örneği yani temsili boyutta küçük bir insandır. İlk hitabın bu *acbü'z-zeneb*lerden oluşan topluluğa olması da ihtimal dahilindedir. Zaten Fahreddin er-Razi'nin ilk yaratılıştaki hitaba konu olan zerrelere kainatın parçalanma kabul etmeyen en küçük yapı taşları (cüz ellezî lâ yetecezzâ/atom) olmalarını ihtimal dahilinde görmesi bu fikri destekleyen akli bir çıkarımdır. Sonuçta yeniden dirilişte insanların yaratılması bu *acbü'z-zeneb*den gerçekleşecektir. Bu durumda kabir hayatının bile bu hücre çerçevesinde gerçekleşmesi ihtimal dahilinde görülebilir.⁵

* * *

İnsan öldüğünde ruh bedenden ayrılır, ancak kabir hayatı ile birlikte ruhun tekrar beden ile irtibatı kurulur diğer bir deyişle ruh, tekrar bedene iade edilir. Bu kabir hayatının başlamasıdır. Kabir hayatında ruhun beden ile olan irtibatı iki şekilde olur. Birincisi dünya hayatında olduğu gibi tam bir irtibat, ikincisi ise bedenin bir cüzü ile olan kısmî

⁴ Buhârî, "Tefsîr", 39; Müslim, "Fiten" 141-143; Ebû Dâvud, "Sünne", 22; Nesâî, "Cenâiz", 117; İbn Mâce, "Zühd" 32; Muvatta, "Cenâiz", 49; Ahmed b. Hanbel, III, 27.

⁵ Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-fâhira*, s. 46; Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 227; İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 254; Şa'rânî, *Muhtasarü tezkiroti'l-Kurtubî*, Kahire 1322, s. 34; Kemâl b. Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müsamera*, s. 218-219.

irtibattır. Bedenin kabre konulması ve orada bir süre kaldıktan sonra bozulması dikkate alındığında, tam bir irtibattan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu durumda temsilî bir irtibat söz konusu olabilir. Buna göre, ruha temsilî bir beden verilmek suretiyle kabir hayatını yaşaması sağlanır. Bu beden de yaşayanlar tarafından görülen bir beden değildir.

Kabirde gerçekleşecek ruh-beden irtibatının ikinci şekline gelince, insanda bulunan ve çürüme ve bozulma özelliği olmayan *acbü'z-zeneb* unsuru (bir nevi hücre ya da gen) ile ruh arasında bir irtibat kurulması söz konusu olabilir. Çünkü bu unsur, insanın ilk yaratılan maddesidir ve hem ilk yaratılış hem de yeniden diriliş bu madde ile olacaktır. Bu birinci ihtimale göre daha gerçekçi ve nas ile desteklenmesi bakımından da daha sahih görünenidir. Bu takdirde kabir hayatı, insanın bu temel ve bütün özelliklerini taşıyan unsuru ile ruhun irtibatının sağlanması yoluyla gerçekleştirilmiş bir hayattır. Ancak bu da ilk yaratılıшта olduğu gibi temsilî bir ruh-beden bütünlüğü ile meydana gelmiş olan hayattır. Dünya hayatı veya ahiret hayatı gibi bir gerçekliğinden ve tekemmül etmiş durumundan söz edilemez. Belki buna söz konusu iki hayata nispetle *düşük yoğunluklu* bir hayat demek mümkündür. Zaten bir kısım alimin kabir hayatını uyku haline ve uykuda rüya görmeye benzetmesi, bu tespiti doğrular mahiyettedir. Nitekim ruhu bir araz kabul eden Bakıllanî'nin, kabir hayatının bu *acbü'z-zeneb* denilen unsura canlılık verilerek ger-

çekleŖeceęi g r Ŗ  bu fikre bir destek olarak görülebilir.⁶

Bir        ihtimal Ŗudur: Yeniden diriliŖ bu dünya kanunlarının ( detullah) dıŖında ger ekleŖeceęinden nasıl olacağı hususu, nasların zahiri esas alınarak belirlenebilir. Aksi takdirde yapılacak aklî yorumlar insanı çıkmazın içine itebilir. Ancak Ŗu bir gerçek ki, meseleye naslar çerçevesinde bakıldığında, yeniden diriliŖ ile birlikte ruh-beden irtibat  bu dünyadaki gibi olacaktır. Ruh-beden birleŖmesi, kelimcilerin ileri sürdüğü gibi aslî beden unsurları ile ruhun yeniden yaratılması Ŗeklinde ger ekleŖecektir. Zaten yeniden yaratılmaya yeniden diriltirme denmesi eski yaratma üzerinden bir yaratmanın ger ekleŖeceęi anlamına gelir. Hem bedeninin aslî unsurlardan yaratılması hem de ruhun aslî ruh olması tenasuh (reenkarnasyon) görüntüsünü ve ihtimalini de ortadan kaldırır.

* * *

Tabiat kanunları, sebep-sonuç iliŖkileri ve dünyevî tasavvurlar içerisinde ahiretin mahiyetini değerlendirmek, tam olarak ahireti ve safhalarını anlamamıza fırsat vermez. Her dönemdeki dünyevî bilgiler, bulgular ve Ŗartlar deęiŖik olduğundan, bu konuda yapılan yorumlar da kaçınılmaz olarak dönemsel özellikler gösterir. Denilebilir ki, bu konudaki değerlendirmeler dönemin Ŗartları ve zihniyet dünyalarının gerekleri doğrultusunda olmaktadır. Sözgelimi ameller tartılamaz, Kur'an'da ge-

⁶ İbn Hazz , *el-Fasl*, IV, 69; V, 77.

çen 'mizan' ifadesi 'adalet' anlamında mecaz bir ifadedir diyen Mu'tezile alimleri bugün yaşasaydı aynı iddiayı sürdürürler miydi? Bugün artık amel-lerin yani insanın çalışmasının dahi ölçülebildiği ve değerlendirmeye konu olduğu bir gerçektir. Her ne kadar bu ölçü, miktar ve mesafe bildirmiyorsa da, bir fikir verebilmektedir. Örneğin fertlerin veya kurumların çalışma kalitelerinin tespit edilmesi ve buna göre bir takım değerlendirmelerde bulunulması, amel cinsinden olan fiilî hususların da ölçülebilme imkanını göstermektedir. Nitekim bazı Mu'tezile alimlerinin ahirette amellerin tartılacağı terazinin keferlerine iyi ameli temsilen *nur*, kötü ameli temsilen *zulme'n* konulacağını ve tartının bu şekilde sembolik olarak gerçekleşebileceğini dile getirmeleri, sembolik olmasını dışarıda tutarsak onların Ehl-i Sünnet anlayışına yaklaştıklarının göstergesidir.

* * *

Mutlak anlamda insanın ve ahiret hayatının ebediliği konusunda İslam ümmeti içerisinde bir ihtilaf yoktur. İhtilafın sınırlı olarak cehennemin ebediliği konusunda ortaya çıktığı görülür. Bunun sebebi de, yukarıda değinildiği gibi suç ve ceza dengesinin aklî nokta-i nazardan bakıldığında ceza lehinde bozuluyor olmasındandır. Çünkü bir kişi dünyada geçirdiği süreyi bütünüyle suç işlemeye ayırsa bile, neticede kısıtlı bir süre yaşaması nede- niyle işlenen suçun süre açısından sınırlı olması kaçınılmazdır. Sınırlı bir süre içerisinde suç işleyen bir kimseye zaman bakımından ebedî yani sınırsız

bir cezanın takdir edilmesi aklen adaleti zedeleyen bir görüntü arz etmekte ve zihinlerde kanışıklığa yol açmaktadır. Ancak adalet ve zamanın bu hususta ne anlama geldiğinin sorgulanması ve incelenmesi gerekir. *Adalet* genellikle “bir şeyi yerli yerine koymak”, “layık olduğu değeri vermek” ve “kendi mülkünde tasarrufta bulunmak” şeklinde tanımlanır. Suçlunun yeri cehennem ise, onu oraya koymak adalettir. Dünyada suç işleyenlerin özgürlüklerinin kısıtlanarak ve hareket imkanlarının daraltılarak hapis haneye konması nasıl doğru ise, ahirette de cehennem aynı şekilde değerlendirilmelidir. Bu aslında suçluya gereken cezanın takdir edilmiş olması anlamına gelir. Aksi takdirde suçlu ile suçsuzun eşitlenmesi gibi bir adaletsizlik ortaya çıkar. Kaldı ki, eğer adalet kişinin mülkünde tasarrufta bulunması ise, alem bütünüyle Allah'ın mülkü olduğuna göre O'nu, aleme veya alemin bir unsuruna yönelik tasarrufundan dolayı adaletsizlikle yargılamak asla söz konusu olamaz.

Zaman noktasından değerlendirdiğimizde, dünyada insanlar her ne kadar belirli bir süre yaşıyorlarsa da, işledikleri suç, işlendiği zaman ölçü alınarak değil, suçun mahiyeti ve doğurduğu sonuçlar dikkate alınarak değerlendirilir. Dolayısıyla her ne kadar suç, kısıtlı bir süre içinde işlenmiş olsa bile, mahiyeti bakımından incelendiğinde, zaman ve miktar itibarıyla ölçü kabul etmez sonuçlar doğurduğu bir gerçektir. Nitekim doğurduğu sonuçlar dikkate alındığında, her ne kadar suçlu kısıtlı bir zaman dünyada kalıyor olsa da, işlediği suç bütün zamanları aşan bir etkiyi ve sonucu do-

ğurmaktadır. Sözelimi geçmişte işlenmiş birçok suçun etkilerinin hala günümüzde devam ediyor olması, bu gerçeğin açık delilidir. Bu etki kimi zaman örnek alınmak şeklinde devam ederken kimi zaman suçun bıraktığı kalıtsal etki şeklinde devam eder. Sözelimi kan davaları, milletler ve devletler arasında meydana gelen husumetler, suç işlenirken verilen ekonomik zararın gelecek bütün nesilleri etkilemesi gibi hususlar dikkate alındığında ortaya konulan tespitin gerçekliği kendiliğinden anlaşılır. Güncel bir örnek olması bakımından II. Dünya Savaşı'nda Amerika'nın Japonya'nın Hiroşima ve Nagazaki kentlerine attığı atom bombalarının nükleer etkileri hala yeni doğan çocuklarda görülmektedir.

