

AYDIN FINDIK	KUR'ÂN'A GÖRE ÂHİRETE İMAN VE SORUMLULUK DUYGUSU	İLAHİYAT ANABİLİM DALI	İstanbul, 2013
T.C. MARMARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ İLAHİYAT ANABİLİM DALI KELÂM BİLİM DALI <i>KUR'ÂN'A GÖRE ÂHİRETE İMAN VE SORUMLULUK DUYGUSU</i> Yüksek Lisans Tezi AYDIN FINDIK İstanbul, 2013			

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

***KUR'ÂN'A GÖRE ÂHİRETE İMAN
VE
SORUMLULUK DUYGUSU***

Yüksek Lisans Tezi

AYDIN FINDIK

Danışmanı Prof. Dr. METİN YURDAGÜR

İstanbul, 2013



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi AYDIN FINDIK'ın KUR'AN'A GÖRE AHİRETE İMAN VE SORUMLULUK DUYGUSU adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 07.06.2013 tarih ve 2013/19-09 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 29.07.2013

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. METİN YURDAGÖR	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. İLYAS ÇELEBİ	
3.	Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. MÜCAHİD DÜNDAR	

TEZ ÖZETİ

KUR'ÂN'A GÖRE ÂHİRTE İMAN VE SORUMLULUK DUYGUSU

Âhiret konusu insanlık tarihi kadar eskidir. Bu inanç ilkesi, tarih boyunca yaşayan her toplumun zihnini meşgul etmiş, her devirde ve her toplumda ölüm ötesi bir hayata inanma, insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bundan dolayıdır ki, ilâhî ya da beşerî dinlerden felsefeye hatta bilimsel çalışmalara kadar uzanan yelpazede hemen her düşünür, ölüm ve sonrasına ilişkin konular üzerine düşünme ihtiyacı hissetmiştir. Bu mânada genel anlamda vahyin iki temel hedefi bulunmaktadır. Bu hedeflerlerden ilki, Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliği ile birlikte âhiret hayatının varlığını haber vermek, diğeri de gelecek hayattaki mutluluğa ulaşması için yapması gerekenleri insanoğluna bildirmektir. Zirâ Kur'ân-ı Kerîm âhireti, Allah'ın kudretini, eşsizliğini ve tekliğini vurgulayan en önemli hâdiselerden biri olarak sunmuştur. Bu açıdan bakıldığında İslâm dininde âhiret inancının Allah inancıyla birebir ilişkisi olan aslî ve öncelikli konumda bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında âhiret inancı insanı, davranışları bakımından sorumlu kılan ve o davranışlara ahlâkîlik atfeden bir yapı arz etmesi bakımından da son derece önemlidir. İnsan diğer varlıklarda bulunmayan akıl, irâde ve seçme hürriyetine sahip olduğundan dolayı dünyada sorumluluk taşıyan tek varlıktır. Bu sebeple Allah Teâlâ insanın dinî, ahlâkî, hukukî ve toplumsal anlamda doğru yolu bulmasını istemiş ve onu tüm bunlardan sorumlu kılmıştır. Ayrıca âhiret gününde insanlara yaptıklarının karşılığı olarak verilecek olan cezâ ve mükâfat, kavramları ferdin sorumluluklarının farkında olmasını da sağlamaktadır.

THESIS SUMMARY

BELIEVE IN HEREAFTER AND A SENSE OF RESPONSIBILITY ACCORDING TO QURAN

Hereafter is as old as the history of mankind. This belief principle preoccupation of every society throughout history have lived, in all ages and in all societies believe that a life beyond death, has been an integral part of human history. Hence, the divine or the human religions, philosophy, or even a range extending from scientific studies in almost every thinker, felt the need to reflect on issues related to death and beyond. In general, there are two main objectives in this sense of revelation. The first of these goals, the existence and unity of Allah give notice together with the existence of life in the hereafter and the other human beings to express what you need to do to achieve happiness in the next life. In Quran, hereafter is presented as one of the most significant event that emphasizes the power, uniqueness and oneness of Allah. From this point you need to accept that there is a primacy location in one to one relationship between belief in Allah and belief in hereafter in Islam religion. Human behavior and the belief in hereafter that which is also responsible for maintaining the behavior in terms of morality is extremely important to have a structure with attaches. As people have got intellect, will and freedom of choice ; they are the only creatures who have responsibilities in the world. For this reason Allah wants human to find the right way from the point of religious, ethical, legal and social aspects and also makes human responsible for all of them. Also punishment or reward that will be given to people in hereafter day according to their behavior is provided people to be aware of their responsibilities

ÖNSÖZ

Âhiret konusu insanlık tarihi kadar eskidir. Öldükten sonra tekrar dirilme ve insanın dünyadayken yapmış olduklarından dolayı hesaba çekilmesi fikri, çok eski zamanlardan beri insan aklını en çok meşgul eden konulardan biri olmuştur. Bundan dolayıdır ki, ilâhî ya da beşerî dinlerden felsefeye hatta bilimsel çalışmalara kadar uzanan yelpazede hemen her düşünür, ölüm ve sonrasına ilişkin konular üzerine düşünme ihtiyacı hissetmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm canlı cansız bütün varlıkların başlangıcını ve sonunu Allah'a dayandırarak onların bir ecele bağlı olduğunu açıklamıştır. Ömrünü tamamlayan insanoğlunun bir gün mutlaka Allah'a döneceğini bildiren ilâhî kelâm, bundan ise hiçbir varlığı müstesna kılmamıştır. Genel anlamda vahyin iki temel hedefi bulunmaktadır. Bu hedeflerden ilki, Allah Teâlâ'nın varlığı ve birliği ile birlikte âhiret hayatının varlığını haber vermek, diğeri de gelecek hayattaki mutluluğa ulaşması için yapması gerekenleri insanoğluna bildirmektir. Zirâ Kur'ân-ı Kerîm âhireti, Allah'ın kudretini, eşsizliğini ve tekliğini vurgulayan en önemli hâdiselerden biri olarak sunmuştur. Bu açıdan bakıldığında İslâm dininde âhiret inancının Allah inancıyla birebir ilişkisi olan aslî ve öncelikli konumda bulunduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca âhiret inancı insanı, davranışları bakımından sorumlu kılan ve o davranışlara ahlâkîlik atfeden bir yapı arz etmesi bakımından da son derece önemlidir.

Âhiretle ilgili yapılan birçok çalışma bulunmaktadır. Fakat bu çalışmalarda âhiret inancı ile insana yüklenen sorumluluklar arasındaki sıkı ilişki üzerinde çok fazla durulmamıştır. Bu sebeple aynı konuda yeni bir araştırma yapma ihtiyacı hissedilmiştir. Biz de insan için bu derece önemli olan ve İslâm'ın bir esas olarak insanlığa tebliğ ettiği âhiret gerçeğini, Cenâb-ı Hakk'ın insanlara en mühim ve en son mesajı olan Kur'ân-ı Kerîm'de imkân, gereklilik, insana yüklediği mes'ûliyetler ve bu mes'ûliyetlerin insana kazandırdığı bazı dinî özellikleri ahlâk ve psikolojik açıdan incelemeye çalıştık.

"Kur'ân'da Âhirete İmân ve Sorumluluk Duygusu" diye adlandırdığımız bu tez giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde öncelikle âhiretin sözlük ve terim anlamlarından yola çıkarak konunun önemi ve çalışmanın sınırlarını açıklamaya çalıştık. Ardından sadece İslâm kelâmında âhireti değil, beşerî ve semâvî dinlerin konuyla ilgili

anlayışlarına da yer verdik. Özellikle eski Türkler, eski Mısır, Hinduizm, Budizm, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâmiyet öncesi Cahiliye dönemindeki ölüm sonrası hayata kısaca temas ettik. Yine bu bölümde Kur’ân’ın yer verdiği âhiret unsurlarının her biri, birbirinin devamı ve bir bütünün parçaları olarak, belli bir sistem dâhilinde irdelenmektedir.

Birinci bölümde Kur’ân’ın âhiretin varlığını ispat ve ikna metodunda kullandığı delilleri ve bu delillerin usûl ve üslûplarını naklî ve aklî deliller başlıkları altında anlamaya gayret ettik. Kur’ân’da âhiret konusu anlatılırken ayrıca Kur’ân’da âhiretle ilgili isim ve kavramlar, âhiret hayatının varlığına işaret eden ilâhî isimler ve Kur’ân’da Allah’a imân ile âhirete iman arasındaki ilişkiye değinilerek âhirete imânın önemi ve imân esaslarındaki yerinin nerede olması gerektiğini anlamaya çalıştık. Araştırmamızın temelini Kur’ân-ı Kerîm teşkil ettiğinden dolayı âyetlerin Türkçe’ye aktarımında temel olarak Türkiye Diyânet Vakfı’nın neşretmiş olduğu meâl benimsenmekle beraber bunun yanında bağımsız ve serbest tercüme yöntemine dayalı bazı tasarruflarda da bulunulmuştur. Birinci bölümde son olarak klasik kelâm kaynak eserlerine müracaat edilerek Kelâm ekollerinin âhiret konusundaki yaklaşımlarına yer verilerek konunun zenginleştirilmesine önem gösterildi.

Tezin ikinci bölümünde sorumluluk kavramı âhiret düşüncesiyle ilişkilendirilerek sorumluluğun Kur’ân ışığında kavramsal analizi, insana sorumluluk yüklenmesinin nedenleri, sorumluluğun sahsîliği meselesi gibi konularını tafsilatlı bir şekilde işlemeye çalıştık. Ardından da insanın Allah’a, nefesine, içinde yaşadığı topluma, diğer insanlara, ailesine ve çevreye karşı ne tür bir sorumluluk ve duyarlılık içerisinde hareket etmesi gerektiği üzerinde durduk.

“Âhirete imânın bireyin sorumluluk duygusunun oluşumundaki rolü” başlıklı üçüncü bölümde ise insanda oluşan sorumluluk duygusunun yeşerip yerleşmesinin Allah Teâlâ ile insan arasındaki duygusal bağın oluşumunun bir nevî göstergeleri olan “sevgi”, “güven duygusu”, “sabır”, “teslimiyet”, “istikâmet” “adâlet”, “duâ” ve “istiğfâr” gibi kavramlar üzerinde duruldu. Bu bölümün ahlâk ve psikoloji alanıyla çok yakından irtibatlı olması sebebiyle, söz konusu disiplinlerin literatüründen istifade edilmiştir.

Konunun tespitinde, araştırma ve yazım sürecinde pek çok kişinin desteği ve katkısı olmuştur. İlk önce sorumluluk açısından âhiret konusunu bir tez konusu olarak çalışmamı tavsiye eden ve bu konuda gerekli tavsiyelerini benden esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Bekir Topaloğlu’na en derin şükranlarımı sunarım. Tezin gerek konu seçimi, gerekse kaynak ve yöntem bakımından her aşamasında gerekli tavsiye ve yönlendirmeleriyle

katkı sağlayan, konuların tasnif ve yazımındaki zorlukları aşmamda yol gösteren ve tezin tamamını titiz bir redaksiyon anlayışı ile okuyarak tashih, eleştiri ve uyarılarını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Metin Yurdağur beyfendiye özellikle sonsuz teşekkür ve saygılarımı sunarım. Tezin çeşitli aşamalarında konuya yönelik yapıcı tenkit ve görüşleriyle katkıda bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. İlyas Çelebi ve Yrd. Doç. Dr. Mücahid Dündar'a müteşekkirim. Yine bilim dalımızın bütün hocalarına uyarı, katkı ve yardımlarından dolayı şükran borçlu olduğumu belirtmeliyim. Kaynaklara kolay ulaşma imkânı sağlamanın yanında nezih bir çalışma sunan TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi yönetici ve çalışanlarına, ayrıca maddî ve mânevî yardımlarını dâima yanımda hissettiğim aileme de teşekkürü bir borç biliyorum.

Aydın Fındık

İstanbul, Temmuz 2013

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.mlf.	Aynı müellif
<i>AÜİFD:</i>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE.	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	İbn
bk.	Bakınız
çev.	Çeviren
<i>DEÜİFD.</i>	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>EAÜİFD.</i>	Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
md.	Maddesi
<i>MÜİFD.</i>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

MÜSBE.	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	Neşreden
ö:	Ölümü
s.	Sayfa
SÜSBE.	Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ts.	Tarihsiz
thk:	Tahkîk eden
trc.	Tercüme eden
vd.	ve devamı
v.dğr.	ve diğerleri
y.y.	Yayın yeri yok

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1
ÂHİRET İNANCINA GENEL BAKIŞ ve KONUYLA İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR.....	1
I. KONUNUN ÖNEMİ ve ÇALIŞMANIN SINIRLARI.....	1
II. İSLÂM'DAN ÖNCEKİ DİNLERDE ÂHİRET İNANCI.....	6
III. ÂHİRETLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR.....	15
BİRİNCİ BÖLÜM.....	26
İSLÂMA GÖRE ÂHİRET HAYATININ DELİLLERİ ve KELÂM EKOLLERİNİN ÂHİRET KONUSUNA YAKLAŞIMLARI.....	26
I. İNAKLÎ DELİLLER	26
A. KUR'ÂN'DA ÂHİRET	26
1. Kur'ân'da Âhiretle İlgili İsim ve Kavramlar	32
2. Âhiret Hayatının Varlığına İşaret Eden İlâhî İsimler	36
3. Kur'ân'da Allah'a İmân ile Âhirete İmân Arasındaki İlişki.....	43
II. AKLÎ DELİLLER.....	45
A. YARATILIŞTAKİ HİKMET ve GÂYE.....	45
B. ÂLEMDEKİ SÜREKLİ DEĞİŞİM.....	50
C. HAYIR ve ŞER İLİŞKİSİ.....	55
D. MUTLAK ADÂLET	58
E. EBEDİYET DUYGUSU	61
III. KELÂM EKOLLERİNİN ÂHİRET KONUSUNA YAKLAŞIMLARI	63
A. SELEFİYYE	63
B. MU'TEZİLE	66
C. EHL-İ SÜNNET	71
1. Eş'ariyye.....	72
2. Mâtüridiyye	77
İKİNCİ BÖLÜM.....	86
ÂHİRETE İMANIN İNSANA YÜKLEDİĞİ SORUMLULUKLAR.....	86
I. SORUMLULUĞUN KUR'ÂN IŞIĞINDA KAVRAMSAL ANALİZİ.....	86
A KUR'ÂN'DA SORUMLULUKLA İLİŞKİLİ LAFİZ VE KAVRAMLAR	86

B. İNSANA SORUMLULUK YÜKLENMESİNİN NEDENLERİ	95
C. SORUMLULUĞUN ŞAHSİLİĞİ MESELESİ	104
D. DÜNYEVÎ VE UHREVÎ AÇIDAN SORUMLULUKLARI YERİNE GETİRME ZORUNLULUĞU.....	107
II. ÂHİRETE İMANIN İNSANA YÜKLEDİĞİ SORUMLULUKLAR	111
A. ALLAH'A KARŞI SORUMLULUK	111
B. PEYGAMBERLERE KARŞI SORUMLULUK/NÜBÜVVETİN VARLIĞINA İNANMA	116
C. BİREYİN KENDİSİNE KARŞI SORUMLULUKLARI.....	120
1. Bedeni Korumak.....	120
2. Dindar Olmak	121
D. AİLEYE KARŞI SORUMLULUK.....	126
1. Aile Saâdetinin Temini	126
2. Neslin Korunması ve Yetiştirilmesi	127
E. SÜNNETULLAH BAĞLAMINDA TOPLUMSAL SORUMLULUK ALANLARI.....	129
1. Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker.....	129
2. İnsana Saygı.....	132
3. Antlaşmaların ve Sözleşmelerin Sorumlulukları (Ahde Vefâ)	134
F. ÇEVREYE YÖNELİK SORUMLULUK VE DUYARLILIK	136
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	139
ÂHİRETE İMANIN BİREYİN SORUMLULUK DUYGUSUNUN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ	139
I. YARATANA YÖNELİŞ	139
A. SEVGİ	139
1. Hubbullah	139
2. Mehâfetullah.....	142
B. DUA ve İSTİĞFÂR	145
II. GÜVEN DUYGUSU	151
A. SABIR	152
B. TESLİMİYET	155
III. İSTİKÂMET	162
IV. ADÂLET.....	167
SONUÇ.....	170
BİBLİYOGRAFYA.....	177

GİRİŞ

ÂHİRET İNANCINA GENEL BAKIŞ ve KONUyla İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

I. KONUNUN ÖNEMİ ve ÇALIŞMANIN SINIRLARI

Âhîret kelimesi, Arapça e-h-r kökünden ismi fâil olan “âhir” kelimesinin müennesidir. “Evvel” kelimesinin zıddı olan bu lafız; son, sonra gelen, bir şeyin neticesi, sonuncusu ve nihâyeti anlamlarına gelmektedir. Âhir kelimesinin çoğulu ise “evâhir” dir.¹ Âhîret hayatını ifade etmek üzere “ebedî olarak kalınacak mekân ve ölüm sonrası dirilişle birlikte insanlar için kurulacak olan yer” anlamında “dârü'l-bekâ”² “son ikâmet yeri” anlamında “ed-dârü'l âhira” şeklinde de kullanılan bu kelime “uhrâ” kelimesiyle eş anlamlıdır.³

Âhîret kelimesi, Arap toplumunda değişik şekillerde ifade edilse de, mâhiyet olarak yukarıdaki sözlük anlamlarını taşımaktadır. Örneğin; “Bir olayın ya da hareketin ardından ortaya çıkan duruma” da âhîret denmektedir. Bu sebeple Araplar, bir öncekini takip eden şeyleri “âhir” kelimesiyle ifade etmişlerdir.⁴ Deve semerinin arka kısmında yolcunun yaslandığı tahtaya, semerin arkasında bulunması ve ön kısmı takip eden bir bölüm olmasından dolayı “el-âhira” denilmektedir.⁵ Kelimenin sözlüklerdeki kullanımları, âhîret hayatının dünya hayatından sonra gerçekleşecek bir hayat olmasını göstermektedir.

Âhîret hayatı, zaman, mekân ve durum olarak dünyadan farklı ve uzak bir âlem olduğundan dolayı, sözlüklerde uzaktaki biri veya hâl-i hâzırda bulunmayan biri için de “el- âhir” kelimesi kullanılmaktadır. Bu kullanım, âhîret hayatının terim anlamı düşünüldüğünde gayb kelimesiyle ilişki kurularak ifade edilmiştir. Zirâ âhîret, insanları kuşatan dünya

¹ İbn Manzûr , *Lisânü'l-‘Arab*, “ehr” md., Beyrut ts.

² Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “ehr” md., Kâhire 1961.

³ Nurettin Turgay, *Kur’ân Açısından Âhîret*, Diyarbakır 1999, s. 45.

⁴ Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, I, 240.

⁵ Ömer Faruk Yavuz, *Kur’ân ve Kıyâmet*, İstanbul 1997, s. 67.

hayatının ötesinde olduğu için yaratılmışlara göre hem uzaklık hem de bilinemezlik taşımaktadır.⁶

Âhiret inancı iptidaî kavimler dâhil, Tanrının varlığını kabul eden hemen hemen bütün din ve düşünce sistemlerinde mevcuttur.⁷ İslâm dininde de âhiret inancı, imân esasları bakımından bu dinin en temel unsurlarından birini teşkil etmektedir. Bu kelime, kavramsal olarak taşıdığı anlam ve mâhiyet itibariyle, daha çok kelâm ilmi içerisinde yer bulmuştur. Çünkü kelâm ilminin merkezinde “Allah-İnsan İlişkisi” bulunmaktadır. Bu sebeple kelâm âlimleri, âhiret, ölüm ötesinde dünyanın ve insan cinsinin ne olacağı problemi, insanın hayatına anlam vermesi, ahlâkî bir takım temellendirmeler yapması, sorumluluk duygusunu geliştirmesi, insanın nihâî kaderinin ne olacağı gibi konular üzerinde durmuşlardır. Bu yüzden âhiret konusunun, ontolojik anlamda daha çok kelâm disiplini içerisinde işlenmiş ve detaylandırılmış olduğu söylenebilir.

Âhiret konusu, kelâm ilminde sem'îyyât bahsinde ele alınmıştır. Çünkü ölüm sonrasına ilişkin bilgiler neticede, objektif bilgiler olmaktan ziyâde, karşımızda sadece aklî birer “imkân” olarak durmaktadır.⁸ Kur'ân, ölümü ve ölüm sonrasını ifade eden âhiret hayatını inanılması gereken bir konu ve her insanın varacağı mecbûrî bir istikâmet olarak göstermiştir. Bu nedenle bazı yaklaşımlarda görülen ve Kur'ân'daki âhiret fikrinin zaman ve mekân boyutlarında ontolojik bir gerçekliği olmayıp, insanlığın gelecekte ahlâkî anlamda daha iyiye gideceği, adaletsizlik haksızlık ve zulümlerin ortadan kalkıp huzûrun hâkim olacağı ümidiyle yapılmış edebî tasvirler şeklinde yorumlanması, gerçeklikle bağdaşmaz.⁹ Nitekim Kur'ân birçok âyetinde, âhiret gününün gerçekleşeceğini yeminle belirtmektedir.¹⁰ Bunun yanında Ehl-i Sünnet düşüncesinin iki büyük kolunu oluşturan Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Eş'arîyye mezhebinin kurucusu İmâm Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/916) âhiret ile ilgili meselelerde, Kur'ân ve sünneti temel kaynak olarak ele almışlardır. Bununla birlikte aklın da âhirete dâir bildirilen hususların imkân dâhilinde olduğuna tanıklık ettiğini kabul etmişlerdir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, mebd'e ve me'âd hakkında bilgilenme merakını gidermek üzere insanın aklına hitap eder. Bu amaçla hem âhireti hem de dünyayı tasvir ederken, çeşitli benzetmeler yaparak

⁶ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, I, 543.

⁷ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, I, 543.

⁸ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 1991, s. 49 vd.

⁹ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara 2010, s. 46.

¹⁰ ez-Zâriyât 51/1-6; et-Tûr 52/1-10.

konuyu insan anlayışına yaklaştırır.¹¹ Bu da bize göstermektedir ki âhiretin varlığı aklen muhâl değil, mümkündür. Biz de bu çalışmamızda âhirete imânın naklî delilleriyle birlikte aklî delillerini de ortaya koymaya çalışacağız.

Gerek kelâm ilminde gerekse felsefî ilimlerde söz sahibi olan İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111), ölüm sonrası hayata dâir en güvenilir bilgiyi sadece naklin verdiğini ifade etmektedir. Felsefî ilimleri inceleyen ve bu konuda filozoflarını maksatlarını önce tespit edip sonra da tenkit eden Gazzâlî, felsefî ilimlerin âhirete ilişkin sağlam bir bilgi veremedikleri kanısındadır. Dolayısıyla ona göre geriye güvenilir bir bilgi kaynağı olarak sadece vahiy kalmaktadır.

“Âhiret”, kelâmî eserlerde bir terim olarak şöyle tanımlanmıştır: “Âhiret, kıyâmetin kopmasından başlayıp cennetliklerin cennete, cehennemliklerin cehenneme girmesine kadar geçecek olan zaman” veya “haşirden sonra başlayıp edebiyyen devam edecek olan hayat olup; ba’s, haşir, hesap, mizân, şefâat, sırât, cennet ve cehennem gibi çeşitli olay ve aşamaları içine alır.¹² Görüldüğü üzere âhiret, insanın ölüm ötesine uzanan varoluşunun zaman, mekân ve aşamalarını ifade eden bir çatı kavram konumundadır.

Bu tanımlardan yola çıkarak, “insanın, Allah’ın yarattığı başka bir boyuta geçerek yaşadığı sonsuz varoluş” şeklinde niteleyebileceğimiz “ebedî hayat”, Kur’ân’da âhiret kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu nedenle ölüm bir son değil, sonsuz bir hayatın başladığı bir geçiş sürecidir.¹³ Genel anlamda “öbür dünya” anlamında kullanılan âhiret, dünya hayatında yaşayan tüm canlılar için ileride yaşanacak olan “sonsuz hayat” demektir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, yukarıda verdiğimiz âhiret teriminin tanımını bir bütün olarak görememekteyiz. Ancak çeşitli sûrelerde yer alan farklı anlatımların bir araya getirilmesiyle bu bütünlüğü sağlamak mümkündür. Meselâ söz konusu âyetlerde; bu âlemin düzeninin bozulacağı¹⁴, yok olacağı¹⁵, âlemdeki bütün canlıların ölümünden sonra yeryüzü ve göklerin başka bir âleme dönüşmeye başlayacağı¹⁶, Allah’ın âlemi tekrar inşa edip¹⁷ bütün insanları dirilteceği¹⁸ anlatılır. Yüce yaratıcının herkesi hesaba çekeceği¹⁹ ve yaptığı iyilikleri fazla

¹¹ Bekir Topaloğlu, v. dğr., *İslâmî İnanç Esasları*, İstanbul 2002, s. 273.

¹² Abdüllatîf el-Harpûtî, *Tenkihu'l-Kelâm*, yy., 1330, s. 328; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1342, s. 344.

¹³ Yener Öztürk, *İmkânî ve Lüzumu Açısından Kur’ân’da Âhiret*, İstanbul 2001, s.13.

¹⁴ et-Tekvîr 81/1-3; el- İnfîtâr 82/1-4; el-İnşikâk 1-4.

¹⁵ er-Rahmân 55/26.

¹⁶ Âl-i İmrân 3/135; el- Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/57.

¹⁷ el-Ankebût 29/20.

¹⁸ el-Mücâdele 58/6, 18.

olanların cennete, yaptığı kötülükleri fazla olanların da cehenneme konulacağı aynı türdeki âyetlerde ifade edilmiştir.²⁰ İşte, buna benzer birçok âyette âhiret hayatı çeşitli merhaleleriyle anlatılmaktadır. Özellikle İmâm Mâtürîdî, âhiret hayatını anlatırken Kur’ân’da yer alan konuyla ilgili tasvirlerle dikkat çekmiştir.²¹

Âhiret kelimesi, hem ferdî hem de küllî anlamda ölüm ve sonrasını ifade eden bir kavramdır. Bundan dolayı âhireti iki kısma ayırabiliriz. Birincisi, objektif manâda âhiret ki; dünyamızın da içinde bulunduğu tabiat kanunlarının, kozmik âlemin, yaratıcının istediği bir anda yıkılıp geçici bir kaostan sonra yıkılan bu âlemin yerine başka bir âlemin Allah tarafından yaratılmasıdır. İkincisi ise, sübjektif mânadaki bir ahirettir. Hz. Peygamber’in de buyurduğu gibi: “Kişi öldüğünde onun kıyâmeti kopmuş olur.”²² Çünkü ölüm, ferdî kıyâmetin fiilen başlaması anlamına gelmektedir.

Kelâm ilminin muhtevâsı, târihî süreç içerisinde gittikçe genişlemiştir. Başlangıç döneminde kelâm ilminin temel konusu “Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleri” iken; İslâm dünyasında felsefenin yaygınlaşmasından sonra bu ilmin öncelikle ele aldığı “varlık meselesi” (mevcûdât) kelâm ilminin de ana konularından biri hâline gelmiştir. Özellikle bu durum, Gazzâlî’den sonraki dönemde oldukça belirginleşmiştir. Kelâm, “varlık konusunu” âlemin başlangıcı ve sonu (mebde’ ve me’âd) açısından ele almak insanı da yaratılışı ve döneceği bir yeri olan varlık olarak incelemiştir. Âhiret konusu felsefî eserlerde de geçmektedir. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi, felsefe ve kelâm, tarih boyunca birbirleriyle etkileşim halinde olmuşlardır.

Felsefenin, âhiret hayatı karşılığında kullandığı ölüm ve sonrasını ifade eden kavram “Eskatoloji” kelimesidir. Felsefede “Ölüm sonrası hayata” ilişkin olarak kullanılan bu kelime Yunanca bir sözcük olup, “son, son şeyler bilgisi”, anlamına gelmektedir. Kelimenin kökü “eschatos” olup, buna bilgi anlamına gelen “logy” ilâvesiyle kelime “eschatology” hâlini almıştır. Bu kelimeye “âhiret, uhrevî”, gibi mânalar verilse de, ona “âhiret, ölüm ve ölümden sonraki hayattan bahseden ilim” ya da “âhiret ilmi” denilebilir.²³ Bu kavram, özellikle Hristiyan kelâmında oldukça geniş bir anlam taşımaktadır.

¹⁹ en-Nisâ 4/123.

²⁰ el-A’râf 7/9.

²¹ Adil Bebek, “Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı”, *MÜİFD*, İstanbul 2000, XIX, 5.

²² Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, Beyrut 2000, II, 335.

²³ Fazlurrahman *Ana Konularıyla Kur’ân* (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1998, s. 167.

Âhiret ve eskatoloji kavramları, çoğu zaman birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanılsalar da, aralarında belli bir vurgu farkı mevcuttur. Her iki kavram da dünyanın sonuna ilişkin tasavvurları ifade ederken, âhiret inancının temelinde dünyanın sonuyla ilgili değişimlerin ötesinde, öldükten sonra insanın kaderiyle bağlantılı olarak yeniden dirilme ve öteki dünya inancı yer almaktadır. Eskatoloji, dünyanın ve insanlığın geleceği ya da sonuyla ilgili olayları ifade etse de, onun asıl üzerinde durduğu konu dünyanın sonunda ortaya çıkacak olan yeni oluşum ve düzendir. Bu anlamda âhiret inancının olmazsa olmazı kabul edilen yeniden dirilme ve öteki dünya inancı, eskatoloji kavramı içerisinde ikincil bir unsur olarak yer almaktadır.²⁴

Çalışmamızda öncelikle bir başlangıç olarak “âhiret” in sözlük ve terim anlamlarını etraflıca vermeye çalıştık. Bununla birlikte bu çalışmamızda Kur’ân-ı Kerîm’deki âhiret telakkîsinin tam anlamıyla tanımlanması Kur’ân’da geçen âhiretle ilgili temel unsurların birlikte değerlendirilmesiyle mümkün olabilecektir. Kur’ân-ı Kerîm’in üzerinde durduğu çeşitli konularla (Allah’ın varlığı, esmâ-i hüsnâ, insan, dünya, kâinat gibi) âhiret arasındaki ilginin belirlenmesi de bu konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu sebeple bu çalışmamızda kıyâmet, sûra üflenîş, ba’s, haşır, hesap, a’râf, cennet ve cehennem gibi âhiret ahvâline dâir konular temel unsurlarıyla birlikte birbirleriyle ilişkilendirilerek ele alınacaktır. Buna ilâveten kısa da olsa İslâm’la mukâyesini yapmak amacıyla beşerî ve semâvî dinlerin yanında câhiliye döneminin de âhiret hayatıyla ilgili görüşlerine yer verilecektir. Sadece Âhiretle ilgili naklî deliller verilirken değil tüm konu başlıklarımızda âyetlere sık sık başvurulacaktır. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’in anlaşılmasını kolaylaştırma ilkesi gereği yine tüm bölümlerimizde zaman zaman hadislerden istifâde edilecektir. Âhiret konusunun daha iyi anlaşılabilmesi adına kelâm mezheplerinin bu konudaki görüşlerine ve âhiretin ispatına dâir aklî deliller de çalışmamızda yer alacaktır. Bu doğrultuda kelâm ve İslâm felsefesi kaynakları bizim için büyük bir önem arz etmektedir.

İnsanın sorumluluk yüklenmesinin nedenleri, çeşitli sorumluluk alanları, sorumluluk duygusunun insana kazandırdığı dinî ve ahlâkî bir takım özellikler gibi konu başlıkları insanın psikolojik yapısı, Allah’a ve âhiret gününe imân ile ilişkilendirilerek anlatılmaya çalışılacaktır. Buradaki amacımız imân unsuru ile sorumluluk arasındaki ilişkinin neticelerini gözler önüne sermeye çalışmaktır.

²⁴ Salime Leylâ Gürkan, *Yahudilik*, İstanbul 2008, s. 102.

