



T.C.

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**AHİRET İNANCI ÜZERİNE KELÂMÎ BİR
DEĞERLENDİRME: EBÜ'L-MU'ÎN EN-NESEFÎ
ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

Aydın ÇAMLICA

Danışman:

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Samsun, 2019

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

AHİRET İNANCI ÜZERİNE KELÂMÎ BİR
DEĞERLENDİRME: EBÜ'L-MU'ÎN EN-NESEFÎ
ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Aydın ÇAMLICA

Danışman:

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Samsun, 2019

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Yüksek Lisans Tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riâyet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

03/07/2019

Aydın ÇAMLICA



TEZ KABUL VE ONAYI

Aydın ÇAMLICA tarafından hazırlanan “Ahiret İnancı Üzerine Kelâmî Bir Değerlendirme: Ebü'l-Mu'în en-Neseî Örneği” başlıklı bu çalışma, 03.07.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan : Prof. Dr. Metin YASA

Üye : Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Üye : Dr. Öğretim Üyesi Mustafa AYKAÇ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2019

Prof. Dr. Bozkurt KOÇ

Enstitü Müdürü

ÖZET

AHİRET İNANCI ÜZERİNE KELÂMÎ BİR DEĞERLENDİRME:
EBÜ'L-MU'İN EN-NESEFÎ ÖRNEĞİ

Aydın ÇAMLICA

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Temmuz/2019
Danışman: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Tarih boyunca insanlık için çok önemli olan âhiret konusunu Mâtürîdî ekolün ikinci ismi Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin bakış açısından işlemeyi amaçladık.

İslam akâidinin üç temel unsurundan birisi olan âhiret, aklın alanını aşan konuları içermesinden dolayı vahyin alanına girmektedir. Ebü'l-Mu'în en-Neseî bu alanda bilgi kaynağının Kur'ân, mütevatir haberler ve mütevatir derecesine ulaşmasa da ona yakın meşhur/mütevatir hadisler olduğunu belirtmiştir. Kabir azabıyla ilgili rivâyetleri de buna örnek olarak zikretmiştir. Bununla birlikte konuyla ilgili aklı delilleri de kullanmıştır.

Ebü'l-Mu'în en-Neseî bir bütün olarak ele aldığı dünya ve âhiret hayatının merkezine dirilişi koymuştur. Hayatı anlamlandırmada en temel kavram olarak kabul ettiği hikmet gereği de yeniden dirilişi, Allah açısından da kul açısından da zorunlu görmüştür. Bununla birlikte kitaplarında âhiretin evrelerine dair üç temel konunun üzerinde durmuştur. Bunlar kabir azabı, şefaât ve ru'yetullah konularıdır. Âhiret hayatına dair üzerinde durduğu üç temel konudan ilki olan kabir azabını ruhun yaşayacağını, bedeninin cüzlerinin bunu hissedeceğini, dirilişin ise aynı bedeninin iadesi şeklinde olacağını söyler. Şefaât konusunu Mu'tezile ile aralarındaki tartışma konularından olmasından dolayı, Allah'ın birliğinden daha ziyade Allah'ın adâleti bağlamında ele alır ve şefaati kabul eder. Ru'yetullah konusunda ise Allah'ın cisimsel özelliklerden münezze olarak görülebileceğini söyler.

Ebü'l-Mu'în cennet ve cehennem var olduğu, ikisinin de ebedi olduğu görüşündedir. Ceza ve mükâfat yurdu olarak âhiretin gerekliliği hususundaki görüşü ise Allah'ın hikmeti ve adâleti gereği zorunlu olarak insan tekrar diriltilecek, iyiler ve kötüler karşılığını görmek üzere Allah'a döndürülecektir.

Mâtürîdî'nin görüşlerini daha sistemli hale getiren Ebü'l-Mu'în'in Mâtürîdî çizgiyi sürdürmekle beraber bazı konularda farklı düşündüğü de olmuştur.

Anahtar Sözcükler: Kabir azabı, şefaât, ru'yetullah, hikmet, cennet, cehennem.

ABSTRACT

A CALAMI ASSESSMENT ON THE BELIEF IN THE AFTERLIFE:
ABU AL-MU'ÎN AL-NASAFÎ EXAMPLE

Aydın ÇAMLICA

Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences, M. D., July/2019

Supervisor: Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

We have aimed to discuss the subject of the afterlife which is very important for humanity throughout history, from the point of view of Abu al-Mu'în al-Nasafî, the second name of the school of Mâtürîdî.

The afterlife, which is one of the three main elements of the Islamic doctrines, falls within the area of revelation as it includes the subjects which exceed the realm of reason. Abu al-Mu'în al-Nasafî stated that the source of information in this area was the Quran, the reliable (mutawatir) reports and the well-known hadiths which do not reach the degree of mutawatir but close to it. He also made mention of the rumors related to the punishment in the tomb as an example of it. In addition to this, he also used the intellectual evidences regarding the subject.

Abu al-Mu'în al-Nasafî put the resurrection in the center of the world life and the afterlife which he considered them as a whole. He regarded the resurrection as necessary from the point of the God and the man in accordance with the wisdom which he accepted as the most basic concept in making sense of the life. In addition to this, he put emphasis on three main subjects regarding the phases of the afterlife in his books. These are the subjects of the punishment in the tomb, the intercession and the beatific vision. He said that the punishment in the tomb which was the first of the three main subjects he put emphasis on regarding the afterlife, would be as carrying on the spirit and the parts of the body would feel it and the resurrection would be as the return of the same body. He considered the subject of the intercession within the context of the God's justice rather than the God's oneness as it was the matter of debate between him and Mu'tazila and he accepted the intercession. He said that the God could be seen as excluded from the solid features on the subject of the beatific vision.

Abu al-Mu'în had the opinion that the paradise and the hell existed and both of them were eternal. His opinion on the matter of necessity of the afterlife as the home of punishment and reward was that the human would be resurrected necessarily by the God's justice and wisdom, the good ones and the evil ones would be returned to the God to see their reward.

Even though Abu al-Mu'în who made the opinions of Mâtürîdî more systematic, resumed the line of Mâtürîdî, he also thought differently in some respects

Keywords: Punishment in the tomb, intercession, beatific vision, wisdom, paradise.

ÖN SÖZ

Hayatı anlamlandıran, hatta insanı buna mecbur bırakan en yalın gerçektir ölüm. Peygamberimiz bunu “Nasihat olarak ölüm yeter” buyurarak ifade etmiştir. Ölümün ve en temel iman konularından olan âhiret hayatının doğru anlaşılması, insanın dünya ve âhiret saadetinin yegâne garantisidir. Bu hususun önemine binaen Hanefiliğin Horasan kolu olan Mâtürîdî ekolün en bariz ikinci siması Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin âhiret anlayışını, Hanefî-Mâtürîdî ekolün izini sürerek araştırmaya çalıştık.

İlk bölümde Nesefî'nin hayatını, eserlerini, ilmî yönünü ve farklılıklarını işledik. İkinci bölümde âhiretin kavramsal, tarihi aralan ve bilgi ve imanın konusu olması yönlerini; sem'iyâyâta dair mütevatir olmayan rivâyetlerin bilgi değerini; naklî ve aklî deliller çerçevesinde âhiretin imkân ve zorunluluğunu inceledik. Üçüncü bölümde ölüm, ruhun mahiyeti ve kabir hayatı konularını, dördüncü ve son bölümde ise kıyamet ve sonrasındaki âhiret evrelerini yine naslar ışığında Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin bakış açısıyla ele almaya çalıştık.

Konusu gereği bu çalışmanın, akıl vahiy ekseninde hayatı anlamlandırma adına bana çok şeyler kattığını söylemeliyim. Çalışmam boyunca beni daima yöreklendiren, yönlendirmeleriyle önümü açan ve çalışmanın neticelenmesi için vaktini hiç esirgmeden çalışmayı titizlikle takip eden tez danışmanım Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç hocam başta olmak üzere, yazma eserler nüshalarının temininde katkı sunan Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü ve Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi Müdürlüğü yetkililerine ve çalışanlarına; Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun nezaretinde yayınlanan *Te'vîlatü'l-Kur'ân* isimli eserin proje sorumlusu olan, *Şerhu't-Te'vîlât* nüshalarının fihrislenmesinde çok büyük emekler sarf eden ve bu dokümanları ilime hizmet adına benimle paylaşan Muhammet Masum Vanlıoğlu hocama; yönlendirme ve tashih konusunda vakıf anlayışıyla gönüllü yardımlarını esirgemeyen kadim dostum ve hocam Ali Albayrak'a; İngilizce çeviride katkılarını esirgemeyen değerli arkadaşım psikolog Mehmet Enes Türe'ye; bir şekilde bu çalışmaya katkı sunan herkese ve yoğun çalışma temposu boyunca bana katlanan, destek olan ve yükümü alan aileme teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Aydın ÇAMLICA

Samsun/2019

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı	1
2. Araştırmanın Önemi.....	1
3. Problem Durumu.....	2
4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırları.....	2
5. Araştırmanın Yöntemi.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÜ'L-MU'İN EN-NESEFÎ

1.1. Hayatı	5
1.2. Eserleri.....	6
1.3. Nesefî'nin Mâtürîdî Ekolündeki Yeri ve Farklılıkları.....	11

İKİNCİ BÖLÜM

NESEFÎ'DE ÂHİRETİN VARLIĞI VE ÂHİRET İNANCININ

HAYATA YANSIMALARI

2.1. Âhîret Kavramı.....	14
2.1.1. Sözlük Anlamı	14
2.1.2. İstilah anlamı	15
2.2. Âhîret İnancının Tarihsel Ardalanı	16
2.3. Bilgi ve İmanın Konusu Olarak Âhîret	19
2.4. Sem'îyyâta Dair Hadislerin Bilgi Değeri	22
2.5. Kur'ân'da ve Hadislerde Âhîret	26
2.5.1. Kur'ân'da Âhîret.....	26

2.5.2. Hadislerde Âhîret.....	29
2.6. İmkânı ve Zorunluluğu Açısından Âhîret	31
2.6.1. İmkânı Açısından Âhîret.....	32
2.6.1.1. Hâlık Açısından Âhîretin İmkânı.....	32
2.6.1.2. Mahluk Açısından Âhîretin İmkânı	37
2.6.2. Zorunluluğu Açısından Âhîret.....	38
2.6.2.1. Hâlık Açısından Âhîretin Zorunluluğu	38
2.6.2.1.1. İlâhî Adâlet Açısından.....	39
2.6.2.1.2. İlâhî Hikmet Açısından	41
2.6.2.2. Mahluk Açısından Âhîretin Zorunluluğu.....	43
2.7. Âhîret İncancının Hayata Yansımaları.....	47
2.7.1. Daha Anlamlı ve Ahlâklđ Bir Dünya	47
2.7.2. Daha Mutlu Bir Dünya	51

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NESEFÎ'DE ÖLÜM VE KABİR HAYATI

3.1. Ölümün Mahiyeti ve Ruh.....	54
3.2. Kabir Hayatının Mevcudiyeti.....	58
3.3. Kabir Hayatı	62
3.3.1. Kabir Sualı	62
3.3.2. Kabir Azabı.....	64
3.3.3. Kabir Nîmeti	69

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NESEFÎ'DE KİYÂMET VE KİYÂMET SONRASI

ÂHİRETİN EVRELERİ

4.1. Son ve Başlangıç Olarak Kıyâmet	72
4.2. Kıyâmet Sonrası Âhîretin Evreleri.....	75
4.2.1. Sûr.....	75
4.2.2. Ba's.....	76
4.2.3. Haşr.....	81
4.2.4. Hesap ve Sual	82

4.2.5. Amel Defteri	85
4.2.6. Mîzan	86
4.2.7. Şefaat.....	90
4.2.8. Sırat.....	96
4.2.9. Havz-ı Kevser	98
4.2.10. A'râf.....	100
4.2.11. Cennet ve Cehennem	102
4.2.11.1. Cennet ve Cehennemin Mevcudiyeti ve Ebedîliği.....	103
4.2.11.2. Cennet ve Cehennemin Yaratılış Hikmeti	108
4.2.12. Ru'yetullah.....	110
GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	114
KAYNAKÇA	119
ÖZGEÇMİŞ.....	125

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
c.c.	: Celle Celâlüh
çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İÜİFD	: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
KSİÜİFD	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ktp.	: Kütüphane
ODÜİFD	: Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
s.a.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfa aralığı
sdl.	: Sadeleştiren
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme eden
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı

Âhiret düşüncesi, ilahiyat ve nübüvvetin yanında İslâm inanç esaslarının üçüncüsünü teşkil etmektedir. İnsanın yaratılış gayesini temellendirme ve sorumluluk bilincini geliştirmede en önemli unsurlardan olan âhiret inancı, birçok ilim adamı ve akademisyen tarafından inceleme ve araştırma konusu yapılmıştır. Araştırmalarımız sonucu Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin âhiret anlayışının özel olarak ele alınıp işlenmediğini gördük. Çalışmamız, Neseî örneği üzerinden naslara dayalı doğru bir âhiret tasavvuru ortaya koyup bu yönden oluşan yanlış telakkileri açığa çıkartmayı ve bunların olumsuzluklarına dikkat çekmeyi hedeflemektedir. Bu amaca bağlı olarak tezimizde âhiret ve ahvâli bağlamında Neseî'nin ağırlık verdiği ana kavramlardan ve temel inanç konularından hareketle kelim alanında âhiret inancını tanıtmaya ve çözümlemeyi düşünmekteyiz.

2. Araştırmanın Önemi

Batı'da başlayıp gelişen ve İslâm dünyasını da etkileyen pozitivism, materyalizm, Darwinizm, ateizm, deizm, kapitalizm, sekülerizm gibi dini öteleyip maddeyi ve fizikî âlemi önceleyen akımlar, insanlığı önü alınamaz bir uçuruma sürüklemektedir. İslâm âlemi de bu zararlı ve yıkıcı fikir akımları karşısında, mağlubiyetin de verdiği psikolojiyle oldukça olumsuz bir biçimde etkilenmiş bulunmaktadır. En temel iman esaslarından biri olan âhirete iman konusunun, daha farklı bir vesile ve bakış açısıyla tekrar gündeme getirilip işlenmesi oldukça önemlidir. Akıl ve vahiy arasında ince bir denge kurmuş olan Mâtürîdî ekol ve onun en önemli şahsiyetlerinden olup eserlerinde Mâtürîdî'nin görüşlerini daha anlaşılır hale getirmeye çalışan Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin bu konudaki görüşlerinin özel olarak müstakil bir çalışmayla gündeme getirilip irdelenmesini oldukça önemli buluyoruz. Bu dünyaya aşırı bağlılığın ve tapınmanın toplumlarda yarattığı yozlaşma, tahribatlar ve dejenerasyonun tam manasıyla anlaşılabilmesi ve değerlendirilebilmesinin, zihinlerde sahil bir âhiret tasavvurunun oluşumu ve kökleşmesine bağlı olduğu açıktır. Bu konuda tam manasıyla aydınlanabilmemiz için kelâmî düşünce geleneğinde Neseî'nin âhiret algısının bütün yönleriyle açığa çıkartılmasının büyük bir ehemmiyet taşıdığını düşünmekteyiz.

3. Problem Durumu

Âhirete iman metafizik (gaybî) bir mesele olduğu için İslâm kelâmcıları bu konuyu naklin yanında aklî delillendirme yöntemiyle de ele almışlar, hem âhret inancı olmayan akımlara karşı bir cevap hem de dindarların inancını teyid amacıyla işlemişlerdir. Gaybî konularda akıl belli çıkarımlara gidebilir, ama bir noktadan sonra yetersiz kalır. Aklın yetersiz kaldığı yerde nakil devreye girer ve insan zihnini aydınlatır. Fakat gerek mütevâtir naklin yorumu gerekse mütevâtir olmayan haberlerin kabulü konusundaki farklı bakış açıları, âhireti algılama ve değerlendirme konusunda farklı sonuçlar doğurmuştur.

Çalışmamızın konusu olan Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin âhret anlayışı, onun eserlerinde bizim ele almayı düşündüğümüz şekilde özel olarak müstakil bir başlıkla ele alınıp işlenmemiştir. Âhirete dair sem'iyât başlığı altında ele aldığı temel konuları ilgili yerlerden, semi'yyât başlığında ele almadığı konuları ise farklı başlıklardan ve *Şerhu't-Te'vilât*'taki ilgili ayetlerin şerhlerinden araştırmaya gayret ettik.

Tezimizin temel kelâmî problemi olarak, daha önce ele alınmamış olan Mâtürîdî ekolün en önemli simaları ve temsilcilerinden Ebü'l-Muîn En-Neseî'nin âhret anlayışını işleyeceğiz. Bu meselenin gerek genel olarak kelâmcılar nezdinde gerekse Mâtürîdî gelenek içerisinde bütün yönleriyle ele alınıp tahlil edilmesi ve daha doğru bir âhret anlayışının tesisi bağlamında, Neseî'nin bizzat temel kaynaklarına inilerek onun âhret algısının tespit edilip gözler önüne serilebilmesi, önemli bir kelâmî problem olarak karşımızda durmaktadır. Böyle bir çalışmayla Mâtürîdî gelenek içindeki âhret anlayışını daha net bir şekilde gün ışığına çıkartmış olacağız. Biz ise problem olarak gördüğümüz konunun çözümüne hedeflediğimiz doğrultuda katkı sağlamayı düşünmekteyiz.

4. Araştırmanın Kapsam ve Sınırları

Çalışmamızın kapsam ve sınırlarını belirleme bağlamında konumuzla bir şekilde ilgili akademik çalışmalara göz attığımızda, birçok akademik çalışma yapıldığını fakat kiminin Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin âhret anlayışı dışında farklı yönlerini işlediğini, kiminin de âhret kavramını başka alimler ve müellifler bazında veya genel olarak ele aldıklarını görmekteyiz. Bu çalışmalardan bazılarında işaret edecek olursak, Mustafa Yüce'nin "Ebü'l-Muîn en-Neseî'de Bilgi Teorisi" (Basılmamış Doktora Tezi 2007) adlı çalışması; Süleyman Akkuş'un "Ebü'l-Muîn

en-Neseî'nin Fiilî Sıfatlar Anlayışı” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2004) adlı çalışması; Yusuf Yektir'in “Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin Haberî Sıfatlar Anlayışı” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2007) adlı çalışması; Abdullah Işık'ın “Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin Bahru'l-Kelâm Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2007) adlı çalışması; Süleyman Şahin'in, “Ebü'l-Mu'în en-Neseî'ye Göre Büyük Günah İşleyenlerin Dünya ve Âhiretteki Durumları” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2010) adlı çalışması; Adile Sarıkaya'nın “Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin *Tabsiratü'l-Edille* Adlı Eserinde Yer Alan Hadislerin Tahrici” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2008) adlı çalışması; Boran Çayır'ın, “Ebu'l Mu'în en-Neseî'de İnsan Fiilleri (Ef'âlü'l-İbâd)” adlı çalışması; H. Sabri Erdem'in “*Tabsire*'ye Semantik Yaklaşım” (Basılmamış Doktora Tezi 1988) adlı çalışması; Mehmet Malkoç'un “Klasik Dönem Mâtürîdiyye'de Kıyamet ve Âhret” (Basılmamış Doktora Tezi 2004) adlı çalışması; Ahmet Gögen'in “Ehli Sünnete Göre Âhret Öğretisi” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2012) adlı çalışması; Mehmet Kavuştu'nun “Kur'ân'da Âhret Hayatı” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2007) adlı çalışması ve Semra Dönmez'in “Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Bağlamında Âhret Alemi” (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi 2007) adlı çalışması gibi araştırmalar zikredilebilir. Daha önce yapılan bu çalışmaların bizim tasarladığımız hususları özel olarak ele almadıklarını müşahede ettik.

Çalışmamızda Ebü'l-Mu'în En-Neseî'nin ölüm ve kıyamet sonrasını içeren âhiretle ilgili görüşlerini ve argümanlarını yoğunluklu olarak sunmakla ve bu arada konuyu diğer kelimelerin doktrinleriyle de mukayeseli olarak ele alıp değerlendirmekle sınırlı tutacağız.

Genelde Mâtürîdî kelâmı ve özelde ise Neseî kelâmı ekseninde âhret ve ahvâli ile ilgili analiz ve değerlendirmelerimizi ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca diğer kelâmî mezheplere bağlı düşünürlerin görüşlerine de yeri geldiğinde değineceğiz. Kıyamet alametleri konusunu ise bunların âhirette değil de dünyada gerçekleşecek olaylar olması hasebiyle araştırmamızın kapsamı dışında bıraktık. Böylece âhret inancı başta Ebü'l-Mu'în en-Neseî örneği üzerinden araştırılmış ve konunun derinlikli işlenmesi sağlanmış olacaktır.

5. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmamızda öncelikle Mâtürîdî ekolünün en önde gelen temsilcilerinden Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin görüşlerini âhretin imkânı, ispatı ve tasavvuru

bağlamında ele alıp diğer kelâm ekollerinin görüşleriyle de bir mukayesesini yaparak değerlendirmeye tabi tutacağız. Kur'ânî temeller ışığında elde ettiğimiz verileri bir araya getirmek ve tahlil etmek sûretiyle Ebü'l-Mu'în en-Neseîî'nin âhîret tasavvurunu ve bu tasavvurun gerek Mâtürîdî ekole gerekse nasların muhteva ve özüne uygun olan ve olmayan yönlerini çözümlenmeye ve ortaya koymaya çalışacağız.

Tezimizle ilgili yerli ve yabancı kaynakları hem basılı olarak hem de internet ortamına aktarılanlar itibariyle elde edip kaynaklarımızı oluşturmaya ve zenginleştirmeye çalışacağız. Böylece Ebü'l-Mu'în en-Neseîî'nin âhîret tasavvuru ve argümanlarının genel anlamda İslâm Kelâmı, özel olarak ta Maturîdî geleneği içindeki yerini daha sağlıklı bir şekilde tespit edip değerlendirmiş olacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÜ'L-MU'İN EN-NESEFÎ

1.1. Hayatı

Tam adı Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temed b. Muhammed b. Mekhûl b. el-Fadl en-Nesefî el-Mekhûlî'dir.¹ Doğum tarihini Ziriklî hicrî 418 olarak zikretse de² İbn Kutluboğa'nın, yetmiş yaşında hicrî 508 yılında vefat ettiğine dair kaydına göre 438 yılında doğmuş olması daha isabetli görünür.³ Ondan söz eden eserlerde doğum yeri ile ilgili bir şey zikredilmemekle beraber⁴ muhtemelen Semerkand'da dünyaya gelmiş, daha sonra Buhârâ'ya gelip yerleşmiştir.⁵ Meşhur din âlimlerinin yetiştiği bir aileye mensuptur. Künyesi bazı müelliflerce Ebü'l-Ma'în şeklinde okunmuşsa da yaygın olan okunuşu Ebü'l-Mu'în'dir. İkinci dedesi Mu'temid de Ebü'l-Mu'în künyesiyle anıldığından bazı kaynaklarda onunla karıştırılmıştır.⁶ Bölgenin büyük ilim merkezlerinden Nesef'e nispetle Nesefî lakabını almış ve Ebu'l-Mu'în künyesiyle meşhur olmuştur.⁷

Bilinen meşhur öğrencileri arasında Alâeddin es-Semerkandî, Necmeddin en-Nesefî, Ahmed el-Pezdevî, İsmâil b. Adî et-Tâlekânî, Ahmed b. Ferah es-Suğdî ve Ebü'l-Hasan el-Belhî sayılabilir.⁸ Necmüddin en-Nesefî'nin naklettiğine göre 25 Zilhicce 508 tarihinde,⁹ büyük bir ihtimalle Buhârâ'da vefat etmiştir.¹⁰

¹ Ceybullah Hasan Ahmed, "Önsöz", Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavâ'idi't-Tevhîd*, thk. Ceybullah Hasan Ahmed, Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, Kahire 1986, s. 24; Abdülkadir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, thk: Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hecl li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1993, s. 527.

² Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002, s. 341.

³ Ebu'l-Fidâ Zeynu'd-dîn Kâsım İbni Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, thk: Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1992, s. 307; Zekerya Sarıbulak, "İmam Ebu'l-Mu'în en-Nesefî", *ODÜFİD*, S. 20-21, 2015, s. 216.

⁴ Sarıbulak, "İmam Ebu'l-Mu'în en-Nesefî", s. 216.

⁵ Fethi Kerim Kazanç, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açından Bir Tahlili", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân'ı Veli Sempozyumu -Hanefîlik Mâtürîdîlik-*, Kastamonu, C.I, Mayıs 2017, s. 49.

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Mu'în", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, C. XXXII, ss. 568-570.

⁷ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâidi'd-Tevhîd*, thk. Ceybullah Hasan Ahmed, Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, Kahire, 1986, s. 27,28

⁸ Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Mu'în", *DİA*, C. XXXII, ss. 568-570.

⁹ Necmü'd-dîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fi Zikri Ulemâ'i Semerkand*, thk: Yusuf el-Hâdî, Âyinetü Mîrâs, Tahran, 1999, s. 706; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, thk: Muhammed Şerefü'd-dîn Yaltkaya, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut. ts. s. 337; Ziriklî, *el-A'lâm*, s. 341; Adile Tahirova, "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'ye Göre

1.2. Eserleri

Ebu'l-Muin en-Neseffî'ye nispet edilen bazı eserlerin kendisine aidiyeti hakkında ihtilaf bulunmakla birlikte¹¹ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde belirtildiğine göre ona ait olan eserler şunlardır: 1. *Tebssiratü'l-Edille*. 2. *et-Temhîd li-Kavâ'idî'd-Tevhîd*. 3. *Bahru'l-Kelâm*. 4. *el-İfsâd li-Hude'i Ehli'l-İlhâd*. 5. *Îzâhu'l-Mahacce fi Kevni'l-Aklı Hucce*. 6. *Menâhicü'l-Eimme*. 7. *Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr*. 8. *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*.¹²

Tebssiratü'l-Edille

Kitap, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inin bilinmediği uzun dönemde Mâtürîdiyye mezhebinin görüşlerini ortaya koyan temel kaynak olarak kabul edilmiştir. Hem müellifin hem Mâtürîdiyye mezhebinin kelâm alanında en hacimli eseridir ve *Kitâbü't-Tevhîd*'in şerhi niteliğindedir.¹³ Bilgi teorisi, âlemin yaratılması, Allah'ın varlığı ve sıfatları, nübüvvet, iman ve İslâm, âhiret ve ahvâli konularını ele alır.¹⁴ *Tebssıra* tetkik edildiğinde Neseffî'nin asıl muhatabının Mu'tezile olduğu, bütün konularda ilk başta onları hedef almasından açıkça anlaşılmaktadır.¹⁵ Eser kendisinden sonra gelen bütün Mâtürîdî kelamcılarınca "*Kitâbü't-Tevhîd*"den sonra ikinci kaynak olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Neseffî bu eseriyle, Mâtürîdî mezhebi için Eş'ariyyede Bâkîllânî'nin yaptığına benzer bir hizmet ifa ettiğini kanıtlamıştır.¹⁷ Aşağı yukarı bütün kelâm konularının sistematik bir şekilde ele alındığı bu eserde, "*Kitâbu't-Tevhîd*"den farklı olarak ayrıca siyaset ve imamet bahsine de yer verilmiştir.¹⁸

Neseffî'nin *Tebssiratü'l-Edille*'si ele aldığı konular bakımından Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden daha fazla ve daha doyurucu bilgiler ihtiva etmektedir. Neseffî bu eserinde, muhaliflerin fikirlerini de objektif bir şekilde yansıtır ve değerlendirir. Bu yönü ile de *Tebssıra*, İslâm kelâm tarihi bakımından belki de başka hiçbir yerde

Nübüvvetin Gerekliliği", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*, 4 Eylül 2005, s. 132.

¹⁰ Yavuz, "Neseffî, Ebü'l-Mu'in", *DİA*, C. XXXII, ss. 568-570.

¹¹ Sarıbulak, "İmam Ebu'l-Mu'in en-Neseffî", s. 219.

¹² Yavuz, "Neseffî, Ebü'l-Mu'in", *DİA*, C. XXXII, ss. 568-570.

¹³ Muhammed Aruçi, "Tebssiratü'l-Edille", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, C. XL, ss. 225-226.

¹⁴ Sarıbulak, "İmam Ebu'l-Mu'in en-Neseffî", s. 219.

¹⁵ Adile Tahirova, "Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Mu'in en-Neseffî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği", s. 132.

¹⁶ Kazanç, "Ebü'l-Mu'in en-Neseffî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açından Bir Tahlili", s. 50.

¹⁷ Aruçi, "Tebssiratü'l-Edille", *DİA*, C. XL, ss. 225-226.

¹⁸ Kazanç, "Ebü'l-Mu'in en-Neseffî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açından Bir Tahlili", s. 50.

bulunamayacak kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir.¹⁹ Kitap önce Muhammed el-Enver Hamid İsa Abduzzâhir tarafından tahkik edilmiş (Doktora Tezi, 1397/1977, Câmîatü'l-Ezher), sonra Claude Salame (Dımaşk 1993), daha sonra ilk cildi Hüseyin Atay (Ankara 1993) ikinci cildi ise Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara 2003) tarafından birlikte, en son olarak da Muhammed el-Enver Hâmid el-Îsâ (Kahire 2011) tarafından tekrar yayınlanmıştır.²⁰ *Tebşiratü'l-Edille*'nin başta İstanbul olmak üzere çeşitli yerlerdeki kütüphanelerde yazma nüshaları da mevcuttur.²¹ Mâtürîdî mezhebinin en önemli eserlerinden addedilen *Tebşiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* gibi önemli bir eseri telif eden Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin İslâm ilim dünyasında gereği gibi bilinmemesi ise Mâtürîdî mezhebinin önemli bir tarafının karanlıkta kalması demektir.²² Bu da Mâtürîdîlik geleneğinin isabetli bir şekilde değerlendirilmesini ve mezhebin Ehl-i Sünnet içindeki ilmî konumunun gereği gibi takdir edilmesini engelleyecek bir eksiklik olacaktır.

et-Temhîd li-Kavâ'idi'd-Tevhîd

Et-Temhîd, *Tebşiratü'l-Edille*'nin anlaşılır mahiyette bir tür özetidir. Habîbullah Hasan Ahmed tahkikiyle 1986 da Kahire'de yayınlanan kitap bir yıl sonra Abdülhay Kâbil tarafından yine Kahire'de 1987 yılında neşredilmiştir.²³

Ebü'l-Mu'în kitabını devlet başkanının talebi üzere kaleme aldığını belirtmiştir. Kitabın tertibinde ve bölümlendirmesinde gâyet titiz davranmış, tekrarlardan kaçınmış, konuyu uzatmamak için gerekli yerlerde meseleyi ilgili diğer kitaplarına havale etmiştir. Mu'tezilenin maktul ve kabir azabı konularında ki görüşlerini aktarırken yaptığı gibi bazen hata etse de kitabında naklettiği görüşleri sahiplerine nispet etmeye özen göstermiştir. Tartışmalarında karşı tarafla aralarında ortak zemin olan akli öncelikle kullanmasının yanında, semantik tahlile de önem vermiş, bu bağlamda cahiliye şairlerinden deliller getirmiştir.²⁴

¹⁹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması", *AÜİFD*, 27/1, 1986, s. 295.

²⁰ Sarıbulak, "İmam Ebu'l-Mu'în en-Nesefî", s. 219.

²¹ Aruçi, "Tebşiratü'l-Edille", *DİA*, C. XL, ss. 225-226.

²² Sarıbulak, "İmam Ebu'l-Mu'în en-Nesefî", s. 215.

²³ Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Mu'în", *DİA*, C. XXXII, ss. 568-570.

²⁴ Ahmed, "Önsöz", *et-Temhîd li Kavâ'idi'd-Tevhîd*, s. 111.

Eser Hüsâmeddîn es-Siğnâkî (ö. 714/1314) tarafından *et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd* adıyla şerh edilmiştir. Bu şerh Rassım Chelidze tarafından 2015 yılında doktora çalışması olarak tahkik edilmiştir.²⁵

Bahru'l-Kelâm

Müellifin gençlik döneminde yazdığı muhtasar bir kelâm kitabıdır.²⁶ Tartışma üslubunda yazılan eserde mezhep içi farklılıklara girmeden Ehl-i Sünnetin kelâmî görüşlerini müdafaa eder. Muhalif fırkaların görüşlerini de zikredip delilleriyle çürütme yoluna gider. Âhâd haberleri bu eserinde, diğer eserlerine nispetle daha çok kullanılır.²⁷ Bu da kitapla ilgili dikkat çekici bir noktadır.

İstanbul Süleymaniye ve Ezher Kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcuttur. İstanbul'da 1328/1911, Konya'da 1329/1912, Mısır'da 1329/1912 ve 1340/1922 Tunus'ta 1406/1986 tarihlerinde neşredilen kitap, İsmail Hakkı Uca-Mustafa Akdedeoğulları (Konya, ts.), Cemil Akpınar (Konya 1977)²⁸ ve Ramazan Biçer (İstanbul 2010) tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Kitap daha sonra 2000 yılında Veliyyuddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr tahkiki ile Dîmeşk'de neşredilmiştir.

el-İfsâd li-Hude'î Ehli'l-İlhâd

Ebü'l-Mu'în bu kitabından *Tebşıra*'da bahsetmiş ve kitabı Bâtıniyyenin görüşlerini çürütmek için kaleme aldığını belirtmiştir.²⁹ Onların muhataplarını ikna etmekte kullandığı yöntemleri eleştiren bir eserdir.³⁰

Îzâhu'l-Mahacce fî Kevni'l-Akli Hucce

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *et-Temhid li Kavâidi'd-Tevhid* adlı eserinin İsbâtu Kerâmâtî'l-Evliyâ bahsinin sonunda ve *Tebşıra'tü'l-Edille* kitabında bu eserden bahsetmiştir. Buraya kadar isimlerini zikrettiğimiz bu eserlerin Ebü'l-Mu'în'e nispetinde herhangi bir görüş ayrılığı yoktur.³¹

²⁵ Rassım Chelidze, *Hüsâmeddîn es-Siğnâkî ve et-Tesdîd fî Şerhi't-Temhîd Adlı Eseri (Tahkik-İnceleme)* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2015.

²⁶ Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Mu'în", *DİA*, C. XXXII, ss. 568-570.

²⁷ Sarıbulak, "İmam Ebu'l-Mu'în en-Nesefî", s. 219.

²⁸ Bkz. Ahmed, "Önsöz", Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavâ'idi'd-Tevhîd*, s. 43; Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Mu'în", *DİA*, C. XXXII, ss. 568-570.

²⁹ Ahmed, "Önsöz", *et-Temhîd li Kavâ'idi'd-Tevhîd*, s. 43.

³⁰ Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Mu'în", *DİA*, C. XXXII, ss. 568-570.

³¹ Sarıbulak, "İmam Ebu'l-Mu'în en-Nesefî", s. 219; Nesefî, *et-Temhîd li Kavâ'idi'd-Tevhîd*, s. 43, 256.

Menâhicü'l-Eimme

Nesefî'nin bu eseri fıkıh ve usulüne dairdir.³² Hüseyin Atay özetle, “bu esere sadece *Keşfü'z-Zunûn* ve *İzâhu'l-Meknûn*'da rastlıyoruz, eserin usûl-ü fıkıh alanında olması düşünülebilir ve kelimcilerde usul-i fıkıh yazma geleneği olduğundan dolayı eser ona ait olabilir, şâyet eser furu' fıkıh alanında ise Nesefî'ye ait olmaması daha muhtemeldir” der.³³ Fakat Atay'ın bu yorumu şu açıdan eleştirilmiştir: Eğer bir kelimci usûl-ü fıkıha dair eser yazacaksa özellikle fıkıhta da derin bir bilgiye sahip olması gerekmektedir. Öyle ise sadece bunlara dayanılarak bu eserlerin Nesefî'ye aidiyetlerinin şüpheli olduğuna karar verilmesi isabetli olmaz.”³⁴

Şerhu'l-Câmi'i'l-Kebîr

Katip Çelebi Keşfü'z-Zunûn'da *el-Câmi'u'l-Kebîr*'in yirmiden fazla olan şerhlerini sayarken, “... şerhlerden biri de 508'de vefat eden Evhadü'd-Dîn en-Nesefî'nin şerhidir ki o da Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Mu'temed'dir,” der.³⁵ Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi kitabı Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserine yapılmış bir şerh olarak kabul ederken,³⁶ “Hanefi tabakât kitaplarında Nesefî'nin İmam Şeybânî'nin (ö. 187/802) “*el-Camiu'l-Kebîr*” adlı eserine bir şerh kaleme aldığından bahsedilir. Ancak bu eserin gerçekten Nesefî'ye isnadı konusunda sağlam bir bilgiye sahip olunmadığını söyleyerek³⁷ daha temkinli yaklaşımlar da olmuştur.

Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân

Mâtürîdî'nin *Te'vilâti'l-Kur'ân* adlı tefsirinin şerhidir. Aslında Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin *Te'vilât* derslerinde alınan notlardan oluşmakla birlikte eserin ifadeleri ve düzenlemesi, bu derslere katılan talebesi Alâeddîn es-Semerkindî'nindir.³⁸

Kitabın müellifi Alâeddîn es-Semerkindî çok kıymetli bir eser olan *Te'vilâti'l-Kur'ân*'i ilim sahibi olduğu söylenen herkesin anlayamayacağını, onu ancak usûlü'd-dîn, usûl-ü fıkıh, dil ve belâğat gibi ilimlerde derinlik sahibi olan kimselerin anlayabileceğini söyler. Bu bağlamda dönemin en yetkin alimi olan hocası Ebü'l-

³² Yavuz, "Nesefî, Ebü'l-Mu'în", *DİA*, C. XXXII, ss. 568-570.

³³ Hüseyin Atay, “Önsöz”, Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, DİB Yayınları, Ankara, 2004, C.1, s. 10.

³⁴ Sarıbulak, “İmam Ebu'l-Mu'în en-Nesefî”, s. 220.

³⁵ Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, s. 520.

³⁶ Ziriklî, *el-A'lâm*, s. 570.

³⁷ Metin Yurdağür, “Kurucusundan sonra Mâtürîdiye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri”, *Diyanet Dergisi*, , 21/4, 1985, s. 42.

³⁸ Hacı Mehmet Günay, "Semerkandî, Alâeddin", *DİA*, TDV Yayınları, 2009, İstanbul, C. XXXVI, ss. 470-471.

Mu'în'le yaptığı *Te'vilâtü'l-Kur'ân* derslerinde hocasının yaptığı açıklama ve takrirlerinin zayi olmasından endişelendiği için bu kitabı yazmaya karar verdiğini ifade eder.³⁹ *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*'da bir taraftan anlaşılması zor ifadeler izah edilirken diğer taraftan Hanefi-Mâtürîdî çizgisinde tafsilatlı açıklamalar yapılır.⁴⁰ *DİA.*'da ilgili maddede ifade edildiğine göre Kehf sûresinden itibaren açıklama bulunmamaktadır.⁴¹ Bununla birlikte, Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun nezaretinde yayınlanan *Te'vilatül-Kur'ân* isimli eserin proje sorumlusu Muhammet Masum Vanlıoğlu'nun şifahî olarak ifade ettiği tespitine göre ise Yâsîn sûresinden itibaren yine yer yer açıklamalar mevcuttur.

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin âhiret ve ahvâli ile ilgili görüşlerini tesbit etmeye çalıştığımız bu tezimizde istifade edeceğimiz⁴² önemli bir eser olan *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân-ı* ile aynı çizgide açıklamalarda bulunur. Mâtürîdî'nin görüşlerini yansıtan eserde onun görüşlerine muhalefet ettiği bir hususa rastlayamadık. Bundan dolayı şerhte eksik olup ta sadece Mâtürîdî'den aktarmaların yapıldığı bölümlerde de gerek Semerkandî'nin gerekse Ebü'l-Mu'în'in, Mâtürîdî'ye muvâfık olduklarını varsaydık. Eser aslında en temelde Mâtürîdî'nin olmak üzere, Ebü'l-Mu'în'in ve Alâeddîn es-Semerkandî'nin görüşlerini bir arada yansıtan bir kaynaktır. Dipnot verirken kitabın müellifi olması sebebiyle müellif Semerkandî'ye nispetle kaynak göstersek de asıl görüş sahibinin Mâtürîdî ve Ebü'l-Mu'în olmasına işaret olarak yer yer kitabın ismine nispetle *Şerhu't-Te'vilât*'ta şöyle geçiyor/zikrediliyor gibi daha kapsayıcı ifadeler de kullandık.

³⁹ Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine Bölümü, nr. 176, vr. 1a.

Not: *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'ân* her ne kadar Ebü'l-Mu'în'in yaptığı derslerin talebesi tarafından kayda geçirilmesinden dolayı Ebü'l-M 'în'in eserleri arasında zikredilse de kaleme alan bizzat Alâeddîn es-Semerkandî olduğundan, biz atıf yaparken Semerkandî'ye atıf yapacağız. Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'mın şerhi olması, yer yer aynı diyebileceğimiz benzer içeriğe sahip olması ve şerhin eksik olduğu yerlerde direk metnin aslının verilmiş olmasından dolayı, dip not verirken şerhe atıf yapmakla birlikte hemen arkasından metne de atıf yapmaya çalıştık.

⁴⁰ Bekir Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *DİA*, TDV Yayınları, 2012, İstanbul, C. XLI, ss. 32-33.

⁴¹ Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *DİA*, C. XLI, ss. 32-33.

⁴² Elimizde mevcut ve çalışmamızda müracaat edeceğimiz *Şerhu't-Te'vilât* nüshaları, Topkapı Müzesi'ndeki Medine 179 numaralı nüsha ile, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Hamidiye 176 numaralı nüshalar başta olmak üzere, toplam dokuz nüsha vardır. Bunların bazıları eksik, bazıları ise, okunması kolay olmayan nüshalardır. Tam olan nüshalardan Medine 179 numaralı nüsha, yazısı gayet okunaklı olmakla beraber, nüshanın orijinalinde sayfa numaralandırma hataları mevcuttur. Yine tam olan nüshalardan Hamidiye 176 numaralı nüsha ise sayfa numaralandırması doğru olmakla beraber, Medine nüshasına göre, nisbeten daha az okunaklıdır. Biz çalışmamızda daha kolay okunabilmesinden dolayı, Medine nüshasını kullandık. Gerekli yerlerde Hamidiye nüshası başta olmak üzere diğer nüshalara da müracaat ettik. Kaynak gösterirken sayfa numaralarını, Medine nüshasının (konuyla ilgililerin bildiği üzere) sayfa numaralarının Muhammet Masum Vanlıoğlu tarafından düzeltilmiş halinden, verdik.

Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân, henüz neşredilmemiştir. İstanbul kütüphanelerinde altı tane yazması olan eserin Mekke, Taşkent ve Bankipûr'da birer nüshasının daha bulunduğu zikredilmiştir. Taşkent nüshası sadece Âl-i İmrân ile Nisâ sûrelerini ihtiva eder. Bankipûr nüshası hakkında ise ayrıntılı bilgi yoktur.⁴³

1.3. Neseî'nin Mâtürîdî Ekolündeki Yeri ve Farklılıkları

Mâtürîdî kelâm ekolünün ikinci büyük umdesi sayılan Ebü'l-Mu'în en-Neseî için "Eş'arî mezhebinde Bâkîllânî ve Gazzâlî'nin konumu neyse Mâtürîdî mezhebinde de Neseî'nin konumu odur" denilerek, Mâtürîdî kelâm ekolündeki önemine işaret edilmiştir.⁴⁴ *Tebîra, et-Temhîd* gibi eserleri, bunun en açık kanıtıdır. O, selefle halef arasında vasıl hemzesi gibi önemli bir köprü olup ilmi, kendisinin sefî olan Mâtürîdî'den alarak sonrakilere aktardı.⁴⁵ Ebu Hafs Ömer en-Neseî'nin ifadesiyle, "Şark ve garp uleması onun ilim deryasından besleniyor ve saçtığı ışıkla aydınlanıyordu."⁴⁶

Neseî en açık ve üstün bilgilerin duyu yoluyla elde edilen bilgiler olduğunu ve aklın, bilginin zorunlu kaynağı olduğunu⁴⁷ savunduğundan meselelerin kavranmasında ve çelişkilerin anlaşılmasında büyük bir öneme sahip olan aklî muhakemeyi ve temellendirmeyi eserlerinde ustalıkla kullandı.⁴⁸ "Ona göre âhâd haberler akâid alanında tek başına delil kabul edilmez. Özellikle aklî verilere ve açık mânalı âyetlerin beyanlarına aykırı bilgiler içeren âhâd haberler nazar-ı itibara alınmaz. İlham bilgi vasıtalarından değildir."⁴⁹ "Tabiat felsefesini önemsemesi, ilâhî sıfatlar arasında hikmet sıfatına yer vermesi, Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirirken onun getirdiği ibadet şekillerinin hikmetli ve anlamlı oluşuna dikkat çekmesi, kendisinin özgün görüşlere sahip bir kelâmcı olduğunu gösterir."⁵⁰

⁴³ Topaloğlu, "Te'vilâtü'l-Kur'ân", *DİA*, C. XLI, ss. 32-33.

⁴⁴ Kazanç, "Ebü'l-Mu'în en-Neseî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açıdan Bir Tahlili", s. 49, İsmail Hakkı İzmirli'nin Muhassalü'l-Kelâm ve'l-Hikme'sinden naklen.

⁴⁵ Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr, "Önsöz", Ebü'l-Mu'în en-Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, Dâru'l-Ferfûr, Dımeşk, 2000, s. 38.

⁴⁶ Necmü'd-dîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî, *el-Kand fî Zikri Ulemâ'i Semerkand*, thk: Yusuf el-Hâdî, Âyinetü Mirâs, Tahran, 1999, s. 706; Ebu'l-Fidâ Zeynu'd-Dîn Kâsım İbni Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, thk: Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1992, s. 307.

⁴⁷ Yavuz, "Neseî, Ebü'l-Mu'în", *DİA*, C. XXXII, ss. 568-570.

⁴⁸ Adnan Bülent Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma çabası: Ebü'l-Mu'în en-Neseî örneği" *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S. XVIII, s. 5.

⁴⁹ Yavuz, "Neseî, Ebü'l-Mu'în", *DİA*, C. XXXII, ss. 568-570.

⁵⁰ Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma çabası: Ebü'l-Mu'în en-Neseî örneği", s. 5.

En meşhur kitabı *Tebşıra*'da, konuları ele alış ve anlatış yönünden Mâtürîdî'den daha metodik ve sistematiktir. Herhangi bir konuya başladığında önce planını zikreder ve bu planı titizlikle takip eder. İzahlarında Mâtürîdî'ye sadık kalır.⁵¹ Nesefî her ne kadar Mâtürîdî'nin yolundan gidiyorsa da onun daha değişik bir dil kullandığı görülür. Mâtürîdî felsefi terimlere başlangıç teşkil edebilecek kelimeler kullandığı halde Nesefî'de bu tür tabirlere rastlanmaz. Buna karşılık o, kendine has "semantik" bir metot takip eder.⁵² Hem dilin halk arasında kullanılışından hem de dillilerin meselelere bakışından örnekler verip dili analiz eder. Ayrıca sözcüklerle onların delaletleri olan soyut veya somut nesnelere arasındaki ilişkileri göstermeye çalışır.⁵³ Bu metottan hareketle kelimenin değişik cümlelerde uğradığı anlam değişimleri, cümle yapıları ve tahlillerinden faydalanarak kelime ve cümleleri kendi gayesine uygun bir şekilde ortaya koymuştur.⁵⁴ O anlam analizi yaparken bilgi, bilgi analizi yaparken de bilim analizi yapmaktadır. Çünkü sözcükler en alt düzeyde anlamlı parçacıklardır. Bilgi de sözcüklerle meydana gelmektedir.⁵⁵ Onun, bilinçli ve dikkatli bir çözümleme, inanç esaslarını sistemleştirme ve sağlam bir zemine oturtma usûlüne sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁶

Nesefî'nin semantik metodunu iman kelimesi üzerinden örneklendirecek olursak, o *iman* kelimesinin sözlük anlamının *tasdik* olduğunu ve iki kelimenin eş anlamlı olduğunu ifade eder. Buna göre tasdik eden kişi iman etmiştir. Burada önemli olan tasdik bulunmasıdır. Tasdik nasıl ve ne şartlarda meydana geldiği önemli değildir. Hiçbir delile dayanmadan tasdik eden ve iman eden kimse de mü'min sayılır. Bu anlayış ve yaklaşım kelimenin delaletinden ileri gelmektedir ki bu etimolojik ve bilimsel bir yaklaşımdır. Mukallidin, delile dayanmadığından dolayı günahkâr olacağı veya imanının kabul edilmeyeceği tartışması, iman ve tasdik kelimelerinin kök anlamlarından değil dışardan katılmak istenen anlamlardan ve şartlardan dolaydır. Bundan da Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin semantik metodu kullandığı ve daha isabetli bir fikir ve anlayış ortaya koyduğu anlaşılmış oluyor.⁵⁷

⁵¹ Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması", s. 294.

⁵² Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması", s. 296; Kazanç, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açısından Bir Tahlili", s. 49.

⁵³ H. Sabri Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988, s. 74.

⁵⁴ Mustafa YÜCE, "Kelamcıların Bilgi Tanımları ve Nesefî'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/24, Temmuz-Aralık 2010, s. 125.

⁵⁵ Erdem, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*, s. 74.

⁵⁶ Baloğlu, "Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma çabası: Ebü'l-Mu'în en-Nesefî örneği", s. 5.

⁵⁷ Atay, "Önsöz", Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebşiratu'l-Edille*, C.1, s. 19.