Öte yandan Sünnî kesimin cennet veya cehennem ebediliğini Allah'ın iradesine bağlamaları, sadece bir imkanı dile getirmek ve Allah'ı bir zorunluluk altında görmemeyi ifade etmek içindir. "Allah dilediğini dalaletle dilediğini hidayete erdirir"⁷ şeklindeki ayetlerde de ifade edilen, Allah'ın gerçekte bir kulu hidayete ve dalaletle sokmuş olması değil, bunların Allah için mümkün olduğunun ve Allah'ın her dilediğini yapabileceğinin deklare edilmesidir. Çünkü zorlama yoluyla bir kulun dalaletle sürüklenmesi, Allah'ın adaletine ve hikmetine aykırı düşer. Yukandaki ifadeleri de bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Bu takdire ahiretin ebediliği, Allah'ın takdirine bağlı bir ebediliktir. Cennet

⁷ bk. en-Nahl 16/93; Fâtır 35/8; el-Müddessir 74/31.

ve cehennem ile içindekilerin Allah'ın yanında ve O'na eş bir ebedilikleri söz konusu değildir.

“O gün geldiğinde O'nun izni olmaksızın hiçbir kimse söz söyleyemez. Onlardan bir kısmı saîd, bir kısmı şakîdir.

Şakî olanlar cehennemdedir. Orada onlar için iniltili ve hınıltılı bir soluk alıp verme vardır. Allah'ın dilemesi hariç, gökler ve yer durduğu sürece orada ebedî kalacaklardır. Çünkü Allah dilediğine dilediği şekilde muamelede bulunur.

Saîd olanlar ise, cennettedirler. Allah'ın dilemesi hariç, gökler ve yer durduğu sürece onlar, orada ebedî kalacaklardır. Bu Allah'ın onlara bitmeyecek kesintisiz ihsânıdır”

(Hûd 11/105-108).

EKLER

Ek 1: ALLAH'IN RAHMETİ VE GAZABI

"Hiç Allah'ın nzasına tabi olan kimse Allah'ın gazabına uğrayan ve yeri cehennem olan kimse gibi olur mu?"

(Al-i İmran 3/163)

A. Allah'ın Rahmeti

Allah'ın rahmetini ifade için başta 'rahmân' olmak üzere 'rahîm', 'gafûr' ve 'tevvâb' gibi isimleri saymak mümkündür. Zaten diğer isimleri de bunlarla irtibatlı düşünmek gerekir. 'Rahmân' ismine bütün mahlukatın rızıklarını, yaşama vesilelerini ve her türlü kolaylığı sağlaması anlamı verilmiştir. Bu anlamda Allah'ın rahmeti mü'min-kafir, iyi-kötü herkesi içine alacak genişliktedir. Diğer bir ifade ile O'nun rahmeti bütün alemleri kucaklamıştır.¹ Çünkü Allah yarattıklarını koruyup gözetendir; kendisini ne bir uyku tutar ne de uyuklama, göklerde ve yerde olanların hepsi O'na aittir. O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır, O yücedir ve büyüktür, yerleri, gökleri ve içinde olanları koruyup gözetmek kendisine asla ağır gelmez.² Allah'ın 'rahîm' ismi ise fıtrata uygun yaşayan, Allah'ın rızasını gözeten kullara tecelli edecektir. Bunun anlamı, bu ismin tecellisinin dünyada değil

¹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî esmâi'l-lâhi'l-hüsnâ*, Beyrut ts., Dâiratü'l-Kütübi'l-İlmiyye, s. 41; Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 111; Metin Yurdagül, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 69.

² el-Bakara 2/255.

ahirette gerçekleşmesi, yani cennetliklere yönelik olmasıdır.³

Allah'ın rahmetinin sınırsız, gazabının ise âdil olduğunu söylemek Kur'an'daki Allah tasavvuruna uygun düşer. Nitekim Allah Teala Kur'an'da "İnanan ve iyi ameller işleyenlere ardı arkası kesilmeyen mükafat"⁴ vadederken zalimlere adil davranacağını sadece yaptıklarının karşılığını vereceğini bildirmektedir.⁵ Öte yandan insanın mutlaka yaptığı karşılığını göreceğini "Kim zerre kadar hayırlı bir şey yapmışsa onun karşılığını, kim de zerre kadar şer yapmışsa onun karşılığını görecektir"⁶ mealindeki ayet ile ihtar etmekte ve kesinlikle yapılan işlerin tam karşılığını vereceği vaadinde bulunmaktadır.⁷ İnsanın harîs olması onu cimriliğe sevk etmekte ve Allah'ı da kendisi gibi tasavvur etmektedir. Allah Teala rahmet hazinelerinin genişliğine işaret ettikten sonra insanın bu harîslik ve cimriliğinin kendi sınırlarını aşıp Allah'ın rahmetini diğer insanlardan kuskanma noktasına ulaştığına dikkat çeker.⁸ Bir nevi biz insanlar kendi düşünüş ve duruşumuzla Allah'ın rahmet hazinelerinden hem kendimizi hem de hemcinslerimizi mahrum etme çabası içerisindeyiz. Halbuki Kur'an'da Allah'ın engin ilmi ve rahmetini ifade için bütün

³ Fussilet 41/8; el-İnşikâk 84/25; ayr. bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, s. 279; Metin Yurdağür, a.g.e., s. 72.

⁴ et-Tîn, 95/6.

⁵ Yunus 10/54; el-Enbiyâ 21/47; Yâsîn 36/54; Fussilet 41/46.

⁶ ez-Zilzâl 99/7-8.

⁷ Hûd 11/111.

⁸ el-İsrâ, 17/100.

denizler mürekkep, ağaçlar da kalem olsa hatta bir o kadar da ardından destek gelse onun kelimelerinin bitmeyeceği haber verilmektedir.⁹ Bu kadar bol rahmet karşısında insanoğlunun sıkıntıya girmesi, elindekini tutmaya çalışması, başkasındakine göz dikmesi anlaşılır gibi değildir. Bütün bunlar sahih Tanrı tasavvuruna sahip olamamanın sonucudur. İnsan nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahipse ona göre bir sosyal ve kültürel dünya oluşturur. Çünkü zihindeki tasavvurun gerçek hayata yansımalarının olması kaçınılmazdır.

Allah Teala rahmetinin gereği olarak insanların birbirlerine olan muamelesinde de bir takım sınırlamalar getirmiş ve sınırları tanımayıp aşanların kendi aleyhlerine hareket etmiş olacaklarına dikkat çekmiştir.¹⁰ Aksi takdirde insanoğlu hem harîs hem de cimri olması dolayısıyla kolaylıkla başkalarının hakkını gasp edebilir veya haksız kazanç elde etme yolu arayabilir. Bütün bunları engellemenin yani insanın ihtiraslarını frenlemenin yolu gelecekte hesaba çekileceğini ve yaptıklarının karşılığını göreceğini bilmesi, hepsinden de önemlisi sonsuz merhamet sahibi olan Allah'ın aynı zamanda gazap sahibi olduğuna da inanmasıdır.

B. Allah'ın Gazabı

Allah'ın gazabı, inkar ve zulmünde inat eden, haddi aşmada ısrar eden kimseler içindir. Allah'ın verdiği temiz nimetlerden yiyen, bu husustaki ölçü-

⁹ Kehf 18/109.

¹⁰ Hûd 11/112; et-Talak 65/1.

yü bozmayan kimselere gazap söz konusu değildir. Haddi aşma durumunda inat ve ısrar söz konusu olmazsa, kişi gazap çizgisinden kurtulmuş olur. İnat ve ısrardan dönüş ancak tövbe etmekle yani günahını Allah'a itiraf edip af dilemekle olur.¹¹ Bu şekilde tövbe edenleri Allah affedeceği gibi öte dünyada onlara cenneti bahşedecek ve asla onlar haksızlığa uğratmayacaktır.¹²

Allah'ın insanlara zaman zaman peygamber göndererek onları doğru yola sevk etmesi, insanların unutkan ve nankör olmaları dolayısıyladır. Peygamberlere inanan, Allah'ın ayetleri okunduğu zaman ağlayarak secdeye kapanan ilk nesillerden sonra gelenler, onların yolunu unutarak ya da bilerek terk etmek suretiyle başta namaz olmak üzere Allah'a karşı kulluk vazifelerini yerine getirmemeleri, üstelik şehvetlerinin peşine düşmeleri sonucu Allah'ın gazabını üzerlerine çekerler.¹³

Allah'ın gazabı, öç almak veya intikam duygusuyla gerçekleşen bir cezalandırma değil, adaletin yerini bulması için takdir edilmiş bir cezadır. Adalet, işlenen suç ile verilen ceza arasında denge kurulmasını gerektirir. Bundan dolayıdır ki, Kur'an'da, hiç kimseye haksızlık edilmeyeceği ve suçlu ile suçsuzu ayıran ölçünün, 'adalet terazisi' olduğu açıkça belirtilir ve zerre miktarının bile gözetileceği vurgulanmak suretiyle insanlara 'adalet' garantisi verilir. Dış tesirlerden arınmış oldu-

¹¹ bk. Tâhâ 20/81-82.

¹² Meryem 19/60.

¹³ Meryem 19/58-59.

ğunu göstermek için hesap görücünün sadece Kendisi olduğu özellikle tasrih edilir.¹⁴ Nitekim Kur'an'da Allah'ın isimleri arasında geçen 'muntakim', öç ve intikam alan değil, 'doğru yoldan sapmak (dalâlet) suretiyle Allah'ın rızasına aykırı hareket edenlere, Ahirette adalete uygun bir şekilde cezalarını takdir eden" anlamındadır.¹⁵

Gelinen noktada Allah'ın gazabının ahirette zalimlere, fasıklara ve inkarcılara yönelik tecellî edeceğini, bunun da cehenneme girdirme şeklinde gerçekleşeceğini söylemek mümkündür. İlgili Kur'an ayetlerinden anlaşılan da budur. Hz. Peygamber'e görevinin sadece vahyi muhataba duyurmak anlamına gelen 'tebliğ' olduğunu bildiren ayetler¹⁶ bu yargıyı güçlendirmektedir. Üstelik ayet-i kerimede Allah 'hesap görecek olanın sadece kendisi olduğunu' açıkça belirtir.¹⁷ Hz. Peygamber'e yönelik "Sen istediğini doğru yola (hidayet) erdirmezsin, fakat Allah istediğini doğru yola iletir. O, yola gelecek olanları daha iyi bilir"¹⁸ şeklinde uyandı bulunması yegane hüküm ve karar merciinin Allah olduğunun açık göstergesidir. Bu uyan ile aynı zamanda Peygamber'i tebliğ hususunda rahatlatma da hedeflenmiştir. Çünkü insanlar yaptıkları işin sonucunu görmek ve sonuç almak isterler. Halbuki sonuçlandıracak ve hedefe

¹⁴ el-Enbiyâ 21/47; Fussilet 41/46.