II. İSLÂM'DAN ÖNCEKİ DİNLERDE ÂHİRET İNANCI

Âhiret inancı, insanlığın doğuşuyla beraber başlamıştır. Bu inanç ilkesi, tarih boyunca yaşayan her toplumun zihnini meşgul etmiş, her devirde ve her toplumda ölüm ötesi bir hayata inanma, insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu inanç, en gelişmiş toplumlardan en iptidâî toplumlara kadar zayıf ya da kuvvetli bir şekilde kendini göstermiştir. İslâm'ın ölüm sonrası hayata verdiği önemi iyice kavrayabilmemiz açısından, ondan önceki beşerî ve ilâhî kaynaklı dinlerin âhirete dâir ne tür bir anlayışa sahip olduklarını bilmemiz yerinde olacaktır. Tek tanrı inancını benimseyen toplumlarla birlikte çok tanrılı inancı benimseyen toplumlar, insan rûhunun bedenden ayrıldıktan sonra yaşamaya devam ettiği, insanların mutlak bir ölümle yok olmayıp sadece gözlerden gizlendiği konusunda ittifak etmişlerdir.²⁵ Tarihin hiçbir döneminde insanların âhiret inancından yoksun veya habersiz oldukları söylenemez. İlâhî kelâm, gelmiş geçmiş tüm toplumlara ilâhî mesajlarını içeren bir kitap ve onların anlayacağı dilde konuşan, onları doğru yola dâvet eden uyarıcıların gönderildiğini haber vermekle, âhiret inancının tüm insanlığın ortak inancı olduğunu vurgulamaktadır.²⁶

Âhiret düşüncesi, insan rûhunda derin bir yer tutmaktadır. Çünkü bu düşünce, insana rûhî ve fikrî uyanıklık sağlayacak önemli bir faktördür. Bundan dolayı ölüm sonrası hayatla ilgili inanışlar ilk medeniyetlere kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla bu inancın günümüz insanını etkilediği kadar, ilkel olarak nitelendirilen insanları da kendi dönemlerinin şartları çerçevesinde etkilediği bir gerçektir.²⁷ Bu sebeple âhiret konusundaki tutumları ilk incelenilmesi gereken dinler, ilkel kabile dinleridir.

“İlkel toplumların” inanışlarında en dikkat çekici unsur, onların ölümlerini gömmeye verdikleri önemdir. Eski insanların ölüm sonrası hayata inandığı iddia edilirken, henüz yazının olmadığı bu dönemde eldeki tek dayanağın da ölü gömme âdeti olduğunu söylemek mümkündür.²⁸ Yapılan araştırmalar da bu hususu destekler niteliktedir. Yaşanılan dönem dikkate alındığında, bu âdetin basit bir davranış biçimi olmakla birlikte, o dönem insanları için yabana atılacak bir uygulama olmadığı da kesindir. Bunun yanında, ölüm fikri, ilkel

²⁵ Muhammed Abduh, *Tevhid Risâlesi* (çev. Sabri Hizmetli), Ankara 1998, s. 136.

²⁶ İbrâhim 14/4; el-En'âm 6/42; en-Nahl 16/63.

²⁷ Ülker Abuzarova, *Âhiret inancının Dinî-Felsefî Temelleri* (MÜSBE Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007, s. 1.

²⁸ Raymond Moody, *Ölümden Sonra Hayat: “Öldüm ve Dirildim”* (çev. Gönül Suveren), İstanbul 1978, s. 21 vd.

insanda rûh fikrini de doğurmuştur.²⁹ Böylelikle ölümü varlığın tamamen bir yok oluşu olarak değil, aksine ölüm sonrası hayatı kesin bir gerçeklik olarak kabul etmişlerdir.

Beşerî dinleri benimsemiş toplumlardan biri de Türklerdir. **“Eski Türkler”** “Gök Tanrı” diye isimlendirdikleri “tek tanrı” inanışına sahiptiler. Bu inanışın, onların hayatlarında önemli bir izi vardı. Genel olarak İslâm’dan önce Türklerin dinî inanışları, metafizik derinlikten yoksun olmakla birlikte, günümüze intikal eden kitâbelerden anlaşıldığı üzere onların, “öte âlem” düşüncesine ve inanışına sahip oldukları, insanın ölümlü olduğuna, rûhun ölümsüzlüğüne ve Tanrı’nın ebedîliğine inandıkları anlaşılmaktadır. Türk kültür tarihinde bunları ispatlayan bazı deyimler de kullanılmıştır. “Hesap günü”, “adâlet günü” anlamında kullanılan “Köni kün” bunlardan biridir.³⁰ Eski Türklerde rûh ve can anlamında “tin” kelimesi ve “nefes” kelimesi de kullanılmıştır. Ölümü nefesin kesilmesi, rûhun bedenden bir kuş misâli uçup gitmesi olarak düşünmüşlerdir. Bunların yanında, Eski Türkler arasında ölümlerin kefenlenmesi, ölümlerin ardından kesilen kurbanlarla halka “ölü aşı” denilen ziyâfetlerin verilmesi, ölümlerin oturur halde elbise ve eşyalarıyla birlikte gömülmesi gibi ölüm sonrasına ait çeşitli inanışlar hâkimdi.³¹ Tek Tanrı inancın doğal bir sonucu olarak eski Türkler, öldükten sonra dünyada yaptıklarından sorumlu tutulacaklarına, iyilerin kötülerden ayrılacağına ve başka bir âlemin varlığına inanmışlardır.

Dünyanın bilinen en eski medeniyetlerine ev sahipliği yapmış olan Mezopotamya, aynı zamanda en eski dinlerin de meskeni olmuştur. Bu dinler arasında Mezopotamya’da yüzyıllarca devam etmiş olan **“Bâbil Dini”**nin âhîret inancı, konumuzun zenginliğini göstermesi açısından önemlidir. Bâbil Dini ile olarak günümüze ulaşan belgelerde, insanların öldükten sonra gidecekleri bir yerin varlığından söz edilmektedir. Mitolojik anlatımlar ve o dönemden kalan yazılı malzemelerden anlaşıldığına göre, Bâbil Dinindeki âhîret inancı çok gelişmiş bir yapı arz etmemekle birlikte, söz konusu malzemeler bu inanışa dâir temel fikir ve kavramların ortaya konmasını mümkün kılmıştır. Bâbil mitolojik anlatımlarında, insanın ölüm karşısındaki ve ölümden sonraki hayata ilişkin iki farklı tavrı dikkat çekmektedir. Bunlar, ölümsüzlüğün elde edilebilmesi umudu ile ölümden sonraki hayatın sıkıcı, berbat ve istenmeyen bir hayat oluşudur.³² Bâbilliler, insanı bir bütün olarak düşünüyorlardı. İnanışa göre, insana hayat veren Tanrı’nın bizzat kendisidir ve insanların

²⁹ Mehmet Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara 1966, s. 46.

³⁰ Hikmet Tanyu, *İslâm’dan Önce Türkler’de Tek Tanrı İnancı*, Ankara 1980, s. 108.

³¹ Selim Özarslan, *İslâm’da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Konya 2001, s. 29.

³² İsmail Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik’te Âhîret İnancı*, İstanbul 2003, s. 32.

ölümü ancak Tanrı'nın verdiği nefesin kesilmesiyle olur. Ölülerin canlılardan tek farkı nefes alıp vermesi ve hareket etmesidir. Başlangıçta ölümden sonra başka bir âlemde yaşamaya devam edileceği inancından dolayı, insanın dünyada kullandığı eşyâlara ihtiyacı olabileceği düşüncesiyle, insan öldüğünde günlük eşyalarıyla birlikte gömülürdü. Belli bir dönemden sonra öte âlemde bu nesnelere ihtiyaç olmayacağı düşüncesi hâkim olunca, ölüler mezara bu nesneler olmaksızın “cenin pozisyonunda” gömülmeye başlanmıştır.³³

“**Kenan Dini**”ndeki âhiret inancında belirli en temel unsur, ölülerin bir tohum misâli toprağa gömülme şeklidir. Ölülerin özellikle “foetus” ya da ana rahmindeki “embriyo” şeklinde mezara konulması Kenanlılar'da da âhiret inancının varlığını gösteren bir unsurdur. Ölülerin bu tür gömülmeleri, ölümden sonra devam eden bir hayatın varlığına işaret etmektedir. Embriyonik şekilde gömme, sadece yeni bir hayatın varlığına değil, aynı zamanda yeni bir hayata “dirilme” fikrini de beraberinde getirmektedir. Bunu kanıtlayan bir başka uygulama ise ölülerin yanlarına ihtiyaçları için toprak kaplar konulması ve mezarlara açılan deliklerden zaman zaman ölümlere yiyecekler atılmasıdır.³⁴

Eski bir İran dini olan “**Zerdüştlük**”ün âhiret inançları hakkındaki bilgiler, bu dinin en eski temel metnini teşkil eden ve Zerdüş'tün kendi eseri olduğuna inanılan *Galatalar*'da anlatılmaktadır. Bu dine göre, yeryüzünde temelde var olan iki gücün, iyiliğin ve kötülüğün birbirleriyle savaşı söz konusudur. Bu savaşı en sonunda iyilik kazanacaktır. İnsan, hür irâdesiyle bu iki güçten birini seçmek zorundadır. Birey de yaptığı bu seçimden sorumludur.³⁵ İşte Zerdüş'tün gerçek görevi, insanın doğru seçimi yapmasına yardımcı olmak ve bu vesileyle onun öldükten sonraki ebedî kurtuluşu elde etmesini sağlamaktır. Zerdüştlük inancına göre birey dünyada yaptıklarının karşılığını, hem bu dünyada hem de öldükten sonra görecektir. Tüm bunlardan yola çıkarak, Zerdüştlük'te ölümden sonra bir sorgulama, hesap, yaptıklarının karşılığını görme anlamında cezâ ve mükâfat kavramlarının varlığı anlaşılmaktadır. *Galatalar*'da geçen bir başka inanış ise, bedensel bir dirilişin olacağı, bu dirilişin hemen ardından insanın ebedî mutlu hayatı elde edip edemediğinin ortaya konması için bir mahkeme kurulacağı ve insanların üzerinden geçeceğine inanılan “Sinvat” (Sırat) adında bir köprünün olacağıdır.³⁶

³³ Ülker Abuzarova, *a.g.e.*, s.6.

³⁴ İsmail Taşpınar, *a.g.e.*, s. 49.

³⁵ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 78.

³⁶ İsmail Taşpınar, *a.g.e.*, s. 51-52.

Öldükten sonra bu hayatın devamı olan yeni bir hayatın varlığına inanma, “**Eski Mısırlılar**” ın da âlem tasavvurlarıyla doğrudan alâkalı bir inanıştır. Bunların en eski yazılı belgeleri olan “**Ölüler Kitabı**”, âhiret hayatının varlığından ve rûhun ölümsüzlüğünden bahsetmektedir. Eski Mısırlılar’ın ölümlerinin cesetlerini mumlayarak bunların çürümemeleri için özen göstermelerinin temelinde bu inancın yattığı tahmin edilmektedir. Çünkü onlara göre rûh, ceset bozulmadıkça bedene tekrar geri dönebilir.³⁷

Buraya kadar değindiğimiz çeşitli dinlerdeki âhiret inançlarından farklı olarak karşımıza çıkan bir diğer anlayış ise, Hint kökenli dinlerdedir. Bu dinler, diğer eski dinlerden farklı olarak kendilerine özgü bir ölüm ötesi hayat inancı geliştirmiş ve bu inanışlarını uzun süre muhafaza etmişlerdir. Hint kökenli dinlerin başında “**Hinduizm**” ve “**Budizm**” gelmektedir. Hint kökenli dinlerin âhiret telakkîlerinin en belirgin özelliğini “karma-tenâsüh inancı” oluşturmaktadır. Bu inanışa göre, insanın yaptığı iyi veya kötü amellerin ahlâkî niteliğine uygun bir sonucun ortaya çıkması gerekmektedir. Bu inancın temelini, kötülük problemine ve adaletsizliklere getirilen bir çözüm olarak ahlâkî zorunluluk oluşturmaktadır.³⁸ Uzak doğu dinlerine göre, insan rûhunun yüksek mertebelere ulaşabilmesi için tek bir hayat yeterli değildir.³⁹ Bunun için rûhun başka bir bedene ihtiyacı vardır. Başka bir ifadeyle Hint dinleri sistemine göre, insanın özünü oluşturan rûh, sahip olduğu bedenini kaybettikten sonra, bütün kötü eylem ve düşüncelerinden arınmak için defalarca başka bir bedende veya varlıkta hayatını devam ettirir. Bu anlayışa göre hayatta bir kesinti yoktur. Tüm Hint dinlerinde bu inanç, merkezî bir öneme sahiptir.

İlkel ve beşerî dinlerin ölüm sonrası hayata ilişkin inanışlarını kısaca gözden geçirdikten sonra “Semâvî dinler” diye sınıflandırılan ilâhî kaynaklı dinlere de kısaca değineceğiz. Bilindiği gibi İslâm öncesi var olmuş olan bu dinler Yahudilik ve Hristiyanlıktır.

Öteki dünya ve buna bağlı olarak yeniden dirilme, cennet, cehennem ve Mesihî düzen fikrini de içine alan âhiret inancı, “**Yahudilik**” te en karmaşık konularından biridir. Geleneksel Yahudilikte âhiret inancı doğrudan kutsal metinlere dayandırılmakla birlikte, bu dinde tam anlamıyla sistemli bir âhiret anlayışından bahsetmek mümkün değildir.⁴⁰ Çünkü farklı dönemlerde ve bazen de aynı dönemde yaşamış Yahudi din âlimleri ve dinî grupları

³⁷ Yener Öztürk, *İmkânî ve Lüzumu Açısından Kur’ân’da Âhiret*, s. 48.

³⁸ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 10.

³⁹ Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *a.g.e.*, s. 99.

⁴⁰ Salime Leylâ Gürkan, *a.g.e.*, s. 102.

tarafından âhiret konusunda farklı anlayışların seslendirildiği görülmektedir. Neticede âhiretle ilgili bir görüşü, Yahudiliğin ölüm sonrası hayat hakkındaki görüşü olarak takdim etmek yanıltıcı olmaktadır.⁴¹ Yahudilikteki âhiret inancı hakkında iki temel görüşün ortaya çıktığını görmekteyiz. Bunlardan ilki, geleneksel Yahudi anlayışının benimsediği, ölüm sonrası hayat inancının tarih boyunca Allah tarafından Yahudi peygamberlere bildirilmiş vahyin ürünü olması; ikincisi ise, âhiret inancının İsrâiloğulları'nın Ken'an ve Perslerle karşılıklı ilişkileri sonucu Yahudi geleneği içerisine yerleşmiş olmasıdır.⁴²

Eski Ahit'te âhiret inancını belirleyen temel etken, her türlü varlığın temelini oluşturan Allah inancıdır. Bu inanca göre insan hayatının kaynağı,⁴³ yapılan kötülüklerden ötürü insanlara müdahale eden⁴⁴ “Yahve” dir.⁴⁵ Eski Ahid'e bakıldığında, âhiret fikri için kullanılan ve “zamanın sonu” anlamına gelen “aharît ha yamîm”⁴⁶ teriminin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca “rabbin günü” veya “Yahvenin günü” kelimeleri de âhiret gününe işaret etmektedir.⁴⁷ Yahudilikte, “âhir zaman”, başlangıçta “bu dünyada başarı ve egemenlik” olarak düşünülmüş; daha sonraki dönemlerde ise bu kavram “hüküm günü ve yeniden diriliş” olarak anlaşılmış ve öyle inanılmıştır.⁴⁸ Bununla birlikte “şeo” şeklinde ifade edilen bir yerden bahsedilmektedir. Bu yer, herkesin gireceği,⁴⁹ girenlerin çıkmasının mümkün olmadığı, dünya hayatının sonu, insanın varacağı son nokta⁵⁰ iyilerin mükâfat göreceği, kötülerin cezalandırılacağı yer⁵¹ olarak açıklanmaktadır. Yahudi peygamberleri tarafından da âhiret, “bir hüküm, diriliş günü”⁵² olarak gösterilmiş; insana Allah tarafından verilen rûhun ölümlü, dolayısıyla bir emânet⁵³ olduğu bildirilmiştir. Yahudilikteki bu âhiret söylemiyle, insanın dünya hayatında yaptıklarının karşılığının tam olarak öbür dünyada göreceği inancı ortaya konmuş, böylece kişilere kollektif ve ferdî sorumluluk bilincinin kazandırılması amaçlanmıştır. Âhiret hallerinden en çok bahseden Eski Ahit'teki IV. Ezra

⁴¹ Muhsin Akbaş, “Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dinî ve Teolojik Temelleri”, *DEÜİFD*, İzmir 2002, XV, 38.

⁴² Muhsin Akbaş, “a.g.m.”, s. 45.

⁴³ bk. Yeremya 38/16.

⁴⁴ bk. İşaya 26/21.

⁴⁵ Yahve, Yahudikte İsrâiloğulları'nın koruyucusu, yöneticisi ve yönlendiricisi olan yüce varlık anlamına gelmektedir. Tanrının en özel ve kutsal ismidir. bk. Şinasi Gündüz, “Yahve”, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 391.

⁴⁶ bk. Tesniye 4/30.

⁴⁷ bk. Amos 5/18-20; İşaya 2/12; Yeremya 9/24.

⁴⁸ Selim Özarlan, *a.g.e.*, Konya 2001, s. 60; Günay Tümer, “Âhir Zaman”, *DİA*, I, 543.

⁴⁹ bk. Eyüp 3/17.

⁵⁰ bk. İşaya 38/18.

⁵¹ Ömer Faruk Harman, “Cehennem”, *DİA*, VII, 226; M.Süreyya Şahin, “Cennet”, *DİA*, VII, 375.

⁵² bk. Hezekiel 37/1-14.

⁵³ bk. Tekvin 6/3

Kitâbıdır. Burada âhiretteki dirilişin cismânî ve küllî olacağı açıkça ifade edilmiştir⁵⁴. Çünkü Eski Ahid’te insan bedeni ve rûhu bir görülmüştür. İnsanın bedeni, kendisinden kaçıp kurtulacağı bir şey değildir. Yine Eski Ahid’teki dünya anlayışı, insan anlayışı ile paralellik göstermektedir. Bu bakımdan dünya, hiçbir zaman kötü görülmemiştir. Dünya, insanın gerçek kimliğini bulabilmesi için kaçıp kurtulması gereken bir yer değildir.⁵⁵ Çünkü Allah, dünyayı yarattığı zaman onu iyi kılmıştır.⁵⁶ İnsanların yaptıkları her şeyin kaydedildiği, herkes için mânevî bir defterin tutulduğu inancı da apokrif⁵⁷ bir metin olan “Hanok” ta yer almaktadır.⁵⁸

Yahudi dininde âhirete ilişkin muhtelif inançların yansıması, Yahudi mezheplerinde de görülür. Yahudi mezhepleri arasında bulunan Sâmirîler’in âhiret ve onunla ilgili esasları, onların temel inanç esaslarını oluşturmaktadır.⁵⁹ Essenîler Mezhebi’nde ise âhiret hayatı tamamen rûhânîdir, dolayısıyla karşılaşılabilecek olan mükâfat ve cezâ da rûha yönelik olacaktır.⁶⁰ Bu sebeple cismânî bir diriliş söz konusu değildir. Sadûkî Mezhebi’nin ise âhiret ve onunla ilgili olan kıyâmet, dirilme ve rûhun ölümsüzlüğü gibi fikirleri inkâr ettikleri kabul edilir.⁶¹ Ferisîler ise, rûhun ölümsüzlüğüne inanırken, onlara göre sadece sâlihlerin rûhları öldükten sonra tekrar bedene geri girer, günahkârların rûhları ise ebedî olarak azap görür.⁶²

Sonuç itibarıyla tarih boyunca Yahudi kaynaklarının tamamında âhiret inancı şu veya bu şekilde dile getirilmiştir. Ancak bu inancın ifade edilişi, içerisinde yaşanılan çağa, coğrafyaya ve kültürel ortama göre yeni şekiller alarak tezâhür etmiştir. Ancak bu kaynaklardaki âhiret ile ilgili ifadeler ne şekilde olursa olsun, söz konusu ifadelerin tamamının arka planında “öldükten sonra hayatın devam ettiği fikri” dâima var olmuştur.⁶³

⁵⁴ İsmail Taşpınar, *a.g.e.*, s. 136.

⁵⁵ Mehmet Paçacı, *Kur’ân’da ve Kitâb-ı Mukaddes’te Âhiret İnancı*, İstanbul 1994, s. 188.

⁵⁶ bk. Tekvin 1/28-31.

⁵⁷ Apokrif, Yunancada “gizlenmiş” anlamına gelen bu terim, genel anlamda dinsel literatür içerisinde sahil, özgün ve otantik kabul edilmeyen metinleri ifade eder. Özeldir ise Apokrif metinler, Tanah’a (Yahudi Kitabı Mukaddesine) dâhil edilmemiş olan, fakat Eski Ahid’in Yunanca nüshasının parçaları olduğu ifade edilen Eski Ahid metinlerini yani I. Ve II. Esdras, Tobit, Judith ve Süleyman’ın Hikmeti gibi metinleri; Kanonik metinlerin dışındaki Yeni Ahid’le ilişkili metinleri, yani Gnostik İnciller, Çocukluk İncilleri ve çeşitli sözlü İncil gelenekleri gibi metinleri kapsar. bk. Şinasi Gündüz, “Apokrif”, *a.g.e.*, s. 38.

⁵⁸ İsmail Taşpınar, *a.g.e.*, s. 128.

⁵⁹ a.mlf., *a.g.e.*, s. 157.

⁶⁰ a.mlf., *a.g.e.*, s. 163.

⁶¹ Mehmet Paçacı, *a.g.e.*, s. 184.

⁶² İsmail Taşpınar, *a.g.e.*, s. 163, 173.

⁶³ a.mlf., *a.g.e.*, s. 369

“Hristiyanlık” ta dünya hayatından başka öte bir dünyanın varlığı inancı, âdil ve hâkim olan Allah tasavvurunun bir sonucu olarak îman esasları arasında yer almıştır. Yahudilikte olduğu gibi Hristiyanlıkta da, “Allah’ın hükümrânlığı” bu dinin inanç sisteminin merkezini oluşturmaktadır. Bu inanç sistemine göre, Allah, her iyiliği mükâfatlandırıp hiçbir kötülüğü karşılıksız bırakmayan,⁶⁴ insanlar hakkında hüküm veren,⁶⁵ hem bu dünyanın hem de öbür âlemin gerçek sahibi olan yaratıcıdır. “Sinoptik”⁶⁶ İnciller’de “ölüm ötesi hayat” tartışmasız olarak kabul edilmiştir. Bu metinler içerisinde Hz. İsa’nın âhiret hayatını anlattığını ifade eden⁶⁷ âyetlerin yanında, yeniden dirilmenin mümkün olduğu,⁶⁸ iyilerin mükâfat, kötülerin ise cezâ göreceği⁶⁹ şeklindeki âyetlere de rastlamak mümkündür.

Hristiyanlıktaki âhiret inancı bu dinin içinde çok önemli bir yer işgal etmesine rağmen, ölümden sonraki hayatın tasviriyle çok fazla ilgilenilmemiştir. Bu konuda, daha ziyâde Yahudi düşüncesine ait olan ilâhî krallığın kurulması ve Mesîh’in hâkimiyeti inancı üzerinde durulmuştur. Bu göre insanların Allah tarafından yargılanmasından önce kıyâmet kopacak ve Mesîh’in idaresinde “ilâhî krallık” kurulacaktır. Kurtuluşa ermiş olanlar, sonsuz bir ilâhî hayata mazhar olacaklar, günahkârlar ise cehenneme gideceklerdir.⁷⁰ Cehennem, Ahd-i Cedîd’de Yahudi inancında olduğu gibi, **şeytan** kötülere tahsis edilen kısmının adıdır.⁷¹

Âhiret ile ilgili bazı meselelerde, Hristiyanlığın Yahudilikten etkilendiği görülmüştür. Hristiyanlığın İsrâiloğulları ve Yahudi geleneği ile çevrili bir coğrafyada ortaya çıktığı düşünüldüğünde, Hristiyanlığın önceki dinî mirastan belirli ölçüde yararlandığı bir gerçeklik kazanmaktadır. Örneğin, her ne kadar Hristiyanlık kendine özgü farklı bir yorum geliştirse de bu dinin cennet ve cehennem telakkisinde Eski Ahid ve Yahudi geleneği etkili olmuştur.⁷² Bu bağlamda Hz. İsa’nın ölüm sonrası hayat tartışmasında

⁶⁴ Matta 11/20-24.

⁶⁵ bk. Matta 19/26; Luka 1/37; Markos 1/15.

⁶⁶ bk. Matta, Markos, Luka İncilleri, Hz. İsa hakkında verdiği bilgiler benzeştiği için ‘Sinoptik İnciller’ adını almıştır. Yuhanna İncili ise bu üçünden farklı olarak Helen etkisiyle ve geç dönemde kaleme alınmıştır. bk. Kürşat Demirci, “Hristiyanlık”, *İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, II, 768-769.

⁶⁷ bk. Matta 22/28-33.

⁶⁸ bk. Matta 5/27-30; Yuhanna 5/28-29; Korintlulara Mektup 15/36-44.

⁶⁹ bk. Matta 25/3-4.

⁷⁰ Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, *DİA*, XVII, 348.

⁷¹ Ömer Faruk Harman, “Cehennem”, *DİA*, VII, 226

⁷² M.Süreyya Şahin, “Cennet”, *DİA*, VII, 376.

Yahudi mezheplerinden olan Sadûkîlere karşı Ferîsîlerden yana olması, Hıristiyanlığın âhiret konusunda Yahudilikle bir etkileşim içerisinde olduğunu göstermektedir.⁷³

Kur'ân'da Hz. Nûh, İbrâhim, Yûsuf, Mûsâ, İsâ ve diğer peygamberlerin kendi ümmetlerine âhiret akîdesini telkin ettikleri ifade edildiği gibi,⁷⁴ Allah'a ve âhiret gününe inanan Yahudi, Nasârâ ve Sâbiîler'in kurtuluşa erecekleri beyan edilmekte⁷⁵ ve "kendisinden önceki ilâhî kitapları doğrulayıcı" olarak gönderilen Ku'rân'ı, ancak âhirete inananların kabul edeceği haber verilmektedir.⁷⁶ Kur'ân-ı Kerîm'den önceki semâvî kitapların gerek otantik gerekse apokrif kabul edilen nüshalarında âhiret inancına yer verilmeyle beraber, âhiret konusunun ileride sonsuz bir hayat olacağı gerçeği hiçbir zaman Kur'ân'daki kadar açık ve müessir bir şekilde ifade edilmemiştir. Semâvî dinlerin temel inanç esasını oluşturan âhiret inancının, bu dinlerde bazı bakımlardan bir benzerlik ve paralellik taşıması tabîidir. Çünkü hepsinin kaynağı ilâhî vahiydir. Şâyet Kur'ân'dan önceki ilâhî kitaplar, tahrîfe uğramamış olsalardı muhakkak ki aralarındaki benzerlikler daha büyük çapta olacaktı.⁷⁷

Diğer toplumlar gibi Câhiliye Arap Toplumu da, dünyadaki hayatın önemli bir parçası olan ölümle ilgilenmiştir. Câhiliye dönemi ile İslâm'ın ortaya çıkışı sırasında yaşayan Müşrik Arapların inançları hakkında en güvenilir ve ayrıntılı bilgi veren kaynak, hiç şüphesiz Kur'ân'dır. Genel olarak Kur'ân'a baktığımızda, müşrikler ölümü, dünyadaki hayatın bir tükenişi olarak algılamakta ve yeni bir hayat beklentisi içinde bulunmamaktadırlar. Nitekim Kur'ân'da bu inanış onların ağzından şu şekilde ifade edilmektedir: "Hayat, bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Biz öldükten sonra tekrar diriltilecek değiliz"; onların bu yaklaşımı ise şu şekilde değerlendirilmektedir: "Onlar kesinlikle yalancılardır. Onların bu hususta bir bilgisi yoktur, sadece öyle sanıyorlar"⁷⁸ Bu anlamda Kur'ân'da başka âyetler de mevcuttur⁷⁹. Müşrikler, yeniden dirilme olayına inanmamışlar ve bu konuda çürümüş kemiklerin tekrar diriltilmesini asla mümkün görmemişlerdir. Nitekim Müşriklerden Ümeyye b. Halef'in çürümüş kemikleri eliyle ufalayıp Hz. Peygamber'e: "Çürüyen bu kemikleri kim yeniden diriltecek?" diye sorması Kur'ân'da tasvir edilmektedir.⁸⁰ Onlara göre, ölen canlıların çürüdükten sonra tekrar

⁷³ Muhsin Akbaş, "a.g.m".,s. 47.

⁷⁴ bk. Yûsuf 12/101; Meryem, 19/33; Tâhâ 20/55; eş-Şuarâ 26/81-102; Nûh 71/17-18.

⁷⁵ bk. el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69.

⁷⁶ bk. el-En'âm 6/92.

⁷⁷ Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *DİA*, I, 544.

⁷⁸ el-En'âm 6/29.

⁷⁹ Meselâ bk., el-Mü'minûn 23/37; el-Câsiye 45/24.

⁸⁰ bk. Yâsîn 36/77-81.

diriltileceklerini sanmak, boş bir inanıştır. Çoğu kez onlar, Kur’ân’ın bu konudaki öğretisini “eskilerin masalları”⁸¹ ve “boş ve karışık düşler”⁸² diyerek reddetmişlerdi.

Mekkeli müşrikler arasında görülen bu inkârcı tutumun nedeni, onların bu dünyada refâh içerisinde yaşama arzularıdır. Onlar zeki, kâbiliyetli tüccarlar, dünya arzusuyla dolu insanlardı. Dolayısıyla onlar için dünya hayatı önemli olduğu için, âhirete dâir hiç bir şey öğrenmek istemiyorlardı. Müşriklerin tekrar dirilme konusundaki onlara göre bu olumsuz inanışları, bir kendine güvenme hâli, Kur’ân’ın deyişiyle “istiğnâ” yani bir kendi başına buyruluk durumu doğurmuştur.⁸³ Âhîret inancını reddedenlerin genellikle bu ortak özelliklere sahip oldukları görülmektedir.

Câhiliye devrinde ölümden sonra bir hayat fikrinin hiç olmadığını söylemek hatalı bir değerlendirme olur. O dönemde görülen dinî-kültürel birikim ve gündelik hayata akseden birtakım dinî pratikler âhîret inancıyla ilişkilendirilebilir. Nitekim Câhiliyye Dönemi’nde yaygın olan geleneğe göre, bir Arap öldüğünde onun mezarının başına üzeri örtülü dişi bir deve –nâdiren erkek deve- getirilir, başı geriye doğru bükülerek sıkıca bağlanır, boynuna bir gerdenlik asılır, kaçmasını engellemek için ayakları kesilir, aç ve susuz bırakılarak ölüme terk edilirdi.⁸⁴ Hayvan ölünce de mezarın yanı başında açılan bir çukura gömülür, bazen da yakılır veya içine ot doldurulurdu. Yalnız sayıları çok az olan bazı Araplar toplumdaki mevcut ve makul inanışın aksine ölen şahsın kıyâmet gününde bu “deveye binerek” mahşer yerine gideceğine, böyle bir bineğe sahip olmayan aşağı tabakaya mensup insanların ise “yaya” kalacağına inanırlardı. Bu sebeple câhiliye döneminde bir insan ölmeden önce çocuklarına “kıyâmet günü kendisini “yaya” olarak bırakma, iyi cins bir deveye bindir” şeklindeki vasiyette bulundukları bilinmektedir.⁸⁵ Câhiliye Dönemi’nde Araplar’ın ölünün mezarı başında aç ve susuz bırakarak ölüme terk ettikleri bu dişi deveye “beliyye” adı verilmektedir.