Tebsiratü'l-Edille'yi neşreden Hüseyin Atay bu bağlamda, bir kelimenin yerine ve kullanımına göre manasının değişmesini semantik anlam olarak tanımladıktan sonra, “İnsanın vücudundaki kıl üst dudakta bıyık, göz üstünde kaş, göz kapağında kirpik, çenede sakal, başta saç adımı alır. Hâlbuki mahiyeti aynıdır” der ve kelimelerin de böyle değişik yerlere göre farklı manalarının olmasının semantik ilmine girdiğini ifade eder.⁵⁸

Ebü'l-Mu'în en-Neseî Mâtürîdî çizgiyi sürdürmüş ve muhalefet etmemiştir. Bununla birlikte, Mâtürîdî'den sonra gelen el-Hakîm es-Semerkindî, Pezdevî, Saffâr el-Buhârî, Alâeddîn el-Üsmendî ve daha başka alimler gibi Ebü'l-Mu'în en-Neseî de ilerde yeri geldiğinde izah edileceği üzere Mâtürîdî'nin temsîlî anlatım olarak yorumladığı mîzan ve Kevser gibi bazı hususları hakiki manaya hamletmiştir.⁵⁹ Dolayısıyla gerek Mâtürîdî'nin şahsı gerekse Mâtürîdî kelam ekolü hakkında yapılacak araştırmalarda Ebü'l-Mu'în en-Neseî ve eserleri ihmal edilecek olursa doğru bir tahlil ve değerlendirme yapmak son derece zor olacaktır.⁶⁰

Sonuçta Ebü'l-Mu'în en-Neseî ilmî yetkinliğini ilahiyat ve nübüvvet bahisleri yanında sem'iyât mevzularında da gösterip ispat etmiştir. Sem'iyât bahislerini diğer iki itikadî asılla birlikte işleyecek bir kelâmî metot kullanmıştır.

⁵⁸ Atay, “Önsöz”, Ebü'l-Mu'în en-Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, C.1, s. 42.

⁵⁹ Mehmet Malkoç, *Klasik Dönem Mâtürîdiyye'de Kıyâmet ve Âhiret*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s. 150.

⁶⁰ Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması”, s. 298.

İKİNCİ BÖLÜM

NESEFÎ'DE ÂHİRETİN VARLIĞI VE ÂHİRET İNANCININ HAYATA YANSIMALARI

2.1. Âhîret Kavramı

2.1.1. Sözlük Anlamı

Sözlük anlamı olarak *âhîret* lafzı, “EHR/أخر” kökünden ismi fâil olan “âhir/آخر” kelimesinin müennesidir. Evvel’in karşıtı bir sıfat olan bu kelime, “son, sonra gelen” anlamına gelmektedir. Çoğulu “*evâhir*”dir. Allah’ın isimlerinden olan “*el-âhir*” ise yarattığı bütün mahlûkâtı yok olduktan sonra yok olmayan, yegâne bâkî kalan varlık anlamında Kur’ân’da zikredilmiştir: “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ” “O, ilk ve sondur.”⁶¹ Âhîret kelimesinin “*el-yevm/اليوم*” mevsufu ile, “*el-yevmü'l-âhir/اليوم الآخر*” şeklinde, “*ed-dâr*” mevsufu ile de “*ed-dâru'l-âhire/الدار الآخرة*” şeklinde kullanıldığı⁶² da çoktur. “*Âhîret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur.*”⁶³ “*el-âhire/الآخرة*” kelimesinin, “*el-yevm/اليوم*” ve “*ed-dâr/الدار*” kelimeleriyle birlikte sıfat mevsuf şeklindeki bu ikili kullanımlarında sıfatın, mevsufun zikredilmesine ihtiyaç duyurmaması ve onun yerine kullanılabilir olması durumunda, bazen mevsûf zikredilmeksizin sadece sıfatla yetinilir. Bu kullanıma Arapçada sıfat-ı gâlibe denir. “*Âhire/الآخرة*” kelimesi, kendisinin sıfat olarak daha baskın olmasından dolayı bazen Kur’ân-ı Kerim’de bu şekilde mevsûfsuz olarak da kullanıldığı olmuştur. “*أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ*” “İşte onlar, kendileri için *âhirette* ateşten başka bir şey olmayan kimselerdir.”⁶⁴ Ayrıca hazfedilmiş bu mevsufun “*en-neş’etü/النشأة*” ve “*el-hayâtü/الحياة*” olabileceği de ifade edilmiştir. Diğer taraftan “*âhiret*” kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de sıfat-mevsûf ikili kullanımından farklı olarak, “*وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا*” “Elbette *âhiret yurdu* Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için daha iyidir”⁶⁵ âyetinde olduğu gibi, izafet terkibi şeklinde de kullanılmıştır.⁶⁶ “*ed-dâru'l-âhire*” ikinci hayat,

⁶¹ Hadîd, 57/3

⁶² Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur’ân*, thk. Safvân ‘Adnân Dâvüdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2002, s. 68.

⁶³ Ankebût, 29/64.

⁶⁴ Hûd, 11/16.

⁶⁵ Yusuf, 12/109.

⁶⁶ Bkz. İbni Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, Dârü's-Sâdır, Beyrût, 1990, C. IV, s. 11; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tacü'l-'Arûs*, Vüzâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ', Kuveyt, 1965, C. X, s. 31.

yani âhiret hayatı anlamında; “*ed-dâru’ d-dünya*” ise ilk hayat, yani dünya hayatı anlamında kullanılır.⁶⁷

Bu kullanılış şekillerinden de anlaşılacağı gibi, âhiret kavramı ile dünya kavramı arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Âhiret hayatı, dünya hayatını takip eden, ona benzeyen ama daha farklı, çeşitli merhaleler ve hallerden ibaret olan ebedî bir hayattır.⁶⁸

2.1.2. İstilah anlamı

Âhiret, kelâm kitaplarında sem’iyyât başlığı altında üç temel inanç konusu olan ulûhiyet ve nübüvvetten sonra ele alınmıştır.⁶⁹ İslâm uleması imanın bilinen altı esasını, inceleme ve araştırma kolaylığı sağlamak amacıyla bu üç ana başlığa indirgemişlerdir.⁷⁰ Allah’ın birliğine, peygamberlerin gönderilişine ve âhiretin varlığına iman etmek diyebileceğimiz imanın bu üç esasından, üçüncüsü olan *âhirete iman* aslında, insanın bu fani dünyadan sonraki ebedî bir hayata imanı demektir.

Âhiret ıstilah olarak şöyle tarif edilebilir: Geniş anlamda kabir hayatını da içine alan, dünya hayatından sonraki hayattır. Dar anlamı ise tekrar diriliş ilanı anlamına gelen sûra ikinci üflenmeyle başlayan ve Allah’ın dilemesine bağlı olarak sonsuza dek sürecek hayattır.⁷¹ Râğîb el-İsfehânî ise âhireti, “*en-neşetü’ l-âhire/ikinci hayat*” diye tarif eder.⁷² Bâcûrî, âhiret sözcüğünü şöyle tarif etmiştir: Sahih görüşe göre âhiret, haşirle başlayıp ebediyen devam edecek olan ikinci hayattır. Âhiretin âhiret olarak isimlendirilme sebebi de dünyanın son günlerine bitişik olmasından dolayıdır.⁷³

Allah’ın insanlığa rahmetinin ve lütfunun bir tecellisi olan tüm peygamberler zaman ve coğrafyaların değişmesine rağmen aynı temel inanç ilkeleri getirmişlerdir. Bu temel ilkeler Kâdir-i Mutlak olan “Allah” inancı ve bu kudretin insan hayatını ölüm ötesine taşıdığı “âhiret” inancıdır.⁷⁴ Kur’ân-ı Kerim’de bu, şöyle

⁶⁷ İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi’ l-Kur’ân*, s. 68.

⁶⁸ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, TDV Yayınları, 1988, İstanbul, C. I, ss. 543-548.

⁶⁹ Mehmet Malkoç, “Mâtürîdî’de Âhiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 48/4, 2012, s. 7.

⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse”, *DİA*, TDV Yayınları, 2012, İstanbul, C. XLII, s. 212; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 18.

⁷¹ Cafer Karadaş, *İslam Düşüncesinde Âhiret*, Emin Yayınları, Bursa, 2008, s. 14.

⁷² İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi’ l-Kur’ân*, s. 68.

⁷³ İbrahim el-Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti’ t-Tevhîd*, thk. Muhammed Edîb el-Keylânî ve Abdülkerim Tettân, Dimeşk, 1972, s. 387.

⁷⁴ Mehmet Paçacı, *Kur’an’da ve Kitâb-ı Mukaddes’te Âhiret İnancı*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 82.

zikredilmiştir: “Şüphesiz inananlar, Yahudiler, Sabîler ve Hıristiyanlardan Allah'a ve âhîret gününe inanan ve sâlih ameller işleyenler için hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olmayacaklardır.”⁷⁵ Kurân-ı Kerim'in tesis etmek istediği tevhid dininin esasını, başta gelen bu iki öğreti teşkil etmektedir.⁷⁶

İnsanı, hayatı yaşanmaz hale getiren ölüm korkusundan kurtaran ve ruhundaki ebedîlik arzusunu bütünüyle tatmin eden, ancak semâvî dinlerdeki âhîret inancı olmuştur. Diğer semâvî dinler tahrif olup bozulduğundan İslâm dininin telkin ettiği “âhîrete iman” esas, insanlığın ihtiyacını karşılama ve rehberlik etmede en ideal öğretilerdir.⁷⁷

2.2. Âhîret İnancının Tarihsel Ardalanı

Öleceğini bilen tek canlı olan insan, günün birinde nereden geldiğini, ne olduğunu ve nereye gideceğini kendisine sormadan edemez. İnsanoğlunun varoluşsal problemleri cümlesinden olarak tarih boyunca ele alınan konulardan biri, insanın mahiyeti ve ölüm sonrası başına nelerin geleceği sorusu olmuştur.⁷⁸ Ölümden sonraki hayat, teistik inançları olduğu kadar felsefi düşünceleri, bilimsel verileri ve sonsuza dek kendi olarak var olmak isteyen herkesi ilgilendiren bir konudur. Konunun dînî, felsefi ve içsel olarak varoluşsal değer taşıyan yönleri yaygın kanıya göre insanlık tarihi kadar eskidir. Konuya dair açıklamalar sadece bilinen en eski dini metinlerde değil aynı zamanda Sokrates, Eflatun ve bazı Stoacı filozofların eserlerinde de genişçe yer almıştır. Gerek mezarlarda gerekse mağara duvar resimlerinde yapılan araştırmalar, ilkel insanların bile bazı değerlere sahip olduklarına işaret etmektedir. Bu araştırmalar, yazısız toplumlarda ölümden sonra hayat inancının, salt ölüm korkusu ya da umut kaynaklı bir varsayım yahut spekülasyon değil aksine kesin bir gerçeklik olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁹

Ölüm sonrası hayat dünya dinlerinin temel ortak inançlarından biridir. Yeniden dirilişi bir inanç ilkesi olarak kabul eden dinler iki kategoride ele alınabilir. *İlki* insanı çok hayatlı bir canlı olarak değerlendiren Hint dinleridir. Bu inancın özünde,

⁷⁵ Mâide, 5/69.

⁷⁶ Paçacı, *Kur'an'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Âhîret İnancı*, s. 82., M. Abdullah Dıraz'ın *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru* kitabından naklen.

⁷⁷ Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Işık Yayınları, İstanbul, 2014, s.16.

⁷⁸ Ahmet Çapku, *İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Âhîret*, Kayihan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 11.

⁷⁹ Bkz. Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 7-10.

insan ruhunun dünya ruhu denen ve bir parçası olduğu düşünölen asıl evrensel ruha ulaşması ve onda kaybolması anlamında, insanın bireysel kimliğinin bir tür kaybolması vardır. Bu, Nirvana'ya başka bir deyişle huzurun ve mutluluğun zirvesine ulaşmaktır. İkinci grup dinler ise insanı tek bir hayata bağılı canlı olarak değerlendirebilir. İnsan, bu hayattan sorumlu olarak ve kişisel kimliğini muhafaza ederek insanlar arası mutlak adaletli ontolojik bir tabakalaşmanın var olduğu ölüm sonrası hayatta varlığını sürdürür. Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam ve bazı teistik dinler bu anlayışı temsil eder. Antik Yunan'da Eflâton/Platon (m.ö. 347) gibi filozoflar ölüm sonrası için daha derli toplu ve olumlu değerlendirmelerde bulunmuşlardır.⁸⁰ Eflâton'un bilinen anlamda ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışan ilk filozof olduğu kabul edilmektedir. O, hocası Socrates'in ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili görüşlerini benimsemiş ve daha sistemli şekilde ele almıştır. Cicero (m.ö. 43) gibi düşünürler de ölüm sonrası kişisel kimliğin korunduğı bir hayatın olması gerektiğine dair görüşlerini belirtmişlerdir.⁸¹

Kitab-ı Mukaddes'te âhiret kavramı *aharit ha yamim* ya da çağdaş teolojideki kullanımıyla *eskatoloji* kavramıyla ifade edilmiştir. Çağdaş Kitab-ı Mukaddes teolojisi 18. yüzyılla başlayan rasyonalist akımın etkisinde kalmıştır. Bu disiplin daha çok Kitab-ı Mukaddes eleştirisi ile öne çıksa da geliştirdiğı *Kurtuluş Tarihi* teolojisi yine Hıristiyan inancının temel dogmaları ekseninde oluşmuştur. Hıristiyanlıktaki yeniden dirilme inancının, dış etkiler sonucu sonradan oluştuğunu dile getiren görüşlerin aksine bu inanç aslında başından beri kudretli bir ilah mefhumuyla birlikte Eski Ahit'te mevcuttur. Eski Ahit'in apokaliptik anlayışla yorumlanması sonucu dünya ve âhiret birbirinden tamamen ayrılmış, dünya kötülüğe ve şeytana terkedilmiş, gelecek hayat ise Allah'ın hükmedeceği yegâne boyut olarak görölmüştür. Bu karamsar âhiret anlayışı ise kurtarıcı figürlerin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve Mesih kavramına, anlamında bulunmadığı halde eskatolojik kurtarıcı anlamı hamledilmiştir.⁸²

Orta çağ Hıristiyan ve İslam felsefesine gelince, diriliş bağlamında ağırlıklı görüş bedensiz bir diriliş olmakla birlikte, bedenli ve bedensiz diriliş arasında bir senteze gidildiğı de görölmektedir. Hıristiyan ve İslam ilahiyatçıları ise ölüm sonrası

⁸⁰ Bkz. Yasa, *Felsefi ve Deneyisel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 12, 13.

⁸¹ Ülker Abuzerova, "Ahiret İnancının Ontolojik Açıdan Temellendirilmesi" *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*, Eylül 2008, s. 181.

⁸² Paçacı, *Kur'an'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Âhiret İnancı*, s. 309-313.

hayat bağlamında ruh-beden birlikteliğinde bir hayatı öngörür. Ölüm sonrası ruh-beden birlikteliğindeki hayatın Hıristiyan felsefesinde yeterince tartışıldığı söylenemese de İslam kelâm eserlerinde de *Yiyen ve Yenen Adam Çıkmazı* başlığı dışında yeterince tartışıldığı söylenemez. Kutsal metinlerin ölüm sonrası hayatı ruh-beden bütünlüğünde tasvir etmeleri sebebiyle, kelâmcılar muhtemel sorun ve problemleri Tanrının kudretine yapılan göndermelerle çözme yoluna gitmişlerdir.⁸³

Arap cahiliye dönemine baktığımızda ahirete inanmayan, insanların yeniden yaratılmayacağını savunan, bu konuda Kur'an ile tartışmaya kalkışan bir kitle vardı. Ancak bu kitle Arapların tamamını teşkil etmiyordu. Kur'an bir dönüşüm gerçekleştirmek istediği için, bunların söylediklerini ciddiye almış ve bu yanlış düşüncenin düzeltilmesi için mücadele etmiştir.⁸⁴

Eski Türklerde ise gök tanrı inancı ve buna bağlı olarak âhiret hayatı düşüncesi dikkat çekicidir. Ölünün embriyo şeklinde gömülmesi yeniden doğuş düşüncesiyle ilgilidir. Ateşin kutsallığı inancıyla cesedin yakılması, ağaçlardaki kuşların ölüye can vereceği inancıyla cesedin ağaca asılması, gök tanrıya yakın olmak için cesedin yüksek yerlere bırakılması, lazım olacağı düşüncesiyle ölünün mezarına yiyeceklerin ve eşyaların konulması gibi uygulamalar ölüm sonrası bir hayat inancına işaret etmektedir.⁸⁵

Neticede ölüm sonrası hayatta kişisel kimliğin korunmasını garanti etmeyen, hatta büyük dünya ruhuna, Nirvana'ya ulaşip; kişisel kimliğin onda kaybolmasını öngören Hint dinlerinin yaklaşımının insana bir şey vaad etmemesi sebebiyle isabetli olmadığı ortadadır. Ölüm sonrası hayata dair ikinci yaklaşım olan ve kişisel kimliğin korunmasını öngörerek insana bir gelecek vadeden kimi teist filozofların ve ilâhî dinlerin ölüm sonrasına dair görüşleri ise daha isabetli bir yaklaşım olarak önümüzde durmaktadır.⁸⁶

İslam dini yayılma sürecinde farklı kültürlerle karşılaştığında insan doğasına ve evrensel ahlâk yasasına uygun mevcut uygulamaları kabul etmiştir. Farklı coğrafyalarda ortaya çıkan İslam düşünce ekollerinin Kur'an'ı yorumlayarak elde ettikleri rafine bilgiyi o coğrafyanın iklimine uygun bir formda insanlara sundukları

⁸³ Bkz. Yasa, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 13-16.

⁸⁴ M. Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", *Milel ve Nihal*, 13/1, 2016, s. 106.

⁸⁵ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâli ve İbn Rüşd Düşüncesinde Âhiret*, s. 30.

⁸⁶ Bkz. Yasa, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 18.

gerçeğini göz önüne aldığımızda, Horasan bölgesindeki iki Hanefî ekolden birisi olup hadis ekolü olarak meşhur olan İyâzî Ekolün karşısında konumlanan Cüzcânî Ekolün, Mâtürîdî'nin meseleleri ele alışı üzerindeki etkisinin, Ebü'l-Mu'în'in âhîret tasavvuruna da yansımış olması öngörülebilir bir durumdur.⁸⁷

Ayrıca Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin âhîret tasavvuru ve konuyu ele alış yöntemi bağlamında, Mâtürîdî ekolün yaygın olduğu Merv bölgesinin iki önemli Mu'tezile kelamcısı Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 317 h./927 m.) ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322 h./934 m.), Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgede Mu'tezili fikirlerin yayılmasının ana kaynağı durumunda oldukları için, Mâtürîdî'nin ve Ebü'l-Mu'în gibi ondan sonraki kelâmcıların diyalektiğinde önemli yer tuttıkları⁸⁸ göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca akılcılığı benimseyen, sistematize eden ve tarihe rey taraftarları olarak geçen, daima dinde kolaylık ilkesine önem veren, kardeşlik ve eşitlik, birlik ve beraberlik, barış ve adalet anlayışını önceleyen; bedevî kültürü ve kapalı toplumu temsil eden Hâriciliğin karşısında hadarî kültürü ve çoğulcu medenî toplumu temsil eden Mürcie, Horasan ve Mâverâunnehir'de yaşamakta olan çeşitli milletlerin, özellikle Türklerin topluca müslüman olmasını kolaylaştırdığı gibi, aynı zamanda Mâtürîdîliğin doğuşuna ve fikri sisteminin gelişmesine zemin de hazırlamıştır.⁸⁹ Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'nin Mürcie'nin devamı olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eden görüşler olmakla birlikte⁹⁰ Mâtürîdî iman görüşünün Mürcî iman görüşünden etkilendiğini söyleyen⁹¹ görüşler de dikkate alındığında, genelde Mâtürîdî ekolün özelde de Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin âhîret konularına bakışında Mürcie'nin akılcı, uzlaşmacı ve müsâmahakâr yaklaşımının da etkilerinin olduğu söylenebilir.

2.3. Bilgi ve İmanın Konusu Olarak Âhîret

Bilginin ya da imanın konusu olarak âhîret, Kur'an'a göre bilinebilecek bir karakter arz etmekle birlikte daha ziyade inanılmaya uygundur. Hz. Peygamber'in

⁸⁷ Bkz. Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî'nin Eserlerinden Türkçe Seçki*, ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2011. s. 16.

⁸⁸ Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", s. 14.

⁸⁹ Bkz. Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, s. 209.

⁹⁰ H. Sabri Erdem, "Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mürcie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletler arası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 22- 24 Mayıs 2009, İFAV Yayınları, İstanbul, s. 146.

⁹¹ Mustafa Aykaç, "Atıf ve Şart Delilleri ve Ehl-i Sünnet Kelâm Ekollerinin İman Görüşlerinin Teşekkül Sürecindeki İzdüşümü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2019, s. 142.

gelecek hayat iddiasını müşriklerin reddetmesi karşısında Kur’ân, âhiretin genel olarak ispatını yapmamış, onun kabul edilebilir olduğu yaklaşımını savunmuştur.⁹² Diğer taraftan âhiretle ilgili konular tamamıyla irrasyonel de değildir. Bu sebeple meâdın, aklî açıdan da izahı imkân dahilindedir. Âhiret aklî olarak kavranması açısından, Allah’ın vahdaniyetinin kavranmasıyla aynıdır. Âhiretin ayrıntıları ise ancak sem’ (Kur’an ve mütevâtir haber) yoluyla bilinir.⁹³

Mu’tezile ekolü âhirette tekrar dirilmenin aklen vâcib olduğunu söylerken, Ehl-i Sünnet ekolü âhirette dirilmenin aklen mümkün, fakat Peygamberin haberiyle vâcib ve zorunlu olduğunu söylemişlerdir.⁹⁴ Bazı âyetlere baktığımızda Kur’ân, âhireti inkar eden kimselerden bahsettikten sonra kesin ifadelerle ba’sın gerçekleşeceğini bildirmekte, herhangi bir delillendirme faaliyetine girişmemektedir.⁹⁵ Meselâ: “Onlar, "Allah ölen bir kimseyi diriltmez." diye var güçleriyle Allah'a yemin ettiler. Hayır diriltecek! Bu, yerine getirilmesini Allah'ın üzerine aldığı bir vaaddir”,⁹⁶ “İnkâr edenler, öldükten sonra kesinlikle diriltilmeyeceklerini iddia ettiler. De ki: Hiç de öyle değil, Rabbime and olsun, mutlaka diriltileceksiniz, sonra da yaptıklarınız size elbette haber verilecektir”⁹⁷ âyetleri örnek olarak zikredilebilir. Aslında Kur’ân’ın, ba’sın gerçekleşeceğini kesin bir şekilde ifade edip delil getirmemesi, konunun nübüvvetle ilgili olmasındandır. Ba’sın gerçekleşeceği, peygamberin haberiyle kesinleşmiştir. Dolayısıyla nübüvvetle dayalı şeylerde naklî delil söz konusudur.⁹⁸ Ölüm ötesi hayatın imkânına dair bilgi öncelikle doğru haber yoluyla, ikincil olarak da akıl yürütmeye elde edilebilir.⁹⁹ Duyular ötesi âlem hakkında bilgi sahibi olmak için duyular âleminde gerçekleşen olayların rehberliğine ve işaretine de ihtiyaç vardır.¹⁰⁰ Bundan dolayı Kur’ân, verdiği naklî bilgilerin yanında insanı duyularıyla algıladığı gerçeklik üzerinden aklî çıkarımlar yapmaya ve muhakeme etmeye de davet etmiştir. Kur’ân’ın varlıkla ilgili genel ifadeleri göz önüne alındığında, âhiretin varlığına dair getirilen imkân delillendirmesinden de öte ilâhî adâlet, ilâhî hikmet, ahlâkî ve vicdânî değerler gibi temel delillendirmeler de öne

⁹² Galip Türkan, *Kur’an’da Âhiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara, 2006, s. 124.

⁹³ Ramazan Altıntaş, “Kâdî Abdülcebâr’ın Sem’iyyâtla İlgili Bazı Görüşleri”, *Bilimname*, 2/4, 2004/1, s. 78.

⁹⁴ Kemal İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şeruhû el-Müsâmere li’bni Ebi Şerîf el-Makdîsî*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 2004, s. 216.

⁹⁵ Türkan, *Kur’an’da Âhiret İnancı*, s. 125.

⁹⁶ Nahl, 16/38.

⁹⁷ Teğâbün, 64/7.

⁹⁸ Türkan, *Kur’an’da Âhiret İnancı*, s. 125.

⁹⁹ Malkoç, “Mâtürîdî’de Âhiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi”, s. 7.

¹⁰⁰ Malkoç, “Mâtürîdî’de Âhiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi”, s. 7.

sürdüğü görülür.¹⁰¹ Fazlurrahman bunu şöyle ifade eder: Yeniden dirilmenin olanaklılığını ispat için Kur'ân bir ahlâkî bir de fiziki delil kullanır. Davranışların mükafat ve cezası bu dünyada tam olarak verilemeyeceğinden onun tamamlanması için bir son yargı ahlâkî olarak zorunludur. Fiziksel olarak da mutlak kadir olan Allah her şeyi yok etme ve varlıklara yeniden hayat verme gücüne sahiptir; çünkü her şey sınırlıdır, sonludur ve bu sebeple de Allah'ın sınırsız, sonsuz kudretine bağlıdır.¹⁰² İmkânı noktasında âhiret tek başına düşünüldüğünde belki dünya ve benzeri hayat alanları gibi aklen mümkündür, fakat dünya hayatıyla birlikte ve onun devamı olarak düşünüldüğünde ise âhiretin varlığı bir zorunluluk olarak kabul edilmelidir.¹⁰³

Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, hakikatlerin isbatı başlığı altında bilgi kaynaklarını zikrederken, bilgi kaynaklarını duyular, haberi sadık ve akıl olmak üzere üç başlıkta ele alır. Haber-i sadığı ise mütevâtir ve mucizeyle desteklenmiş peygamberin haberi olmak üzere ikiye ayırır. Hadisler dışındaki haberleri de kapsayacak şekilde en geniş anlamıyla mütevâtir haber, zorunlu bilgi ifade eder. Peygamberin haberi ise istidlâlî bilgi ifade eder ve aynen zorunlu bilgi gibidir. Aralarındaki fark, zorunlu bilgi aşikâr olduğundan iktisab gerektirmezken peygamberin bilgisi istidlâlî olduğundan delillendirme olmadan sabit olmaz.¹⁰⁴ Bu bağlamda *Şerhu't-Te'vilât*, akletme ve düşünme konulu âyetler siyahında aklın gaybı idrak etmesi sadedinde şöyle der: Allah, gaybî olan şeyleri duyu organları yoluyla kavraması için tefekkürü akla vesile kılmıştır. Çünkü insan, ancak duyu organları yoluyla algıladıklarını düşünerek gaybî olan şeyleri kavrayabilir.¹⁰⁵

Akıl iyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyetine sahip olmakla birlikte bazı zaafı ve kusurları da taşımaktadır. Cahilliğinden dolayı faydasına ve zararına olanı fark edemeyen birinin, bir bilene danışması tüm akıl sahiplerince malumdur. Bu anlamda âhirete ve insanlığın ebedî saâdetine dair peygamberlerin getirdiği haberlere ve aklın iyi ve kötüyü fark etme yeteneğiyle ulaştığı doğrulardan elde edilen bilgilere göre davranmak en isabetli olanıdır.¹⁰⁶ O zaman ahiret temel olarak peygamberlerin

¹⁰¹ Türkan, *Kur'an'da Âhiret İnancı*, s. 134; bkz. Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, s. 371; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 167, 176.

¹⁰² Fazlurrahman, *Kurân'ın Öğretile Sistemi*, İslâmî Yenilenme Makâleler III, Çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2002, s.21; Türkan, *Kur'an'da Âhiret İnancı*, s. 134.

¹⁰³ Türkan, *Kur'an'da Âhiret İnancı*, s. 126.

¹⁰⁴ Nesefî, *et-Tevhîd li-Kavâidi'd-Tevhîd*, s. 118-122.

¹⁰⁵ Bkz. Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 487b.

¹⁰⁶ Bkz. Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, C. II, s. 16,17.

getirdiği bilgilere imanın konusu olmakla birlikte, insanın hakikati kavrama vesilesi olan aklı yetileriyle ulaştığı bilginin de konusudur.

2.4. Sem‘iyyâta Dair Hadislerin Bilgi Değeri

Kelam ilminde akıl ve deneyle ispat edilemeyen ancak, Kur’an ve mütevâtir haber vasıtasıyla gelen nakli delillerle sâbit olan itikâdî esaslara “sem‘iyyât” adı verilmektedir ki kabir ahvâli, ölümden sonra dirilme, hesap, sırat, Cennet, Cehennem ve ru’yetullâh gibi âhiretle ilişkili konuların hepsi sem‘iyyâtandır.¹⁰⁷ sem‘iyyâta dair bilginin kaynağı ve değeri bağlamında İmâm-ı Gazzâlî, bilgiyi tasnif ederken en temelde delile gerek duymayan zaruri bilgi (bedfihiyyât) ve delile gerek duyan zannî bilgi olmak üzere ikiye ayırır. Delile gerek duyan zannî bilgiyi de kendi içinde üçe ayırır: Sadece aklî delile ihtiyaç duyan bilgi, sadece şer‘î delile ihtiyaç duyan bilgi ve hem aklî hem de şer‘î delile ihtiyaç duyan bilgi. Sadece şer‘î delile ihtiyaç duyan bilgiye örnek de sem‘iyyât alanındaki bilgilerdir.¹⁰⁸ Kabir ahvâline dair bilgiler ise sem‘iyyât bahsine girdiğinden, yegâne temel kaynak Kur’ân ve güvenilir hadislerden bize gelen haberlerdir. Gazzâlî’nin ifade ettiği üzere “Kabir ahvâline dair gelen meşhur haberler aklen mümkündür. O zaman bu haberleri tasdik etmek gerekir.”¹⁰⁹ Bu rivâyetlere örnek olarak *Buhârî*’de geçen “Kişi kabirde, laf götürüp getirme ve bevlinden sakınmama gibi büyük de olmayan günahlardan dolayı da azap görecektir”¹¹⁰ ve yine “Kişi öldüğü zaman, varıp oturacağı yeri sabah akşam ona gösterilecek. O kimse cennet ehline cennetten; cehennem ehline cehennemden olan yeri kendisine gösterilecek” ve ona, “İşte senin oturacağın yer burasıdır, nihâyet Allah seni kıyamet günü buraya gönderecek” denilecek,¹¹¹ anlamındaki hadislerini zikredebiliriz. Akıl ölümden sonraki hayatı düşünce kanunlarıyla tam olarak aydınlatmaktan âciz olduğu gibi deneysel bilimlerle uğraşan bilim adamları da gözlem ve deneylerle bu alemin ilmi kayıtlara geçirme ve deneylerle ispatlama imkânına sahip değillerdir. Sem‘iyyât bahislerinde akıl, haber verilenleri tasdike yarar. Yoksa haber verilmeyen hususları araştırmak onun görevi değildir. Zaten buna gücü de yetmez.¹¹²

¹⁰⁷ Altıntaş, “Kâdî Abdülcebbar’ın Sem‘iyyâta İlgili Bazı Görüşleri”, s. 60.

¹⁰⁸ Muhammed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd*, thk. Dr. İnsâf Ramazan, Dâru’l-Kuteybe, Dimeşk, 2003, s. 151.

¹⁰⁹ Muhammed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Kavâ'idü’l-Akâid*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1975, s. 221, 222.

¹¹⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 88.

¹¹¹ Buhârî, “Cenâiz”, 89; Müslim, “Cennet”, 65.

¹¹² Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, s.17.

Akıl-nakil ilişkisi bağlamında “*Kânûnu't-Te'vîl*” adlı eserinde hadîslerin anlaşılmasına dair üç yaklaşım ileri süren Gazzâlî'nin (ö.505/1111) yorumlarını Görmez şu ifadelerle özetleyerek sunmaktadır: “Akıl ile nakil arasında çelişki görülen her yerde, sadece akli esas alarak nakli reddetmek ne derece ifrât ve yanlışlık ise nakli esas alıp akli yok saymak da o derece bir aşırılık ve tefrît olur. Takip edilmesi gereken uzlaşmacı metot, akli ve nakli bir ve beraber kabul ederek, birini diğerine tercih etmeden anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktır.”¹¹³

Bilindiği üzere, sem‘iyyât bahislerine dair Kur’ân’da olmayan bazı ayrıntılar, hadislerde mevcuttur. Bir tarafta itikatta mütevâtir haberlerin delil olarak kabul edilip âhâd haberlerin kabul edilmemesi prensibi, diğer tarafta ise sem‘iyyâta dair mütevâtir olmayan sahih hadislerin yok hükmünde kabul edilme durumu birlikte düşünüldüğünde, ciddi bir yekûn teşkil eden ve mütevâtir de olmayan sahih haberlerin itikadî konulardaki bilgi değerinin konumuz açısından önemi ortaya çıkmaktadır.

Mütevâtir olmayan haberlerin tümünün, sahih kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi; Kur’ân’la, sahih hadislerle, İslâm’ın genel prensipleri ve akli ilkelerle çelişmeyen, ayrıca senet açısından da sorunlu olmayan haberlerin reddedilmesi de mümkün değildir.¹¹⁴

Konumuz açısından önem arz eden hadis literatüründeki mütevatir, âhâd ve meşhur/müstefiz kavramlarını ele alacak olursak, râvilerinin sayısı veya senedlerinin azlığı-çokluğu bakımından hadisler mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki ana kısma ayrılır. Mütevatir haber bütün tabakaları itibariyle, yalan üzerinde anlaşmaları âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivayet edilen haberdir. Mütevâtir haber lafzî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılır. Lafzî mütevâtir, bilginin aynı lafızlarla; mânevî mütevâtir ise aynı anlamın farklı lafızlarla nakledilmesini ifade eder.¹¹⁵

Doğruluğu zorunlu olarak bilinen mütevâtir haberlerin, inanç konularında delil olarak kabul edilmesi konusunda kelimî ekoller arasında görüş birliği vardır. Sorun, hangi haberin mütevâtir haber kategorisinde değerlendirileceğidir. Mütakellimler, mütevâtir haberin zorunlu bilgi gerektirebilmesi için bu haberleri rivâyet eden râvilerde, ilk asırda rivâyet ettikleri haberleri müşâhede ve işitmeye dayalı, nazar ve

¹¹³ Bkz. Saffet Sancaklı, “Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1, Bahar 2018, s. 26.

¹¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber-i vâhid”, *DİA*, TDV Yayınları, 1996, İstanbul, C. XIV, ss. 352-355.

¹¹⁵ H. Yunus Apayın, “Mütevâtir”, *DİA*, TDV Yayınları, 2006, İstanbul, C. XXXII, ss. 208-211.

istidlâle ihtiyaç duymayacak şekilde akılla bilmeleri şeklinde birtakım nitelikler aramışlar, duyularla nakletmeyi mütevâtir haberin şartlarından saymışlar, nakledilen haberi râvilerin sayısı bakımından ayrıca değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Bununla birlikte haberi nakleden râvi sayısı konusunda tam bir mutabakattan söz etmek ise mümkün değildir.¹¹⁶

Haber-i vâhid olan hadisler meşhur/müstefiz, azîz ve garîb şeklinde tasnif edilir. Meşhur ve müstefiz terimlerinin birbirinin yerine kullanılıp kullanılmayacağı hususunda farklı görüşler bulunsa da “meşhur” kavramı klasik literatürde “ma‘rûf, müstefiz, mahfûz”, hatta “mütevâtir” kavramlarıyla anlam yakınlığına ve bazı kullanımlarda mâna birliğine sahip görünmektedir.¹¹⁷

Hicaz kültürünün en fazla kendini ifade etme aracı olarak kullandığı hadisler konusunda Hanefilerin tutumu ise oldukça dikkat çekicidir. Hadisi mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutan genel kanaatin aksine, Hanefiler bu ikisi arasına *meşhur sünnet* adını verdikleri bir kategori yerleştirirler.¹¹⁸ Hanefî usulcülerinin arasında haberlerin bu taksim ve tanımı konusunda genelde iki farklı yol izlenmiştir. Cessâs tarafından sistemleştirilen ve Debûsî'nin de takip ettiği birinci yaklaşıma göre haber, mütevâtir ve âhâd şeklinde ikiye ayrılmakta ve meşhur haber Hanefiler dışındaki çoğunluğun benimsediğinin aksine âhâd haberin değil mütevâtir haberin kapsamında ve onun iki türünden biri olarak yer almaktadır. Cessâs ve Debûsî'nin ilk taksiminden farklı olarak Serahsî ve Pezdevî tarafından yapılan mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklindeki ikinci taksim ise üçlü bir tasniftir. Sonraki Hanefî usulcülerinin çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir. Bu taksimde meşhur haber, mütevâtir haberin ve haber-i vâhidin dışında onlardan ayrı olarak üçüncü bir kategoridir. Zaruri bilgi ifade eden mütevâtir haberle zan ifade eden haber-i vâhid arasında bir mertebede bulunan meşhur/müstefiz haber, mütevâtir haberle haber-i vâhidin dışında üçüncü bir kategoride yer alır. Nitekim Abdülkâhir el-Bağdâdî, mütevâtirle âhâd arasında yer alan müstefiz haberin ilim ve ameli gerektirme açısından tevâtüre denk olduğunu, ancak müstefiz haberin müktesep/nazarî bilgi ifade etmesi yönüyle tevâtürden ayrıldığını, zira mütevâtir haberin gayri müktesep/zaruri bilgi ifade ettiğini söyler. Hanefiler dışındaki usulcülerin çoğunluğunca müstefiz/meşhur haber,

¹¹⁶ Bkz. Altıntaş, “Kâdî Abdülcebâr'ın Sem'iyâtla İlgili Bazı Görüşleri”, s. 62.

¹¹⁷ Bkz., Zekeriya Güler, “Müstefiz”, *DİA*, TDV Yayınları, 2006, İstanbul, C. XXXII, ss. 135,136; H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *DİA*, TDV Yayınları, 2004, İstanbul, C. XXIX, ss. 368, 371.

¹¹⁸ Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, s. 18.

haber-i vâhid kapsamında değerlendirilir ve âhâd haberlerin bilgi değil zan doğuracağı ve gereğince amel etmek gerektiği genellikle kabul edilir; fakat bu kategoride yer alan bütün haberler aynı değerde görülmez.¹¹⁹

Başlangıcı itibarıyla âhâd olmasına rağmen meşhur haberin neredeyse mütevâtir seviyesine yükseltilmesi temelde sahâbenin yalan töhmetinden ve şâibesinden uzak bulunmasıyla irtibatlıdır. Bununla birlikte gerek sahâbe döneminde gerekse ikinci ve üçüncü nesilde bu haberin yaygın şekilde kabul edilmiş ve gereğince amel edilmiş olması başlangıçtaki zaafı bertaraf edici bir mahiyet arz etmekte, o haberi zan ifade etmekten çıkarıp bilgi ifade etme derecesine yaklaştırmaktadır. Dolayısıyla da haberin doğruluk ihtimalini arttıran ve epistemolojik değerini yükselten bir karîne sayılmaktadır.¹²⁰ Diğer taraftan Hanefilerin bu *meşhur sünnet* kategorisiyle, Kur'an'da olmayan bazı uygulamalara meşruiyet kazandırmayı, Kur'an'ın bazı mutlak ifadelerini takyit etmeyi, senedi itibarıyla sağlam görünen ama metin itibarıyla Kur'an'a aykırı görünen âhâd haberlerin geçerliliğini ortadan kaldırmayı hedefledikleri de görülür.¹²¹

Ehl-i Sünnet ulemâsı, itikad alanında mütevâtir haberi esas almakla birlikte, bazı şartları taşıdığı ve karinelerle desteklendiğinde, mütevâtir olmayan haberlerin de itikatta delil olabileceğini kabul etmişlerdir.¹²² Âhâd haberin muhtevası Kur'an ve akla aykırı düşmezse, âyetleri açıklamada kullanılabilir. Nitekim, Kelam kitaplarında bol miktarda âhâd haberler kullanılmıştır.¹²³

Bu bağlamda Mâtürîdî, mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberlerin; ravinin durumuna, hükmü açık naslara ve mevcut bilinen rivâyetlerle uyumuna bakılıp içtihat edilerek kabulünün ya da terkinin mümkün olduğunu söyler.¹²⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre (hadisler dışındaki haberleri de kapsayacak şekilde mutlak anlamıyla) mütevâtir haber, zorunlu bilgi ifade eder. Peygamberin haberi ise istidlâlî bilgi ifade eder fakat aynen zorunlu bilgi gibidir. Aralarındaki fark, zorunlu bilgi aşikâr/bedihî olduğundan iktisab gerektirmezken, peygamberin haberi istidlâlî

¹¹⁹ Bkz., Zekeriya Güler, "Müstefiz", C. XXXII, ss. 135-136.

¹²⁰ Bkz. H. Yunus Apaydın, "Meşhur", C. XXIX, ss. 368-371.

¹²¹ Şaban Ali Düzgün, "Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî", s. 18.

¹²² Hasan Gümüšoğlu, "İtikad Açısından Mütevâtir Olmayan Haberin Bilgi Değeri," *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 6/2, 2017, s. 303.

¹²³ Altıntaş, "Kâdi Abdülcebbâr'ın Sem'iyâtla İlgili Bazı Görüşleri", s. 64.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 15.

olduğundan iktisab gerektirir, yani delillendirme ameliyesi olmadan sabit olmaz.¹²⁵ Ebü'l-Mu'în mütevâtir hadisler dışındaki meşhur/müstefiz ve bu seviyeye ulaşan haberlerin de bu anlamda istidlâlî bilgi ifade ettiğini belirtir.¹²⁶ Bu rivâyetlere örnek olarak da kişinin kabirde laf götürüp getirme ve bevbinden sakınmama gibi büyük de olmayan günahlardan dolayı azap göreceğini¹²⁷ ifade eden hadisi aktarır.¹²⁸ Ali el-Kârî ise “Akâidde asıl olan yakînî delillerdir. Âhâd hadisler sabit olsa bile zannîdirler. Ancak bir çok kanaldan gelir de manevi mütevâtir derecesine ulaşırsa o zaman kat'î delil olur”, der.¹²⁹

Sonuç olarak İslâm kelimasında mütevâtir olmayan haberlerin mertebesi ve delil olarak kullanılma durumu meşhur/müstefiz haberlerin -gerek mütevâtirin alt başlığı olarak taksim edilmesi gerekse âhad haberlerin alt başlığı olarak taksim edilmesi şeklinde olsun- farklı bakış açılarıyla tasnif edilmesinde de görüldüğü üzere tartışmaya açık bir mevzudur. Mârürîdî genel olarak mütevâtir olmayan haberleri, haberin durumuna göre içtihadı açık bir alan olarak görür. Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ise bu haberlerin meşhur/müstefiz kategorisinin istidlâlî bilgi ifade ettiğini ve zorunlu bilgi kategorisinde olduğunu söyler. Bu iki yorum birbiriyle çelişmeyip aynı şeyi ifade etmektedir aslında. Mârürîdî mütevâtir olmayan haberleri genel olarak değerlendirirken Ebü'l-Mu'în bu haberleri meşhur/müstefiz özelinde ele almıştır denilebilir. Bununla birlikte gerek buradaki ifadeleri gerekse genel bakış açısı göz önüne alındığında Mârürîdî'nin içtihadı alan açma konusunda Ebü'l-Mu'în'den daha açık bir dil kullandığı ifade edilebilir.

2.5. Kur'ân'da ve Hadislerde Âhîret

2.5.1. Kur'ân'da Âhîret

Kur'ân-ı Kerîm'de yüzden fazla terimle âhîret inancı işlenmekte, bu inanç inananların kalbinde yerleştirilmek ve kökleştirilmek için sıkça tekrar edilmektedir. Bu tekrar konunun önemini vurgulamaya, sorumluluk duygusunu pekiştirmeye, dünya ile âhîret arasındaki mesafeyi kısaltarak müminin ruhunu yüceltmeye ve

¹²⁵ Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd li-Kavâidi'd-Tevhîd*, s. 118-122.

¹²⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C. II, s. 364.

¹²⁷ Buhârî, “Cenâiz”, 88.

¹²⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C. II, s. 364.

¹²⁹ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, s. 175.

hayatını ebedileştirmeye yöneliktir.¹³⁰ Kur'ân-ı Kerim'in zikrettiği âhirete dair tasvir ve anlatımları âyetlerden hareketle şöyle özetleyebiliriz:

Kur'ân-ı Kerim'de zikredildiği üzere ölüm herkesin tadacağı bir gerçektir.¹³¹ Allah ölümü ve hayatı, insanların hangisinin daha güzel işler yaptığını sınamak için yaratmıştır.¹³² Allah'a karşı sorumsuz davrananlardan birine ölüm gelince, "Rabbim! Beni dünyaya geri gönder ki, terk ettiğim dünyada sâlih bir amel yapayım" dediğinde, "Hayır, bu söz sadece (boş) bir sözden ibarettir!" denilecek. Ve onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (dönmelerine engel) bir perde (berzah) olacak.¹³³ Firavun gibi azgınlara, sabah-akşam cehennem ateşine sunulacak. Kıyametin kopacağı günde de Firavun ailesi azabın en şiddetlisine sokulacak.¹³⁴ Kıyamet saati gelip çatıldığında¹³⁵ kıyamet ansızın kopacak,¹³⁶ görevli melekler tarafından sûra üflendiğinde, Allah'ın diledikleri dışında gökte ve yerde bulunan bütün canlılar ölecek.¹³⁷ Arz ve dağlar yerlerinden oynayıp birbirine çarpacak ve darmadağın olacak.¹³⁸ Yer, dümdüz olacak ve içinde olanları dışarı atacak,¹³⁹ denizler birbirine karışacak,¹⁴⁰ gök yarılıp,¹⁴¹ kâğıt gibi dürülecek.¹⁴² Ay da yarılacak,¹⁴³ yıldızlar dökülecek,¹⁴⁴ ışıkları sönecek,¹⁴⁵ kulakları sağır eden bir ses duyulacak.¹⁴⁶ Vahşi hayvanlar toplanıp bir araya getirilecek.¹⁴⁷ Sûra ikinci üflendiğinde ise kabirlerde bulunanlar diriltilip mahşere sevk edilecek.¹⁴⁸ Allah'ın diledikleri hariç göklerde ve yerde bulunanların hepsi dehşete kapılacak ve boyunları bükük olarak bölük bölük Allah'ın huzuruna çıkacak.¹⁴⁹ Kıyamet günü herkesin önüne, açılmış olarak karşılaşıacağı bir kitap çıkarılacak. "Oku kitabımı! Bugün hesap

¹³⁰ Topaloğlu, "Âhiret", *DİA*, C. I, ss. 543-548.

¹³¹ Âli 'İmrân, 3/185.

¹³² Mülk, 67/2.

¹³³ Mü'minûn, 23/100.

¹³⁴ Mü'min, 40/46.

¹³⁵ Kamer, 54/1.

¹³⁶ En'âm, 6/31.

¹³⁷ Zümer, 39/68.

¹³⁸ Hâkka, 69/13-16.

¹³⁹ İnşikâk, 84/3-4.

¹⁴⁰ Tekvîr, 81/6.

¹⁴¹ Mürselât, 77/9.

¹⁴² Enbiyâ, 21/104.

¹⁴³ Kamer, 54/1.

¹⁴⁴ Tekvîr, 81/2.

¹⁴⁵ Mürselât, 77/8.

¹⁴⁶ Abese, 80/33.

¹⁴⁷ Tekvîr, 81/5.

¹⁴⁸ Yâsîn, 36/51.

¹⁴⁹ Neml, 27/87; Nebe', 78/18.

sorucu olarak sana nefsin yeter" denilecek.¹⁵⁰ Kime kitabı sağından verilirse hesabı çok kolay bir şekilde görülecek ve o, mutlu olarak ailesine dönecek. Fakat kime kitabı arkasından verilirse "Bittim!" diye bağıracak ve alevli ateşe girecek.¹⁵¹ Kitabı kendisine sağından verilen kimse, "Gelin, kitabımı okuyun, çünkü ben hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum" diyecek. Artık o, hoşnut bir hayat içinde olacak.¹⁵² Kitabı kendisine sol tarafından verilen ise "keşke kitabım bana verilmeseydi", "hesabımın ne olduğunu da bilmeseydim", "keşke ölüm her şeyi bitirseydi", diyecek.¹⁵³ O gün elleri ve ayakları, kişi hakkında şahitlikte bulunacak.¹⁵⁴ İman edip sâlih amel işleyenlerle kötülük yapanlar bir tutulmayacak.¹⁵⁵ Kimseye adâletsizlik yapılmayacak ve herkes yaptığı zerre kadar iyiliğin ve zerre kadar kötülüğün karşılığını tam olarak görecek.¹⁵⁶ O gün apaçık bir gerçeklik olarak ameller tartışılacak. Sevabı ağır basanlar kurtuluşa erecek, ama sevabı hafif gelenler Allah'ın âyetlerine karşı haksızlık etmiş olmaları sebebiyle kendilerini ziyana sokmuş olacaklar.¹⁵⁷ O gün hiçbir kimse başkası adına bir şey ödemeyecek, hiç kimseden fidye alınmayacak, kimseye şefaata yarar sağlamayacak. Ve hiç kimse, hiçbir taraftan en ufak bir yardım bile göremeyecek.¹⁵⁸ Allah'ın izni dışında hiç kimse şefaataçı olamayacak.¹⁵⁹ Ama Allah (c.c.) takva sahiplerine şefaataçı olacak.¹⁶⁰ O'nun izin verdiklerinden başkasının şefaati fayda vermeyecek.¹⁶¹ Büyük bir hayır olarak Allah (c.c.), (mahşerde) peygambere (s.a.) Kevseri verecek.¹⁶² Mahlûkâtın en hayırlısı olan iman edip sâlih amel işleyenlerse Rablerinin mükafatı olarak, altlarından ırmaklar akan "Adn" cennetlerinde ebedî olarak kalacaklar.¹⁶³ Mahlûkâtın en şerlileri olan kâfirler ve müşrikler ebedî olarak cehennemde kalacaklar.¹⁶⁴ Cennetlikler ve cehennemlikler arasındaki A'râf üzerinde olup herkesi simalarından tanıyan A'râf ehli ise henüz cennete girmedikleri halde (girmeyi) umarak cennet ehline, "Selâm size!" diye seslenecekler. Onlar henüz cennete girmemişlerdir, ama bunu

¹⁵⁰ İsrâ, 17/13-14.