¹⁵ Suad Yıldırım, a.g.e., s. 241-242; Metin Yurdağür, a.g.e., s. 222-223.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/20; er-Ra'd 13/40.

¹⁷ er-Ra'd 13/40.

¹⁸ Kasas 28/56.

ulaştıracak olan Allah'tır. Hidayete ermek, kalbi bir iş olduğundan, peygamber de olsa hiçbir insan başkasının kalbini bilemez, ancak Allah bilir.

Yukarıda bir çok vesile ile işaret edildiği gibi, bu dünyada insanın başına gelenler, Allah'ın bir intikamı veya gazabı değil, sünnetullah dediğimiz tabiat olaylarının gereğini yerine getirmemenin sonucunda meydana gelen maddi ve manevi zararlardır. Nitekim tabiat olaylarını takip ve tespit eden ve bunların gereğince hareket eden insanlar ya bu tür felaketlerden tamamen ya da az bir zararla kurtulabilmektedirler. Kışın soğukunda ince bir elbise ile dışarı çıkmak nasıl hastalanmaya sebep olursa, dere yatağını yerleşim yeri edinmek, deprem bölgesine uygun olmayan binalar yapmak da yıkıma ve ardından gelecek felaketlere yol açar. İnsanın başına gelen beklenmedik bazı durumlar veya olumsuzluklar ise, inancımız gereği imtihanın bir sonucudur. Nitekim 'Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım'¹⁹ mealindeki ayet-i kerimede Allah, bunu açıkça bildirmiştir. Diğer bir deyişle Allah bizi çeşitli şekillerde denemekte ve kendisine olan kulluğumuzun bir sınamasını yapmaktadır. Bu da O'nun sünnetidir.²⁰ Bu sünnetin gereği olarak dünyada rızaya uygun davranmayanların ahirette gazaba uğramaları kaçınılmazdır; bu aynı zamanda adaletin de gereğidir. Sonuç olarak bu dünyada Allah'ın rızası doğrultusunda hareket eden insan, zulmetmez,

¹⁹ ez-Zâriyât 51/56.

²⁰ el-Mü'min 40/85.

kimsenin malına ve canına kastetmez, Allah'a karşı olan görevlerini yerine getirip, çevresine karşı dengeli ve ölçülü bir davranış sergilerse, Allah'ın gazabından uzaklaşır, engin rahmetine kavuşur.

Ek 2: SEVÂB VE İKÂB

A. Sevâb

“Sevâbın en güzeli Allah katındadır”

(Âl-i İmran 3/195)

Sevâb kelimesi ‘sevb’ gibi, esas itibariyle ‘döndü’ ve ‘doldu’ anlamlarına gelen “se-ve-be” fiilinin mastarıdır. Fiilin ‘sevb’ mastarındaki ‘dönmek’, “takdir ve kast olunan veya evvelde bulunan hale dönmek” anlamlarını muhtevidir. ‘Dolmak’ manası dahi, boşaldıktan sonra asıl olan doluluğa dönmektir. ‘Bal’ anlamında da kullanılan ‘sevâb’ ise, ‘mesûbe’ ve ‘mesvebe’ müştakları ile aynı anlama sahip olmak üzere daha çok ‘karşılık=ceza’ manasında kullanılır. Nitekim ‘sevâb’, arının gidip gelmesi ile hasıl olduğu için ‘bal’, ve “âmilin amelinin karşılığının kendisine dönmesi=çalışmasının karşılığının insana dönmesi” itibariyle de ‘ceza’ anlamına gelir. Nitekim hadîslerde ‘sevâb’ ve ‘ceza’ kelimelerinin birbiri yerine kullanıldığı görülür.¹ Günah dinî anlamda marazî bir durum olduğundan ‘sevâb’ kelimesinin “insanın kendisine gelmesi/iyileşmesi” anlamı bu marazî halden kurtuluşu ifade eder. ‘Ceza’ kavramı gibi hayır ve şer cihetlerinden her ikisine de kullanılması, vaz’ı itibariyle mümkün olmakla birlikte, sevâbın daha çok hayır anlamında kullanılması yaygındır. Nitekim Türkçede bu yönü itibariyle

¹ bk. Tirmizî, “Hac” 2; Nesâî, “Hac” 3

sevâb için 'ödül' karşılığı verilir.² Dinî örfte de bu yönü tercih olunarak "Allah'ın rahmet ve mağfiretini hak etme veya Hz. Peygamber'in şefaatine nail olma"³ şeklinde bir anlam verilmiştir. İnsan için Allah'ın rahmeti asıl olduğundan kişinin bu asla dönmesi sevâb, bundan uzaklaşması ise 'sevâb'ın zıttı anlamına gelen 'ikab'tır. Tarifte geçen 'rahmet' kelimesinin yanı sıra 'ecir', 'hasene', 'nasîb', 'rıdvân', 'fevz', ve 'necât' kelimeleri de⁴ sevâb ile yakın anlamlıdır, hatta bir çok yerde sevâb kelimesi yerine kullanılır.⁵

Sevâb ve bu anlama yakın müştakları, Kur'an'da on sekiz yerde geçer. Bunları tasnif ettiğimizde on üç yerde 'sevâb', üç yerde 'sevâb vermek' anlamında fiil olarak 'esâbe', bir yerde yine 'sevâb' anlamında 'mesûbe' birer yerde ise 'sevâb kazanma yeri' anlamında 'mesâbe' şeklinde geçtiği görülür. Ayetlerde ahiret sevâbının yanı sıra dünya sevâbından bahsedilmesi, sevâbın lügat anlamı olan ceza=karşılık anlamı ile uyumludur. Nitekim Huneyn Savaşı'nda Hz. Peygamber'in

² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 112; Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi I-III*, İstanbul 1268,, I, 84-85; Eb'ül-Bekâ, *el-Külliyât* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısri), Beyrut 1412/1992, s. 327-328; TDK, *Türkçe Sözlük I-II*, Ankara 1988, "sevap" md.

³ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 72; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-funûn I-II*, İstanbul 1984, I, 171.

⁴ bk. el-Bakara 2/26, 262; el-Bakara 2/201; eş-Şûrâ 26/20; Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/13; el-Mâide 5/119; el-Mü'min 40/41.

⁵ bk. *Mukâtil b. Süleymân, Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* I, 107, 334; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an, I-XXVI* (nşr. Abdullah et-Turki), Beyrut 1424/2003, X, 36-37; Matürîdî, *Te'vîlatü Ehli's-Sunne*, I, 154, 319; II, 94.

çağrısına kulak vermeyen Müslümanlara Allah'ın üzüntü vermesi 'sevâb vermek' anlamına gelen 'isâbe' fiili ile ifade edilir.⁶ Dünya sevâbı, yapılan işten beklenen menfaatin dünyalık bir karşılık şeklinde gerçekleşmesidir. Diğer bir deyişle kişi yaptığı işin karşılığını dünyevî bir menfaat şeklinde elde etmek istiyorsa, bu Kur'an'da dünyevî sevâb olarak nitelenir. İnsanların yaptıkları işlerin, 'ahiret işi' ve 'dünya işi' şeklinde ayrımına tabi tutulması da buna dayanır. Sahibine dünya menfaati sağlayan iş dünya işi, ahiret menfaati sağlayan iş ise, ahiret işi olarak isimlendirilir. Ancak, hem dünya sevâbı hem ahiret sevâbı Allah'ın takdirine bağlıdır.⁷ Bununla birlikte Allah'ın dünya menfaati ve metâ peşinde koşan kişinin arzuladığı ve beklediği karşılığı tam ve eksiksiz olarak vereceğine dair vâ'di vardır.⁸ Çünkü her insan çalışmasının karşılığını bulur. Fakat sadece dünya menfaati peşinde koşan insanın bütün kazançları ve sevapları burada kalır, öte dünyada eline bir şey geçmez, bu dünyada gülen iken öte dünyada ağlayan olur.⁹ Nitekim dünya sevâbı olan servet zenginliğinde zirveye ulaşmış olan Kârun'a dünya serveti fayda etmedi. Allah onu servetiyle birlikte batırdığında, kimse yardımcı olamadı. İlim sahipleri "kendinize yazık etmeyin Allah'ın sevâbı daha hayırlıdır" diye onun servetine imrenenleri uyardılar. Onlar ancak Kârun battığında, dünya menfaatinin gelip geçici

⁶ Âl-i İmrân 3/153.

⁷ en-Nisa 4/134.

⁸ Âl-i İmrân 3/145; Hûd 11/15.

⁹ en-Necm 53/39-44; Kehf 18/104.

olduğunu ve bütün sevâbların Allah'ın gücü dahi-
linde bulunduğunu gördüler. Çünkü esas ve kalıcı
olan ahiret sevâbı idi. Buna ancak gösteriş budala-
sı olmayan, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmayan
ve sabreden kullar erişebilirdi.¹⁰ Böyle kullarına
Allah beklediklerinden ve arzuladıklarından daha
güzelini verir ve onlar, ahirette altın takılar takar-
lar, gümüş elbiseler giyerler ve koltuklarına yasla-
narak alt tarafından şınıtlı ırmakların aktığı Adn
cennetlerinin tadını çıkarırlar.¹¹ Her ne kadar bazı
mü'minler bu dünyada imtihan gereği olarak bir
takım sıkıntılara maruz kalsalar da, sevâbların en
güzeli öte dünyada onlara takdim olunacaktır,
çünkü sevâbların en değerlisi, en kalıcısı Allah
katındadır.¹² Öte yandan inancında samimi olan
ve bu yolda çeşitli zorluklara karşı sabır gösteren
kullarına Allah Teala öte dünya sevâbının yanı sıra
bu dünyada da sevaplar bahşedeceğini va'd et-
mektedir. Bu onların "Ey Rabbimiz! Günahlarımızı
ve işimizdeki savurganlığı bağışla, ayaklarımızı
sabit kıl, kafir topluluğuna karşı bize yardım et"
diye gönülden yakarışlarının ve samimi davranışla-
rının karşılığıdır.¹³ Buna karşılık bazı insanlar bunu
anlamak istemezler ve Allah katında bulunan se-
vapların en hayırlısından mahrum kalırlar.¹⁴

Hadîslerde özellikle namaz, oruç, hac, zekat
gibi ibadetlerin yanında iyilik, doğruluk ve sıla-i

¹⁰ Kasas 28/76-84.

¹¹ el-Mâide 5/85; Kehf 18/31.