Tarihçiler “beliyye” âdetine dayanarak iki farklı yorum yapmışlardır. Birincisi; o dönemde Araplar’ın, öldükten sonra dirilmeye ve ruhun bedenle birlikte haşrolacağına inandıkları iddiasıdır. Kur’ân-ı Kerîm onların, “Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır, bizi ancak zaman helâk eder”⁸⁶ âyetiyle bu iddiayı reddetmiştir. İkincisi ise; Kabirleri başında

⁸¹ bk. el-Mutaffîfîn 83/13.

⁸² bk. el- Enbiyâ, 21/5

⁸³ İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 83-84.

⁸⁴ Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, “Deve”, *DİA*, IX, 223.

⁸⁵ Abdülkerim Özeydın, “Beliyye”, *DİA*, V, 419.

⁸⁶ el-Câsiye 45/24.

boğazlanarak terkedilen develerin, cömert insanların hayatta iken yapmış oldukları iyiliklere bir karşılık olarak görülmesidir. Bu uygulamaya “el-Akîretü'l-beliyye” denilmektedir.⁸⁷ İnanişâ göre yaşadığı sürece misafirleri için develer kesip ikrâmda bulunan bu kişi için öldükten sonra geride bıraktığı kişiler, “O dünyada iken nasıl bize ikrâmda bulunduydu, biz de kabrinin başında kesip kurtlar ve kuşlar için terk ettiğimiz bu deveyle onun öldükten sonra da cömert bir insan olmasını sağlamış olduk” derlerdi.⁸⁸ Bu uygulama, Câhiliyye toplumundaki “gelecek hayat” beklentisinin önemli bir işareti olarak anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak; âhiretle ilgili düşünceleri reddeden, ya da dirilmeye karşı fikir geliştiren kimseler, etkinlik açısından toplumun geneline hâkim olsalar dahi, kişisel tercihler söz konusu olduğunda, bunlar yaşadıkları toplumun bütünü temsil edemezler. Yine “beliyye” denilen uygulamanın sınırlı oluşu, bu inancın toplum tarafından paylaşılmadığı şeklinde de algılanmamalıdır. Neticede bu uygulama müşrik toplumun, ölümden sonraki hayat konusuna kayıtsız kalmadığını göstermektedir.⁸⁹ Hz. Peygamber ise, “İslâm'da akr (kabir yanında deve veya koyun kesme) yoktur⁹⁰” sözüyle bu âdeti kaldırmıştır.

III. ÂHİRETLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

Ölüm, dünyevî ve uhrevî iki evreyi birbirine bağlayan ve insanı ebedîleştiren bir araçtır. Ku'rân, insanın dünyaya bağlılığı ile birlikte, onun ölüm karşısındaki çaresizliğini, ölüm korkusunu, ölüm ânında yaşayacağı zorlukları ön plana çıkarmaktadır. Gündelik meşgaleler ve alışkanlıklar nedeniyle, insan çoğunlukla ölümü unutmaktadır. Ancak zaman zaman şâhit olunan ölüm hâdiseleri, kimi zaman da insanın kendi tefekkürü ölümün ne kadar güçlü ve sarsıcı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Kur'ân, ölümü bir şuûr açılımı ve bilgilendirme olarak biyolojik ve ahlâkî mânada anlatmaktadır. Örneğin; âhirete inanmadığı için sorumluluk duygusu taşımayan, kibirli ve gururlu tavırlar sergileyenlerin ölüm sırasında ve sonrasındaki acıklı hallerinin anlatımıyla birlikte, takvâ sahibi olan insanların karşılaşacağı güzel muâmele⁹¹ muhatapları psikolojik olarak etkilemekte ve böylece bireylere sorumluluk duygusunun yerleştirilmesi amaçlanmaktadır. Bu durum, insanların

⁸⁷ Neşet Çağatay, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, Ankara 1963, 128.

⁸⁸ Abdülkerim Özaydın, “Beliyye”, *DİA*, V, 419.

⁸⁹ Galip Türkan, *Kur'ân'da Ahiret İnancı*, Ankara 2006, s. 14.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Cenâ'iz”, 70.

⁹¹ bk. en-Nahl 16/28-32.

ölüm öncesinde ve sırasında ciddi bir bilgilenme yaşadıklarını göstermektedir. Bu anlamda “ölüm” kişisel dahi olsa âhiret hayatının ilk basamağını oluşturmaktadır.

Resûlullah, âhiret hayatının ilk durağının “**kabir âlemi**” olduğunu buyurmuştur.⁹² İslâmî literatürde bu dönem, ölümle başlayıp yeniden diriltilmeye kadar sürecek olan ara dönemi içine alan “**berzâh âlemi**” kavramıyla ifade edilir. Bu zaman dilimi, dünya ile âhiret arasındaki âlem ve kabir hayatı karşılığında kullanılmaktadır. Hayat ile ölüm arasında uykunun hâli nasıl ise, dünya ile âhiret arasındaki berzâh âlemi de onun gibidir.⁹³ Ancak berzâh âlemiyle ilgili ayrıntılı bilgiler, Kur’ân-ı Kerîm’de bulunmadığından dolayı berzâh âleminin mâhiyeti ve kabir ahvâline dâir meseleler itikâdî mezhepler arasında bazı tartışmalara konu olmuştur. Kelâm literatüründe kabir âlemiyle ilgili olarak genel anlamda üç meseleden söz edilir. Bunlar **kabir suâli**, duyu ve akıl yürütme yoluyla bilinemeyip vahiy yoluyla sâbit olan gaybî konular içerisinde yer alan **kabir azâbı** ve varlığı naslarla sâbit olan **kabir nimetleridir**.

Genel anlamda âhiret hayatının bundan sonraki süreci kıyâmetin kopması, hesabın görülmesi ve hesap sonrası ebedî hayatın başlaması şeklinde üç merhalede özetlenebilir.

Âhiret hallerinin en önemli safhası; sûra üfleniş, ba‘s, haşir, hesap, a‘râf, cennet ve cehennem durakları olmak üzere altı merhaleyi içinde bulunduran “**kıyâmet**” kavramıdır. Kıyâmet kelimesi, “kalkmak, dikilip ayakta durmak” mânasındaki “kıyâm” kökünden isim veya mastar olup “dirilip mezarından kalkma, Allah’ın huzûrunda durma” veya “âhiret hayatının başlangıcını oluşturan kozmik değişikliğin vukû bulması” anlamına gelir.⁹⁴ Kelâm ilminde kıyâmet, “dünya hayatının bağlı olduğu kozmik sistemde meydana gelecek değişimin ardından ölümlerin dirilmesiyle başlayıp ebediyen devam edecek olan âlem” anlamında kullanılır. Kur’ân, kıyâmetin kopması konusunda onun zamanını Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini, beklenmedik bir anda ve çok süratli olarak gerçekleşeceğini, o ânın çok dehşetli bir ân olduğunu, o ânın şiddetinden hâmile kadınların çocuklarını düşüreceğini, emziren kadınların bebeklerini unutacağını, çocukların bile saçlarının ağaracağını bildirir.⁹⁵

⁹² bk. Tirmizî, “Zühd”, 5.

⁹³ Cüneyt Gökçe, “Berzah” *DİA*, V, 525; Seyfettin Yazıcı, *Vahyin Işığında Ölüm Ötesi Sonsuz Hayat*, Ankara 2008, s. 43.

⁹⁴ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “kvm” md; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “kvm” md.

⁹⁵ bk. el-A‘râf 7/187; el-Hac 22/1-2; el-Müzzemmil 73/17.

Kıyâmetin kopuşundan önce ortaya çıkacak olan **“kıyâmet alâmetleri”**(eşrât-ı sâat) ile ilgili olarak hadis literatüründe oldukça geniş bilgiler vardır. Bu bilgileri iki kısımda analiz etmek mümkündür. Bunlardan ilki dinî emirlerin hafife alınması neticesinde ortaya çıkan ahlâkın bozulmasıyla ilgili mânevî değişim; ikincisi ise, Hz. İsa’nın tekrar dünyaya gelişi, deccâlin ortaya çıkışı ve kozmik düzenin bozulmasıyla ilgili bir takım belirtilerin anlatıldığı fizikî olaylardır.⁹⁶

Âhiret günüyle ilgili olarak Kur’ân’da zikredilen en belirgin olaylardan biri de **“sûra üflenmesidir”**. Bu konuda ilâhî kelâm, kıyâmetin kopuşunun “sûra üflemek” eylemiyle fiilen başlayacağını ifade etmektedir. Sözlüklerde “sûr” kelimesi için “seslenmek, ses çıkarmak, üflemeye yarayan boynuza benzer boru” şeklinde anlamlar verilmiştir.⁹⁷ Ancak sûrun ve ona üflemenin mâhiyeti hakkında âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kavram olarak sûr, kıyâmetin kopmasını ve insanların yeniden dirilmesini ifade eden bir Kur’ân terimidir. Ku’rân’da geçen sûr ile ilgili âyetlerin muhtevâlarına bakıldığında, sûra üflenişin iki defa olacağı anlaşılmaktadır. Birinci üfleyişte, asıl kıyâmeti başlatan yer kürenin bağlı bulunduğu kozmik sistemin bozulacağı (nefha-i imâte); ikincisinde de kıyâmetin kopmasından sonra Allah’ın murâd ettiği şekilde insanların kabirlerinden kalkıp (nefha-i ba’s) huzûr-i ilâhiye gidecekleri ifade edilmektedir (nefha-i haşr).⁹⁸

Âhiretle ilgili bir diğer temel kavram **“ba’s”** kavramıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi sûra ikinci defa üflenmesiyle birlikte tüm canlılar tekrar diriltileceklerdir. İşte bu olay İslâmî literatürde yaygın olarak: “kıyâmet gününde Allah’ın âhiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata döndürmesi” anlamında kullanılır.⁹⁹ Zümer sûresindeki âyette, “Ona bir daha üflenince insanlar bir anda ayağa kalkıp etrafına bakacaklardır”¹⁰⁰ ifadesi de, bu kavramı açıkça ortaya koymaktadır. Ehl-i Sünnet’e göre ba’s, naslarla sâbit olduğu gibi aklen de mümkündür. Mu‘tezile ise ba’sı, dünya hayatının son bulacağı, yeryüzündeki bütün insanların öldükten sonra diriltileceği, iyi davranışların mükâfatlandırılıp, kötü davranışların cezalandırılacağı inancını, gâibi şâhide kıyas ederek bir anlayış geliştirerek ve “dünyada böyle olduğuna göre âhirette de benzeri olacaktır” şeklinde bir mantık güderek, mümkün olmanın ötesinde aklen vâcib görmüştür.¹⁰¹

⁹⁶ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, I, 546.

⁹⁷ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “svr” md; Adil Bebek, “Sûr”, *DİA*, XXXVII, 533-534.

⁹⁸ M. F. Abdülbâkî, *el-Mu‘cem*, “sûr” md.

⁹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ba’s”, *DİA*, V, 98.

¹⁰⁰ ez-Zümer 39/68.

¹⁰¹ İlyas Çelebi, “İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar”, İstanbul 2002, s. 336.

Yeniden diriltılmenin ardından mükelleflerin dünyada yaptıklarının hesabını vermek üzere bir araya toplanması ve hesap meydanına sevk edilmesi olayı kelâm ilminde “**haşır**” olarak ifade edilmiştir. Buna göre âhiret hallerinden haşır, “hesap görüldükten sonra cennet veya cehenneme sevk edip dağıtmak” anlamındaki **neşir**in karşıtı olur.¹⁰² Toplanılacak bu yere “durup beklenecek yer” anlamında “**mahşer, mevkıf**” veya “birleştirilmiş boş araziler” anlamında “**arasât**” adı verilir.¹⁰³ Kur’ân’da zikredilmeyen “arasât” kelimesi hadislerde sözlük anlamıyla kullanılmıştır.¹⁰⁴ Arasât, hem toplanma yeri hem de toplanma gününün adı olarak kullanılmaktadır.

Kur’ân’ı Kerîm’de yaklaşık olarak kırkı aşkın âyet haşır kavramıyla ilgilidir. Bu âyetlerin açıklamasına göre başta mükellef olan insanlar ve cinler, ayrıca şeytanlar, melekler ve tapınılan putlar haşredilecektir.¹⁰⁵ Bunca kalabalığın toplanma yerlerine sevkini, tüm bunları kapsayacak kadar geniş bir meydanı insan aklıyla düşünmek mümkün değildir. Tüm bunlar insanoğluna imkânsız gibi görünse de bu, Cenâb-ı Hak için çok basit bir iştir.¹⁰⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de âhiret hayatından söz edilirken nihâî dönüşün Allah’a olacağı, herkesin O’na rücû edeceği¹⁰⁷ sık sık tekrarlanır. Bu tür ifadeler, haşrin “Allah’ın huzûruna varış” manâsını da taşıdığını gösterir.

Bu toplanmadan sonra âhiret hallerinden biri olarak naslarda açıkça yer alan, Allah’ın mükellefleri dünyadaki inanç ve davranışlarından dolayı “**hesaba çekme**” süreci başlayacaktır. Kur’ân literatüründe hesap, genellikle kötü davranışların dünyada ve özellikle âhiretteki yansımaları ve sahiplerinin cezalandırılması mânası ile iyi davranışların âhirette mükâfatlandırılması anlamını taşımaktadır. Hesap; kitap, sünnet ve icmâ ile sâbit olduğu gibi aklen de mümkün hattâ gereklidir.¹⁰⁸ Hesap gününde insanlar arasındaki soy yakınlığının fayda vermeyeceği, herkesin kendi derdine düşeceği ve bu yüzden kişinin kardeşinden, anne, baba, eş ve çocuklarından kaçacağı,¹⁰⁹ bütün sırların açığa çıkacağı,¹¹⁰ kimsenin birbirine bir şey sormayacağı,¹¹¹ herkesin tek başına muhatap alınıp hesaba

¹⁰² Süleyman Toprak, “Haşır” *DİA*, XVI, 416-417.

¹⁰³ Yusuf Şevki Yavuz, “Arasât”, *DİA*, III, 335.

¹⁰⁴ Meselâ bk. Buhârî, “Megâzî”, 8.

¹⁰⁵ bk. Âl-i İmrân 3/158; el-En‘âm 6/51, 72, 128; Sebe‘ 34/40-41; el-Ahkâf 46/6.

¹⁰⁶ Kâf 50/43-44: “Kuşkusuz, diriltlen ve öldüren biziz! Dönüş ancak bizedir. O gün yer yarılacaktır ve insanlar da kabirlerinden süratle çıkarılacaktır. İşte bu bize göre çok kolay bir toplamadır”.

¹⁰⁷ et-Teğâbün 64/3; Yûnus 10/4; el-Mü‘min 40/3; el-Mâide 5/18.

¹⁰⁸ Emrullah Yüksel, “Hesap”, *DİA*, XVII, 240-242.

¹⁰⁹ Abese, 80/34-36.

¹¹⁰ et-Târık 86/9.

¹¹¹ el-Mü‘minûn 23/101.

çekileceği, bazı yüzlerin ak, bazılarında kara olacağı¹¹² şeklinde hesap ânyıla ilgili bilgiler Kur’ân’da ayrıntılı bir şekilde zikredilmektedir.

İslâm inancına göre mükelleflerin hesaba çekilmesi belli kayıtlara bağlı olarak yapılacaktır. Bunlara Kur’ân’da “insanların dünyadaki inançlarının ve fiillerinin kaydedildiği yazılı belge” anlamında “**kitâb**” adı verilirken Türkçe’de “**amel defteri**” denilmektedir. Kişinin dünyadaki bütün söz, fiil ve hattâ bazen de niyetleri hayır ve şer olarak değerlendirilerek kaydedildiği belge için kullanılan Türkçe bir ifadedir. Kur’ân-ı Kerîm’in belirttiğine göre insanın dünyada benimsediği bütün fiiller tesbit edilmiş olup kıyâmet gününde kendisine kitâp halinde sunulacaktır. Söz konusu yazılı belgenin nasıl bir şekilde olduğunu söylemek mümkün değildir. Asıl olan da bu yazılı belgenin tüm yaratılmışlar için sahip olduğu önemdir. Zirâ Kur’ân, kıyâmet günü herkes için bir kitâb hazırlandığından, okuma bilen bilmeyen herkesten bu kendi kitâbını okumasının isteneceğini bildirmiştir.¹¹³ Kur’ân’da amel defteriyle ilgili olarak, her şeyin kaydedilmiş olması ve suç işleyenlerin bu konuda gösterecekleri tavır şu şekilde dile getirilmiştir: “Eyvahlar olsun bize! Bu nasıl bir kitap ki, küçük ya da büyük demeden ne varsa, hem de hiç birini atlamadan, hepsini sayıp döküyor!”¹¹⁴ Kur’ân-ı Kerîm’in haber verdiği üzere müminlerin amel defterleri sağ taraflarından, kâfirlerinki ise sol ve arka taraflarından verilecektir.¹¹⁵

“Amel defteri”, yazıcı melekler olan “**Kirâmen Kâtibîn**” (Hafaza) tarafından tutulmaktadır. Kirâmen Kâtibîn, sözlükte “yazan, kayda geçiren” anlamındaki **kâtib** ile “iyi, dürüst ve değerli” anlamındaki **kerîm** kelimelerinden oluşan “değerli yazıcılar” anlamına gelmektedir. ¹¹⁶Kur’ân-ı Kerîm, Kirâmen Kâtibîn meleklerinin insanın sağında ve solunda bulunarak her şeyi yazan iki melek olduklarını,¹¹⁷ onların insanlar üzerinde bir bekçi konumunda bulunan değerli bir kâtiplik görevi üstlendiklerini¹¹⁸ haber vermektedir.

Âhiretle ilgili bir diğer kavram ise “**mîzan**”dır. Sözlükte “bir şeyin ağırlığını tahmin etmek, tartı âleti, adalet” anlamlarına gelmektedir.¹¹⁹ Kur’ân’ın ve Sünnet’in açık beyanları “vezin ve mîzan”ın âhîret hallerinden olduğunu veya orada gerçekleşecek bir işlem

¹¹² Âl-i İmrân 3/106.

¹¹³ bk. el-İsrâ 17/13-14.

¹¹⁴ el-Kehf 18/49.

¹¹⁵ bk. el-İsrâ 17/71; el-Hâkka 69/19-26.

¹¹⁶ İlyas Üzümlü, “Kirâmen Kâtibîn”, *DİA*, XXVI, 59.

¹¹⁷ bk. Kaf 50/17.

¹¹⁸ bk. el-İnfîtâr 82/11.

¹¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “vzn” md; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “vzn” md.

olduğunu göstermektedir. İnsan aklı onun keyfiyetini bilmekten âcizdir, çünkü onu, dünyadaki terazilere benzetmek çok da isabetli görünmemektedir. Bu konuda vahye olduğu gibi inanmak daha isâbetli bir yol gibi gözükmektedir. Âhiret günü kulun tâbi tutulacağı hesabın sonucunda “tartıları” ağır gelenlerin kurtuluşa ereceği, “tartıları” hafif gelenlerin ise hüsrâna uğrayacakları Kur’ân’da ifade edilmiştir.¹²⁰

Âhiret kavramlarından biri de “**sırat köprüsü**”dür. Akâid ve kelâm kitaplarında sırat “cehennem üzerine kurulacak olan canlıların üzerinde yürüyeceği, müminlerin rahatlıkla geçebileceği, kâfirlerin ise üzerinden geçerken bir hayli zorlandıktan sonra cehenneme düşeceği köprü” şeklinde açıklanmaktadır.¹²¹ Sırat kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyette geçmekte ve genellikle “Âhiret hayatında Allah’a ulaştıran yol” anlamında kullanılmaktadır.

Âhiret ile ilgili kavramlardan biri de ismini Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bir sûreden alan “**A’râf**” kavramıdır. A’râf, sözlükte “sur, dağ ve tepenin en yüksek kısmı” anlamındaki “urf”un çoğuludur.¹²² Kelâm ilminde a’râf, “cennetle cehennemi birbirinden ayıran ve yüksekçe yerin” adıdır. Bu kavram ile kastedilen yerin nasıl bir yer olduğu ve burada bulunacakların kimler olacağı noktasında çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Bu noktada kelâm âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği görüş, iyi ve kötü amelleri eşit olan müminlerin bulunacağı yerin olduğudur.¹²³

Bundan başka A’râfta bulunacaklar konusunda bu kimselerin, “fetret ehli” olduğu noktasında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hakkındaki tartışmaların hicrî II. Yüzyıla kadar uzandığı “fetret” kavramı Akaid ve Kelâm literatüründe, “bir peygamberin ortaya koyduğu tebligât ve tahrîfe uğramamış bir dâvetle karşılaşma imkânından mahrûm kalan insanların yaşadığı dönemi” ifade eden bir kavramdır. Böyle bir dönemde yaşayanlara “ehl-i fetret” denmiş, bunların dînî sorumlulukları tartışılmıştır. Peygamber dâvetinden yeterince haberdar oldukları halde iman etmeyenlerin sorumlu tutulacakları hususunda ittifâk eden İslâm âlimleri, fetret ehlini üç kısımda incelemişlerdir. İlk olarak, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki dönemde yaşamış ve hiçbir peygamberin dâvetinden haberdar olmayan, ayrıca metafizik düşüncelerden ve dinî inançlardan tamamen mahrûm bulunan kimseler ele alınmıştır. İkinci olarak Resûl-i Ekrem’in birinci derece yakını olan anne ve babası (ebeveyn-i Resûl), İslâm öncesi dönemde yaşayan gruba (fetret ehline) dâhil oldukları halde, bu ikisi

¹²⁰ bk. el-A’râf 7/8-9; el-Mü’minûn 23/102-103; el-Kâria 101/6-8.

¹²¹ Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli ‘d-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 92; Mustafa Akçay, “Sırat”, *DİA*, XXXVII, 118-119.

¹²² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “‘arf” md.

¹²³ Yusuf Şevki Yavuz, “A’râf”, *DİA*, III, 259.

âlimlerce müstakil olarak ele alınmışlardır. Üçüncüsü ise ergenlik çağına girmeden ölen müslüman ve kâfir çocuklarının da durumudur.¹²⁴ İster İslâm öncesi dönemde, ister İslâmî devirde yaşamış olsun, peygamber dâvetinden hiçbir şekilde haberdar olmayanların dinî sorumlulukları ve âhirette karşılaştıkları muâmele, kelâm ilmine dâir eserlerde ayrıca tartışma konusu olmuştur.

Kaynaklarda âhirette Hz. Muhammed'in ümmetiyle yanında buluşacağı bildirilen bir havuz ve nehirden bahsedilmektedir. Âhirette Hz. Peygamber için tahsis edileceği bildirilen çok büyük bir havuzu ifade eden **havz** ile yine Hz. Muhammed'e ayrılan bütün cennet ırmaklarının kendisinden doğduğu büyük bir su kaynağını ifade eden **Kevser** kelimeleri Arapça'da ayrı ayrı ifade edilmektedir. Bu iki kelime dilimizde "**havz-ı Kevser**" olarak tek bir terime dönüşmüştür. Kur'ân'da havz kelimesi geçmemekte, ancak kevser ise bir defa ve aynı adla anılan el-Kevser sûresinde geçmektedir.¹²⁵ Havz-ı Kevser mânevî nimetler olarak anlaşılmakta olup, Resûlullah'a lütfedilen nübüvvet, hikmet, ilim, çok sayıda ümmet ve tevhid gibi yorumlar içermektedir. Havz-ı Kevser'in sadece Hz. Muhammed'e tahsis edildiği kabul edilse de, diğer peygamberlerin de havzlarının bulunacağı ve bu havzdan hem kendilerinin hem de ümmetlerinin içeceklerini haber veren rivâyetler de bulunmaktadır. Bununla birlikte her peygamberin havzın başında ümmetini bekleyeceği ve ümmetinin çokluğuyla sadece Hz. Peygamber'in övüneceği ifade edilmektedir. Havz-ı Kevser'in şekli, tadı, rengi, havzın başına ilk gelecek kişilerin niteliği hakkında da farklı rivayetler mevcuttur.¹²⁶ Havz ve kevser, İslâm akâidinde âhirete taalluk eden bir konu olmasından dolayı, literatürde geniş bir yer işgal etmiştir. Kelâm kitaplarında âhret hayatının safhaları anlatılırken, tefsirlerde de Kevser sûresi açıklanırken havz ve kevserden söz edilmiştir.

Kelâm ilminin âhiretle ilgili en çok tartışmaya konu edilen kavramı "**şefâat**" kavramıdır. Çünkü âhirette hiç kimsenin başkasına fayda veremeyeceği, kişiler arası sorumluluk aktarımının yapılamayacağı Kur'ân'da ifade edilmiştir.¹²⁷ Kur'ân'ın açıklamalarına bakıldığında sorumluluğun ferdî olduğu, herkesin zerre kadar da olsa yaptığı her iyiliğin veya kötülüğün karşılığını mutlaka göreceği açıkça beyân edilmiştir.¹²⁸ Genel kabule göre Kur'ân'da geçen şefâat, "şirki eleştirmek ve tapınılan putların herhangi bir

¹²⁴ a. mlf., *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, İstanbul 1998, s. 38-39.; Metin Yurdağür, "Fetret", *DİA*, XII, 475.

¹²⁵ el-Kevser 108/1-4: "(Resûlüm!) Kuşkusuz biz sana Kevser'i verdik....."; İlyas Üzümlü, "Kevser Sûresi", *DİA*, XXV, 345.

¹²⁶ Mustafa Ertürk, "Havz-ı Kevser", *DİA*, XVI, 546-549.

¹²⁷ bk. el-Bakara 2/48; Lokmân 31/33.

¹²⁸ bk. ez-Zilzâl 99/7-8.

kurtarıcılığının bulunmadığını dile getirmek” anlamındadır. Bazı âyetlerde ise Allah’ın izin vermesi neticesinde yüce yaratıcının istediği kimselerin şefâat edebileceği anlatılmaktadır.¹²⁹ Bu bilgilerden sonra özetle şu genel kabule varılabilir: Hz. Peygamber’in kıyâmette hesap ânında tüm ümmetine yönelik şefâati, cennete girenlerin derecelerinin yükseltilmesi noktasında yapılan şefâat anlayışı kabul edilirken, kişinin ebedî kurtuluşuna etki edecek büyük günahların şefâati veya cehenneme girme durumunda olan bir kişiye yapılacak şefâat kabul görmemektedir. Ehl-i Sünnet, Hâvaric ve Mu‘tezile mezhepleri arasında şefâat konusu tartışılmıştır.¹³⁰

Âhiret hallerinin sonuncusu, ebedî saâdet ve ebedî hüsrân yeri olarak tanıtılan cennet ve cehennemdir. **“Cennet”**, bütün dinî inanışlara göre müminlerin ölümünden ve kıyâmetin kopmasından sonra sonsuz mutluluk yaşayacakları yere verilen isimdir. Yüce yaratıcı cenneti kendisine inanan ve dünyada iyi işler yapan kulları için özenle hazırlamıştır. Dünya, lezzet ve elemin bir arada olduğu ve birbirine karışık olarak bulunmasından; âhiret ise bütün lezzetlerin bir tarafta, bütün elemelerin de diğer bir tarafta toplanmasından ibarettir. İşte bu bahsedilen birinci taraf cennettir ve burası müminlerin ikâmetgâhıdır. Cennet ile ilgili anlatımlar Kur’ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber’in hadislerinde oldukça geniş yer tutmaktadır. İlâhî kelâmda “cennâtü’n naîm”,¹³¹ “cennâtü adn”,¹³² “cennetü’l-fırdevs”, “el-hüsnâ”, “dârü’s-selâm” ve “dârü’l-mukâme” gibi nimet, güzellik, barış ve sürekliliği ifade eden isimlerle anılan cennet, maddî ve mânevî her türlü güzelliği içinde barındıran bir yer olarak anlatılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’den hareketle cennetin, çeşit çeşit ırmakları, pınarları, odaları, çeşitli meyveleri içinde barındırdığı,¹³³ insanın arzu ettiği tüm fizikî güzelliklere sahip olduğu, ayrıca insanın dünyada iken de istemediği hastalık, korku, yaşlılık ve ihtiyaç gibi hallerden uzak ideal bir yapıya cennette kavuşturulacağı anlaşılmaktadır.¹³⁴ Cennete girenlerin yapacağı şey, Allah’ın kendilerine bağışladığı maddî-mânevî duyu ve yetenekleriyle, cennetin bütün nimetlerinden doya doya istifade etmektir.

Yaratan ile yaratılan arasındaki münâsebet ve insanın kâinât içindeki yeri konusunda İslâm dininin benimsediği ana tema doğrultusunda başta Kur’ân-ı Kerîm olmak üzere İslâmî kaynaklarda cennet tasvirleriyle ilgili bilgiler oldukça geniş bir şekilde yer almaktadır.

¹²⁹ bk. el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3; el-Enbiyâ 21/28.

¹³⁰ Bekir Topaloğlu, “Kıyâmet”, *DİA*, XXV, 521; ayrıca bk., Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaat”, *DİA*, XXXVIII, 411-415.

¹³¹ bk. el-İnfîtâr 82/13.

¹³² Fâtır 35/33.

¹³³ bk. Muhammed 47/15.

¹³⁴ bk. Yûnus 10/26.

Kur’ân-ı Kerîm’in cennet tasvirleri, cehennem tasvirlerini sayıca geçmekle birlikte bunlar daha çok Rahmân, Vâkıa, İnsân ve Gâşiye sûrelerinde yer almaktadır.¹³⁵ Bir insan nasıl gözünün önündeki kendi küçük bahçesini tarif ederse, şüphe yok ki duyu organlarının ve akıl yürütme alanlarının dışında kalan cenneti, içindekileri ve orada yaşanacakları da Kur’ân bizim anlayacağımız bir dille tasvir eder. Yukarıda ifade edilen cennet tasvirleri, bizim bildiğimiz kelimelere bürünmüş, ancak bu dünyanın terazisiyle tartılamayacak lütuf ve nimetlerdir. Örneğin hiç bal yememiş birisi balın tarifinden ne anlarsa, biz de bu tasvirlerdeki cennet nimetlerini o kadar anlayabiliriz.¹³⁶ Çünkü bu konuda Kur’ân-ı Kerîm, cennet nimetlerinin hiçbir nefsin anlamayacağı¹³⁷ bir mâhiyet taşıdığını ifade eder.

Cennet nimetleri arasında düşünülen ve yine kelâm ilminde önemli bir hâdisе olan “rü’yetullah” konusu da bu bahiste karşımıza çıkmaktadır. “Görmek” mânasındaki rü’yet kelimesi ile “Allah” lafzından meydana gelen bu terkip, Kur’ân’da doğrudan rü’yetullah şeklinde geçmemektedir. Rü’yetullah, “müminlerin cennette herhangi bir keyfiyet, teşbîh ve mekân söz konusu olmadan Allah’ı görebileceği” anlamındaki terimdir. Kur’ân’daki: “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara leke bulaşır ne de bir horluk gelir. İşte onlar cennet ehlidirler ve onlar orada ebedî kalacaklardır”¹³⁸ meâlindeki âyet, Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından rü’yetin naklî delili olarak kabul edilmiştir. Söz konusu âyette geçen “bir de fazlası vardır” ifadesi, Ehl-i Sünnet tarafından Allah’ın cennet ehli tarafından görülmesi, yani “rü’yetullah” olarak yorumlanmıştır. Rü’yetullahın imkânını savunan kelâm âlimleri, Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görmek istemesi¹³⁹ olayını nakleden âyet-i kerîme ile “O gün parıldayan yüzlerin rablerine bakacağı, kâfirlerin ise rablerinden mahrûm kalacağı”¹⁴⁰ meâlindeki âyeti bu konuda delil olarak kabul etmektedir. Ancak bu olayın mâhiyeti, niteliği ve nasıl gerçekleşeceği konuları kelâm mezhepleri tarafından tartışılmıştır.¹⁴¹ Allah’ın âhirette nasıl görüleceği, cennet ehlinin O’nu nasıl göreceği gaybî bir konudur. Bunun nasıl gerçekleşeceği hususunu dünya hayatı şartları içerisinde düşünmek ve tasavvur etmek mümkün değildir. Bu tamamıyla Allah’ın dilemesine bağlı olarak gerçekleşecek özel bir durumdur.