¹⁵¹ İnşikâk, 84/7-12.

¹⁵² Hâkka, 69/19-21.

¹⁵³ Hâkka, 69/25-27.

¹⁵⁴ Yâsîn, 39/65.

¹⁵⁵ Sâd, 38/27.

¹⁵⁶ Zilzâl, 99/7, 8.

¹⁵⁷ A'râf, 7/7, 8.

¹⁵⁸ Bakara, 2/123.

¹⁵⁹ Bakara, 2/255.

¹⁶⁰ En'âm, 6/51.

¹⁶¹ Sebe', 34/23.

¹⁶² Kevser, 108/1.

¹⁶³ Beyyine, 98/7.

¹⁶⁴ Beyyine, 98/6.

ummaktadırlar.¹⁶⁵ Simalarından tanıdıkları (cehennemdeki) birtakım adamlara “Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size hiçbir yarar sağlamadı”, diye seslenecekler.¹⁶⁶ Ebedî cennetliklere gelince, güzel işler yapmalarından dolayı, daha güzel bir karşılık ve bundan da fazlası (ru’yetullah) ile mükafatlandırılacak.¹⁶⁷

Hiç kuşkusuz diğer kelâm alimleri gibi Neseî de âhiret inancını temellendirirken ilgili ayetlerin anlatım ve tasvirine temel dayanak olarak almıştır. Çünkü kelimcilerin birincil görevi, iman umdelerini naklen ve aklen izah ve ispat etmekten ibarettir. En temel naklî dayanak ise tabi ki Kur’an’dır.

2.5.2. Hadislerde Âhiret

Âhiret hallerine dâir Kur’ân-ı Kerimde zikredilen veya işaret edilip fazla açıklanmayan bazı hususların, hadislerde daha ayrıntılı olarak anlatıldığını söyleyebiliriz. Bu bölümde, hadislerle âhiret başlığı altında, âhirete dair hadislerin çizdiği genel çerçeveyi öz bir şekilde sunmaya çalışacağız. Bu bağlamda âhiret ahvâline dair hadislerin çizdiği çerçeveyi, mümkün mertebe hadislerin ifadeleriyle özetle sunmaya gayret edeceğiz.

Hak vâki olup kişiye ölüm geldiğinde ve tabuta konduğunda ölen eğer sâlih biriye beni hemen götürün diyecek. Yok eğer sâlih birisi değilse yazık bana beni nereye götürüyorsunuz, diyecek. Sesini tüm mahlûkât duyacak, ama insanlar duyamayacak.¹⁶⁸ Kişi öldüğünde yanında sadece amellerini götürebilecek.¹⁶⁹ Ve artık âhiret duraklarının ilki olan kabirle, kişinin âhiret hayatı başlamış olacak.¹⁷⁰ Kişi kabirde, laf götürüp getirme ve bevlinden sakınmama gibi pek de büyük olmayan günahlardan dolayı azap görecek.¹⁷¹ Kişi öldüğü zaman, ona varıp oturacağı yeri sabah akşam gösterilecek. O kimse cennet ehlindense cennetten; cehennem ehlindense cehennemden olan yeri kendisine arz edilecek ve ona, “İşte senin oturacağın yer burasıdır, nihâyet Allah seni kıyamet günü buraya gönderecek”

¹⁶⁵ A’râf, 7/46.

¹⁶⁶ A’râf, 7/48.

¹⁶⁷ Yûnus, 10/26.

¹⁶⁸ Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe, Dâru’l-Hadâra, Riyâd, 2015, “Cenâiz”, 52.

¹⁶⁹ Buhârî, “Rikâk”, 42.

¹⁷⁰ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe, Dâru’l-Hadâra, Riyâd, 2015, “Zühd”, 5.

¹⁷¹ Buhârî, “Cenâiz”, 88.

denilecek.¹⁷² Ölü kabre gömüldüğünde, Münker ve Nekîr denilen kara yüzlü ve gök gözlü iki melek gelip “Siz bu zat hakkında ne dersiniz?” diye soracaklar. Eğer mü’min ise “O Allah’ın kulu ve peygamberidir, şehadet ederim ki Allah’dan başka ilah yoktur. Ve yine şehadet ederim ki Muhammed O’nun elçisidir” cevabını verecek. Melekler de “Biz de dünyada böyle ikrar ettiğini biliyorduk” diyecekler. Sonra ölünün kabri enine boyuna yetmişer zira genişletilecek ve aydınlatılacak. “Uyu” denilecek. Bunun üzerine o ailesine dönüp mutluluğunu haber vermek isteyecek. Melekler ise ona, “Ailesinin sevgisiyle uykusundan uyandırılan gelin ve güvey gibi uyu” diyecekler. O, dirilme vaktine kadar bu hal üzere kalacak. Eğer ölü bir münafıksa cevabında diyecek ki: “İnsanlardan ona Allah’ın peygamberi dediklerini işitir, ben de öyle derdim. Hakikatte onun bir peygamber olup olmadığını bilmiyorum.” Bunun üzerine melekler, “Biz de öyle söylediğini biliyorduk” diyecekler. Ve toprağa, “Onu bütün şiddetinle sık” denilecek. Toprak onu, kaburgaları birbirine geçinceye kadar sıkacak ve diriliş zamanına kadar bu halden kurtulamayacak.¹⁷³ Hem Peygamberimiz (s.a.) kabir ahvâlini bildiği için “Allah’ım! Kabir azabından, hayatın ve ölümün imtihanlarından ve Deccal, Mesih fitnesinden sana sığınırım”¹⁷⁴ diye dua etmiştir. Mü’minlerin kabrinde cennete bakan bir pencere açılacak, mü’minlerin ve özellikle şehitlerin ruhları cennetin ağaçlarına konmuş kuşlar şeklinde uçacak ve cennet nimetlerinden rızıklanacak.¹⁷⁵ Ve ikindi ile akşam arasındaki sürenin kısalığı kadar gelip çatması yakın olan kıyamet;¹⁷⁶ insanlar yeni doğmuş devesini sağmak, alışveriş yapmak, havuzunu sıvamak gibi günlük işlerini yaparken ansızın kopacak.¹⁷⁷ İnsan bedeni çürüyüp kaybolduktan sonra, “*acbü’z-zeneb*” denen özden (ikinci sûrla) tekrar diriltilecek.¹⁷⁸ İnsanların haşrolduğu mahşer yeri dümdüz bir yer olacak¹⁷⁹ ve insanlar orada çıplak, yalın ayak, sünnetsiz ve beden eksiksiz olacaklar.¹⁸⁰ Mahşer yerine yaya, binitli veya sürünerek gelecekler.¹⁸¹ Bazılarını arkalarından bir ateş kovalayacak.¹⁸² Mahşerde beklerken

¹⁷² Buhârî, “Cenâiz”, 89; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe, Dâru’l-Hadâra, Riyâd, 2015, “Cennet”, 65.

¹⁷³ Tirmizî, “Cenâiz”, 70.

¹⁷⁴ Buhârî, “Cenâiz”, 87.

¹⁷⁵ Tirmizî, “Cihâd”, 13.

¹⁷⁶ Tirmizî, “Fiten”, 26.

¹⁷⁷ Müslim, “Fiten”, 140.

¹⁷⁸ Buhârî, “Tefsîr”, 39/3; Müslim, “Fiten”, 141.

¹⁷⁹ Buhârî, “Rikâk”, 44.

¹⁸⁰ Buhârî, “Rikâk”, 44; Müslim, “Cennet”, 57.

¹⁸¹ Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe, Dâru’l-Hadâra, Riyâd, 2015, “Cenâiz”, 118.

güneşin yaklaşmasından dolayı terleyecekler.¹⁸³ Allah (c.c.) bütün insanları herhangi bir aracı olmaksızın kendisi hesaba çekecek,¹⁸⁴ orada mü'minlerin hesabı kolay, kâfirlerin hesabı ise çetin olacak.¹⁸⁵ Her peygambere verilen “kabul olunacak dua” hakkını peygamberimiz (s.a.) ümmetine şefaathetmek için âhirete saklamıştır.¹⁸⁶ O bu hakkını ümmetinden büyük günah işleyenlere şefaathetmek için kullanacak.¹⁸⁷ Peygamber (s.a.) Allah'ın (c.c.) kendisine vaad ettiği bir nehir üzerindeki Kevser havuzunun başında ümmetini karşılayacak ve bu havuzdan içenler bir daha susamayacak.¹⁸⁸ Sırât cehennem üzerine kurulacak, oradan ilk geçen Hz. Peygamber (s.a.) ve ümmeti olacak, o gün sadece peygamberler konuşacak ve yapılan bütün dualar, “Kurtar Allah'ım! Kurtar Allah'ım!” şeklinde olacak.¹⁸⁹ Cennetlikler cennete, cehennemlikler de cehenneme girdikten sonra bir münâdî, “Ey cehennem ehli! artık ölüm yok, ey cennet ehli! artık ölüm yok”, diye seslenecek.¹⁹⁰ Ve mü'minler dolunaylı bir gecede hiçbir izdiham olmadan ayı görebildikleri gibi öylece rablerini görebilecekler.¹⁹¹

Konuları işlerken de görüleceği gibi Ebü'l-Mu'în en-Neseî de diğer İslâm kelâmcılarının yaptığı gibi âhireti izah ve ispat sadedinde Kur'ân'dan sonra ikincil naklî delil olan konuyla ilgili hadislerden istifade yoluna gitmiştir.

2.6. İmkân ve Zorunluluğu Açısından Âhîret

Ölüm sonrasına ilişkin yaklaşımları genel bir tasnifle ikiye ayırabiliriz: İlki, insanı maddeye indirgeyen ve ölüm sonrasını yok sayan materyalist yaklaşım, ikincisi ise insanı ruh ve bedenden müteşekkîl bir varlık olarak görüp¹⁹² ruhun ölümsüzlüğüne inanan yaklaşım.

Ruhun ölümsüzlüğüne inananlar, gerçek adâlet bu dünyada gerçekleşmediğinden, ikinci bir hayatın zarurî olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bunlar da zamanın başlangıç ve sonu tasavvuruna bağlı olarak iki gruba ayrılmışlardır. Hinduizm ve Budizm gibi inançlarda zaman, birbirini izleyen

¹⁸² Buhârî, “Rikâk”, 45; Müslim, “Cennet”, 59.

¹⁸³ Buhârî, “Zekât”, 52; Müslim, “Cennet”, 62.

¹⁸⁴ Buhârî, “Rikâk”, 49; “Tevhîd”, 36.

¹⁸⁵ Buhârî, “Mezâlim”, 2; “Tefsîr”, 11/54; “Rikâk”, 49.

¹⁸⁶ Buhârî, “Da'avât”, 1.

¹⁸⁷ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 21; Tirmizî, “Kıyâmet”, 11.

¹⁸⁸ Buhârî, “Rikâk”, 53.

¹⁸⁹ Buhârî, “Rikâk”, 52; “Ezan”, 129; “Tevhîd”, 24.

¹⁹⁰ Buhârî, “Rikâk”, 50.

¹⁹¹ Buhârî, “Rikâk”, 52.

¹⁹² Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Âhîret*, s. 23,24.

devrelerden oluşur ve bu sonsuza dek sürüp gider. Bunlar adâletin ruh göçüyle gerçekleşeceğini savunur. Âlemle münasebeti olmayan bir Tanrı anlayışını benimseyen bu düşünce ve inançlarda ebedîyete “ölümsüz ruh” nazariyesiyle ulaşılabilmektedir.¹⁹³ İslâmiyet’in de içinde bulunduğu ilâhî dinlerde ise ölümsüzlük konusunda Tanrı merkezli bir yaklaşım benimsenmiştir. Ölümsüzlüğü ve adâleti sağlayacak yegâne varlık, mutlak kudret sahibi Tanrı’dır.¹⁹⁴ İlâhî dinlere göre zaman düz bir hat şeklinde akıp gitmektedir. Âlemle birlikte içinde yaşanılan zaman da bir gün sona erecek ve yeni bir âlemle sonsuz zaman başlayacaktır.¹⁹⁵

Kur’ân-ı Kerim âhiret ve kıyamet inancını bütün peygamberlerin telkin ettiğini haber verir.¹⁹⁶ Günümüzde de başta Yahudilik ve Hristiyanlık olmak üzere yaşayan dinlerin hepsinde bir nevi âhiret inancı bulunmaktadır. Bu da insanlığın âhiretin varlığı konusunda ortak bir kanaati paylaştığını göstermektedir.¹⁹⁷

2.6.1. İmkânı Açısından Âhiret

Sözlükte imkân “bir işin kolayca yapılabilir olması, bir fiilin gerçekleşmesinde herhangi bir engel bulunmaması, güç yetirilebilir türden olması” anlamına gelmektedir. Zorunluluk kavramının karşıtıdır.¹⁹⁸ İmam-ı Mâtürîdî gibi Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî de *Tebsiratü’l-Edille*’de aklın eylemlerini üç kategoriye ayırır. *Vâcip*, *Mümteni*’ ve *Mümkün*.¹⁹⁹ Çünkü bir şeyi varlığa nispet etmek, “Dört sayısı çifttir” örneğinde olduğu gibi ya *vâcip* veya “İnsan vardır, yazı yazar” örneğinde olduğu gibi *mümkün* (câiz) yahut ta “Dört sayısı tektir” örneğinde olduğu gibi *mümteni*’ olur.²⁰⁰ Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî’nin söz konusu bu üç kategoriye kelâmî meseleleri ele alırken uyguladığı dikkati çekmektedir. Bu meyanda biz de âhiretin varlığının, aklın ve mantığın temel prensiplerine aykırı olmaması açısından *mümkünlüğünü* iki açıdan ele alacağız: Hâlık açısından ve mahluk açısından.

2.6.1.1. Hâlık Açısından Âhiretin İmkânı

En başta belirtmemiz gerekir ki kâinatı ve bu arada içinde insanlığı yaratan Allah Teâlâ elbette yarattığı üzerinde tasarruf hak ve yetkisine sahiptir. O mülkünde

¹⁹³ Bkz. Bekir Topaloğlu, vd., *İslam’da İman Esasları*, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 2015, s. 433, 434.

¹⁹⁴ Bkz. Topaloğlu, vd., *İslam’da İman Esasları*, s. 434, 435.

¹⁹⁵ Topaloğlu, vd., *İslam’da İman Esasları*, s. 436.

¹⁹⁶ Yusuf, 12/101; Meyem, 29/33; Tâhâ, 20/55; eş-Şu‘arâ, 26/81-102; Nuh, 71/17-18.

¹⁹⁷ Topaloğlu, vd., *İslam’da İman Esasları*, s. 431.

¹⁹⁸ Mahmut Kaya, “İmkân”, *DİA*, TDV Yayınları, 2000, İstanbul, C. XXII, ss. 224-225.

¹⁹⁹ Nesefî, *Tebsiratü’l-Edille*, C. II, s. 21.

²⁰⁰ İlyas Üzüm, “Hüküm”, *DİA*, TDV Yayınları, 1998, İstanbul, C. XVIII, ss. 464-466.

dilediği gibi tasarrufa yetkilidir. Kur'ân bu gerçeği, “De ki: "Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de çeker alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye kâdirsin”²⁰¹ mealindeki âyetle ifade eder.

İnsana belirlediği gaye gereğince gerçekleşecek olan yeniden dirilişe Allah'ın kudreti açısından bakacak olursak, cevaplanması gereken soru şudur: Bu dünya sona erdikten sonra Allah mahlûkatı, özelde de insanları ikinci defa tekrar yaratabilir mi? Bu mümkün müdür? Gerek Allah'ın kudreti açısından gerekse ilk yaratmanın aklen mümkünlüğünün ikinci yaratmada da mevcudiyeti ve geçerliliği açısından, tekrar dirilme tabii ki mümkündür. Peki, bir şeye bir defa güç yetiren onu tekrar yapmaya her zaman güç yetirebilir mi? Fiili yapan mutlak kudret sahibi değilse güç yetirebilir de yetiremeyebilir de. Fakat bu ilk eylemi yapan, mutlak kudret sahibi ve tüm noksan sıfatlardan münezze olan Allah ise kuşkusuz ikinci kere de sonsuz kereler de bu eylemi yapabilir. Mümkün olanın meydana gelebilmesi içinse Kadir-i Mutlak olan Allah'ın “ol” demesi yeter.²⁰² Kur'ân-ı Kerim'in, ulûhiyetin tanıtımı ve dolayısıyla da dirilişin imkânını izah sadedinde öncelikle Allah'ın mutlak kudreti ve sonsuz ilmi üzerinde ısrarla durduğunu görmekteyiz.

Kur'ân-ı Kerim Allah'ın, mahlûkatı âhirette ikinci defa yaratacağını, kudretine vurguyla ve insan aklının muhakeme kabiliyetine hitap ederek ifade eder. İnsan aklını, bir şeyi ilk yaratanın onu tekrar yaratabileceğine dair düşünmeye ve muhakeme etmeye sevk eder. Allah'ın ikinci yaratmaya yani tekrar dirilişe kadir olduğunu ifade eden birçok âyet vardır. Bu meyanda, “O, ilk yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu O'na göre (ilk yaratmadan) daha kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce ve eşsiz sıfatlar O'nundur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”,²⁰³ Dediler ki: "Biz bir yığın kemik, bir yığın ufantı olduğumuz zaman mı yeniden bir yaratılışla diriltilecekmışiz, biz mi? De ki: (Şüphe mi var?) İster taş olun ister demir! Yahut aklınızca, diriltilmesi daha da imkânsız olan başka bir varlık olun, (yine de diriltileceksiniz). Diyecekler ki: “Peki bizi hayata tekrar kim döndürecek? De ki: Sizi ilk defa yaratan”,²⁰⁴ De ki: “Yeryüzünde dolaşın da Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığına bakın. Sonra Allah (aynı şekilde) sonraki yaratmayı da

²⁰¹ Âli 'İmrân, 3/26.

²⁰² Bakara, 2/118; Âli 'İmrân, 3/47, 59; Nahl, 40. vb.

²⁰³ Rum, 30/27.

²⁰⁴ İsrâ, 17/49, 50, 51.

yapacaktır. Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter”,²⁰⁵ “Yazılı kâğıt tomarlarının dürülmesi gibi göğü düreçeğimiz günü düşün. Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız. Biz bunu muhakkak yapacağız”²⁰⁶ mealindeki âyetleri zikredebiliriz.

Alâeddîn es-Semerkandî âyetlerde ifade edilen “Allah için bir şeyin kolay olması”, acaba ona başka bir şeyin zor gelebileceği anlamı içerir mi? Şeklindeki bir soruya cevap olarak şunları zikreder: İlk yaratma da ikinci yaratma da Allah için kolaydır. Kişinin yapacağı işin vesileleri ve araçları çok olduğunda, “Bu iş ona kolay geldi”, işin vesileleri ve sebepleri az olduğunda ise “Zor geldi” denir. Bir işin diğerine göre kolay olması kastedilerek, tercih anlamı içeren bir ifade kullanıp, “bu iş Allah için kolay oldu” demek caiz değildir. Allah için kullanılan “*ekber*” ismi, tercih ifade etmeksizin “*kebîr*” anlamındadır. “*Ehven*” gibi ifadeler de böyledir. Mutlak büyüklük ve mutlak kolaylık ifade eder ve “*ef'al*” ism-i tafdilinin, Allah için fiil anlamında kullanılması caiz olur. Diğer taraftan âyetteki bu tercih ve tafdil ifadesinin insanların algısı ve anlayışları açısından olması da muhtemeldir.²⁰⁷ Yani Allah için kolay ve zor diye bir şey yoktur. Bu durum insanların algısı açısından böyledir.

İkinci yaratmanın Allah'ın kudreti açısından imkânına dair Kur'ân'ın diğer bir yaklaşım tarzı, “Daha zorunu yaratan kolayını da yapar” mantikî kuralıdır.

Bu bağlamda âhireti inkâr edenlerin, "Biz bir yığın kemik, bir yığın ufantı olduğumuz zaman mı yeniden bir yaratılışla diriltilecekmışiz, biz mi?"²⁰⁸ şeklindeki şüphelerine karşı Kur'ân, Allah'ın kâinatta bundan daha zorunu yarattığını hatırlatır. Ve böylece muhataplarını ikna için onların mantıklarına hitap ederek kıyas yapmalarını ister. Bunu yaparken de onların ön kabullerinden hareket eder. Kur'ân-ı Kerim'de inkarcıların yerleri ve gökleri Allah'ın yarattığını kabul ettikleri bildiriliyor.²⁰⁹ Onların bu inanç ve itirafları, ba'sı inkârları sadedinde kendilerine karşı bir argüman olarak döndürülmektedir.²¹⁰

Yeniden dirilişin aynı beden in îadesi şeklinde olduğunu söyleyen kelamcılar bunu, ölen kişinin kimliğinin kaybolmadan devam etmesi gerekliliğiyle ilişkilendirmişlerdir. Bu bağlamda îadeyi üç ayrı adımda yapılan itirazlar üzerinden

²⁰⁵ Ankebût, 29/20.

²⁰⁶ Enbiya, 21/104.

²⁰⁷ Bkz. Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 685a.

²⁰⁸ İsrâ, 17/49.

²⁰⁹ Bkz. Ankebut, 29/61; Lokman, 31/25; Zümer 39/38; Zuhruf, 43/9.

²¹⁰ Türccan, *Kur'an'da Âhiret İnancı*, s. 129.

tartışmışlardır. İlki ölüp de mezarda yatan ve doğal bir süreçle toprağa karışan kişinin hali, ikinci olarak öldükten sonra bir mezarı olmayan ve cesedi olağan dışı bir şekilde yok olan hatta kül olup savrulan kişinin durumu, üçüncü olarak da cesedini bir balık ya da başka bir hayvan, onu da bir insan, o insanı da yamyamların yediği kimsenin durumu. İşte aynı bedenın iâdesini kabul etmeyenlerin argümanı olan, bu farklı şekillerde cüzleri birbirine karışan kimseleri Allah nasıl diriltecek?²¹¹ sorusu. Aslında bu üç adımda, her ne kadar bir sonraki adım bir öncekinden daha uzun bir zincirleme olarak ve daha girift bir şekilde ölünün cüzlerinin dağılmasını ve birbirlerine karışmasını örneklese de tüm bedenler kıyamete kadar farklı şekillerde de olsa bu zincirleme ve girift süreci yaşamaktadır. En son adımdaki her ne kadar en girift görünse de en baştaki adım da aynı giriftliktedir. Şöyle ki mezarında ölü olarak yatan kişi de çürüyecek bitkilere ve böceklere gıda olacak. O bitkileri yiyen hayvanlar, sonra onları yiyen hayvanlar ve insanlar... zincir böyle kıyamete kadar devam edecek. Fahreddin Râzî bu girift şekilde ve zincirleme olarak dağılan bedenın tekrar iâdesini; bedenın cüzleri aslî ve zâid olmak üzere iki kısımdır, zâid cüzler birbirine karışsa da aslî cüzler karışmaz. İade de bu aslî cüzler üzerinden olur²¹² diyerek soruna çözüm getirir.

“Sizi yaratmak mı daha zor, yoksa göğü yaratmak mı? Onu Allah kurmuştur”²¹³ mealindeki ayetle ilgili olarak *Şerhu't-Te'vilât*'ın ifadesiyle, “Ba'sı inkar edenler Allah'ın göğü yarattığını kabul ediyorlardı. O halde inkarcıların mantığınca Allah'ın insanları tekrar yaratması, göğün yaratılmasına göre daha kolaydır. Allah daha zor olanı yaratmakta zorlanmadığına göre insanları da tekrar yaratmakta zorlanmaz.”²¹⁴

“Gökleri ve yeri yaratan ve onları yaratmaktan yorulmayan Allah'ın ölüleri diriltmeye gücünün yeteceğini görmediler mi? Evet şüphesiz O, her şeye hakkıyla gücü yetendir”²¹⁵ ayetinin yorumunda Alâeddîn es-Semerkandî, “Allah'ın kâinatı yarattıktan sonra onun devamı için gereken şeyleri de yaratmaktan âciz olmadığına ve zayıf düşmediğine göre ölüleri diriltmekten âciz kalması da düşünülemez. Çünkü O'nun kudreti zatındandır. Kudreti zatından olanı hiçbir şey âciz bırakamaz. Kudreti

²¹¹ Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 51.

²¹² Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, trz. 234.

²¹³ Nâzi'ât, 79/27.

²¹⁴ Bkz. Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 989b.

²¹⁵ Ahkâf, 46/33.

zatından olmayan ise sebeplerin ve imkânların durumuna göre âciz kalır,”²¹⁶ açıklamalarında bulunur.

“Elbette göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”²¹⁷ “Gökleri ve yeri yaratan Allah'ın, onların benzerini yaratmaya gücü yetmez mi? Evet yeter. O, hakkıyla yaratandır, hakkıyla bilendir”²¹⁸ mealindeki bu âyetlerin izahı sadedinde Muhammed Gazzâlî ise şöyle bir örnek verir: “Yüksek ve muhteşem bir köşk yapmış birisine yıkık, basit bir kulübeyi yeniden yapması nasıl çok görülemezse uçsuz bucaksız muhteşem kâinatı yaratan Allah'a da mahlûkatı ve insanı yeniden yaratması çok görülemez.”²¹⁹

Kur'ân'ın bir diğer yaklaşım tarzı da Allah'ın kudretinin bir şeyi zıddından yaratmaya kadir olduğudur. “O, sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratandır. Şimdi siz ondan yakıp duruyorsunuz”²²⁰ mealindeki ayet buna açık bir örnektir. Alâeddîn es-Semerkandî bu âyeti yorumlarken “Ağacın yeşilliği sudandır. Su ateşi söndürür, ateş ise ağacı yakar. Bu zıtları bir arada tutmaya kadir olan ve bunların birbirlerini yok etmesine izin vermeyen kudret, muhakkak ki tekrar diriltmeye de kadirdir” der.²²¹

Yeşil ağaçtan ateşin çıkarılması gibi hakkında şüphe etmeyip doğal gördüğümüz ışık ve karanlığın, gece ve gündüzün art arda getirilmesi olayları da Allah'ın birbirinin zıddı olan ölüm ve hayatı birbirine takip ettirmeye gücünün yeteceğinin ayrı bir delilidir.²²²

Şehu't-Te'vilât “Allah, diriye ölüden çıkarır, ölüyü de diriden çıkarır. Ölümünden sonra yeryüzünü diriltir. Siz de (mezarlarınızdan) işte böyle çıkarılacaksınız”²²³ âyeti bağlamında, “Allah ölüden diriye çıkarır, oysa ölüde hayat yoktur. Aynı şekilde diriden de ölüyü çıkarır. Oysa diride de ölüm yoktur. Allah, ölüden diriye diriden de ölüyü hiç yokken sıfırdan yarattığına göre, demek ki bir şeyi yoktan var etmek imkânsız değildir”²²⁴ der.

Yeniden dirilmenin imkânı sadedinde çürümüş bedeninin aynen iâdesinin mümkün olmadığı itirazı da yapılmıştır. Bir yoruma göre diriliş, kuyruk sokumu

²¹⁶ Bkz. Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 834b.

²¹⁷ Mü'min, 40/57.

²¹⁸ Yasin, 36/81.

²¹⁹ Muhammed Gazzâlî, *Akîdetü'l-Müslim*, Dâru Nehdati Mısır, Kahire, 2003, s. 243.

²²⁰ Yasin, 36/80.

²²¹ Bkz. Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 744a.

²²² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 181.

²²³ Rum, 30/19.

²²⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 683b.

anlamındaki *acbü'z-zeneb*²²⁵ gibi insana ait bir özden yeni bir bedenle gerçekleşecektir.²²⁶ Bu görüş İslâm düşüncesinin ana damarını temsil eden Ehl-i Sünnet ekolünün görüşünden farklı da olsa bu farklı görüşler belki inkarcılara karşı ikna edici bir katkı sunabilir.

2.6.1.2. Mahluk Açısından Âhiretin İmkânı

Bu ikinci yaratılış gerek bizzat ikinci yaratma fiilinin kendisi gerekse mülâzımı açısından aklen imkânsız değildir. İkinci yaratma aynen birinci yaratma gibidir. Aksi takdirde ilk yaratma da olmazdı. Çünkü bir şeyin varlığı mümkünse bu mümkünlük zamana göre değişmez.²²⁷ O şeyin varlığı mümkünse ve varlık sahasına çıkmışsa yok olduktan sonra tekrar var olması da aynı şekilde yine mümkündür.

İkinci yaratmanın birinci yaratmaya göre daha kolay olduğunu ifade eden “O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır. Bu O'na göre (ilk yaratmadan) daha kolaydır”²²⁸ mealindeki âyetin, bu kolaylığın Allah için olduğunu kastetmiş olması düşünülemez. Bilakis bu ifade, insan algısı böyle olduğu için kullanılmıştır.²²⁹

Diğer taraftan hayatın olağan akışı içinde müşahede ettiğimiz varlık döngüsü de mahlûkâtın tekrardan yaratılabileceğinin delilidir. Her gün geceyle gündüzün birbirinin peşinden oluşumu, mevsimlerin dönüşümüyle ölü toprağın canlanması, insanın kendisinin bir damla sudan meydana gelme deverânı, işte tüm bunlar insanın yok olduktan sonra tekrar dirilmesinin mümkün olduğunu bize açıkça gösteriyor.²³⁰ Allah'ın yeşil ağaçtan ateşi çıkarıp geceden gündüzü meydana getirmesi insanlığın ölümünün ardından hayatı getirebileceğinin delilidir. Bunları doğal gördüğümüz gibi, şu alemin varlığının ahlâkî yapı olarak gayelerini göz önüne alırsak, haşır ve yeni hayat şekillerinin yaratılmasını da gâyet doğal görmek zorundayız.²³¹ Bu döngü, Kur'ân-ı Kerim'de oldukça sık işlenen bir konudur. Bu meyanda şu âyetleri zikredebiliriz: “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda,

²²⁵ Buhârî, “Tefsîr”, 39/3; Müslim, “Fiten”, 141.

²²⁶ Topaloğlu, vd., *İslam'da İman Esasları*, s. 438.

²²⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şerhuhü el-Müsâmere li'bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 220.

²²⁸ Rûm, 30/27.

²²⁹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 685a.

²³⁰ Malkoç, “Mâtürîdî'de Âhiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi”, s. 14.

²³¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 181.

yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde, elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”²³² “Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık. Sonra onu az bir su (meni) halinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra bu az suyu "alaka" haline getirdik. Alakayı da "mudga" yaptık. Bu "mudga"yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihâyet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir! Sonra (ey insanlar) siz bunun ardından muhakkak öleceksiniz. Sonra yine muhakkak siz, kıyamet gününde (tekrar) diriltileceksiniz.”²³³

Alâeddîn es-Semerkandî âyetin Allah'ın varlığına ve birliğine delaletinden bahsettikten sonra, insanın âyette belirtildiği gibi halden hale dönüştürülüp sabit bir halde bırakılmaması ile insanın yaratılışındaki amaçlılık ve hikmet arasında bir bağlantı kurar.²³⁴

Alâeddîn es-Semerkandî “Allah (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.”²³⁵ âyeti bağlamında ruhla nefis arasında fark olduğunu belirtir. “İdrak edici nefsin bedenden ayrılmasıyla değil, ruhun bedenden ayrılmasıyla ölüm gerçekleşir” açıklamasını yapan Semerkandî “Bu idrak edici nefsi alıp bedeni belli bir müddet uykuda idrak edemez hale çeviren ve daha sonra nefsi bedene geri döndürerek, tekrar eski haline getiren Allah, bedenleri çürüyüp eskidikten sonra tekrar yaratmaktan âciz değildir” der²³⁶ ve böylece mahluk açısından tekrar yaratılmanın imkânına dikkat çeker.

2.6.2. Zorunluluğu Açısından Âhîret

2.6.2.1. Hâlık Açısından Âhîretin Zorunluluğu

Allah Teâlâ yarattığı varlıklar üzerinde tasarruf yetkisine sahiptir ve yarattığı insanın yaratılış gayesini belirlemek en doğal hakkıdır. O dileyseydi insanı iç güdüsüyle yaşayan sorumsuz, şuursuz varlıklar olarak da yaratabilirdi. Yani Allah'ın insanı en başından sorumsuz yaratma hakkı ve yetkisi vardır. Bu, Allah Teâlâ

²³² Bakara, 2/164.

²³³ Mü'minûn, 23/12-16.

²³⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 595a.

²³⁵ Zümer, 39/42.

²³⁶ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 776a.

tarafından mümkündür de. O zaman ikinci bir yaratılış en başından zorunlu değil mümkün olurdu. Ama Allah Teâlâ madem ki insanlığı şuurlu ve sorumlu olarak yarattı ve biz bu gerçekliği yaşıyoruz, artık ikinci bir hayat gerek ilâhî adâlet gerekse ilâhî hikmet açısından zorunludur. Zorunluluk kavramını burada Allah'a bir şeyi vâcip kılmak anlamında değil Allah'ın adâlet ve hikmet sıfatlarının bir gereği anlamında kullanıyoruz. Bu konuda Ebü'l-Mu'în vücup/zorunluluk kavramının bir şeyin kesin olarak varlığının vurgulanması anlamında kullanılan bir kavram olduğunu, aynı şekilde bir şeyin kesin olarak yokluğunu vurgulamak için de zorunluluğun zıddı mümteni' lafzının kullanıldığını ifade eder.²³⁷

Nitekim *Şerhu't-Te'vilât* bu hususu şöyle ifade eder: İnsan, ister Dehrîler gibi kâinatın bizzat amaçsız ve boşuna yaratıldığını düşünsün isterse de sadece tekrar dirilmeyi ve risaleti inkâr ederek pratikte böyle amaçsız yaşasın, sonuçta kâinatın amaçsız ve boşuna yaratılmış olduğunu söylemiş olur. Çünkü bu dünyadaki iyiliklerin ve kötülüklerin bir karşılığı olmalıdır. Hem, bu dünyada iyiler ve kötüler aynı şartlarda hayatlarını sürdürüyorlar. Öyleyse bu dünyadan sonra iyilerin ve kötülerin mertebelerinin açığa çıkacağı başka bir yurdun gerekliliği kaçınılmazdır. Âhirete ve ba'sa inanmayan kişi iyiliklere ve kötülüklerle bir karşılık öngörmemiş ve ikisini de eşit tutmuş olur. Bu ise abestir, akıl ve hikmet dışıdır. Diğer taraftan boşa yaratılmadığını ve başıboş bırakılmadığını bilen kimse için teşvikler, ödüller, uyarılar, cezalar, emirler ve yasaklar gereklidir. Bu hususlar ise insana rehberlik bağlamında kaçınmaları, sakınmaları ve yönelmeleri gerekenleri kendilerine bildirecek peygamberlerin gerekliliğini ortaya koyar.²³⁸

2.6.2.1.1. İlâhî Adâlet Açısından

Âhiretin zorunluluğu Allah Teâlâ'nın adâleti açısından değerlendirildiğinde, en önce belirtilmesi gereken, bu uçsuz bucaksız kâinatı yaratan sonsuz güç kudret sahibi Allah Teâlâ'nın "Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu. Ölçüde haddi aşmayın. Tartıyı adâletle yapın, teraziyi eksik tutmayın"²³⁹ âyetinde de zikredildiği gibi adil olması gerektiğidir.

İnsan, tüm kainattaki hikmet ve adâleti kavramak hususunda âciz olmakla beraber, bütün Müslüman âlimler Allah'ın âdil olduğu noktasında ittifak

²³⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C. II, s. 12.

²³⁸ Bkz. Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 980b.

²³⁹ Rahmân, 55/7-9.

etmişlerdir.²⁴⁰ “Allah’ın isimlerinden biri olan *adl*, mübalağa ifade eden bir sıfat olup çok âdil, asla zulmetmeyen, hakkaniyetle hükmeden, haktan başkasını söylemeyen ve yapmayan anlamına gelir.”²⁴¹ “ADL” kökünden mastardır. Bu kelime bazen fiili, bazen de faili ifade etmek için kullanılır. Fiili ifade etmek için kullanıldığında failin yaptığı tüm güzel fiilleri ifade eder. Faili ifade etmek için kullanıldığında ise mübalağa ifade eder. *Sâim* için *savm*, *râzî* için *rızâ*, *münevvir* için *nûr*, denildiği gibi *âdil* için de *adl* denir.²⁴²

Mu‘tezile adâlet sıfatı gereği kulları için aslah olanı yaratmayı Allah’a vâcip görürken,²⁴³ Ehli Sünnet ise aslah ve salâh kelimeleri yerine âdetullah, sünnetullah, tabirlerini kullanmış ve vücûb fikrini şiddetle tenkit etmiştir.²⁴⁴

Mâtürîdî’ye göre adâlet bir şeyin yerli yerine konulması, zulüm ise bir şeyin yerli yerine konulmamasıdır.²⁴⁵ Pezdevî’nin ifadesiyle, “Allah adâletli ve hikmet sahibidir. Dünyada ise adâletli ve hikmet sahibi bir ilahın razı olmayacağı zulümler ve kötü işler olmaktadır. Bu zulümler bu dünyada telafi de edilememektedir. O zaman mazlumun hakkını alacağı, zâlimin bedelini ödeyeceği ve adâletin temin edileceği bir âhiret yurdunun varlığı kaçınılmazdır.”²⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar da “Allah âdildir, hakîmdir; O, kötü olanı yapmaz ve tercih etmez, yapması gerekeni ihmal etmez, O’nun fillerinin hepsi güzeldir”, der.²⁴⁷

Alâeddîn es-Semerkandî’nin ifade ettiği üzere Allah, dünyada her şeyi adâlet üzere yerli yerinde yarattığı gibi, kıyamet günü de adâlet terazilerini kurar. Allah Teâlâ’nın adâlet terazilerini kurması şu anlamdadır: Herkes yaptığı iyiliklerin karşılığını eksiksiz ve tam olarak alacak, kötülükler için ise hak ettiğinden fazlası verilmeyecek. Herkese yaptıklarının karşılığı eksiz tastamam verilecektir.²⁴⁸ Âhirette hiç kimse zulüm görmeyecek ve herkes ancak yaptığının karşılığını görecek. Zulüm

²⁴⁰ Bekir Topaloğlu, "Adl", *DİA*, TDV Yayınları, 1998, İstanbul, C. I, s. 387.

²⁴¹ Topaloğlu, "Adl", *DİA*, C. I, s. 387.

²⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetü'l-Üsra, Kahire, 2009, s. 301

²⁴³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, İSAM yayınları, Ankara, 2005, s. 152; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla yayınevi, İstanbul, 2011, s. 152.

²⁴⁴ Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, TDV Yayınları, 1991, İstanbul, C. III, ss. 495-496; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şeruhû el-Müsâmere li'bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 143.

²⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 152.

²⁴⁶ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire, 2003, s. 160.

²⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 301.

²⁴⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân*, vr. 574a.

bir şeyi hak etmediği yere koymaktır. O gün ise hiçbir şey hak ettiği yerden başka bir yere konulmayacaktır.²⁴⁹

Adâletin insanlar arasında dünyada tatbik edilmesini güçleştiren iki sebep vardır: Biri İslâmiyet'in emrettiği adâletin hassasiyeti, diğeri ise insanların vicdanlarında ve kalplerinde olan şeylerin gizli kalmasıdır. Hâlbuki, insanların bedenî hareketlerinin dışa akseden bir kısmı bile hâkimlerin ve kanun koyanların gözünden kaçmaktadır. Bu gerçek, insandaki adâlet duygusunun karşılandığı ve ilâhî adâletin gerçekleştiği bir hayatı gerekli kılmaktadır²⁵⁰

Allah Teâlâ'nın adâlet sıfatının tecellisi olarak ileride bir âhîret olmalı ki bu dünyada eksik kalan ilâhî adâlet, o dünyada tam manasıyla gerçekleşsin. Ve O'nun rahmet sıfatının tecellisi olarak yine âhîret olmalı ki insanlar orayı düşünerek bu dünyada daha ahlâklı olsun. Bir bütünü birbirini tamamlayan parçaları gibi, dünya hayatı âhîret hayatına sermaye olurken, âhîret hayatı da dünya hayatına hidâyet rehberi oluyor. Şu hâlde ölüm ve hayat bir sınanma alanıdır. Yüce Allah bu durumu "O, hanginizin daha güzel amel yapacağını imtihan için ölümü ve hayatı yarattı"²⁵¹ mealindeki âyetle açık bir dille beyan etmektedir. Böylece âhîretle adâlet arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyeti de ortaya çıkmaktadır.

2.6.2.1.2. İlâhî Hikmet Açısından

Hikmet, birini ya da bir şeyi yararı ve faydası için menetmek ve engellemek anlamındaki "HKM" kökünden, ilim ve akılla doğru olanı yapmak anlamındadır. Allah için kullanıldığında, eşyayı son derece sağlam bir şekilde bilmek ve meydana getirmektir. İnsan için ise mevcûdâtı bilmek ve hayırlı olanı yapmaktır.²⁵²

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ise Allah Teâlâ'nın *Hakîm* sıfatını, açtığı müstakil bir başlık altında şöyle tanımlamıştır: Dilciler *hikmet* ve *hakîm* kelimelerinin anlamında ihtilaf etmişlerdir. Kimisi bilen, kimisi sağlam yapan, kimisi nefisini hevâ-hevesinden ve kötülüklerden engelleyen, kimisi de eşyanın hakikatini bilen ve onu yerli yerine koyan anlamına gelir, demiştir. Hikmete *ilim* anlamı veren zıddına *cehalet*, akıl anlamı verense zıddına *sefeh* demiştir. *Sefeh* kelimesi özünde hareket ve

²⁴⁹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 741b.

²⁵⁰ Hüseyin Atay, *Kuran'a Göre İman Esasları*, Ajans-Türk Matbaacılık, Ankara, ts., ss. 55-59; Malkoç, *Klasik Dönem Mâtürîdîyye'de Kıyâmet ve Âhîret*, s. 98.

²⁵¹ Mülk, 67/2.

²⁵² İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 249.

sarsıntı/çalkantı anlamı içerir. Sefihe *sefih* denmesinin sebebi, kişinin sevinçten ya da öfkeden dolayı aklının sarsılıp amacını ve sonucunu düşünmeksizin iş yapmasıdır.²⁵³

Ebü'l-Mu'în bu geniş dil tahlilinden sonra, *hikmet* kelimesini kelamcıların eylem için hangi anlamda kullandığını ise şöyle açıklamıştır: Eş'arî'lere göre *hikmet*, fiilin failin amacı doğrultusunda gerçekleşmesi, *sefeh* ise failin amacına aykırı gerçekleşmesidir. Mu'tezileye göre ise *hikmet*, ister fail için isterse başkaları için olsun, faydalı olan her eylem; *sefeh* ise ister fail için isterse başkaları için olsun faydasız olan her eylemdir.²⁵⁴ Ebü'l-Mu'în Eş'arî ve Mu'tezilî kelamcılarının *hikmet* ve zıddı olan *sefeh* tanımlarını verdikten sonra, Eş'arî'ler gibi fiilin amaca uygunluğunu ve Mu'tezile gibi faile ya da başkasına faydalı olup olmamasını değil, fiilin sonucunu merkeze alarak hikmetin tanımını yapar. O'na göre hikmet akıbeti övgüyü hak eden, *sefeh* ise akıbeti övgüyü hak etmeyen fiildir.²⁵⁵ *Hikmet* kelimesi ister *bilgi için* isterse *fiil için* ya da her ikisi için müşterek isim olarak kullanılmış olsun, her hâlükârda Allah Teâlâ ezelden bu sıfatla muttasıftır.²⁵⁶

Nitekim Ebü'l-Mu'în en-Nesefî Mürcie'nin, "Allah (c.c.) mahlûkatı yarattı ve emir ve yasak koymaksızın onları başıboş bıraktı" iddialarına şöyle cevap verir: Hikmet sahibi bir yaratıcının emir ve yasak koymaksızın mahlûkâtı yaratıp başıboş bırakması hikmetine yakışmaz. Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerimde,²⁵⁷ "İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı zanneder",²⁵⁸ "Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?"²⁵⁹ buyurmaktadır.

Şerhu't-Te'vilât'ın ifadesiyle, bu dünyadaki iyiliklerin ve kötülüklerin bir karşılığı olmalıdır. Âhirete inanmayan kişi, iyiliklere ve kötülöklere bir karşılık öngörmemiş ve ikisini de eşit tutmuş olur.²⁶⁰ Diğer taraftan Allah, bu kâinatı amaçsız (*bâtulen*) yaratmamıştır ve bir hikmet ve amaç üzere yarattığını beyan etmiştir. İnkarcıların ba'sı ve cezayı reddetmeleri ise kâinatın amaçsız yaratılması anlamına gelir ki bu, iki açıdan abes ve batıldır: *İlki*, bu kadar muhkem ve muntazam kâinatı Allah'ın sırf yok olması için yaratmış olması, yaşadığımız dünyadan bildiğimiz üzere

²⁵³ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Dîn*, thk: H.Atay, DİB Yay, Ankara 2004, C. I s. 504, 505.

²⁵⁴ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Dîn*, C. I, s. 505.

²⁵⁵ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Dîn*, C. I, s. 505.

²⁵⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Dîn*, C. I, s. 506.

²⁵⁷ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 172.

²⁵⁸ Kıyamet, 75/36.

²⁵⁹ Mü'minun, 23/115.

²⁶⁰ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 980b.

abestir. Ancak bu kâinatı bir amaç için yaratmış olması bunu abes olmaktan çıkarır. Şayet bu kâinatın sonunda sevap ve cezanın olacağı, mazlumun zâlimden hakkını alacağı bir âhret olmayacaksa bu kâinat sırf yok olmak için yaratılmış demektir ki bu da akılsızca/ahmakça olmuş olur. Amaçsız yaratılmanın batıl olmasının *ikinci* sebebine gelince, şâyet tekrar dirilmenin olacağı bir âhret olmasa bu da hikmete muğayir olur. Çünkü Allah bu dünyada iyileri ve kötülerini ayırmaksızın herkese ortak şartlarda nimetler vermiştir. Oysa hikmet, dostla düşmanın ayırt edilmesini gerektirir. Eğer bu ayırımın yapılacağı, iyilerin mükafatlandırılıp kötülerin cezalandırılacağı bir âhret olmazsa bu, hikmetli bir yaratıcının eseri olmamış olur.²⁶¹ Semerkandî bu şekilde âhret'in varlığı ile hikmet arasında yakın bir ilişki bulunduğunu ortaya koymaktadır.

2.6.2.2. Mahluk Açısından Âhretin Zorunluluğu

Âhret olgusuna dair yapılan *bilimsel* araştırmalar sonucunda, “Duyu Dışı İdrak” ve “Yakın Ölüm Deneyimi” gibi paranormal fenomenlerin, ölüm ötesi hayata dair müspet veriler sunduğu gözlenmiştir. Bu paranormal fenomenler, ölümden sonra hayat konusunu bir dereceye kadar *a posteriori* olarak aydınlatmış görünüyor.²⁶² Diğer taraftan, ölümden sonra ruhun şu ya da bu nedenle kimliğini koruduğu gerçeğinin, günümüzde yeterince işlevsel olan parapsikolojik verilerle büyük ölçüde onaylandığı anlaşılmaktadır. Yani bir dereceye kadar bedene bağımlı olan ruh, bedenın yıpranmasıyla yıpranmıyor.²⁶³ Evrensel ve sağlam inancı destekleyen güvenilir *a posteriori* verilerin varlığı, anlam arayan insanı psikolojik olarak rahatlatan son derece önemli bir husustur.²⁶⁴ Fakat ruhun ölümsüzlüğünü ortaya koymak, şâyet tüm insanlara hiçbir şeylerine bakmaksızın ölümden önceki aynı statüyü va'd ediyorsa bu, insanın içindeki adâlet duygusunu karşılamaz. Ölüm ötesi bireyler arası ontolojik tabakalaşmayı öngören din ise insanın nihai kaderi ile inancı ve davranışları arasında doğrudan ilişki kurar.²⁶⁵

Âhret inancına insanın içindeki adâlet duygusu açısından bakıldığında, yaşam amaçsız değildir; var olanın özü, geçmişi ve geleceği anlamsız olamaz. Sonuçsuzun saçmalığı herkes için gün gibi açıktır. Bizi mutlu kılan şey, sonuçlu ya da sonuca

²⁶¹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 761b.

²⁶² Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 164.

²⁶³ Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 171.

²⁶⁴ Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 164.

²⁶⁵ Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 82.

iletken eylemlerdir.²⁶⁶ İnsanın iyi ve kötü eylemlere karşı tam olarak karşılık almadan ölmesi, hak ettiğini tam olarak alması için eylemlerinin başka bir alemde tekrar gözden geçirilmesi gerektiğinin bir işaretidir. Dünyanın hiçbir yerinde ve hiçbir dönemde sürekli olarak adâlet hâkim olmadığından dolayı, haksızlığı görüp de derinden rencide olan insan büyük bir hesap gününün gerçekleşeceğine inanmak ister.

İnsanın içindeki adâlet duygusu, ölümden sonraki hayat düşüncesinin şu iki hususla doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir: ilki, insanın içindeki din duygusu, ikincisi ise insan ruhunu hikmetli ve zorunlu bir varlığa ileten varlık aleminin inceliği, yüceliği ve yasaları.²⁶⁷

Alâeddîn es-Semerkandî, “iyilikle kötülük bir olmaz”²⁶⁸ âyetinin yorumunda şunları kaydeder: Bu âyeti iki türlü yorumlamak mümkündür: *İlki*, kalplerin sevgisinin kazanılması hususunda iyilik ve kötülük bir değildir. “Allah’ın rahmetiyle onlara yumuşak davrandın, şâyet kaba ve katı kalpli olsaydın etrafından dağılırlardı”²⁶⁹ âyetinde zikredildiği üzere, kalpler ancak iyilikle kazanılabilir. *İkinci yorum ise* akıl ve hikmet açısından iyilik ve kötülük bir değildir, iyiler ve kötüler de bir değildir. Fakat yaşadığımız dünyada iyilerin ve kötülerin eşit imkânlarla sahip olduğunu görüyoruz. Akıl ve hikmet ise “Teslimiyet gösterenlerle günahkarları bir mi tutacağız”²⁷⁰ âyetinde de işaret edildiği gibi, bu ikisinin birbirinden ayırt edilmesini gerekli görür. Âyette bunların bir tutulmayacağına beyan edilmesi, akıl ve hikmetin gerektirdiği ayırımın yapılacağı bir başka yurdun gerekliliğine işaret eder.²⁷¹ Semerkandî’nin, insanın kalben iyilik duygusuna yatkınlığını ifade eden ilk yorumuyla, iyilerle kötülerin akıl ve hikmet gereği eşit olmamalarının gerektiğini; akıl ve hikmetin, bu ikisi arasının tefriki için bir başka yurdun varlığını gerektirdiğini ifade eden ikinci yorumu, insanın içindeki iyilik ve adâlet duygusuyla âhret inancı arasındaki yakın ilişkiye işaret etmektedir.