¹² Âl-i İmrân 3/195; Kehf 18/46.

¹³ Âl-i İmrân 3/147-148.

¹⁴ el-Bakara 2/103.

rahim gibi ahlakî davranışlar sonucunda sevâb kazanılacağı bildirilir.¹⁵ Ayetlerde ahiret ve dünya sevâbı şeklinde çift yönlü kullanıma karşın hadislerde ahiret sevâbı öne çıkarılır. Bunların yanı sıra hadislerde sevâbın ahirette tahakkuk edeceği, sevâbın somut karşılığının da cennet olacağı bilgisine yer verilir.¹⁶

İslam alimleri tarafından, sevâb konusunun çok çeşitli yönleri ile incelendiği ve izah edildiği görülür. Onların incelemesinde sevâbın ne olduğu hususu öncelik arz eder. Allah'ın iyi bir amel karşılığında ihsana, kötü bir amel karşılığında da cezalandırmaya mecbur olmaması dolayısıyla sevâb, yapılan bir amelin karşılığı/ivazı olarak düşünülemez. Zaten yapılan işin tam ve standart karşılığını takdir etmek de mümkün değildir. Nitekim dünyevî işlere bakıldığında zaman, mekân ve kişilere göre benzer işlere takdir edilen karşılığın yani ücretin değişkenlik gösterdiği bir gerçektir. Bundan dolayı iş ile ücret arasında benzerlik veya standart bir denge öngörmek de mümkün değildir. Buradan hareketle Allah'ın emrettiği ve razı olduğu işleri yapmanın tam karşılığının ne olduğunu bizim takdir etmemiz iki bakımdan söz konusu değildir. Birincisi dünyevî işlerde olduğu gibi Allah ile karşılıklı bir sözleşme yapmış değiliz, ikincisi birinci duruma bağlı olarak yapılan işin ve karşılığının ne

¹⁵ Buharî, "Megazî" 10; Müslim "Ru'ya" 20; Tirmizî, "Hac" 2; Nesâî, "Hac" 3; Ebû Davud, "Menasik" 7; İbn Mace, "Zekat", 8; "Zühd", 23.

¹⁶ Buharî "Hibe" 35; İbn Mâce "Cenâiz" 55; Nesâî "Cenâiz" 23; Ahmed b. Hanbel, III, 266.

olduğunu takdir edecek yetki ve hakka sahip değiliz. Çünkü takdir yetkisi, ihsan ve lütuf sahibi Allah'a aittir. Kendisine kulluk yapmamız, ibadet etmemiz için bizi yaratan Allah, bunun karşılığında bir güzellik/hasene olarak cenneti ihsan edeceğini ve hatta daha fazlası olan cemalini seyrettirme lutfuna mazhar kılacağını va'd etmiştir.¹⁷ Kulluk vazifesini yerine getiren, ibadetleri yapmaya özen gösteren kul, bu sevâba kavuşacak, aksi davranış sergileyen kul ise cehennem olarak takdir edilen ikaba yani cezaya müstahak kılınacaktır.

Yüce Allah'ın bizden kulluk vazifesi istemesi veya bir takım ibadetlerle yükümlü kılması, boyun eğmek anlamına gelen itaattir. Allah'a karşı itaat, verdiği nimetlerin karşılığında değil, kulun gönülden Rabbi'ne karşı şükran duygularını, O'nun razı olacağı davranışlarla destekleyerek tezahür ettirmesidir. Çünkü sadece verilen nimet karşılığında yapılan itaat, şükür değildir. Zaten teşekkür etmesi için bir kimseye ihsanda bulunulması çirkin bir davranış olarak görülür. Allah kullarına bu tür muamele yapmaktan münezzehtir. Öyleyse Allah, nimeti kullarının kendisine şükretmesi için değil, rahmeti gereği vermektedir. Diğer bir ifade ile Allah kafir veya mü'min ayırt etmeksizin rahmeti gereği bütün kullarına nimet verir. Kaldı ki, kulun Allah'ın kendisine tahsis ettiği nimetlerin karşılığını şükür ile ifa etmesi mümkün de değildir. Öyleyse kul, karşılık dolayısıyla değil, gönülden itaat ettiğinde yani kulluk vazifelerini yerine getirdiğinde

¹⁷ ez-Zâriyât 51/56; Yûnus 10/26.

sevâb olarak Allah'ın ihsan ve lütfuna erişir. Bu durumda sevâb, bir hak ediş değildir, Allah'ın fazlından ve kereminden bir ödüdür. Dolayısıyla sevâb, kul tarafından yapılan iman, ibadet ve iyiliklerin karşılığı olarak görülemez. Nitekim insan, Allah'ın kendisine bahsettiği bir göz nimetinin bile karşılığını ödeyecek durumda değildir.¹⁸

Sevâba ulaştıran fiiller öncelikle farz ve vaciplerdir. Anılan farz ve vacip ibadetleri ve görevleri yerine getiren kul, Allah'ın va'di gereği sevâba nail olur. Ancak kabîhin zıttı olan mendub işler dolayısıyla da kişiye sevâb yazılır. Haram ve mekruh cinsinden fiilleri işlemek sevâb'ın zıttı olan ikabı yani cezalandırmayı gerektirirken bunlardan kaçınmak da sevâb kazanma vesilesidir. Nitekim Kur'an'da günahlardan korunmakla birlikte, farz ve vacib görevleri yerine getiren kişiler 'korunan/sakınan' anlamına gelen muttakî ve 'güzellik ve iyilik sahibi' anlamında 'muhsin' sıfatı ile tavsif ve taltif edilir. Dünyada hidayete erişmiş olan bu kişiler, ahirette kurtuluşa (felah) erecekler ve cennet nimetine nail olacaklardır.¹⁹

Bir fiilin işlenmesinde niyet, teşebbüs ve gerçekleştirme şeklinde üç aşama bulunduğu göre, sevâb bu aşamalardan hangisinde tahakkuk eder. Hadîslerde gelen bilgilere bakıldığında sevâbın kazanılması için niyet yeterlidir. Kişi teşebbüs ve

¹⁸ Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1400/1980, s. 71; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd I-V* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, V, 126-127.

¹⁹ el-Bakara 2/2-5; Lokman 31/2-4, 8.

gerçekleştirme fırsatı bulamasa bile halis bir niyet ile fiili işlemeye karar vermiş ise, sevâbı hak etmiş demektir.²⁰ Çünkü kişi niyeti meydana getiren kendi iradesinden sorumludur. Fiilin gerçekleşmesi Allah'ın yaratmasına bağlıdır. Fiilin meydana gelmesine kişinin bir sorumluluğu veya dahli söz konusu olamaz. Öyleyse kişi üzerine düşen niyet etme kararını yerine getirmekle sorumluluğunun gereğini yapmış ve bunun sonucu olan sevâbı hak etmiş demektir. Teşebbüse geçilmiş olması ise zaten fiilî bir durumu ifade eder. Niyet aşamasında sevâbın gerçekleşmesi teşebbüs aşamasında gerçekleşmesini de gerekli kılar. Buna karşılık Mu'tezile, sevâbın kazanılmasını itaat fiiline yani vacibin fiilen yerine getirilmesine ve kabîh olandan fiilen kaçınılmasına bağlar görünüyor.²¹ Bir fiilin sevâba konu olabilmesi için niyetin istikamet ve ihlas üzere olması şartı aranır. Bunun için kişinin sadece Allah rızasını gözetmesi, O'nun gösterdiği ve emrettiği şekilde davranması ile halkın övgü ve yergisini eşit görmesi, yaptığı amelleri gözünde büyütmemesi ve sevâbı ahirette beklemesi şeklinde bir yaklaşım içinde olması gerekir.²² Mu'tezile'ye göre bir fiilin sevâba konu olabilmesi için hasen olması ve menfaat sağlamasının yanı sıra sahibinin yaptığı fiilin hasenliği ve menfaat

²⁰ Buharî, "Tevhîd", 35; Müslim, "İman", 203, 204, 205.

²¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 614.

²² Debûsî, *el-Emedü'l-Aksâ*, s. 80-82; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Beyrut 1410/1990, s. 201-210; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, IX, 25; Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 6-7.

temin edeceği hususunda bilgisinin bulunması gerekir²³.

Kazanılan sevâbların, günahlara olan etkisi İslam alimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Eş'arî alimlerine göre sevâb Allah'ın lütfu ve ikab Allah'ın adaleti olduğundan birbirini etkilemesi söz konusu değildir. Mürcie'den olduğu iddia edilen bazı kimseler kazanılan sevapların günahları sileceği (ihbât) görüşünü belirtmişlerdir. Mu'tezile ise, bir büyük günahın bütün sevâbları yok edeceği inancındadır. Bundan dolayı onlara göre, tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi, ebedî sevâbdan mahrum kalır. Ancak Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî, kazanılan sevapların günahları sileceği, silinen günahlar karşılığında da sevaplardan eksilme olmayacağı görüşünü dile getirir. Ebû Haşim el-Cübbâî'ye göre sevâb ve ikablar karşılaştırıldıklarında müsavî gelen kısım düşülür, fazla gelen taraf değerlendirilmeye alınır. Öte yandan sevâb ile günahın değerlendirilmesinde sevâb lehine bir muamele söz konusudur. Nitekim, Allah nezdinde sevâb on katı ile değerlendirilirken buna karşın günah sadece misli ile muamele görür.²⁴ Bu, Allah'ın sevâb kazanan kuluna fazlı, günah kazanan kuluna ise adaleti ile muamelede bulunmasıdır.²⁵ Sevâba nail olmak için yapılan itaat bir zamana bağlanmış değildir. İtaatta asıl olan gönülden olması ile kesintisizlik ve sürekliliktir. Kesinti duru-

²³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 613.

²⁴ el-En'âm 6/160.