¹³⁵ Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *DİA*, VII, 378.

¹³⁶ Ümit Şimşek, *Kur’ân’ın ve Kâinatın Dilinden İman Esasları İslâm İnanç İlmihali*, Ankara 2010, 258.

¹³⁷ bk. es-Secde 32/17.

¹³⁸ Yûnus 10/26.

¹³⁹ bk. el-A’râf 7/143.

¹⁴⁰ el-Kiyâme 75/22-23.

¹⁴¹ Temel Yeşilyurt “Rü’yetullah”, *DİA*, XXXV, 311-314.

Âhiretle ilgili temel kavramlardan biri de “**cehennem**” dir. Cehennem, kelime olarak “hayırsız, uğursuz derin kuyu” anlamlarına gelmektedir.¹⁴² İslâmî literatürde ise “inkârcıların ve günahkârların âhirette cezalandırılacakları yer” anlamına gelmektedir. Yüce Allah cehennem hakkında “.....çünkü o ateş kâfirler için hazırlandı”¹⁴³ buyurmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de cehennem kat kat yanan ateş anlamında “cahîm”, yukarıdan aşağıya düşmek anlamında “hâviye”,¹⁴⁴ tahrip etmek anlamında “hutame”,¹⁴⁵ hâlis ateş anlamında “lezâ”,¹⁴⁶ tutuşturup alevlendiren anlamında “sa’îr” ve şiddetli bir ısı ile yakan anlamında “sakar”¹⁴⁷ ifadeleriyle anlatılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de cehennem ehlinin yeme, içme ve bulundukları ortamlarla ilgili olarak zakkûm,¹⁴⁸ kuru diken,¹⁴⁹ şiddetli ateş gibi lafızlar zikredilmiştir. Kur’ân’daki bu lafızlar, cehennem tasvirleriyle ilgili âyetlerin, onun yapısından çok işleyişini yani azap türlerini konu edindiğini göstermektedir. Cehennemin tasviri, yani yapısı ve işleyişiyle ilgili olarak İslâm kelâmcıları, âhiret hayatıyla ilgili nasların **müteşâbih** grubuna girdiğini, bunların asıl anlamları dışında mecâzî mânalar da taşıyabileceklerini kabul etmişlerdir. Çünkü âhiret âlemi duyularla algılanamadığı gibi, duyuların verilerine dayanan akıl yoluyla da tek başına idrak edilemez. Bu sebeple diğer âhiret hallerinde olduğu gibi, cehennem konusunda da nassa bağlı kalmak en doğru yoldur. Dünyada işlenen günahlara karşılık âhirette uygulanacak cezanın yeri anlamına gelen cehenneme sadece “lâyık olanlar” yani “ashâbü’n-nâr” başka bir deyişle “ehlü’n-nâr” girecektir. Yüce Allah, rahmeti gazabını aştığından dolayı dilediği bir kimseye hak ettiğinden daha fazla mükâfat verdiği halde, hiç kimseye hak ettiğinden fazla azap vermez. O halde yaratılanların en şerefli kılınan insan kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi olan Allah’a karşı selîm yaratılış istikâmetinden ayrılıp inkâra yöneldiği takdirde cehennem ehlinen sayılmaya lâyık olur.¹⁵⁰

Cehennemin ebedîliği konusu da elem ve azap dolu bu hayatın sona erebileceği veya cehennem halkının azaba karşı bağışıklık kazanabileceği gibi görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda İslâm âlimleri tarafından ileri sürülen görüşleri dört noktada toplamak mümkündür: Birincisi, cehennemlikler, ebedî olarak orada kalır ve azap görürler. Ancak onlar bir müddet sonra bir çeşit bağışıklık kazanarak acı duymaz hale gelirler. İkinci görüş, kâfirler her ne

¹⁴² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “cehennem” md.

¹⁴³ el-Bakara 2/24.

¹⁴⁴ bk. el-Kâria 101/9-11.

¹⁴⁵ bk. el-Hümeze 104/4-7.

¹⁴⁶ bk. el-Meâric 70/15-16.

¹⁴⁷ bk. el-Müddesir 74/28-29.

¹⁴⁸ bk. ed-Duhân 44/43-46.

¹⁴⁹ bk. el-Ğâşiye 88/6-7.

¹⁵⁰ Bekir Topaloğlu, “Cehennem” , VII, 228-230.

kadar uzun süre cehennemde kalsalar da bir gün mutlaka oradan çıkacaklardır şeklindedir. Bu görüşün sahiplerine göre hâdis olan hiçbir nesne ve olay, sonsuz olarak devam etmez. Üçüncü görüş, cehenneme giren müminlerin, ister küçük ister büyük günah işlemiş olsunlar, eninde sonunda oradan çıkacakları yönündedir. Konuyla ilgili ve son görüş ise cehenneme giren kişinin, hiçbir şekilde oradan çıkamayıp sonsuza kadar azap göreceği tarzındadır.¹⁵¹

Yukarıda kısaca açıklamalarını yaptığımız âhiret konusuyla ilgili temel kavramlar, insanın bu dünyadaki kapasiteleriyle algılanabilen şeyler olmayabilir. Ancak buna dayanarak âhiretle ilgili bu kavramları aslâ sembolik veya hayâlî olarak değerlendirmemelidir. Bu tür gaybî konularda vahyin insanlara ulaştırdığı bilgileri, gerçeğe yaklaştıracı ve onunla benzerlik kurucu nitelikte bilgiler olarak kabul etmek en isabetli yoldur.¹⁵²

¹⁵¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *DİA*, IV, 302-309.

¹⁵² Bekir Topaloğlu, “Kıyâmet”, *DİA*, XXV, 521.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂMA GÖRE ÂHİRET HAYATININ DELİLLERİ ve KELÂM EKOLLERİNİN ÂHİRET KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

I. NAKLÎ DELİLLER

A. KUR'ÂN'DA ÂHİRET

İnsanı bir bütün olarak kabul eden Kur'ân, onun yaratılışında olduğu gibi, ölüm sonrası başlayacak olan sonsuz ebedî âlemi de Allah'ın kudretinin mutlak varoluşu ile izah etmeye çalışmıştır. Çünkü Allah ve insan ilişkilerinde kesin olan, Allah'ın hükmü elinde bulundurması, insanın ise O'nun hükmüne boyun eğmesidir. Âhiret hallerinin kaçınılmaz bir gerçek olduğu ilâhî kelâmın üzerinde ısrarla durduğu bir konudur. Müşriklerin ve materyalist düşüncede olanların: “Hayat, ancak bu dünyadaki hayatımızdır. Yaşarız ve ölürüz. Bizi ancak zamanın geçişi yokluğa sürükler”¹ şeklindeki ifadelerini nakleden Kur'ân, bu görüşü kesinlikle kabul etmez. Ölümü bir yok oluş olarak gören müşrik zihin yapısı, doğal olarak “yeniden dirilmeyi” reddetmiş ve bu yöndeki itirazlarını tüm âhiret hayatına yansıtmıştır. Buna karşılık Kur'ân, kıyâmetin kopuşunu, cennet ve cehennemi, âhirette yaşanacak olan olayları çok canlı tasvirlerle anlatır. Kur'ân-ı Kerîm, âhiret ile ilgili tasvirlerini insanlara bildirirken muhataplarının hem kalbine hem de akıllarına hitap etmektedir. Bu sebeple ilâhî kelâm, âhiret hakkında birçok delil serdederek, insanların ölüm ve sonrası hayat için çok geniş şekilde düşünmesini amaçlamıştır. Çünkü yeniden diriliş olayı, hem vahyin haber verdiği hem de aklın mümkün gördüğü bir husustur. Bu bağlamda Mâtürîdî kelâmcılardan Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) de ifade ettiği gibi, aklen mümkün olan bir şey hakkında nas vârid olunca ona inanmak vâciptir. Yeniden diriliş hâdisesinin aklen mümkün olan şartlara bağlanması da, onun imkân dâhilinde olduğunun apaçık göstergesidir.² Kişi âhiret hayatını tek

¹ el-Câsiye 45/24.

² Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 92.

başına düşündüğünde onun dünya hayatı gibi “mümkün” nitelikte olduğunu, dünya hayatının devamı olarak baktığında ise âhiret hayatının bir “zorunluluk” arz ettiğini rahatlıkla anlayabilmektedir. İslâm düşüncesinde ölüm ve sonrasına ilişkin hâkim düşünce, öldükten sonra gelecek olan yeni ve bambaşka bir hayatta, “her insanın yeryüzündeki amellerinin hesabını vermesi” şeklindeki âhiret inancı üzerine kurulmuştur. Âhiret hayatında fertlerin mutluluğu ya da mutsuzluğu, onların ilâhî emirleri yerine getirmiş olmasına bağlıdır.

Fahreddin er-Râzî’ye (ö. 600/1209) göre âhiret konusunun aklî ve naklî olmak üzere iki yönü vardır. İnsan vücûdunun ve içinde yaşadığımız kâinâtın fânî olduğunu, öldükten sonra tekrar dirilmenin de imkân dâhilinde bulunduğunu kabul etmek, âhiret hayatının aklî yönünü; kıyâmetin nasıl kopacağı, âhiret hayatının nasıl başlayıp devam edeceği gibi hususlar ise konunun naklî yönünü oluşturur.³

Kur’ân-ı Kerîm, âhiret hayatının gerçek anlamda başlangıcı olan kıyâmeti, kozmolojik bir olay olarak anlatır. Bu bağlamda âhiretin, kozmolojik bir değişimin sonucu başlayacağı belirtilmiştir. Bu değişim, gerek fizikî gerekse de insan ilişkilerini sosyal anlamda alt üst eden bir aşama olarak anlatılmıştır. Nitekim bu değişiklik, içinde yaşadığımız evrenin, yerin, göğün ve ikisi arasında bulunan her şeyin tamamen değişmesi şeklindeki çeşitli örneklerle ifade edilmiştir.⁴

Âhiret konusunu ispat ederken ve bu husustaki şüphe ve itirazlara cevap verirken Kur’ân-ı Kerîm’in üzerinde en çok durduğu ifade “Gökleri, yeri ve tüm canlıları yaratmış olan Allah’ın, onları tekrar yaratmaya kâdir olduğudur.”⁵ Zirâ ontolojik açıdan âhiret inancının temelinde Allah’ın kudreti, merkezî bir yer teşkil eder. Kaldı ki, yeniden diriliş bahsini Allah’ı ve O’nun kudretini hesaba katmadan düşünmek imkânsızdır. Çünkü bu dünyada varlığımız nasıl Allah ile ilişkili ise, sonsuzluğu ifade eden âhiret hayatı için de varlığımızın sürekliliği Allah ile ilişkilidir.

Kur’ân, hitap ettiği kimselerin mevcut bilgi birikimlerini, zihinsel kabiliyetlerini göz önünde tutarak dikkatleri ilk yaratılışa çevirir. Bu amaçla öncelikle ilk yaratılışın düşünülmesini, böylece âhiretin varlığıyla ilgili şüphelerin ortadan kaldırılmasını hedefler. Çünkü yüce yaratıcının ölüm sonrası hayatla ilgili temeldeki hedefi, dinî anlamda sorumluluk

³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, Beyrut ts., I, 8; krş. bk. Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, I, 544.

⁴ bk. İbrâhim 14/48; et-Tûr 52/9-10; el-Vâkıa 56/1-7; el-Hâkka 69/13-16; el-Müzemmil 73/17-18; el-Mürselât 77/8-14; en-Nebe’ 78/18-20; Tekvîr 81/1-6; el-İnfitâr 82/1-4; el-İnşikâk 84/1-5; ez-Zilzâl 99/1-5; el-Kâria 101/1-5.

⁵ el-Ahkâf 46/33.

sahibi olan kişilerin âhiretin içeriği ile ilgili bilgilerden ziyâde âhiretin mutlak bir hakikat olduğuna imân etmeleridir. Bu açıdan bakıldığında ilâhî kelâm, yaratılmışlar üzerine düşünme ve gözleme dayalı kıyas yöntemini kullanarak, insanların âhiret konusundaki itirazlarını ve şüphelerini ortadan kaldırır.

Kur’ân-ı Kerîm, âhiret hayatını insanın zihnine iyice yerleştirmek ve inkârcıları bu konuya ilişkin saplantılarından kurtarmak için sık sık insanın yaratılış evrelerine dikkat çekmiştir. Çünkü insanın yaratılışı, Allah’ın eşsiz kudretinin varlığını gösteren delillerdir. Kur’ân, merkezine “Kâdir-i Mutlak olan” Allah inancını koyduktan sonra “yeniden diriliş” olayının böyle bir sonsuz kudret ve ilim sahibi yüce yaratıcı için çok kolay olduğunu ifade eder. Allah’a nispet edilen **bed’** veya **ibdâ’** kavramı Kur’ân’da yer aldığı âyetlerin çoğunda ve esmâ-i hüsnâda **Mübdi’** isminin mukabili olan **muîd** isminin mastar olan **iâde** kavramıyla birlikte kullanılmıştır. Her ne kadar mübdi’ ve müîd kelimeleri Kur’ân’da geçmeseler bile Allah’a nisbet edilişlerinde bed’ ve ibdâ’ mastarlarından türemiş mâzî ve muzârî sîgaları on bir âyette zât-ı ilâhîye izâfe edilmiştir. Bunların dokuzunda ilk yaratmayı anlatan bed’ veya ibdâ’ kavramıyla birlikte iâde kavramı da yer almış, bir âyette “yeniden yaratma” anlamı başka kelimelerle ifade edilmiştir. İâde mahlûkatın yaratılıştan sonra eski haline (yokluk), canlıların ölümden sonra tekrar hayata döndürülüşünü ifade eder. İâde kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de on altı âyette Allah’a nisbet edilmiştir. Bu âyetler genellikle Cenâb-ı Allah’ın varlığını, birliğini, evreni yaratıp yönetmesini, insanı tekrar yaratmasını ve insana lütfettiği sayısız nimetleri ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın sorumluluğuna dikkat çeken bu âyetler, dünya hayatının mâna ve önemini anlatırken aynı zamanda insan varlığının fânî dünya hayatıyla sınırlı olmayıp ikinci ve ebedî hayatına kavuşacağına vurgu yapmaktadır.⁶

Yeniden diriliş meselesi hakkında şüpheye düşmek anlamsızdır. Çünkü kişi, gerek kendi nefesine ve gerekse çevresindeki varlıklara bakarak, âhiretin varlığının delillerini apaçık görebilmektedir. Varlıkları ilk defa yaratan onu ikinci defa da yaratabilir. Hattâ iâde, ilk yaratmaya kıyasla daha kolaydır. Bu konudaki âyetlerden birinin meâli şu şekildedir: “İnsanı ilk yaratan O’dur. Vakti geldiği zaman onu tekrar hayata kavuşturacak olan da yine O’dur. Bu iş O’nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde en büyük şân O’na aittir. O, üstün kudret sahibidir; her buyruğu ve her fiili mutlak isabetlidir”⁷ Bu da göstermektedir ki, bir şeyi örneği olmadan meydana getirmek, o şeyi ikinci kez meydana getirmekten daha zordur. Bu, her olay için genel bir kuraldır. Ölüyü diriltmek, hayatı olmayan bir şeye hayat vermek demek

⁶ Bekir Topaloğlu, “Mübdi’”, *DİA*, XXXI, 431.

⁷ er-Rûm 30/27.

olduğuna göre, cansız topraktan bir canlıyı yaratmak, bir ölüyü diriltmekten daha fazla güç gerektirmektedir.⁸ Zirâ bir şey, başlangıçta meydana gelmesiyle varlık vasfı kazanmış olur ki, özellikle o vasma ikinci kez varlık kazandırmak daha kolaydır.⁹ Yani, ilk yaratma müşâhede edildiğinde, ikinci yaratmanın varlığı kendiliğinden anlaşılmaktadır. Kudreti sonsuz Allah için daha kolay, daha zor bir şey konu olmadığı halde ilâhî kelâm, basit kıyaslar yaparak muhataplarının doğru düşünebilmelerini sağlamıştır. Zorluk ve kolaylık, insan için söz konusudur. Allah hakkında “daha kolay veya zor olma” diye bir şey tasavvur olunamaz. Zirâ Allah hakkında âcizlik imkânsızdır. Nitekim yukarıda geçen âyet meâlinde ifade edilen “pek kolay” söyleminin mânasına dikkat çeken İmâm Mâtürîdî, buradaki kolaylık-güçlük nisbetinin zât-ı ilâhîye değil, insan idrâkine yönelik olduğunu belirtmiştir.¹⁰

Kur’ân, tekrar yaratma konusunda ilk yaratmayı çok belirgin bir şekilde vurgulamaktadır: “ Ve diyorlar ki: “Biz, bir yığın kemik ve toz-toprak haline geldiğimiz zaman, yeni bir varlık gibi mi diriltileceğiz?” (Ey Peygamber) onlara de ki: Ölüm sonrasında taş da olsanız, demir de hattâ sizce dirilmesi büsbütün imkânsız görünen başka bir nesneye dönüşseniz de; yine yeniden diriltileceksiniz!” Onlar hemen, peki bizi kim tekrar diriltecek? diyecekler. Onlara de ki; “Sizi ilk defa yoktan var edip yaratan! “Onlar, o zaman da başlarını sallayıp şöyle diyecekler: “Ne vakit olacak bu?” De ki: “Belki de çok yakında!”¹¹. Nitekim Yâsîn sûresinin 78 ve 79. âyetlerinde bu konuda ortaya konan tereddütlere dikkat çekilerek “De ki: O, çürümüş kemikleri yeniden diriltecek olan, onları ilkin yaratan Allah’tır! Çünkü O, yaratmanın her türlüünü bütün incelikleriyle bilir” buyurularak ilk yaratmanın, Kur’ân’ın “iâde” konusundaki en önemli argümanı oluşunu göstermektedir. İnsanın ilk yaratılışı, âhiret gününde iâdeye delil olmak bakımından yeterlidir.

İnsan, zaman zaman kendi yaratılışı hakkında unutkanlığa düştüğü gibi, içinde yaşadığı evren hakkında da gaflete düşmektedir. Bu sebeple Kur’ân, insanın dikkatini dış dünyaya çekerek âhiret hayatının varlığını insanların gözleri önüne sermeyi amaçlamıştır. Kur’ân, yüce Allah’ın kâinatta insandan daha büyük ve daha zor olan şeyleri yaratmış, olduğunu hatırlatarak, insanlara âhirette yeniden hayat verilmesinin pek zor bir iş olmadığını vurgulamıştır. Bu anlamda Kur’ân, âhiret inancı konusunda şüphe taşıyanlara cevap olarak muhataplarının daha ciddî düşünmelerini temin maksadıyla ilk olarak semâvât ve arzın yaratılması ile insanın yaratılmasını kıyaslayarak, yaratılma bakımından (insan aklına göre)

⁸ Elmalılı, *Hak Dinî Kur’ân Dili*, İstanbul ts., V, 473.

⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-1342, s. 335.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (nşr. Bekir Topaloğlu-Ali Haydar Ulusoy), İstanbul 2008, XI, 178-180.

¹¹ el-İsrâ 17/49-51.

hangisinin daha zor olduğunu sormuştur: “Ey Müşrikler! Sizi yeniden yaratmak mı zor, yoksa gökleri yaratmak mı? Bakın, Allah gök kubbeyi nasıl da direksiz yükseltti ve onu eksiksiz ve kusursuz biçimde nasıl düzenledi?”¹². Allah, bu âyetle, insan yaratılışının, kâinâtın yaratılışından daha kolay olduğunu ifade etmektedir.

Kur’ân’da Kehf sûresinde geçen: “Ey Peygamber! Müşriklere, dünyadaki hayatın fâniliğine dâir şu misâli de anlat! Dünyadaki fânî hayat tıpkı şuna benzer: Gökten yağmur yağdırırız. Onun sayesinde yeryüzünde bitkiler yeşerip gürleşir. Derken, o güzelim yeşillikler kuruyup sonunda rüzgârın savurup uçurduğu çerçöp haline gelir. İşte dünyadaki fânî hayat da böyledir. Bilesiniz ki Allah’ın her şeye gücü yeter.”¹³ Allah Teâlâ, bu âyetle teşbîh yoluyla dünya hayatının geçiciliğini, ibret nazarıyla bakan insanın, bir bitkide dahi kendi hayatının başlama, gelişme ve tükenip son bulma safhalarını açık bir şekilde görebileceğini belirtmektedir. Yeniden dirilişin Allah için ne derece kolay olduğunu göstermek için delil olarak sunulan bu ve benzeri âyetlerde¹⁴ Allah’ın kudretine vurgu yapılarak daha zor olan ile daha kolay gibi görünen birbirine kıyas edilmiş ve böylece tekrar yaratmanın aklî imkânı “daha büyüğüne güç yetiren, daha küçüğüne de güç yetirebilir” önermesiyle ortaya konmuştur.

Kur’ân-ı Kerîm’in âhiret hayatını ispat ederken insanlara sunduğu başka bir mukayese tarzı da, Yâsîn sûresinin şu âyetidir: “Yaş ağaçtan sizin için ateş çıkarmanızı sağlayan O’dur. İşte siz onunla ateşinizi yakıp duruyorsunuz.”¹⁵ Bu âyetle geçen yaş (yeşil) ağaç, ba’s ile ilişkilendirilmiştir. İçinde bol miktarda su bulunduran yaş (yeşil) ağaçtan, ateşin çıkması imkânsız iken, kudret sahibi Yüce Allah, ateşi işte bu yaş ağaçtan çıkararak, imkânsız gibi görünen bir şeyi onun zıddı olan diğer bir şeyden yarattığını göstermiştir. Bu mânadan hareketle Kur’ân’ın işaret etmek istediği temel husus, yemyeşil yaş ağaçtan ateş çıkarmaya muktedir olan Allah’ın, çürümüş kemikleri diriltmeye de kâdir olduğudur. Nitekim İmâm Eş’arî’ye göre yaş (yeşil) olan bir ağaçtan ateşin çıkması, çürümüş kemikte hayatın yeniden yaratılmasına delil kılınmıştır.¹⁶ İbn Rüşd de (ö. 595/1119), söz konusu âyetin âhireti ispat ettiği gibi, inkârcıların yeniden diriliş konusundaki itirazlarını da çürüttüğünü ifade etmiştir.¹⁷ Fahreddin er-Râzî ise bu âyetle ilgili olarak şöyle der: Ateş yakıcı ve kurudur, ağaç ise soğuk ve yaştır. İşte Cenâb-ı Hak, böyle bir maddeden ateşi çıkarmaktan âciz olmadığına göre, O,

¹² en-Nâziât 79/27-28.

¹³ el-Kehf 18/45.

¹⁴ bk. el-Ahkâf 46/33.

¹⁵ Yâsîn 36/80-81.

¹⁶ el-Eş’ârî, *Kitâbü’l-Lüma’* (thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevân), Beyrut 1987, s. 84-86.

¹⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 2004, s. 268.

ölüleri diriltmekten nasıl âciz olabilir?¹⁸ Buradan da anlaşıldığı üzere Allah, herhangi bir şeyi zıddına çevirdiği gibi, benzer olan diğer bir şeyi de zıddına çevirebilir.

Kur’ân’da âhiret hayatı ile ilişki kurulabilecek bir başka örnek de Bakara sûresinde anlatılan Hz. İbrâhim kıssasıdır. Bu kıssa, parça parça olmuş ve parçaları birbirine karışmış ölü varlıkları Yüce Allah’ın nasıl dirilttiğini haber vermektedir. Hz. İbrâhim söz konusu âyette ölümlerin nasıl diriltileceği konusunda bilgilenmek ve itmi’nâna ermek istemiştir. “İbrâhim: Ya Rabbi! Ölümleri nasıl dirilttiğini bana göster, dediğinde Allah: “Yoksa inanmıyor musun? buyurdu. İbrâhim de: “Hayır, inanıyorum da, sırf kalbimin tam kanaat getirmesi için soruyorum” demişti; Allah ona: “Öyleyse dört kuş yakala, onları kendine alıştır, sonra da onları parçalayıp her dağın üzerine onlardan bir parça bırak, sonra da onları çağır; koşarak sana geleceklerdir. Şunu iyice bil ki Allah güçlü ve hakîmdir.”¹⁹ Tıpkı sahibinin çağrısı üzerine çarçabuk gelen o kuşlar gibi, insanlar da ölümden sonra diriliş vakti gelip çatığında derhal Allah’ın huzûrunda toplanacaklardır. Yine Bakara sûresinde yer alan ve bu sûreye ismini veren kıssa da yeniden diriliş ile irtibatlandırılmıştır. Bu âyetin beyânına göre Yahudiler bir adamı öldürmüşler, suçu birbirlerinin üzerine atmışlar, katilin kim olduğunu gizlemiş ve bu konuda aralarında tartışmaya başlamışlardı.²⁰ Bunun üzerine Allah Teâlâ, Mûsâ aleyhisselâma kavminin bir inek kesmesini emrettiğini bildirdi. Onlara kestiklerinin bir parçasıyla maktûle vurmaları da emredildi. Ancak onlar, Allah’ın bu emrini yerine getirmemek için çeşitli bahâneler göstererek direndiler.²¹ Sonuçta istemeye istemeye de olsa tarif edilen özellikteki ineği bulup kestiler.²² Denilenin yapılması üzerine Allah ölen şahsı diriltti, o da kendisini öldürenin kim olduğunu açıkladı. Böylece bir mûcize olarak ölünün diriltilmesiyle bir yandan adâlet yerini bulup ihtilâf ortadan kaldırılmış, bir yandan da Yüce Allah’ın ölümleri diriltmeye muktedir olduğu kendilerine gösterilmiş oldu. Nitekim söz konusu âyette nakledilen bu kıssa şu ifadelerle sona ermektedir: “.....İşte Allah, ölümleri böyle diriltir ve O, aklınızı başınıza almanız için size âyetlerini gösterir.”²³

Hz. İsâ’nın babasız dünyaya gelmesi ²⁴ ve elindeki çamurdan bir kuş yapıp ona üfleyerek o çamurun Allah’ın yaratma irâdesiyle canlı bir kuş haline gelmesi olayı da²⁵,

¹⁸ Fahreddîn er-Râzî, *a.g.e.*, XXVI, 110.

¹⁹ el-Bakara 2/260.

²⁰ el-Bakara 2/72.

²¹ el-Bakara 2/68-70.

²² el-Bakara 2/71.

²³ el-Bakara 2/73.

²⁴ “Meryem: “Ey Rabbim! Ben nasıl çocuk sahibi olabilirim? Bana hiçbir erkek eli değmedi ki” deyince, Allah “Evet söylediğin doğru, fakat Allah dilediğini yaratır. Çünkü Allah bir şeyin olmasına karar verdiği zaman ona sadece “ol” der ve o şey de hemen olur.” Âl-i İmrân 3/47.

âhiretin imkânını ve yeniden dirilişi tasavvur konusunda insanların zihnine yardımcı olabilecek delillerdendir.

Kur’ân, ölüm ile uyku ve uykudan uyanmak ile âhiret hayatı arasında da benzerlik kurmuştur. Konuyla ilgili âyette: “Geceleyin sizi uykuda ölü gibi uyutan, gündüzün de ne yapıp ettiğinizi bilen O’dur. Kezâ, belirlenmiş ömür sürenizin tamamlanması için sabahleyin sizi âdetâ ölümden sonra diriltircesine uykudan uyandırıp hayata kavuşturan da O’dur. Sonunda hesap vermek üzere O’nun huzûruna çıkarılacaksınız. İşte o zaman Allah hayatta iken tüm yaptıklarınızı size bildirecek ve hak ettiğiniz karşılığı verecektir”²⁶ buyrulmuştur. Buna göre eğer insan, bir çeşit ölüm sayılan uyku ile uykudan uyanışı sonrasında tekrar hayata dönüşü üzerine fikir yürütürse, âhiret hayatının varlığını anlama noktasında güçlük çekmeyecektir. Çünkü Kur’ân, dolaylı da olsa böyle bir benzetme ile iyi bilinen ve son derece yaygın olan beşerî tecrübeye işaret ederek, âhireti zihinlere biraz daha yakınlaştırmıştır.²⁷

1. Kur’ân’da Âhiretle İlgili İsim ve Kavramlar

Kur’ân-ı Kerîm’de yüzden fazla terim ve deyim kullanılarak âhiret akîdesi işlenmektedir. Konuyla ilgili âyetler hem Mekkî hem Medenî sûrelerde sık sık tekrarlanarak âhiretin öneminin kavranması istenmiştir.²⁸ Bu hedef yanında, insanın sorumluluk duygusunu pekiştirmek, onun hayatına anlam kazandırmak ve rûhunu yüceltmek ilâhî kelâmın amaçları arasındadır. Âhiret kelimesi yaklaşık 114 âyette tek başına kullanılmıştır. Kur’ân’ın en temel kavramlarından birini oluşturan âhiret, bazı sûre ve âyetlerde farklı isim ve terkiplerle de yer almıştır.²⁹ Bununla beraber birçok sûrede kâinâtın, özellikle insanın yaratılışından, evrenin idâre edilişinden ve hayatın akışından bahseden âyetlerle âhiret hayatını tasvir eden âyetler beraber zikredilmiştir. Her biri âhiret hayatının farklı bir yönünü ortaya koyan bu çeşitli isimlendirme ve tasvirler, insana o muhteşem ve muazzam günün belli kesintilerini canlı tablolar halinde kademe kademe takdim eder. Bu tasvirler, insanı derinden sarsan, son derece etkili, çarpıcı bir üslûp ve anlatım tarzı taşımaktadır. Zirâ âhiret ile dünya kavramlarının yan yana kullanımı ve bunların birbirleriyle yakın ilişkisi, Kur’ân’da altmıştan fazla âyette

²⁵ “(Hz. İsa aleyhisselâm) Bakın, ben size Rabbiniz tarafından bir dizi mucizeyle gönderildim. Şöyle ki; ben sizin gözünüzün önünde çamurdan bir kuş maketi yapar, ardından ona üflerim, o da Allah’ın yaratma irâdesiyle canlı bir kuş olur. Yine ben Allah’ın izni ve irâdesiyle, doğuştan kör ve cüzzam hastalarını iyileştirir ve hattâ ölüleri diriltirim. Ayrıca evlerinizde ne yiyip içtiğinizi ve neleri biriktirdiğinizi de sizlere söyleyebilirim. Eğer gerçekten inanmaya niyetliyseniz, bütün bunlarda sizin için dersler ve ibretler vardır” Âl-i İmrân 3/49.

²⁶ el-En’âm 6/60.

²⁷ Galip Türkan, *Kur’ân’da Âhiret İnancı*, Ankara 2006, s. 131.

²⁸ Bekir Topaloğlu, “Âhiret” *DİA*, I, 543.

²⁹ Mesut Okumuş, “Kur’ân ve Sünnette Dünya ve Âhiret Hayatına Bakış”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2010, XLVI/I, 28.

zikredilmiştir. Bunlardan da anlaşılacağı üzere dünya, âhirete ulaşmak hususunda bir vâsıta konumundadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de âhiret kelimesi “evvel” kelimesinin zıttı olarak kullanılmıştır. Meselâ; “O, hem evveldir, hem âhirdir, O’ndan önce hiçbir varlık olmadığı gibi O’ndan sonra da hiçbir varlık yoktur.”³⁰ Yani Allah her şeyin başlangıcı ve başlatıcısıdır. Ancak O’nun varlığının başlangıcı yoktur. O ebedîdir; varlığının sonu yoktur. Varlığının ve kudretinin delilleri âşikârdır. Fakat O’nun zâtının mâhiyeti insan bilincine kapalıdır. Yine başka bir âyette “Son da ilk de (âhiret de dünya da) O’nundur.”³¹ Bu her iki âyette de, kelime tam olarak lügavî anlamda “evvel” kelimesinin zıttı olarak kullanılmıştır.