Alâeddîn es-Semerkandî *Şerhu ’t-Te ’vilât*’ta “Hikmeti dilediğine verir. Ve kime de hikmet verilmişse ona pek çok hayır verilmiştir”²⁷² âyeti bağlamında ise hikmetin

²⁶⁶ Yasa, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 104.

²⁶⁷ Yasa, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 105.

²⁶⁸ Fussilet, 41/34.

²⁶⁹ Âli İmran, 3/159.

²⁷⁰ Kalem, 68/35,36.

²⁷¹ Semerkandî, *Şerhu Te ’vilâti ’l-Kur ’ân*, vr. 802a; Bkz. Mâtürîdî, *Te ’vilâti ’l-Kur ’ân*, C. XIII, s. 133.

²⁷² Bakara, 2/269.

tanımını adâletin tanımıyla yapar: Hikmet aslında, her şeyi yerli yerine koymak ve her hakkı hak ettiği yere teslim etmektir. Bazı felsefecilerin tarifine göre ise hikmet, her şeyi yerli yerine koyma bilgisine sahip olmak ve bu bilgiyle her şeye hakkını teslim etmek üzere amel etmektir. *Hikmete*, işleri sağlam yapmak anlamı da verilmiştir ki bu, işlerde tutarsızlık ve istikrarsızlık anlamındaki *sefeh* kelimesinin zıddıdır.²⁷³ Yani Allah vergisi olan akıl ve hikmet, insanı doğru olana götürür ve sevk eder. Bu bağlamda insanı doğruya sevk eden içindeki yetilerle, tüm hakikatlerin açığa çıkacağı âhiret arasındaki reddedilemez ilişki net olarak açığa çıkmış olmaktadır.²⁷⁴

Âhiret inancına *insandaki ölümsüzlük duygusu açısından* bakıldığında ise insanda doğal ve sunî birçok arzular bulunmaktadır. Sunî arzular çevre ve toplum tarafından koşullandırılır. Doğal arzular ise hiç kimsenin etkisinde kalmayarak, insan doğasında ilk andan var olan arzulardır. Bu arzular fitrî olup insanda soyaçekim yoluyla mevcuttur.²⁷⁵ Yine insanın doğuştan sahip olduğu düşünceler vardır ki bunlar insana öğretilmez, ama evrenseldir. Meselâ yeme, içme basit insan doğasının bir gereğidir. Yapay arzular insandan insana değişebildiği halde, doğal arzular insandan insana değişmeyen evrensel arzularıdır. İşte ölümsüzlük arzusu bunlardan biridir.²⁷⁶ İnsanın yeryüzünde görünmesinden itibaren hemen her toplumda hayatın kısalığı, buna karşılık yaşama arzusunun çok kuvvetli oluşu, ona daima sonsuz bir hayat fikri ilham etmiştir.²⁷⁷ Bütün insan topluluklarında tarih boyunca şu veya bu şekilde bir ölümsüzlük fikri ve buna bağlı olarak da âhiret inancı sürüp geldiğine göre, söz konusu inanç asılsız ve mesnetsiz olamaz.²⁷⁸ İnsandaki bu ölümsüzlük duygusu gereği, ahlâken dirilişin meydana gelmesi gerekir. Ölümle birlikte yok olma düşüncesi, insanın yaşama dair tüm ümitlerini yok edecek ve büyük bir hiçliğin eşğine sürükleyecektir. Hiçbir insan yok olmayı istemez, bilakis ölümsüz olmak ister. Dahası yaşama arzusu fitrîdir.²⁷⁹

²⁷³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 106b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. II, s. 188.

²⁷⁴ Mâtürîdîlik düşüncesinde hikmet kavramı için bkz. Kazanç, "Mâtürîdî'nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefi Bir Çözümleme" ss. 492-495.

²⁷⁵ Ülker Abuzarova, *Âhiret İnancının Dîni-Felsefi Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007, s. 214, 215.

²⁷⁶ Abuzarova, *Âhiret İnancının Dîni-Felsefi Temelleri*, s. 214, 215.

²⁷⁷ Ahmet Yaşar Ocak, "Âb-ı hayât", *DİA*, TDV Yayınları, 1988, İstanbul, C. I, ss. 1-3.

²⁷⁸ Abuzarova, *Âhiret İnancının Dîni-Felsefi Temelleri*, s. 219.

²⁷⁹ İskender Şahin, *Kur'an'ı Kerim'de Diriliş*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2012, s. 231, 232; Bkz. Tâ-Hâ 20/120. فَوْسُوسَ إِلَيْهِ

*Şerhu't-Te'vilât'ta "her nefis ölümü tadacaktır"*²⁸⁰ âyetinin yorumunda şunlar zikredilir: Allah Teâlâ'nın, muhkem bir şekilde yarattığı kâinatı sırf ölüm ve yokluk için yaratmış olması hikmete aykırıdır. Dolayısıyla ölümün varlığı, yaratıcının hikmet sahibi olması gereği, âhiret ve ba'sın varlığının delilidir. Ayrıca bu bağlamda tüm hekimlerin hayatı sevmeleri ve ölümden nefret etmelerine rağmen ölüm karşısında âciz kalmaları ve buna karşı koyamamaları, kâinatı idare eden hikmetli bir kudrete ve yaratıcıya işaret eder. Aynı şekilde tüm canlıların yaşamdan haz almalarına ve ölümden nefret etmelerine rağmen ölüme karşı koyamamaları, tabiatçıların dediği gibi bu alemin kendiliğinden sevk ve idare olmadığını, bilakis tabiat dışında başka bir irade tarafından sevk ve idare edildiğini gösterir.²⁸¹ *Tebşiratü'l-Edille*'de ise buna yakın bir ifade olarak, hakikatlerin insanların inaçlarına tabi olmadığı, hakikatlerin insanların inançlarından bağımsız olduğu zikredilir.²⁸² *Şerhu't-Te'vilât* yukarıdaki âyet bağlamında insanın içindeki yaşam arzusunun âhiretin varlığına delil teşkil etmesi yaklaşımımıza temas etmemiş; hatta bunun aksine, yaşam arzusuna rağmen ölüm gerçekliğinin, "kâinatın kendi içinde doğal bir sevkle idare olunduğu" şeklindeki tabiatçıların iddialarına karşı delil olduğunu zikretmiş ve insanın kaçamadığı ölümlü çelişen yaşam arzusunu, insanın ötesinde hikmetli bir yaratıcıyla ilişkilendirmiştir. Bu konuya daha başka bir yerde, "O ölümü ve hayatı sizin hanginizin daha güzel işler yaptığını sınamak için yarattı"²⁸³ âyeti bağlamında değinmiştir. Buna göre, Allah ölümü ve hayatı sınamak için yaratmıştır. Ölümü, insan tabiatının son derece nefret ettiği bir şekilde, hayatı ise insanın son derece haz duyacağı ve arzulayacağı bir şekilde yaratmıştır. Öyle ki insan istese de ölümden kaçamaz ve ne kadar çabalasa da hayatı uzatıp sonsuzluğa ulaşamaz. İşte bu dünyadaki çekici hayat, ebedî mutluluk olan âhiret hayatına insanı teşvik ederken, bu dünyadaki ürkütücü ölüm ise daimî ölüm olan ebedî âhiret azabından insanı sakındırır.²⁸⁴ Ölüm ve hayat insanı cezbetmek ve korkutmak üzere yaratılmışlardır. Aynı şekilde dünya ve içindekiler de âhirete giden yolda bir rehberdir. Bu dünyadaki işitme, âhiretteki işitmeye, görme âhiretteki görmeye, acılar

وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ

²⁸⁰ Âli İmrân, 3/185.

²⁸¹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 158b; bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, C. II, s. 503.

²⁸² Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2004, C.1, s. 23.

²⁸³ Mülk, 67/2.

²⁸⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 933a; Bkz. Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâslüm, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2005, C. X, s. 103.

âhiretteki acılara, nimetler ise âhiretteki nimetlere işarettir.²⁸⁵ Bu yorumun, “insanın içindeki yaşam arzusunun ahirete ve ebedî hayatın varlığına delil olması” yaklaşımına paralel bir yorum olduğu görülmektedir.

2.7. Âhîret İncancının Hayata Yansımaları

2.7.1. Daha Anlamlı ve Ahlâklı Bir Dünya

Âhîret Elmalılı'nın ifade ettiği üzere dünya hayatına anlam kazandıran ve yaşanabilir kılan yegâne olgudur. Ebedî olan âhîret âlemi olmasaydı, dünyanın gerçek maksat diyebileceğimiz nihâî bir maksadı olmazdı ve her şey gezip dolaşma cinsinden boş yere dönüp durma olurdu. Bu hayatın arkasından ölümün, onun da arkasından diğer bir hayatın yaratılması, mükafat arzusu ile ceza endişesi arasında hayata dair insanı hep aktif, dinamik ve teyakkuzda tutma hikmetine matuftur. Aksi halde insanda hiçbir hayat enerjisi kalmazdı. Ölümden beter zelil ve sefil bir hayat hüküm sürerdi.²⁸⁶

Tarih boyunca dünyada çok defa iyinin ve kötünün hak ettiği karşılığı göremediğini üzüntü ile gören insan, sürekli olarak adâletin tam anlamıyla gerçekleşeceğini umduğu bir dünyanın ve bunu gerçekleştirecek Kâdir-i Mutlak yüce bir yaratıcının varlığını düşünmeden edememiştir. Meselâ Immanuael Kant, felsefede ahlâkî tecrübeden Tanrı'ya ve imana gitme düşüncesini sistematik bir şekilde dile getirmiştir.²⁸⁷ Hayatın anlamı, Tanrının varlığı/yokluğu ve nasıl bir varlık olduğu ile yakından ilişkilidir. Aynı şekilde insanın yaşam tarzı, insanlarla ilişkisi ve bir Tanrı'ya inanıp inanmaması, birbiriyle bağlantılıdır.²⁸⁸ Tanrı insana karşı ahlâkî bir biçimde hareket eder. Bu O'nun adâleti ve iyiliği gereğidir. İnsanın da buna ahlâkî bir şekilde karşılık vermesi gerekir. İnsanın Allah'a karşı ahlâkî davranıp davranmaması İslâm dininin özünü teşkil eder²⁸⁹

Diğer taraftan insan iyi ve kötünün bilgisine mevcut yetileriyle bir yere kadar ulaşabilir, fakat bilginin elde edilmesi, pratiğe yansımaları anlamına gelmez. Bu bilginin hayata yansımaları için çoğu kere, bilginin dışında bir motivasyon kaynağına

²⁸⁵ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 933a; bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. X, s. 104.

²⁸⁶ Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, sdl. İsmail Karaçam vd., Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, C. VIII, s. 178-179.

²⁸⁷ Talip Özdeş, *Kur'an'da İman Ahlâk İlişkisi*, s. 81.

²⁸⁸ İlhami Güler, “*Adil Olmanın Sâiki Olarak Tanrı ve Âhîret*”, Muhafazakâr Düşünce, S. 15, 2008, s. 195.

²⁸⁹ Güler, “*Adil Olmanın Sâiki Olarak Tanrı ve Âhîret*”, s. 196.

ihtiyaç vardır. Bu bilgiyi içselleştirme anlamındaki tasdik, bilginin pratize edilmesindeki en etkin motivasyon kaynağıdır ki ona iman diyoruz.²⁹⁰ Bu bağlamda iyi ve kötünün bilgisine bir yere kadar ulaşan insan, inanç olmadan ahlâkî bir yaşama ulaşabilir mi? Sadece beşerî bilgi ve tecrübeye dayanan bir ahlâk anlayışının ne kadar aksiyoner, devamlı ve etkin olacağı ise ayrı bir problemdir.²⁹¹ Ayrıca Allah'a ve âhirete imana değil de kişilerin akıl ve tecrübelerine dayanan bir ahlâk anlayışında çok farklılıklar olacak, ortak bir kanaatte buluşmak imkânsızlaşacak, belirli ve standart bir değerlendirme kriteri olamayacağından hiç kimsenin eylemini ahlâken doğru veya yanlış diye nitelendirmek de mümkün olmayacaktır.²⁹²

İnsan gerçek doğru bilgiye ulaşsa bile bu bilginin iman olarak değer kazanabilmesi için onun gönüllü olarak kabul edilip onanması şarttır. Bilgiyi yaşamın içlerine taşıyarak, onun sıcak ve işe yarar hale dönüşmesini gerçek anlamda ancak iman sağlayabilir. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet kelimcileri, imanı marifet olarak tanımlayan Cehmiyye ve Neccâriyye'yi tutarlı bulmamışlardır.²⁹³ İyi ve kötünün bilgisinin pratiğe aktarılmasında duygu eğitiminin en temel motivasyon kaynağı olan Tanrı ve âhret inancı olmadan ahlâkî idealler, aksiyonun değil sadece övgü ve takdirin objeleri olabilirler.²⁹⁴

Bunun bir sonraki adımı olarak da iman, bilgi temelli kesin tasdik düzleminden Allah'a minnettarlık duyma (şükretme), O'na saygı gösterme, O'nu sevme; O'ndan korkma, O'na güvenme ve sığınma gibi duygusal yaşantı veya kalp fiilleri haline dönüştürülürse, insanlara karşı gerçekleşen ahlâkın köklü bir dinamiği olabilir.²⁹⁵ Soyut bir Tanrı inancından farklı olarak Tanrı saygısı, sevgisi, rızası ve de korkusunun; cennet umudu ve cehennem korkusunun aktif bir düşünme süreci ile insanları hemcinslerine karşı ahlâklı olmaya sevk ettiği, inançsızların da katıldığı çok sayıda insan tarafından kabul görmüş bir gerçektir.²⁹⁶

Kur'ân-ı Kerim insanın en temel duygularına hitap ederek ve bu duyguları harekete geçirerek, onu daha ahlâklı bir birey olmaya motive eder. Kur'ân'ın hitap

²⁹⁰ Fethi Kerim Kazanç, "İmanî Konuların Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi," *Din ve Hayat*, S.21, Şubat 2014, s. 46.

²⁹¹ Talip Özdeş, "Kur'an'da İman Ahlâk İlişkisi", *IX. Kur'an Sempozyumu Kur'an'da Ahlâkî Değerler*, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, s. 82.

²⁹² Talip Özdeş, *Kur'an'da İman Ahlâk İlişkisi*, s. 83.

²⁹³ Kazanç, "İmanî Konuların Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi," s. 46.

²⁹⁴ Talip Özdeş, *Kur'an'da İman Ahlâk İlişkisi*, s. 82.

²⁹⁵ Kazanç, "İmanî Konuların Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi," s. 50.

²⁹⁶ Güler, "*Adil Olmanın Sâiki Olarak Tanrı ve Âhret*", s. 195.

ettiği bu en temel duyguların en üst seviyede ve ilk sırada olanı, insanın içindeki yüce Yaratıcıya dönük, “şükran, sevgi ve hoşnutluğunu kazanma duygusu”dur. Kişi bu duyguların sâikiyle daha ahlâklı bir birey olmaya çalışır. Kur’ân’ın hitap ettiği bu duyguların ikinci sırada olanı ise insanın hemcinslerine karşı hissettiği “dürüstlük ve fedakârlık duygusu”dur. Bu duyguların üçüncü sırada ve derecede olanı ise ahlâklı olması karşılığında Allah’ın ona “âhirette vadettiği mutluluk ve menfaat”tir ki o da cennettir.²⁹⁷

Ahlâk ile âhîret arasındaki ilişki açısından, ahlâkın en yüksek düzeyde, yaşamdan ziyade ölümlle bağlantılı olduğu söylenebilir. Çünkü ölüm hem hayatın derinliğini göstermekte hem de hayata anlamını veren sonu açıklamaktadır. Ölüm ve son olmasaydı, yaşam ucuz ve anlamsız olurdu.”²⁹⁸

Âhîrette ceza ve mükafat olarak zikredilen maddi elem ve lezzetlerin teşbih olmayıp açık gerçek olduğu bir yana, Kur’ân yine de ruhânî yönün diğerinden daha yüksek olduğunu belirtir. İnananların mükafatı Allah’ın rızasıyken, inanmayıp kötülük yapanların cezası da Allah’ın rızasından mahrum kalmaktır. Bu âyetler, sadece âhîrete işaret etmekle kalmayıp, aynı zamanda bu dünyaya da işaret etmektedir.²⁹⁹

Allah Teâlâ adâlet ve ahlâkı sadece normal şartlarda emretmemiş,³⁰⁰ kişinin sevdiklerinin aleyhine,³⁰¹ düşmanlarının lehine olduğu durumlarda bile adâletten ayrılmamasını³⁰² emrederek zor zamanlarda da adâlet ve ahlâkı emretmiş ve bu hitapların sonunda “Allah’a karşı gelmekten sakının”, “O işitendir görendir”, “yaptıklarınızdan haberdardır” diyerek olayın sorumluluk ve âhîret boyutunu her daim hatırlatmış,³⁰³ bu durumu zihinlerde canlı tutmuştur.

Kur’ân, her şeyin ortaya döküleceği, hatta kendi azalarının da kişi hakkında şahitlik edeceği bir hesap gününü haber vererek insanı şeffaf bir ahlâkî yaşama; davranışları, düşünceleri ve niyetleri hususunda sorumluluk hissetmeye davet eder.

²⁹⁷ Bkz. Güler, “Adil Olmanın Sâiki Olarak Tanrı ve Âhîret”, s. 197.

²⁹⁸ Bkz. Yasa, *Felsefî ve Deneyisel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 105.

²⁹⁹ Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’ân*, s. 176, 183, 184.

³⁰⁰ Nisa, 4/58. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

³⁰¹ Nisa, 4/135. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُغْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

³⁰² Maide, 5/8. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

³⁰³ Bkz. Güler, “Adil Olmanın Sâiki Olarak Tanrı ve Âhîret”, s. 198, 199.

Çünkü o gün hiç kimse aklındaki hiçbir şeyi saklayamaz. Kur'ân'ın insanlardan istediği zihni durum budur. Herkese açık olan hayatla şahsi hayatın birleşmesi anlamında olan “takva” da bu demektir.³⁰⁴ Nitekim bu minvalde, “Bütün sırların yoklanacağı günü hatırla”,³⁰⁵ “Herkes önceden hazırlayıp getirdiği şeyleri bilecektir”,³⁰⁶ “En büyük felaket (kıyamet) geldiği zaman, o gün insan yaptıklarını hatırlar”³⁰⁷ mealindeki âyetleri zikredebiliriz.

Hz. Peygamberin muhataplarının yaklaşık yirmi üç yıllık bir süre içerisinde bedevîlikten sıyrılıp “en hayırlı” ve “model ümmet” gibi vasıflarla nitelenmelerine sebep olan değişim ve dönüşümde âhiret inancında dile getirilen Allah'ın mükâfatı, cezası, rızası ve gazabına yönelik vurgunun etkili olduğu dikkat çekmektedir.³⁰⁸ Çünkü âhiret inancı insanın aklını, vicdanını ve duygularını teorik düzeyde bırakmayıp pratiğe yansımaları için harekete geçirir. Bu konuda dîni ve ahlâki değerleri bilme yeterli değildir. Bu değerleri pratiğe aktarma motivasyonu sağlamada âhiret inancının etkisi büyüktür.³⁰⁹

Ebü'l-Muîn en-Nesefî *Bahru'l-Kelâm*'da, “Allah'ın (c.c.) mahlûkâtı yaratmasının hikmeti” başlığı altında, “İnsan başı boş bırakılacağını mı sanır”³¹⁰ ve “Sizi boşu boşuna amaçsızca yarattığımızı mı sandınız”³¹¹ âyetlerini serdederek ve Allah'ın mahlûkâtı yaratıp da onları başı boş bırakarak emir ve yasaklar koymaması, hikmetli bir yaratıcıya yakışmaz, der.³¹² Bu bağlamda insanın yaratılışını ilâhî hikmetle temellendirmeye çalışır.

Şehu't-Te'vilât'ta zikredildiği üzere âhirete ve ba'sa inanmamak, kainatın amaçsız ve boşuna yaratıldığını söylemek olur. Çünkü iyiliklerin ve kötülüklerin mutlaka bir karşılığı olmalıdır. Bu dünyada iyiler ve kötüler, yaptıklarının karşılığını almaksızın eşit durumdadırlar. Oysa iyilerin ve kötülerin birbirinden ayırt edildiği bir başka yurdun gerekliliği ortadadır. Böyle bir ayırımın olmaması hikmete aykırı ve

³⁰⁴ Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 172.

³⁰⁵ Târik, 86/9.

³⁰⁶ Tekvir, 81/14.

³⁰⁷ Nâziât, 79/34, 35

³⁰⁸ Bkz. Faruk Özdemir, “Kur'ân'da Karakterin Ahlâki Olarak Şekillenmesinde Âhiret İnancının Rolü,” *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, 10-12 Haziran 2016, Ordu, s. 363.

³⁰⁹ Kazanç, “İmanî Konuların Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi,” s. 46; Ayrıca bkz. Fethi Kerim Kazanç, “Tevhid İnancı ve Evrensel Ahlâk İlişkisi: Hz. İbrahim Örneği,” *Kelâm Araştırmaları* 9/1, 2011, ss. 122-126.

³¹⁰ Kıyamet, 75/36.

³¹¹ Mü'minûn, 23/115.

³¹² Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 172.

abestir. Bu kâinatın amaçsız ve boşu boşuna yaratılmadığını kabul etmek ise öngörülen amaçlar doğrultusunda teşviklerin, sakındırmaların, emir ve yasakların gerekliliğini kabullenmeyi gerektirir.³¹³ Ayrıca mahlûkâtı insanın emrine âmâde kılan Allah'ın (c.c.), bunun karşılığında insandan şükür beklememesi, ona emir ve yasaklar koymaması da imkân ve ihtimal dahilinde değildir.³¹⁴

Şehu't-Te'vilât, “ölümü ve hayatı sizin hanginizin daha güzel işler yaptığını sınamak için yarattı”³¹⁵ âyeti bağlamında şunları kaydeder: Kişinin amellerinin güzel olması, âhiretteki güzelliklere gereğince rağbet etmesinden, amellerinin kötü olması ise âhiretteki güzelliklere gereğince rağbet etmemesi ve âhiretteki cezalardan da gereğince sakınmamasından ileri gelir. Ölüm ve hayat, kişinin bu ikisi hakkında düşünmesi ve ders çıkarması içindir. Kim âhirete gereğince rağbet eder ve âhiretten gereğince sakınırsa amelleri güzel olur. Kim de ölüm ve hayatı düşünüp bunlardan ders çıkarmazsa amelleri kötü olur. Ölüm ve hayat, insanı cezbetmek ve korkutmak üzere yaratılmışlardır. Aynı şekilde dünya ve içindekiler de âhirete giden yolda bir rehberdir. Bu dünyadaki işitme, âhiretteki işitmeye, görme âhiretteki görmeye, acılar âhiretteki acılara, nimetler ise, âhiretteki nimetlere birer işarettir.³¹⁶

Hasılı akıl ve hikmet gereği, bu hayatı dünya ve âhiret bütünlüğüyle anlamlandıran insan, bu dünyadaki yapıp etmelerine dikkat etmek ve yaratıcının kendisine sunduğu rehberliğe tabi olarak, daha anlamlı ve daha ahlâklı bir hayat sürdürmek durumundadır. Akıl ve hikmet sahibi insanın onuruna yakışan ahlâkî tutum da budur.

2.7.2. Daha Mutlu Bir Dünya

İslâm'ın en temel iman umdelerinden olan âhirete iman ve mutluluk ilişkisi bağlamında ise âhiret inancının kişiyi eylemlerinde sorumlu ve tutarlı davranmaya sevk ettiği ortadadır. Tutarlılık ise doğal olarak huzur getirir. İslâmî değerler sisteminde hayatın gayesi ameli sâlih olarak ortaya konursa hayatın gayesinin Allah rızasına erişmek olarak tezahür edeceği açıktır. Bu nedenle mutluluk İslâm ahlâkında bir sorun olarak ortaya çıkmaz, çünkü mutluluk bir amaç değildir. Aksine belli bir

³¹³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 980b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. X, s. 355.

³¹⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 604a; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VII, s. 500.

³¹⁵ Mülk, 67/2.

³¹⁶ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 933a; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. X, s. 104.

ahlâkî amacı gerçekleştirmenin sonucunda ortaya çıkar. İşte bu nedendir ki Kur'ân'da mutluluk kavramı bulunmaz. Aksine biz Kur'ân'da insan hayatının gayesine ulaşmasından doğan itmi'nân, mutmain ve rıza gibi sukûnet kavramlarını buluruz. Bu durumda eğer hayatın gayesi mutluluk değil de aksine mükemmel insan olabilmek için amel-i sâlih işlemeye çalışmak ise biz bu amel-i sâlih nasıl yapılabileceğini ve gerçekleştirilebileceğini sorgulayabiliriz.³¹⁷

Dirilişle ilgili âyetlere baktığımızda bu inancın soyut bir felsefi nazariye olmadığını, insan hayatının her anında onun ahlâk ve hareketleriyle ilişkili olduğunu, buna inanmakla hayata bakış açısının bütünüyle değişik bir durum arz ettiğini kesinlikle gözlemleriz.³¹⁸ Âhiret inancı insanın dünya hayatını disipline eder, onlar için otokontrol sistemi görevini yerine getirir. Hayatı düzen ve disiplin içerisinde olan bireyler ve toplumlar da psikolojik ve sosyolojik yönden huzura kavuşmuş olurlar.³¹⁹ Böylece âhiret inancı insana hem bu dünyada hem de öteki dünyada mutluluk ve huzur getirmiş olur.

İnancın hayata etkisi ve sonucu olarak mutluluk bağlamında Mâtürîdî saâdetin, bu dünyayı aşan bir boyutunun olduğunu söyler. Çünkü insanın bu dünyada mutluluğa ulaşmak istemesine rağmen, gerçek anlamıyla mutluluğa ancak âhirette ulaşabileceğini hatırlatır.³²⁰ İnsan bu dünyada sadece kısmen maddî mutluluğa ulaşabilir.

Semerkandî, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmanın, dünyada ve âhirette, kişinin elde ettiği tüm maddi kazanımlardan daha üstün olduğunu söyler. “Allah mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, ebedî olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vadetti. Allah'ın rızası ise bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük başarıdır”³²¹ âyetinin yorumunda şöyle der: Allah, kullarına cennette altında ırmaklar akan bahçeler, Adn cennetlerinde güzel köşkler va'd ettikten sonra bunlardan daha büyük bir nimet va'd ediyor. O da rızası ve hoşnutludur. Çünkü bahçeler, köşkler bedenî zevklere hitap eder. Allah'ın

³¹⁷ Bkz. Alparslan Açıkgenç, “İslam Ahlâkı ve İslam'da Mutluluk Anlayışı,” *Uluslararası Adıyaman Safvan bin Muattal ve Ahlâk Sempozyumu*, ed. Candemir Dogan, Adıyaman Basım, Adıyaman, 2013, s. 20.

³¹⁸ Selim Özarlan, “Âhiret İnancının İnsanın Anlam Arayışına Katkısı”, *FÜİFD*, S: 5, 2000, s. 302.

³¹⁹ Selim Özarlan, “Âhiret İnancının İnsanın Anlam Arayışına Katkısı”, s. 303.

³²⁰ F. Kerim Kazanç, “Mâtürîdî'nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefi Bir Çözümleme” *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, Doğu Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2014, s. 515.

³²¹ Tevbe, 9/72.

hoşnutluğu ise ruhî hazlara hitap eder. Aynen dünyadaki gibi Allah rızası için yapılan bir iş, sevap ve karşılık beklenerek yapılan bir işten daha kıymetlidir. Çünkü Allah rızası için yapılan bir iş, bir karşılık beklemeden tamamen sorumluluk ve fedakârlık duygusuyla yapılmaktadır. Ama sevap için yapılan iş, bir karşılık beklenen iştir. Herkes faydasına olan bir işi yapar ama kimse fedakârlık gerektiren bir işi yapmaz.³²² Maddi ve fizikî hazların ötesindeki Allah'ın hoşnutluğunu kazanarak ulaşılan kalbî itmi'nân ve manevî huzur en büyük mutluluktur. Aslında bu, kişinin yaratıcı tarafından içine kodlanan fabrika ayarlarına dönerek hem kendisiyle hem âlemle hem de Allah'la barışık ve uyumlu olmasının getirdiği bir mutluluktur. Bunun aksi ise doğal olarak bedbahtlıktır.

Âhirete inanmak insana, bir hiç olmadığını, sahipsiz olmadığını ve kâinatı yaratan yüce kudret karşısında saygıyla eğilmesi gerektiğini öğretir. Hayran bırakan bir uyum ve ahenkle akıp giden bu kâinatın bir parçası olduğunu ve bu uçsuz bucaksız kâinatta bir değer olduğunu fark ettirir insana. Âhirete iman, büyük resmi görebilmek, hayatı ölüm ötesiyle bir bütün olarak doğru anlamlandırıp geçici zevklere ve acılara aldanmadan doğru adımlar atabilmektir. Bu gerçeği fark edip vahyin rehberliğinde hikmetle hareket eden insan, kainattaki ilâhî koronun ahengine teslim olarak hem bu dünyada hem de âhirette ebedî saâdete kavuşmuş olacaktır.

³²² Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 394b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâti Ehli's-Sünne*, C. V, s. 428.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NESEFÎ'DE ÖLÜM VE KABİR HAYATI

3.1. Ölümün Mahiyeti ve Ruh

Kur'ân-ı Kerim'de ölüm için daha ziyade *mevt* ve *vefâ* köklerinin isim ve fiil halleri kullanılmakla birlikte, *kesin gerçek* anlamındaki *yakîn* tabiri de kullanılmıştır.³²³ Arapçada ölüm için kullanılan “MVT” kelimesi, *bir şeyin kuvvetinin gitmesi* anlamındadır ve “hayat” kelimesinin zıddıdır.³²⁴ Uyumak, ateşin sönmesi, rüzgârın dinmesi, sıcak ya da soğğun etkisini yitirmesi anlamlarına gelmekle birlikte, kelimenin temel anlamı, bir şeyin alışlagelmış etkisini kaybederek sakinleşip sönmesiyle varlığını sürdürmesidir.³²⁵ *Mevt* kelimesindeki, “etkisini kaybetmekle beraber varlığını sürdürme” anlamı dikkat çekici olmasının yanında, hayatın devamına da bir işaret anlamı içermektedir. Ölüm için kullanılan “VFY” kelimesi ise bir şeyi tamamlama ve ikmal etme anlamında kullanılır. Anlaşmayı tamamlamak ve şartlarını yerine getirmek anlamındaki *vefâ* da aynı manadadır. *Evfâ* tamamını vermek, *teveffâ* ve *istevfâ* ise tamamını almak anlamındadır. *Teveffâ* kelimesi tümünü aldı anlamında vefat ettirdi demektir.³²⁶ “YKN” kökünden gelen *yakîn* kelimesi ise kesin bilgi sahibi olmak anlamında şüphenin zail olması demektir.³²⁷ Ruhla beden arasındaki ilişkinin kesilmesi açısından ölüm olgusuyla bağlantılı olan *ruh* ve *nefs* kelimeleri ise insan bedeninin hayat kaynağı anlamında ikisi de ortak kullanılmıştır.³²⁸ Gazzâlî gibi bazı âlimler, ruh ile nefsi aynı şey olarak açıklamışlar, bazıları ise nefis ile ruhu ayırmışlardır. Ayıranlara göre Allah Teâlâ her bir insan için bir de nefis yaratır. Bu nefis, insanın hayatı boyunca yapıp ettiklerine göre mânevî bir yapı kazanır. Ruh ise şahsî değil, umumdur; tek bir enerji merkezinden gelen enerji gibidir ve ilâhîdir.³²⁹

³²³ Türccan, *Kur'an'da Âhiret İnanç*, s. 141, 142.

³²⁴ Ebu'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, thk: Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1979, C. V, s. 283.

³²⁵ Muhammed Hasan Hasan Cebel, *el-Mu'cemu'l-İştikâkî el-Muassal*, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire, 2010, s. 2020,2021.

³²⁶ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, C. VI, s. 129.

³²⁷ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, C. VI, s. 157.

³²⁸ İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 369, 818.

³²⁹ Hayrettin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yayınları, Ankara, 2007, C. II, s. 10.

Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerim'de uyku, ruh-beden ilişkisi bağlamında bir tür ölüme benzetilmiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim bu hususu “Allah (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır”³³⁰ mealindeki âyetle açıklamaktadır. Âyette zikredildiği üzere ölüm esnasında Allah ruhu bedenden tamamen ayırır, bedende can da şuur da kalmaz. Uykuda ise can bedende kalmakla beraber geçici bir şuur kaybı yaşanır. Bu kayıp bir bakıma ruhun bedeni kısmen terk etmesi anlamına geldiğinden, âyette uyku ölüme benzetilmiştir.³³¹

Ölümü, kimileri mutlak yoklukla izah ederken, kimileri de onu kaçınılması mümkün olmayan bir olgu olarak telakki edip, ölüm ötesi başka bir hayata geçme olarak değerlendirmişlerdir.³³² Dünya görüşlerinin olumlu veya olumsuz şekillenmesinde, ölümlle ilgili düşünce ve inanışların önemli etkisi olmuştur. Bazılarına göre ölüm hayata anlam katarken, bazılarına göre bir musibettir.³³³ Kur'ân'ın ifadesiyle ölüm herkesin tadacağı bir gerçektir.³³⁴ Ölüm insanın yok olma tehdidini temsil etmektedir, bu sebeple ölümden kaçamayacağının farkında olan insana varoluşsal bir anksiyete de (kaygı) yaşatmaktadır.³³⁵ Bir tür savunma tepkisi olan korku, insanın ölüm karşısında teyakkuza geçmesidir. Hatta Bernart Russel, insanların ölümsüzlük fikrine ulaşmalarını ve tabii olarak onu bir inanca dönüştürmelerini bu korkuya bağlamaktadır.³³⁶ Ölüm korkusunun sebepleri şunlar olabilir: Ölüm esnasında acı çekileceğinin düşünülmesi, ölüm sonrası hakkında bilgisizlik, dünyadaki güzelliklere bağlanmak,³³⁷ âhirete inanmayanlar açısından yok olma korkusu, inananlar açısından ise, ölüm sonrası hesap verme/verememe endişesi.

Ölümü bir hakikat olarak kabul edip doğru anlamlandırmak, ölümden sonrasını doğru algılamak, insanı ölümlle barıştırmak. Nitekim Hz. Peygamber için ölüm, *Refîk-i A'lâ'ya kavuşma*, Mevlâna içinse *şeb-i arûs* idi.

³³⁰ Zümer, 39/42.

³³¹ Hayrettin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. IV, s. 622.

³³² Özarslan, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, s. 70.

³³³ Özarslan, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, s. 70.

³³⁴ Âli 'İmrân, 3/185.

³³⁵ Özarslan, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, s. 73.

³³⁶ Bertrand Russel, *Neden Hıristiyan Değilim*, çev. Emre Özkan, Toplumsal Hafıza Yayınları, İstanbul, ts. s. 38; Türcan, *Kur'an'da Âhîret İnanç*, s. 162.

³³⁷ Türcan, *Kur'an'da Âhîret İnanç*, s. 162, 163.

Ölüm, insanın varlığını anlamlandıran ve hayat sınavını tamamlayan bir olgudur. Bu hususa Kur'ân'da şöyle işaret edilmiştir: “Ey Muhammed! De ki: “Şüphesiz benim namazım da diğer ibadetlerim de yaşamım da ölümüm de âlemlerin Rabbi Allah içindir”,³³⁸ “O, hanginizin daha güzel işler yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”³³⁹

Kur'ân'da belirtildiği üzere insan, öleceği yeri ve zamanı bilemez. “Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez.”³⁴⁰ Ölümün zaman ve mekanının bilinmemesi, insanı her zaman ve her yerde kendini kontrol etmeye ve teyakkuzda olmaya sevk eder.³⁴¹ Ayrıca ölümün vaktinin gizlenmesi dünya hayatını kolaylaştırmakta, onu yaşanabilir kılmakta ve hayata bağlanmak için bir zemin oluşturmaktadır.³⁴²

Kur'ân-ı Kerim ölümün yerini ve zamanını gizlemekle birlikte, onun kaçışı olmayan kesin bir hakikat olduğunu,³⁴³ en sağlam kalelerde bile olsa kişiyi gelip bulacağını³⁴⁴ insanlara en net bir şekilde bildirmiştir. Hayatın akışı içinde çoğunlukla ölümü unutan insan zaman zaman şahit olduğu ölüm hadiseleriyle, kimi zaman da kendi tefekkürüyle onun sarsıcı etkisini hissetmektedir.³⁴⁵ Bu dünyada gerçeklerden kaçmaktansa gerçeklerle yüzleşmek ve ona göre hazırlıklı olmak en makul olandır.

Kur'ân ruhun mahiyeti hakkında bilgi vermediği gibi, ruh-beden birlikteliğinden de söz etmemektedir.³⁴⁶ Kelamcılar ruh beden ilişkisinde, ruhun yaratılması için bir beden olması gerektiği ya da beden hayat bulması için bir ruhun mücâveretinin gerekliliği şeklinde farklı görüşler serdetmişlerdir. Hatta bu minvalde Gazzâlî, rûhun hâdis olduğunu söylese de³⁴⁷ yaratılmadığını iddia etmek ithamıyla karşı karşıya kalmıştır. Ruhla ilgili farklı görüşleri derleyen İzmirli, rûhun

³³⁸ En'âm, 6/162.

³³⁹ Mülk, 67/2.

³⁴⁰ Lokman, 31/34.

³⁴¹ Özarlan, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, s. 83.

³⁴² Türkan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s. 161.

³⁴³ Kâf, 50/19. وَجَاءَتْ سَكْرَةٌ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتُمْ مِنْهُ تَحِيدُونَ

³⁴⁴ Nisâ, 4/78. أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ

³⁴⁵ Türkan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s. 161.

³⁴⁶ Selim Özarlan, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Nobel Yayınları, 2013, s. 157.

³⁴⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Kimyâ-i Saadet*, Bedir Yayınevi, İstanbul, th. s. 20.

tarifi, hudûsu ve bekası da dahil olmak üzere ruhla ilgili farklı görüşlerin tevhide aykırı bir durum oluşturmayacağını belirtmiştir.³⁴⁸

Ölümden sonraki kabir hayatı, beden tefessüh ettiği için ruhun varlığı, ölmezliği ve ebediliği ile izah edilmektedir. Bundan dolayı ruh konusu önem arz etmektedir.³⁴⁹ Bu bağlamda öncelikle ruhun mahiyeti konusuna değinmek gerekir. Ruhun mahiyeti hakkında İslâm alimleri farkı fikirler öne sürmüşlerdir. Ruhun bilmenin ve bu konuda konuşmanın mümkün olmadığını söyleyen alimler olduğu gibi, Mu‘tezile’den Ebû Bekir el-Esamm ve Kādî Abdülcebbar gibi ruh veya nefis mevcut değildir, nesnelere algılayan ve bilen şey onun canlı bünyesidir diyenler de vardır. Ruhun varlığını kabul edip mahiyeti hakkında görüş beyan edenler ise onu, madde dışı bir varlık, soyut bir cevher, latif bir cisim, bedeninin canlı kalmasını sağlayan bir araz gibi farklı şekillerde tanımlamışlardır.³⁵⁰ İmam-ı Mâtürîdî’nin de benimsediği görüşe göre ruh; soyut, kutsal ve basit bir cevher olup bedeninin bütününe yayılmıştır. Madde türünden bir cisim, cevher veya araz değil, tek bir cevherdir. Başlı başına vardır, zaman ve mekânla sınırlı değildir, duyularla algılanamaz. Allah’ın “ol” emriyle bedende yaratılmıştır. Ruh bedenden alınca, insan ölür.³⁵¹

Ruhun ölümsüzlüğü konusunda ise İslâm uleması, ruhun fena bulmayacağını söylemekle birlikte, kıyamette sûra ilk üfürülmeye ruhun fenâ bulup bulmayacağı hususunda ihtilaf etmiştir. Bâcûrî, sûra ilk üfürülüşte ruhun fenâ bulmayacağını benimseyen Sübkî’nin görüşünün Ehli Sünnetin görüşüne daha uygun olduğunu belirtmiştir.³⁵² İbn Ebi’l-İzz ruhun ölümü hakkında özetle şunları ifade etmiştir: “Her can ölümü tadacaktır”,³⁵³ “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır”³⁵⁴ ve benzeri âyetlerin delaletiyle ruhun öleceğini söyleyenler olduğu gibi; ruh beka için yaratılmıştır, ölecek olan bedendir, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedene dönünceye kadar azap ve nimete maruz kalacağını bildiren rivâyetler gereği ruh ölümsüzdür, diyenler de vardır. Doğru olan ise rûhun ölümü bedenden ayrılmasıdır. Eğer ruhun ölümünden bu kadarı kastediliyorsa ruh ölür. Şâyet ruhun ölümünden

³⁴⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Ümran Yayınları, Ankara, 1981, s. 197; Türcan, *Kur’an’da Âhiret İnancı*, s. 158-160.

³⁴⁹ Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, s.169.

³⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *DİA*, TDV Yayınları, 2008, İstanbul, C. XXXV, ss. 187-192; Ayrıca bkz. Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkh'l-Ekber*, Mektebetü'l-Medine, Karâcî, 2014, s. 183.

³⁵¹ Yavuz, "Ruh", *DİA*, C. XXXV, ss. 187-192

³⁵² Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, s. 353.

³⁵³ Ankebût, 29/57.

³⁵⁴ Rahmân, 55/25.

tamamen yok olması kastediliyorsa bu bakımdan ruh ölmez, bakidir. “Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar Allah onları cehennem azabından korumuştur,”³⁵⁵ âyetinde işaret edilen ilk ölüm, ruhun bedenden ayrılması demek olan ölümdür.³⁵⁶

Şerhu't-Te'vilât'a göre, ölümün bizzat kendisi, âhirete ve tekrar dirilişe delildir. Çünkü hikmetli bir yaratıcı, yarattığını sırf yok olsun diye yaratmaz. Bu hikmete aykırıdır. O yarattığını hikmetli bir sonuca bağlı olarak yaratır.³⁵⁷ *Şerhu't-Te'vilât* ölümle uyku ilişkisi sadedinde ise doğru bir yorum dediği Kelbî'nin yorumunu aktarır. Bu yoruma göre ruh ve nefis ayrı şeylerdir. Kişi uyuduğunda Allah, idrak etme kabiliyeti olan nefsi alır, ruh ise bedende kalır. İdrak etme kabiliyeti olan nefis iâde edilince kişi uyanır ve Allah'ın takdir ettiği vakte kadar yaşar. Ölümde ise Allah, idrak etme kabiliyeti olan nefisle birlikte, hayatın kaynağı olan ruhu da alır ve ölüm gerçekleşir.³⁵⁸ Ölüm hakkında ise “Asıl ölüm, bitmeyen ebedî azaptır”³⁵⁹ diyerek güzel bir tespitte bulunur.

3.2. Kabir Hayatının Mevcudiyeti

Ölümden hemen sonraki hayata “kabir hayatı” denmesi bir bakıma “zıkr-i cüz irade-i kül” şeklinde değerlendirilebilir. Daha açıkçası olağandışı haller ve şaz denebilecek bazı uygulamalar hariç, insanlar ölünce kabre kondukları için ölüm ötesi hayata, kabir hayatı veya berzah âlemi denmiştir.³⁶⁰ Kabir hayatı mezara bağlı bir şey değildir. Kabir hayatı için kişinin muhakkak mezara konması gerekmez. Ölen kişi ister balıklara yem olsun isterse yanıp kül olsun, kabir hayatı başlar.³⁶¹ Kabir hayatı insanların ölümden itibaren mahşerde dirilinceye kadar geçireceği berzah hayatını da ifade eder. Ölen kişi her halükârda kabir ve berzah âlemi safhasından geçer.³⁶²

Öldükten sonra dirilme sonrasındaki âhîret ahvâli Kur'ân-ı Kerim'de çok yaygın dile getirilmekle beraber, ölüm ve dirilme arasındaki zaman diliminde

³⁵⁵ Duhân, 44/56.

³⁵⁶ Ali b. Ali b. Muhammed İbn Ebî'l-İzz ed-Dîmeşkî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût-Abdullah Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1992, C. II, s. 570.

³⁵⁷ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 158b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. II, s. 552.

³⁵⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 776a; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VIII, s. 686.

³⁵⁹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 933b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. X, s. 103.

³⁶⁰ Muzaffer Öztürk, “Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1, Ocak-Haziran 2008, s. 258.

³⁶¹ Bkz. Topaloğlu, vd., *İslam'da İman Esasları*, s. 400.

³⁶² Süleyman Toprak, "Kabir", DİA, TDV Yayınları, 2001, İstanbul, C. XXIV, ss. 37-38.

yaşanacaklar konusunda Kur'ân fazla detaylı bilgi vermemektedir. Bununla birlikte ölümle karşılaşınca geri dönüp sâlih amel işlemek isteyen kişiye cevaben Kur'ân, bunun mümkün olmadığını “Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir *berzah* vardır”³⁶³ âyetiyle ifade ederek ölümle dirilme arasındaki zaman diliminden bahsetmiş olmaktadır.³⁶⁴

Ölüm bu dünyadan *berzah* âlemine intikal vesilesidir. Ölümle birlikte ruhlar bedenden ayrılrsa da insanoğlu benliğini kaybetmemektedir.³⁶⁵ Nitekim uyku hali de bunun bir işaretidir. Zira Kur'ân-ı Kerim’de bu konuda, “Allah ölmeyenlerin ruhlarını da ölenler gibi uykuda alır”³⁶⁶ ve “Sizi geceleyin öldüren (tıpkı ölüm gibi uyutan) O’dur”³⁶⁷ diye buyrulmaktadır.³⁶⁸

İnsan hayatı rûhun yaratıldığı andan bedene üfleninceye kadar süren “rûh” dönemi, ana karnındaki dönem, doğumla başlayıp ölümle sona eren “dünya hayatı” dönemi, ölümle başlayan ve tekrar dirilişe kadar devam edecek olan “*berzah*” dönemi ve ba’sla başlayıp sonsuza kadar sürecek olan “âhiret hayatı” aşamaları³⁶⁹ gibi farklı aşamalara ve dönemlere ayrılabilir. *Berzah* ve kabir dönemi ise Resulullah’ın ifadesiyle de “âhiret duraklarının ilkidir”³⁷⁰.

Farklı bir tasnifle insan hayatı üç devreye de ayrılabilir: Dünya hayatı, âhirete geçiş olan *berzah* hayatı ve ebedî yurt olan âhiret hayatı. Her hayatın kendine has özellikleri vardır. İnsan beden ve ruhtan oluştuğundan, dünyada hükümler beden üzerine bina edilmiş, ruhlar ise bedene tabidir. *Berzah* âleminde hükümler ruh üzerine bina edilmiş, bedenler ise ruha tabidir. Diriliş günü ise hükümler hem ruh hem de bedenün ikisinin üzerine birden bina edilmiştir. Nimet ve azap ikisiyle birlikte mümkün olur.³⁷¹

Rûhun bedenden ayrı bir unsur halinde, ölümden sonra varlığını sürdürdüğünü kabul eden âlimler ruhun kabirdeki durumu hakkında farklı görüşler ileri sürmüştür.

³⁶³ Mü'minûn, 23/99. حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ

³⁶⁴ Türkan, *Kur'an'da Âhiret İnançları*, s. 170.

³⁶⁵ Öztürk, “Kur'an-ı Kerim’e Göre Kabir Azabı Yok mu?”, s. 270.

³⁶⁶ Zümer, 39/42. اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ جِئْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَآمِهَا فِيمَا قَبْلُهَا الَّذِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

³⁶⁷ En'âm, 6/60. وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ

³⁶⁸ Öztürk, “Kur'an-ı Kerim’e Göre Kabir Azabı Yok mu?”, s. 270, 271.

³⁶⁹ Bkz. Topaloğlu, vd., *İslam'da İman Esasları*, s. 399.

³⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1995, I. 360. الْقَبْرِ أَوَّلُ مَنَازِلِ الْأَجْرَةِ

³⁷¹ İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, C. II, s. 580.