²⁵ Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fî mevâidî'l-akâid*, s. 17; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf I-VIII*, Kahire 1325/1907, VIII, 209.

munda ise kişinin gönülden tövbe etmesi ve yeniden itaat durumuna geçmesi istenir. Bu durumda arızî itaatsizlikler ile meydana gelen kesintiler, sevâbın yok olmasına veya kesintiye uğramasına neden olmaz. Ancak ömrü boyunca itaat eden ve ömrünün sonunda itaati terk etmek suretiyle ihanet eden kişinin, sevâbları silinir ve itaatsiz sınıfına yazılır. Buna karşılık ömrü boyunca itaatsiz bulunan, ömrünün sonuna yakın bir zaman diliminde tövbe ederek itaat konumuna geçen kişi, mutlak sevâba kavuşur ve cennete girer. Fakat bu durum 'son nefes' denilen ölüm halinde (ye's hali) meydana gelmiş ise İslam alimlerinin çoğunluğunun (cumhur) kanaatine göre bu kişinin imanı ve itaati geçerli değildir, dolayısıyla ebedî sevâba nail olmaz. Öyleyse sevâp elde etmek için kişinin iman etmesi, farz olan görevlerini yerine getirmesi ve bu halini son nefesine kadar muhafaza etmesi gerekir. Çünkü az ama devamlı amel çok ama kesintili olan amelden daha faziletlidir. Dolayısıyla Allah nezdinde amelin miktarca yani nicelik olarak çokluğu değil sürekli ve nitelik olarak kaliteli olmasına bakılır. Sevâba nail olmayı gerektiren itaatin kesintiye uğraması, şirk, küfür ve haram fiilleri işlemekle gerçekleşir. Şirk ve küfür mutlak itaatsizlik anlamına gelirken, haram bir fiili işlemek eğer büyük günahlardan ise fasık olmayı gerektirir. Şirk ve küfür üzere ölen kişi mutlak ikab olan cehenneme müstahak kılınırken, büyük günah işlemek suretiyle fasık olan kişi günahının gerektirdiği kadar cehennemde kalır, akabinde cennete intikal eder yani mutlak sevâba kavuşur. Ancak

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen ve tövbe etmeden ölen kişi kafir ve müşrik gibi ebedî cehennemde kalır. Buradan da kişinin sevâba nail olma zamanı ortaya çıkar. Her ne kadar kulun iman etmesi ve salih amel işlemesi ile sevâbın hanesine yazılması gerçekleşirse de, bunun karşılığının tahakkuk etmesi, ahiret hayatı içerisinde. Muttaki ve muhsin olan kul için, biri berzah alemi denilen kabir hayatında, diğeri ise cennette olmak üzere iki çeşit sevâb tahakkuku gerçekleşir. Kabir hayatındaki geçici, cennetteki ise ebedî ve kesintisizdir.²⁶

Sevâbın ne olduğuna gelince, ahirette sevâb, Allah'ın rızası, cennet ve içinde bulunan nimetler olarak gerçekleşecektir. Ayrıca müminler fazladan bir ödül olarak Allah'ı görmek (ru'yetullah) lütfuna ereceklerdir.²⁷ Ancak ahiretin mahiyetinin ruhani mi ya da cismani mi olacağı tartışmasının sevâb konusuna da yansıdığı görülür. Ahireti cismanî kabul edenlerce sevâb, cismani olacak ve duyularla hissedilecektir, yani duyuşsal bir lezzet algılaması söz konusu olacaktır. Ahiret hayatını ruhanî kabul edenlere göre ise sevâb, kişinin ruhanî itibarının yüceltilmesi ile manevi lezzet ve haz şeklinde gerçekleşecektir.²⁸

²⁶ bk. Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, V, 125-131; Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1310→İstanbul 1973, s. 198.

²⁷ *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I, 196; Matürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, V, 341; Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, XXX, 226.

²⁸ Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, s. 13-14.

B. İkâb

*“Allah’tan korkun ve
Bilin ki, Allah, ikâbı çetin olandır!”*

(el-Bakara 2/196)

Sözlük itibariyle “bir şeyin arkasından gelmek, yerine geçmek, takip etmek” anlamına gelen akb fiilinin bir türevi olan ikab, “suç kabul edilen işlerin karşılığı olan ceza” şeklinde bir anlama sahiptir. Dinî ıstılah olarak “dini emir ve yasaklara uymayanlara öte dünyada verilecek karşılık” manasınadır. Buna göre sevap kelimesi ile karşıt anlama sahiptir. Kur’an’daki, azap, be’s ve ricz kavramları ikab kavramı ile yakın anlamlara sahiptir. İkab kelimesi Kur’an’da on dokuz yerde geçmektedir. Bunların bir kısmında Allah kendisini serîu’l-ikâb (cezası süratli olan) ve şedîdü’l-ikâb (cezası çetin olan) şeklinde tanımlayarak, kullarını ikabı konusunda uyarır. Bazı ayetlerde ise bu tanımlamaların ardından Allah gafûr (bağışlayıcı) ve rahîm (merhamet sahibi) isimlerini getirerek iyi kullarına veya kötülükten uzaklaşan kullarına bir müjde verir ve onları ferahlatmayı diler.²⁹

Yukarıda geçtiği gibi dinî ıstılah olarak ikâb, Allah’ın emir ve yasaklarının yerine getirilmemesinin karşılığı olarak takdir edilir. Buna göre başta inanç olmak üzere farz olan ibadetlerin yerine getirilmemesi ve haram olan yasakların işlenmesi

²⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 509; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı’l-fünûn*, II, 947; Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu’cemu’l-mufehres li elfâzi’l-Kur’ân*, s. 467 (ikab md.); İlyas Üzümlü, “İkâb”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 13-14.

yönünde karar, teşebbüs ve fiilde bulunulması, ikâbı gerektirir. Ancak bir fiilin gerçekleşmesinde niyet, teşebbüs ve gerçekleştirme şeklinde üç aşama bulunduğuna göre ikâb bu aşamalardan hangisinde hak edilmiş olur? Hadîslerde gelen bilgilere bakıldığında ikâbın tahakkuk etmesi için sevabdan farklı olarak niyet ve teşebbüsün yanında fiilen gerçekleşme aranır. Buna göre bir kişi ancak niyet ve teşebbüsünü fiile döktüğü durumda cezaya müstahak olur, aksi takdirde niyet ve teşebbüsünden dolayı cezaya uğratılmaz. Bunun anlamı kişinin içinden geçenlerden veya niyetlerden dolayı ikâbın yani cezanın gerekmeyeceğidir.³⁰

Öte dünyada ikâb, Allah'ın adaleti olarak tecelli eder. Yukarıda sevabların günahlara etkisi söz konusu edilmişti. Buradan hareketle Mu'tezile, bir büyük günahın bütün sevâbları yok edeceği ve bu kişinin mutlak ikâba maruz kalacağı görüşünü dile getirir. Buna göre, tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi, ebedî cezaya müstahak olur. Ancak yukarıda görüldüğü gibi Mu'tezile arasında bu konuda tam bir görüş birliği mevcut değildir. Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Haşim el-Cübbâî farklı görüş ileri sürerler.³¹

Sevâb ile günahın karşılıklı değerlendirilmesinde sevâb lehine bir muamele söz konusudur. Nitekim, Allah nezdinde sevâb on katı ile değer-

³⁰ Buhârî, "Tevhîd", 35; Müslim, "İman", 203, 204, 205.

³¹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, s. 17; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâlaf*, VIII, 209.

lendirilirken buna karşın günah sadece misli ile muamele görür.³² Bu, Allah'ın sevâb kazanan kuluna fazlı, günah kazanan kuluna ise adaleti ile muamelede bulunmasıdır. Allah nezdinde ameller niceliğine göre değil, sürekliliği ve niteliğine göre değerlendirilir. Nitelik olarak şirk amellerin en kötüsüdür. Bunu, küfür ve haram işler takip eder. Şirk ve küfrü irtikap Allah nezdinde en aşağı dereceyi gerektirirken, haram bir fiili işlemek eğer büyük günahlardan ise fasık olmayı gerektirir. Şirk ve küfür üzere ölen kişi mutlak ikab olan cehennem müstahak kılınırken, büyük günah işlemek suretiyle fasık olan kişi günahının gerektirdiği kadar cehennemde kalır, akabinde cennete intikal eder. Müşrik ve kafir birincisi berzah alemi olan kabirde geçici, ikincisi ise ahiret aleminde cehennemde ebedi azaba çarptırılır. Münafık kafir olarak değerlendirilir, dolayısıyla ebedi ikâbı hak eder. Büyük günah işleyen fasık ise Mu'tezile'ye göre ebedi olarak cehennemde kalır, Ehl-i Sünnete göre cezasını çektikten sonra cennete döner.³³ İlkâbın mahiyetine gelince, mutlak ikâb cehennem azabı olarak gerçekleşir. Kur'an'da bu azap çeşitleri yer yer anlatılır ve kişinin kendisini ve ailesini bu azaptan koruması ihtar edilir.

³² el-En'âm 6/160.

³³ bk. Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V, 125-131; Kesteli, *Hâşiyetü'l-Kesteli alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 198.

Ek 3: ALLAH'IN GÖRÜLMESİ: RU'YETULLAH

"O gün yüzler vardır ki, ıslı ıslı parlayacaktır.

Rablerine bakacaktır."

(el-Kıyame 75/22-23)

Ru'yetullah konusunun dünya ve ahiret olmak üzere iki boyutu vardır. Ahiret boyutunda yani Allah'ın ahirette mü'minlerce görüleceği hususunda Sünnî kesim arasında bir ihtilaf yoktur ancak dünya boyutuna sıra geldiğinde ihtilaf baş gösterir. Bir kısmı dünyada Allah'ın görülebileceğini kabul ederken diğer bir kısmı bunu reddeder. Tenzihe vurgu yapan Mu'tezile, ahirette de olsa Allah'ın görülebileceği iddiasını kabul etmez. Diğer bir ifade ile onların bu konuya yaklaşımlarını 'tevhîd' ilkesi ve 'tehzîh' hususundaki hassasiyetleri belirler. Mu'tezile'nin bu konudaki tavrı, Allah görülen varlıklardan (meriyyât) olmadığından 'gözle görülmez' şeklindedir. Eş'arî'nin naklettiğine göre, Hişam b. Fuvetî ile Abbâd b. Süleyman'ı dışarda bırakacak olursak neredeyse Mu'tezile'nin tamamı 'ru'yetullah'ı Allah'ın bilinmesi anlamında kalben görülmesi olarak kabul eder. Böyle düşünenlerin başında da mezhebin önemli isimlerinden Ebü'l-Huzeyl el-Allâf gelir.¹ Bu bilgidен hareketle, Mu'tezile'nin mutlak anlamda Allah'ın ahirette görülmesini (bilinmesini) değil gözle görülmesini

¹ Eş'arî, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn*, s. 157.

reddettiği sonucu ortaya çıkar. Onlar ret gerekçesi olarak “gözün görebilmesi için görülen şeyin cisim, cevher, araz cinsinden olması; boyutlarının sınırlandırılması veya sınırlı bir şeye hulul etmesi, bir mekan içinde karşıda, yakında ya da uzakta bulunması, ışık temas etmesi, zihinde tahayyul ve tassavvur edilebilmesi” gibi şartlar ileri sürerler.² Allah’ı bu şartlarla kayıtlamak mümkün olmadığından görülmesi de mümkün değildir. Ayrıca ahiret, Allah’ın dışında ve alemin içinde bir mekan olduğundan görme şartlarının ve hükümlerinin orada da aynı şekilde geçerli olması gerekir.