Dünyadaki davranışların cezâ ve mükâfatının görüldüğü zaman ve mekânı anlatması açısından âhiret kelimesi ilâhî kelâmda “el-hayâtü’l-dünyâ” ifadesinin karşıtı olarak “ed-dâru’l-âhira” şeklinde de geçmektedir.³² Bununla beraber, âhiretteki devamlılığı anlatmak için “dâru’l-huld”,³³ “dâru’l-karâr”,³⁴ “dâru’l-mukâme”³⁵ tâbirlerine de Kur’ân’da yer verilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm, âhiret konusunu anlatırken en yaygın kullanım şekli olan “yevm” kelimesiyle birlikte yalın olarak veya vasıflandırarak yahut bir şeye izâfe ederek uhrevî hayatı vecîz ifadelerle anlatım yolunu seçmiş; bunu yaparken de bu dehşetli günün en can alıcı noktalarını takdim etmiş, bunu hârîka ve enteresan bir üslupla gerçekleştirmiştir.³⁶ Bu kullanımla insanoğlu, dünyada yaptıklarının karşılığı olan cezâ ve mükâfâtan haberdar edildiği gibi, gelecekte oluşacak olan âhiret ahvâlinden de haberdâr olmaktadır.

Bu kullanımlar “son gün” anlamına gelen ve dünya hayatının sona ereceğini bildiren “yevmü’l-âhir”;³⁷ sonsuz, ebedî hayat anlamındaki “yevmü’l-hulûd”;³⁸ hesabın verileceği gün anlamındaki “yevmü’l-feth”;³⁹ kendisinden sonra başka bir günün gelmeyeceği kısır gün anlamındaki “yevmü’l-akîm”;⁴⁰ hesap günü anlamındaki “yevmü’l-hisâb”;⁴¹ kıyâmet günü

³⁰ el-Hadîd 57/3.

³¹ en-Necm 53/25.

³² bk. en-Nahl 16/30; el-Bakara 2/94; el-A’râf 7/169; İbrâhim 14/27; el-En’âm 6/32; Yûsuf 12/109; el-Kasas, 28/77.

³³ Fussilet 41/28.

³⁴ el-Mü’min 40/39.

³⁵ Fâtır 35/35.

³⁶ Ali Yılmaz, Kur’ân-ı Kerîm’de “Yevm/Gün” Kavramıyla Zikredilen Âhiret İsimleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2001, XVI., 151.

³⁷ el-Bakara 2/8, 62, 126, 177, 228, 232, 264; et-Talâk 65/2.

³⁸ Kâf 50/34.

³⁹ es-Secde 32/29.

⁴⁰ el-Hac 22/55.

⁴¹ Sâd 38/16, 26, 53; el-Mü’min 40/27.

anlamındaki “yevmü’l-kıyâme”;⁴² mezardan kalkışı ifade etmek için “yevmü’l-hurûc”⁴³ ve yeniden dirilişi ifade etmek üzere “yevmü’l-ba’s”⁴⁴ gibi izâfetlerdir. Bunlarla âhiret hayatının çeşitli evrelerine işaret edilmiştir.

Âhiret hayatının en önemli safhasını belirtmek ve o günün bir hesap verme ve davranışlardaki kusurları ortaya koyma günü olması sebebiyle “yevmü’t-teğâbün”, yevmü’l-cem”;⁴⁵ iyilerle kötülerin birbirinden ayrılacağı gün anlamında “yevmü’l-fasl”⁴⁶ tamlamalarıyla anıldığı görülmektedir. Ayrıca âhirette insanın o sırada duyacağı pişmanlığı ifade etmek üzere bu güne, “yevmü’l-hasre” denmiş;⁴⁷ bu gün, her türlü davranışın değerlendirileceği gün anlamında “yevmü’d-dîn”;⁴⁸ buluşma, karşılaşma günü anlamında “yevmü’t-telâk”⁴⁹ ve feryâd ü fîgân günü anlamında “yevmü’t-tenâd”⁵⁰ şeklinde de isimlendirilmiştir. Yaşanacak günler arasında en büyük gün olması ve dünya günlerine benzemeyen özellikleri dolayısıyla kıyâmet gününe “yevmün azîm”;⁵¹ “yevmün kebîr”⁵², isyânları nedeniyle kâfirlere ağır, zor, şiddetli, sıkıntılı, korkunç ve kurtulma umutlarının sonuçsuz kalacağı gün olması anlamında “yevmün asîb”⁵³ ve “yevmün asîr”⁵⁴ tamlamaları kullanılmıştır.

Âhiret gününün tüm yaratılmışlar için ne kadar zor geçeceğini ifade eden tâbirler de vardır. O günün azabının kuşatıcılığını anlatmak için “yevmü’l-muhît”;⁵⁵ inanmayanlar için o günün ne kadar acı bir gün olduğunu anlatmak için de “yevmün elîm”⁵⁶ ve “yevmün abûs”⁵⁷ ifadeleri kullanılmıştır.

Kur’ân’ daki bu kullanımlar yanında çeşitli anlamlara gelen âhiret hayatının genellikle temel özelliklerini yansıtan birçok örnek mevcuttur. Yüce Yaratıcı hemen hemen bütün sûrelerde âhiret ahvâlini gözler önüne sermiş ve tüm yaratılanların bunlar üzerinde düşünmelerini istemiştir. Örneğin Kur’ân, âhiret günü “kalplerin dehşetle sarsılacağını,

⁴² el-Bakara 2/85, 113, 174, 212; Âl-i İmrân 3/55, 77, 161, 180, 194.

⁴³ Kâf 50/42.

⁴⁴ er-Rûm 30/56.

⁴⁵ et-Teğâbün 64/9.

⁴⁶ es-Sâffât 37/21; en-Nebe’ 78/17.

⁴⁷ Meryem 19/39.

⁴⁸ el-Fâtiha 1/3.

⁴⁹ el-Mü’min 40/15.

⁵⁰ el-Mü’min 40/32.

⁵¹ el-En’âm 6/15; Yûnus 10/15; Meryem 19/37.

⁵² Hûd 11/3.

⁵³ Hûd 11/77.

⁵⁴ el-Kamer 54/8.

⁵⁵ Hûd 11/84.

⁵⁶ ez-Zuhruf 43/65.

⁵⁷ el-İnsân 76/10.

gözlerin şaşkına döneceğini”⁵⁸, “gözlerin dehşetten donakalacağını”⁵⁹ beyan eder. Âhiret ahvâlinden biri olarak kâinâtın kozmik düzeninin bozulması Kur’ân’da “zilzâl”⁶⁰ (deprem, sarsıntı), “râcece”⁶¹ (şiddetli sarsıntı) “râcife”⁶² (kuvvetli sarsıntı), râdife⁶³ ve yıkılma, “dekk”⁶⁴ (sarsılıp parçalanma) ifadeleriyle anlatılmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de âhireti ifade eden başka bir kelime de “es-Sâ’at” kelimesidir. Bu kelime özünde ânîlik/ânîdenlik anlamını taşır.⁶⁵ Yüce Allah’ın buyurduğu gibi kıyâmetin ne zaman gerçekleşeceğini Allah’tan başkası bilemez: “İnsanlar sana kıyâmetin ne zaman kopacağını soruyorlar. De ki: Onu sadece Allah bilir. Nereden bileceksin, belki de kıyâmet yakında kopacak”⁶⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de “sâat” kelimesi kırk sekiz yerde geçmekte olup, bunların kırkında “kıyâmetin kopma zamanı, kıyâmet günü” anlamlarını ifade etmektedir. Özellikle Mekkî sûrelerde insanın dünyadaki her davranışından sorumlu olacağı kıyâmet gününe, bu kelime ile vurgu yapılmıştır.⁶⁷ Kur’ân, âhiret hayatını tasvir eden bu kavramlar ile sonsuz hayatın neler getireceğini gözler önüne sermiş, ancak kıyâmetin ne zaman başlayacağı hâdisesini “muğayyebât/görünmez”, gizli ve sır olarak zikretmiştir.⁶⁸

Âhiret kelimesinin yerine kullanılan başka bir lafız da “el-Hâkka” kelimesidir. Bu ismin kullanılış amacı, âhiretin vukûuna dâir zihinlerdeki her türlü şüpheyi gidermektir. “Hak, hukuk, hesap, her şeyin ortaya çıkacağı, gerçekleşeceği gün” anlamlarına gelen “el-Hâkka” kelimesi, daha ziyade “önceden haber verilen bir sıkıntı ve musîbetin başa gelmesini” ifade eder. Bu yüzden de kıyâmet gününe bu ad verilmiştir. Allah Kur’ân’da şöyle buyurmaktadır: “Kesinlikle (el-Hâkka) gerçekleşecek, kaçınılmaz olan peki, nasıl bir şeydir o? Ey peygamber! Sen onun ne zaman ve nasıl gerçekleşeceğini nereden bileceksin?”⁶⁹ Kur’ân’da kıyâmet günü için ayrıca “gerçek gün” anlamında “yevmü’l-hak”;⁷⁰ onu yalanlayacak hiç kimse olamayacağı için “el-Vâkıa”;⁷¹ “geleceğinden hiç şüphe olmayan gün” (yevmün lâ reybe fih);⁷² “ne ileri ne de geri bırakılmayacak gün” (mîâd);⁷³ “mutlaka görülecek gün”

⁵⁸ en-Nûr 24/37.

⁵⁹ İbrâhim 14/42.

⁶⁰ ez-Zilzâl 99/1-5.

⁶¹ el-Vâkıa 56/4.

⁶² en-Nâziât 79/6.

⁶³ en-Nâziât 79/7.

⁶⁴ el-Fecr 89/21.

⁶⁵ Mehmet Soysaldı, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Âhiret İnancı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 1996, I, s. 50.

⁶⁶ el-Ahzâb 33/63; Ayrıca bk., Yûsuf 12/107; Lokmân 31/34; ez-Zuhruf 43/85.

⁶⁷ Bekir Topaloğlu, “Sâat”, *DİA*, XXXV, 322.

⁶⁸ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1990, VII, s. 82.

⁶⁹ el-Hâkka 69/1-3.

⁷⁰ en-Nebe’ 78/39.

⁷¹ el-Vâkıa 56/1-3.

⁷² Âl-i İmrân 3/9, 25.

(yevmûn meşhûd);⁷⁴ “mâlûm (bilinen) gün”;⁷⁵ “kimsenin geri çeviremeyeceği gün” (yevmûn lâ meredde lehû)⁷⁶ ve “va‘d ve va‘îd” günü⁷⁷ olarak da zikredilmiştir.

Kıyâmet gerçekleşirken kopacak olan gürültüden dolayı Kur’ân-ı Kerîm âhiret hakkında “el-kâria”,⁷⁸ ve “et-tâmme”;⁷⁹ herkese boğun eğdiren, kulakları patlatacak derecede çıkaracağı sestten dolayı “es-sâhha”⁸⁰ kelimelerini kullanmıştır. Âhiretin çeşitli safhalarını anlatması bakımından “sûr”⁸¹ ve “nefha” (üflemek);⁸² “zecra” (şiddetli haykırış);⁸³ “sa‘k” (ölüm);⁸⁴ “el-feza‘ü’l-ekber” (büyük korku)⁸⁵ ve “el-âzife”⁸⁶ (her an yaklaşan gün) kelimeleri de kullanılmıştır.

İmâm Mâtüridî, Kur’ân’da âhiret hayatı ve safhaları ile ilgili olarak bu tabirlerin kullanılmasının, bunların taşıdıkları anlam ile söz konusu olayların oluş biçimleri, özellikleri ve kendilerinden bahsedilirken güdülen maksatlar arasında uygunluk olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷ Çünkü seçilen bu tabirler, insanoğlunun âhiret hayatını iyice anlayıp kavramasında, herhangi bir şüpheyi düşmelerini önlemede, dünya hayatından sonraki sonsuz hayatta istenilen hedefe ulaşmada son derece etkileyici özelliklere sahiptir.

2. Âhiret Hayatının Varlığına İşaret Eden İlâhî İsimler

Varlıkların kendi özlerinde taşıdığı değerlerle, onların isimleri arasında çok yakın bir ilgi vardır. Allah’ın isimleri, O’nun kendisini insanlığa tanıtmada önemli bir rol oynar. Çünkü insan anlayışında isim, sadece niteleyen, ismi taşıyanı tanıtan değil, aynı zamanda varlıkların tamamlayıcısı konumundadır.⁸⁸ Bundan dolayı esmâ-i hüsnâ bilgisi, Allah-âlem ilişkisine ışık tutması ve Allah’ı tanıtmada açısından son derece büyük bir öneme sahiptir. Hiç şüphesiz ki esmâ-i hüsnâ terkiibini kendinde toplayan ve Yüce Yaratıcı’nın en özel ve en kapsamlı ismi olan “Allah” lafzı bu isimlerin başında gelmektedir. Zirâ Allah ismi, bize bildirilen ve

⁷³ Sebe’ 34/30.

⁷⁴ Hûd 11/103.

⁷⁵ el-Hicr 15/38.

⁷⁶ er-Rûm 30/43.

⁷⁷ Kâf 50/20.

⁷⁸ el-Kâria 101/1-3.

⁷⁹ en-Nâziât 79/34.

⁸⁰ Abese 80/33.

⁸¹ el-Mü’minûn 23/101.

⁸² el-Hâkka 69/13.

⁸³ en-Nâziât 79/13.

⁸⁴ ez-Zümer 39/68

⁸⁵ el-Enbiyâ 21/103.

⁸⁶ el-Mü’min 40/18.

⁸⁷ Adil Bebek, “Mâtüridî’nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı”, *MÜİFD*, İstanbul 2000, XIX, 6.

⁸⁸ Suat Yıldırım, *Kur’ân’da Ulûhiyyet*, İstanbul 1987, s. 41.

bildirilmeyen bütün ilâhî isimleri kendi bünyesinde toplayan bir isimdir. Allah, İslâm akîdesinin odak noktasını oluşturan, bütün kâinâtı yaratan ve idare eden en yüce varlığın en özel ismidir.⁸⁹ Ayrıca insan Allah'ın adını bilmekle, Yaratıcı ile bir çeşit ünsiyet ve diyalog kurma imkânını da elde etmiş olur. Bu münasebetin kurulmasında Allah hakkında yeterli ve doğru bilgi edinmeye imkân sağlama hususunda esmâ-i hüsnânın vazgeçilmez rolü vardır.⁹⁰

İlâhî isimlerin her biri, aynı zamanda Allah'ı niteleyen birer sıfat olduklarından dolayı, esmâ-i hüsnâ'nın tasnifi meselesi de, kelâm ilminin en önemli konuları arasında yer almıştır. Esmâ-i hüsnâ'nın tasnifinde genel anlamda takip edilen yöntemler; onları teknik (dilbilgisi) bakımdan, konuları ve ilgilendikleri alanlar bakımından olmak üzere üç grup şeklinde incelenmektedir.⁹¹ Esmâ-i hüsnâ'nın daha çok dilbilimci ve tefsir âlimleri tarafından yapılan teknik tasnifleri dışında, bu isimlerin muhtevâ ve etkinlik bakımından yapılan tasnifleriyle ilgili değerlendirmelerden, âhiret hayatının varlığına işaret eden birçok ilâhî ismin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Esmâ-i Hüsnâ terkibi içerisinde âhiret hayatını yaratılmışlara hatırlatan isimlerin başında, Allah'ın mahlûkâtına karşı şefkâtini, O'nun merhametini, lütfunu, ikrâmını, yardımını ifâde eden “er-Rahmân, er-Rahîm, el-Kerîm ve er-Raûf” gibi isimleri gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah lafzından sonra en çok kullanılan ilâhî isim “**er-Rahmân**” dır. Ulûhiyyetin umûmiyetle ikinci özel ismi olarak kullanılan bu isim, muhtemelen bu sebeple esmâ-i hüsnâ dizisinde daima ikinci sırada yer almıştır.⁹² “Rahmân” ile “Rahîm” isimleri “merhamet etmek, bağışlamak, cezaları affetmek, nimet vermek” mânalarına gelen “rahmet” kökünden türemiştir.⁹³ Kur'ân'da “Tevbe” dışındaki bütün sûrelerin başında da yer alan, gerek dünya gerekse âhiret hayatı ile ilgili her önemli ve meşrû işin başında özellikle söylenilmesi tavsiye edilen “*Bismillâhirrahmânirrahîm*” cümlesi, Cenâb-ı Hakk'ın “er-Rahmân” ve er-Rahîm” isimlerinin ne kadar geniş bir kullanım alanlarına sahip olduğunu bizlere göstermektedir.⁹⁴

“Rahmân” ismi, “Rahîm” isminden daha husûsî bir anlam ifade eder. Rahmân Arapça dilbilgisi açısından mübalağa kalıbından olmasından dolayı, rahmetin en yüksek derecesine sahip bulunuşu ifade eder. Bu isim Allah'tan başkası için düşünülemez. Her ne kadar Rahmân

⁸⁹ Bekir Topakoğlu, “Allah”, *DİA*, II, 471.

⁹⁰ Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1996, s. 18.

⁹¹ Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, XI, 411.

⁹² Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, s. 69.

⁹³ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “rhm” md., Kâhire 1381/1961.

⁹⁴ Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, s. 69.

ismi, rahmet kökünden türemiş olsa da, bu isim Allah ismine en yakın olan isimdir.⁹⁵ Bu sebepten Allah teâlâ, şu âyette bu iki ismi birlikte zikretmiştir: “De ki: İster Allah deyin, ister Rahmân deyin. Hangisini derseniz olur. Çünkü en güzel isimler O’na aittir.”⁹⁶

Aynı kökten türemiş olmalarına rağmen “Rahmân” ve “Rahîm” isimleri arasında ince anlam farkları vardır. Genel kanaate göre “Rahmân” ismi dünya ve âhiret hayatında, ister mümin ister kâfir olsun herkesin maddî ve mânevî yaşantılarının devamına vesile olan her türlü ilâhî nimeti kapsarken; “Rahîm” ismi ise âhirette sadece müminleri kapsayacak olan ilâhî rahmeti ifade etmektedir.⁹⁷ Allah’ın Rahmân ismiyle O’nun başlangıçtaki rahmeti, Rahîm ismi ile de O’nun âhiretteki merhametinden doğacak olan nimetleri anlaşılmaktadır. Bu iki isim arasındaki en önemli fark, Rahmân isminin kapsamındaki ilâhî rahmetin herhangi bir şarta bağlı olmaması; Rahîm isminin ifade ettiği rahmetin ise mümin olma şartına bağlı oluşudur. Bunun için âlimler Allah hakkında: “Dünyanın Rahmân’ı âhiretin Rahîm’i” ifadesini kullanmışlardır.⁹⁸

Esmâ-i hüsnâ listesinde bulunan ve âhireti ispat eden bir diğer isim ise “**el-Kerîm**” ismidir. Bu isim “kerem” kökünden türemiş olup, sözlükte “cömert olmak, iyi, asîl, değerli ve âhlaklı” olmak anlamlarına gelir. Kerem kavramı Allah’a nispet edildiğinde bu kökte bulunan “lutûf ve ihsânda bulunma” anlamı ağır basar. Bu ismin “Cömert, övgüye lâyık tüm vasıfları kendinde toplayan, cezayı gerektiren davranışları merhametiyle hemen affeden” gibi anlamlarının bulunduğu, bunların da tam anlamıyla sadece Allah’ta bulunduğu kaydedilir.⁹⁹ Kerîm ismiyle ilgili olarak, “vaadini yerine getiren, beklenenden daha fazla lütufta bulunan, kime ne kadar ikrâmda bulunduyorsa bunun hesabını yapmayan, kendisinden başkasına başvurulmasını istemeyen, kendisinden yardım istendiğinde aslâ geri çevirmeyen” mânaları da zikredilmektedir.¹⁰⁰

Âhiret hayatına taalluk eden ilâhî isimleri arasında “er-Raûf” ismi de yer alır. “İleri derecede merhamet sahibi olup şefkatte bulunmak” anlamına gelen bu isim, rahmetin en ileri derecesini ifade eden **re’fet** kökünden türemiştir.¹⁰¹ Özellikle Kur’ân-ı Kerîm’de geçen

⁹⁵ Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ*, Mısır 1322, s. 39.

⁹⁶ el-İsrâ 17/110.

⁹⁷ Ebü’l Kâsım ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâillâh* (nşr. Abdülhüseyin Mübârek), Beyrut 1986, s. 38-40.

⁹⁸ Elmalılı, *a.g.e.*, I, 31-37; 51-52; 74-81.

⁹⁹ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “kr̥m” md.; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Tefsîru esmâillâhi’l hüsnâ* (thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1395/1975, s. 50-51; Ebü’l-Kâsım ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 176; Bekir Topaloğlu, “Kerîm”, *DİA*, XXV, 287.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *a.g.e.*, 84-85.

¹⁰¹ Ebü’l Kâsım ez-Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 86-87; Bekir Topaloğlu, “Raûf”, *DİA*, XXXIV, 468.

“Raûfün bi’l-‘ibâd”¹⁰² ifadesi, Allah’ın kullarına karşı ne kadar müsâmahalı ve yumuşak olduğunu ifade eder.¹⁰³

Allah’ın mahlukâtına karşı yardımını, acımasını, merhametini, lütfunu, ikrâmını, yakınlığını, sevmesini ve buna benzer diğer vasıflarını ifâde eden isimleri, sadece bunlarla sınırlı değildir. Bu isimlere O’nun el-Vedûd, el-Velî, el-Ber ve el-Latîf gibi isimlerini de ekleyebiliriz.

İçinde yaşadığımız dünya hayatına baktığımızda yüce Allah’ın, yardıma muhtaç olup kendisinden yardım dileyenlerin imdâdına nasıl büyük bir şefkat ve merhamet ile karşılık verdiğini görürüz. İnsanoğlu, Cenâb-ı Hakk’ın en küçük canlının dahi rızkını, yaşam şartlarını ve onların faydasına olan her şeyi nasıl karşıladığını çok açık bir şekilde görebilir. Bununla beraber insan dünya hayatında pek çok sıkıntı ve meşakatlere de mârûz kalabilir. İnsana zevk veren şeyler Allah tarafından bir anda kulun elinden alınabilir. İnsanın bu âlemde lezzet zannettiği şeyler hakikatte lezzet olmayıp, onu sıkıntı ve üzüntüden bir nebze uzaklaştıran şeylerdir. Yaşamın bütün kolaylık ve zorlukları insan içindir. İnsan, bu dünyada arzu ve isteklerine tam karşılık bulamaz. Dünya ile âhiret hayatı kıyaslandığında, bu âlemdeki lezzetlerin cismânî ve çok az olduğu açıkça görülebilir. Âhiret hayatının lezzetleri ise rûhânî, cismânî ve sonsuzdur. Rahmeti sonsuz olan Allah, bir gün insanın tüm isteklerine cevap verecektir. Allah Rahîm’dir veya Raûf’tur derken, Yüce Allah’ın insanları tekrar dirilterek onlara sonsuz ikrâm ve ihsânda bulunacağını ifade etmiş oluruz. Allah’ın insanı yokluğa atması, bir daha diriltmemek üzere onların canlarını alması düşünülemez. O’nun rahmeti, ihsân ve keremi, bizlere sonsuz bir hayatı haber vermektedir. İnsana kendisini, peygamberini ve çevresinde bulunduğu tüm varlıkları sevme duygusu veren yüce yaratıcının insanda yarattığı bu sevgiyi karşılıksız bırakması düşünülemez.¹⁰⁴

Esmâ-i hüsnâ içinde yer alan ve Allah’ın yaratılmışlara karşı merhameti ve şefkatini ifade eden isimlerinin yanı sıra, O’nun izzetini, azametini, yüceliğini bildiren isimleri de bulunmaktadır. el-Azîz, el-Cebbâr, el-Celîl ve el-Kahhâr gibi isimler, bunlara örnek olarak gösterilebilir. Bu isimler, bir hesap gününün varlığını da bizlere haber vermektedir. Bu isimler arasında yer alan ve doğrudan doğruya dünya ve âhiret hayatında suçluların cezalandırılmasını haber veren ilâhî isim “**el-Müntakım**” ismidir.

¹⁰² bk. el-Bakara 2/207; Âl-i İmrân 3/30.

¹⁰³ Metin Yurdagür, *Allah’ın Sıfatları*, İstanbul 1984, s. 107; a.mlf., *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, s. 225-226.

¹⁰⁴ Veysel Güllüce, *Kur’ân-ı Kerîm’de Âhiret İnancının Temelleri*, Erzurum 2001, s. 274-275.

Bu kelimenin kökünün sözlükte taşıdığı anlam “cezalandırmak, intikam almak” olmakla beraber¹⁰⁵ Allah’a izâfe edildiği zaman bu isimden “cezalandırmak suretiyle ferahlama, öç ve hınç alma duygusu” şeklinde maddî ve beşerî bir anlam çıkarılamayacağı gayet açıktır.¹⁰⁶ Çünkü Allah, mutlak “Gâlib ve Azîz” olup hiçbir şekilde yenilgiye uğramaz. Yüce yaratıcının mutlak hâkimiyetini belirten bu sıfatları varken, O’nun için bir mağlûbiyet düşünülemez; bu sebeple O’nun hakkında intikam aslâ söz konusu olamaz.¹⁰⁷ İntikam duygusu, hınç besleme gibi olumsuz özellikler, sadece insanlar için düşünülebilir. Allah’ın, kulları arasından suçlu olanları cezalandırması, onları defalarca uyardıktan, kendilerine defalarca tövbe ve af fırsatı verdikten sonra gerçekleşecektir.¹⁰⁸ Ancak O, suçluları lâıyk oldukları için âhiret gününde elbette cezalandıracaktır. Allah’ın suçluları cezalandırmasının amacı, kişiyi ıslâh etmek, toplumun düzenini sağlamak ve adaleti tesis etmektir.¹⁰⁹

Esmâ-i hüsnâ arasında yer alan “el-Bâis, el-Câmi‘, el-Mu‘îd, el-Muhyî ve el-Mümît gibi isimler, âhiret hayatının çeşitli safhaları ve kavramları ile ilgilidir.

“el-Bâis” ismi, Esmâ-i hüsnâ’dan biri olarak daha çok “ölüleri dirilten” anlamında kullanılır.¹¹⁰ Kur’ân’daki kullanılışları dikkate alındığında bu ismin yalnızca Allah’a nispet edildiği anlaşılmaktadır. İmâm Gazzâlî’ye göre “Bâis” ismi, âhiretteki yeniden diriliş yanında, ilk yaratmadan sonraki birçok yaratmanın her bir safhası için de bu kullanılabilir. Gazzâlî, ilk ve son yaratılış dışında başka yaratılışların da bulunduğu işaret eden Vâkıa sûresinin ilgili âyetine (56/61)¹¹¹ dayanarak, tüm canlıların geçirdikleri çeşitli evrelerde bunları yöneten ilâhî kudretin “el-Bâis” ismiyle ifade edildiğini belirtmiştir.¹¹²

Âhiretin varlığını ispat eden bir başka ilâhî isim ise “el-Câmi’” ism-i celîlidir. Arapça’da “biraraya getirmek, toplamak” anlamındaki “cem” kökünden türemiş olan¹¹³ “el-Câmi’” isminin birkaç mânası vardır. Bu isim öncelikle, “bütün övgü ve meziyetleri zâtında toplayan”; “bütün mahlûkâtı kıyâmet günü hesaba çekmek üzere bir araya getirecek olan”; “birbirine benzeyen veya benzemeyen, birbirlerinin zıddı olan tüm varlıkları bir araya

¹⁰⁵ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “nkm” md.

¹⁰⁶ Metin Yurdağur, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, s. 222.

¹⁰⁷ Suat Yıldırım, *a.g.e.*, s. 243.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 101-102.

¹⁰⁹ Bekir Topaloğlu, “Müntakım”, *DİA*, XXXII, 24.

¹¹⁰ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *a.g.e.*, s. 53.

¹¹¹ el-Vâkıa 56/61: “Sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden yaratmak üzere aranızda ölümü biz takdir ettik. (Bu konuda) bizim önümüze geçilmez.”

¹¹² Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 88-90; Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, “Bâis”, *DİA*, IV, 525; Metin Yurdağur, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, s. 170-173.

¹¹³ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “cm’a”, md.

toplayacak yegâne varlık” anlamlarına gelmektedir. Yüce Yaratıcı, yeryüzünde farklı dil, renk ve cinsiyetteki insanları nasıl bir araya topladıysa; kıyâmet gününde de hesap vakti geldiğinde onları bir araya toplayacaktır.¹¹⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de âhiretin toplanma günü anlamında “*yevmü’l-cem*” olarak ifade edilmesi de, bu ismin uhrevî tecellîlerini ifade etmektedir.¹¹⁵

Allah Teâlâ’nın el-Câmi‘ ismi ile birlikte zikredilmesi gereken başka bir isim de “**el-Muhsî**” dir. Kur’ân’da zikredilmeyen, ancak hadislerden nakledilen esmâ-i hüsnâ listesi içerisinde yer alan bu isim, “her şeyi eksiksiz bir şekilde bilgisi ile kuşatan” anlamına gelmekte; âhiret hayatına ilişkin olarak “insanların dünyada yapıp unuttukları tüm işlerin hesap gününde kendilerine bir bir hatırlatılması” manâsını taşımaktadır.¹¹⁶

Esmâ-i hüsnâ arasında yer alan “**el-Muhyî**” ve “**el-Mümît**” isimleri, anlam ve mâhiyet olarak birbirleriyle ilişki içerisinde. Allah Teâlâ’nın dünya hayatı için ölümlü varlık olarak yarattığı insanın yaşamını sona erdirmesi ve âhiret hayatı için insanoğluna sonsuz bir hayatın kapıları açması esmâ-i hüsnâdaki bu iki isimde tecelli etmiştir. “**el-Mümît**” ismi, “her canlının mutlaka bir gün öleceği ve tüm evrenin yok olacağı” anlamına gelmektedir. Bu isim, Allah’a izâfe edildiği zaman, “ölümü yaratıp bunu gerçekleştirecek olan yegâne varlığın Allah teâlâ olduğunu” bildirmektedir. Çünkü ölümü de yaşamı da yaratan O’dur. Kur’ân-ı Kerîm her canlının bir gün mutlaka öleceğini¹¹⁷ haber vermektedir. İslâm inancına göre ölüm, “bir yok oluş değil, aksine yeni bir hayatın başlangıcının ilk aşaması” olarak görülmektedir.¹¹⁸ “**el-Muhyî**” ism-i celîli ise, “varlıklara hayat bahşeden, onları yaşatan ve tekrar diriltten” anlamlarına gelmektedir.¹¹⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de çok sık karşılaşılan bu isim, sözlükte “diri ve canlı olmak, yaşamak” anlamındaki Arapça “hayat” kökünden türemiştir. Allah Teâlâ’nın “el-Muhyî” ismi ibtidâen hayat verme anlamı yanında ölüm, sonrasında âhiret hayatı için insanların diriltip yeniden yaratılmasını belirtir.¹²⁰

Âlimler, Allah’a izâfe edilen “*ihyâ*” ve “*imâte*” kavramlarının, “hayatla ilişkisi bulunan varlıklarda hayâtiyeti veya ölümü yaratma” anlamında olduğunu ifade etmişlerdir.

¹¹⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 104.

¹¹⁵ Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, s. 231.

¹¹⁶ Metin Yurdagür, *a.g.e.*, s. 186.

¹¹⁷ bk. Âl-i İmrân 3/185.

¹¹⁸ Metin Yurdagür, *a.g.e.*, s. 192-193

¹¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hy”, md.

¹²⁰ Bekir Topaloğlu, “Muhyî”, *DİA*, XXI, 78-79.