Başta Ebû Hanîfe olmak üzere bir grup Mâtürîdiyye, Eş'ariyye ve Selefiyye ulemasına göre, kabirde ruh dünya şartlarıyla algılanamayacak şekilde bedene iâde edilir. Kişi sorgulandıktan sonra durumuna göre kıyamete kadar azap veya nimet hisseder.³⁷² İbn Ebi'l-İzz, ruhun bedenle ilişkisinin beş farklı şekilde olduğunu söyler: Birincisi anne karnındayken, ikincisi doğduktan sonra, üçüncüsü uykuda iken ki bu durumda bir yönden bedenle irtibat halinde iken diğer yönden de ayrıdır. Dördüncüsü berzah aleminde ruhun bedenle olan ilişkisidir. Burada, ruh bedenden bir yönden ayrılmış olsa da tam olarak ayrılmış olmaz. Beşincisi ise dirilişten itibaren olan ruh ve beden birlikteliğidir.³⁷³

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî kabir ahvalini ruhun yaşayacağını, bedenün cüzlerinin ise bunu hissedeceğini,³⁷⁴ Gazzâlî kabir ahvalini, beden dağılsa da cüzlerinin hissedeceğini söyler³⁷⁵ ve her ikisi de insanın uykuda elem ve lezzetleri hissedebilmesi örneğini verir. İbn Hazm ise kabir ahvalini sadece ruhun yaşayacağını ifade eder.³⁷⁶

Kabir ahvalini sadece ruhun yaşayacağını, ya da ruhun yaşayıp bedenine bunu hissedeceğini veyahut ta kabir ahvalinin ruh-beden birlikteliğinde olacağını söyleyen görüşlerden başka diğer bir görüş olarak da kabir hayatını tümüyle reddeden Dırrar b. Amr gibi bazı Mu'tezilîler³⁷⁷ ile son dönem bazı kelamcılar vardır.³⁷⁸ Anlaşılan o ki düne kadar ulemanın kahir ekseriyeti kabir azabının varlığını kabul ederken bugün sorgulanmasının hatta reddedilmesinin sebepleri, paradigmatik olup dînî telakkinin teşekkülünde âyet ve hadislerle verilen ağırlık merkezi ile ilgilidir. Yani bu red epistemolojik ve yöntemseldir.³⁷⁹ Sünnî düşüncenin temellerini atan alimler "Kabir azabı vardır" derken, öncelikli olarak haberi delil kabul etmişlerdir. Buna karşın çağdaş araştırmacılar öncelikle akla müracaat etmekte, aklî istidlallerde bulunmayı bir yöntem olarak benimsemektedirler.³⁸⁰ Aslında nakilde kabir azabının olmadığına dair bir şey bulunmadığı halde, onlar âyet ve hadisleri, fikirlerine destek olacak

³⁷² Yavuz, "Ruh", *DİA*, C. XXXV, ss. 187-192; Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, s. 170.

³⁷³ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. II, s. 578.

³⁷⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 776a; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâti Ehli's-Sünne*, C. VIII, s. 687.

³⁷⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2005, s.134,135.

³⁷⁶ İbn Hazm, *el-Usûlü ve'l-Furû'*, s.199; Suûd İbn Sâlih es-Serhân, *Erbâbü'l-Kelâm*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2010, s. 239.

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.

³⁷⁸ Mehmet Ödemiş, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı", *K.S.İ.Ü.İ.F.D.*, S. 30, Temmuz- Aralık, 2017, s. 560.

³⁷⁹ Ödemiş, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı", s. 560,561.

³⁸⁰ Ödemiş, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı", s. 560,561.

şekilde te'vil etmekte³⁸¹ ve güvenilir rivâyetleri göz ardı ederek Kur'ân'daki nasları aklın öncülüğünde aşırı yorumlamış görünmektedirler. Oysa ölümden sonrası öncelikli olarak aklın alanı değil, sem'îyyât denilen vahyin alanıdır.

Kabir ahvâli temel bir iman konusu olmamakla beraber, kabirde azap ve mükâfatın yokluğunu iddia etmek doğru değildir. Anlaşılan o ki özellikle Kur'ân'da bu konu iman esasları arasında zikredilmemektedir, fakat diğer taraftan kabirde azap ve mükâfatı nefyeden sarîh bir ilâhî beyan da bulunmamaktadır.³⁸²

Kabir hayatının varlığı bağlamında, dünya hayatı ölümlerle sonlandıktan sonra bir âhîret hayatı başlayacaktır. Peki bu âhîret hayatı hemen ölümü müteakip mi başlayacak yoksa sûra ikinci üfürülmeye gerçekleşecek olan tekrar dirilmeye mi? Zaman çizgisi akıp giderken, bir dönem ölümlerle bittiyse yeni bir dönem olan âhîret hayatı başlamıştır. İnsanoğlunun varoluş serüvenindeki devamlılığının son nefesle birlikte askıya alınıp âhîret hayatının başlaması için geçici bir sürelik kesintiden bahsetmenin naslardan bir dayanağı yoktur.³⁸³ Peygamberimiz'in de (s.a) buyurduğu gibi kabir, âhîret duraklarının ilkidir.³⁸⁴ O zaman dirilişe kadar olan varlığı aklın kesin bu zaman dilimini kabir ya da berzah hayatı diye isimlendirmenin bir önemi olmadığı gibi, bu zaman diliminde ruh ve beden birinin ya da her ikisinin birlikte hissedeceği ahvali yok saymanın da bir anlamı yoktur.

Kabir hayatına dair Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin değerlendirmelerine göz atacak olursak, Nesefî temel görüş olarak *Tebssratü'l-Edille*'de, kâfirler ve bazı günahkar mü'minler için kabir azabının; itâatkar mü'minler içinse kabir nimetinin varlığını ve Münker ve Nekîr'in sualinin olduğunu, ümmetin cumhurunun sem'î delillere dayanarak kabul ettiğini belirtmiştir.³⁸⁵ Ebü'l-Mu'în en-Nesefî *Bahru'l-Kelâm*'da, kabir hayatına dair görüşleri konusunda bize temel bir zemin oluşturacak "ruhların berzahdaki yerleri" adında bir bahis açmış ve ruhları dört sınıfa ayırmıştır: Peygamberlerin ruhları, şehitlerin ruhları, mü'minlerin ruhları ve kâfirlerin ruhları. Mü'minlerin ruhları derecelerine göre cennette nimetler içinde, kâfirlerin ruhları yerin yedi kat altında cehennem çukurundadır. Hepsinin ruhları da güneş ışığının

³⁸¹ Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 313.

³⁸² Öztürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?", s. 253.

³⁸³ Öztürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?", s. 257.

³⁸⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, I. 360. القبر أول منازل الآخرة

³⁸⁵ Nesefî, *Tebssratü'l-Edille*, C. II, s. 364.

dünyaya vurması gibi, bedenleriyle irtibat halindedir.³⁸⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî Allah yolunda öldürülenlerin ölü değil hayat sahibi olduklarına dair Kur'ân âyetlerini, Allah'ın elem ve lezzetleri hissettirmek için ölümlere hayat vereceğine dair delil olarak zikretmiştir.³⁸⁷

Kabirde dirilmeye işaret ettiği ifade edilen âyetlere örnek olarak, “Onlar da şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?”,³⁸⁸ “Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz”³⁸⁹ mealindeki âyetleri zikretmek mümkündür.

3.3. Kabir Hayatı

3.3.1. Kabir Sualı

Tahâvî Peygamberden ve sahabeden gelen haberlerin bildirdiği üzere, Münker ve Nekir'in ölüye kabirde Rabbini, dinini ve peygamberini sormasına iman ederiz der.³⁹⁰ Pezdevî de Ehl-i Sünnete göre kabirde Münker ve Nekir'in suâlinin hak olduğunu, bu iki meleğin ölü kabirde dirildikten sonra “Rabbin kim, peygamberin kim, dinin ne?” diye soracağını, mü'minin bu suallere cevap verip, kâfirinse veremeyeceğini, bu konuda hadislerin olduğunu ifade eder.³⁹¹ Ömer Nesefî Münker ve Nekir'in suâlinin sem'î delillerle sabit olduğunu,³⁹² Teftâzânî ise bu iki meleğin kabre gelip kula Rabbini, dinini ve peygamberini soracağını söyler.³⁹³ İbni Hümam “Kabir suâli, azabı ve nimetine dair haberlerin birçok yolla ulaştığını, bu haberlerin her birinin lafzen mütevâtir derecesine ulaşmasa da çok farklı kanallardan gelmelerinden dolayı mânen³⁹⁴ mütevâtir olduğunu ve bu konuda vârid olan haberlerin *aklen mümkün* olmaları sebebiyle tasdik edilmesi gerektiğini”³⁹⁵ ifade eder.

³⁸⁶ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 255.

³⁸⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C. II, s. 367.

³⁸⁸ Mü'minûn, 40/11. قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِنَّنِيْنَا وَاَحْيَيْنَا اِنَّنِيْنَا فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ

³⁸⁹ Bakara, 2/28. كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَانًا فَاَحْبَابَكُمْ ثُمَّ يُمَيِّنُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

³⁹⁰ Tahâvî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, s. 30.

³⁹¹ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 169.

³⁹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 97.

³⁹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 97.

³⁹⁴ Manevî mütevâtir hadisin rivayetinde lafzî bir mutabakatın aranmadığını söylemeye gerek yoktur. Ravileri ihtilaf etse de aklen ve adeten yalan üzere birleşmelerine imkân olmayan bir topluluğun, hadisin manalarını eda etmeleri kafidir. (Subhi Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir, DİB Yayınları, Ankara, 1973, s. 123.)

³⁹⁵ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şerhuhû el-Müsâmere li'bni Ebî Şerîf el-Makdisî*, s. 228, 230.

Dırar b. Amr, Bişr el-Merîsî ve Mu'tezile'nin müteahhirlerinin çoğu, kabir suali, kabir azabı ve nimetini; böyle bir şey hayatın bedene iâdesini gerektirir ve bu da müşahede edilememektedir diyerek inkâr etmişlerdir.³⁹⁶ İbnü'l-Hümâm bu itiraza şöyle cevap verir: Böyle bir durumda hayatın bedeninin tümüne tamamen iâdesi gerekmez. Burada gereklilik en fazla, hayatın bedeninin suali anlayacak ve cevap verecek cüzüne iâde edilmesidir. Oysa insan, hayattayken de bedeninin tümüyle idrak etmeyip aksine kalbinin bir cüzüyle idrak ediyordu. Suali anlayacak ve cevap verecek miktarda bir cüzü diriltmek, Allah'ın kudreti açısından mümkündür. Berzahla ilgili konular, dünyadakilerle kıyas edilemez.³⁹⁷ Burada İbnü'l-Hümâm berzahla ilgili durumun keyfiyetinin bilinemeyeceğine işaret etmektedir.

Teftâzânî kabirdeki lezzet, elem ve konuşma, bunların hepsi bedensel hayatla olabilecek şeylerdir. Ölü hiç hareket etmez ve konuşmaz halde olur, oturamayacak derecede dar bir yere defnedilebilir. Belki yanar külünü rüzgar savurur. Böyle birisi için hayattan bahsetmek, ölünün yatağının hayatından ve konuşmasından bahsetmek gibidir. Oysa bu nasıl mümkün olabilir? Şeklindeki bir soruya cevap olarak şöyle der: Hayat için bedeninin gerekliliği şartı kabul edilse bile, doğru haberin olduğu hususlarda konunun akla uzak gelmesi ve yatkın olmaması kâle alınmaz. Hem, elem ve lezzetleri hissedecek ve konuşabilecek şekilde bedeninin aslî cüzlerinin kalması akla uzak da değildir. Azap ve sorgunun ruha, ya da bedeninin asli cüzlerine yapılması da akla uzak gelmez.³⁹⁸

Teftâzânî'nin ifade ettiğine göre Kitap ve Sünnetin şahitliğiyle Allah'ın kabirde ölüye elem ve lezzetleri tadacak kadar bir hayat vereceği hususunda Ehl-i Hak ittifak etmiştir. Ruhun iâde edileceği hususunda ise tevakkuf etmişlerdir. Ölüye ruh iâde edilmeden hayatın mümkün olmayacağı düşüncesi kesinlikle yanlıştır. Ruh gerektiren hayat, bedende kudret ve ihtiyârî fiilleri de meydana getiren kamil anlamdaki hayattır. Ehl-i Hak Allah'ın ölüde kudret ve ihtiyari fiilleri yaratmadığı hususunda da ittifak etmiştir. Bundan dolayı ölüdeki hayatın durumu bilinemez. Hak Ehlinin ölüde kudret ve ihtiyârî fiillerin yaratılmadığı hususundaki ittifakı ise hadislerde vârid olan ölünün Münker ve Nekir'in sorularına cevap vermesi

³⁹⁶ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şeruhû el-Müsâmere li'bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 230.

³⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şeruhû el-Müsâmere li'bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 230.

³⁹⁸ Sa'du'd-Dîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd, Âlemü'l-Kütüb*, Beyrut, 1998, C. V, s. 112,113.

konusunda bir problem oluşturmaktadır.³⁹⁹ Anlaşılan Şerhu'l-Makâsîd'in musannifi Tefâtânî, meleklerle cevap verme kısmını sorunlu görerek, bu görüşün Hak Ehli'ne nispet edilmesine gerek görmeksizin, uzak bir görüş olduğunu beyan etmiştir.⁴⁰⁰

Müsâyere şarihi Makdîsî bu konuda akli öne çıkarıp nakli ihmal etmenin yanlışlığına şöyle işaret eder. Nitekim Peygamber (sa) Cebrail'in (as) sözünü işitiyor ve kendisini görüyordu. Etrafındaki ashabı ve Hz. Aişe gibi yanındaki ailesi de hiçbir şey fark etmiyorlardı. Kabirdeki suali ve diğer zikredilen durumları görülemediği için inkar etmek, Peygamber (sa)'in Cebrail'i görmesini, onunla konuşmasını, Cebrail'in Peygamberi dinlemesini ve ona cevap vermesini inkar anlamına gelir ki bu da dini inkar demektir.⁴⁰¹

Ebü'l-Mu'in en-Nesefî ise bu konuda, kâfirler ve bazı günahkar mü'minler için kabir azabının; itâatkar mü'minler içinse kabir nimetinin varlığını; Münker ve Nekîr'in sualini olduğunu ümmetin cumhurunun sem'î delillere dayanarak kabul ettiğini,⁴⁰² peygamberlere, mü'minlerin çocuklarına ve aşere-i mübeşşereye ise hesap, sual ve azâbın olmadığını söylemiştir.⁴⁰³

3.3.2. Kabir Azabı

Azap konusu İslâm literatüründe dünyada, kabirde, âhiret hayatının çeşitli safhalarında ve cehennemde olmak üzere dört açıdan ele alınmıştır.⁴⁰⁴ Kabir hayatının ve azabının olduğuna dair Kur'ân-ı Kerim'den delil getirilen ve bu yönde yorumlanan âyetlerin bu hususa delaletleri kat'î değildir.⁴⁰⁵

Akıp giden zaman çizgisinde Peygamberimizin (s.a) "âhiretin ilk durağı" diye nitelendirdiği ölüm ve diriliş arasındaki bu zaman diliminin mevcudiyeti aklen sabittir. Habil ve Kabil'den itibaren iyiler ve kötüler, mazlumlar ve zâlimler, bu zaman dilimini hiçbir şey olmamış gibi mi geçirecekler? Zâlimler eğer azap görmüyorsa, azabın olmaması bizzat onlar için bir nimettir. Kâfirler ve zâlimler,

³⁹⁹ Bkz. Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. V, s. 117. Tefâtânî'nin, ölünün ihtiyârî fiillere malik olmadığı hususunda Ehli Hak'ın ittifakı ile; meleklerin sualine cevap verebilmesi konusu arasında işkal (problem/çelişki) olduğuna dair ifadesi: ويشكل هذا بجوابه لمنكر و نكير على ما ورد في الحديث.

⁴⁰⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şerhuhü el-Müsâmere li'bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 230. Tefâtânî'nin ifadesi hakkındaki bu yorum, İbnü'l-Hümâm'ın değil şârih Makdîsî'nin yorumudur.

⁴⁰¹ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şerhuhü el-Müsâmere li'bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 231.

⁴⁰² Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, C. II, s. 364.

⁴⁰³ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 193.

⁴⁰⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *DİA*, TDV Yayınları, 1991, İstanbul, C. IV, ss. 302-309.

⁴⁰⁵ Topaloğlu, vd., *İslam'da İman Esasları*, s. 401.

müminler gibi mükâfata nail olamayacaklarına göre herkes dünyada yapıp ettiklerinin etkisini berzah âleminde de bir şekilde hissedecetir.⁴⁰⁶

Tahâvî hak edenler için kabir azabının olduğuna iman ettiklerini,⁴⁰⁷ Pezdevî kabirde azabın hak olduğunu,⁴⁰⁸ Ömer Neseffî kâfirlere ve bazı günahkâr müminlere kabirde azabın, itâatkarlara nimetin ve Münker ve Nekîr'in sualinin sem'î delillerle sabit olduğunu,⁴⁰⁹ Teftâzânî de kabir azabı ve Allah'ın kabirde ölüye elem ve lezzetleri tadacak kadar bir hayat vereceği hususunda Ehl-i Sünnetin ittifak ettiğini söylemişlerdir..⁴¹⁰ Teftâzânî kabir azabının ve sualinin, latif cisimler olan ruha da dağıldıktan sonra bedeninin kalan *aslî cüzlerine* de olmasının mümkün olduğunu kaydeder.⁴¹¹ Bâcûrî kul boğulsa, asılca, yırtıcılar tarafından yense ya da yanıp küllerini rüzgar savursa bile bu, azabın mevcudiyetine ve ruhla bedeninin ikisine birden olmasına engel teşkil etmez, der.⁴¹² Kabir azabı ve nimetine dair hadis rivâyetlerine gelince, İbnü'l-Hümâm rivâyetlerin birçok yolla vârid olduğunu, bu haberlerin her biri lafzen mütevâtir derecesine ulaşmasa da çok farklı kanallardan gelmelerinden dolayı manen mütevâtir olduğunu,⁴¹³ ifade eder.

Yaygın kanaatin aksine kabir azabı hakkında Mu'tezilenin görüşü ise Kâdî Abdülcebbar'ın ifadesiyle şöyledir: "Dırar b. Amr'dan nakledilen görüş dışında kabir azabının varlığı konusunda ümmetin bir ihtilafı söz konusu değildir. Dırar b. Amr ise önceleri Mu'tezilî iken daha sonra Cebriyeye iltihak etmiştir. Dırar'ın bu görüşünden dolayı, Mü'tezile'nin kabir azabını inkar ettiğine dair İbnü'r-Râvendî'nin haksız ithamlarda bulunduğunu görürsün."⁴¹⁴ Kâdî Abdülcebbar kabir azabını delillendirirken hemen hemen Ehl-i Sünnetle aynı ayet ve hadislerle başvurmuştur. Kabir azabının ne zaman olacağı hususunda ise "Bu bilinebilecek bir konu değildir, bununla birlikte iki sûrun üfürülmesi arasında olması mümkündür"⁴¹⁵ demiştir.

⁴⁰⁶ Öztürk, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?", s. 257, 258.

⁴⁰⁷ Tahâvî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, s. 30.

⁴⁰⁸ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 167.

⁴⁰⁹ Sa'du'd-Dîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, thk. Ali Kemal, Beyrût, 2014, s. 97.

⁴¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. V, s. 117.

⁴¹¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. V, s. 116.

⁴¹² Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, s. 365.

⁴¹³ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şerhuhû el-Müsâmere li'bni Ebî Şerîf el-Makdisî*, s. 228; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 97.

⁴¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.

⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.

Tefsir ve kelâm kitaplarında genel olarak kabir hayatının mevcudiyetine delil olarak getirilen bazı âyetleri burada zikredebiliriz: “(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de "Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun" denilecektir.”⁴¹⁶ Teftâzânî’ye göre, Firavun ailesinin sabah-akşam ateşe sunulması, kıyametten öncedir. Bu da kabirdedir. Bunun delili de yine âyetteki sabah-akşam sunulma ifadesinden sonra gelen “Kıyametin kopacağı günde de Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun” hitabıdır.⁴¹⁷

Başka bir âyet “Bunlar, günahları yüzünden suda boğuldular, ardından da ateşe sokuldular ve o zaman Allah'a karşı yardımcılar da bulamadılar”⁴¹⁸ mealindeki ayettir. Teftâzânî bu âyette “ardından da” diye tercümeyle yansıyan “fâ” harfi ta’kîb içindir yani hemen peşinden anlamı ifade eder,⁴¹⁹ der.

Diğer bir ayet ise “Onlar da şöyle derler: "Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?”⁴²⁰ mealindeki ayettir. Teftâzânî’ye göre âyette geçen iki hayattan biri, ittifakla sabittir ki kabirdeki hayattan başkası değildir. Bu kabir hayatı da ancak mükafat ve ceza örnekleri sunmak içindir.⁴²¹ Müsâyere şârihi Makdîsî’ye göre ise bu âyetteki ikinci ölüm, âyetin iki yorumundan biri olan kabir sualinden sonraki ölümdür.⁴²² Diğer yorum ise ilk yaratmadan önceki yokluk olan ölümdür.

Mâtürîdî kabir azabının ruha olacağını, beden de bunu bir şekilde hissedeceğini söylemiş,⁴²³ Pezdevî de beden cüzlerinin elem ve azabı tadacağını ifade etmiştir.⁴²⁴ Mu’tezile'nin kabir azabını kabul etmediği nakledilmesine karşın, temel Mu’tezilî kaynaklarda bunun böyle olmadığı belirlenmiştir.⁴²⁵ İslâm kelâm tarihinde aklı ön planda tutan ve aşırı tenzihçiliği ile bilinen Mu’tezile'nin genelinin,

⁴¹⁶ Mü'min, 40/46. النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

⁴¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. V, s. 113.

⁴¹⁸ Nuh, 71/25. مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُعْرِفُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا

⁴¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. V, s. 113.

⁴²⁰ Mü'min, 40/11. قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَبْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ

⁴²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. V, s. 113.

⁴²² İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şerhu'l-Müsâmere li'bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 229.

⁴²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VII, s. 499; C. VII, s. 308; C. IX, s. 33.

⁴²⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 167.

⁴²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.

kabir azabını kabul etmesine rağmen günümüzde bazı düşünürler onu kabul etmemektedir.⁴²⁶

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin kitaplarında âhirete dair müstakil başlık açtığı üç konu kabir azabı, şefaât ve ru'yetullahtır. Bu konuların ilki kabir azabı konusudur. Bu başlık altında özetle şunları ifade etmiştir: Ümmetin cumhuru kâfirler ve bazı günahkar mü'minler için kabir azabının, itâatkar mü'minler içinse kabir nimetinin varlığını ve Münker ve Nekîr'in sualinin olduğunu sem'î delillere dayanarak kabul etmiştir. Örnek olarak, “(Öyle bir) ateş ki, onlar sabah-akşam ona sunulurlar. Kıyametin kopacağı günde de ‘Firavun ailesini azabın en şiddetlisine sokun’ denilecektir”⁴²⁷ âyeti ve “Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve ardından cehenneme sokuldular da kendileri için Allah'tan başka yardımcıları bulamadılar”⁴²⁸ âyetlerini zikretmiştir. İlk âyette zikredilen Firavunun, kıyametten önce sabah akşam azaba arzı kabir azabından başka bir şey değildir. Nuh kavminden bahseden diğer âyette ise *fâ* harfi “*ara vermeden, hemen ardından*” anlamına gelir. Ve söz konusu ayetten, boğulmanın hemen ardından ateşe sokulacakları anlaşılır. Ayrıca Mü'minler nesiller boyunca “Ey Rabbimiz bize dünyada ve âhirette güzellik ver, bizi kabir azabından ve ateş azabından koru” duasını tevârüs etmişlerdir.⁴²⁹ Bu konudaki rivâyetler meşhur ve müstefiz derecesindedir. Bu seviyedeki rivâyetler istidlâlî bilgi ifade eder.⁴³⁰ Bu rivâyetlere örnek olarak, kişinin kabirde laf götürüp getirme ve bevbinden sakınmama gibi büyük de olmayan günahlardan dolayı azap göreceğini⁴³¹ ifade eden hadis zikredilebilir.⁴³² *Tebşıra*'da ifade edildiğine göre mü'min eğer itaatkârsa ona kabir azabı yoktur. Eğer nimete şükürsüz ise kabri daralır. Eğer âsi günahkar ise ona kabir azabı ve sıkıntısı vardır.⁴³³ Elem ve lezzetin hissedilebilmesi için hayatın gerekip gerekmediği hususunda Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, Cehmiyye ve Mu'tezile ile olan tartışması sadedinde de şunları zikreder: “Elem ve

⁴²⁶ Malkoç, *Klasik Dönem Mâtürîdîyye'de Kıyâmet ve Âhiret*, s. 72; Günümüzde kabir azabını kabul etmeyen eserlere Mehmet Okuyan'ın, *Kur'an-ı kerim'e Göre Kabir Azabı Var mı?* Kitabı örnek olarak verilebilir.

⁴²⁷ Mü'min, 40/46.

⁴²⁸ Nûh, 71/25.

⁴²⁹ Kabir azabından sığınmayla ilgili hadisler için bkz. Buhârî, *Cenâiz*, 87; Müslim, *Mesâcid*, 24, 25.

⁴³⁰ Mütevâtîr haber zorunlu bilgi ifade eder. Peygamberin haberi ise istidlâlî bilgi ifade eder ve aynen zorunlu bilgi gibidir. Aralarındaki fark, zorunlu bilgi aşikâr olduğundan iktisab gerektirmezken, peygamberin bilgisi istidlâlî olduğundan delillendirme olmadan sabit olmaz. Bkz. Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâidi'd-Tevhîd*, s. 118-122.

⁴³¹ Buhârî, “Cenâiz”, 88.

⁴³² Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, C. II, s. 364.

⁴³³ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 250.

lezzetlerin hissedilebilmesi için bilincin olması gereklidir. Ancak sem'î deliller kabir azabının varlığını haber vermiştir. O zaman kabir azabını kabul etmek gerekir. Hem de bu mümkündür. Allah ölüye elem ve lezzetleri tattıracak kadar bir hayat verebilir. Aynı şekilde, “Onlar da şöyle derler: "Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?" âyeti de kabir azabına delalet eder. Allah'ın ölüye ruh vererek hayat vermesi de ruh vermeden bir tür hayat vermesi de mümkündür. Ashabımız, kabir azabının keyfiyeti noktasında ruh verilerek mi yoksa ruh verilmeden mi ölüye hayatın verileceği konusunda tevakkuf etmiştir. Şeyhimiz Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de elem ve lezzetlerin tadılabilmesi için hayatın gerekliliği konusunu açıkça ifade etmekle birlikte, bu hayatın ölüye ruhun iâdesiyle mi yoksa iâde edilmeksizin mi verileceği noktasında tevakkuf edilmesi gerektiğini de açıkça belirtmiştir.”⁴³⁴

Nesefî *Bahru'l-Kelâm*'da, kabir azabının varlığına aklî delil olarak uyku örneğini verir. Uyuyan kişinin ruhu ondan ayrıldığı halde, bedenle olan ilişkisi devam ettiğinden dolayı, o kişi uykuda acıyı ve mutluluğu hisseder ve uykuda konuşabilir. Çünkü ruh bedenle irtibat halindedir.⁴³⁵ Uyuyan kimsenin hissettiği acıyı ve lezzeti o haber vermedikçe, Allah'tan başka kimse bilemez. Aynı şekilde kabirdeki ölünün de hissettiği acıyı ve lezzeti, kıyamette dirilip kendisi haber verinceye kadar Allah'tan başka kimse bilemez. İşte bundan dolayı uyku ölümün kardeşidir denmiştir.⁴³⁶ Ölümden sonra da kişi, acıyı ve mutluluğu hissedebilir. Acıyı ve mutluluğu tattıran Allah'tır. O dilediği gibi, dilediğine azap eder, dilediğine de rahmet eder. Nesefî kabir azabını delillendirme sadedinde bedenimizde hissettiğimiz diş ağrısı örneğini de verir. Diş nasıl ki kendisinde ruh olmamasına rağmen, etle olan ilişkisinden dolayı ağrıyı hissediyorsa beden kalıntıları da ruh olmamasına rağmen, ruhla olan ilişkisinden dolayı azabı hisseder.⁴³⁷ Bu örnekte Nesefî'nin dişin cansızlığına işaret eden yorumu her ne kadar günümüz bilimsel verileriyle uyuşmasa da anlatılmak istenen, iki farklı yapıda olan varlığın bir şekilde birbiriyle etkileşimde bulunabileceğidir. Ruhların tattığı acı ve lezzetleri bedenlerin de hissetmesi noktasında yine Nesefî'nin zikrettiği “Güneşin ışığının dünyaya ulaşması gibi

⁴³⁴ Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, C. II, s. 365.

⁴³⁵ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 251, 252.

⁴³⁶ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 255.

⁴³⁷ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 251, 252.

bedenler de ruhların tattığı elem ve lezzetleri kabirlerinde hissederler”⁴³⁸ örneğini burada zikredersek konu daha anlaşılabilir olur.

Şerhu't-Te'vilât'ta ifade edildiğine göre kabir azabı, âhiret azabından farklıdır. Kabir azabının, insana hayat veren ruha değil de uykudayken ondan ayrılan idrak edici rûhânî nefse olması mümkündür. Öyle ki bedeni canlı olarak durduğu halde uyuyan kişi uykusunda kendisini hiç bilmediği bambaşka yerlerde bela, acı ve korkular içinde görebilir. O zaman kabir azabı, bu şekilde insana hayat veren ruha değil de uykuda ondan ayrılan idrak edici ruha olmuş olur.⁴³⁹ Kabir azabının, azabın sunulması (*arz*) ve gösterilmesi şeklinde olması; âhiretteki azabın ise bizzat azabın kendisi (*ayn*) şeklinde olması mümkündür.⁴⁴⁰ Cehennem ehlinin ruhları cehenneme, cennet ehlinin ruhları da cennete arz olunur. Elem ve hazzın hissedilmesini sağlayacak hayatın bedenlerde ihdasıyla, ruhların hissettiği elem ve hazzı bedenler de hissetmiş olur.⁴⁴¹

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî *Bahru'l-Kelâm*'da, “ruhların berzahdaki yerleri” bahsinde kâfirlerin ruhlarının, yerin yedi kat altında “siccîn”de (cehennem çukurunda)⁴⁴² olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴³ Yani tıpkı gökteki güneşin ışığının dünyaya vurması gibi ruhlar azap görür, ruhlarla irtibatlı olan bedenler ise azabın acısını hisseder.⁴⁴⁴

3.3.3. Kabir Nimeti

Tahâvî kabrin ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukur olacağını ifade eder.⁴⁴⁵ Ömer Nesefî (ö. 537/1142) Allah'ın, kabir ehlini kendisinin bildiği ve dilediği şekilde nimetlendirmesinin naklî delillerle sabit olduğunu belirtir. Tefâtânî (ö. 792/1390) ise *Şerhu'l-Akâid*'de bu ifadeyi şöyle değerlendirmiştir: Buna göre Nesefî'nin burada kabir nimetinden bahsetmesi, akâid kitaplarının sadece kabir azabını zikredip, kabir nimetine değinmemelerinden dolayı, çok münasip ve iyi olmuştur. Çünkü hem kabir azabına dair gelen nasların kabir

⁴³⁸ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 255.

⁴³⁹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 603b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VII, s. 499.

⁴⁴⁰ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 566a; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VII, s. 308.

⁴⁴¹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 787b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. IX, s. 33.

⁴⁴² Cebel, *el-Mu'cemu'l-İstikâki el-Muassal*, s. 962.

⁴⁴³ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 255.

⁴⁴⁴ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 255.

⁴⁴⁵ Tahâvî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, s. 30.

nimetine nazaran daha fazla olması, hem de kabir ehlinin çoğunun günahkâr ve kâfirlerden oluşması sebebiyle, kabir nimeti değil de kabir azabı bahsi daha çok öne çıkmıştır.⁴⁴⁶

Teftâzânî'nin ifadesiyle, “Kitap ve sünnetin şahitliğiyle Allah’ın kabirde ölüye elem ve lezzetleri tadacak kadar bir hayat vereceği hususunda Hak Ehli ittifak etmişlerdir.”⁴⁴⁷ *Cevheretü’-t-Tevhîd* şârihi Bâcurî, Allah’ın azaptan emin kıldığı mü’minler kabir nimetlerine mazhar olurlar, bu husustaki naslar tevâtür derecesindedir. Nasıl ki azap kabre mahsûs değilse, nimet de öyledir. Kabrin genişlemesi, kabre cennetten bir pencere açılması, güzel kokularla dolup cennet bahçesine dönüşmesi ve aydınlanması kabir nimetlerindedir,⁴⁴⁸ der.

İbn Ebi’l-İzz, ruhların berzahtaki derecelerini hakkında tespitlerde bulunur. Buna göre, ruhların berzahta dereceleri birbirinden çok farklıdır. En yüce mertebede olanları peygamberlerdir ki onların da dereceleri birbirinden farklıdır. Ondan sonraki mertebede şehitler gelir. Şehitler “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar”⁴⁴⁹ mealindeki âyette ifade edildiğine göre diğer müminlerden ayrıcalıklı kılınmışlardır. Allah Teâlâ şehitlerin ruhlarını yeşil cennet kuşlarının göğsüne koymuştur (kuşlar gibidirler). Ruhların kimisi cennetin kapısında beklemektedir, kimisi kabrinde, kimileri de türlü azaplar içinde.⁴⁵⁰

Şerhu’-t-Te’vilât’ta da benzer ifadeleri ve izahları görürüz. Semerkandî, Hasan el-Basrî’den naklen, “Allah yolunda öldürülenleri ölüler sanmayın”⁴⁵¹ âyetinin yorumunda şunu dile getirir: Mü’minlerin ruhları cennete, kâfirlerin ruhları da cehenneme sunulur. Şehitlerin ruhları ise diğer Müminlerin ruhlarına göre daha büyük nimetler içindedirler. Firavun ailesinin ruhları ise diğer kâfir ruhlarına göre daha fazla elem içindedirler. Şehitler, Allah’ın onlara olan bu ikram ve lütfundan dolayı hayat sahibi ve diri ismini hak etmiş oldular.⁴⁵² Bahsi geçen âyetteki “Allah’ın fazlından kendilerine verdikleriyle rızıklandırılır” bölümüyle ilgili olarak da

⁴⁴⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, s. 97.

⁴⁴⁷ Bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, C. V, s. 117.

⁴⁴⁸ Bâcurî, *Şerhu Cevheretü’-t-Tevhîd*, s. 367.

⁴⁴⁹ Âli ‘İmrân, 3/169. وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

⁴⁵⁰ İbn Ebi’l-İzz, *Şerhu’l-Akâidetü’-t-Tahâviyye*, C. II, s. 584, 585, 586.

⁴⁵¹ Âli ‘İmrân, 3/169.

⁴⁵² Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, vr. 154b; Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, C. II, s. 529.

“Şehitlerin ruhları, cennetteki yeşil kuşların içindedir, bu kuşların arşa asılı kandilleri vardır. Onlar cennette istedikleri yerde dolaşır, sonra arşa asılı kandillere inerler...”⁴⁵³ hadisini nakleder.⁴⁵⁴

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî *Bahru'l-Kelâm*'da, “ruhların berzahtaki yerleri” bahsinde inananların ruhlarını peygamberlerin, şehitlerin ve mü'minlerin ruhları olmak üzere üç sınıfa ayırmış ve derecelerine göre cennette nimetler içinde olacaklarını belirtmiştir. Onların ruhları cennette “illiyyîn”dedir (yedi kat göğün en yüceleri, sonu olmayan en yüksek yer) ve güneş ışığının dünyaya vurması gibi bedenleriyle irtibat halindedir.⁴⁵⁵

İnanan kulların mahşerdeki hesaptan sonra nail olacakları cennet nimetlerinden önce, bu haklı mutluluğun heyecanını bir şekilde yaşamaları aklen mümkündür. Söz gelimi dünya hayatından somut örnek verecek olursak, mahkemelik olan birisinin mahkeme salonuna girmeden önce bir tedirginlik ve stres yaşaması; yine başarılı birisinin başarılarından dolayı hak ettiği ödülü almak için beklerken mutluluk heyecanı ve sevinci hissetmesi gayet doğal bir durumdur. Bu bağlamda, keyfiyeti tam anlamıyla bilinmese ya da keyfiyeti hakkında farklı yorumlar yapılsa da gerek âyetlerin delâleti gerekse sahih rivâyetlerden edindiğimiz bilgiler ve günlük hayattaki izlenimlerle kabir nimetinin mevcudiyeti hem akla hem de nakle uygun görünmektedir.

Yukarıda az önce de Teftâzânî'nin ifadeleri üzerinden değindiğimiz gibi kabir hayatı, azabı ve nimeti ile bir bütünken, nimetten çok azaba vurgu yapılarak daha çok kabir azabı gündemde olmuş hatta kitaplarda bile kabir azabı bahsine daha yoğun değinilmiştir. Kabir azabının nimetinden daha çok gündemde olmasının sebepleri arasında kabir azabına dair rivayetlerin ve bu azabı hak edenlerin sayısının daha çok olması sayılabilirken, sakındırma ve korkutma dilinin daha baskın olmasını da bu sebepleri arasında zikredilebilir. Bunun bir sonucu olarak kabir hayatının reddedilmesine dair tartışmalar da kabir nimetinden daha ziyade kabir azabı üzerinden sürdürülmektedir.

⁴⁵³ Müslim, “İmâre”, 33.

⁴⁵⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 154b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâti Ehli's-Sünne*, C. II, s. 529.

⁴⁵⁵ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 255.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NESEFÎ'DE KİYÂMET VE KİYÂMET SONRASI

ÂHİRETİN EVRELERİ

4.1. Son ve Başlangıç Olarak Kıyamet

Zamanın düz bir hat şeklinde seyrettiğini benimseyen semâvî dinlerin yanında, zamanın deverân ettiğine ve tenasühe inanan doğu dinlerinde de “kıyamet inancı” bulunmaktadır. Aradaki fark kıyamet birinde olup biterken diğerinde sürekli tekrarlanır.⁴⁵⁶ Kıyamet inancı semâvî dinlerde temel inanç esaslarından biri olmakla beraber, inananlarınca ebedî hayatlarını ilgilendiren çok önemli bir konudur.⁴⁵⁷

Kıyamet kelimesi bu dünyanın son bulması ve âhîret hayatının başlangıcı olarak Kur’ân’da ifade edilen kozmik olayın gerçekleşmesini ifade eder. Kelime kök itibariyle insanın bir defada kalkması, dikilip ayakta durması anlamındadır. Kıyamet kelimesinin sonundaki “*tâ-yı merbûta*”, olayın bir anda gerçekleştiğini ifade eder.⁴⁵⁸ Bâcûrî, kıyamete bu ismin verilmesini, insanların kabirlerinden kalkıp Rablerinin huzurunda kıyama durmaları, ayrıca lehlerine ve aleyhlerine delil ikame edilmesi gerekçeleriyle izah eder.⁴⁵⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de “*yevme*”, “*yevme-izin*” şeklinde zarfi zaman kullanımında, kıyameti ifade eden âyetlerin sayısı 400 civarındadır.⁴⁶⁰ Kur’ân’da kıyamet için en çok kullanılan diğer isimler arasında, *es-sâ’a*, *el-haşr*, *el-ba’s* ve *en-nuşûr* kelimeleri de bulunmaktadır.⁴⁶¹ Bunlardan başka “dünyanın sonu” anlamına gelen *ukbâ*;⁴⁶² mutlaka gerçekleşecek olan realite mânasındaki *vâkıa*; kimini alçaltan, kimini yükselten olay anlamındaki, *hâfida-râfia*;⁴⁶³ yeniden diriltmek, dirilterek hesap meydanında toplamak mânasındaki *ba’s* ve *haşr*⁴⁶⁴ kelimeleriyle bunlara benzer kavramlar da kıyamet için kullanılmıştır.⁴⁶⁵

⁴⁵⁶ Bekir Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, TDV Yayınları, 2002, İstanbul, C. XXV, ss. 516-522.

⁴⁵⁷ Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, C. XXV, ss. 516-522.

⁴⁵⁸ İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 691.

⁴⁵⁹ Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, s. 387.

⁴⁶⁰ Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, C. XXV, ss. 516-522.

⁴⁶¹ Muhtâr Fevzî en-Ne'âl, *Mevsû'atü'l-Elfâzi'l-Kur'âniyye*, Dâru't-Türâs, Halep, 2003, s. 633.

⁴⁶² Ra'd, 13/22.

⁴⁶³ Vâkıa, 56/1-3.

⁴⁶⁴ Hac, 22/5; Kâf 50/44.

⁴⁶⁵ Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, C. XXV, ss. 516-522.

Kur'ân-ı Kerim'de Mülk sûresinden itibaren kırk sekiz sûrenin ekseriyetinde öne çıkan konu kıyamettir.⁴⁶⁶ Kıyamet genel olarak kalkma, uyanma, dirilme biçiminde anlaşılabilir. Yine kıyamette bir şuur açılımı, fikren uyanma, bilgilenme bakımından bir farklılaşma da bahis konusudur.⁴⁶⁷

Kur'ân'ın âhiret anlayışını temel olarak belirleyen görüş, her insanın yaptığı işlerin müthiş ve daha önce hiç hissetmediği bir şekilde şuuruna vardırılabileceği bir "ân"ın ve "saat"ın geleceğidir. Bu durumda insan artık kesin olarak yaptıklarını, yapmadıklarını ve hatalarını karşısında bulup onlar hakkında bir karar verilmesini bunların zorunlu bir neticesi olarak kabul edecektir.⁴⁶⁸ Bu, insanın zihni meşguliyetleri ile mutlak ahlâkî gerçeklik arasındaki bütün perdelerin parçalandığı bir saattir.⁴⁶⁹ Nitekim Kur'ân bu durumu, "Herkes beraberinde bir sevk edici, bir de şahitlik edici (melek) ile gelir. (Ona) "Andolsun ki sen bundan gaflette idin. Şimdi gaflet perdeni açtık; artık bugün gözün keskindir" (denir)"⁴⁷⁰ mealindeki âyetle ortaya koyar.

İnsan dünyevi meşguliyetlerle ve geçici hazlarla kuşatılmış ve aldanmıştır. Eğer insanın karanlık içinde karanlığa boğulan bu yapıdan kurtarılması istenirse o zaman kıyamet gibi bir felaketten ve ahlâkî şahsiyetin tamamen içten dışa çevrilmesinden başka hiçbir şey netice vermez.⁴⁷¹ Gerek ilâhî adâlet gerekse insanın kemâl eğitimi için insanın tüm yaptıklarının gizli hiçbir şey kalmayacak şekilde ortaya serilip dökülmesi gerekir.

Şerhu't-Te'vilât'ta, kıyametin kopuşunu tasvir eden Tekvîr sûresinin, "Güneş dürüldüğü zaman, yıldızlar bulanıp söndüğü zaman, dağlar yürütüldüğü zaman, gebe develer salıverildiği zaman, yaban hayatı yaşayan (irili ufaklı) tüm canlılar toplandığı zaman, denizler kaynatıldığı zaman, ruhlar (bedenlerle) eşleştirildiği zaman, diri diri gömülen kız çocuğunun hangi günahattan ötürü öldürüldüğü sorulduğu zaman, amel defterleri açıldığı zaman, gökyüzü (yerinden) sıyrılıp koparıldığı zaman, cehennem alevlendirildiği zaman, cennet yaklaştırıldığı zaman, herkes önceden hazırlayıp getirdiği şeyleri (karşısında bütün perdeler kaldırılmış olarak açıkça)

⁴⁶⁶ Topaloğlu, "Kıyamet", *DİA*, C. XXV, ss. 516-522.

⁴⁶⁷ Türkan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s. 180.

⁴⁶⁸ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 167.

⁴⁶⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 168.

⁴⁷⁰ Kâf, 50/21, 22.

⁴⁷¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 168.

bilecektir,”⁴⁷² âyetlerine dair yorumda şu tesbitlerin yer aldığına şahit olmaktayız: Bu âyetler ilk hitap cümleleri değildir. Aslında bu ifadeler, önceki mukadder bir sorunun cevabıdır. O soru da “herkes önceden hazırlayıp getirdiği şeyleri (karşısında bütün perdeler kaldırılmış olarak açıkça) bilecektir” âyetinde ifade edilen, “amellerle nefislerin buluşmasının ne zaman olacağı”dır. Burada zikredilen tüm olaylar vuku bulduğunda, işte o zaman amellerle nefisler buluşacaktır.⁴⁷³

Semerkandî, Kâri’â sûresinde kıyameti tasvir eden, “Yürekleri hoplatan büyük felaket! Nedir o yürekleri hoplatan büyük felaket? Yürekleri hoplatan büyük felaketin ne olduğunu sen ne bileceksin? O gün insanlar, her biri bir tarafa uçuşan küçük kelebekler gibi olacaktır. Dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır”⁴⁷⁴ âyetlerine dair de şu yorumları yapar: Büyük ve şiddetli tehlike anlamındaki “kâri’â” kelimesi burada kıyametin tehlikesini ifade eder. Bu ifade, yaptıklarının sonuçlarını ve akıbetini düşünmeleri, yasaklardan sakınmaları için Allah’ın kullarını o gün yaşanacak tehlikelere karşı uyarmasıdır.⁴⁷⁵ “Kıyamet gününe yemin ederim. (Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim (ki diriltilip hesaba çekileceksiniz)”⁴⁷⁶ âyetinin yorumunda ise kıyamete yemin edilmesi, kıyametin kopmasını gerektiren diriliş hikmetine yemin olsun ki anlamındadır. Ayrıca gelenekte yemin faydası ya da önemi çok büyük olan şeyler üzerine edilir. Kıyamet ise bu anlamda çok önemli bir hakikat olduğundan yeminin konusu olmuştur.⁴⁷⁷

Kıyametin alametleri konusuna gelince, “Onlar kıyametin kendilerine ansızın gelmesinden başka bir şey beklemiyorlar, muhakkak onun alametleri gelmiştir (ama öğüt almıyorlar), kıyamet kendilerine gelip çatınca öğüt almaları kendilerine ne fayda verecek?”⁴⁷⁸ âyetinde de işaret edilen kıyametin öncülleri anlamındaki kıyamet alametlerinin, Kur’ân’da nelerden ibaret olduğuna dair detaylı bilgi verilmemiş, sadece Ye’cûc ve Me’cûc’ün gelişinden⁴⁷⁹, Dâbbetü’l-arzın çıkışından,⁴⁸⁰ göğün

⁴⁷² Tekvîr, 81/1-14.

⁴⁷³ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, vr. 993b; Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, C. X, s. 430.

⁴⁷⁴ Kâri’â, 101/1-5.

⁴⁷⁵ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, vr. 1023a; Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, C. X, s. 604.

⁴⁷⁶ Kıyamet, 75/1, 2.

⁴⁷⁷ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, vr. 976b; Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, C. X, s. 335.

⁴⁷⁸ Muhammed, 47/18.

⁴⁷⁹ Enbiyâ, 21/96.

⁴⁸⁰ Neml, 27/82.

insanları saracak bir duman (duhân) yayacağından⁴⁸¹ ve ayın yarılacağından⁴⁸² bahsedilmiştir. Kur'ân'da sayılan bu alametler, daha ziyade büyük alametler olarak telakki edilmiştir. Hadislerde ise daha çok kıyametin küçük alametlerine işaret edilmiştir. Hadislerde kıyamet alâmetleri “eşrâtü's-sâ'a” tabiriyle ifade edilir. Bu hadislerde kopmasından önce vuku bulacak bazı olayların, onun yaklaştığının alâmetleri sayılacağı⁴⁸³ haberi verilmiştir.⁴⁸⁴

Kıyamet alametleri konusu dünya hayatının son bulup âhiret hayatının başlaması evresinde dünya hayatında gerçekleştiğinden ve konumuz olan âhiret başlığının dışında kaldığından, ayrıca Neseî'nin eserlerinde bu konuya müstakil olarak temas edilmediğinden, ayrı bir başlık açarak araştırma alanımızın kapsamına almadık ve bu kadarıyla yetinmeyi uygun bulduk.

4.2. Kıyamet Sonrası Âhiretin Evreleri

4.2.1. Sûr

Sûr kelimesi meyletmek anlamında “SVR” kökündendir.⁴⁸⁵ Genelde eğik olduğundan boynuz sûr denilmiştir.⁴⁸⁶ Ses çıkarması için üflenen bu boynuz şeklindeki borazana üfleme Allah, insanların sûretlerinin ve ruhlarının bedenlere geri dönmesine yani yeniden dirilişe sebep kılar.⁴⁸⁷ Sûrun lafzî anlamıyla mı yoksa mecazî anlamıyla mı anlaşılması gerektiği konusunda müfessirler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁴⁸⁸ “Sûr'a üflenir ve Allah'ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür. Sonra ona bir daha üflenir, bir de bakarsın onlar kalkmış bekliyorlar”⁴⁸⁹ ayeti, ilk üflemeyle kıyametin kopacağını, ikinci üflemeyle ise dirilişin gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de sûra ilk üflendiği zaman göklerin ve yerin mevcut düzeninin bozulacağı, ikinci ve üçüncü üflemede ise insanların kabirlerinden kalkıp huzur-u ilâhîye gidecekleri belirtilmiştir.⁴⁹⁰ Müddessir sûresinde ise aynı anlamda

⁴⁸¹ Duhân, 44/11,12.

⁴⁸² Kamer, 54/1.

⁴⁸³ Buhârî, “İmân”, 37.

⁴⁸⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Kıyamet Alâmetleri", *DİA*, TDV Yayınları, 2002, İstanbul, C. XXV, ss. 522-525.

⁴⁸⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lügâ*, C. III, s. 319.

⁴⁸⁶ Cebel, *el-Mu'cemu'l-İştikâki el-Muassal*, s. 1213.

⁴⁸⁷ İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 498.

⁴⁸⁸ Topaloğlu, vd., *İslam'da İman Esasları*, s. 425.

⁴⁸⁹ Zümer, 39/68. وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ

⁴⁹⁰ Topaloğlu, vd., *İslam'da İman Esasları*, s. 425.

nâkûr kelimesi yer almaktadır. Nitekim Kur’ân “sûr”a (*nâkûr*) üfürüldüğü zaman var ya, işte o gün çetin bir gündür”⁴⁹¹ buyurmaktadır.