Sünnî kesimin esas dayanağı naklî deliller yani konuyla ilgili Kur’an’daki ayetler ile hadislerdir.³ Konuyu işlerken muanzî Mu’tezile’ye karşı öncelikle aklî delilleri ileri süren Sünnî kesimin önde gelen alimlerinden Bâkılânî, Kur’an ve Sünnet’ten aldığı delilleri de gramatik çerçevede inceleyerek makul bir zemin oluşturmaya çalışır. O, görünen-den hareketle görünmeyen hakkında tespitte bulunmak (kıyasü’l-gaib ale’ş-şahid) ilkesi doğrultusunda her mevcudun görülebileceğinden hareketle Allah’ın da mevcut olması hasebiyle görülebileceğini ileri sürer. Ancak bu çıkarsama tek başına yeterli değildir, zira, Allah’ın görülmesinin gelecekle ilgili ve aynı zamanda mahiyet itibariyle de

² Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 314.

³ Ünlü hadisçi Dârekutnî (ö. 385/995) Allah’ın görülmesi ile ilgili hadisleri *Ru’yetullâh* adı altında bir kitapta toplamıştır. Kitapta 317 hadis bulunmakta olup bunların 253’ü Allah’ın ahirette görülmesine, kalan 64’ü ise dünyada (rüyada) görülmesine dairdir. (*Ru’yetullâh*, nşr. Mebrûk İsmail Mebrûk, Kahire, ts. Mektebetü’l-Kur’ân)

'gâib' olması sebebiyle, bu şekildeki bir aklî yorum, ilhî olmakta öte bir anlam taşımamaktadır. Bundan dolayı Bâkılânî tartışmayı naslar üzerinden yürütmeye yönelir ve bu düzlem üzerinde konunun ilke ve çerçevesini oluşturmaya çalışır. Aslında Mu'tezile'nin de aynı düzlemde tartışmayı yürüttüğünü söylemek mümkündür. Çünkü her iki tarafın aklî argümanı anılan sebepten dolayı son derece sınırlı ve birini diğerine üstün kılacak nitelikte değildir. Sözelimi, Mu'tezile aklî argümanı olarak "Allah'ın görülenler (meriyyât) kapsamında sayılamayacağını" iddia ederken Sünnîler, hemen hemen aynı değerle olan "Allah'ın mevcûd olması hasebiyle görülebileceğini" ileri sürerler.

Konuyu Mu'tezilî anlayış çerçevesinde değerlendirdiğimizde onların yaklaşımlarının "tevhid" ilkesiyle paralel düştüğünü söylemek mümkündür. Onlara göre Allah'ın birliği anlamında tevhid, Allah'ın her türlü noksanlıktan uzak olmasından öte, noksan olan varlıklara benzememesini gerektirir. Görülen varlıklar (meriyyât) noksanlık ile ma'lûl varlıklar olduğundan Allah'ın görüleceğini iddia etmek O'nu aynı kategoriye dahil etmek anlamına gelir. Nitekim Mu'tezile "Gözler onu idrak edemez, O gözleri idrak eder"⁴ ayetinde Allah "gözlerle görülmemekle" kendisini övmüştür (medih). Övülen husus mükemmelliğin ifadesi olduğuna göre, aksi durum yani 'görülmesi' noksanlık anlamına gelir.

⁴ el-En'âm 6/103.

Aslında Allah'ın görülmesi Sünnî anlayışa da uygun düşmemektedir. Çünkü "Allah'ın hiçbir şeye benzemediği" iddiası ile "insanın sahibi olduğu gözün onu göreceği" iddiası çelişki arz etmektedir. Onlar, bu çelişkiden, görmeyi tam bir idrak değil Allah'ın kuluna bir nimeti olarak değerlendirmek suretiyle kurtulmaya çalışırlar. Nitekim Sünnîler tarafından "O gün parlak yüzler vardır, Allah'ı göreceklerdir"⁵ şeklinde mealî verilen ayet, Allah'ın insanlara kendisini göstermesi bir nevi onları mutlu kılmak için temaşa nimeti bahşetmesi anlamına alınmaktadır. Yine aynı konu için delil olarak getirilen "Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve fazlası vardır"⁶ mealindeki ayetteki "fazlalık" cennet nimetinin ötesine geçen bir fazlalığı yani Allah'ın cennette görülmesini ifade eder şeklinde yorumlanır. Nitekim Mu'tezilî müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) yukarıda geçen ayetin "Allah'ı göreceklerdir" kısmını "Allah'ın nimetini beklerler/umarlar" şeklinde yorumlar.⁷ Aslında burada söz konusu olanın nimet olduğu noktasında her iki taraf da hemfikirdir. Ancak her iki kesim de, işin bu yönünü tartışmada göz ardı ederek söz dizim açısından ayetten hangi anlam çıkarılabilir noktasına odaklanırlar. Bu bağlamda Bâkılânî daha önce Mu'tezile'nin kendileri için bu konuda delil olarak kabul ettikleri ayetleri tek tek ele alıp değerlendirmeye gider ve Mu'tezile'nin en güçlü delili olarak görülen "Gözler onu idrak edemez, O

⁵ el-Kıyame 75/22-23.

⁶ Yunus 10/26.

⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Kahire 1387/1968, IV, 192.

gözleri idrak eder.”⁸ mealindeki ayetin onların anladığı anlam olan “Allah’ın görülemeyeceği”nin dışında “Allah’ın sadece gözle idrak edilemeyeceği, zira gözün tatlar ve kokuları idrakinin mümkün olmadığını müsellem olduğu”, “her ne kadar Allah mevcût olması hasebiyle idrak olunabilirse de, bundan gözleri engelleme gücünün de bulunduğu” ve “Allah’ın cisim, cevher, ve tasavvur edilen bir varlık gibi algılanamayacağı” şeklinde üç manasının daha bulunduğu dikkat çeker.⁹ Kur’an da Musa (a.s.) ile diyalogda geçen “Beni asla göremeyeceksin”¹⁰ ayetinin ise mutlak anlamda görülmenin değil dünyada görülmenin mümkün olmadığını ifade ettiği, zira dünyanın yükümlülük alanı (dâr-ı teklîf) ve burada gayba imanın söz konusu olduğu görüşünü dile getirir.¹¹ Ona göre “O gün parlak yüzler vardır, Rablerine bakarlar”¹² mealindeki ayetin anlamı, iddia edildiği gibi “Allah’ın nimetlerini beklemek” değildir, zira Arap dilinde “nazara” fiili, “vech” ile birlikte kullanıldığında ve “ilâ” cer harfi ile de geçişli (mütteaddi) kılındığında, “görmek” anlamına gelir.¹³

Mu’tezilî alim Kâdî Abdulcebbâr, özellikle “Gözler O’nu idrak edemez, O gözleri idrak eder.”¹⁴ mealindeki ayeti merkeze alarak Allah’ın

⁸ el-En’âm 6/103.

⁹ Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 303-306.

¹⁰ el-A’raf 7/143.

¹¹ Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 306-308.

¹² el-Kıyame 75/22-23.

¹³ Bâkullânî, *et-Temhîd*, s. 311.

¹⁴ el-En’âm 6/103.

görülmesinin söz konusu olmayacağını dile getirir. Ona göre eğer “idrak” kelimesi “basar” kelimesi ile birlikte getirilirse Arap dilinde “görmek” anlamına gelir. Bu durumda Allah ayette görülmenin imkansızlığını vurgulamış ve bunu da bu dünya ile kayıtlamamıştır. Ayrıca bu ifadede Allah’ın kendisini övmesi (medih) vurgusunu dikkate aldığımızda Allah’a yaraşır olanın görülmemesi olduğu, aksi durumun yani görülmesinin O’na yaraşmayan noksanlık olduğu açıkça görülebilir.¹⁵ Daha önce geçen “O gün parlak yüzler vardır, Rablerine bakkarlar” mealindeki ayetteki “nâzıratün” kelimesinin “nazara” fiilinden geldiğini, bu kelimenin anlamının “görmek” değil “bakmak” olduğunu belirtir. Yani Türkçe’deki “görmek” ve “bakmak” sözcükleri arasındaki fark, Arapça’da “nazara” ve “ra’â” fiilleri arasında bulunmaktadır. Ona göre bu ayette geçen insanların “bakmaları”, “görmeleri” anlamına gelmez. Diğer bir ifade ile insanlar bakkarlar ama göremezler. Görmeden bakmanın bu ayette ifade edilmesi anlamsız olacağından, söz konusu “nazıratün” kelimesinin anlamı bakmak değil “beklemek” olmalıdır. Bu durumda el-Kıyame 75/23 ayetinin anlamı “O gün parlak yüzler vardır, Rablerinin nimetini beklerler.” şeklinde olur.¹⁶

Dünyada Allah’ın görülmesi hususunda ise yukarıda belirtildiği gibi Mu’tezile bir tarafa Sünnî kelimciler arasında da bir ittifaktan söz edilemez.

¹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 233.

¹⁶ a.e., s. 242-245.

Dünyada görüleceğini iddia edenler Hz. Peygamber'den gelen bir takım hadîslere¹⁷ dayanmakta ve Allah'ın varolması ve varolanın görülmesi imkânından hareket etmektedirler. Diğerleri ise dünyada görmenin bir hayal veya misal şeklinde gerçekleşeceğini, bunun ise Allah'ı başka varlıklara benzetme (teşbih) yanlısına götürebileceğine dikkat çekmektedirler. Bunlara göre Miraç'ta bile Hz. Peygamber Allah'ı görmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber "Allah'ı gördün mü?" sorusuna, "O bir nurdur nasıl göreyim"¹⁸ cevabını vermiştir.¹⁹

Sufî kesimden Muhyiddîn İbn 'Arabî, Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi Allah'ın âhirette görüleceğini kabul etmesinin yanı sıra dünyada rüya halinde görülebileceğini savunur.²⁰ "Allah gibi yüce bir varlık, insan tarafından nasıl görülecektir?" sorusuna "Çok ağır ve büyük bir cisim aynada nasıl görülebiliyorsa o şekilde görülecektir" şeklinde cevap verir.²¹ Bununla birlikte Allah Resûlü, "Allah'ı gördün mü?" sorusuna "O, bir nurdur nasıl

¹⁷ bk. Dârekutnî, a.g.e., s. 167-191.