Ölümü de hayatı da, Allah'tan başkası yaratamayacağına göre, bu iki isim gerçek anlamda sadece O'na verilebilir.¹²¹ Çünkü “diriltenden de öldüren de O’dur.”¹²²

Mebde’ ve meâd konusuyla ilgili olarak “ilk ve tekrar yaratmanın sadece Allah Teâlâ’ya ait bir fiil olduğunu vurgulayan” esmâ-i hüsnâ arasındaki isimlerden biri “varlıkları ilk defa yaratan anlamına gelen **“el-Mübdi”**”; diğeri de “ölümden sonra tekrar yaratan” anlamındaki **“el-Mu’îd”** isimleridir. Her iki isim de, tabiatda dâimî bir yaratma ve yok etme bulunduğu; özellikle insan varlığının fânî dünya hayatı ile sınırlı olmayıp, onun ikinci ve ebedî bir hayata kavuşacağına vurgu yapmaktadır.¹²³

Sözlükte “bir işe başlamak, bir işi diğerlerinden önce yapmak ve yaratmak” gibi anlamlara gelen **bed’** kökünün “yaratmak” anlamındaki **ibdâ’** mastarından türemiş olan **Mübdi’** ismi, “bir şeyi modeli ve örneği olmadan iptidâen yaratan demektir.”¹²⁴ Bu kelimenin alternatifi *el-Muîd* ise, sözlükte “geri dönmek” mânâsındaki “avdet” kökünün “tekrar etmek, ikinci defa başlamak” anlamlarına gelen *iâde* kalıbından türemiş olup, “yaratmayı tekrarlayan, yeniden yaratan” anlamıyla Zât-ı ilâhiye’ye nisbet edilmiştir. Bu durumda “el-Mübdi” ve “el-Muîd” isimleri “nesne ve olayların başlangıç ve bitiminde ‘hakikî sebe’i icrâ eden varlık” anlamına gelmektedir. Böylece “bitim ve bitiş” gibi görünen her şey, aslında “ikinci varoluşun” başlangıcı durumundadır.¹²⁵

Allah Teâlâ’nın **“el-Adl”** ismi, kâinâtın her tarafına tecellî etmekte ve O’nun mutlak anlamda âdil olduğunu göstermektedir. Esmâ-i hüsnâ terkinde yer alan bu isim, mübalağâ ifade eden bir sıfat kalıbında olup “çok âdil, aslâ zulmetmeyen, hakkâniyetle hükmeden, hiçbir şeyde aşırılığa düşmeyen”¹²⁶ anlamlarına gelir. Allah’ın aslâ zulmetmediğine dâir pek çok âyet yanında, O’nun âhiret gününde müminlerle kâfirleri, iyilerle kötülerini bir tutmayacağını belirten, ayrıca cezâ ve mükâfat kavramlarına yer veren âyetler, Cenâb-ı Hak’ın mutlak bir adâlet ile muttasıf bulunduğunu göstermektedir.

Görüldüğü üzere Allah’ın bazı isimleri doğrudan veya dolaylı yollarla âhiret hayatının gerçekliğine atıfta bulunmaktadır. Dünya hayatının gelip geçiciliği herkes tarafından müşâhede edildiğine göre, insan için asıl olan ebedî hayatta mutluluğa ulaşmaktır. Bu manâda söz konusu isimlerin her biri O’nun dünya ve âhiret hâkimiyetini anlatmakta; böylece de

¹²¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 95.

¹²² el-Mü’minûn 23/80.

¹²³ Bekir Topaloğlu, “Muhyî”, XXI, *DİA*, 431.

¹²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “bd’e” md., Beyrut ts.

¹²⁵ Bekir Topaloğlu, “Mübdi’”, XXXI, *DİA*, 431

¹²⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “‘adl’”, md; Metin Yurdagör, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, s. 131-133.

insanlara âhiret gerçeğini sürekli olarak hatırlatmaktadır. Esmâ-i hüsnâ listesinde sevgi, lütûf ve rahmet ifade eden ilâhî isimlerinin yanı sıra, azap ifade eden isimlerin de yer alması, ayrıca O'nun bu kâinâtı yaratması ve yönetmesi ile ilgili isimlerinin yanı sıra, imâte, iâde, hesap sorma ve adl gibi isimlerinin varlığı buna örnek olarak gösterilebilir.

3. Kur'ân'da Allah'a İmân ile Âhirete İmân Arasındaki İlişki

Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilen imân esasları birbirleriyle sıkı sıkıya irtibatlı olup, bu esaslardan birine imân etmek diğerlerine imân etmeyi gerektirdiği gibi, birini inkâr etmek de diğer imân esaslarını inkâr etmek anlamına gelmektedir. Bu sebeple Kur'ân, bu esasları bazen hep birlikte, bazen de münferiden zikretmiştir. İslâm inanç esasları bölünme kabul etmeyen bir bütünlük arz etmektedir.

Âhirete imân, İslâm akaidinin üç ana esasından (Allah, Peygamber, âhiret) birini oluşturmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm âyetlerine bir bütün olarak bakıldığında, âhiret inancının Allah'a imân ile birlikte zikredilmesi ve bu konuda vahiy süreci boyunca aynı metodun ısrarla takip edilmesi, âhiretin Allah'ın kudretinin bir tezâhürü olduğunun en açık kanıtlarındandır. Çünkü âhirete imân, Allah'ın kudret, adâlet ve fazlının bir neticesidir. Hattâ Allah'ın birliği (tevhîd) esasından sonra, "hüküm günü doktrini" Kur'ân'ın ikinci büyük doktrini olarak sıralanabilir.¹²⁷ Çünkü Allah'a imân ettikten sonra âhirete inanan kimse, peygamberlere, ilâhî kitaplara, meleklerle ve kazâ ve kadere tabî olarak inanır. Peygamberler gönderildikleri toplumlara yönelik dâvetlerinde, Allah'a imândan sonra âhirete iman inancını oluşturmak üzere tebliğde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber de müşrik toplumla karşılaştığı zaman, öncelikle Allah'ın birliği (vahdâniyet) esasına vurgu yapmış, onlara Allah'a ortak koşmanın geçersizliğini anlatmış, ardından da âhirete ve ölüm sonrası hayata ilişkin yanlış inanışları ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

Âhirete imân, ancak ulûhiyete imândan sonra gerçekleşebilir. Âhiret hayatına inanç ancak Allah'a imân ile bir bütünlük kazanır ve bu şekilde bir anlam taşır. Kur'ân'daki konuyla ilgili âyetlerden de anlaşıldığı üzere, Allah'a imân âhiret gününe imânı gerekli kılmaktadır. Bu sebeple birçok âyette Allah'a imân, âhirete imân ile birlikte ifade edilmiştir.¹²⁸ Bunun zıddı olarak bu iki inanç esasından birini inkâr edenin diğerini de inkâr ettiği ifade olunmuştur. Meselâ Nisâ sûresinin 136. âyetinde bu husus açıkça görülmektedir:

¹²⁷ W. Montgomery Watt, *Kur'ân'a Giriş* (çev. Süleyman Kalkan), Ankara 2006, s. 180.

¹²⁸ bk. el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; Âl-i İmrân 3/114.

“.....Kim Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse tam anlamıyla sapıtmıştır.” İmâm Mâtürîdî, Kur’ân-ı Kerîm’in ilk sûresi Fâtiha’da geçen “din gününün sahibi” (mâlîki yevmi’d-dîn) ifâdesini açıklarken, bu âyetin hem Allah’a hem de âhirete imânı beraber ifade ettiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre bu âyet, Allah’a ihlâs ve samimiyetle ibadeti gerekli kılmakta, bu da Allah’a imândan kaynaklanmaktadır.¹²⁹

Konuyla ilgili bir başka âyette: “bağına girerek: bunun, hiçbir zaman bozulup yok olacağını sanmıyorum, kıyâmetin kopacağını da ihtimâl vermiyorum”¹³⁰ diyerek âhireti inkâr edene verilen cevapta: “Seni topraktan, sonra nutfeden yaratıp, daha sonra da bir insan şekline koyan Allah’ı inkâr mı ediyorsun?”¹³¹ denerek, âhireti inkâr etmenin Allah’ı inkâr etmekle eş anlamlı olduğu açıkça ortaya konmuştur. Bu konuda İmâm Mâtürîdî, öldükten sonra tekrar dirilmeye dâir şüphesi olan kimsenin kâfir durumuna düşeceğini ve bu inkârıyla kişinin Allah’ın ilâhî kudretini de inkâr etmiş olacağını açıklamıştır.¹³² Zirâ âhiretin imkânsızlığını savunmak, Allah’ın gücünün sonsuzluğundan şüphe etmek demektir. Kur’ân-ı Kerîm’de asıl iyiliğin Allah’a ve âhiret gününe imân olduğu¹³³; bu iki imân esasının peşinen sâlih ameli gerektirdiği¹³⁴ hattâ bunun inanan ile inanmayan arasındaki en belirgin çizgiyi belirlediği vurgulanmıştır.

Buna göre Allah’a imân, ilâhî irâdenin varlık üzerindeki tasarrufu anlamına gelirken, âhirete imân da bu tasarrufun çerçevesini çizmektedir. Allah’a ve âhiret gününe imân, insan hayatının gâyesi için bir çerçeve oluşturmasının yanında müminin vicdânını da etkileyerek, onun davranışlarının olgunlaşmasında önemli roller oynamaktadır. Her şeyden önce bu imân esası, insanda sorumluluk duygusu meydana getirmekte ve bu yönüyle ahlâkî bir müeyyide oluşturmaktadır. Mutlak anlamda iyilerin mükâfatlandırılıp, kötülerin cezâlandırılacağı âhiret günü insanlık için büyük bir teselli kaynağı ve yaşam sevincidir. Çünkü Kur’ân, Müslümanların niteliklerini: “Onlar, kesinlikle Rab’lerine kavuşacaklarını ve O’na döneceklerini düşünen ve bunu kabullenen kimseler ”¹³⁵ şeklinde belirtmektedir. Bundan dolayı, bir kişinin Allah’a inanıp dünyada yaptıklarının karşılığını göreceğine inanmaması, kuru ve boş söz olmaktan öteye gidemez. Çünkü Allah’a imân ile âhirete imân arasında her zaman mantıkî bir bağ vardır. Evrendeki tüm değerlerin, gerçeklerin ve varlıkların, sebep ve

¹²⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, I, 17-18.

¹³⁰ el-Kehf 18/35.

¹³¹ el-Kehf 18/37.

¹³² Mâtürîdî, *a.g.e.*, III, 57.

¹³³ bk. el-Bakara 2/177.

¹³⁴ bk. el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69.

¹³⁵ el-Bakara 2/46.

sonuçları ancak Allah'â imân ile açıklanır. Şâyet bunun aksi olsaydı, yaşamamızın, hayat mücadelemizin, ibadetlerimizin, kulluğumuzun, âhlakî değerlerin, bireysel ve sosyal sorumlulukların hiçbir anlamı olmazdı.

II. AKLÎ DELİLLER

A. YARATILIŞTAKİ HİKMET ve GÂYE

İnsanın ölümlü bir varlık olarak yaratılması, “onun dünya hayatına geliş ve yaşama amacının ne olduğu” sorusunu akla getirmektedir. İnsan, “Ben kimim?”, “Nereden geldim; nereye gidiyorum?”, “Hayatımın anlamı ne?”, “Ölüm nedir?” ve “Ölümden sonra ne olacak?” gibi soruları sürekli olarak zihninin bir köşesinde bulundurmıştır. Kimileri bu sorular etrafında düşünerek hayatına anlam kazandırmaya çalışmış, kimileri de hayatın hiçbir anlamı olmadığını iddia etmiştir.

Hiçbir varlık bir hikmet ve gaye gözetilmeksizin, boş yere yaratılmamıştır. Varlıkların ve hâdiselerin tümü ilâhî hikmet ve inâyet doğrultusunda belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayanmaktadır. Allah'ın hakîm, fiillerinin de hikmetli olduğu, O'nun her fiilinde bir anlam ve amacın bulunduğu, bundan dolayı yaptıklarında herhangi bir “sefeh” in veya “zulm”ün söz konusu olamayacağı açıktır. Bundan dolayı insanları “taşkınlık yapmaktan”, “kötü eylemlerde bulunmaktan” alıkoyan etkin güç, ebedî hayattaki “cezâ ve mükâfat” kavramlarıdır. Bu doğrultuda Kur'ân-ı Kerîm'de insan bütün yönleriyle ele alınmış, konuyla ilgili âyetler onun yaratılışı, mâhiyeti ve gayesini bir bütünlük içerisinde temellendirmiştir.

Kelâm ilminde “varlık düzeninin mutlaka belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, evrende tesadüf ve anlamsızlıktan söz edilemeyeceğini” ileri süren doktrin, “gâye” kelimesinden türetilen “gâiyyet” terimi ile ifade edilir. İslâm düşüncesi tarihinde gâiyyet doktrini Kur'ân'la irtibatlı olarak illiyyet, ilâhî inâyet ve hikmet, nizâm ve gâye delili argümanları çerçevesinde ele alınmış ve tartışılmıştır.¹³⁶

Kur'ân-ı Kerîm, yaratılışın bir amacı olduğu gerçeğini açık bir şekilde dile getirmektedir. “Ne o, yoksa sizi iş olsun diye yarattığımızı, dolayısıyla bizim huzurumuza gelip hesap vermeyeceğinizi mi sanıyorsunuz?”¹³⁷ meâlindeki âyette, insanın yaratılışının bir amaç ve âkıbetle ilgili olduğu belirtilmektedir. Zirâ insanın yaratılışı da böyle bir âkıbetin

¹³⁶ İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *DİA*, XIII, 292.

¹³⁷ el-Mü'minûn 23/115.

olacağını ve sonsuz bir hayatın bulunması gerektiğini hatırlatmaktadır. İnsan için bu dünyanın “son yer” olması, yaratılışı anlamsız hale getirir. Şâyet ölüm, bir “yokluk” anlamına geliyorsa o zaman insanın geleceği de bir “yokluk” tur. Dolayısıyla insanın hâl-i hâzırdaki konumu ve sorumluluk alanları da bir anlam ifade etmez. İmâm Mâtürîdî’ye göre, insan hayatının ve yaşamının bir amacı olmasaydı, varlıkların yaşaması için gerekli şartların yaratılmasına da gerek kalmazdı.¹³⁸ Bununla birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de “İnsan başıboş bırakılacağını mı sanıyor?”¹³⁹ sorusu insanın kesinlikle boş yere yaratılmadığını ve kendi başına bırakılmayacağına vurgu yapmaktadır. Nitekim “Ben cinleri ve insanları (görünür ve görünmez tüm varlıkları) sadece bana ibadet/kulluk etsinler diye yarattım”¹⁴⁰ âyeti de bizlere, insanın yaratılışının bir gayesi olduğunu bildirmektedir. Bununla birlikte Allah, övgü ve senâya muhtaç değildir. Nitekim Allah’ın insana, onun yaptığı ve yapacağı ibadetlere ihtiyacı yoktur.¹⁴¹ Aksine insan, Allah’ın övgüsünü kazanabilmek için mutlak anlamda yaratıcıya muhtaç olup O’nun emirlerini yerine getirmek zorundadır.

Bunların dışında Kur’ân-ı Kerîm’de birçok âyet, Allah’ın yaratma fiilinin özünde mündemiç olan gayeyi belirtmektedir. Bu âyetlerde iki türlü gaye zikredilmektedir. Bunlardan gayelerden birincisi, insanın yaratılış amacını açıkça zikreden ve insanın dünya hayatında belli bir hedef istikâmetinde hareket etmesini amaçlayan âyetlerdir. Bu tür âyetlere Allah’ın “Kimlerin âmelinin daha güzel olacağı hususunda insanları imtihan (ibtîlâ) etmek için ölümü ve hayatı yaratması”¹⁴² ve O’nun “dünyadaki (mal, mülk, servet, evlât gibi) tüm nimetleri insanlara birer zînet kılarak kimlerin bu nimetlere imân ve itaatle karşılık vereceğini görmeyi amaçladığı”¹⁴³ şeklindeki âyetler örnek olarak verilebilir. İkinci gaye ise, insanın dünya hayatında yaşadığı olaylar karşısında takınması gereken durumu açıklayan âyetlerdir. “Allah, kimi zaman düşman ve ölüm korkusuyla, kimi zaman açlıkla, kimi zaman da ticârî mallara, canlara ve ürünlere gelecek zarar ve ziyânla sizi mutlaka sınayacaktır. Ey Peygamber! Zorluklara göğüs gerip sabredenleri müjdele”¹⁴⁴ meâlindeki âyetler de bu amaca örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan insân sûresinde¹⁴⁵, insanın imtihan edilmesi ile yaratılışı birbirine

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 5.

¹³⁹ el-Kıyâme 75/36.

¹⁴⁰ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁴¹ Âl-i İmrân 3/97.

¹⁴² el-Mülk 67/2.

¹⁴³ el-Kehf 18/7.

¹⁴⁴ el-Bakara 2/155.

¹⁴⁵ el-İnsan 76/2-3: “Biz insanı üreme safhasında bir damlacık karışık sudan yarattık. Maksadımız onu imtihan etmekti. Bu yüzden onu iştîp görme, anlayıp kavrama kabiliyetine uygun olarak yarattık. Ona doğru yolu gösterip iyiyi, kötüyü tanıttık. Bu aşamadan sonra ister onca nimete karşılık iman ve itaat üzere minnettarlık göstere, isterse nankörlük/kâfirlik etsin”.

bağlantılı olarak anlatılmış, onun “fıtrat” olarak denenmeye uygun olarak yaratıldığı belirtilmiştir.

Bu âyetler bir bütün olarak düşünüldüğünde, dünyaya anlam kazandıran en önemli etkenin “âhiret inancı” olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü âhiret hayatı olmasaydı dünya hayatının nihâî bir amacı olmazdı. Dünya hayatının arkasından ölümün ve onun ardından âhiret hayatının yaratılması, kulun bu iki hayat arasında sâlih ameller işlemesi için bir imtihana tâbi tutulması yaratılışın hikmetine; kulun işleyeceği sâlih amellere cennette daha güzelleriyle karşılık verilmesi ise yaratılışın gayesine yöneliktir.¹⁴⁶

Her ne kadar insan akıllı ve irâdeli bir varlık olsa da o kendisine yaratılış amacının dışında başka hedef ve gayeler belirleyebilir. “O, kiminizi doğru yola erıştirdi; fakat kiminiz için de sapkınlık kaçınılmaz oldu. Çünkü bunlar Allah’ı bırakıp şeytanları dost edindiler. Bir de onlar bu halde hidâyet üzere olduklarını sanıyorlar”¹⁴⁷ meâlindeki âyetle insanların hedeflenen gayenin dışında hareket ettiği belirtilir. Çünkü insana beşerî yapısı itibariyle çeşitli nefsânî arzular verilmiştir. “.....yığınla biriktirilmiş altın ve gümüş, bağ ve bahçeler, soylu atlar ve sağmal hayvanlar insanlara câzip kılındı”¹⁴⁸ âyeti bu gerçeği belirtmektedir. İnsanlar bu istekleriyle baş başa bırakılsalar; menfaatlerin paylaşımında, şeref, hükümrânlık ve iktidarların ele geçirilmesi gibi hususlarda mutlaka birbirleriyle çekişirler; bunu da toplumların birbirlerini yok edişleri takip ederdi. Halbuki evrenin var olması buna bağlı kılınmamış, varlıkların mevcûdiyeti belli bir hikmet ve gayeye bağlı kılınmıştır.¹⁴⁹

İnsan çevresine baktığında diğer varlıkların onun yaşama alanını oluşturduğunu görebilir. Kâinâtta varlık ve oluşların insanın hizmetine âmâde kılındığı bir gerçektir. Güneşi insanın yararlanması için onun hizmetine sunulması, gecenin dinlenme vakti, yıldızların yol ve yön tayin etme araçları kılınması, yağmurlar sayesinde türlü yiyeceklerin insanların istifâdesine sunulması, hayvanların etlerinden ve sütlerinden yararlanabilme imkânının insanlara verilmesi gibi hususlar, insana tanınan tabîî imkânlardandır. Ayrıca göklerde ve yerdeki imkân ve nimetlerin insanın emrine verilmiş olması, insan-tabiat ilişkisinin belli bir denge ve ölçüye dayandığının da göstergesidir. Bu da evrendeki tüm varlıklar arasında insanı, gâiyyet nizâmında merkezî bir konuma getirmekte ve insana birtakım sorumlulukların yüklenmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim “Allah’ın göklerde ve yerde olanları buyruğunuz altına verdiğini, nimetlerini açık ve gizli olarak size bolca ihsan

¹⁴⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, VIII, 178.

¹⁴⁷ el-A‘râf 7/30.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân 3/14.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 5-6.

ettiğini görmüyor musunuz?”¹⁵⁰ âyeti, kâinâtındaki her şeyin yeryüzündeki var oluş şartlarına uygun biçimde ve ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde insanın hizmetine verildiğini belirtmektedir. Buna göre insan, göklerde ve yerdeki sayısız nimetin kendi yararı için yaratıldığını düşünüp anlamalı ve buradan hareketle kendine yakışır bir gayeye yönelmelidir. Bu gaye ise sonsuz ikrâm sahibi Allah’ı tanıyıp (mârifetullah) O’na kulluk etmektir. Allah, akıllı ve irâdeli olarak yarattığı kulundan kendi irâdesiyle bir yöneliş ve tavır beklemiş ve insanlara da bu imkânı vermiştir. Çünkü başkasının baskı ve zorlaması ile yapılan yöneliş Allah’ın kulundan istediği bir tavır ve davranış değildir.¹⁵¹

Gâiyyet kavramının zıttı olarak “abes”, “bâtıl”, “la’b”, “lehv” kelimeleri kullanılmaktadır. Bu kelimelerin hepsi “hakikî bir gayeye, sebep ve hikmete dayanmayan, anlamsız, boş ve saçma şey” gibi mânalara gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “Biz göğü, yeri ve bu ikisi arasındakileri boş yere (bâtılâ) yaratmadık. Kâinâtın boş yere yaratıldığı kâfirlerin/müşriklerin temelsiz iddialarından ibarettir” gibi âyetler ile “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları, eğlenmek (la’b) için yaratmadık. Tam tersine biz bütün bunları çok esaslı bir maksatla yarattık” meâlindeki âyetler¹⁵², yaratılıştaki gerçek sebep ve hikmet gerçeğini açıklamaktadır. Ayrıca bu âyetlerde, yaratılışın anlamlı bir gayeye dayanmadığını ileri süren inkârcı zihin yapısı da açıkça görülmektedir. İmâm Mâtürîdî, Enbiyâ sûresinde geçen: “Doğrusu biz Kur’ân’ı, o müşriklerin temelsiz zihniyetlerine karşı izhâr ederiz. Böylece o zihniyetin işi biter. Ey müşrikler! Allah hakkındaki çirkin yakıştırmalarınızdan ötürü yazıklar olsun size” âyetine¹⁵³ işaret ederek Cenâb-ı Allah’ın, O’nun zâtında ihtiyaç vehmeden veya O’nun fiillerinde hikmetsizlik iddia eden kimseleri yediğini ifade etmiştir.¹⁵⁴

Bununla beraber Allah’a ve âhiret gününe iman eden hakikî müminler, kâinâtın yaratılışı üzerine düşünerek: “ ‘Allahım, sen bu kâinâtı boş yere yaratmadın’ derler.”¹⁵⁵ Çünkü yaratılıştaki nizâm ve âhengi temâşâ etmek ve dikkatlice incelemek, insan için bir hidâyet vesilesi olarak kabul edilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm bu hususta ısrarla insanların dikkatini dünyanın yaratılışına, göklere ve dünyadaki varlıklara çekmektedir. Çünkü gerçek kurtuluş varlığın hakikatini kavrayıp oradan yaratıcıya ulaşmak ve ilâhî âlemi tefekküre dalmaktadır. Nitekim kâinatta sarsılmaz bir düzenin bulunduğu, bu düzenin boş ve anlamsız olmadığı, kâinâtın insan varlığına uygun yahut yararlı biçimde Allah tarafından düzenlendiği, Kur’ân’ın temel mesajları arasında yer almaktadır.

¹⁵⁰ Lokmân 31/20.

¹⁵¹ Çağfer Karadağ, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, Bursa 2008, s. 33-34.

¹⁵² ed-Duhân 44/38-39; el-Enbiyâ 21/16; Sâd 38/27; Ayrıca bk., el-Mü’minûn 23/115.

¹⁵³ el-Enbiyâ 21/18.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 152.

¹⁵⁵ Âl-i İmrân 3/191.

İnsan için hayatının en temel anlamı ve mutlak gayesi mutluluğa ulaşmaktır. İnsanın dünya hayatında harcadığı çabaların tümü âhirette mutlu olabilmek içindir. Bu konuda Gazzâlî mutluluğa ulaşmaktaki asıl ilkenin, maddenin mânaya hizmeti için kullanılması olduğunu vurgulamıştır. Çünkü maddî lezzetler, insana ancak geçici mutluluklar sağlayabilir. Bu sebeple dünyayı ve dünyevî lezzetleri hakikî mutluluğa engel olarak gören Gazzâlî, asıl mutluluğun Allah’a, Hz. Peygamber’e ve âhirete iman olduğunu ifade etmiş, O’na isyân ve itaatsizliği ise insanı helâke sürükleyen birer eylem olarak görmüştür.¹⁵⁶ Bu mânada “amelî akıl” (maddî, şehâdet âleme dönük olan akıl), vahye tâbi olup diğer bedenî yetilerini bu doğrultuda eğitirse, hem bu dünyada hem de âhîret yurdunda mutluluğa erişmiş olur. “Amelî aklın” vahye tâbi olmadığı düşünöldüğünde Allah’ın hoş görmediğı, bir takım ahlâka zıt durumlar meydana gelir. Cehâlet, tembellik, nankörlük, ibadetleri yerine getirmeme, şiddet, şehvet gibi bu olumsuz davranışlar, insanın asıl gayesi olan “âhirette mutluluğa ulaşması”na engel olur.¹⁵⁷ O halde dünyevî lezzetlere yönelmek insanlar için asıl hedef olmamalı, dünyaya ait her şey âhirete ulaşmakta birer araç olmalıdır. Bu anlamda insan dünya nimetlerinden istifade etmeli, ancak dünyalık hiçbir sevginin kendi nefesine nüfûz etmesine müsaade etmemelidir.

Fârâbî de (ö. 339/950) yukarıdaki İslâm filozoflarının görüşleri istikâmetinde insanın yaratılma amacının ebedî âlemdeki mutluluğun elde edilmesi olduğunu belirtmiş¹⁵⁸ mutluluğa da ancak “erdemli davranışlar” yoluyla ulaşılabilğini ifade etmiştir.¹⁵⁹

Bir diğer İslâm filozofu olan İbn Sînâ (ö. 428/1037) kâinâta ve olaylara iyimser açıdan bakmaktadır. Yüce Allah’ın sonsuz inâyet ve cömertliğı, insanın yeryüzünde mutlu olabilmesi için gerekli olan her şeyin hazırlanmasını sağlamıştır. Bu sebeple varlıktaki her şey iyi ve ideal yapıdadır. Hazları, maddî/süflî ve mânevî/ulvî olarak tasnif eden İbn Sînâ, insana gerçek mutluluğı kazandıran etkenin mânevî hazlar olduğunu belirtmektedir. Bu konuda İbn Sînâ, insanların âhîret hayatındaki mutluluk mertebelerini üç kısma ayırmıştır: Birinci kısımdakiler, maddî hazlara önem vermeyen aklî ve ahlâkî faziletlerle sahip olan kimselerdir. Bunlar sonsuz ebedî saâdet yurdu olan cennete kavuşacaklardır. İkinci kısımda bulunanlar ise; dünyada kötü amelde bulunmayan câhil kimselerdir. Bunlar da âhîret hayatında mutlu olacaklardır, fakat mutlulukları hiçbir zaman birinci kısımda bulunanların mutlulukları gibi olmayacaktır. Son kısımda olanlar ise; dünyada iken her türlü kötölüğü yapan günahkâr kimselerdir ki onlar için

¹⁵⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd* (haz. İbrahim Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara 1962, s.194.

¹⁵⁷ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahîret*, İstanbul 2009, s.344.

¹⁵⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetul-Medeniyye* (çev. Mehmet Aydın vdğr.), Ankara 1980, s. 43.

¹⁵⁹ Fârâbî, *Fusûlü’l-Medenî* (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 61.

âhiret hayatında mutluluk yoktur.¹⁶⁰ O halde insan, gerçek mutluluğa maddî endişelerden uzak nazarî ve amelî bilgilerle donatılmış bir halde ve engin bir düşünce hayatı içerisinde ulaşabilir.

İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise insanın, kendisinden beklenen bir takım sorumluluklarını yerine getirmesi için yaratıldığını ifade etmiştir. Bu sorumluluklar Allah'ı bilme, O'na kulluk ve ibadet etmektir. İnsan fiillerinin asıl amacı fazilet yönünden üstün olmaktır. Bu da iyilik yapmak ve insanı erdemden uzaklaştıran kötü fiillerden uzak durmakla mümkün olur. Zirâ insan fiillerinin durumu vahiy ile tespit edilmiştir.¹⁶¹

Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde, varlıklar âlemi içerisinde akıl, irade, düşünebilme, konuşma, gibi üstün meziyetlerle yaratılan insanın¹⁶², dünya hayatında aklın ve dinin rehberliğinde kendisini Allah'a götüren hak ve hakikat yolundan (**sırât-ı müstakîm**) sapmadan varlığını sürdürmesi gerekmektedir. Bu mânada sırât-ı müstakîm, müminler için İslâm dışı her türlü inançtan, Kur'ân ve Sünnet'e aykırı davranışlardan uzak durarak yaşamını sürdürme idealini ifade etmektedir. Bu amaçla Kur'ân-ı Kerîm “Allah'a ortak koşmamak, anaya babaya iyilik etmek, evlâtların canına kıymamak, her türlü kötülük ve iffetsizlikten uzak durmak, yaşama hakkına saygı göstermek, yetim malına el uzatmamak/tamah etmemek, ölçü ve tartıda dürüst olmak, yalan söylememek, Allah'a verilmiş olan ahde vefâ göstermek”¹⁶³ şeklinde özetlenebilecek olan belli başlı dinî ve ahlâkî görevleri sıraladıktan sonra bunlara riâyet etmenin “sırât-ı müstakîm” olduğunu bildirmiştir.

B. ÂLEMDEKİ SÜREKLİ DEĞİŞİM

Her asırda insanlar varlık ve olaylara bakarak kâinâtı yaratan ve yöneten üstün kudretin varlığını kavramaya ve kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu mânada kelâm ilminde Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvurulmuş kozmolojik delillerden biri de varlıkların ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı prensibine dayanan “Hudûs” delilidir. Hudûs delili, kâinâtın bütün yönleriyle bir zamanlar yok iken sonradan var olması olgusunu ifade eder. Âlemi yokluktan varlığa çıkarana “**muhdis**”, sonradan var olan şeylere de “**hâdis**” denilmektedir.¹⁶⁴ Bu sebeple âlem, değişime uğrayan unsurlara mahal/mekân olması

¹⁶⁰ Mahmut Kaya, “İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk kavramı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* içinde, s. 499-500.

¹⁶¹ İbn Rüşd, *el-Keşf* (nşr. Muhammed Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 199-200.

¹⁶² Meselâ bk., el-İsrâ 17/70; et-Tîn 95/4; el-Câsiye 45/13.

¹⁶³ el-En'âm 6/151-153.