Şerhu’t-Te’vilât Müddessir sûresindeki “فَإِذَا نُفِرَ فِي النَّافُورِ” âyetinin⁴⁹² yorumunda *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ın tesbitlerini zikrettiğini görmekteyiz: “Burada, *nukira* ifadesi geçmekle birlikte, Kur’ân’da başka yerlerde, *nüfiha* ve *sayha vâhide* ifadeleri de geçer. Bu ifadelerin hakiki anlamlarında kullanılmış olması ve ardından da sûrun üfürülmesiyle ya da tek bir sesle kıyametin kopması mümkün olmakla beraber, bu ifadeler temsîlî anlatım ifadeleri de olabilir. O zaman bu temsîlî anlatım kıyametin kopmasının ve ilk yaratmadaki uzun süreçlerin aksine, ölü bedenlere ruh üflenmesinin kolay ve bir anda olmasına işaret etmiş olur. Biz sûra üfürülmenin hakiki anlamında değil de temsili anlamında olabileceğini söylüyoruz. Sûra üfürülmenin hakiki anlamda olduğunu ifade eden hadisler olsa da bu rivâyetler âhâd haberlerdir. Âhâd haberler ise amelî konularda bilgi ifade etse de sem’îyyat konularında kesin bilgi ifade etmez. Sûra üfürülme konusunu hakikate hamletme ise ancak sem’îyyat yoluyla edinilen bilgiyle olur. Bu ifadeleri hakikate hamletmek mümkün olmadığından, sem’îyyat bahsine giren bu konuda, hakikate hamletme noktasında kesin bir hüküm verilememiş olur.”⁴⁹³

4.2.2. Ba’s

Ba’s kelimesi kök anlamı itibariyle uyandırmak, harekete geçirmek ve göndermek anlamındadır. Kelimenin temel anlamı ise bir canlıyı sıkıca tutunup benimsediği mekânından hareket ettirip kaldırmaktır. Kur’ân’da temel kullanımı ise Allah’ın ölümlerin aslî cüzlerini bir araya getirip ruhu bedene iâde ederek onları kabirden diriltilip kaldırmasıdır.⁴⁹⁴

Tahâvî “Kıyamet günü dirilişe ve amellerin karşılıklarının verileceğine inanırız” derken,⁴⁹⁵ Pezdevî “Tüm Müslümanların ve Ehli Kitabın dirilişin hak olduğunu kabul ettiğini” söyler.⁴⁹⁶ Teftâzânî *el-Akâidü’n-Nesefiyye*’de Kur’ân’daki bedenlerin tekrar diriltileceğine dair “Sonra siz muhakkak yine kıyamet gününde

⁴⁹¹ Müddessir, 74/8. فَإِذَا نُفِرَ فِي النَّافُورِ

⁴⁹² Müddessir, 74/8.

⁴⁹³ Semerkandî, Şerhu Te’vilâtü’l-Kur’ân, vr. 970b; Bkz. Mâtürîdî, Te’vilâtü Ehli’s-Sünne, C. X, s. 304.

⁴⁹⁴ Cebel, el-Mu’cemu’l-İştikâkî el-Muassal, s. 142; İsfehânî, Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân, s. 132.

⁴⁹⁵ Tahâvî, el-Akâidü’t-Tahâviyye, s. 18.

⁴⁹⁶ Pezdevî, Usûlü’d-Dîn, s. 160.

diriltileceksiniz”,⁴⁹⁷ “De ki: Onları ilk defa var eden diriltecektir, O her yaratılmışı hakkıyla bilendir”⁴⁹⁸ âyetleri ve benzeri başka âyetlerin delaletiyle ba’s haktır”,⁴⁹⁹ der. Gazzâlî ise ba’sın aklen mümkün olmasından dolayı tasdikinin de vâcip olduğunu zikreder.⁵⁰⁰

İslâm düşünce tarihinde İbn Sînâ gibi ölümden sonra diriltimenin rûhânî olacağını söyleyenler⁵⁰¹ azınlıktadır. Genel kanaat dirilişin cismânî olacağı yönündedir. Ebû Hanîfe ba’sın keyfiyetine girmeksizin nefislerin ceza ve mükâfat için diriltileceğini zikrederek⁵⁰² “Şüphesiz Allah kabirlerde bulunanları diriltecektir”⁵⁰³ meâlindeki âyetle ba’sı temellendirir.⁵⁰⁴

Öldükten sonra dirilme Kur’ân’ın üzerinde önemle durduğu, inkâr edenlerin uyarıldığı ve kesin gerçekliğinin vurgulandığı bir konudur.⁵⁰⁵ Bu husus Hac sûresinde, “Ey insanlar! Ölümden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir "alaka"dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir "mudga"dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da (akıl, temyiz ve kuvvette) tam gücünüze ulaşmanız için (sizi kemale erdiriyoruz). İçinizden ölenler olur. Yine içinizden bir kısmı da ömrün en düşkün çağına ulaştırılır ki bilirken hiçbir şey bilmez hale gelsin. Yeryüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarr ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir”⁵⁰⁶ mealindeki ayetlerle ifade edilir.

Kur’ân inkarcıların pişman olacaklarını da haber verir: “Şöyle derler: Vay başımıza gelene! Kim bizi diriltip mezarımızdan çıkardı? Bu, Rahman’ın va’d ettiği şeydir. Peygamberler doğru söylemişler.”⁵⁰⁷

İbn Ebi’l-İzz, ba’s’ın aklîliğine dair açıklamalarda bulunur. Buna göre Selef ve akl-ı selim sahiplerinin çoğunluğuna göre, cisimler halden hale geçer ve sonra

⁴⁹⁷ Mü’minûn, 23/16. ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُنْعَمُونَ

⁴⁹⁸ Yâsîn, 36/79. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ

⁴⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, s. 99.

⁵⁰⁰ Gazzâlî, *Kavâ’idü’l-Akâid*, s. 219.

⁵⁰¹ Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Âhiret*, s. 158.

⁵⁰² Ali el-Kârî, *Şerhu’l-Fıkhı’l-Ekber*, s. 182.

⁵⁰³ Hac, 22/7.

⁵⁰⁴ Malkoç, *Klasik Dönem Mâtürîdîyye’de Kıyâmet ve Âhiret*, s. 130.

⁵⁰⁵ Topaloğlu, vd., *İslam’da İman Esasları*, s. 444.

⁵⁰⁶ Hac, 22/5.

⁵⁰⁷ Yâsîn, 36/52.

toprağa dönüşür. Sonra Allah ilk yaratmada halden hale dönüştürdüğü gibi bunları tekrar yeniden yaratır. Nutfeden alakaya, sonra da et ve kemiğe... Ve daha sonra ise tastamam bir insan oluverir. İşte, insan *acbu'z-zeneb* hariç çürüdüktan sonra ba's aynen böyle gerçekleşir.⁵⁰⁸

Şerhu't-Te'vilât'ın "Onlar, kendi nefisleri(nin yaratılış incelikleri) hakkında hiç düşünmediler mi? Hem Allah gökler ile yeri ve ikisi arasındakileri ancak hak ve hikmete uygun olarak ve belirli bir süre için yaratmıştır. Şüphesiz insanların birçoğu Rablerine kavuşacaklarını inkâr ediyorlar"⁵⁰⁹ âyetinin yorumunda ifade ettiğine göre *ba's*, Kur'ân'da "*likâur-Rab*", "*rucû' ileyh*", "*masîr ileyh*", "*burûz ileyh*" ve "*hurûc*" diye isimlendirilmiştir. Oysa kulları, her daim Allah'ın karşısında ve huzurundadır. Mahlûkâtın yaratılmasındaki asıl amaç ve hikmet, *ba's* olduğu için Kur'ân'da yukarıda örneklerini zikrettiğimiz üzere, *ba's*ı ifade eden Allah'la buluşma ve huzuruna çıkma gibi farklı isimler kullanılmıştır.⁵¹⁰

"Ey insanlar! Ölümden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden)... yarattık,"⁵¹¹ âyeti bağlamında ise *Şerhu't-Te'vilât* şunları ifade eder: "Ey inkarcılar, siz toprak olduktan sonra dirilmeyi inkâr ediyorsunuz, ama sizin ilk yaratılışınız da topraktan, sonra da bir damla sudan. Peki ölüp toprak olduktan sonra, yeniden dirilişi nasıl inkâr ediyorsunuz? Hem, Allah insanı nutfeden insana kadar, halden hale çeviriyor. Şâyet bu halden hale çevirme, hedeflenen bir amaç ve hikmete binaen değilse abes bir iş olmuş olur."⁵¹² Gerek *Te'vilât*'ta gerekse şerhinde, yaratılışın ölümlle bitemeyeceği, Allah'ın bu mükemmel kâinatı, yok etmek için yaratmış olamayacağı ve bunun hikmetli bir yaratıcının hikmetine yakışmayacağı devamlı vurgulanır. Dolayısıyla yaratılışın amacının tekrar dirilme, yani *ba's* olduğu her vesileyle dile getirilir.

Halden hale çevirme hedeflenen bir amaç ve hikmete binaen olmazsa abes bir iş olmuş olur. Mahlûkâtın yaratılmasındaki asıl amaç ve hikmet *ba's*tır. Böylece Mâtürîdîlik düşüncesine *ba's*la mahlûkâtın yaratılış amacı arasında yakın bir ilişki

⁵⁰⁸ İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. II, s. 599.

⁵⁰⁹ Rûm, 30/8.

⁵¹⁰ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 682b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VIII, s. 254.

⁵¹¹ Hac, 22/5.

⁵¹² Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 582b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VII, s. 390.

kurulmakta ve hikmet kavramı yalnızca yerlerin ve göklerin yaratılışı değil, öteki âlemin yaratılışı ve ba's için de kullanılan bir mahiyete kavuşmaktadır.

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*'de ba'sın⁵¹³ cismânî olup olmaması tartışmasının çok uzun olduğunu söyleyip konuya hiç girmez.⁵¹⁴ *Şerhu't-Te'vilât* ise ba'sın cismânî mi yoksa rûhânî mi olacağı konusunu uzunca tartışır. Bedenlerin bu dünyada çeşitli zaafklar ve âfetlerle malûl olduğunu; âhirette bâki kalmak üzere tekrar yaratıldıklarında bu bedensel illetlerin zail olarak ruhânî cevherlerin vasıflarına sahip olacağını; hem ruhun letâfet ve beka gibi özelliklerini hem de bedenin cismânî haz ve lezzet alma gibi özelliklerini cem etmesinden dolayı ruh-beden birlikteliğindeki yaşamın sadece ruhsal yaşama göre daha üstün özelliklere sahip olduğunu söyleyenlerin görüşlerini daha isabetli bularak, ba'sın cismânîliği yönünde görüş bildirir. Sem'î delillerin de bunu desteklediğini ifade ederek "Ey insanlar! Ölümünden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir "alaka"dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir "mudga"dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım",⁵¹⁵ Dediler ki: "Biz bir yığın kemik, bir yığın ufantı olduğumuz zaman mı yeniden bir yaratılışla diriltilecekmisiz, biz mi?"⁵¹⁶ Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: "Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?"⁵¹⁷ mealindeki ayetleri zikreder.⁵¹⁸

Şerhu't-Te'vilât'ın ifadesiyle, inkarcıların inanma problemlerinin dirilişin cismânîliği hususunda olmasından dolayı cevap mahiyetindeki bu ve benzeri âyetlerde cismânî diriliş konu edinmiştir. Dolayısıyla, âyetlerin cismânî dirilişe delaleti daha uygundur. Ayrıca, cismânî olmayan ve duyularla hissedilemeyen ilim, akıl, görme, duyma gibi latif şeyler kaybolup gittikten sonra tekrar geri gelebilir. İnkarcılar bu tür bir îadeyi zaten inkâr etmiyorlardı. İnkâr ettikleri husus cismânî diriliş olduğundan, âyetlerde tartışma konusu edilen de cismânî diriliş oldu. Tüm bu gerekçelerden dolayı dirilişin cismânî olduğunu söylemek en doğru olanıdır⁵¹⁹

⁵¹³ Ebü'l-Mu'în, bu yorumu yaparken, *haşr* kelimesini *ba's* anlamında kullanır.

⁵¹⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, C. II, s. 95.

⁵¹⁵ Hac, 22/5.

⁵¹⁶ İsrâ, 17/49.

⁵¹⁷ Yâsîn, 36/78.

⁵¹⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 198b. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. III, s. 217.

⁵¹⁹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 198b. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. III, s. 217.

diyerek, dirilişin cismânî olduğunu söyleyenlerin tarafında durup Ehl-i Sünnetin genel eğilimini dile getirir.

Dirilişin cismânî olup olmaması meselesi ile bağlantılı olarak tartışma konusu olmuş bir diğer mesele de iâdenin aynı beden in iâdesi mi, yoksa yeni bir beden in inşası mı, olduğudur. Bu konuya, “Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz”⁵²⁰ âyeti bağlamında değinen *Şerhu't-Te'vilât*, bazı açıklamalarda bulunur: Buna göre alimler arasında iâdenin keyfiyeti tartışılmıştır. Hak Ehline göre *tebdil* burada, beden in bizzat kendisinin değil, vasıflarının değiştirilmesidir. Yani yanan derinin yanmadan önceki hali ile değiştirilmesidir. *Tebdil* ve *tağyir*, vasıflarda olabildiği gibi bizzat beden in zâtında da olabilir. Bedenlerin yok olup, vasıflarının da kaybolmasından sonra iâdesi böyledir. Bu da bedenlerin terkinin ve varlık sıfatının tecdîdî/yenilenmesi demektir. “Biz toprakta yok olduktan sonra mı, biz mi yeniden yaratılacakmız?”⁵²¹ âyeti de bu anlamda, yok olan beden in yeniden yaratılmasıdır. Ölümden sonra diriliş, bizzat beden in ve vasıflarının yok olmasından sonra yeniden yaratılması açısından tecdîd, yok olan beden in aynısını yaratmak açısından ise iâde, diye isimlendirilmiştir. Kerrâmiye ise burada tecdîdin, bedenlerin bizzat kendisinin ve vasıflarının tebdili anlamında olduğunu söyler. *Şehu't-Te'vilât*, onlar yok olan bir şeyin aynısının iâdesinin imkânsız olduğunu, dolayısıyla da bedenlerin aynısının değil, benzerinin iâde olacağını söylemiştir⁵²² diyerek, iâde ve tebdil arasındaki farka değinmiş, iâdenin, aynı beden in iâdesi şeklinde olduğunu ifade etmiştir.

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*'de Râfizi'leri eleştirirken, onlardan bir gurubun, “kişi öldükten ve bedeni dağılıp un-ufak olduktan sonra Allah, ruhun gireceği başka bir beden yaratır, çünkü beden ruhun elbisesi gibidir,” dediklerini; buna delil olarak da *derilerin yenilenmesi* bahsinin geçtiği âyeti zikrettiklerini söyler. Cevaben de âyetteki tecdidin, beden in bizzat kendisinin değil vasıflarının tebdili anlamında olduğunu söyleyerek,⁵²³ iâdenin yeni bir beden in yaratılması şeklinde değil aynı beden in iâdesi şeklinde olduğu ifade eder.

Gerek *Şerhu't-Te'vilât*'taki gerekse *Tebşiratü'l-Edille*'de ki açıklamalar açıkça ortaya koyuyor ki iâde aynı beden in iâdesi şeklinde olacaktır. Muhaliflerin karşı delil

⁵²⁰ Nisâ, 4/56.

⁵²¹ Secde, 32/10.

⁵²² Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 196b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, C. III, s. 274.

⁵²³ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 296.

olarak sundukları “Derileri başka derilerle değiştiririz” âyeti, derilerin bizzat özünün değil vasıflarının yenilenmesi ve değiştirilmesi anlamındadır.

4.2.3. Haşr

Haşr, toplulukların yerlerinden çıkarılıp savaş ve benzeri bir şeye sevk edilmesidir. Kıyamet günü, *yevmü'l-ba's* ve *yevmü'n-neşr* diye isimlendirildiği gibi *yevmü'l-haşr* diye de isimlendirilmiştir.⁵²⁴ Dirilişten sonra insanların toplanacağı yere ise *maşer* denildiği gibi, *arasât* ve *mevkıf* isimleri verilir. Dolayısıyla haşır kıyamet ahvali içinde ba'stan sonraki ikinci merhaleyi oluşturur.⁵²⁵

O gün ancak Rableri huzurunda toplanacaklarından korkanların güvende olacağı hususuna da işaret edilen âyetlerde belirtildiğine göre başta insanlar ve cinler olmak üzere şeytanlar, melekler, hatta tapınılan putlar bile hesaba çekilmek için haşredilecektir.⁵²⁶

Ehl-i Sünnete göre çocuğu, yaşlısı, akıllısı delisi ile mükellef olan insan, cin ve meleklerin tümü haşrolacaktır. Ehl-i Sünnetin ekseriyetine göre diğer canlılar da hesap için değil, karşılaşma için diriltilecekler daha sonra toprak olacaklardır.⁵²⁷ Kur'ân-ı Kerim'de maşer günündeki toplanma; sûra ikinci defa üflenince kabirlerde bulunanların diriltilip maşere sevk edileceği,⁵²⁸ Allah'ın diledikleri hariç göklerde ve yerde bulunanların hepsi dehşete kapılıp boyunları bükük olarak bölük bölük Allah'ın huzuruna çıkacağı,⁵²⁹ o günün bir toplama günü olacağı,⁵³⁰ “Allah'a karşı gelmekten sakınanların Rahmân'ın huzurunda bir elçiler heyeti gibi toplanacağı, suçluların da suya koşan susuz develer gibi cehenneme sevk edileceği”⁵³¹ şeklinde, *haşr*, *cem*, *sevk*, *nesl* gibi farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Ebü'l-Muîn en-Neseff *Tebsiratü'l-Edille*'de, “Haşırın keyfiyetine gelince bu konuda ihtilaf çoktur. Biz bu konuya hiç girmiyoruz” diyerek bu bahsi geçmiştir. Kanaatimizce bu ifadesinde *haşr* diye aslında *ba'sı* kastetmiş, yani *haşri ba's* anlamında kullanmıştır. Çünkü *Şerhu't-Te'vilât*'ta yukarıda da işaret ettiğimiz üzere, haşrdan bahseden farklı kökten kelimelerin geçtiği âyetlere bakabildiğimiz kadarıyla, haşırın keyfiyetiyle alakalı

⁵²⁴ İsfehâni, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 237.

⁵²⁵ Süleyman Toprak, "Haşır", *DİA*, TDV Yayınları, 1997, İstanbul, C. XVI, ss. 416-417.

⁵²⁶ Âli İmrân, 3/158; En'âm, 6/51, 72, 128; Sebe', 34/40; Ahkâf, 46/6.

⁵²⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 161.

⁵²⁸ Yâsîn, 36/51.

⁵²⁹ Neml, 27/87; Nebe', 78/18.

⁵³⁰ Kâf, 50/44.

⁵³¹ Meryem, 19/85, 86.

olarak sadece âyetlerin bahsettiği anlatımlarla yetinilmiş, başka hiçbir ayrıntıya girilmemiştir. Ba's konusunu ise özellikle, "Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz"⁵³² âyeti bağlamında çok geniş bir şekilde⁵³³ ele almıştır. Çünkü diriliş/ba's, kabir hayatının bitip asıl âhiret hayatının ilk başlangıcıdır. Bu ilk başlangıcın ise sadece ruhla mı yoksa ruh-beden birlikteliğinde mi olacağından tutun da bu dirilişin aynı bedenin îadesi şeklinde veya yeni bir bedenin inşası şeklinde olmasına varıncaya kadar çok geniş tartışma konularını kapsamaktadır. Haşr ise bu gibi tartışma konularını içermez. Dolayısıyla da geniş izahlar gerektirmez.

4.2.4. Hesap ve Sual

Sözlükte "saymak, hesap etmek", ayrıca mufâ'ale babından olmak üzere "hesaba çekmek" mânasında masdar olan hesap (*hisâb*) kelimesi, "sayma, sayım" anlamında isim şeklinde de kullanılır. Terim olarak insanların hesaba çekilecekleri âhiret safhalarından birini ifade eder.⁵³⁴

el-Hasîb ismi "gözetleyen, hesaba çeken,⁵³⁵ kâfi gelen" anlamında Allah'ın isimlerindedir. *Haseb* cömertlik, şeref ve hesap anlamlarına gelir."⁵³⁶ İmam-ı Mâtürîdî Nisâ sûresindeki *hasîb* ismini⁵³⁷ *şehîd*, *hafîz*, *kâfi*, *hesaba çeken* ve *muktedir* kelimeleriyle açıklamıştır.⁵³⁸ Allah Teâlâ mahlûkâta asla zulmetmeyen adil, neyi niçin ve nasıl yaptığını en iyi bilen ilim ve hikmet sahibidir. Müminle kâfiri, iyi ile kötüyü eşit tutmamak O'nun adâletinin ve hikmetinin gereğidir. Bundan dolayı O, insanları âhirette hesaba çekecektir.⁵³⁹

Kur'ân için âhirette verilecek son hüküm, şu temel sebeplerden dolayı çok önemlidir: *Birincisi*: Kur'ân için gerçekliğin temel yapısı olan ahlâk ve adâletin temini, insan davranışlarının son mahkemede değerlendirilmesiyle olur. *İkincisi*: Hesap gününde amellerin tartılması, insan hayatının gayesini net bir şekilde ortaya koyar. Böylece insan bu dünyada ne için çalıştığını açıkça görebilir. *Üçüncüsü* de

⁵³² Nisâ, 4/56.

⁵³³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 196b-198b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. III, s. 213-220.

⁵³⁴ Emrullah Yüksel, "Hesap", *DİA*, TDV Yayınları, 1998, İstanbul, C. XVII, ss. 240-242.

⁵³⁵ İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 234.

⁵³⁶ İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C.I, s.310.

⁵³⁷ Nisâ, 4/86. وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا.

⁵³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. III, s. 28, 288; Bekir Topaloğlu, "Hasîb", *DİA*, TDV Yayınları, 1997, İstanbul, C. XVI, ss. 380-381.

⁵³⁹ A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelama Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 360.

büyük mahkemede insanlar arasında süregelen anlaşmazlık ve çekişmeler, tarafların gerçek niyetlerinin ortaya dökülmesiyle kesin bir şekilde sonuca bağlanacaktır.⁵⁴⁰

Ebû Hanîfenin ifadesiyle kıyamette hasımların birbirleriyle ödeşmeleri anlamında kısas,⁵⁴¹ Pezdevî'nin ifadesiyle ise hesap, haktır.⁵⁴² Ömer Neseî ise "Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız",⁵⁴³ "Kendilerine peygamber gönderilenlere mutlaka soracağız. Peygamberlere de elbette soracağız"⁵⁴⁴ âyetlerinde beyan edildiği üzere âhiretteki hesap ve sorgulamanın hak olduğunu ifade eder.⁵⁴⁵

Allah Teâlâ Kur'ân'da "Hesap gününde herkese kazandığının karşılığı verileceğini; kimseye zulmedilmeyeceğini ve Allah'ın, hesabı çabuk gören olduğunu";⁵⁴⁶ insanların gizli açık bütün amellerinden hesaba çekileceğini;⁵⁴⁷ kulakları, gözleri ve derilerinin, yapmış oldukları işler hakkında, kendileri aleyhine şahitlik edeceğini; derilerine, "niçin aleyhimize şahitlik ettiniz?" dediklerinde de, "bizi her şeyi konuşuran Allah konuştu" diye cevap alacaklarını; akıl sahiplerinin hesabın kötü geçmesinden korktuklarını;⁵⁴⁸ Allah'ın emirlerine uymayanların yeryüzünde olan her şey ve onun yanında bir katı daha kendilerinin olsa kurtulmak için hepsini kurtuluş fidyesi olarak vermek isteyeceklerini ve bu kimselerin hesaplarının pek kötü olacağını;⁵⁴⁹ hesap esnasında asla adâletsizlik yapılmayacağını, kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onun mükafatını göreceğini ve kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse onun cezasını göreceğini⁵⁵⁰ haber vermiş ve hesabın ehemmiyetini anlatmıştır.

Şerhu't-Te'vilât'ta Semerkandî, "Sonra hepsi, gerçek sahipleri olan Allah'a döndürülürler. İyi bilin ki hüküm yalnız O'nundur. O, hesap görenlerin en çabuğudur"⁵⁵¹ âyetinin yorumunda, Hasan el-Basrî'den naklen: O, cezalandırması seri olandır. "Kimin hesabı tartışmalı geçerse, azaba uğrar" rivâyeti doğrultusunda,

⁵⁴⁰ Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 179.

⁵⁴¹ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, s. 174.

⁵⁴² Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 165.

⁵⁴³ Hicr, 15/92, 93. قَوْرَبِكَ لِنَسْأَلْتَهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ

⁵⁴⁴ A'râf, 7/6. فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ

⁵⁴⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye*, s. 101.

⁵⁴⁶ Mümin, 40/17. الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

⁵⁴⁷ Bakara, 2/284. وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخَفَوْهُ يُخَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ

⁵⁴⁸ Ra'd, 13/21. وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ

⁵⁴⁹ Ra'd, 13/21. لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ

⁵⁵⁰ Zilzâl, 99/7, 8. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ

⁵⁵¹ En'âm, 6/62.

Allah cezalandırmak üzere hesaba çeker. Hesaba çekmesinin çabuk olması, O'nun başkaları gibi meşguliyeti olmadan ve düşünmeye ihtiyaç duymadan hesaba çekmesinden dolayıdır,⁵⁵²der. “Kendilerine peygamber gönderilenlere mutlaka soracağız. Peygamberlere de elbette soracağız”⁵⁵³ âyetinin yorumunda ise bu âyet, “İşte o gün ne insana ne cine günahı sorulmayacak.”⁵⁵⁴ âyetiyle çelişir gibi gözükse de bunun izahının, Allah'ın hesap gününde onlara, ne yaptıklarını değil niçin yaptıklarını ve gerekçelerinin neler olduğunu soracağı şeklinde olduğunu⁵⁵⁵ belirtir. “Yoksa biz iman edip sâlih ameller işleyenleri, yeryüzünde fesat çıkaranlar gibi mi tutacağız? Yoksa Allah'a karşı gelmekten sakınanları yoldan çıkan arsızlar gibi mi tutacağız?”⁵⁵⁶ âyeti bağlamında ise şu izahlara değinir: Şâyet kâfirlerin zannettiği gibi tekrar dirilme olmasaydı, Allah kötülerle iyileri bir tutmuş olurdu. Hem de onlar bu dünyanın nimetlerinde de sıkıntılarında da aynı imkânlarla sahip idiler. Hikmete uygun olan ise bu ikisinin ayırt edilmesidir. İnsanlar bu dünyada bile dostu ile düşmanını ayırt etmeyi sefih ve akılsız sayıyor. O zaman iyilerle kötülerin yaptıklarının ayırt edilip karşılığının verileceği bir âhiret yurdu gereklidir.⁵⁵⁷

Hikmetli yaratıcının adâleti gereği iyilerle kötülerin ayırt edilip herkesin yaptıklarının karşılığını göreceği hesap ve sual anının, âhiret hayatının asıl odağı ve kırılma noktası olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Ebü'l-Mu'în en-Nesefî *Şerhu't-Te'vilât*'ta da görüldüğü üzere, tüm yaratılış sürecini bir bütün olarak değerlendirir. Ölümle birlikte başlayıp bir tür uykuya da benzeyen pasif âhiret hayatının daha aktif bir hale geldiği ve asıl ebedî hayatın başlangıcı olan dirilişi, en geniş anlamıyla hayatın merkezine koyar. Hemen hemen bütün değerlendirmelerinde diriliş üzerine yoğunlaşır. Bu bağlamda da ilk yaratılışı ve yaratılışın gayesini, hikmetin gerektirdiği dirilişle açıklar.

Nesefî hikmet kavramını, hem bu dünyadaki olayları ve yaratılış sürecini hem de hesap başta olmak üzere âhiretteki hakikatleri ve ahvâli açıklamak için başvurduğu önemli bir argüman olarak ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi Mâtürîdî

⁵⁵² Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 279b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. IV, s. 109.

⁵⁵³ A'râf, 7/6.

⁵⁵⁴ Rahman, 55/39.

⁵⁵⁵ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 313b.; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. IV, s. 359.

⁵⁵⁶ Sâd, 38/28.

⁵⁵⁷ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 761b.; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VIII, s. 621.

düşüncede hikmet ve sonuç/amaç kavramları ahiretteki hesap ve suâl bağlamında da din dilinin önemli enstrümanları olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.2.5. Amel Defteri

Kur'ân'da *kitâb* ve *suhuf* adlarıyla geçen amel defterine *kitâbü'l-a'mâl*, *sahîfetü'l-a'mâl* da denir.

Tahâvî amel defterlerinin okunmasına iman ederiz, der.⁵⁵⁸ Pezdevî ve Teftâzânî ise günah ve sevapların melekler tarafından kaydedilip kıyamette müminlere sağından kâfirlere ise solundan ve arkasından verilecek ve okunacak olan kitabın hak olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁵⁹ “Her insanın amelini boynuna yükledik. Kıyamet günü kendisine, açılmış olarak karşılaşıcağı bir kitap çıkaracağız, "Oku kitabımı! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter" denilecektir”⁵⁶⁰ mealindeki ayeti de bu hususu izah etmek için delil olarak sunulmuştur.

Semerkandî *Şerhu't-Te'vilât*'ta âyette geçen *açılmış bir kitap çıkaracağız* ifadesinin, iki şekilde anlaşılabilirliğini söyler: *İlk* anlam “amellerini bir kitap olarak önüne çıkaracağız”, *ikincisi* ise “amellerinden dolayı önüne bir kitap çıkaracağız” anlamıdır. Semerkandî herkesin dilleri farklı olmasına rağmen o kitabı okuyabilmesinin ise Allah'ın bir lütfu olduğunu ifade eder.⁵⁶¹ “Kime kitabı sağından verilirse hesabı çok kolay bir şekilde görülecek, sevinçli olarak ailesine dönecektir. Fakat kime kitabı arkasından verilirse “Bittim!” diye bağırarak ve alevli ateşe girecektir”⁵⁶² âyeti bağlamında ise hesabın kolay olmasının birkaç yönden olabileceğini söyler. *İlk olarak* Allah'a inanıp tasdik eden mü'minin hesabı kolay olur. *İkinci olarak* mü'min kişi kitabına baktığında iyiliklerinin kabul edilip günahlarının affedildiğini gördüğünde, onun hesabı kolay olur. *Diğeri ise* mü'minin dünyada kendisine verilen nimetleri hatırlaması ve söylemesi şeklinde bir hesap olur, kınama ve azarlama şeklinde olmaz. Bu da kolay bir hesap olmuş olur. Kâfire ise

⁵⁵⁸ Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 18.

⁵⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 101; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 165.

⁵⁶⁰ İsrâ, 17/13. وَكُلُّ إِنْسَانٍ لَّزُحْمَاهُ طَائِرَةٌ فِي غُفْوِهِ وَنُخْرَجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا

⁵⁶¹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 511a; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VII, s. 18.

⁵⁶² İnşikâk, 84/7-12. فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا

“niçin böyle yaptın?” diye kınama içerikli bir hesap sorulur. Böyle bir hesap ise zor bir hesap olmuş olur.⁵⁶³

Ebü'l-Mu'în en-Nesfî *Tebşiratü'l-Edille*'de, hafaza melekleri bahsinde meleklerin neyle, ne üzerine yazacakları sorusuna cevaben; “Biz nas ve haberlerle bize gelenlere inanırız. Akıl ve kıyas kabul etmese bile keyfiyetiyle ilgilenmeyiz” diyerek bu konuda yorum yapmaktan kaçınarak meselenin özüne işaret eder.⁵⁶⁴

Amellerin âhirette kişinin karşısına bir kitap olarak çıkması, ya da amellerinden dolayı kişinin karşısına bir kitap çıkarılması insanda, yaptıklarının amel defterlerine kaydedildiğine dair bilinci geliştirerek, onun kendi iç muhasebesini yapmasına ve duygularını kontrol etmesine yardımcı bir faktör olarak karşımıza çıkar. Nesefî'nin de hafaza meleklerinin ne ile ve ne üzerine yazdığına dair bahiste ifade ettiği gibi önemli olan amel defterinin keyfiyeti değildir. Önemli olan buna imandır ve insana kazandırdığı sorumluluk duygusudur. O halde amel defterleri kişinin bu dünyada hareket ve eylemlerine dikkat etmesini sağlayacak ve böylece onun yapıp etmelerinin kayda geçirilmesi kişinin yaşamında âhret inancının işlevselliğini daha etkin bir şekilde ortaya koymuş olacaktır.

4.2.6. Mîzan

Sözlükte bir şeyi düzeltmek, doğrultmak,⁵⁶⁵ ağırlığını bilmek, ölçüye vurmak, tartmak” anlamındaki “VZN” kökünden türemiş bir isim olan mîzan kelimesi tartı aleti, tartmada kullanılan ağırlık, adâlet mânalarına gelir.⁵⁶⁶ Kur'ân'da dünya için kullanıldığında insanın fillerinde ve sözlerinde adâleti ve dengeyi gözetmesi anlamında kullanılır.⁵⁶⁷ Âhret için kullanıldığında ise mükelleflerin sorguya çekilmelerinin tamamlayıcı bir işlemi olarak, ceza veya mükâfatı gerektiren amellerinin kemiyet açısından değerlendirilmesi anlamındadır.⁵⁶⁸

Tahâvî “Mîzana iman ederiz” derken,⁵⁶⁹ Pezdevî “Kıyamette amellerin Allah'ın dilediği şekilde tartıldığı mîzanın hak olduğunu” ifade eder.⁵⁷⁰ Teftâzânî ise mîzanın, amellerin miktarlarını bilmeyi sağlayan şey olduğunu, aklın bunun

⁵⁶³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 1000b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. X, s. 472.

⁵⁶⁴ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 216, 217.

⁵⁶⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, C. VI, s. 107.

⁵⁶⁶ Süleyman Toprak, "Mîzan", *DİA*, TDV Yayınları, 2005, İstanbul, C. XXX, ss. 211-212.

⁵⁶⁷ İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 868.

⁵⁶⁸ Toprak, "Mîzan", *DİA*, C. XXX, ss. 211-212.

⁵⁶⁹ Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 19.

⁵⁷⁰ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 163.

keyfiyetini tam anlamıyla idrakten âciz kaldığını ifade eder.⁵⁷¹ Mu‘tezile’den bir kısmı, ameller tartılması mümkün olmayan arazlar olduğundan, *terazi* anlamında bir *mîzandan* söz edilemeyeceğini, âyetlerdeki *mîzanın* adâlet anlamında olduğunu belirtmiştir.⁵⁷² Burada görüldüğü üzere Mu‘tezile *mîzan* kelimesini lafzî anlamıyla almamış, tevil etme yoluna gitmiştir.

İbn Ebi’l-İzz Kurtubî’den naklen, “Hesap bittikten sonra amellerin tartılmasına geçilir. Tartı, amellerin karşılığını vermek için olduğundan hesaptan sonra olması gerekir. Hesap amellerin tesbiti, tartı ise uygun karşılığın verilmesi için miktarlarının belirlenmesidir. “Kıyamet günü için adâlet *terazileri* kuracağız”⁵⁷³ âyetindeki “teraziler” diye tercüme edilmiş olan *mevâzîn* kelimesi, amelleri tartan *teraziler* de olabilir, terazide *tartılan ameller* de olabilir”⁵⁷⁴ şeklindeki ifadeleri ile *mîzan* sözcüğünün anlamını izah eder.

Kur’ân-ı Kerim âhiretteki *mîzanı* “Kıyamet günü için adâlet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz”⁵⁷⁵ mealindeki âyetle tasvir edip açıklar.

Şerhu’t-Te’vilât’ın bu âyeti izah ettiği yorumuna göre âyetin zahirinden anaşılan, teraziler adâlettir. Çünkü sıfat mevsûfun aynıdır. “*Zarif adam geldi*” dediğimizde, zarif olan, adamdır; adam da zarif olandır. Sıfat ve mevsûf birbirinin aynıdır. Yani dünyada terazileri kurduğumuz gibi âhirette adâleti kurarız. Şöyle de yorumlanabilir: Âhirette dünyadaki teraziler gibi teraziler kurarız.⁵⁷⁶ *Şerhu’t-Te’vilât*’taki bu yorumun, Mu‘tezile ile aynı istikamette bir yorum olduğu görünüyor. Mu‘tezilenin *mîzan* kavramını tevil ameliyesinin Ehli Sünnet tarafından aşırı bir yorum yöntemi olarak eleştiriye tabi tutulduğunu belirtmekte fayda vardır.

Şerhu’t-Te’vilât *mîzan* kelimesini “O gün amellerin tartılması da haktır. Kimlerin sevabı ağır basarsa işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Ama kimlerin sevabı da hafif gelirse işte onlar âyetlerimize haksızlık etmiş olmaları sebebiyle kendilerini

⁵⁷¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, s. 100.

⁵⁷² İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şerhuhü el-Müsâmere li’bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 236; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, s. 100; Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, C. V, s. 121.

⁵⁷³ Enbiya, 21/47.

⁵⁷⁴ İbn Ebi’l-İzz, *Şerhu’l-Akâdeti’t-Tahâviyye*, C. II, s. 609.

⁵⁷⁵ Enbiya, 21/47. وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ

⁵⁷⁶ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, vr. 574a; Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, C. VII, s. 349, 350.

ziyana sokanlardır”⁵⁷⁷ mealindeki âyetle genişçe ele almıştır. *Şerhu't-Te'vilât* bu ayetin yorumunda kimi tespitlerini ortaya koyar. Onun ifade ettiğine göre mîzan konusunda ihtilaf edilmiştir. Hasan el-Basrî mîzanın sevap ve günahların tartıldığı iki kefeli terazi olduğunu söyler. Bu görüş âyetin zahirine uymamaktadır. Çünkü terazinin bir tarafı ağır geldiğinde diğer tarafı hafif gelmekte ve kişi aynı anda, bir taraftan kazanan diğer taraftan ise kaybeden konumunda olmaktadır. Oysa âyetin zahiri mutlakdır. Terazinin neyle ağır geldiği ve neyle hafif geldiği açıkça belirtilmemiştir. Bundan dolayı Hasan el-Basrî'nin yorumu isabetsizdir. Ama ağır ve hafif gelenin *itâatler* olduğu yorumu ise daha kabul edilebilir bir mahiyet arz etmektedir.⁵⁷⁸

Şerhu't-Te'vilât A'râf sûresinin 8. âyeti bağlamında, Hasan el-Basrî'nin mîzan hakkındaki yorumunu uzunca tartışıp mümkün olabilecek yorumları da zikrettikten sonra, bazı tespitlerde bulunur. Ona göre teraziden kastın ne olduğunun doğrusunu Allah bilir. Keyfiyeti konusu hariç, mîzanın aslen var olduğunu kabul etmek vâcibtir. Çünkü aslen varlığı hususunda Kitap ve mütevâtir sünnette nas olsa da keyfiyeti hususunda yoktur. Terazinin ağır ve hafif gelmesinden bahseden âyetin hakiki değil; müminlerin amellerinin ne kadar değerli, kâfirlerin amellerinse ne kadar değersiz olduğunu anlatan, temsîlî bir anlatım olması daha muhtemeldir. Çünkü Allah Teâlâ, müminlerin amellerini kalıcılık, güzellik gibi şeylere; kâfirlerin amellerini ise fânîlik, bâtıllık, serap, köpük gibi şeylere benzetmiştir. Buna göre terazilerin ağır ve hafif gelmesi müminlerin amellerinin değerli, kıymetli ve kalıcılığını; kâfirlerin amellerininse geçici, bâtıl ve kendilerine âhirette fayda vermeyecek olan ameller olduğunu ifade eder.⁵⁷⁹

Ebü'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*'de mîzan konusuna hiç değinmezken, *Bahru'l-Kelâm*'da, mîzan, sırat, havz ve hesap konularına değinir. Orada ifade ettiklerine bakıldığında, Ehli Sünnet'e göre mîzan, kıyamette havz, cennette Kevser ve sırat, bunların hepsi haktır. İbn Abbas mîzanın iki kefesinin olduğunu, birinin doğuda diğerininse batıda bulunduğunu söyler. Peki Allah kulların amellerini bildiği halde, amaller niçin tartılır denirse, amellerin tartılması kulun

⁵⁷⁷ A'râf, 7/8, 9. وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ

⁵⁷⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 313b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. IV, s. 361.

⁵⁷⁹ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 314a, 314b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, C.V, s. 295.

cennetlik ve cehennemlik olduğunu bilmesi içindir. Amel defterlerinin okunması, mîzandan öncedir. Hesap ve mîzan ise sırat köprüsü üzerindedir. Terazileri ağır basan cennete gider. Bedbahtlar ise cehenneme düşer. Mîzanın çoğul olarak zikredilmesi ise her insanın bir terazisinin olması sebebiyle çoğul kullanılıp tekil kastedilmiş olabilir. Bu tartılmanın keyfiyeti hususunda ise bazıları, kulun amelleriyle birlikte tartılacağını söylemiştir. Hakîm et-Tirmizî ise kulun değil, amellerin tartılacağını söyler.⁵⁸⁰

Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kiyâmet ve Âhiret adlı doktora çalışmasında Mehmet Malkoç, Mâtürîdî'den sonra gelen el-Hakîm es-Semerkandî, Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstuğfenî, Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, gibi Mâtürîdiyye âlimlerinin mîzânın hak olduğuna işaret etmekle birlikte keyfiyeti konusunda Mâtürîdî'den ayrıldıklarını ve mîzânı bir inanç esası kabul ederek ve bazı rivâyetlerden hareketle somut bir mîzân anlayışına sahip olduklarını ifade etmiştir.⁵⁸¹

Ebü'l-Muîn'in *Tebssiratü'l-Edille*'deki mîzan hakkındaki açıklamalarının, *Şehru't-Te'vilât*'taki değerlendirmelerden farklı olduğu görülüyor. *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*'ın, Ebü'l-Muîn'in *Te'vilât* okutmalarının ders notları şeklinde Alâeddîn es-Semerkandî tarafından kaleme alındığını biliyoruz. Maturîdî, mîzanın temsili bir anlatım olduğu kanaatindedir. Allah adına delilsiz bir şey söylememek için, mütevâtir olmayan rivâyetler üzerinden mîzanın keyfiyetine değil de Kur'ân'daki nasların delaletiyle mîzanın aslen varlığına inanmak gerektiğinin altını çizer.⁵⁸² *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, genelde olduğu gibi Mâtürîdî çizgiden ayrılmaz. *Bahrul-Kelâm* ise hakiki anlamıyla, iyiliklerin ve kötülüklerin tartıldığı bir mîzan görüşü ortaya koyar. Sonuç olarak, Ebü'l-Muîn'in mîzan hakkında ki görüşleri, Mâtürîdî çizginin *Te'vilât ve Şerhü't-Te'vilât*'taki temsîlî anlatım anlayışından farklı olarak *Bahrul-Kelâm*'a hakiki bir mîzan anlayışı olarak yansımış gözüküyor. O halde Nesefî mîzan kavramıyla ilgili olarak temsili anlatımı mı savunuyor yoksa hakiki bir mîzan anlayışını mı savunuyor, bu nokta izaha muhtaç gibi görünüyor. Görebildiğimiz kadarıyla şerhte hocasına muhalefet ettiği bir noktaya rastlayamadığımız Ebü'l-Muîn *Bahrul-Kelâm*'ın ilmihal düzeyinde bir kitap olması dolayısıyla, Ehl-i Sünnet mezhebi içindeki kelâmî tartışma konuları diyebileceğimiz

⁵⁸⁰ Nesefî, *Bahrul-Kelâm*, s. 239-243.

⁵⁸¹ Malkoç, *Klasik Dönem Mâtürîdiyye'de Kiyâmet ve Âhiret*, s. 150.

⁵⁸² Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 314a. Bu tesbite dair Şehru't-Te'vilât'ın ibaresi: والله اعلم بما أراد بالوزن، فيجب القول بالميزان والوزن بأصله دون كقيفته، احترازاً عن الوقوع في الخطأ، والشهادة على الله تعالى بما ليس فيه نص من جهة الكتاب والسنة المتواترة، إذ لا نص في بيان كقيفته، وإن ورد في أصله.

bu tür konulara halkın kafasını karıştırmamak için girmeyi gerekli görmemiş ve halkın seviyesine göre konuyu ele alarak sadece Ehl-i Sünnet dışındaki görüşlere değinmiş de olabilir.

4.2.7. Şefaati

Şefaati iki şeyin bir araya gelmesi,⁵⁸³ bir şeyin benzerine katılması anlamındaki “ŞEF” kökünden, yardım etmek veya yardım istemek amacıyla bir başkasına katılmak, onun yanında olmak, demektir. Çoğunlukla mertebe olarak daha yüce olanın daha aşağıda olana katılması ve destek vermesi anlamında kullanılır. Dolayısıyla âhiretteki şefaati terimi de bu anlamdadır.⁵⁸⁴

Kur’ân-ı Kerim, şefaati tevhit meselesiyle irtibatlandırmakta ve Allah’tan başka şefaatiçinin olmadığını haber vermektedir. “Yoksa Allah’tan başka şefaatiçiler mi edindiler? De ki: "Hiçbir şeye güçleri yetmese ve düşünemiyor olsalar da mı?" De ki: "Şefaati tümüyle Allah'a aittir. Göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur. Sonra yalnız O'na döndürüleceksiniz"⁵⁸⁵ mealindeki ayette ve yine, âhiret gününde hiç kimsenin başkası adına bir şey ödeyemeyeceğini, kimseye şefaatin de fayda vermeyeceğini,⁵⁸⁶ Allah’ın izni olmadan kimsenin şefaatiçi olamayacağını,⁵⁸⁷ meleklerin şefaatinin Allah’ın izni dahilinde ve sadece O’nun razı olduğu kimselere fayda vereceğini⁵⁸⁸ ifade eden ayetlerde bu açıkça bildirilmektedir.

İmam-ı A‘zam Ebû Hanîfe’ye göre genel olarak peygamberlerin, özel olarak da Peygamberimizin (s.a) şefaati cezayı hak eden büyük ve küçük günah sahibi müminlere haktır ve sabittir. Tahâvî rivâyetlerde aktarıldığı üzere, Peygamberin kıyamete saklamış olduğu şefaatinin hak olduğunu ifade eder.⁵⁸⁹ Ali el-Kârî ise bu konu hakkındaki rivâyetlerin manevî mütevâtir derecesinde olduğunu söyleyerek şefaatin varlığına Kur’ân-ı Kerim’deki “Bil ki Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur hem kendinin hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile! Allah gezip dolaştığınız yeri de içinde kalacağınız yeri de bilir”⁵⁹⁰ ve “Artık şefaatiçilerin şefaati onlara fayda vermez”⁵⁹¹ mealindeki âyetleri delil olarak serdedir. Bu son

⁵⁸³ İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Lüğâ*, C. III, s. 201.

⁵⁸⁴ İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, s. 457.

⁵⁸⁵ Zümer, 39/43, 44.

⁵⁸⁶ Bakara, 2/123.

⁵⁸⁷ Bakara, 2/255.

⁵⁸⁸ Necm, 53/26.

⁵⁸⁹ Tahâvî, *el-Akîdetü’t-Tahâviyye*, s. 29.

⁵⁹⁰ Muhammed, 47/19.

⁵⁹¹ Müddessir, 74/48.

âyetin ifade ettiğine göre şefaath kâfirlere fayda vermediğine göre müminlere fayda verecek demektir. Kur'ân-ı Kerim'deki "Ruh (Cebrail) ve melekler saf saf olup durduğu gün Rahmân'ın izin verdiklerinden başkaları konuşmazlar, konuşan da doğruyu söyler"⁵⁹² mealindeki âyet meleklerin şefaatine delil olarak zikredilmektedir. Ali el-Kârî alimlerin, evliyaların, şehitlerin, fakirlerin, müminlerin çocuklarının ve musibetlere sabredenlerin şefaatinin de aynı şekilde hak olduğunu ifade eder.⁵⁹³

Ali el-Kârî bunları zikrettikten sonra İmâm-ı A'zam Ebu Hanîfe'nin *el-Vasiyye* adlı kitabından "Hz. Muhammed'in (s.a.) şefaatinin büyük günah sahibi de olsa bütün cennet ehline hak" olduğunu nakleder. Ali el-Kârî'ye göre bu ifadeden Peygamberin (s.a.) şefaatinin sadece bu ümmetin büyük günah sahiplerine has olmadığı, onun bütün ümmetler için rahmet peygamberi olduğu anlaşılır.⁵⁹⁴ Bu ifadelerden Ali el-Kârî'nin şefaatin kapsamını genişletmiş olduğu gözükmektedir.

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbar'a göre "Peygamberin şefaati hususunda ümmetin ittifakı vardır. Ne var ki şefaath Mürcie'nin dediği gibi (Ehli Sünneti kastediyor) namaz kılan ve tevbe etmeden ölen büyük günah sahibi fâsıklar için değil tövbekar müminler içindir. Mezhep içinde Ebû Hâşim gibi "Nasıl ki günahıta ısrar edenleri affetmek güzel bir erdemse şefaath etmek de öyledir," diyenler olsa da isabetli görüş şefaatin büyük günahıta tevbe edenlere yönelik olduğudur."⁵⁹⁵

Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'nin âhiret ahvâline dair eserlerinde ayrıntılı olarak üzerinde durduğu üç konudan ikincisi şefaath konusudur. Ona göre, Allah'ın büyük günah sahibini rahmeti ve fazlıyla affetmesi caizse peygamberlerinin ve sâlih kullarının şefaatiyle affetmesi de caizdir. Nitekim affetmek hikmete uygundur.⁵⁹⁶

Ebü'l-Mu'in, şefaath konusunu Mu'tezile'nin görüşlerinin eleştirisi üzerinden ele alır. Mu'tezile'den bir grubun şefaati tamamen reddettiğini, kabul edenlerin de kendi içinde üç gruba ayrıldığını belirtir. *İlkine göre*, büyük günahlardan kaçınıp küçük günahlar işleyenler, bağışlanmak için Peygamberlerin ve meleklerin şefaatine muhtaçtırlar. *İkinci gruba göre*, Büyük günah işleyip de tevbe edenler, tevbelerinin kabulü için Peygamberlerin ve meleklerin şefaatine muhtaçtırlar. *Üçüncü gruba göre*

⁵⁹² Nebe, 78/39.

⁵⁹³ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, s. 170.

⁵⁹⁴ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, s. 170.

⁵⁹⁵ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 688.