¹⁸ Müslim, "İman" 291; Tirmizî, "Tefsir" 54; Ahmed b. Hanbel, V, 171, 175.

¹⁹ Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akâidî*), Dımaşk 1399/1979'dan ofset Ankara 1979, s. 43; Abdullatîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-keâm*, İstanbul 1330, s. 226-229; Cihat Tunç, *Kelâm*, Kayseri 1997, s. 141-143; Çağfer Karadaş, Bakılanî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru, Bursa 2003, 123-127. Geniş bilgi için bk. Temel Yeşilyurt, *Tann'ının Aşkânlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Malatya 2001.

²⁰ *Futûhâtü* (OY), Beyrut 1405/1985, IV, 412-413.

²¹ *Futûhât* (DS), II, 312.

göreyim.”²² cevabını vermiştir. İbn ‘Arabî, bu hadîsi sık sık zikrederek²³ bir yandan Allah’ın zâtının bilinmesi ve görülmesinin mümkün olmadığı kanaatini teyit eder, diğer yandan ulûhetinin/ulûhiyyetinnin yani isimlerinin bilinebileceği tezine destek bulmuş olur. Zira ‘nur’ Allah’ın isimlerindendir, hadîste bu kelimenin zikredilmiş olması Allah’ın sadece isimlerinin bilinebileceğinin delili olmaktadır. Görme olayını anlatırken “Rahmanın nuru insanları kuşatınca hepsi secdeye kapanır, o nur onların zâhiren ve bâtinen gözlerine sirayet eder, hepsi tek bir göz ve kulak olurlar ve hiç bir cihetle kayıtlanamayacak şekilde Allah’ın zatının tamamını görürler”²⁴ ifadesi onun zattan çok “nur”u ön plana çıkardığını göstermektedir. “Başkası Allah’ı ancak O’nun gözü ile görür”²⁵ sözü ise yukarıdaki “nurun insanları kuşatması” ifadesi ile birleştirilince, “O’nun gözü”nden kastettiği şeyin “O’nun nuruna bürünmek” olduğu ortaya çıkar. Zaten İbn ‘Arabî, yukarıdaki hadîsi açıklarken Allah’ın “nûr-ı mahz (mutlak nur)” olduğunu söylemekte ve hadiste Allah ile Hz. Peygamber’in yakınlığının derecesinin anlatıldığını belirtmektedir.²⁶ Bu da görmenin Allah’ın nur ismiyle ilişki içinde olunması” gibi bir anlama götürür. Hak nurdur, kevn (kainat) ise zulmettir, nur ile zulmet aynı anda ve aynı mekânda buluna-

²² Müslim, “İman” 291; Tirmizî, “Tefsir” 54; Ahmed b. Hanbel, V, 171,175.

²³ *Futûhât*, (DS), II, 496; III, 274.

²⁴ *Futûhât*, (OY), V, 76-78.

²⁵ a. esr., IV, 412-413.

²⁶ *Futûhât*, (DS), III, 274.

maz.²⁷ derken de O'na bakılamayacağını ama o nurun tezahürünün temaşa edilebileceğini yani bilinebileceğini ifade eder. Bir başka eserinde ise ister nebi ister veli olsun hiç kimsenin Allah'ı göremeyeceğini iddia eder.²⁸ Sonuç olarak onun Tanrı anlayışı göz önüne alındığında Allah'ın zât makamında görülemeyeceği, ulûhet/uluhiyet makamında ise görülebileceği sonucuna varılabilir. Nitekim Allah'ı gören kimsenin gördüğü şeyin nur olduğunu söylemesi de²⁹, yukarıdaki tezi desteklemektedir. Zira nur Allah'ın isimlerindendir, isimlerin nisbet edildiği makam ise ulûhet/ulûhiyet mertebesidir.³⁰

Felsefecilere göre Allah'ın görülmesi mümkün olmadığı gibi cismanî olmayan akıllar ve nefisler gibi ay üstü aleme ait olan varlıkların da görülmesi mümkün değildir. Onlara göre görülecek olanlar cismanî varlıklardır. Cismanî varlıkları da tamamı görülemez. Sözelimi, herhangi bir yön ile kayıtlı bulunmayan hava gibi şeffaf varlıkların görülmesi söz konusu olmaz. Arazlardan ancak ışık ve renklerin görülmesi mümkündür, diğerlerinin görülmesi imkan dahilinde değildir. Böylelikle felsefeciler görülmeyi tümüyle varlıkların tabi olduğunu düşündükleri kurallara bağlamışlardır. Ahiret ve dünya ayrımını da hesaba katmamışlar-

²⁷ *Futûhât*, (DS), II, 496.

²⁸ İbn 'Arabî, *er-Risâletü'l-vücûdiyye*, Kahire ts. Mektebetü'l-Kahire, s. 2.

²⁹ *Futûhât*, (DS), III, 116.

³⁰ Bu konuda bk. Cağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 80-81.

dır. Bu görüşleri ile onlar Mu'tezile'den daha ileri bir konumu temsil etmektedirler.³¹

³¹ bk. Nasiruddîn et-Tûsî, *Risâle fî kavaidi'l-akâid*, s. 50-51.

KAYNAKLAR

- Abdulkâhir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928.
- Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm*, İstanbul 1330.
- Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs*, Beyrut 1405/1985.
- Alauddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm* (nşr. M. Said Özervarlı), İstanbul 1426/2005.
- Ali b. Ebû Tâlib, *Nehcü'l-belâğa* (nşr. Subhî Sâlih), Beyrut 1982.
- Asım Efendi, *Kâmus Tercümesi I-III*, İstanbul 1268.
- Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 2001.
- Aydınlı, Yaşar, *Farabî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.
- Bakıllânî, *el-İnsâf* (M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1369/1950.
- , *et-Temhîd* (nşr. İmadüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1987.
- Celeleddîn Devvânî, *Celâl (Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye)*, İstanbul 1306.
- Cürcânî, *et-Ta'rifât*, İstanbul ts.
- , *Şerhu'l-Mevâkıf I-VIII*, Kahire 1325/1907.
- Cüveynî, *el-Akidetü'n-nizâmiyye*, Kahire 1399/1979.
- , *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr. Ali Sami en-Neşşar vd.), İskenderiyye 1969.
- , *Kitâbü'l-irşâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmun'im Abdulhamid), Bağdat 1369/1950.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul 2004.
- Dârekutnî, *Ru'yetullâh*, nşr. Mebrûk İsmail Mebrûk, Kahire, ts. Mektebetü'l-Kur'ân.

- Dâvûdü'l-Kayserî, *Nihâyetü'l-beyân fî dirâyeti'z-zemân* (Dâvûdü'l-Kayserî, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayraktar), Kayseri 1997.
- Debûsî, *el-Emedü'l-Aksâ* (nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ), Beyrut 1405/1985.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım* (Ammar Talibî, *Arâu Ebû Bekir İbnü'l-Arabî el-Kelâmiyye*), Cezair ts. eş-Şirketü'l-Vataniyye.
- Ebû Raşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf*, Beyrut 1979.
- Ebû Seleml es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn* (nşr. A. Saim Kılavuz, *Ebû Seleml es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*), İstanbul, 1989.
- Ebû Şekûr el-Kişşî, *Kitâbü't-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* (Ömer Türkmen, *Muhammed el-Kişşî'nin Kitâbü't-Temhîd fî beyâni't-tevhîd Adlı Eserinin Tahkîk, Tahric ve Tahlili*, Doktora Tezi, MÜSBE), İstanbul 2002.
- Ebû'l-Bekâ, *el-Küllîyyât* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), Beyrut 1412/1992.
- Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Def'u şübehi't-teşbîh* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Kahire 1412/1991.
- , *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1407/1987.
- Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, Konya 1327/1329.
- Erkenci, Hüseyin, *Ruh Risâlesi* (sad. Mustafa Türkgülü), Elazığ 2000.
- Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- Fahreddin er-Razî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Bağdâdî), 1410/1990.
- , *et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut ts. Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî.

- , *Kitâbu meâlimi usûli'd-dîn* (nşr. Semih Dağım), Beyrut 1996.
- , *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), 1424/2004.
- Fazlurrahman, *Kur'an'ın Ana Konuları* (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1987.
- Gazzalî, *ed-Dürretü'l-fâhira fî keşfi ulûmi'l-âhira*, Beyrut 1407/1987.
- , *el-İktisâd fî'l-itikâd* (nşr. İ.A. Çubukçu-H. Atay), Ankara 1962.
- , *el-Maksadü'l-esnâ fî esmâi'l-lâhi'l-hüsnâ*, Beyrut ts., Dâiratü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- , *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Cîrar Cihâmî), Beyrut 1993.
- Hakim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, Beyrut ts. Mektebu'l-Makbuâtî'l-İslamiyye.
- Harizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm*, Kahire 1401/1981.
- Hayyât, *el-İntisâr* (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire ts. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- Hud b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru'l-Kitâbi'llâhi'l-Aziz I-IV*, (nşr. el-Hâc b. Saîd), Beyrut 1990.
- İbn 'Arabî, *er-Risâletü'l-vücûdiyye*, Kahire ts. Mektebetü'l-Kahire.
- , *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye* (nşr. Osman Yahya OY), Beyrut 1405/1985.
- , *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut ts. Dâru Sâdır (DS).
- İbn Ebî'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (nşr. Şuayb el-Arnâvud), Dımaşk 1401/1981.
- İbn Hacer el-Askalânî, *el-Cevâbü'l-Kâfi ani's-suâli'l-hâfi*, (İbnü's-Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh* ile birlikte), Diyarbekir ts. el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Ali Abduhvâhid Vâfi), Kahire 1401/1981.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986.

———, *İlmü'l-Kelâm* (nşr. Ahmed Hicazî es-Sakka), Kahire 1989.

İbn İdrîs Mustafa b. Muhammed, *el-Fikru'l-akadî inde'l-İbâdiyye*, Cezayir 1424/2003.

İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Fevâid* (nşr. Ahmed Râtib Armûş), Beyrut 1406/1986.

———, *er-Rûh* (nşr. Muhammed Şerîf Sukker), Beyrut 1412/1991.

İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille* (Lecnetü İhyaü't-Turâsi'l-Arabî, *Felsefetü İbn Rüşd* içinde), Beyrut 1402/1982.

İbn Salâh, *Fetâvâ İbni's-Salâh*, Diyarbakır ts. el-Mektebetü'l-İslâmiyye.

İbn Sînâ, *el-A'la* (Hasan Âsî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü'sufiyye fi felsefeti İbn Sînâ*), Beyrut 1403/1983.