¹⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “hds” md.

dolayısıyla “hâdis” tir. Kelâm ilmi, âlemin yaratılmasında “**oluş**” kavramını esas alışı âlemde Allah’ın yaratıcı irâdesinin kuşattığı sürekli bir “**varoluş-yokoluş**” süreci olarak tasavvur etmiştir. Bu mânada Ehl-i Sünnet kelâmı, âlemin yaratılışını Allah’ın yaratıcı iradesiyle açıklarken, âlemin var olmasıyla ilgili ortaya atılan herhangi bir tabiat kanununu da reddeder.¹⁶⁵

İtikâdî konulardaki görüşleri ile Ehl-i Sünnet kelâmının oluşmasına zemin hazırlayan Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767), Allah’ın varlığını ispat ederken kullandığı aklî delillerden biri de “âlemin sürekli değişim halinde olduğu” esasına dayanır. Çünkü âlemdeki bu var olan sürekli değişim hâli, hikmetli iş yapan, koruyan ve her şeyi bilen bir yaratıcının varlığını zorunlu kılmaktadır.¹⁶⁶

İnsan içinde bulunduğu kâinâtı gözlemlediği zaman, âlemde bulunan unsurların zaman içerisinde nasıl değişime uğradığını ve yok olduğunu görebilir. Ebû’l-Muîn en-Nesefî de (ö. 505/1115) âlemdeki değişikliğin müşâhede ile sabit olduğunu, bu gerçeği inkâr etmenin onun yönetimini, ilâhî kudret ve irâdenin dışına çıkarma anlamına geleceğini belirtmiştir.¹⁶⁷ Âlemdeki hiçbir şey eskisi gibi değildir. Her olay, karşımıza yeni bir olay olarak çıkar. Bir gün önceki “ben” ile bir gün sonraki “ben” aynı değildir. Meselâ gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık evrelerini yaşayan insan yeniden gençlik evresine dönemez. Bu “aynı olmamak hali” “ben” tarafından uygulanan fiiller ve bu fiiller neticesinde meydana gelen olaylara da yansımaktadır. Neticede, kişi her gün ve hattâ her an yeni bir “ben” ile varlığını sürdürürken çevredeki olay ve olgular da yenilenerek ve değişerek varlıklarını sürdürmektedirler.¹⁶⁸ Etrafımızda müşâhede ettiğimiz insan, hayvan ve bitki âleminin bir gün son bulması (ölüm) gerçeği, içinde yaşadığımız kâinâtın günü geldiğinde son bulacağı (kıyâmet) hissini uyandırmaktadır. O halde duyu ve akıl yoluyla kavranabilen, varlığı hakkında düşünülebilen, Allah’ın dışındaki varlık ve olayların tamamı sürekli bir değişim ile kesin olan bir sona doğru yol almaktadır. Bu anlamda Fahreddin Râzî: “Âlem sonradan meydana gelmiştir. Sonradan meydana gelen ise, yok olabilir. Yok, olabilmek de cisimlerin sürekli olan mâhiyetinin gereğidir” ifadesiyle âlem için sürekli bir değişimin gerekli olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *DİA*, II, 359.

¹⁶⁶ Beyâzîzâde, *el-Usûlî li’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Hanîfe* (çev. İlyas Çelebi), İstanbul 1420/2000, s. 40.

¹⁶⁷ Nesefî, *Tebsiratü’l-edile* (thk. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 476-477.

¹⁶⁸ Cağfer Karadaş, *a.g.e.*, s. 27.

¹⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Meâlimü Usûli’l-dîn*, Beyrut 1992, s. 89.

Âhiret hayatının gerekliliğini ortaya koyan bir başka istidlâl ise, hem kelâmda hem de felsefede âlem için ikili bir yapının bulunmasıdır.¹⁷⁰ Felsefede âlem “**ay altı âlem**”(tahte’l-kamer) ve “**ay üstü**” (fevka’l-kamer) âlem olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ay altı âlem, oluş ve bozuluş (kevn ü fesâd) âlemini oluşturmaktadır. Bu âlemde bulunan her unsur, bu kanuna tâbidir. Ay üstü âlemde ise kevn ü fesâd kanunları geçerli değildir. Çünkü bu âlem ezeli, ebedî ve ilâhîdir.¹⁷¹ Buradan hareketle, âlemin bir sonunun olması aklen kaçınılmazdır. Çünkü olmuş olan bir şey için oluş kadar bozuluş da bir gerçekliktir.

Tabiat alanında meydana gelen “oluş ve bozuluş” durumu “**kevn-fesâd**” kelimesiyle terimleşmiştir. **Kevn** sözlükte “var olmak, meydana gelmek” mânasında mastardır. **Kevn** kelimesinin eş anlamlıları **vücûd**, **husûl**, **sübût** ve **istikrâr** kelimeleridir. **Fesâd** ise, “bozulmak ve çürümek” gibi anlamlara gelmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde fesâd kelimesi bu şekliyle ve türevleriyle yer alırken, kevn kelimesi geçmese de türevleri Kur’ân’da çokça yer almaktadır. Kelâm literatüründe fesâd yerine “kâinâtta ki düzenin ilâhî iradesinin etkisiyle değiştirilmesi ve bozulması” mânasında “**hark**” terimi de kullanılmaktadır.¹⁷²

Felsefedeki ikili âlem anlayışına benzer bir durum da, kelâm düşüncesinde “şâhid” ve “gâib” şeklinde ifade edilmektedir. Kelâmda “şâhid âlem”, akıl ve duyular sayesinde bilgi edinilen alan; “gâib âlem” ise insanın kullandığı duyuların ve zihnî fonksiyonların aracılığı ile hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanını oluşturur.¹⁷³ Kur’ân, âlemde insan tarafından görünen ve bilinenler ötesinde bilinmeyen bir âlemin varlığından söz etmiştir. İnsanın gayb karşısındaki durumunu ve bu alanın onun varoluşundaki rolünü en iyi tespit eden kaynağın Kur’ân-ı Kerîm olmasından dolayı, kelâm ilmi meseleyi genellikle vahiy sınırları içerisinde incelemeye ve çözmeye özen göstermiştir. Allah’ın zâtı, sıfatlarının mâhiyeti, âlemin başlangıcı (mebde), ölümden sonraki hayat (meâd), rûh, melek, cin ve şeytan gibi varlık ve konular, gayb âlemi içerisinde yer almıştır. Zaman ve mekân engeli veya yaratılış özellikleri açısından sınırlı bir varlık olan insan, yine yaratılışının gereği olarak akıl ve duyuların ulaşamadığı alanlara karşı daima ilgi duymuştur. Meselâ İslâm dininin yasaklamasına rağmen, bazı insanların fal, kehânet ve ruh çağırma seansları gibi gayb kapılarını zorlama denemeleri insanın bu merakının sonucudur.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Cağfer Karadaş, *a.g.e.*, s. 29.

¹⁷¹ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *DİA*, II, 357.

¹⁷² Kasım Turhan, “Kevn ve Fesâd”, *DİA*, XXV, 343.

¹⁷³ İlyas Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi*, İstanbul 1996, s. 64.

¹⁷⁴ İlyas Çelebi, “Gayb”, *DİA*, XIII, 404-409.

Bununla beraber insanın yeryüzünde yaratılışından itibaren “hakikat”, fertler ve toplumlar tarafından değişik şekilde algılanmıştır. Hattâ bu değişik algılamalar farklı nazariyelere dayalı farklı inanç ve kültürlerin doğmasına neden olmuştur. Her dönemde bu inanç ve kültürlerin milyonlarca taraftarları, kabullendikleri düşünceleri yaymak için hayatlarını ve mallarını bu yolda harcamışlardır. Akıl sahibi bir insan bu durum karşısında, bu ihtilâfların mutlaka bir gün çözümlenmesini ve neyin doğru neyin yanlış olduğunun ortaya çıkması gerektiği sonucuna varacaktır. Ancak her gerçeğin bu dünyada iken ortaya konulması da mümkün değildir. Öyleyse bu ihtiyacın karşılanması için başka bir hayata ihtiyaç vardır. Hakikatin bütün açıklığı ile ortaya çıkacağı ve herkes tarafından anlaşılıp kabul edileceği bir gün olmalıdır ki, görüş ayrılığına sebep olmuş konuların gerçek durumu anlaşılsın. Ancak bu şekilde doğru ile yalan, hak ile haksızlık birbirinden ayrılsın. Gerek müminlerin gerekse inkâr edenlerin gizli olan her şeyi ayan beyan müşâhede edip hakkıyla görebilecekleri yer işte bu ebedî yer olan, “âhiret hayatı” olacaktır.¹⁷⁵ Âhiret âlemi insanın yalnızca söz ve fiillerinin değil, gizli maksat ve niyetlerinin de ele alınıp değerlendirmeye tâbi tutulacağı bir gündür. Kur’ân-ı Kerîm kesin bir dille “Gün gelecek, insanoğlunun bütün gizli saklı şeyleri gözler önüne serecektir” ifadesi de bunu kanıtlamaktadır.¹⁷⁶ Buradan şu sonuç rahatlıkla çıkabilir: Âlem hususunda ikiliğin ortadan kalktığı, her şeyin duyularla algılanabildiği, insanın artık merak edeceği ve idrâkinin dışında bulunabilecek bir bölümün bulunmayacağı bir âlemin varlığı mutlaka gerçekleşecektir.¹⁷⁷ Bu gerçeklikler Kur’ân-ı Kerîm’de: “İşte bütün bu anlattıklarımız kuşku götürmez bir gerçekliktir (hakka’l-yakîn)”¹⁷⁸; “Doğrusu, bu gerçeği (‘ilme’l-yakîn) kesinkes anlayıp kavramış olsaydınız böyle davranmazdınız”¹⁷⁹ ve “Evet onu gözlerinizle ayân beyân (ayne’l-yakîn) göreceksiniz”¹⁸⁰ ve “işte gözündeki perdeyi kaldırdık; dolayısıyla şu an itibariyle hesap ve azap gerçeğini son derece net göreceksin”¹⁸¹ âyetleri ile açıklanmaktadır. Bununla beraber Kur’ân-ı Kerîm’in gayb telakkisi insanın dünya hayatı ve ahlak anlayışı ile bağlantılıdır. Bu dünyada yapılan her işin, gaybî âlemin bir bölümünü oluşturan âhiret hayatı ile yakın bir münasebeti vardır. Nitekim Kur’ân, müminlerin özelliklerini anlatırken “gayba inanırlar”¹⁸², “görmedikleri halde, Allah’a gönülden saygı gösterirler”¹⁸³ şeklinde nitelendirmelerde bulunmaktadır. İnsanoğlu gaybî bir varlık olan

¹⁷⁵ Yener Öztürk, *Kur’ân’da Âhiret*, İstanbul 2001, s. 160-162.

¹⁷⁶ et-Târık 86/9.

¹⁷⁷ Cağfer Karadağ, *a.g.e.*, s. 29-30.

¹⁷⁸ el-Vâkıa 56/95.

¹⁷⁹ et-Tekâsür 102/5.

¹⁸⁰ et-Tekâsür 102/7.

¹⁸¹ Kâf 50/22.

¹⁸² el-Bakara 2/3.

¹⁸³ el-Enbiyâ 21/49; Kâf 50/33; el-Mülk 67/12.

melekler, şeytanlar ve cinler ile sürekli ilişki içerisinde. Meselâ meleklerin her an insanı koruması¹⁸⁴, insanların yaptıklarını kaydetmesi¹⁸⁵, inananlar için mağfiret dilemeleri ve ölüm zamanı gelince ruhları kabzetmeleri¹⁸⁶ Kur’ân’da zikredilmektedir. Yine şeytanların insanın davranışlarını olumsuz etkilemek adına insanlara vesvese verdiği¹⁸⁷, kötü şeyleri güzel gösterdiği¹⁸⁸ ve ayrıca cinlerin çok sık olmasa da insanlarla olan ilişkisi¹⁸⁹, ilâhî kelâmı bildirilmiştir. Bu mânada insan, her şeyi dünya âlemi ve fizikî çevre ile sınırlı göremeden kendisinin tüm fiillerinin takip edilerek kayıt altına alındığını ve aynı zamanda şeytan tarafından da bir yanıltmanın söz konusu olduğunu aklından çıkarmamalıdır. Mümin ancak bu şekilde âhiret sorumluluğuna inanır ve davranışlarını da buna göre düzenlerse İslâm’ın öngördüğü ideal bir ahlâkî seviyeye ulaşır.¹⁹⁰

Sonuç olarak Kur’ân, varlığın yaratılışında, işleyişinde, her varlık türünün oluşum, gelişim ve değişiminde yegâne âmilin Allah olduğunu beyan etmektedir. Bu konuda “Allah’ın bu âlemi ilkin nasıl var ettiği ve bu var oluşu her dâim nasıl yenilediği hususunda hiç düşünmezler mi? Kuşkusuz bu iş Allah’a çok kolaydır. Ey Peygamber de ki: “Şu diyârlarda gezip dolaşın da Allah’ın bu dünyadaki hayatı nasıl var ettiğini anlayıp kavramaya çalışın. Nitekim O, sınırsız yaratma kudretiyle ölümden sonraki hayatı da aynı şekilde gerçekleştirecektir. Çünkü Allah dilediği her şeyi gerçekleştirme gücüne sahiptir”¹⁹¹, “De ki: Allah’ın ilâhlığına ortak koştuklarınız arasında insana ilkin hayat bahsetme ve ölüm sonrasında onu tekrar hayata kavuşturma gücüne sahip olan birisi var mı? De ki: İlk defa yaratıp sonra onu yeniden hayata döndürebilme gücüne sahip olan ancak Allah’tır. Bu gerçeğe rağmen nasıl olur da imân etmekte yan çizersiniz”¹⁹² şeklindeki açıklama ve uyarılarıyla, varlığın işleyişindeki sebeplerin sevk ve idaresinin Allah tarafından yerine getirildiğine ve kâinâtın sürekli bir değişim halinde olduğuna ve her şeyin bir sona doğru seyrettiğini görmeye dikkat çeker. İşte varılacak bu son nokta, yaratılış gayesinin ve bu istikametteki çabaların anlam kazanacağı âhiret hayatından başkası değildir.

¹⁸⁴ el-En’âm 6/61.

¹⁸⁵ Kâf 50/17-18.

¹⁸⁶ el-En’âm 6/61; en-Nahl 16/32; Muhammed 47/27.

¹⁸⁷ el-A’râf 7/200; Fussilet 41/36.

¹⁸⁸ el-Mâide 5/91; Yâsîn 36/60.

¹⁸⁹ Meselâ bk. en-Neml 27/17, 39; Sebe’ 34/12, 14; el-Cin 72/6.

¹⁹⁰ İlyas Çelebi, “Gayb”, *DİA*, XIII, 408.

¹⁹¹ el-Ankebût 29/19-20.

¹⁹² Yûnus 10/34.

C. HAYIR ve ŞER İLİŞKİSİ

Yüce Allah'ın dünya hayatını ve onun içindeki olgu ve olayları insanları denemek (ibtilâ) için çift kutuplu yaratmış olduğu bir gerçektir. Allah insanın sorumluluklarını yalnızca emir ve nehiy ile sınırlı bırakmaz, ayrıca onun dünyada karşılaştığı bir takım maddî/mânevî, zorluk ve kolaylık karşısındaki tavrını da imtihana tâbi tutar. Bu denemeler bazen sağlık, âfiyet, lezzet, mal, mülk gibi her türlü maddî ve mânevî nimet anlamında **“hayır”** olarak karşımıza çıkarken bazen de açlık, sıkıntı, dert, külfet, korku, fakirlik gibi durumlar şeklinde **“şer”** olarak karşımıza çıkar. “Her canlı ölümü tadacaktır. Sizi bu fânî hayatta kâh hayır (zenginlik, sağlık gibi) ile kâh şer (hastalık, belâ, kazâ gibi) ile sınarız. Unutmayın ki yarın bir gün hesap vermek üzere huzûruma getirileceksiniz!”¹⁹³ âyeti bu gerçeği yansıtmaktadır. İnsanın dert ve musîbetlerle karşılaşması kaçınılmazdır. Çünkü insanın gerçek şahsiyeti denenme (ibtilâ) halinde ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁴

Şer konusu Kelâm ilminde oldukça geniş bir yer tutmaktadır. Şer probleminin açıklığa kavuşturulması bağlamında yapılan bazı yorumlar vardır. Bunlardan en genel olan iki görüş şudur: Birincisi; yeryüzünde hayır şerden daha baskındır. Var olan şerler mutlak değil nizâfî ve geçicidir, yine bunlar dünyada ve âhirette hayrın kazanılmasına vesiledir. Ayrıca şer sayılan bir husus birçok yönden hayır sayılabilir. Nitekim Kur’ân’da geçen “fakat şunu bilmelisiniz ki hoşlanmadığınız bir şey sizin için hayırlı/iyi olabilir; çok sevip arzu ettiğiniz bir şey de sizin için pekâlâ kötü/şerli olabilir”¹⁹⁵ âyeti buna delil olarak gösterilebilir. Meselâ yakıcılığı bakımından ateş bir şer ise de, yaşamın devamını sağlaması bakımından bir hayırdır. İkinci görüş ise; dünyadaki şerlerin bir kısmının Allah’a karşı sorumluluklarını yerine getirmeyen insanları denemek, uyarmak ve ibret almak gibi hikmetlere bağlı olduğu şeklinde ifade edilmektedir. Yaratıldığı andan günümüze kadar geçen süreçte kendisine yapılan bunca bilgilendirmelere rağmen insanın Allah’tan gafil olup O’na şükretmekten kaçınması, onun bazı sıkıntılarla denenip uyarılmaya ihtiyacı bulunduğunu gösterir. Bu uyarılar sayesinde kişi aczini fark etme, Allah’a yönelip O’na yakınlaşma ve duâ etme imkânı elde edebilir.¹⁹⁶

“Hayır ve şer” kavramlarının yukarıda nakledilen anlamları yanında ikinci bir anlamı daha vardır. Dünyada iken yapılan her türlü iyi tutum ve davranışın ahlâkî değerini belirtmek için de “hayır” kavramı kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm genellikle insanın âhirette

¹⁹³ el-Enbiyâ 21/35; el-Bakara 2/155-156; Âl-i İmrân 3/180.

¹⁹⁴ Süleyman Uludağ, “Belâ”, *DİA*, V, 380.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/216.

¹⁹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Şer”, *DİA*, XXXVIII, 541; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, 68-69.

kendisi için faydalı olabilecek her türlü iyiliği hayır diye adlandırmaktadır. “Hayır olarak ne yaparsanız Allah onu bilir. -Âhiret için- azık edinin; bilin ki en hayırlı azık takvâdır”¹⁹⁷ meâlindeki âyette geçen hayır kelimelerinden ilki fiilin niteliği, ikincisi amacın niteliği olarak kullanılmıştır.¹⁹⁸ Buradan hareketle insanın dünyada iken yerine getirdiği her türlü ahlâkî ve dinî sorumluluğu “hayır” kapsamına girmektedir. Allah’ın emri ve insanın selîm fitratıyla bağdaşmayan her türlü kötü ve zararlı fiillerin yapılması karşılığında cezâ tertip edilen inanç ve davranışlar için de “şer” kavramı kullanılmaktadır.¹⁹⁹ Bu sebeple, insan için dünyada her bir olgu ve olayın hayır tarafı olduğu kadar, bunların şer tarafının da bulunduğu bir gerçektir.

İnsanı ilâhî emir ve yasaklara aykırı fiil ve davranışlara sevk eden faktörlerin başında onda bulunan ölümsüz bir dünya hayatı içgüdüsü ve âhireti düşünmeme tavrı gelmektedir. Kendini bu psikolojiye kaptıran insan, hayat sadece bu dünya hayatından ibaretmiş gibi bir pervasızlıkla hareket etme arzusuna kapılır ve hayvânî istekleri tatmin etme duygusunun baskısıyla günaha kolayca kayabilir. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm’de özellikle “ebedî hayattaki mutluluk” anlamında mükâfatı gerektiren davranışların yapılması önerilmiş ve özendirilmiş, böylece insanın hayır ve şer arasındaki farkları iyice kavraması amaçlanmıştır.

Hayır ve şer kavramlarının var olmadığını veya bunların birbirlerine değer olarak eşit olduğunu düşünmek, insanların mükellef kılınarak âhirette mükâfat veya cezaya hak kazanmalarını imkânsız hale getirirdi. Çünkü mantıkî olarak dinin bir fiili emretmesi veya yasaklaması, o fiilin mâhiyeti itibarıyla iyi yahut kötü oluşuyla ilgili olup, bunu inkâr etmek Allah’ın kesin olarak haber verdiği hüküm ve emirlerini (zarûrât-ı dîniyye) inkâr etmek demektir.²⁰⁰

Hayır ve şerrin varlığıyla ilgili olarak Câhız (ö. 255/869), yaratılışından itibaren dünya düzenini; hayırla şerrin, faydalı ile zararlının birbirine olan uyumuna bağlamaktadır. Yine ona göre eğer dünyada yalnız şer bulunsaydı bütün varlıklar helâk olurdu. Aksine şayet dünyada sadece hayır bulunsaydı, o zaman da insana verilen sorumluluğun anlamından bahsedilemezdi. Yine şerden kurtulup hayra yönelmek için düşünmenin sebepleri ortadan kalkar, ardından da yaratılıştaki hikmet ve gaye yok olurdu.²⁰¹

Bu bağlamda insanın bazı durumlarda irâdesizliği, hırsı ve bilgisizliği sonucu dinen suç sayılan bir fiili işlemesi ve ardından Allah’a yönelerek samimi bir şekilde tövbe etmek

¹⁹⁷ el-Bakara 2/197.

¹⁹⁸ Mustafa Çağrı, “Hayır”, *DİA*, XVII, 43-44.

¹⁹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Şer”, *DİA*, XXXVIII, 539.

²⁰⁰ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, XIX, 62.

²⁰¹ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut 1969/1388, I, 204-205.

istemesi insanların şerden kaçıp hayra yönelişlerinin bir tezâhürü olduğu gibi aynı zamanda her an şer ile karşı karşıya kalılabileceğinin de bir göstergesidir.

Yüce Allah insanın önüne hayrın ve şerrin bir arada olduğu bir imkân alanı yaratmıştır. İnsan önüne konulmuş olan bu tercihler üzerinde hayatını devam ettirmekte ve bu noktada hiçbir baskıya da maruz kalmamaktadır. Zirâ insanın olaylar karşısındaki tutumu, olayların insanlara yönelik hayır veya şer şeklinde işlev kazanmasına neden olur. Nitekim “Ona doğru yolu gösterip iyiyi ve kötüyü tanıttık. Bu aşamadan sonra ister onca nimete karşılık imân ve itaat üzere minnettarlık göstere, isterse nankörlük etsin”²⁰² meâlindeki âyette tercih noktasında herhangi bir kısıtlamanın söz konusu olmadığı açıktır.

“İşte benim doğru yolum; gelin bu yola girin! Başka yollara sapmayın ki o yanlış yollar sizi Allah’ın yolundan ayırmasın”²⁰³ türündeki âyetler de Allah Teâlâ’nın insanlara doğru yolu göstermesi ve hatırlatmasından ibarettir. Çünkü kulunun yanlış yola gitmesine rahmet ve merhamet sahibi Yüce Allah’ın râzı olması beklenemez. Nitekim aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olduğundan, Allah Teâlâ doğru yolu göstermek için insanlara Hz. Peygamberi, onun aracılığı ile İslâm’ı göndermiş, varlık ve olayların söz konusu çift tabiatı (hayır/şer) hakkında insanları bilgilendirerek onların da kendilerine verilen irade ile hak yola yönelmelerini istemiştir. Zirâ iyilik ve kötülük Kur’ân ve Sünnette birbirinden ayrılmıştır. Bu insan için bir kısıtlama değil aksine ilâhî destek ve uyarıdır.²⁰⁴ Çünkü Allah, insanın baskı altına alınmadığını, zorlama ve dayatmaya tâbi tutulmadığını, insanın iyi veya kötü fiili tercih etme hakkına sahip olduğunu, “İmân konusunda asla zorlama yoktur! Dileyen inanır dileyense inanmaz. Kaldı ki artık hak ve hakikat ayân beyân ortaya çıkmış, doğru ve yanlış birbirinden ayrılmıştır”²⁰⁵ âyeti ile açıkça bildirmiştir.

Dünya hayatının fânîliği düşünüldüğünde burada ebedî olarak mutlak hayra ulaşmak zaten mümkün değildir. Çünkü dünya hayatı bir imtihan yeridir. Sonsuz iyiliğe ancak bu imtihanın akabinde “karar yeri” olan âhiret yurdunda ulaşılabilir. Bu dünya iyilik ile kötülüğün mücadele alanıdır. Bu dünya için kazanma yoktur ancak kazanmanın mücadelesi vardır. İnsanın dünyada kazandığı ve sahip olduğu her olgu ve itibar da bu dünyada kalacaktır.²⁰⁶ Kur’ân’da dünya hayatını tercih edenlere âhiret hayatının daha hayırlı ve ebedî olduğunun²⁰⁷ hatırlatılmasının hikmeti de bu olsa gerektir.

²⁰² el-İnsân 76/3.

²⁰³ el-En’âm 6/153.

²⁰⁴ Çağfer Karadaş, *a.g.e.*, s. 38.

²⁰⁵ el-Bakara 2/256.

²⁰⁶ Çağfer Karadaş, *a.g.e.*, s. 44.

²⁰⁷ el-Gâşîye 87/16-17: “Fakat sizler bu fânî hayatın zevklerini tercih ediyorsunuz. Oysa âhiret hayatı çok daha güzel, çok daha değerli ve üstelik ebedîdir”.

D. MUTLAK ADÂLET

İnsan çevresine baktığı zaman iyiliğin ve kötülüğün, fazîlet ve zilletin sürekli mücadele halinde olduğunu, iyilerin iyiliklerinin mükâfatını tam olarak alamadığını kötülerin de kötülüklerinin karşılığında tam anlamıyla cezâlandırılmadıklarını görebilmektedir. Hattâ bazı durumlarda kötülüğün iyiliğe üstün geldiğini rahatlıkla görebilmekteyiz.²⁰⁸ Bu dünyada yapılan yargıların ve değerlendirmelerin çoğu kez sübjektif ve eksik olduğunu da müşâhede etmekteyiz. Dünyada gerçekleşen bu durumlardan dolayı, her “hakkın” yerini bulması için âdil büyük bir mahkemenin kurulacağı bir başka hayatın varlığı gerekmektedir.

Oysa aklımız ve vicdanımız, faziletli kimselerin bu dünyada hak ettiği mutluluğa ve mükâfata erişmelerini, kötülerin ve haksızlık edenlerin bu yaptıklarının yanlarına kâr kalmamasını ve hak ettikleri cezalara çarptırılmasını istemektedir. Düşündüğümüz bu adâlet anlayışı, yaşadığımız âlemde gerçekleşmediğine göre, “mutlak adâlet” in gerçekleşeceği bir âlemin ve onu yerine getirecek olan “Mutlak Âdil” bir yaratıcının varlığı zorunlu olmaktadır. Böylece bu dünyada insanların ölçüleriyle yerine getirilmeyen adâlet âhirette Allah’ın ölçüleriyle gerçekleşecektir.²⁰⁹

Dünyada her suça tam tamına bir cezâ ve her iyiliğe tam tamına bir mükâfat verebilecek bir yol ve bunu gerçekleştirebilecek bir toplum ve otorite bulunmamaktadır. Bu bakımdan adâletsizliği görüp de derinden üzülen insan, mutlak adâletin gerçekleşeceği bir “hesap günü”nün varlığına inanmak ister.²¹⁰

Zirâ dünya hayatında insanın zorluklarla, haksızlıklarla mücadele ettiği halde bunları ortadan kaldıramadığı, bunun sonucunda da ızdırap çektiği bir gerçektir. Bundan dolayı mutlak adâletin tecelli edeceği, iyiliğin mükâfatlandırılması için bütün engellerin ortadan kalkacağı bir ebediyet âleminin varlığına inanmak, insan için büyük bir teselli kaynağı, aynı zamanda yaşama sevincidir.²¹¹

Tüm hesapların görüleceği o gün, Kur’ân’ın ilk sûresinde **yevmü’ d-dîn** (amellere karşılık verileceği gün)²¹² diye vasıflandırılmış ve söz konusu sûrenin beş vakit namazda okunması emredilmiştir. Kur’ân’da kıyâmetin daha çok adâlet ve hesap verme mefhumlarıyla tasvir edilmesi bu gerçeğin bir başka şekilde ifadesi sayılmalıdır.

²⁰⁸ Tabbara, *İslamın Ruhu*, Ankara 1965, s. 116.

²⁰⁹ Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, İstanbul 2005, s. 163.

²¹⁰ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, I, 544.

²¹¹ Muhsin Demirci, *Kur’ân’ın Temel Konuları*, İstanbul 2000, s. 353-354.

²¹² el-Fâtîha 1/4.

Dünya hayatı bir imtihan yeri, âhiret ise yaptıklarının karşılığının insana verilmesidir. Bu yönüyle âhiret inancının temeli adâlet düşüncesine dayanmaktadır. Bu nedenle âhiret hayatının varlığını ispat etme konusunda Kur’ân-ı Kerîm, Allah’ın “**adl**” ismine özellikle vurgu yapmıştır. Pek çok âyette Allah’ın “hakkâniyetle hükmedeceği” gerçeği ifade edilmiştir. Meselâ “Küçücük bir iyilik yapan, bunun mükâfatını alacaktır. Küçücük bir kötülük yapan da hak ettiği karşılığı bulacaktır”²¹³ ve “ Kıyâmet gününde biz son derece âdil teraziler koyarız. Hiç kimseye zerre kadar haksızlık yapılmayacaktır. Mükâfat ve cezâ değeri bir hardal tanesi ağırlığına da olsa, dünyada yapılan iyi ve kötü her işi tartıya koyacağız. Hesap görmede bizim gibisi yoktur”²¹⁴ meâlindeki âyetler bu gerçeği yansıtmaktadır.

Uhrevî hayat gerçeği, dünyadaki tüm oluşlara yansımış, dünya hayatına derinlik ve anlam kazandıran yegâne boyutu teşkil etmiştir. Bununla beraber varlıklar için âhiret âlemi, ilâhî adâletin mutlak anlamda tecellisi olması bakımından temel ve merkezî bir konuma sahiptir.²¹⁵ Bu anlamda hayatlarının sonlarına kadar farklı yolları takip etmiş insanların ölümlemlerinden sonra aynı âkıbetle karşılaşmalarının mümkün olamayacağını her düşünen insanın kolayca ulaşabileceği bir kanaattir. Zirâ dünyevî arzularının peşinden sınır tanımadan koşanlara cezâ, hiçbir güzel iş ve davranışlarda bulunanlara da mükâfat verilmemesi, en adâletli bir şekilde hüküm veren Allah’tan iyiye de kötülüğe de aynı muâmeleyi yapması nasıl beklenir?

Kur’ân da bununla ilgili olarak: “Demek o günaha batmış günahkârlar, hayatlarında ve ölümlemlerinde, kendilerini imân edip imanlarına yaraşır güzellikte davranışlar sergileyen kimselerle bir tutacağımızı düşünüyorlar. Bu ne kötü, ne yanlış bir düşünce böyle!”²¹⁶ ve “Biz Allah’a itaat ve teslimiyet gösterenlerle kâfirleri/müşrikleri bir tutar mıyız hiç?”²¹⁷ meâlindeki âyetler Allah’ın mutlak adâlete sahip olduğunu ifade etmektedir.

Âhiret düşüncesini yok saydığımız takdirde, ahlâkî değerlerin de bir anlamı kalmayacaktır. Zirâ bu durumda, kötülük yapanlar dünyada diledikleri gibi yaşacakları için akıllı sayılacaklar, diğer taraftan sadece iyilik yapmak için birçok zorluğa katlanan ve ahlâka aykırı şeyleri kendi çıkarları söz konusu olsa dahi yapmayan sâlih müminler de akılsız durumuna düşeceklerdir.²¹⁸

Allah’ın sâlih âmel yapan kullarının fillerini karşılıksız bırakması, zâlimin zulmü ile mazlûmun da hakkı yenmiş ve ezilmiş olarak kalması, O’nun hikmetiyle bağdaşmayan bir

²¹³ ez-Zilzâl 99/7-8.

²¹⁴ el-Enbiyâ 21/47.

²¹⁵ Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerîm*, İzmir 1993, 266.

²¹⁶ el-Câsiye 45/21.

²¹⁷ el-Kalem 68/35.

²¹⁸ Yener Öztürk, *a.g.e.*, s. 157.

durumdur. Hayır ve şer, iyilik ve kötülük farkının ortadan kalkması demek, iyi ile kötü arasında mücadele veren insanın çabasını da anlamsızlaştırmak demektir. O halde insanların dünyada iken yaptıkları hayırlı fiillerinin karşılığını görmesi, kötülük yapanların cezâlarını çekmesi, mazlûmun zâlimden hakkının alınması gerekliliği, ölüm sonrası başka bir hayatın varlığını da aklî olarak zorunlu kılmaktadır.