⁵⁹⁶ Nesefî, *Tebseratü'l-Edille*, C. II, s. 397.

ise büyük ve küçük günahlardan kaçınanlar, derecelerinin artırılması için Peygamberlerin ve meleklerin şefaatine muhtaçtırlar. Mu‘tezile’ye göre başka hiç kimsenin de şefaata etme hakkı yoktur.⁵⁹⁷

Ebü'l-Mu‘în en-Nesefî Mu‘tezile’nin görüşlerini teker teker ele alır ve delillerini çürütür. O’nun ifade ettiklerine bakıldığında, Mu‘tezileye göre, büyük günah sahipleri, şefaata olmadan affedilmemekle kalmazlar; kâfirlerin affedilmediği gibi şefaata dahi affedilemezler. Çünkü bu, kâfiri affetmekle aynı anlamı taşır. Ebü'l-Mu‘în Mu‘tezile’nin bu iddiasına karşı çıkararak cevap verir. Ona göre eğer kâfirler dışındaki kimseler için şefaata olmayacak olsaydı, Allah (c.c.), “Artık şefaataçilerin şefaati onlara fayda vermez” âyetindeki “fayda vermemeyi” kâfirlere has kılmazdı. Dolayısıyla buradan kâfirler dışındakilere şefaata edilebilir anlamı çıkar. Ayrıca tevatür ve şöhret seviyesine ulaşan, Peygamberimizin “Şefaatom, ümmetimden büyük günah sahiplerinedir”⁵⁹⁸ hadisi ve daha başka rivâyetler, şefaatin varlığına ilişkin bir delildir. Diğer taraftan bu rivâyetler, “Bir mü’min mü’min olarak zina edemez, bir hırsız da mü’min olarak çalamaz”⁵⁹⁹ rivâyetleriyle de çelişmez. Çünkü mü’min günahı helal görerek işlerse imandan çıkar, aksi takdirde günahkâr da olsa mü’mindir.⁶⁰⁰ Bu noktada Nesefî açıkça, “büyük günah işleyen kimse günahı helal saymadıkça tekfir edilemez” anlayışını benimseyerek büyük günah sahipleri için âhirette şefaatin ve affin mümkün olduğunun altını önemle çizmektedir.

Mu‘tezile “Onlar, onun razı olduğu kimselerden başkasına şefaata etmezler ve hepsi onun korkusuyla titrerler”⁶⁰¹ âyetine dayanarak şefaatin, ancak Allah’ın razı olduğu kimseler için olacağını, zâlim ve fâsığın Allah’ın razı olduğu kimselerden olmaması sebebiyle büyük günah işleyen fâsıklara ve zâlimlere şefaata edilemeyeceğini iddia eder. Ebü'l-Mu‘în ise Mu‘tezile’nin iddiasına cevap vererek Kur’ân’daki “Zâlimlerin, ne sıcak bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaataçisi vardır”⁶⁰² âyetinde zikredilen zâlimlerin, kâfirler olduğu; dolayısıyla âyetin imanı ve sâlih amelleri olan günahkar mü’minlerden değil, zâlim olan kâfirlerden bahsettiğini

⁵⁹⁷ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 235.

⁵⁹⁸ Tirmizî, *Sıfetu'l-Kıyâme ve'r-Rakâik*, 11; Ebû Dâvûd, *Sünne*, 20, 21.

⁵⁹⁹ Buhârî, “Hudûd”, 6.

⁶⁰⁰ Nesefî, *Tebserati'l-Edille*, C. II, s. 397-399; bkz. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 235-238; bkz. Nesefî, *et-Temhîd li Kavâ'idi'd-Tevhîd*, s. 373-376.

⁶⁰¹ Enbiya, 21/28.

⁶⁰² Mümin, 40/18.

belirtir.⁶⁰³ Böylece Nesefî'nin yorumlarından, âhirette zâlim kâfirlere yönelik bir şefaatin asla söz konusu olmayacağını vurguladığını açıkça görmüş oluyoruz.

Ebü'l-Mu'în'e göre Mu'tezile'nin diğer bir red gerekçesi, meleklerin duasının cenneti hak eden sâlih insanlar için olduğu, bunun dışındakiler içinse duanın caiz olmadığıdır. Ayrıca meleklerin şefaati olup Allah'a, "Düşmanlarını dost edin! Cehennemlikleri de cennetlik yap!" diye dua etmeleri hikmete uymaz. Mu'tezile bu iddia için "Arş'ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler, O'na inanırlar ve inananlar için (şöyle diyerek) bağışlanma dilerler: "Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır, o halde tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azâbından koru, ey Rabbimiz! Onları da onların babalarından, eşlerinden ve soylarından iyi olanları da kendilerine vaad ettiğin Adn cennetlerine koy, şüphesiz sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin"⁶⁰⁴ mealindeki âyeti delil olarak kullanmıştır. Ebü'l-Mu'în, Mu'tezile'nin bu itirazlarını reddeder. Ona göre bu, onların kendi mezheplerine göre Allah'a abes isnat etmektir. Çünkü cenneti hak edenleri cennete koymak, onların mezhebine göre Allah'a vâciptir. Bu durumda meleklerin duası, Allah onları zaten cennete koyacağından ya abesle iştigal olur ya da Allah'ın zülüm yapmasından çekindikleri için olur ki her iki durum da mümkün değildir. Meleklerin Allah'a "Tevbe edenleri bağışla!" diye dua etmeleri, "Kâfir düşmanlarını dost edin!" anlamına gelmez. Öyleyse buradaki ifade "Şirkten tevbe eden günahkâr mü'min kullarını bağışla!" anlamındadır. Ebü'l-Mu'în, hem de Allah'a iman ve itâat eden bir mü'min nasıl Allah'ın düşmanı olabilir ki?⁶⁰⁵ diyerek şirkten tevbe eden günahkâr mü'minlerin bağışlanacağına dikkat çeker.

Ebü'l-Mu'în Mu'tezile'nin başka bir itiraz gerekçesini ortaya koyar. Buna göre Müslümanlar peygamberin şefaatinin arzuluyor, fâsık olmaktan da sakınıyorlar. Bu ise fâsiklara şefaatin söz konusu olmayacağını delilidir. Ebü'l-Mu'în'in bu itiraza verdiği cevaba göre Müslümanlar, bağışlanmak istiyor ve küçük günahlardan sakınıyorlar. Aynı şekilde, önceden işledikleri bir günah varsa bundan dolayı da şefaati istiyorlar. Günah ve fasktan da Allah'a sığınıyorlar. Mu'tezile Müslümanların bağışlanma talebini caiz görüyor. Aynı şekilde şefaati istemeleri de bundan pek farklı

⁶⁰³ Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, C. II, s. 399; bkz. Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 235-238; bkz. Nesefî, *et-Temhîd li Kavâ'idi'd-Tevhîd*, s. 373-376.

⁶⁰⁴ Mümin, 40/7, 8.

⁶⁰⁵ Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, C. II, s. 399; bkz. Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 235-238; bkz. Nesefî, *et-Temhîd li Kavâ'idi'd-Tevhîd*, s. 373-376.

değildir. Çünkü günah işlememiş birinin, bağışlanma dilemeye de şefaati istemeye de ihtiyacı olmaz. Mu‘tezileye göre ise günahkâr kullar günahından dolayı bağışlanma dileyebiliyor. O zaman Mâtürîdilere göre günahkâr kullar, bağışlanma dileyebildikleri gibi şefaati de isteyebilirler. Mu‘tezile bu itiraza şöyle cevap verir: Şefaati biz de kabul ediyoruz, fakat bizce şefaati, ancak itâatkar mü’minler içindir. Bu da Peygamberlerin ve meleklerin, bu itâatkâr mü’minlerin hak etmiş olduğu sevap ve nimetleri artırması için Allah’tan talepte bulunmalarındır ve “(Allah) onların mükafatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir”⁶⁰⁶ âyeti de buna delildir. Ebü’l-Mu‘în ise bu görüşün birkaç yönden batıl olduğunu ifade eder. Ve bu itiraza tafsilatlı cevap vererek bazı hususları dile getirir. Buna göre öncelikle, Peygamberimizin (s.a.), “Şefaati hakkımı kıyamete sakladım”⁶⁰⁷ ve “Şefaati, ümmetinden büyük günah sahibi olanlardır”⁶⁰⁸ anlamındaki meşhur hadisleri, Mu‘tezile’nin bu yorumlarını çürütür. Neseî’ye göre eğer şefaati, hak edilen mükafatın artırılması anlamındaysa bu üç ihtimali içerir: *İlk olarak*, şefaati talep edilen şey eğer verilmesi caiz olan bir şeyse onların mezhebine göre aslah olan Allah’a vâcip olduğundan, Allah’ın verilmesi caiz olan bir şeyi bir gerekçe olmadan vermemesi cimrilik olur. *İkinci olarak*, şefaati talep edilen şey verilmesi kesinlikle gerekli ve engellenmesi caiz olmayan bir şeyse Allah onu zaten verecektir. *Üçüncü olarak ise* şefaati talep edilen şey verilmemesi gereken bir şeyse Allah onu zaten vermeyecektir.⁶⁰⁹ Böylece Ebü’l-Mu‘în Mu‘tezile’nin şefaati “hak edilenden fazlasının kullara verilmesi için talepte bulunulması” şeklinde tanımlamasının yanlışlığını ortaya koymuştur.

Neseî Mu‘tezile’nin günahkâr mü’minler için şefaati reddetme gerekçelerinden birisini daha ele almıştır. Buna göre bir kimse, “Şefaati hak edecek sâlih bir amel yapmazsam hanımım boş olsun” diye yemin etse, o kişiye sâlih amel yapması tavsiye edilir. Fâsıklık yapması tavsiye edilmez. Çünkü fısık emretmek, dinden çıkmaktır. Bu ise asilerin değil, ancak itâatkâr kulların şefaate nail olacağına ikinci bir delildir.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ Nisâ, 4/173.

⁶⁰⁷ Ebü Dâvûd, “Sünnet”, 21; Tirmizî, “Kıyâmet”, 11.

⁶⁰⁸ Tirmizî, “Kıyâme”, 11; Ebü Dâvûd, “Sünnet”, 20, 21.

⁶⁰⁹ Neseî, *Tebziratü’l-Edille*, C. II, s. 401; bkz. Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 235-238; bkz. Neseî, *et-Temhîd li Kavâ’idi’l-Tevhîd*, s. 373-376.

⁶¹⁰ Neseî, *Tebziratü’l-Edille*, C. II, s. 401; bkz. Neseî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 235-238; bkz. Neseî, *et-Temhîd li Kavâ’idi’l-Tevhîd*, s. 373-376.

Ebü'l-Mu'în bu itiraza da cevap verir. Eğer bundan kastınız yemin ederek Peygamberleri şefaatchi olmaya mecbur etmek ise bu anlamsız ve boş bir sözdür. Böyle bir şey tıpkı Allah'ın bir şeyi yaratmasına ya da mantıkî açıdan iki zıddı bir araya getirmesine yemin etmek gibidir. Ayrıca Allah'a bir şeyi vâcip kılmak gibi bir şey düşünülemez.⁶¹¹

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî Mu'tezile'nin, şefaati kabul etmenin kulları günaha teşvik edeceğine yönelik itirazına da cevap verir. Buna göre tevbelerin kabulünü Allah'a vâcip kılmak günaha daha büyük teşvikten başka bir şey değildir. Oysa şefaati, kulları günaha teşvik etmez. Çünkü günah işleyen kişi şafaate nail olup olamayacağını yakînen bilemez. Mu'tezileye göre ise kişi tevbe edebileceğini kesin olarak bilir. Nesefîye göre doğru olan görüş de budur. Çünkü şefaatin kabulünde, küfre düşüren ümitsizliğin ve çaresizliğin tedavisi vardır.⁶¹²

Semerkandî *Şerhu't-Te'vilât*'ta, “Şefaatin sadece Allah'a ait olması açısından ve tevhide taalluk eden yönü ile ilgili olarak, “Yoksa Allah'tan başka şefaatchiler mi edindiler? De ki: "Hiçbir şeye güçleri yetmese ve düşünemiyor olsalar da mı?”⁶¹³ âyetini yorumlayarak bazı hususlara dikkat çeker. Ona göre bu âyet iki türlü anlaşılabilir. *İlki* “Allah'tan başka şefaatchiler edindiler. Oysa ki o şefaatchi edindikleri putlar hiçbir güç ve kudrete sahip değillerdir” şeklindedir. *İkinci olarak ise* “Allah'tan başka şefaatchiler edindiler, fakat Allah'tan başka hiç kimsenin şefaatchi belirleme yetkisi yoktur” şeklinde anlaşılabilir. Semerkandî bu âyetin devamındaki “De ki: “Şefaati tümüyle Allah'a aittir. Göklerin ve yerin hükümlanlığı O'nundur. Sonra yalnız O'na döndürüleceksiniz”⁶¹⁴ mealindeki kısmın yorumuna değinir. Buna göre tümüyle şefaati yetkisinin mâliki O'dur. O'nun razı olduğu ve şefaati yetkisi verdiği dışında hiçbir kimse bu yetkiye sahip değildir. Birisinin, kendisini Allah'tan başka şefaatchi olarak iddia etmesi ya da kendisine Allah'tan başka şefaatchiler edinmesi ise kesinlikle mümkün değildir.⁶¹⁵ Semerkandî'nin bu yorumu Ehl-i Sünnetin şefaati anlayışına açıklık getirmektedir.

⁶¹¹ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C. II, s. 401; bkz. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 235-238; bkz. Nesefî, *et-Temhîd li Kavâ'idü'l-Tevhîd*, s. 373-376.

⁶¹² Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C. II, s. 402; bkz. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 235-238; bkz. Nesefî, *et-Temhîd li Kavâ'idü'l-Tevhîd*, s. 373-376.

⁶¹³ Zümer, 39/43.

⁶¹⁴ Zümer, 39/44.

⁶¹⁵ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 776b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâti Ehlî's-Sünne*, C. VIII, s. 689.

Ebü'l-Mu'în şefaât konusunu genelde olduğu gibi Mu'tezileyi eleştiri bağlamında ele alır. Geniş ve tafsilatlı cevaplar verir. Aslında şefaât kavramı Kur'ân'da daha çok şirk anlayışına karşı tevhide vurguyla ve Allah'ın otoritesinin paylaşma kabul etmeyeceği prensibiyle işlenmiştir. Ama Ebül'l-Mu'în o dönemde Mu'tezileyle aralarındaki en bariz tartışma konularından olan büyük günah sahibinin ahiretteki durumu ve va'd ve va'îd konuları üzerinden, tevhid bağlamından daha ziyade Allah'ın adâlet sıfatı bağlamında konuyu ele almıştır.

Mu'tezile'nin şefaât yorumu adâlet vurgusundan dolayı, insan yaşamında daha işlevsel ve insanı kötülüklerden engellemede daha etkili görünse de Allah'ın rahmet ve mağfîret sıfatlarını ihmale götürmektedir. Ayrıca Ebü'l-Mu'în'in de dediği gibi şefaât'ın varlığını kabul etmek kulları ümitsizlik bataklığından kurtarır.⁶¹⁶ Nefislerine ve şeytanlarına yenilip sürçtüklerinde tekrar ayağa kalkıp yeni bir başlangıç yapmak için kendilerinde güç bulmalarına yardımcı olur. Hem de Kur'ân'ın vurguladığı gibi Allah kendisine merhameti prensip edinmiştir.⁶¹⁷ O'nun rahmeti her şeyi kuşatmış⁶¹⁸ ve gazabını geçmiştir.⁶¹⁹ Şu hâlde Kur'ân'ın ifadesiyle tümüyle Allah'ın izni ve tasarrufu dahilindeki şefaât, tevhide bir zeval getirmediği gibi, yine onun rahmetinin tecellisi olarak günahkâr kullarını vesileli ya da vesilesiz olarak affetmesi de Onun mutlak adâletine gölge düşürmez.

4.2.8. Sırat

Sözlükte “cadde, ana yol” anlamına gelen *sırat*, akâid terimi olarak “cehennem üzerine kurulacak ve herkesin üzerinden geçmek zorunda olacağı köprü” demektir.⁶²⁰

Ehli Sünnet kaynakları âhîret ahvâlini sıralarken, sıratı bazen zikretmiş bazen zikretmemiştir. İmâm-ı A'zam'ın *el-Fıkhu'l-Ekber*'inde sırata hiç değinilmezken, Tahâvî “Sırata inanınız” demiş,⁶²¹ Ömer en-Nesefî ise “Sırat haktır”⁶²² demekle yetinmiştir.⁶²³

Pezdevî'nin ifadesiyle, Ehl-i Sünnet'e göre sırat haktır, cehennem üzerine kurulu ve mahlûkâtın üzerinden geçtiği bir köprüdür. Bazıları cehenneme düşer,

⁶¹⁶ Nesefî, *Tebısıratü'l-Edille*, C. II, s. 402.

⁶¹⁷ En'âm, 6/12.

⁶¹⁸ A'râf, 7/156.

⁶¹⁹ Buhârî, “Tevhîd”, 55; Müslim, “Tevbe”, 4.

⁶²⁰ Topaloğlu, vd., *İslam'da İman Esasları*, s. 457.

⁶²¹ Ebü Ca'fer et-Tahâvî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye*, Dâru'l-Beyârik, Ammân, 2001, s. 18.

⁶²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 102.

⁶²³ Topaloğlu, vd., *İslam'da İman Esasları*, s. 458.

bazıları ise onu geçerek cennete girer. Ona göre sıratın keyfiyeti konusunda kimi hadisler vardır. Sıratın varlığını kabul etmek, iman edilmesi gereken asıllardandır.⁶²⁴ Teftâzânî bu köprünün kıldan ince kılıçtan keskin olduğunu belirtir ve “İçinizden, oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür”⁶²⁵ âyetindeki *uğramak/vurûd* kelimesinin, cehennemin üzerindeki sıratın geçiş anlamında olmasının muhtemel olduğunu ifade eder.⁶²⁶

Mu‘tezileden Kâdî Abdulcebbar sırat sözcüğünü Mu‘tezilî arkadaşlarından farklı tanımlar. Ona göre sırat, geçmeye davrandıklarında cennet ehline genişleyen, cehennem ehline ise daralan, cennetle cehennem arasındaki yoldur. O, “Biz Haşeviyye’nin dediği gibi sıratın kıldan ince kılıçtan keskin olduğunu; mükelleflerin geçmekle mükellef olduğu, geçenlerin cennetlik geçemeyenlerin ise cehennemlik olduğunu söylemiyoruz. Çünkü âhret yurdu yükümlülük yeri değildir. Hem bu mü‘mine de eziyet olur”,⁶²⁷ şeklindeki sözleriyle açıklama getirir. Kâdî Abdulcebbar Mu‘tezile içindeki, sıratın kişiyi itâate sevk eden deliller olduğuna dair görüşü, Kur’ân’daki sırat kavramının delilsiz olarak zahiri anlamı dışında yorumlanması olarak görüp reddeder.⁶²⁸

Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî Mu‘tezile’nin mîzan, hesap, sırat, havz ve şefaati bunların tümünü reddettiğini söyledikten sonra, “Ehl-i Sünnet’e göre bunların hepsi haktır. Sırat haktır, kıyamette havz haktır, cennette Kevser haktır” der. Mîzan ve hesabın sıratın üzerinde olacağını, tartıları ağır basanın cennete geçeceğini, tartıları hafif gelenin ise cehenneme düşeceğini⁶²⁹ ifade eder.

Sırat kavramı Kur’ân-ı Kerim’de açıkça zikredilmese de İslâm âlimleri Meryem sûresinin 71. âyetinde geçen *vurûd* ifadesini sıratla ilişkilendirmişlerdir. Bu bağlamda *Te’vîlât* ve *Şerhu’t-Te’vîlât*’ta *vurûd* kelimesinin anlamıyla ilgili yorumlar zikredildikten sonra, kimi ifadeler yer verilmiştir. Buna göre *vurûdun*, herkesin cehenneme topluca girmesi anlamında olması mümkündür. Bu girmenin ceza ve azap için kullanılması doğru değildir. Çünkü bu giriş aynen evin çatısı gibi cehennemin üstündeki sıratın üzerinden olacaktır. Meselâ “Falancanın evine girmeyeceğim” diye

⁶²⁴ Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 164.

⁶²⁵ Meryem, 19/71.

⁶²⁶ Teftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, C. V, s. 120; Ayrıca bkz. İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şeruhû el-Müsâmere li’bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 241.

⁶²⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 737.

⁶²⁸ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 738.

⁶²⁹ Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 239-241.

yemin eden birisi, evin duvarına tırmansa veya çatısına çıksa yeminini bozmuş olur. Bu şekilde herkes sıratın üzerinden geçtiğinde iman ehli geçip kurtulur, cehennem ehli ise kayıp düşerler ve orada kalırlar. İzah edildiği gibi bu şekilde müminlerin de kâfirlerin de hepsi cehenneme girmiş olur.⁶³⁰

Sırat kelimesi her ne kadar Kur'ân-ı Kerim'de zikredilmese de gerek âyette geçen *vurûd* kelimesinin işareti, gerekse rivâyetlerin verdiği bazı ayrıntılar, İslâm toplumunun zihninde bir sırat mefhumu oluşturmuştur. Keyfiyeti üzerinde ilk dönem durulmamış olsa da sonraki dönemlerde, rivâyetler ışığında keyfiyetine dair bir anlayış gelişmiştir. Keyfiyet tartışmaları bir yana, âyetin işaret ettiği, hadislerin de açıkça ifade ettiği *sıratın*, havf ve recâ arasında gerilimde kalmanın oluşturduğu teyakkuz haliyle ahlâkî değerlere sahip çıkma konusunda, daha azimli ve şevkli olmaları için inananları motive ettiği yadsınamaz.

4.2.9. Havz-ı Kevser

Havz âhirette Peygambere bahşedilecek olan büyük havuzu; “pek çok” anlamındaki *Kevser* de yine Resûlullah'a ayrılan, cennet ırmaklarının kaynağını ifade eder. *Havz* ve *Kevser* kelimeleri dilimize *Havz-ı Kevser* şeklinde yerleşmiştir.⁶³¹

Ebû Hanîfe *el-Fıkhü'l-Ekber*'de *Havz-ı Kevser*'i, keyfiyetini belirtmeksizin inanılması gereken bir inanç konusu olarak zikrederken,⁶³² Tahâvî “Allah'ın, Peygamberin (s.a.) ümmetine lütfettiği *Havz* haktır”, der.⁶³³ Pezdevî Allah'ın dilediği mü'minlerin içebileceği ve Peygambere has olan *Havz-ı Kevser*'in hak olduğunu, bu konuda birçok hadisın vârid olduğunu, Kur'ân'daki *Kevser* sûresinin buna delil olduğunu, tefsirlerde *Kevserin* *Havz-ı Kevser* olarak açıklandığını, Ehl-i Sünnetin bunu böyle kabul ettiğini belirtmiştir.⁶³⁴ Teftâzânî de âhiret ahvâli arasında *Kevser*'i de zikretmiş, *Kevser* sûresini ve bazı hadisleri buna delil olarak kaydetmiştir.⁶³⁵

Ömer Neseî, “Şüphesiz biz sana *Kevser*'i verdik”⁶³⁶ âyetinin ve Peygamberimizin (s.a.) “Havuzumun genişliği bir aylık yürüme mesafesi kadar,

⁶³⁰ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 554b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, C. VII, s. 253.

⁶³¹ Mustafa Ertürk, “*Havz-ı Kevser*”, *DİA*, TDV Yayınları, 1997, İstanbul, C. XVI, ss. 546-549.

⁶³² Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, s. 170.

⁶³³ Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 29.

⁶³⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 166.

⁶³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. V, s. 121.

⁶³⁶ *Kevser*, 108/1.

kenarları birbirine eşit, suyu süttten beyaz, kokusu miskten güzel, kadehleri gökteki yıldızlar gibidir, ondan içen asla bir daha susamaz”⁶³⁷ hadisinin delaletiyle Kevser’in hak olduğunu ifade eder.⁶³⁸

İbn Hümâm’a göre kıyamet günü Peygamberin havuzu olan Kevser’den hayır ehli olanlar içer, şer ehli olanlarsa içemez. Kevser hakkında manevî mütevâtir derecesinde sahih rivâyetler olduğundan kabulü ve imanı vâciptir.⁶³⁹ Kevser’in havuz olduğu yorumunun yanında, Peygambere (s.a.) verilen çok hayır ve yine ona verilen son derece fazla ilim ve amel nimeti olduğu yorumları da vardır.⁶⁴⁰

Ebü’l-Mu’in en-Nesefî, Mu‘tezile’nin mîzânı, hesabı, sıratı, havzı ve şefaati kabul etmediğini, Ehli Sünnet’in ise bunların hepsini kabul ettiğini, kıyamette Havz’ın hak olduğunu, cennette de Kevser’in hak olduğunu ifade eder.⁶⁴¹

Şehu’t-Te’vilât’ta ve *Te’vilâtül-Kur’ân*’da Kevser’in Peygambere (s.a.) verilen risalet ve nübüvvet, iman, melekler katında adının anılması, kelime-i şhadette, ezanda ve kamette adının Allah’ın adıyla söylenmesi ve bütün mahlûkat arasında en yüce mertebeye sahip olması olduğunu söyleyen görüşü kaydeder. Diğer bir görüş olarak da rivâyetlerde zikredildiği üzere Kevserin cennette bir nehir olduğu görüşünü dile getirir. *Şerhu’t-Te’vilât* bu hususta, “Şâyet rivâyetler sahihse rivâyetlerin dediği kabulümüzdür. Başka bir şey demeyiz. Ancak rivâyetler sahih değilse Kevserin peygambere verilen risalet nimeti ve adının ve kadrinin yüceltilmesi olması bize daha yakın geliyor. Çünkü peygambere nehrin verilmesi, ona özel teşrif edici bir ikram değildir. Ve Allah (c.c.) peygamberin (s.a.) ümmetine, “Allah buyurdu ki: Sâlih kullarıma hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insanın aklına gelmeyen nimetler hazırladım”⁶⁴² rivâyetinde de belirtildiği üzere, bundan daha büyük ikramlarda da bulunmuştur. İşin özü şudur: Allah (c.c.) Peygambere (s.a.) Kevser’i bildirmiştir. Bunun tefsiri hususunda külfete girmeye gerek yoktur.”⁶⁴³

Ebü’l-Mu’in en-Nesefî’nin, *Bahru’l-Kelâm*’da Mâtürîdî’den farklı düşündüğü hususlardan birisi de bu konudur. *Şerhu’t-Te’vilât* Kevser’i, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’la

⁶³⁷ Buhârî, “Rikâk”, 53; Müslim, “Fezâil”, 9.

⁶³⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, s. 102.

⁶³⁹ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şeruhû el-Müsâmere li’bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 238; Ayrıca bkz.; Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd*, s. 423.

⁶⁴⁰ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şeruhû el-Müsâmere li’bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 239.

⁶⁴¹ Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, s. 239.

⁶⁴² Buhârî, “Tevhid”, 35; Müslim, “Cennet”, 51.

⁶⁴³ Semerkandî, *Şerhu Te’vilâtü’l-Kur’ân*, vr. 1027a; Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sümme*, C. X, s. 627.

aynı şekilde risalet, adının ve şanınin yüceltilmesi olarak yorumlayıp şâyet rivâyetler sahih değilse bu görüş bize daha yakın geliyor derken, *Bahru'l-Kelam* direk rivâyetler üzerinden, daha somut bir varlık anlamında cennette bir nehir olarak değerlendiriyor ve farklı bir yoruma da gitmiyor. Ebü'l-Mu'în'in verdiği derslerin notları olarak talebesi tarafından kaleme alınmış *Şerhu't-Te'vilât* ile bizzat kendisine ait eserleri arasındaki bu tür bazı görüş ayrılıklarının tam sebebini bilemiyoruz. Ebü'l-Mu'în, dersler de bu farklı görüşleri herhangi bir gerekçeyle dillendirmede mi, dillendirdi de talebeleri mi yansıtmadı, yoksa bu farklı görüşlerini müstakil kitaplarında zikretmeyi mi daha uygun buldu? Bilemiyoruz.

Genel olarak Ebü'l-Mu'în'in *Şerhu't-Te'vilât* derslerinde şerhteki açıklamalar çerçevesinde hocası Mâtürîdiye muhalefet ettiği ya da şerh düştüğü bir konuya vâkıf olmadık. *Şerhu't-Te'vilât* dersleri genel olarak Mâtürîdî'nin görüş ve fikirleri çizgisinde devam etmiştir. Neseî'nin *Tebssiratü'l-Edille* ve *et-Temhîd* eserleri de aynı çizgidedir. Neseî'nin Mâtürîdî'nin görüşlerinden farklı görüş beyan ettiği eseri *Bahru'l-Kelâm*'dır. *Bahru'l-Kelâm*'ın bir ilmihal kitabı üslûbunda yazılmış olduğunu dikkate alırsak, halkın seviyesinin üstünde olan mezhep içi kelâmî tartışma konularına hiç değinmeyip mütevatir olmayan rivayetlerin Müslüman halk kitlelerinin zihninde oluşturduğu tasavvur üzerinden meseleleri izah ettiği ve bunda da bir problem görmediği söylenebilir. Kevser kavramı örneği bu hususta güzel bir örnek kabul edilebilir. Şöyle ki Kevser'i çok hayır olarak yorumlayan görüşle, havuz veya nehir olarak yorumlayan görüş beraber düşünüldüğünde aslında birbiriyle çelişmez. Kevser'in çok hayır olduğunu ifade eden görüşü kabul edenler, havuz ve nehir olduğunu söyleyen görüşü de kapsayan bir açıklama yapmış olurlar. Kevserin havuz ve nehir olduğunu söyleyen görüş ise rivayetlerle halkın zihninde ilk etapta oluşan ve ilk akla gelen görüşü dillendirmiş olurlar. Neseî'nin *Bahru'l-Kelâm*'da *Şerhu't-Te'vilât*'taki Mâtürîdî çizgiden farklı olarak yorumladığı mîzan ve sûr gibi diğer kavramları da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

4.2.10. A'râf

A'râf "atın yelesi, horozun ibiği ve tepenin en yüksek kısmı" anlamındaki 'urf' kelimesinin çoğuludur. Kelimenin temel anlamı, bir şeyin yüksek yerinin bir özelliğiyle temayüz etmesidir.⁶⁴⁴ Kur'ân'da, cennetle cehennem arasındaki sûr

⁶⁴⁴ Cebel, *el-Mu'cemu'l-İstikâki el-Muassal*, s. 1447.

anlamında kullanılmıştır.⁶⁴⁵ “*Ashâbü’l-a’râf*”⁶⁴⁶ ile nerenin ve kimlerin kast edildiği konusunda müfessirler farklı yorumlarda bulunsalar da bu görüşlerden tercih edileni, *a’râf*in cennetle cehennemi birbirinden ayıran *sûrun* yüksek kısmı olduğu yorumudur.⁶⁴⁷

A’râf Kur’ân-ı Kerim’de “İki taraf (cennetlikler ve cehennemlikler) arasında bir perde ve A’râf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki bunlar henüz cennete giremedikleri halde (girmeyi) umarak cennet ehline: “Selâm size!” diye seslenirler”,⁶⁴⁸ ve “(Yine) A’râf ehli simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki: “Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size bir yarar sağladı”⁶⁴⁹ şeklinde sûreye adını da veren âyetlerde zikredilmektedir.

Semerkandî *Şerhu’t-Te’vilât*’ta, âyette geçen “iki taraf arasında *perde* vardır” ifadesindeki *perdenin*; “Derken aralarına kapısı olan bir *sûr/perde* çekilir. Bunun iç tarafında rahmet, onlar (münafıklar) tarafındaki dış cihetinde ise azap vardır”⁶⁵⁰ âyetinde zikredilen *perde* anlamında olmasının mümkün olduğunu belirtir. Semerkandî a’râf ehlinin kimler olduğuna dair ise ulemanın farklı yorumlarını kaydeder. A’râf ehli için bazıları sevap ve günahları eşit olup henüz cennete giremeyenler, bazıları Allah’ın sevdiği ve ikramda bulunduğu kulları, bazıları peygamberler, bazıları ise melekler olduğunu söylemişlerdir. Semerkandî Mâtürîdî gibi a’râf ehlinin peygamberler olduğuna dair görüşe kendini daha yakın bulur. Çünkü peygamberler, “Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit yaptığımız zaman, bakalım onların hali nice olacak”⁶⁵¹ âyet-i kerimesinde de belirtildiği üzere, ümmetlerine şahitlik edeceklerdir. O, a’raf ehlinin meleklerin olabileceğine dair görüşü, a’râf ehli için âyette geçen *rical* ifadesinden dolayı isabetli bulmaz. Günah ve sevapları birbirine eşit olup henüz cennete girememiş olanların olabileceğine dair görüşü ise mümkün görür.⁶⁵²

Şerhu’t-Te’vilât a’râf ashabı diye isimlendirilmelerinin sebebi olarak zikredilen farklı görüşlere değinir. Onların böyle isimlendirilmelerinin sebebinin, yüksek bir *sûr*

⁶⁴⁵ İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, s. 563.

⁶⁴⁶ A’râf, 7/48.

⁶⁴⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “A’râf”, *DİA*, TDV Yayınları, 1991, İstanbul, C. III, ss. 259.

⁶⁴⁸ A’râf, 7/46. وَيُنْتَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَهُمْ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ

⁶⁴⁹ A’râf, 7/48. وَنَادَى أَصْحَابَ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ

⁶⁵⁰ Hadîd, 57/13.

⁶⁵¹ Nisa, 4/41.

⁶⁵² Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân*, vr. 323b; Bkz. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, C. IV, s. 430, 431.

üzerinde bulunmalarından dolayı; cennetliklere ve cehennemliklere, başlarına gelenin Allah'ın adâleti gereği olduğunu *bildirmelerinden* (*ta'rîf*) dolayı; Allah'ın onları, cehennemliklerle tartışmak üzere görevlendirmesinden dolayı; cennetliklerle cehennemliklerin tartışmalarında tercüman ve aracı olmalarından dolayı gibi farklı görüşleri zikredip, bunların kimler olduğunun en doğrusunu yalnızca Allah'ın bileceğini belirtir.⁶⁵³

Semerkandî *Şerhu't-Te'vilât*'ta "A'râftakiler simalarından tanıdıkları birtakım adamlara da seslenir"⁶⁵⁴ âyetinin yorumunda, "simalarından tanıdıkları" ifadesinin ekseriyetin görüşüne göre, yüzlerindeki işaretlerden dolayı tanılar, şeklinde açıklandığını belirtir. Fakat bu tanınmanın, dünyadaki bir tanımadan kaynaklandığına işaret eden "Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz kibir size bir yarar sağladı!" diyaloguna göre onların dünyadaki mal toplamaları ve kibirlenmelerinin de tanınma sebebi olmasının mümkün olduğunu kaydeder. A'râf ehlinin sevap ve günahları eşit olanlar olduğunu söyleyenler açısından bu yorum da mümkün görünmektedir.⁶⁵⁵

Sonuç itibarıyla Semerkandî *Şerhu't-Te'vilât*'ta a'râftakilerin kimler olduğunu en iyi Allah bileceğini belirtir ve bu kişilerin peygamberler olduğu görüşüne kendisini daha yakın bulmakla beraber; a'râftakiler günah ve sevapları eşit olup, henüz cennete girememiş olanlardır, diyen görüşü de mümkün görür.

4.2.11. Cennet ve Cehennem

Cennet, bir şeyi duyuların algılamaması için örtmek, gizlemek anlamındaki "CNN" kökünden isim olup, "ağaçları ile toprağı örten bahçe" mânasına gelir.⁶⁵⁶ İnananların ebedî mutluluk yurdunun böyle isimlendirilmesi, genel görünümüyle dünyadaki bahçelere benzerliği veya nimetlerinin insan idrakinden gizlenmiş olmasıyla izah edilmiştir.⁶⁵⁷ Ebedî hayata dair vaatler, genelde cennet kelimesiyle ifade edilmiştir. Saâdet yurduna dair cennet dışındaki isimler tekil kullanıldığı halde, cennet isminin genelde çoğul kullanımı, ebedî mutluluk yurdunun tamamı için kullanılan bir isimlendirme olduğunu gösterir.⁶⁵⁸

⁶⁵³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 323b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. IV, s. 431, 432.

⁶⁵⁴ A'râf, 7/48.

⁶⁵⁵ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 324a; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, C. V, s. 357.

⁶⁵⁶ İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, s. 203.

⁶⁵⁷ M. Süreyya Şahin, "Cennet", *DİA*, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, C. VII, ss. 374-376.

⁶⁵⁸ Malkoç, *Klasik Dönem Mâtürîdîyye'de Kıyâmet ve Âhiret*, s. 176.

Büyük dinler, insanları iyiye teşvik ve kötülükten sakındırmak için onların duygu ve idrak durumlarını göz önüne almıştır. Bu noktada cennet ve cehennem tasvirleri özellikle İslâmiyet'te söz konusu bakış açısından değerlendirilmelidir. Bedensel lezzetlerin ötesinde asıl ulaşılmak istenen Allah rızasıdır.⁶⁵⁹

Cehennem ise Râğîb el-İsfehânî'nin tanımıyla, Allah'ın tutuşturulmuş ateşinin adıdır. Farsça "*cehennâm*" ya da Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim'in (ö. 322/934) dediği gibi İbrânice "*kehinnâm*" kelimesinden Arapçaya geçmiştir.⁶⁶⁰ "Âyetlerin birçoğunda cehennem "*mesvâ, me'vâ*" kelimeleri veya "*azâbü cehennem, nârü cehennem*" terkipleriyle kullanılmıştır."⁶⁶¹

Allah ile insan arasındaki bağ sevgi ve merhamet temellidir. Allah'ın isimleri arasında mahlûkata ve özellikle insana dair olanlarından birkaç tanesi kahır ve gazap ifade etmekte, ekseriyeti ise rızâ ve muhabbet anlamı içermektedir.⁶⁶² Kur'ân'ın sunduğu Allah-insan ilişkisi, merhamet temelli olmakla beraber, duygularının ve tabîî yapılarının etkisi altındaki insanların eğitiminde caydırıcı unsur olarak cehennem ve azap, diğer dinlerde olduğu gibi İslâm'da da yaptırım aracı ve caydırıcı bir etken olarak kullanılmıştır.⁶⁶³

3.2.11.1. Cennet ve Cehennemin Mevcudiyeti ve Ebedîliği

Ebû Hanîfe, Tahâvî ve Pezdevî, cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış ve ebedî olduğunu, yok olmayacaklarını ifade etmişlerdir.⁶⁶⁴ Ömer en-Nesefî, cennet ve cehennemin varlığının hakikatini temel iman meseleleri arasında zikreder.⁶⁶⁵ İbn Ebi'l-İzz de selef ve halef imamlarının cumhurunun görüşünün bu yönde olduğunu, selef ve haleften bir grubun da cennetin ebedî kalacağı, cehennemin ise fânî olup yok olacağı görüşünde olduklarını belirtmiştir.⁶⁶⁶ Mu'tezile'den Hişâm el-Fuvâtî⁶⁶⁷ ve bir

⁶⁵⁹ Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, C. VII, ss. 376-386.

⁶⁶⁰ İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 210.

⁶⁶¹ Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, C. VII, ss. 227-233.

⁶⁶² Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, C. VII, ss. 227-233.

⁶⁶³ Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, C. VII, ss. 227-233.

⁶⁶⁴ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, s. 176, 179; Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 18; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 170, 171.

⁶⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 102.

⁶⁶⁶ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. II, s. 620; Ayrıca bkz. Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, s. 416.

⁶⁶⁷ Hişâm b. Amr el-Fuvâtî eş-Şeybânî (ö. 218/833'ten önce). Mu'tezile'nin Basra ekolü kelâmcılarından. Kaynaklar Hişâm b. Amr'ın Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Muammer b. Abbâd gibi ünlü Mu'tezile kelâmcılarının talebesi olduğunu belirtmektedir. Sem'ânî, Hişâm'dan söz etmeksizin, Fuvâtî veya Fûtî nisbesi hakkında, bu kelimenin "peştamal, önlük, havlu" anlamına gelen "fûta" veya "fût" ile bağlantılı olduğunu, bu nisbenin de bunları satan kişiler için

kısım Mu'tezililer ile bazı Hariciler, cennet ve cehennemın şu an yaratılmadığını savunurken,⁶⁶⁸ Cehm b. Safvân ise cennet ve cehennemın ikisinin de fani olup yok olacağını dillendirmişlerdir. Oysa bu görüşü ondan önce sahabeden de tabînden de söyleyen hiç kimse olmamıştır.⁶⁶⁹

Şerhu't-Te'vilât, "Bir zaman Rabbi İbrâhîm'i birtakım emirlerle sınamıştı"⁶⁷⁰ âyetinin yorumunda, "ibtilâ" kavramı bağlamında Allah'ın ma'dûmu bilip bilmemesini, Mu'tezilî Hişâm el-Fuvâtî'nin görüşleri üzerinden tartışmaya açar. Hişâm el-Fuvâtî'ye göre Allah ma'dûmu, olmadan önce bilemez. O ancak yarattıktan ve ortaya çıkardıktan sonra bilir. Allah'ın (c.c.) İbrâhîm'i (a.s.) sınamasını⁶⁷¹ ve ölümü ve hayatı insanların hangisinin daha güzel ameller yaptığını sınamak için yaratmasını⁶⁷² konu alan âyetleri buna delil olarak getirir. Semerkandî, Hişâm el-Fuvâtî'nin bu usûlünün fasit olduğunu söyler. Çünkü Allah Teâla, birçok âyette kıyamet ahvâlinden, cennet ve cehennemden bahsetmektedir ki Hişâm el-Fuvâtî'ye göre, cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır ve bunların hiçbirisi mevcut değildir. O zaman Allah'ın, ma'dûmu daha var olmadan bildiği hususu kesin olarak ortaya çıkmış olmaktadır. Çünkü kat'î delillerle sabittir ki Allah, olanı da olacağı da ezelden bilir. Aksi takdirde Allah cahil olmuş olur ki, o bundan münezzehtir ve yücedir.⁶⁷³

Şerhu't-Te'vilât'ın, Allah'ın ma'dûmu bilip bilmemesi tartışmasında, Hişâm el-Fuvâtî'nin âhirete dair cennet, cehennem ve diğer ahvâlin henüz yaratılmadığı tezi üzerinden, onun görüşlerini ve argümanlarını çürütürken, bizzat ifade etmese de siyaktan, cennet ve cehennemın mevcut ve yaratılmış olduğu görüşü tarafında olduğu anlaşılıyor.

İmam-ı Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ı ve o çizgiden ayrılmayan *Şerhu't-Te'vilât* genel olarak hakkında açık nas olmayıp bilinmesinde de kul için bir fayda bulunmayan gaybî konularda görüş bildirmekten geri durmakta ve doğrusunu Allah bilir demektedir. Meselâ buna benzer bir tartışma konusu olan, Âdem'in (a.s.) iskân

kullanıldığını belirtir. Cihat Tunç, "Hişâm b. Amr", *DİA*, TDV Yayınları, 1998, İstanbul, C. XVIII, ss. 151-152.

⁶⁶⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 45b; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm el-Endelüsî, *el-Usûlü ve'l-Furû'*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2011, s.107.

⁶⁶⁹ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 244; İbn Ebî'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. II, s. 621; Ayrıca bkz. Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, s. 416.

⁶⁷⁰ Bakara, 2/124.

⁶⁷¹ Bakara, 2/124.

⁶⁷² Mülk, 67/2.

⁶⁷³ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 45b.

edildiği cennetin müminlerin mükafat olarak gireceği cennet mi yoksa başka bir cennet mi olduğu tartışmasına hiç girmez. Âdem'in iskan edildiği cennetin mü'minlere va'd edilen cennet mi, yoksa başka bir cennet mi olduğu noktasında her iki görüşü dillendirenlerin de olduğunu söyleyip "Bu cennetin hangi cennet olduğunu bilemeyiz, bunu bilmeye ihtiyacımız da yok. Asıl ihtiyacımız olan, âyette bahsedilen imtihan konusudur"⁶⁷⁴ diyerek yaklaşımını ortaya koyar ve konuyu bağlar.

Ebü'l Mu'în en-Nesefî Mu'tezile ve Cehmiyye'nin cennet ve cehennem şü an yaratılmamış olduğuna dair görüşlerinin gerekçelerini kaydeder. Çünkü onlara göre Allah'ın cennet ve cehennemi henüz daha orada kalacaklar yaratılmamışken ve sakinleri de yokken yaratmış olması, ilâhî hikmete aykırıdır. Hem de cennet ve cehennem yaratılmış olsalar bile yerin ve göğün yok olmasıyla onlar da yok olacaktırlar.⁶⁷⁵

Ebü'l-Mu'în'in bu itiraza verdiği cevaba göre, Ehl-i Sünnet düşüncesinde cennet ve cehennem yaratılmıştır. Ceza ve mükafat yurdu olmalarından dolayı da yok olmayacaklardır. Çünkü Allah (c.c.) "Sûr'a üflenir ve Allah'ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür"⁶⁷⁶ âyetinde cenneti ve cehennemi, içindeki hurilerle ve görevli azap melekleriyle birlikte yok olmaktan istisna etmiştir. Hem de insan, mükafatı önceden yaratılmış olursa itâat ve ibadete daha hırslı olurken, cezası önceden yaratılmış olursa da isyana daha uzak olur.⁶⁷⁷

Ebü'l-Mu'în, cennet ve cehennem yaratılmış olduğuna delil olarak da "Rabbimizin başına ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış, genişliği göklerle yerler kadar olan cennete koşun"⁶⁷⁸ ve "Eğer yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının"⁶⁷⁹ mealindeki âyetleri zikreder. Ayrıca Allah'ın, cenneti dünya semasında değil yedi kat semanın üzerinde yarattığını, dolayısıyla dünya semasının yok olmasıyla cennetin yok olmasının düşünülemeyeceğini, hem de dünya semasından kat kat büyük olan cennetin dünya semasında olduğunun söylenemeyeceğini ifade

⁶⁷⁴ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 316b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. IV, s. 376.

⁶⁷⁵ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 244.

⁶⁷⁶ Zümer, 39/68.

⁶⁷⁷ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 244.

⁶⁷⁸ Âli İmrân, 3/133.

⁶⁷⁹ Bakara, 2/24.

eder. Miraçta Peygamberimizin gördüğü cennet ve cehennem ahvâlini de cennet ve cehennemin mevcudiyetine delil olarak getirir.⁶⁸⁰

Semerkandî *Şerhu't-Te'vilât*'ta cennet ve cehennemin ebedîliği konusunda, “Mutsuz olanlara gelince; cehennemdedirler. Onların orada şiddetli bir soluyuşları vardır. Onlar, gökler ve yerler durdukça orada ebedî olarak kalacaklardır. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Şüphesiz Rabbin istediğini yapandır. Mutlu olanlara gelince, gökler ve yerler durdukça içinde ebedî kalmak üzere cennettedirler. Ancak Rabbinin dilemesi başka. Bu onlara ardı kesilmez bir lütuf olarak verilmiştir”⁶⁸¹ âyetleri bağlamında geniş açıklamalara yer verir. Âyette geçen, “yer ve gökler kaldığı müddetçe” ifadesi hakkında, ulemanın farklı görüşlerini kaydeder. Bahis konusu ettiği tüm yorumlar, farklılıklarına rağmen cehennemin ebedîliği noktasında birleşmektedir. Bu yorumlardan Hasan el-Basrî'nin yorumuna göre bahsedilen sema ve arz, bu dünya seması ve arzı değil başka bir sema ve arzıdır. Çünkü bunlar kıyametle zail olacaktır. Bazıları “yer ve gökler devam ettiği müddetçe” ifadesinin sonsuzluğu ifade ettiğini, bazıları bu sema ve arzın cennet seması ve arzı olduğunu, bazıları insanların zihin dünyalarında sema ve arzın sonsuzluğu ifade etmesinden dolayı, onların zihin dünyalarına göre sonsuzluğu anlatmak için bu ifadenin kullanıldığını, dillendirmişlerdir.⁶⁸²

Semerkandî âyette geçen “Rabbinin diledikleri hariç” ifadesi hakkında, bunların mü'minler olduğunu ve cehennemde azap gördükten sonra çıkarılacağını ve bu yorumu destekleyen rivâyetlerin⁶⁸³ bulunduğunu söyleyenler vardır, eğer rivâyetler sahihse rivâyetlere itibar etmek gerekir der. Allah'ın dilemesinin, cehennemlikler için ebedî cehennem, cennetlikler için ise ebedî cennet olacağını söyleyenler de vardır. Cennetten çıkarılmak arzulan bir şey olmadığı için bu istisnanın cennetlikler için yapılmış olması, aslında izahı müşkildir. Bununla birlikte Arap dilinde bu tür kullanımlar da mevcuttur. Meselâ birisi kesin bir şey yapacağını söylese ve ardından “inşallah” lafzını zikretse bu onun yapacağı işin kesinliğine bir hanel getirmez. Ayrıca Kurân-ı Kerim'deki “Andolsun Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. *Allah dilerse*, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı

⁶⁸⁰ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 245, 246.

⁶⁸¹ Hûd, 11/107, 108.

⁶⁸² Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'an*, vr. 434a, 434b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VI, s. 185.

⁶⁸³ Buhârî, “Rikâk”, 51. إذا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، يَقُولُ اللَّهُ: مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ - أَوْ قَالَ: حَمِيَّةٍ فَأَخْرَجُوهُ، فَيَخْرُجُونَ قَدْ امْتَجَشُوا وَعَادُوا حَمَمًا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاةِ، فَيَبْتَنُونَ كَمَا تَنْبُثُ الْجَبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّبِيلِ - أَوْ قَالَ: حَمِيَّةٍ السَّبِيلِ - وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَلَمْ تَرَوْا أَنَّهَا تَنْبُثُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَّةٍ

kısaltmış olarak korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz”⁶⁸⁴ âyeti de bu yorumu teyid etmektedir. Yine, cennetlikler için olan bu istisnanın, Arap dilinde kullanımı olduğu üzere *sivâ/dışında* anlamında, “daha fazlasını vermek” şeklinde yorumlanması ya da bu istisnanın cennetliklerin berzah hayatı dönemini ifade ediyor olması da mümkündür.⁶⁸⁵ *Şerhu't-Te'vilât*'ta geçen bu açıklamaların tamamı, cennet ve cehennemden ebedîliğini ve fena bulmayacağını destekler mahiyettedir. Semerkandî aksi görüşü hiç dile bile getirmemiştir.