———, *el-İlmü'l-ledünnî*, (Hasan Asî, *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatü's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde), Beyrut 1403/1983.

———, *Mesâil an ahvâli'l-ervâh*, (*Resâil İbn Sînâ*, neşr Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1953.

İbn Teymiyye, *Şerhu Hadîsi İmrân b. Husayn*, *Mecmuatü'r-Resâil*, Riyâd 1999, XX, 238-267.

Kadî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn* (Muhammed Ammara, *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*), Dâru'l-Hilâl 1971.

———, *el-Usûlü'l-Hamse* (nşr. Faysal B. Avn), Kuveyt 1998.

- , *Kitâbu Fadli'l-i'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile* (*Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974.
- , *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdulkerîm Osman), Kahire 1384/1965.
- , *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin* (nşr. Muhammed Saîd er-Rafî, Kahire 1329.
- Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997.
- , *Bakillaniye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa 2003.
- , *İslam'ın İnanç Yapısı*, Bursa 2006.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1400/1980.
- Kesteli, *Hâşiyetü'l-Kesteli alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1310 İstanbul 1973.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 1991.
- Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed İbrahim el-Hafnavî-Mahmûd Hâmid Osman), Kahire 1423/2002.
- Kurtubî, *et-Tezkira fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira* (nşr. es-Seyyid el-Cemilî), Beyrut 1406/1986.
- Kuşeyrî, *er-Risâle*, Beyrut 1410/1990.
- Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'* (nşr. Ahmed el-Câmidî), Riyad 1420.
- M. Ali el-Bâr, *Kur'an-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı* (trc. Abdulvahhab Öztürk), Ankara 2001.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sunne I-V* (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Haymî), Beyrut 1425/2004.
- , *Te'vilâtü'l-Kur'ân I-VIII-* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2006.

- Muhammed Fuad Abdulbakî, *el-Mu'cemü'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ân*, İstanbul 1983.
- Muhmmmed el-Hüseyin Âli Kaşifi'l-Gıtâ, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ*, Kahire 1377/1957.
- Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân I-III* (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2002.
- Nasîruddîn et-Tûsî, *Risâle fî kavâidi'l-akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzım), Beyrut 1413/1992.
- Nevevî, *el-Ezkâr*, Kahire 1375/1956→İstanbul ts. el-Mektebetü'l-İslamiyye.
- Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akâidi*), Dımaşk 1399/1979'dan ofset Ankara 1979.
- Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Bursa 2000.
- Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsilü's-seâdeteyn* (nşr. Abdulmecid en-Neccâr), Beyrut 1408/1988.
- , *el-Müfredât*, İstanbul 1986.
- Rüknüddîn es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rukniyye (el-Akîdetü'z-zekiyye)*, Süleymaniye Ktp. No. 1691'den fotokopi İSAM, no. 82911.
- Suyûtî, *Kitâbu İtmâmi'd-dirâye li kurrâi'n-nikâye*, Beyrut 1405/1985.
- Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal I-II* (nşr. A. Ali Mehnâ-A.Hasn Fagûr), Beyrut 1410/1990.
- Şemsüddîn es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Kuveyt 1405/1985.
- Tabatabâî, *er-Resâilü't-tevhîdiyye*, Beyrut 1412/1991.
- Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân I-XXVI* (nşr. Abdullah et-Turkî), Beyrut 1424/2003.

- Taceddîn Subkî, *es-Seyfu'l-meşhûr fî akîdeti Ebî Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi*), İstanbul 2000.
- TDK, *Türkçe Sözlük I-II*, Ankara 1988.
- Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd I-V* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989.
- Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn I-II*, İstanbul 1984.
- Topaloğlu, Bekir, "Ahiret", *DİA*, İstanbul 1988. I, 543-548.
- , "Cehennem (Kelam)", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 231-232.
- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonra Hayat-Kabir Hayatı*, Konya 1989.
- Tunç, Cihat, *Kelâm*, Kayseri 1997.
- Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara 2000.
- Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*, Malatya 2001.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987.
- Yurdagür, Metin, *Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1996.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf* (nşr. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad), Beyrut 1418/1998.
- Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboga, *Şerhu'l-Müsâyera* (Kemal b. Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müsamera*) Kahire 1317'den ofset İstanbul 1979.

İNDEKS

A

Abbad b. Süleyman, 153
acbü'z-zeneb, 121
adalet, 15, 24, 55, 98,
108, 124, 125, 134
Adem, 64, 67, 68, 69, 71,
73, 83, 119, 120
âdeten, 119
akıl, 32, 46, 79, 91, 94,
117
akl-ı sâni, 74
aklı alem, 100
amel, 13, 40, 45, 53, 54,
96, 100, 110, 124,
143, 148
amel defteri, 54, 100
Arş, 68
atom, 121, 126

B

basit, 28, 78, 100
beden, 12, 33, 47, 61, 65,
76, 78, 80, 81, 84, 86,
88, 89, 93, 94, 96,
100, 101, 105, 118,
121, 122, 123
bedenî, 25, 32, 33, 47
berzah, 49, 52, 68, 87,
88, 90, 100, 149, 152
Bîşr b. Mu'temir, 81
Buharî, 80

C

Cebrail, 65, 71
cehennem, 44, 46, 49,
55, 59, 79, 94, 96, 99,

102, 107, 110, 125,
127, 131, 144, 152
Cehmiye, 86, 108
cennet, 44, 46, 49, 56,
57, 79, 94, 96, 99,
102, 104, 105, 108,
111, 126, 143, 145,
149, 156
cevher, 75, 78, 80, 154,
157
Cibrîl, 113
cisim, 75, 78, 86, 92,
154, 157, 159
cismanî, 79, 80, 95, 96,
98, 101, 109, 149
cism-i latîf, 76, 77
Cübbaî, 76
cünûdün mücennedetün,
67
Cürcânî, 17, 109, 113
Cüveynî, 17, 76, 82, 106

Ç

Çemobil, 117

D

deccal, 116
dehr, 104, 106
duhân, 115
duyu, 29, 32, 61, 84, 97

E

Ebû Ali el-Cübbaî, 76, 93,
147, 151
Ebû Haşim el-Cübbaî, 93,
110, 147, 151
Ebû Mansûr el-Mâtürîdî,
76, 96

Ebû Zeyd ed-Debûsî, 96
 Ehl-i Hadis, 107. 64. 66.
 71. 73
 Ehl-i Sünnet, 14, 58, 102,
 105, 112, 124, 152,
 159
 el-Muvatta', 69, 71, 73
 en-nefsü's-sa'ide, 88

F

Fahreddin er-Razî, 71
 Farabî, 95
 fasık, 110, 148, 152
 Felsefeciler, 11, 28, 74,
 85, 94
 Firavun, 41

G

gaib, 29, 154
 gayb, 30, 100
 gaybî, 58
 gazab, 22
 Gazzâlî, 68, 78, 80, 82,
 88, 93, 96, 102

H

hâdis, 27, 66, 106, 107,
 108
 Hâkim, 70
 Hanefiler, 102
 hasene, 140, 144
 Hayır, 41, 49
 Hayyât, 94
 hidayet, 31, 39, 135
 Hişam b. Fuveî, 153

I

İbâziler, 87
 İbn Ebi'l-İz, 90
 İbn Hacer el-Askalanî, 90
 İbn Haldun, 35, 84
 İbn Hazm, 67, 70, 76, 88

İbn Kayyım el-Cevziyye,
 75, 77, 83, 93
 İbn Kuteybe, 69
 İbn Salah, 80
 İbn Sina, 17, 74, 77, 80,
 90
 ilahiyyât, 17, 113
 ilk yaratılış, 62, 72, 73,
 92, 119, 120, 121,
 122
 iman, 14, 39, 113, 145,
 148
 İsa, 64
 İshâk b. Râhûye, 67, 70
 İslam, 6, 9, 10, 12, 13,
 14, 15, 33, 89, 91, 92,
 109, 113, 114, 118,
 119, 124, 143, 147
 İslam Düşüncesi, 9, 10

K

kabir, 14, 50, 51, 84, 86,
 90, 99, 119, 121, 122,
 149
 kabir azabı, 99
 kabir hayatı, 14, 50, 51,
 84, 86, 90, 119, 121,
 122, 149
 kadîm, 63, 66, 104, 106
 karar yeri, 36, 43
 Kelamcılar, 11, 27, 91,
 107
 Kerramiler, 93
 Kerrâmiye, 107
 kıyamet, 16, 19, 51, 52,
 69, 86, 103, 115, 116
 kıyamet alametleri, 51,
 115, 116
 kün=ol, 64

L

latîf, 74, 76, 78

M

mahşer, 44, 96, 120
 Mâtürîdî, 72, 73
 meâd, 13, 15, 16, 100, 113
 mebd, 13, 16, 113
 mele-i a'lâ, 81
 Mervezî, 69
 Meryem, 65
 mizan, 96, 98, 99, 124
 Muhyiddîn İbn Arabî, 45, 79
 mutlak hayr, 42, 44, 118
 Muvatta, 69
 Mürcii, 111
 mürekkep, 28, 77, 101, 133
 Müslim, 80

N

Nazzam, 76, 94
 Neccariye, 86
 nefh, 63, 68
 nefis, 28, 74, 78, 84, 85, 90, 95, 100
 nefis-i küllî, 28, 90, 95
 Neseî, 89

R

Râgıb el-İsfahânî, 36, 41, 81, 96
 rahîm, 23, 131, 150
 rahmân, 23, 111, 131
 rahmet, 22, 38, 132, 140
 Ruh, 47, 61, 65, 69, 71, 75, 77, 79, 80, 84, 86, 90, 100, 101, 123
 ruhanî, 61, 79, 80, 81, 95, 100, 101, 149

ruhî, 25, 32, 33, 64
 ruh-i hayvanî, 77
 ruh-i nâtka, 77

S

sırat, 35, 96, 99
 Sufî kesim, 110, 159
 Sufiler, 11
 sûret, 74, 100, 106
 Suyûtî, 90
 süflî alem, 95, 101
 sünnet, 38
 Sünnî, 86, 96, 126, 153, 154, 156, 158
 Sünnî kelimciler, 96, 158

Ş

şefaât, 54
 Şia, 30, 78, 99, 107, 168
 Şiiler, 15

T

Tabatabâî, 30, 78, 100
 Teftazânî, 17
 tevakkuf, 40

U

uğrak aları, 36, 43
 Ukrayna, 117
 ulvî alem, 77, 85, 101
 Uyku, 84

Y

yeryüzü, 77, 84

Z

Zâhiriye, 67
 zaman ve mekan, 28, 105, 106, 107