İbn Ebi'l-İzz, cehennemden ebedîliği ve faniliği meselesinde sekiz farklı görüşün olduğunu, bunlardan ikisinin Ehli Sünnet'in görüşü olduğunu ve delillerinin müzakere edilebileceğini, diğer görüşlerin ise butlânının açık olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸⁶ İbn Ebi'l-İzz'in Ehli Sünnet'in görüşü olarak zikrettiği iki görüşten *birincisine* göre, Allah cehennemden dilediklerini çıkarır, ardından dilediği kadar o halde boş olarak bıraktıktan sonra, cehennemi sonlandırarak ortadan kaldırır. *İkincisine* göre ise Allah cehennemden dilediklerini çıkardıktan sonra, inkarcıları orada ebedî olarak bırakır.⁶⁸⁷ Ehli Sünnetin hâkim görüşü cehennemden ebedî olduğu yönünde olmakla beraber, aralarında Hz. Ömer, Ali ve İbn Abbas'ın da bulunduğu sekiz kadar sahâbî ile tâbiîn ve içinde İbn Teymiyye'nin de bulunduğu bazı alimler, muhtemelen Allah'ın sonsuz rahmet ve mağfiretine dayanarak cehennem azabının bir gün sona ereceğini kabul etmişlerdir.⁶⁸⁸

İslâm uleması, ebedîyeti nimet ve mutluluk, yok olmayı da eksiklik ve azap olarak kabul ettikleri için Allah'ın (c.c.) itâatkâr kullarına nihâyetsiz saâdet vaat etmesinin; cennet, rıza, cemâlinin müşahede edilmesi gibi saâdet vesilelerinin hiçbir zaman sona ermemesini gerektireceği görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁸⁹

Cennetin ebedîliği, insanın içindeki ebedîyet arzusunu karşılamasından dolayı en büyük nimet ve mutluluk vesilesidir. Cehennemden ebedîliği konusu ise Mâtürîdî ve Ebü'l-Mu'în'in dönemlerinde olduğu gibi teslimiyetçi anlayışın hâkim olduğu dönemlerde Allah'ın rahmet ve adâlet sıfatlarıyla çelişip çelişmeme noktasında İslâm toplumu açısından zihinlerde bir sorun oluşturmamış olabilir. Ancak günümüz

⁶⁸⁴ Fetih, 48/27.

⁶⁸⁵ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 434b; Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, C. VI, s. 186.

⁶⁸⁶ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. II, s. 624, 625, 626.

⁶⁸⁷ İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, C. II, s. 625.

⁶⁸⁸ Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, C. VII, ss. 227-233.

⁶⁸⁹ Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, C. VII, ss. 376-386.

dünyasında sorgulayan genç nesillerin şüphelerinin izalesi açısından, cehennemin ebedî olmadığına dair İslam düşünce geleneğinde mevcut olan görüşlerin, yeniden ele alınıp değerlendirilmesinde fayda olduğu açıktır.

3.2.11.2. Cennet ve Cehennemin Yaratılış Hikmeti

Bu dünyaya başı boş olarak gönderilmeyen insanın hem kendine hem yaratanına hem de topluma ve çevresine karşı sorumlulukları olması kaçınılmazdır. Fakat insanda nefis diye niteleyebileceğimiz kontrolü zor birtakım duygularda vardır. Bu dünya hayatını hem daha yaşanabilir hem de daha anlamlı kılmak için bir mükafat ve ceza yurdunun olması hikmete, vicdana ve insan onuruna en uygun olanıdır.

Şerhu't-Te'vilât'ta Semerkandî, adâletin tecelli edeceği bir ceza ve mükafat yurdu olarak âhiretin, dolayısıyla da cennet ve cehennemin gerekliliği bağlamında, “Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız?”⁶⁹⁰ âyetinin yorumunda insanın amaçsız, hatta bunun da ötesinde ebedî bir âhiret hayatı olmaksızın yok olmak için yaratılmış olmasının, yaratıcı açısından düşünüldüğünde Allah'ın hikmetine aykırı olduğunu belirterek bu durumu izah etmeye çalışır. O'na göre Allah'ın, kullarını tekrar diriltme olmaksızın yaratmış olması iki açıdan abestir ve hikmete aykırıdır: *Birincisi*, Allah'ın yarattığı mahlûkât arasında en üstünü olan kullarını hiçbir sonuç ve fayda amaçlamaksızın yaratmış olması abestir ve hikmete mugayirdir. *İkinci* olarak da Allah'ın bu kullarını bırakın amaçsız yaratmayı, bizzat bozmak ve yok etmek için yaratmış olması da aynı şekilde abestir. Çünkü Allah Kur'ân'da kullarını bile, “İpliğini iyice eğirip büktükten sonra bozan kadın gibi olmayın”⁶⁹¹ mealindeki âyette belirtildiği üzere, bundan kesinlikle nehyetmiştir.⁶⁹² Bir sonraki âyet olan “Mutlak hâkim ve hak olan Allah çok yücedir. O'ndan başka tanrı yoktur. O, yüce Arş'in sahibidir”⁶⁹³ âyetinde de ifade edildiği üzere Allah böyle hikmetsiz ve abes bir iş yapmaktan münezzeh ve yücedir. Âyette geçen “*el-Melikü'l-Hakk*” ifadesi yarattığı mahlûkâtı hikmet üzere yaratan varlık demektir.⁶⁹⁴

Semerkandî *Şerhu't-Te'vilât*'ta, insan ve sahip olduğu nimetler açısından konuyu ele alarak, Allah'ın insanı verdiği nimetlerden hesaba çekmemesinin ve ilâhî

⁶⁹⁰ Müminûn, 23/115.

⁶⁹¹ Nahl, 16/92.

⁶⁹² Bkz. Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 603b.

⁶⁹³ Müminûn, 23/116.

⁶⁹⁴ Bkz. Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 604a.

adâletin sağlanacağı bir mükâfat ve ceza yurdunun olmamasının da Allah'ın hikmetine aykırı olduğunu dile getirir. Ona göre, "O, göklerde ve yerde olan her şeyi, kendinden (bir bağış olarak) emrinize vermiştir"⁶⁹⁵ mealindeki âyette belirtildiği üzere bütün mahlûkatı, meleklerin ve cinlerin değil insanın hizmetine vermiştir. Allah'ın insana verdiği bu nimetler karşılığında onları sınamaması ve onlara emirler ve yasaklar koymaması asla düşünülemez. Allah'ın insana verdiği bu nimetler ve hizmetine sunduğu bu kâinat açıkça gösteriyor ki insan tekrar diriltilecek, iyiler ve kötüler karşılığını görmek üzere Allah'a döndürülecektir. Çünkü bu, insanın yaptıklarının bedelini ödemesi, iyiyle kötünün ayırt edilmesi demektir. Ayrıca iyiler de kötüler de bu dünyada eşit imkânlarla sahiptir ve aralarında bir fark yoktur. İşte bundan dolayı, iyilerle kötüler arasındaki adâletin sağlanacağı bir âhiret hayatı gereklidir.⁶⁹⁶

Diğer taraftan dünya hayatında müminlerin Allah'a itâat ve bağlılıklarının aynı derecede olmadığı bilinmektedir. Bunun sonucu olarak ceza ve mükâfat da onların eylemlerine göre farklı derecelerde uygulanacaktır. Nitekim muhtelif naslarda cennete girmeye hak kazanmış kulların mükâfat derecelerinin aynı olmayacağı haber verilmektedir.⁶⁹⁷ Cehennem azabı ile cezalandırılacak kişilerin azapları da aynı derecede olmayacaktır.⁶⁹⁸

İnsan eylemlerini gerçekleştirmede ödül ve ceza, iki önemli motivasyon unsurudur. İslâm literatürüne va'd ve va'îd olarak geçmiş olan bu ödül ve ceza olgusu, yaptırım ve caydırıcılık gücü bakımından insan eylemlerini yönlendirme ve bu eylemlerden sakındırmada önemli bir işlevselliğe sahiptir. Bu bağlamda ödül ve cezanın insan zihninde somutlaştırılmış şekli olan cennet ve cehennem motifleri, dünyevî yaptırımları da aşır ahirete de uzanan bir etki gücü taşır. İnsan her ne kadar iyi-kötü, hak-batıl, iman-küfür, tâat-ma'siyet kavramlarının manalarını bilse de bu bilgilerini pratiğe aktarma hususunda dahilî ve haricî çeşitli etkenler sebebiyle başarısız, hatta gönülsüz ve isteksiz olabilir. Gerek Kur'ân'da gerekse hadislerdeki cennet ve cehennem tasvirleri, insanoğlunun enerjisini ve imkânlarını, iyi yönde kullanmasına katkı sağlamaya matuftur. Bu tasvirler insanın akıl, irade, adâlet duygusu, insaf ve vicdanını yönlendirerek bilinçli bir kişi haline gelmesini ve

⁶⁹⁵ Câsiye, 45/13.

⁶⁹⁶ Bkz. Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, vr. 604a.

⁶⁹⁷ Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, C. VII, ss. 376-386; Ayetler için bkz. Nisâ, 4/96; Enfâl 8/4.

⁶⁹⁸ Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, C. VII, ss. 227-233.

dünyevî koşullarda daha az hatalı davranan bir insan olmasını hedefler.⁶⁹⁹ Bu bağlamda Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, bir bütün olarak baktığı insan hayatının merkezine dirilişi koyarak, ilâhî hikmetin ve adâletin bir tecellisi olan âhiret hayatının, dolayısıyla da yapıp etmelerinin karşılığı olarak cennet ve cehennem gerekliliği üzerinde oldukça yoğun bir şekilde durmuştur.

4.2.12. Ru'yetullah

Rü'yetullah konusu İslâm uleması arasında başta gelen tartışma konularından birisidir. Bir tarafta insanın en yüce hakikati görme ve ona ulaşma arzusu, diğer tarafta ise bu arzuyla beraber o yüce hakikati görülebilen cisimlerde olan tüm noksanlıklardan tenzih çabası, İslâm literatüründe ru'yetu'llah konusunu bir tartışma alanı olarak karşımıza çıkarmıştır.

İmam-ı Ebû Hanîfe *el-Fıkhü'l-Ekber*'de bu konuyu kısaca, “Allah âhirette görülür, müminler O'nu bizzat gözleriyle teşbihsiz, keyfiyetsiz, kemiyetsiz ve arada bir mesafe söz konusu olmaksızın görürler” şeklinde ifade eder.⁷⁰⁰ Tahâvî de aynen Ebû Hanîfe gibi ru'yetin keyfiyetsiz olarak gerçekleşmesinin hak olduğunu söyler. Bu konuda sahih haberlere itibar edip, kendi görüş ve zannımızla yorum yapmamamız gerektiğini, bu hususta kim sahih habere teslim olmaz da haddi olmayan bir bilginin peşine düşerse arzusunun onu hâlis tevhidden, saf bilgiden ve sahih imandan alıkoyacağını ifade eder.⁷⁰¹ Pezdevî'nin ifade ettiği üzere Allah'ın görülmesi bilinmesi gibidir, çünkü görmek bilmenin bir türüdür. Onu kimin görüp göremeyeceği haberle bilinir. Cennetlikler Allah'ı, kalpleriyle bildikleri gibi keyfiyetsiz olarak görürler. Allah'ın cennete girmeden önce kıyamette görülmesi, dünyada görülmesi, rüyada görülmesi ve O'nu meleklerin görmesi hususunda farklı görüşler vardır. Mu'tezile, Hâricîler, Zeydiyye, Râfîzîler, Cehmiyye ve Mürcie'nin çoğunluğu Allah'ı görmenin muhal olduğunu hatta Allah'ın kendisini de göremeyeceğini söylerler. Mu'tezile'den Dırâr b. Amr ise Allah'ı görmenin muhal olmadığını, âhirette görüleceğini söyler. Mücessime, Kerrâmiyye ve Hubbiyye ise

⁶⁹⁹ Âhiretin varlığı, ödül, ceza, cennet ve cehennem motifleri hakkında bkz. Kazanç, “İmanî Konuların Kelam İlmi Açısından Değerlendirilmesi,” s. 42-51; Fethi Kerim Kazanç, “Dinden Ahlâka Doğru: Ahlâkî Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri,” *Modern Çağda Ahlâk Sempozyumu*, Mayıs 2010, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, Konya, 2012, s. 101-104.

⁷⁰⁰ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, s. 148, 149; Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 77, 78, 79; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere ve Şeruhü el-Müsâmere li'bni Ebî Şerîf el-Makdîsî*, s. 64; Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul, ts., s. 38.

⁷⁰¹ Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, s. 20.

Allah'ın aynen diğer mahlûkât gibi cismen görülebileceğini söylerler. Ömer Nesefî ve Nûreddin es-Sâbûnî âhirette mü'minler için ru'yetin aklen caiz, naklen vâcib olduğunu kaydederler.⁷⁰²

Ebü'l-Muîn en-Nesfî, âhiret ahvâline dair ele aldığı üç ana konu olan, kabir azabı, şefaât ve ru'yetu'llah konularından üçüncüsünü, oldukça geniş olarak işlemiştir. O, Allah'ın görülmesinin caiz olduğunu, mü'minlerin Allah'ı âhirette cennete girdikten sonra göreceklerini, bunun aklî delillerle bilinebileceğini ve sem'î delillerle de sabit olduğunu söyler. Onun ifadesiyle, Mu'tezile gibi ru'yeti inkar edenlere göre Allah'ın görülmesi caiz olmadığı gibi bilakis bu, dünyada da âhirette de imkânsızdır. Çünkü imkânsız olan, zaman ve mekânın değişmesiyle mümkün olmaz. Ru'yeti reddedenler bunu caiz görmenin, imkânsız Allah'a isnad etmek anlamına geleceğini düşünmüşlerdir. Oysa bunun böyle olmadığı hususu malumdur.⁷⁰³

Ebü'l-Mu'în Mâtürîdî'nin, ru'yet konusunda doğru olanın sem'î delillere tutunmak kanaatinde olduğunu aktarır.⁷⁰⁴ Kendisi ise ru'yet konusunu ele alırken hem sem'î hem de aklî delilleri kullanır. *Tebşiratü'l-Edille*'de konuyu çok geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alırken *Bahru'l-Kelâm*'da özet olarak daha kısa bir şekilde sunar.

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî Mu'tezile'nin red gerekçesi olarak sunduğu "Mûsa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da "*Beni* (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin" dedi"⁷⁰⁵ mealindeki âyeti zikreder. Mu'tezileye göre âyetteki, "*len terânî/beni katiyen göremezsin*" ifadesi, ebedîlik ifade eder. Oysa "*len*" ifadesi ebedîlik değil te'kid ifade eder. Kur'ân'da bu anlamda kullanımı vardır. Meselâ: "Ama onlar, daha evvel yaptıklarından dolayı *asla* ölümü istemezler"⁷⁰⁶ ayeti buna örnektir. Burada *asla* anlamındaki "*len*" edatıyla *asla ölümü istemeyecek* olanların, başka bir âyette, "Cehennemde şöyle seslenilir: "Ey Nöbetçi! Rabbin hiç değilse *canımızı alsın*."⁷⁰⁷ ifadesiyle, âhirette *ölümü isteyecekleri* zikredilir. Dolayısıyla Musa'ya (a.s.) hitaben söylenen *beni kesinlikle*

⁷⁰² Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 79; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 38.

⁷⁰³ Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, C.I, s. 507.

⁷⁰⁴ Nesefî, *Tebşiratü'l-Edille*, C.I, s. 531.

⁷⁰⁵ Â'râf, 7/143.

⁷⁰⁶ Cuma, 62/7.

⁷⁰⁷ Zuhruf, 43/77.

göremezsın ifadesindeki *len* edatı, ebedîyen anlamı içermez. Ayrıca, şâyet Allah'ı görmek imkânsız olsaydı âyetin ifade ettiği üzere Musa (a.s.) Allah'tan (c.c.) imkânsız bir şeyi isteyemezdi. Çünkü peygamberler Allah'tan böyle bir şeyi istemekten masumdurlar.⁷⁰⁸

Nesefî “Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder”⁷⁰⁹ âyetinde nefyedilenin görme olmayıp, idrak olması sebebiyle Mu'tezile'nin bu âyeti red gerekçesi ve delil olarak sunmalarına da isabetli bulmaz.⁷¹⁰

Ebü'l-Mu'in müminlerin Rablerini göreceklerine ve O'na kavuşacaklarına dair “O gün bir takım yüzler aydındır, Rablerine bakarlar”,⁷¹¹ “Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın”⁷¹² âyetlerini de bu bağlamda delil olarak zikreder ve mü'minlerin Allah'ı görmek isteyip de görememelerinin, âyetlerin ifade ettiği va'din gerçekleşmemesi anlamına geleceğini söyler.⁷¹³

Ayrıca “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de daha fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de bir zillet”⁷¹⁴ âyetindeki *daha fazlası* ifadesinin, *ru'yetullaha* işaret ettiğini ifade eder. Bu konuda “Kıyamette, dolunayı gördüğünüz gibi izdiham olmaksızın Rabbinizi göreceksiniz”⁷¹⁵ hadisi de delil olarak sunduğu rivâyetler arasında zikredilebilir.

Ebü'l-Mu'in en-Nesefî ru'yeti reddedenlerin sem'î deliller karşısında âciz kalmaları sebebiyle, “naslar Allah'ın görülebileceğini söylese de aklî deliller bunun imkânsız olduğunu gösteriyor, bundan dolayı bu konuda en azından tevakkuf edilmeli” dediklerini nakleder. Ve onlara aklî delillerin ru'yetin imkânsız olduğunu gösterdiğini nerden çıkarıyorsunuz? deyip tafsilatlı deliller sunar.⁷¹⁶ Ru'yeti reddedenlerin ileri sürdüğü, ru'yetin kabulünün Allah'a cismin özelliklerinin isnadı sonucuna götüreceği yönündeki aşırı tenzihçi bir yaklaşımla getirdikleri delilleri, etraflıca tartışır. Cisim, cevher, araz ve benzeri kavramlar üzerinden geniş açıklamalarda bulunur. Mut'ezilîlerin, arazların görülebileceğine dair görüşleri üzerinden şunları zikreder: Ashabımız arazların görülebilmesi meselesinde görmenin

⁷⁰⁸ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 125-129.

⁷⁰⁹ En'âm, 6/103.

⁷¹⁰ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 126, 129.

⁷¹¹ Kıyâmet, 75/22, 23.

⁷¹² Kehf, 18/110.

⁷¹³ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 126.

⁷¹⁴ Yunus, 10/26.

⁷¹⁵ Buhârî, “Ezan”, 129.

⁷¹⁶ Nesefî, *Tebssiratü'l-Edille*, C.I, s. 531.

asıl illetinin *var olmak* olduğu ve *var olan* her şeyin de görülebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Çünkü biz görünür âlemde cevherleri, renkleri ve hareket, sükûn, uzaklık, yakınlık, toplanma, ayrılma gibi olguları görebiliyoruz.⁷¹⁷ Görülen bir şeyin en temel görülebilmeye sebebi nedir? Bu en temel sebep, görülen şeyin cisim, araz, renk, renkli, kendi kendine kâim olan, olgu (kevn), bilinen, söylenen, sonradan olan (muhtes), sıfatlanan, bâkî ve mevcut oluş gibi muhtemel sebeplerden birisidir. Bu sayılanlardan en sonuncusu olan *mevcut oluş* dışında hiç birisi en temel görülme sebebi değildir.⁷¹⁸ Mevcut olma dışındaki muhtemel görülme sebeplerinin niçin görülmede en temel sebep olamayacağını da ayrı ayrı izah ettikten sonra şöyle der: Böylece, görmenin *mevcut oluşa* bağlı olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. O zaman Allah *var olduğuna* göre, görülmesi de mümkündür.⁷¹⁹ İndî görüşlerinden kaynaklanan aşırı tenzihçi anlayışlarıyla ru'yeti reddedenler, Allah'tan birçok şeyi nefyederek, anlaşılamayan ve kavranamayan bir ilah tasavvuruyla, Allah'ı ispat yollarını, kendilerine kapatmış olmaktadır.⁷²⁰

Allah'ın rızasını kazanma ve cemalini görebilme gibi cennet ehlinin sahip olabileceği en üst seviyedeki huzur ve mutluluk vesilelerini aşırı tenzih anlayışlarıyla reddetmek, inananların insanı kâmil olma yolculuğundaki önemli bir motivasyon kaynağını kaybetmeleri anlamına gelir. Ehli Sünnet ekolünün vahiy akıl dengesini hikmet kavramıyla pekiştiren temsilcilerinden olan Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, âhirette Rableriyle karşılaşmayı ve cemâlini görmeyi arzulayanları motive eden unsurlardan olan ru'yetullahın imkanını hem naklî hem de aklî delillerle ortaya koymuştur.

⁷¹⁷ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C.I, s. 533.

⁷¹⁸ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C.I, s. 535.

⁷¹⁹ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C.I, s. 537.

⁷²⁰ Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, C.I, s. 580.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İnsanlığın kavramaya çalıştığı, hatta hayatı anlamlandırmak için kavramak zorunda olduğu bir gerçeklik olarak ölüm ve ötesi, tarih boyunca insanlığın karşısında ciddî bir problem olarak durmuştur. Bu anlamda âhirete iman İslâm akâid sisteminin üç ana temel unsurundan birisidir. Âhiret aklın alanını aşan konuları içermesinden dolayı asıl olarak sem'iyât alanına girmektedir. Bu alanda muteber bilgi kaynağı, Kur'ân ve mütevatir haberdur. Bu alana dair gelen haberlerden mütevatir derecesine ulaşmayan meşhur/müstefiz haberler ise Ebü'l-Mü'în'e göre mütevatir haberlerin kesinliği derecesinde bilgi ifade etmeseler de istidlâlî bilgi ifade eder ve zorunlu bilgi kategorisindedir. Bununla birlikte sarîh nas ve mütevatir haberin bulunmadığı konular, tarih boyunca İslâm ulemasının da yaptığı gibi gerek rivayetlere gerekse aklî delillere dayanılarak naslar ve sahih haberler ekseninde metodolojik olarak farklı yorumlara açık olmuştur. Öyle ki mütevatir haberler dışındaki meşhur/müstefiz haberleri hiç yokmuş hükmünde kabul edip aşırı yorumlarda bulunanlar da olmuştur.

Mâtürîdî ekolünün en bariz ikinci ismi olan Ebü'l-Mu'în, âhiret konusunu işlerken naklî delillerin yanında aklî delilleri de kullanmıştır. O genel olarak İslâm kelâmcıları gibi bilgi kaynaklarını en temelde akıl, duyular ve sahih haber olarak belirtmiştir. İslâm kelimeler ulemasının yaptığı gibi aklın olayları tanımlamasını üç kategoride ele almıştır. Aklın kesinlikle zorunlu gördüklerini vacip, kesinlikle imkânsız gördüklerini mümteni, aklın ihtimal dahilinde gördüklerini de mümkün olarak sınıflandırmıştır. Aklın hüküm vermedeki bu kategorilerini âhiret bağlamında gerek Allah açısından gerekse insanlar açısından, Mâtürîdîliğin bütün kelâmî meselelerde esas aldığı hikmet kavramıyla iç içe işlemiştir. Zorunluluk kavramının Allah'a nispet edilerek kullanılması ise Allah'a bir şeyi vâcib kılmak anlamında değildir. Zorunluluk Allah'ın rahmeti kendine prensip edinmesi gibi adâlet ve hikmet sıfatlarının bir gereği anlamındadır. Diğer taraftan zorunluluk kavramı, bir şeyin kesin olarak varlığının vurgulanması anlamında da kullanılmaktadır.

Mâtürîdî ve Ebü'l-Mu'în adâlet ve hikmet kavramlarını en temel kavramlar olarak kullanmışlar, âhirete ve ahvâline dair yorumlarını da adâlet ve hikmet kavramları ekseninde yapmışlardır. Bu anlamda yaratıcının hikmet sahibi olması gereği hayatı ve ölümü, âhiret ve ba'sın varlığının delili olarak görmüşlerdir. Nesefî hikmeti adâlet olarak tanımlamış ve hikmet kavramının zıddı olarak ise ahmaklık ve

akılsızlık anlamındaki sefeh kavramını kullanmıştır. Bu bağlamda insanlar hikmet gereği tutarlı ve adâletli bir şekilde hem bu dünyayı hem de âhireti hesaba katıp yaptıklarının sonucunu düşünerek yaşamalıdır. Neseî mahlûkatın yaratılmasındaki asıl amacın ba's olduğunu ortaya koyar. Hikmet gereği tekrar dirilme olmasaydı Allah kötülerle iyileri bir tutmuş olurdu. Hikmete uygun olan ise bu ikisinin ayırt edilmesidir. İnsanlar bu dünyada bile dostu ile düşmanını ayırt etmeyi sefih ve akılsız sayıyor. O zaman iyilerle kötülerin yaptıklarının ayırt edilip karşılığının verileceği bir âhîret yurdu gereklidir. Âhîrete iman ise daha anlamlı daha ahlâklı ve daha mutlu bir hayat için en makul ve en gerçekçi bir çözümdür.

Ebü'l-Mu'în *Tebsiratü'l-Edille*, *Bahru'l-Kelâm* ve *et-Temhîd li Kavâ'idi'd-Tevhîd* kitaplarında âhîrete dair bilhassa üç temel konunun üzerinde durmuştur. Bunlar kabir azabı, şefaât ve ru'yetullah konularıdır. Bu üç konunun ilki olan kabir ahvâli temel bir iman konusu olmamakla beraber, kabirde azap ve mükâfatın yokluğunu iddia etmek de pek isabetli görünmemektedir. Kur'ân'da bu konu iman esasları arasında zikredilmemektedir. Diğer taraftan kabirde azap ve mükâfatı nefyeden sarîh bir ilâhî beyan da bulunmamaktadır. Mâtürîdî ve Ebü'l-Mu'în kabir ahvalini rûhun yaşayacağını, bedenün cüzlerinin ise bunu hissedeceğini söyler ve insanın uykuda elem ve lezzetleri hissedebilmesini buna örnek olarak gösterir. Ebü'l-Mu'în elem ve lezzetleri hissedecek bir hayatın bedene verilmesiyle, bedenün kabir ahvalini hissedeceğini söyler. Kabir azabının, insana hayat veren ruha değil de uykudayken ondan ayrılan idrak edici rûhânî nefse dönük olarak gerçekleşmesini mümkün görür. Öyle ki uyuyan kişi bedeni canlı olarak durduğu halde uykusunda kendisini hiç bilmediği bambaşka yerlerde bela, acı ve korkular içinde görebilir. Ölümden sonra cennet ehlinin ruhları cennete, cehennem ehlinin ruhları da cehenneme arz olunur. Elem ve hazzın hissedilmesini sağlayacak hayatın bedenlerde ihdası ile ruhlarn hissettiği elem ve hazzı bedenler de hissetmiş olur.

Ebü'l-Mu'în eserlerinde ele aldığı semiyâta dair temel konulardan birisi olan şefaât konusunda ise şefaât yetkisinin yegâne mâlikinin Allah olduğunu ifade eder. O'nun razı olduğu ve şefaât yetkisi verdiği dışında hiçbir kimse bu yetkiye sahip değildir. Birisinin kendisini Allah'tan başka şefaâtçi olarak kabul etmesi ya da kendisine Allah'tan başka şefaâtçiler edinmesi ise kesinlikle mümkün değildir. Ebü'l-Mu'în şefaât konusunu genelde olduğu gibi Mu'tezileyi eleştiri bağlamında ele alır. Aslında Kur'ân şefaât kavramını Allah'ın otoritesinin paylaşma kabul

etmeyeceği prensibi üzerinden tevhid inancı ekseninde işlemiştir. Ama Ebü'l-Mu'în şefaât konusunu tevhid kavramı ekseninde değil de daha ziyade o dönemin tartışma konusu olan “büyük günah sahibinin âhiretteki durumu” ve “va'd ve va'id” gibi konular üzerinden adâlet kavramı merkezinde ele alır. Tümüyle Allah'ın izni ve tasarrufu dahilindeki bir şefaât anlayışı tevhide bir zeval getirmediği gibi, yine O'nun rahmetinin tecellisi olarak günahkâr kullarını vesileli ya da vesilesiz olarak affetmesi de O'nun mutlak adâletine gölge düşürmez.

Ebü'l-Mu'în'in eserlerinde ele aldığı semiyata dair ana konulardan sonuncusu ise ru'yetullahtır. O görülebilen cisimlerdeki tüm noksanlıklardan Allah'ı tenzih sadedinde görülebilmeyen en temel sebebini, tüm cisimsel özelliklerden bağımsız olarak sadece “var olmak” koşuluna bağlar. Ve Allah'ın da tecsîme düşmeden sadece “var olması” sebebiyle âhirette görülebileceğini söyler.

Ebü'l-Mu'în cennet ve cehennemin şu anda var olduğunu, ikisinin de ebedî olduğunu, insanın mükafatı önceden yaratılmış olursa itâat ve ibadete daha hırslı, cezası önceden yaratılmış olursa da isyana daha uzak olacağını ifade eder. Ceza ve mükafat yurdu olarak âhiretin gerekliliği hususundaki görüşüne göre ise insan, Allah'ın hikmeti ve adâleti gereği zorunlu olarak tekrar diriltilecektir. Çünkü bu, insanın yaptıklarının bedelini ödemesi, iyiyi kötünün ayırt edilmesi için zorunludur.

Ehl-i Sünnetin hâkim görüşü cehennemin ebediliği yönünde olmakla beraber bir kısım âlimler, cehennem azabının bir gün sona ereceğini kabul etmişlerdir. Cennetin ebediliği insanın içindeki ebediyet arzusunu karşılamasından dolayı âhirette en büyük nimet ve mutluluk vesilesidir. Cehennemin ebediliği konusu ise Mâtürîdî ve Ebü'l-Mu'în'in dönemlerinde olduğu gibi teslimiyetçi anlayışın hâkim olduğu dönemlerde İslâm toplumu açısından bir sorun oluşturmamış olabilir. Ancak günümüz dünyasında, sorgulayan genç nesillerin şüphelerinin izalesi için cehennemin ebedî olmadığına dair İslam düşünce geleneğinde de mevcut olan görüşlerin yeniden ele alınıp değerlendirilmesinin faydalı olacağını mülâhaza etmekteyiz.

Âhîret inancının pratik hayata yansımaları bağlamında Allah Teâlâ'nın hikmet gereği insanlık için koymuş olduğu ödül ve ceza, insanın eylemlerini gerçekleştirmesinde iki önemli motivasyon unsurudur. Bu anlamda ödül ve cezanın insan zihninde somutlaştırılmış şekli olan cennet ve cehennem motifleri, dünyevî

yaptırımları da aşır ahirete de uzanan bir etki gücü taşır. İnsan her ne kadar iyi-kötü kavramlarının manalarını bilse de bu bilgilerini pratiğe aktarma hususunda dahilî ve haricî çeşitli etkenler sebebiyle başarısız hatta gönülsüz ve isteksiz olabilir. Gerek Kur'ân'da gerekse hadislerdeki cennet ve cehennem tasvirleri, insanoğlunun enerjisini ve imkânlarını iyi yönde kullanmasına katkı sağlamaya matuftur. Bu tasvirler insanın aklını, iradesini, adâlet duygusunu, insaf ve vicdanını yönlendirerek adâlet ve hikmetin hâkim olduğu daha huzurlu ve yaşanabilir bir dünya inşa etmeyi hedefler.

Tebssiratü'l-Edille'de, *Şerhu'te'vilât*'ta ve *et-Temhîd*'de Neseî'nin İmam-ı Mâtürîdî'den farklı görüş beyan ettiğine pek rastlayamadık. Farklı olarak değindiği hususları ise müstakil olarak kaleme aldığı eserlerinden *Bahru'l-Kelâm*'da ifade ettiğini görüyoruz. Örneğin Mâtürîdî sûr, mîzan ve Kevser konularında bunların hakikî ya da temsîlî anlamda olabileceğini söyleyerek kendisinin temsîlî anlatım yorumuna daha yakın bir çizgide durduğunu ifade eder. Ebü'l-Mu'în ise *Şerhu't-Te'vilât*'ta sur, mîzan ve Kevser konularında Mâtürîdî'den farklı bir şey söylemez, *Tebssiratü'l-Edille*'de bu konuya hiç değinmez, *Bahru'l-Kelâm*'da ise rivâyetlerde geldiği üzere mîzan ve Kevseri hakikate hamleder. Ebü'l-Mu'în diğer kitaplarında bu farklı görüşleri herhangi bir gerekçeyle mi dillendirmede, dillendirdi de talebeleri mi yansıtmadı yoksa bu farklı görüşlerini müstakil kitaplarında zikretmeyi mi daha uygun gördü? Bu hususları tam olarak bilemiyoruz. Tüm bunların dışında belki de Neseî Ehl-i Sünnet mezhebi içerisinde kelâmî tartışma konusu olabilecek bazı görüşlerini sadece ileri seviyede bir ders halkası olan *Te'vilât* derslerinde dile getirmeyi uygun görmüş, *Bahrul-Kelâm* gibi daha sade bir metotla yazılmış bir kitapta ise daha ziyade yüzeysel olan halk anlayışını dikkate alarak sadece Mütezile gibi Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplerin görüşlerini eleştirel anlamda zikretmiş olabilir.

Sonuç olarak Ebü'l-Mu'în en-Neseî gerek dünya gerekse âhiret olsun, hayatın bütününe hikmet havramı ekseninde ele alıp değerlendirir. O hikmeti âkıbeti övgüyü hak eden, zıddı olan sefahi ise akıbeti övgüyü hak etmeyen fiil olarak tanımlar. O'na göre hikmetli bir yaratıcının tüm fiilleri övgüye layıktır. Kulun sorumluluğu Allah'ın kendisine verdiği akıl, irade ve vicdanla bu hayatı doğru anlamlandırmaya çalışmak, yaptıklarının âkıbetini düşünmek ve ona göre davranmaktır. Bir gerçek olan ölümle beraber hiçbir şey amaçsızca bitmemeli ve hiç kimse yaptıklarının karşılığını

almadan bu varlık âlemi son bulmamalıdır. İşte bunun için ölümden sonraki dirilişle adâletin tecelli edeceği bir âhîret yurdu hem Allah'ın adâleti ve hikmeti gereği hem de insandaki akıl ve vicdan gereği zorunludur.



KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu‘cemü’l-müfehres*, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 2007.
- Abuzarova, Ülker, *Âhiret İnancının Dîni-Felsefi Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.
- _____, “Ahiret İnancının Ontolojik Açından Temellendirilmesi” *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası*, Eylül 2008, ss. 178-193.
- Açıkgenç, Alparslan, “İslâm Ahlâkı ve İslâm’da Mutluluk Anlayışı,” *Uluslararası Adıyaman Safvan bin Muattal ve Ahlâk Sempozyumu*, ed. Candemir Dogan, Adıyaman Basım, Adıyaman, 2013.
- Ahmed, Ceybullah Hasan, “Önsöz”, Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavâ‘idi’-d-Tevhîd*, Dâru’t-Tıbbâ‘ati’l-Muhammediyye, Kahire 1986.
- Altıntaş, Ramazan, “Kâdî Abdülcebbar’ın Sem‘iyyâtla İlgili Bazı Görüşleri”, *Bilimname*, 2/4, 2004/1, ss. 59-79.
- Apaydın, H. Yunus, “Meşhur”, *DİA*, TDV Yayınları, 2004, İstanbul, C. XXIX, ss. 368, 371.
- _____, “Mütevâtir”, *DİA*, TDV Yayınları, 2006, İstanbul, C. XXXII, ss. 208-211.
- Aruçi, Muhammed, “Tebîratü’l-Edille”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2011, C. XXXX, ss. 225-226.
- Atay, Hüseyin, “Önsöz”, Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî, *Tebîratü’l-Edille*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2004.
- Aykaç, Mustafa, “Atıf ve Şart Delilleri ve Ehl-i Sünnet Kelâm Ekollerinin İman Görüşlerinin Teşekkül Sürecindeki İzdüşümü”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran 2019, ss. 123-145.
- el-Bâcûrî, İbrâhîm, *Şerhu Cevhereti’-t-Tevhîd*, thk. Muhammed Edîb El-Keylânî ve Abdülkerim Tettân, Dimeşk, 1972.
- Baloğlu, Adnan Bülent, “Doğru Bilgi Tanımına Ulaşma çabası: Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî örneği”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, S. XVIII, s
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe, Dâru’l-Hadâra, Riyâd, 2015.
- Cebel, Muhammed Hasan Hasan, *el-Mu‘cemü’l-İştikâkî el-Muassal*, Mektebetü’l-Âdâb, Kâhire, 2010.
- Çapku, Ahmet, *İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Âhiret*, Kayhan Yayınları, İstanbul, 2015.
- Çelebi, Kâtip, *Keşfü’z-Zunûn*, 2 Cilt, thk: Muhammed Şerefü’-d-dîn Yalçın, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut. ts.
- Düzgün, Şaban Ali, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî’nin Eserlerinden Türkçe Seçki*, ed. Şaban Ali Düzgün, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ankara, 2011, ss. 1-29.

- Erdem, H. Sabri, *Tabsire'ye Semantik Yaklaşım*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1988.
- _____, "Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Matürîdî, Mürchie'nin Devamı Olarak Görülebilir mi?", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletler arası Tartışmalı İlmi Toplantı*, 22- 24 Mayıs 2009, İFAV Yayınları, İstanbul, ss. 143-146.
- Ertürk, Mustafa, "Havz-ı Kevser", *DİA*, TDV Yayınları, 1997, İstanbul, C. XVI, ss. 546-549.
- el-Ferfûr, Veliyyüddîn Muhammed Sâlih, "Önsöz", Ebû'l-Mu'în en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, Dâru'l-Farfûr, Dımeşk, 2000.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Gazzâlî, Muhammed, *Akâdetü'l-Müslim*, Dâru Nehdatü Mısır, Kahire, 2003.
- Gazzâlî, Muhammed Ebû Hâmid, *el-İktisâd Fi'l-İ'tikâd*, thk. Dr. İnsâf Ramazan, Dâru'l-Kuteybe, Dımeşk, 2003.
- _____, *Kavâ'idü'l-Akâid*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1975.
- _____, *Kimyâ-i Saâdet*, Bedir Yayınevi, İstanbul, th.
- _____, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2005.
- Güler, İlhami, "Adil Olmanın Sâiki Olarak Tanrı ve Âhîret", *Muhafazakâr Düşünce*, S. 15, 2008, ss. 193-207.
- Güler, Zekeriya, "Müstefiz", *DİA*, TDV Yayınları, 2006, İstanbul, C. XXXII, ss. 135,136.
- Gümüšoğlu, Hasan, "İtikad Açısından Mütevâtir Olmayan Haberin Bilgi Değeri," *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 6/2, 2017, ss. 279-306.
- Günay, Hacı Mehmet, "Semerkandî, Alâeddin", *DİA*, TDV Yayınları, 2009, İstanbul, C. XXXVI, ss. 470-471.
- İbn Ebi'l-İzz, Ali b. Ali b. Muhammed ed-Dımeşkî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, 2 Cilt, thk. Şu'ayb el-Arnâvût-Abdullah-Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1992.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüğa*, thk: Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, 8 Cilt, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Usûlü ve'l-Furû'*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2011.
- İbn Hümmam, Kemal, *el-Müsâyere ve Şerhuhû el-Müsamere li'bni Ebî Şerîf el-Makdisî*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2004.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynu'd-dîn Kâsım, *Tâcu't-Terâcim*, thk: Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1992.
- İbn Manzûr, el-İfrîkî el-Mısrî, *Lisânü'l-Arab*, 15 Cilt, Dâru's-Sâdir, Beyrût, 1990.
- İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, TDV Yayınları, 1991, İstanbul, C. III, ss. 495-496.

- el-İsfehânî, Râğıb, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2002.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Mektebetü'l-Üsra, Kahire, 2009.
- Karadaş, Cafer, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, Emin Yayınları, Bursa, 2008.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5 Cilt, DİB Yayınları, Ankara, 2007.
- el-Kârî, Ali, *Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber*, Mektebetü'l-Medine, Karâcî, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim, "Tevhid İnancı ve Evrensel Ahlâk İlişkisi:Hz. İbrahim Örneği," *Kelâm Araştırmaları* 9/1, 2011, ss. 77-126.
- _____, "Dinden Ahlâka Doğru: Ahlâkî Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri," *Modern Çağda Ahlâk Sempozyumu*, Mayıs 2010, Konya İlahiyat Derneği Yayınları, Konya, 2012, ss. 93-105.
- _____, "Mâtürîdî'nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefî Bir Çözümleme" *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, ed. Ahmet Kartal, Doğu Araştırmaları Merkezi, İstanbul, 2014, ss. 483-521.
- _____, "İmanî Konuların Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi," *Din ve Hayat*, S.21, Şubat 2014, ss. 42-50
- _____, "Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Kötülük Problemi Üzerine Düşüncelerinin Kelâmî Açısından Bir Tahlili", *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân'î Veli Sempozyumu -Hanefîlik Mâtürîdîlik-*, Kastamonu, C. I, 05-07 Mayıs 2017, ss. 49-74.
- el-Kureşî, Abdülkadir, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, thk: Abdülfettah Muhammed el-Hulvî, Hecr li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşr, 1993.
- Kutlu, Sönmez, "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, ss. 168-210.
- Malkoç, Mehmet, *Klasik Dönem Mâtürîdîyye'de Kıyâmet ve Âhiret*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- _____, "Mâtürîdî'de Âhiret Âlemi İnancının Temellendirilmesi", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 48/4, 2012, ss.7-22.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbu't-Tevhîd*, İsam Yayınları, Ankara, 2005.
- _____, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 10 Cilt, thk. Mecdî Bâslûm, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2005.
- _____, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17 Cilt, Bekir Topaloğlu, Dâru'l-Mîzan, İstanbul, 2007.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe, Dâru'l-Hadâra, Riyâd, 2015.
- en-Ne'âl, Muhtâr Fevzî, *Mevsû'atü'l-Elfâzi'l-Kur'âniyye*, Dâru't-Türâs, Haleb, 2003,
- en-Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe, Dâru'l-Hadâra, Riyâd, 2015.
- en-Nesefî, Ebü'l-Mu'în, *et-Temhîd li Kavâ'idi'd-Tevhîd*, thk. Ceybullah Hasan Ahmed, Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, Kahire 1986.

- _____, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr, Dâru'l-Farfûr, Dimeşk, 2000.
- _____, *Tebşiratü'l-Edille fi Usuli'd-Dîn*, 2 Cilt, Tahk: H.Atay, DİB Yay., Ankara 2004.
- en-Nesefî Necmü'd-dîn Ömer İbn Muhammed İbn Ahmed, *el-Kand fi Zikri Ulemâ'î Semerkand*, thk: Yusuf el-Hâdî, Âyinetü Mîrâs, Tahran, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Âb-ı hayât", *DİA*, TDV Yayınları, 1988, İstanbul, C. I, ss. 1-3.
- Ödemiş, Mehmet, Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı, *K.S.İ.Ü.İ.F.D.*, 15 yıl/ S. 30, Temmuz- Aralık, 2017, ss. 503-567
- Özarslan, Selim, "Âhîret İnançının İnsanın Anlam Arayışına Katkısı", *F.Ü.İ.F.D.*, S. 5, 2000, ss. 295-307.
- _____, *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Nobel Yayınları, 2013, s. 157.
- Özdemir, Faruk, "Kur'ân'da Karakterin Ahlâkî Olarak Şekillenmesinde Âhîret İnançının Rolü," *Uluslararası Kişilik ve Karakter İnşasında Dinin Yeri Sempozyumu*, Ordu, Haziran 2016.
- Özdeş, Talip, "Kur'ân'da İman Ahlâk İlişkisi," *IX. Kur'ân Sempozyumu Kur'ân'da Ahlâkî Değerler*, Fecr Yayınları, Ankara, 2007.
- Öztürk, Muzaffer, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu?", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1, Ocak-Haziran 2008, ss. 253-271.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'ân'da ve Kitâb-ı Mukaddes'te Âhîret İnanç*, Nun Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire, 2003.
- er-Râzî, Fahreddîn, *Muhassal*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, trz.
- Russel, Bertrand, *Neden Hıristiyan Değilim*, çev. Emre Özkan, Toplumsal Hafıza Yayınları, İstanbul, ts.
- es-Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul, ts.
- Sancaklı, Saffet, "Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı", İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/1, Bahar 2018, ss. 21-46.
- Sarıbulak, Zekerya, "İmam Ebu'l-Mu'în En-Nesefî", *ODÜİFİD* S. 20-21, 2015, ss. 215-225.
- es-Semerkandî, Alâeddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Medine Bölümü, Numara: 179.
- _____, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hamidiye Bölümü, Numara:176.
- es-Serhân, Suûd İbn Sâlih, *Erbâbü'l-Kelâm*, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 2010.
- Söylemez, M. Mahfuz, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahîret İnanç", *Milel ve Nihal*, 13/1, 2016, ss. 71-109.

- Şahin, İskender, *Kur'ân-ı Kerim'de Diriliş*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2012.
- Şahin, M. Süreyya, "Cennet", *DİA*, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, C. VII, ss. 374-376.
- Şekeroğlu, Sami, İnsanın Ahlâkî Ontolojisine Mâtürîdî Bir Bakış, *H.Ü.İ.F.D.*, S. 30, Temmuz–Aralık 2013, ss.129-138.
- et-Teftâzânî, Sa'du'd-Dîn, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 5 Cilt, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1998.
- _____, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî*, thk. Ali Kemal, Beyrût, 2014.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer, *el-Akîdetü't-Tahâvî*, Dâru'l-Beyârik, Ammân, 2001.
- Tahirova, Adile, "Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefi'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası*, Eylül 2005, ss. 117-155.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alefe, Dâru'l-Hadâra, Riyâd, 2015.
- Topaloğlu, Bekir vd., *İslâm'da İman Esasları*, DİB Yayınları, Ankara, 2015.
- Topaloğlu, Bekir, "Cennet", *DİA*, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, C. VII, ss. 376-386.
- _____, "Cehennem", *DİA*, TDV Yayınları, 1993, İstanbul, C. VII, ss. 227-233.
- _____, "Hasîb", *DİA*, TDV Yayınları, 1997, İstanbul, C. XVI, ss. 380-381.
- _____, "Adl", *DİA*, TDV Yayınları, 1998, İstanbul, C. I, s. 387.
- _____, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *DİA*, TDV Yayınları, 2012, İstanbul, C. XLI, ss. 32-33.
- _____, "Kıyamet", *DİA*, TDV Yayınları, 2002, İstanbul, C. XXV, ss. 516-522.
- _____, "Te'vîlâtü'l-Kur'ân", *DİA*, TDV Yayınları, 2012, İstanbul, C. XLI, ss. 32-33.
- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Işık Yayınları, İstanbul, 2014.
- _____, "Haşır", *DİA*, TDV Yayınları, 1997, İstanbul, C. XVI, ss. 416-417.
- _____, "Kabir", *DİA*, TDV Yayınları, 2001, İstanbul, C. XXIV, ss. 37-38.
- _____, "Mîzan", *DİA*, TDV Yayınları, 2005, İstanbul, C. XXX, ss. 211-212.
- Türcan, Galip, *Kur'ân'da Âhiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınları, Ankara, 2006.
- Üzüm, İlyas, "Hüküm", *DİA*, TDV Yayınları, 1998, İstanbul, C. XVIII, ss. 464-466.
- Yasa, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Azap", *DİA*, TDV Yayınları, 1991, İstanbul, C. IV, ss. 302-309.
- _____, "A'râf", *DİA*, TDV Yayınları, 1991, İstanbul, C. III, ss. 259.
- _____, "Haber-i vâhid", *DİA*, TDV Yayınları, 1996, İstanbul, C. XIV, ss. 352-355.
- _____, "Kıyamet Alâmetleri", *DİA*, TDV Yayınları, 2002, İstanbul, C. XXV, ss. 522-525.

- _____, "Nesefî, Ebü'l-Mu'în", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, C. XXXII, ss. 568-570.
- _____, "Ruh", *DİA*, TDV Yayınları, 2008, İstanbul, C. XXXV, ss. 187-192
- _____, "Usûl-i Selâse", *DİA*, TDV Yayınları, 2012, İstanbul, C. XLII, s. 212
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması", *AÜİFD*, 27/1, 1986, ss. 281-298.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 10 Cilt, sdl. İsmail Karaçam vd., İstanbul, Azim Dağıtım, 1992.
- Yurdagür, Metin, "Kurucusundan sonra Mâtürîdîye Mezhebinin En Önemli Kelamcısı Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'nin Hayatı ve Eserleri", *Diyanet Dergisi*, , 21/4, 1985, ss.27-43.
- Yüce, Mustafa, "Kelamcıların Bilgi Tanımları Ve Nesefî'nin Semantik Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/24, Temmuz-Aralık 2010, ss. 111-126.
- Yüksel, Emrullah, "Hesap", *DİA*, TDV Yayınları, 1998, İstanbul, C. XVII, ss. 240-242.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtaẓâ el-Hüseynî, *Tacü'l-Arûs*, 40 Cilt, Vüzâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ, Kuveyt, 1965.

ÖZGEÇMİŞ

1972 yılında Ordu/Mesudiye’de doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini İstanbul’da tamamladı. 1990 yılında Kadıköy İmam Hatip Lisesinden, 1994 yılında Ezher Üniversitesi Usûlü’-d-Dîn Fakültesi Akîde ve Felsefe Bölümünden mezun oldu. Denklik problemlerinden dolayı, 2010 yılında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesinde bir yıl tamamlama yaptı. 2009-2012 yılları arasında DİB Trabzon Akçaabat İhtisas Eğitim Merkezi’nde İhtisas eğitimini tamamladı. Halen D.İ.B.’de İstanbul Ataşehir ilçe vaizi olarak görev yapmaktadır. İyi derecede Arapça bilmektedir. Evli ve bir çocuk babasıdır.

İletişim bilgileri

E mail : uzeyircamlica@hotmail.com

Telefon : 0555 437 67 23