Âhiret gününe inanmak, insanın sadece sevâba erişmesi veya cezâyâ çarptırılması için bir yol değildir. Âhiret inancı fert ve toplum açısından da büyük bir önem arz etmektedir. Âhirete imân, insan hayatı için bir hedef ve yön tâyin eder, yaratılıştaki hikmet ve gayeyi öğretir. Âhiret inancı bu sayede, dünya hayatının düzeltilmesi için hem bireyin kendini faziletli kılmasına, hem de toplumun iyileşmesine en büyük teşvik edici bir unsur olmaktadır. Böylece insanlar, doğruluk ve adâlet ilkesinden tâviz vermezler. İnsanlar kazançlarını meşrû şeylerde ararlar, hileye, aldatmaya ve rüşvete yaklaşmazlar. Kendi haklarını bilir ve başkalarının hakkını gözetirler. Bu da İslâm'ın âdil, doğruluktan ayrılmayan, kişilik sahibi bireylerin oluşturduğu sağlıklı ve dürüst bir toplumun meydana gelmesine zemin hazırlamış olur. Artık aklı başında bir mümin, bu âlemden geçireceği zamanın ve saatlerin kıymetini daha iyi idrâk ederek geçirmelidir. Çünkü insanoğlu, burada edineceği kemâl sâyesinde daha yüce mevkilere yükselmek ve daha mutlu makam olan âhirete göç etmek üzere yaratılmıştır.²¹⁹

Âhiret inancı söz konusu olmadığı takdirde, her insanın peşine bir polis görevlendirilemeyeceğine göre, insanın şahsî çıkarlarının yanında diğerlerinin hakkına saygılı olmaya sevk eden, kuvvetlinin zayıfı ezmesine engel olan, hak ve hukuk düzenini sağlayacak olan insandaki “mutlak adâlet” düşüncesidir. İşte bu düşünce sayesinde insan, kendini bir takım kötülüklerden alıkoymakta ve hayır işlerine daha çok yönelmektedir.²²⁰

Netice itibarıyla âhiret âleminin bir gerçek olduğu gayet açık bir husustur. Çünkü bu inanç olmadan insanlığın bir değeri ve anlamı kalmayacaktır. İnsandaki fitrî özelliklerden biri olan adâlet duygusu da böyle bir şeyin imkânsızlığını göstermektedir. Herkesin dünyada iken yaptığı hayrın veya şerrin karşılığını göreceği gün olan âhiret hayatı mutlaka gelecektir.²²¹

²¹⁹ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 354; Emrullah Yüksel, *a.g.e.*, s. 164.

²²⁰ Emrullah Yüksel, *a.g.e.*, s. 164.

²²¹ Tâhâ 20/15.

E. EBEDİYET DUYGUSU

İnsan yaratılış itibarıyla yaşama sevincine sahiptir. İnsandaki bu duygu, hayat mücadelesinin en önemli güç kaynağını teşkil eder. İnsan, dünyada iken çeşitli şekillerde mârûz kaldığı dert ve sıkıntılarla ancak “sonsuz yaşama arzusu” ümidiyle başa çıkabilir. Fakat ölüm, insan için çaresi olmayan ve önü alınamayan bir olgu ve yaşama arzusunun önüne dikilen aşılamaz bir engeldir. Bu bağlamda dinin âhiret hayatı ile ilgili açıklamaları, ölümün uyandırdığı endişe ve korku, ölümün aşılamazlığı karşısında bocalayan ve uyum arayışı içerisinde bulunan insan için bir teselli ve tatmin kaynağı oluşturabilir.²²² Asıl hayatın ikinci âlemde başlayacağına inanmak, insanda henüz hayattayken bu gerçek hayatın özlemini uyandırır. İnsanda var olan bu özlem, onun daha iyi bir hayata ulaşma arzusunu kamçılarken, dünya hayatının adaletsizlikleri veya ölümün acımasızlığı karşısında da ona güç vermektedir.

İnsandaki sonsuzluk arzusu, âhiretin varlığını gösteren çok kuvvetli psikolojik bir delildir. İnsanın çok arzuladığı halde dünyada imkânı bulunmayan ölümsüz bir hayatın ancak âhirette mümkün olacağı görülmektedir. İnsanın bilinçli bir şekilde bâkî kalma arzusu, dinî tecrübe açısından son derece büyük bir önem arz etmektedir. Bu konuda kelâmcılar, Allah’tan başka her şeyin bir başlangıcı bulunduğunu kabul etmekle birlikte âhiretin sonsuzluluğun mümkün olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır. Çünkü ölüm ötesiyle ilgili inanışlar, bu hayatta karşılaşılan sıkıntıları, acıları ve ızdırapları teselli etmek için insan psikolojisinin îcad ettiği birer hayâlî tatmin kaynağı değildir.

Dünyaya ilk geldiğinde âciz bir canlı olan insan, hayatının diğer aşamalarında fizyolojik ve psikolojik yönden gelişerek tabiatın en değerli varlığı haline gelir. Ondaki ruhî ve fikrî gelişme devam ederek kendisinde ebediyet duygusu meydana getirir. İnsanın iyi düşünmeden, ilk bakışta “bir yok oluş” gibi telakki ettiği ölümden korkması veya âhiret hayatına inanmayanlarla ona hazırlıklı olmayanların ölümden ürkmesi de bu ebediyet duygusuna bağlanabilir. O halde daha mükemmel ve ölümsüz bir âlem olan âhiretin varlığını benimsemek insanın tabii yaratılışında bulunan bir özelliktir.²²³ Her insan bu fitrî duyguyla, gelip geçici bir hayat için değil de, ebedî bir hayat için yaratıldığını hisseder ki, bu his ve şuur da fânî bir hayattan sonra ebedî bir hayatın varlığının açık göstergesidir.²²⁴

²²² Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 97.

²²³ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *DİA*, I, 544.

²²⁴ Süleyman Uludağ, *İslâm’da İnanç Konuları ve İ’tikâdî Mezhepler*, İstanbul 1992, s. 238.

İnsandaki ölümsüzlük arzusu bazen çok çeşitli şekillerde de ortaya çıkabilir. Meselâ oğlu hakkında konuşulurken “tıpkı babası” şeklindeki değerlendirmeyi işiten bir baba, belki de farkında olmadan kendi fânîliğini unutmakta ve hayatının belli ölçüde de olsa, bir başka canlıda devam ettiğini görerek teselli bulmaktadır. Bu örnek, insanoğlunun biyolojik bir çerçevede dahi ölümsüz olmayı arzu ettiğini açıklamaktadır. Öte yandan bir “sosyal ölümsüzlük” kavramından da söz edildiği bilinmektedir. İnsanlar eserleriyle başkalarının iyilik ve mutluluklarına katkıda bulunmak, öldükten sonra “geride bir şeyler bırakmak” isterler. Bu bıraktıkları, kendileri öldükten sonra da yaşamaya devam eder. Tüm bu davranış şekillerinin temelinde gizli kalan arzu, insandaki “ölümsüzlük düşüncesi”dir.²²⁵

Ebediyet düşüncesinin kaynağını “biz nereden geldik, neyiz ve nereye gidiyoruz?” soruları oluşturur. Bu doğrultuda insanda var olan ölümsüzlük düşüncesi “gaye” kavramıyla yakından ilişkilidir. İnsanın varoluş anlamını ne kadar teolojik bir şekilde anlar ve değerlendirirsek, bu hayatla sınırlı kalmadığımıza ve öte dünyanın varlığına olan inancımız da o ölçüde artar.²²⁶ Ancak dünya hayatının câzibesi, kişinin fitratındaki ölümsüzlük duygusunu unutturup tabiatındaki seyrini durdurabilir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de bu duruma şöyle işaret edilmektedir: “İyi bilin ki Allah’ın lâneti, kişileri Allah yolundan döndüren, onu eğiltmek isteyen ve âhireti inkâr eden zâlimlerin tepesinedir.”²²⁷

İnsanın tam anlamıyla isteklerine cevap veremeyen dünyanın, ebedî yaşama arzusu gibi kâinâtı kuşatacak kabiliyetlerine cevap vermesi de beklenemez. Bu sebeple bu dünyada ebedî anlamda istek ve arzularının karşılığını göremeyen insan, elbette kendisine bir gaye için verilmiş bu duygularının karşılığını başka bir âlemde görecektir. Öyleyse insanın derinden hissettiği bu arzu ve emelleri boşuna değildir. Şu halde yaşadığımız âlemde büyük ölçüde gerçekleşmeyen ümit ve emellerimizin gerçekleşeceği bir başka âlem olmalıdır. O da âhiret hayatıdır.²²⁸

²²⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s. 236.

²²⁶ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul 2005, s.182.

²²⁷ Hûd 11/18-19.

²²⁸ Yener Öztürk, *a.g.e.*, s. 172.

III. KELÂM EKOLLERİNİN ÂHİRET KONUSUNA YAKLAŞIMLARI

A. SELEFİYYE

İtikadî konularda Kur'ân ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen kendilerine "Ehl-i Sünnet-i Hâssa"adı da verilen Selefiyye "sahâbe ve tâbiûn yolunda bulunan fukahâ ve muhaddislerin yolu" şeklinde tarif olunmaktadır.²²⁹ Bid'at ve hurâfelere karşı sert eleştirileri ve cedel metodu aleyhindeki tavırlarıyla ön plan çıkan bu ekolün mensupları, kendilerini "ehlü's-sünne, ehlu'l-hadis ve's-sünne ve ehlu'l-hak" gibi ifadelerle nitelendirmişlerdir.²³⁰

Selef yöntemini benimseyenlerin temel görüşleri dikkate alındığında onların Ehl-i Sünnet'in diğer kollarıyla önemli bir anlaşmazlık içinde bulundukları söylenemez. Selef akîdesini benimseyenler Ehl-i Sünnet'in diğer kollarıyla itikadî ilkelerde genel olarak aynı görüşleri paylaşmışlardır. Selef akîdesinin diğer kelâm ekollerini eleştirdikleri noktalar; nasların ve özellikle haberî sıfatların te'vili, dinî konularda aklî yöntemlere başvurulması, Kur'ân ve Sünnet'te bulunmayan terimlere dinî literatürde yer verilmesi şeklinde özetlenebilir. Bu guruba mensup olanlar, dinî konularda nasların bildirdiği hükümleri ölçü olarak kabul ettiklerinden, Kur'ân ve Sünnette yer almayan bir meselenin din ve itikâd alanına girmesine genelde olumlu bakmazlar.²³¹

Hadislere de büyük bir önem veren bu gurubun mensupları, Hz. Peygamber'den mütevâtir olmasa da sahih olarak nakledilen akîdeye dâir bütün rivâyetleri imânın gerekliliklerinden görmüşlerdir. Onlara göre, dine dâir bütün inanç ve ibadet meseleleri naslara dayanmalıdır. Çünkü Allah, inanılması istediği tüm hükümleri Kur'ân ve Sünnet yoluyla bildirmiştir. İnanç esaslarıyla ilgili çeşitli konularda ayrıntıya girmeden ve inceden inceye fikir yürütmeden vahiy yoluyla gelen âyet ve hadisleri olduğu gibi kabul etmek gerekmektedir. Ayrıca müteşâbih konuları ve zor meseleleri çözmek için aklın hakemliğine başvurulmaz. Çünkü Kur'ân ve Sünnet onları ispat edecek ve takviye edecek aklî istidlâllere

²²⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1341/1339, I, 98.

²³⁰ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399.

²³¹ a.mlf., "Selefiyye", *a.e.*, XXXVI, 401.

de yer vermiştir. Bu sebeple insana düşen tek şey, bunları anlama noktasında çaba göstermektir.²³²

İmâm Gazzâlî *İlcâmü'l-'avâm* adlı eserinde selef akîdesinin temel özelliklerini maddeler halinde açıklamıştır. Buna göre naslarda yer alan müteşâbih konularda takınılacak tavır: Allah Teâlâ'yı, şânına lâyık olmayacak (cisim olmak, yaratılmışlara benzemek gibi) şeylerden tenzîh etmek (**takdîs**); Hz. Peygamber'in bildirdiği her şeyi olduğu gibi kabul etmek (**tasdîk**); kavranması zor meselelerde acziyet ve eksikliği kabullenmek (**aczini itirâf etmek**); müteşâbihâtı anlamaya ehil olmayan kimselerin bu konularda gereksiz soru sormamaları (**sükût**); mânaları anlaşılmayan herhangi bir konuda yorum yapmak ve tasarrufta bulunmaktan kendini alıkoymak (**imsâk**); bu tür meselelerle kalben ve zihnen dahi meşgul olmamak (**keff**) ve bu konularda ilimde derinleşmiş (râsihîn) kimselerin rehberliğine güvenmek (**ma'rifet ehlini teslim**) şeklinde ifade edilmiştir.²³³

Selef akîdesini açıklayan İmâm Gazzâlî, daha sonra onların âhiret konusundaki görüşlerine de değinmiştir. Bu ekole göre akıl, bizlere bildirilmeyen âhiret ahvâline dâir bilgileri bilemez. Bu sebeple âhiret hallerini en iyi bilen Hz. Peygamber'dir. Zirâ akıl, tecrübe ve müşâhedeye dayalı konularda ancak sebep ve neticeleri bulabilir, âhiret ise akıl ve tecrübeyle bilinemeyen bambaşka bir âlemdir. Hz. Peygamber ise, her iki dünyayı ilgilendiren hususlarda vahiyleri olduğu gibi tebliğ etmiş, sahâbenin ilim ve ahlâkta önderi olmuştur. Bununla birlikte âhiret, kalp temizliği ve ahlâkî yüceliğe sahip, nübüvvet nûruyla aydınlanmış kişilerce de anlaşılabilir.²³⁴

Selefiyye'de “kıyâmetin kopacaktır” ifadesiyle genel anlamda insanın ölümü ile meydana gelen “küçük kıyâmet” değil, daha genel anlamda “büyük kıyâmet” adıyla evrenin kozmolojik olarak geçireceği “bozuluş ve yok oluş” kastedilir.²³⁵

Selefiyye'ye göre ba'sa imân etmekten kasıt, insanların hesaba çekilmek üzere kıyâmet gününde diriltilmiş halde kabirlerinden çıkartılmasını kabul ve tasdiktir. Kur'ân-ı Kerîm'de açıklanmış olduğu şekliyle ölümden sonra dirilişe imân etmek gerekir. Kur'ân, yeniden diriliş olayını, parçalanmış ve dağılmış cesetlerin bir araya toplanmaları, onların yeni bir şekilde yaratılmaları ve onlara tekrar hayat verilmesi şeklinde üç aşamada açıklamıştır. Bu konuda selef anlayışının önde gelen âlimlerinden İbn Teymiyye'ye (ö.728/1328) göre, felsefeciler ve

²³² Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1990, s. 70.

²³³ Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm*, Beyrut 1985, s. 53-54; Ayrıca bk., İzmirli, a.g.e., I, 99-101.

²³⁴ Gazzâlî, a.g.e., s. 53-64.

²³⁵ İbn Teymiyye, *Şerhu'l- Akâdeti'l-Vâsıtiyye* (şerh. Muhammed b. Salih Useymin), Demmân 1416, II, 127.

Hristiyanlar gibi cismânî dirilişi inkâr edenler kâfir, Yüce Allah'ın, ruhları dünyada bulunan cisimlerin dışındaki bedenlerde dirilteceğini iddia eden kimseler de bid'atçı ve fâsik durumuna düşmektedir.²³⁶

Kabir hayatı (berzâh âlemi) Selefiyye'nin üzerinde durduğu önemli konulardan biridir. İbn Teymiyye kabir suallerini “*fitne*” olarak nitelendirmektedir. Kabir fitnesinden maksat, kabirde insanları bekleyen çok çetin bir sorgunun gerçekleşecek olmasıdır. Kabir hayatı âhirete imânın kapsamı içerisindedir. Yani âhirete imân etmek, imânın üzerinde yükseldiği altı temelden biri olduğuna göre, âhîret gününe tam ve eksiksiz olarak imân, ancak kulun Hz. Peygamber'in haber vermiş olduğu ölümden sonra gerçekleşecek olan gaybî hususların tamamına inanmakla gerçekleşir. Bunlar da kabir fitnesi, kabir azâbı, kabir nimetleri, sırât, mîzân, şefâat ve buna benzer hususlardır. Bu husustaki temel ölçü, bunlara Hz. Peygamber'in haber verdiği şekilde inanmaktır.²³⁷

Selefiyye âlimleri, kabir suâli, kabir nimetleri, azâbı, sırât, mîzân gibi hususların bazı Mu'tezile âlimleri ve filozoflarca akıl ile sabit olmadıkları gerekçesiyle inkâr edilmesini eleştirmişlerdir. Çünkü onlar, bu konudaki hadisleri itikad alanında delil kabul edilmeyecek türde birer âhâd haber olarak görmüşler, bu konudaki âyetleri de gerçek mânalarından uzak şekilde te'vîl etmişlerdir. Bu yöntemle Mu'tezile âlimleri ve filozoflar, itikâd konusunda birinci derecede hüküm koyucu olarak aklı kullanmışlardır.

Selefiyye'ye göre şefâat, Kur'ân ve Sünnet ile sâbit olduğundan dolayı âhirete imân esasları arasında yer almaktadır. İbn Teymiyye, kıyâmet gününde şefâati üçe ayırmıştır. Birinci şefâat; Hz. Peygamber'in mevkîf ehline yapacağı şefâattır. Buna “Büyük şefâat” (şefâti uzmâ) adı da verilir. İkincisi; cennetliklerin cennete girebilmeleri için yapılan şefâattır ki bu iki şefâat türü sadece Hz. Peygambere mahsustur. Sonuncusu ise; cehenneme girmeyi hak etmiş kimseler için yapılan şefâattir.²³⁸

Selefiyye cennet ve cehennemin yaratılmışlığı, tasvîri ve ebedîliği konusunda naslara bağlı kalarak münakaşaya girmemiştir. Selef ulemâsının önemli ismi Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre “Allah, kullarından dilediğini bir lütuf olarak cennet için yaratmış, dilediği kimseleri de adâletinin bir tecellisi olarak cehennem için yaratmıştır.” Hayır ve şer kullar hakkında takdîr edilmiş şeyler olduğu için, insanoğlu kendisi için planlanmış olana doğru amel etmeli ve

²³⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 67-69.

²³⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, II, 105-110.

²³⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, II, 169-177.

yaratılış gayesine uygun hareket etmelidir. Bu sebeple ona göre cennet ve cehennem, varlıklardan önce yaratılmış olup, ebedîdir ve şu anda da mevcuttur.²³⁹ Selef akîdesinde ru'yetullah da cennet nimetlerinin en büyüğü olarak zikredilmiştir.

B. MU‘TEZİLE

İtikadî meselelerin yorumunda akla ve hür irâdeye öncelik veren bir mezhep olarak bilinen Mu‘tezile itikadî meseleleri sistematik bir şekilde tartışan ilk mezheptir. Başlangıçtan itibaren Mu‘tezile kelâmcıları, İslâm dininin temel ilkelerini **“usûl-i hamse”** başlığı altında ele almışlardır.²⁴⁰ Bu ekolün ünlü simâlarından Kâdî Abdülcebbâr (ö.415/1025), Mu‘tezile’nin esaslarını *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* adlı eserinde **“tevhîd”, “adl”, “va’d ve vaîd”, “menzile beyne’l-menzileteyn”** ve **“emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l münker”** şeklinde taksime tâbi tuttuktan sonra, bunların birine bile muhalefet edenin duruma göre kâfir, fâsık veya muhtî olacağını kaydetmiştir.²⁴¹

Mu‘tezile **“tevhîd”** esası içerisinde ru'yetullah’ın nefyini; **“ad”l** ve **“emir bi’l-ma’rûf nehiy âni’l-münker”** prensibi ile insanın verilen sorumluluk ve bu sorumlulukların temellendirilmesini; **“va’d ve vaîd”** ilkesi ile sevap, günah, şefâat, kabir azâbı gibi âhiret ahvâline dâir meseleleri ve **“menzile beyne’l menzileteyn”** esası içerisinde de büyük günah işleyenlerin âhiretteki durumunu incelemiştir.

Mu‘tezile, beş esas içinde adâlet prensibine çok büyük bir önem vermiştir. Bu sebeple onlar **“Adliyye”** ve **“Ashâbü’l-adl”** isimleriyle de anılmışlardır.²⁴² Mu‘tezileye göre adl, Allah’ın iyi (hasen) fiilleri işlemesi; O’nun kötü (kabîh) fiillerin meydana gelmesinde etkisinin bulunmamasıdır. Dolayısıyla insanların işlediği kötü fiillerin Allah tarafından yaratılması câiz değildir.²⁴³ Çünkü insan hürdür. Allah Teâlâ kullarına bir şeyi yapıp yapmama gücü vermiştir. Bundan dolayı kişi, irâde hürriyetini kullanarak istediğini yapabilir. Eğer insan herhangi bir şeyi yapma gücüne sahip değilse, işlediği kötü veya iyi amellerinden dolayı insanın cezâ veya sevap görmesi anlamsız olur. İnsanın sorumlu olduğu hiçbir fiili Allah yaratmadığı gibi, kulunun isyân içerisinde, kötü ve zâlim olmasını da dilememiştir. Bu sebeple Allah’ın kulun yaptığı kötü fiillerinden dolayı onları cezâlandırması zulüm sayılır, bu

²³⁹ Arif Aytekin, *Tahâvi: Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, İstanbul 1996, s. 268-269.

²⁴⁰ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *DİA*, XXXI, 395.

²⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* (talik. Abdülkerîm Osmân), Kahire 1408/1988, s. 123-126.

²⁴² Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 69.

²⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 132.

da Yüce Yaraticının hikmet ve adâletiyle bağdaşmaz. Nitekim iyilik ve kötülüğün ne olduğunu vahiy yoluyla insanlara bildiren Allah, buna dayanarak insanları yaptıkları işlerden dolayı sorumlu tutmuştur. Mu‘tezilenin adl anlayışı, kulun sorumluluğu sağlam bir zemine oturtması açısından önemlidir.²⁴⁴

Mu‘tezile, Kur’ân-ı Kerîm’de iyi amellerin emir buyrulduğu, kötü fiillerin yasaklandığı düşüncesinden hareketle “emir bi’l ma’rûf nehiy anil’l münker” ilkesini her müslümana vâcip kılmıştır. Bu sebeple İslâmiyetin yayılması, insanların hidâyeti için çaba göstermek, her Müslümanın iyiliği emredip kötülükten sakındırması zorunlu bir görevdir. Bu ilke gereği Mu‘tezile ekolü, insana dünyada iken bir hedef ve yön istikametinde bir gaye belirlemiştir.

Va‘d ve vaîd, iyi işler yapanın âhirette mükâfatlandırılması, kötü amelde bulunanların ise cezâlandırılması anlamına gelmektedir. Bu prensip aslında Mu‘tezilenin adâlet prensibinin bir sonucudur. Zirâ dünyada iken iyi işler yapan kişinin ebedî âlemde sevap görmemesi veya kötü ameller yapanın cezâlandırılmaması Allah’ın adâletine uygun düşmez. Halbuki bu konuda diğer kelâm mezheplerine göre Allah va‘dinden aslâ dönmez, ancak vaîdinden dilerse dönebilir. Mu‘tezile ise, Allah’ın va‘dinden dönmediği gibi, vaîdinden de asla dönmez. Neticede Mu‘tezile ekolü, bu prensibi kabul etmekle, toplum içindeki düzenin sağlanmasında etkili olmuştur. Nitekim bu prensiple her insan, yaptığı iyi veya kötü amelin karşılığını âhirette mutlaka göreceğine inanarak hareketlerini kontrol etmek zorunda kalmaktadır.²⁴⁵

Mu‘tezile’nin âhiret hayatı ile bağlantılı bir ilkesi olan el-menzile beyne’l menzileteyn esası, büyük günah işleyen kişinin küfrü gerektiren bir inkârda bulunmadığı için kâfir olmayacağı gibi; onun işlediği günahlar sebebiyle de imânda da kalamayacağını ifade eder. Kişinin kendisinde var olan kelime-i şehâdet ve benzeri iyilikler onun küfre girmesine engel olmuştur. Bu sebeple imân ile küfür arasında kalan bu kimseye, ölünceye kadar Müslüman muâmelesi yapılır. Bu özellikteki kişilere “fâsık” denir. Fâsık, şartlara uygun olarak tövbe ederse imân etmiş olur, şâyet tövbe etmeden ölürse ebediyen cehennemde kalır.²⁴⁶ Çünkü büyük günah işleyen bir kimsenin -eğer tövbe etmemişse- affedilmesi vaîd ile alâkalı âyetlerin içeriğine ters düşmektedir.

Kabir azâbı ve nimeti konusunda Mu‘tezile âlimleri arasında tam bir fikir birliği olmasa da, genel görüş kabir azâbı ve nimetinin olmadığı yönündedir. Onlar, görüneni esas

²⁴⁴ Ahmet Saim Kılavuz, “Adl”, *DİA*, I, 387-388.

²⁴⁵ Kemal Işık, *a.g.e.*, s. 71.

²⁴⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1981, s. 176.

alıp görünmeyi ona kıyas ederek (gâibi şâhid ile kıyâs), ölünün hayata ve idrâke sahip olmayan bir cansızlık vasfı taşımasından dolayı, ölünün bir azâb veya nimet görmesini imkânsız görmüşlerdir.²⁴⁷ Her ne kadar kaynaklar Mu‘tezile’nin kabir azabını inkâr ettiğini nakletseler de, Kâdî Abdülcebbâr bu iddiayı İbnü’r-Râvendî’nin (ö. 573/1187) kendilerine yönelttiği bir ithâm olarak değerlendirip reddeder. Kâdî Abdülcebbâr kabir azâbını kabul etmiş ve kabir azabını sübût, keyfiyet, zaman ve fayda açısından dört madde dâhilinde delillendirmiştir.²⁴⁸

Mu‘tezile kelâm ekolünün ele aldıkları konulara aklî yaklaşımı âhiret konularında da kendisini belli etmektedir. Mu‘tezile’ye göre dirilişin gerçekleşmesi aklen vâciptir. Çünkü Allah’ın âhiret günü hak edenlere hakkını vermesi O’nun üzerine vâciptir. Mükâfatlandırma ve cezâlandırma da ancak yeniden diriltilmekle olur. Bu sebeple Mu‘tezile âlimlerine göre Allah’ın itaatkârlara sevap vermesi, günahkârlara da cezâ vermesi sadece rûhânî dirilişle gerçekleşmez. Onlara göre itaat eden veya isyân eden sadece rûh değil, rûh ve beden birlikteliğinden oluşan bütün ve aslî parçalardır.²⁴⁹

Mu‘tezile’ye göre, insanlar ve cinler nasıl haşrolacaksa hayvanlarda da haşrolunacaktır. Mu‘tezile’nin Nazzâmiyye kolunun kurucusu olan en-Nazzâm’a göre (ö. 220-230/835-845 arası), tüm hayvanlar cennete toplanacaklardır. O, Allah’ın cennetle yücelttiği herkesin, üstünlük bakımından birbirinden farklı olmadığını iddia etmiş ve iddiasını şu ifadelerle temellendirmiştir: “Allah Resûlünün oğlu İbrâhim’in cenneteki derecesi, müminlerin çocuklarının derecesinden üstün olmadığı gibi, cennette müminlerin çocuklarının üstünlük dereceleri veya nimetleri de hayvanlardan üstün değildir. Çünkü bu hayvanların da çocuklar gibi ameli yoktur.”²⁵⁰ Buna ilâveten âhirette çocukların cezâlandırılması hususunda her ne kadar farklı fırkalara ayrılırsalar da Mu‘tezile âlimlerin çoğunluğuna göre âhirette bâliğ olmayan çocuklar cezâlandırılmazlar.²⁵¹

Mu‘tezile âlimleri fetret ehli kimselerin Allah’ın varlığına ve birliğine inanmak, ayrıca akıl yürütmek suretiyle bilinebilecek olan iyi fiilleri yapmak ve kötü fiillerden kaçınmakla yükümlü olduğu noktasında birleşmiştir. Mu‘tezile’ye göre, bu yükümlülükleri yerine getiren kurtuluşa erecek, yerine getirmeyen ise cehenneme girecektir.²⁵²

²⁴⁷ Mâtürîdî, *Risâle fi’l Akaid*, (çev. Yusuf Ziya Yörükân), Ankara 1953, s. 18; Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 253.

²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 730.

²⁴⁹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, (thk. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, s. 91-92.

²⁵⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî), yy. 1367/1948, s.88.

²⁵¹ el-Eş‘ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1416/1995, I, 319.

²⁵² Metin Yurdagür, “Fetret”, *DİA*, XII, 475-480.

Mu'tezile, amel defterlerini, amel defterlerinin yazımını ve amellerin tartılmasını inkâr etmiştir. Onlara göre, ameller Allah tarafından bilinmektedir. Bu sebeple de bilinen bir şeyin tartılmasını ve ayrıca yazıya geçirilmesini abes olarak görmüşlerdir. Bu konudaki nasları ise te'vil etmişlerdir.²⁵³ Mu'tezile düşünürlerin aksine Kâdî Abdülcebbâr, mîzânın Kur'ân'ın açıkladığı gibi gerçek olduğunu, hesabın beden organlarının konuşturulmasının ve amel defterlerinin dağıtımının gerçekleşeceğini ifade etmiştir.²⁵⁴

Mu'tezile, âhiret ahvâlinden olan Havz-ı Kevseri de inkâr etmektedir. Çünkü onlar, bu konudaki haberlerden ancak mütevâtir olanı kabul etmişler ve Havz-ı Kevser konusunda tefsir âlimlerinin de kendi aralarında bir ihtilâf halinde olduklarını belirtmişlerdir.²⁵⁵

Mu'tezile'nin şefâat konusundaki görüşleri de dikkat çekmektedir. Onlara göre hem adâlet hem de va'd ve va'id prensipleri, âhirette şefâatin olmamasını gerektirir. Çünkü Allah, va'd ve va'idinden dönmeyeceğine göre günahkârların bağışlanması mümkün değildir. Bu itibarla Mu'tezile, Hz. Peygamber'in ümmetine yapacağı şefâatini, büyük günah işlemiş cehennemliklerin bağışlanması anlamında değil, cennetliklerin mertebelerinin artırılması şeklinde kabul eder.²⁵⁶ Bu konudaki delilleri de, arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunan meleklerin yaptığı duâdır. "Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azabından koru"²⁵⁷ meâlindeki âyettir.

Mu'tezile'nin çoğunluğu sırât konusunda Ehl-i Sünnet'in tasvir ettiği "kıldan ince kılıçtan keskin" gibi bir köprü tasavvurunun mümkün olamayacağını ve buradan geçmenin imkânsızlığını ifade etmiştir. Onlara göre naslarda geçen sırât, "köprü" manâsına değil, "yol" anlamına gelmektedir. Mu'tezile'ye göre bu köprüden geçilmesi farz edilse bile; bu, Müslümanlara bir eziyettir.²⁵⁸

Cennet ve cehennem konusu Mu'tezilî âlimlerin genel anlamda üzerinde durdukları meseleler, cennet nimetlerinin veya cehennem azâblarının türleri ve niteliği, cennet ve cehennemin şu anda var olup olmadığı meselesidir.

Meselâ Mu'tezile'nin tâlî fırkalarından biri olan "Hüzeyliyye" mezhebinin İmâmı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre (ö. 235/849-50), kulların hareketleri kendisi tarafından meydana

²⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, s. 255-256.

²⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 734.

²⁵⁵ Pezdevî, *Usulü'd-Dîn*, (thk. Hans Peter Linss), Kahire 1963, s. 126.

²⁵⁶ Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 2011, s. 176; Yusuf Şevki Yavuz, "Şefâat", *DİA*, XXXVIII, 413-414; İlyas Çelebi, "Mu'tezile", XXXI, 396; Mu'tezile'ye göre şefâat'ın va'd-va'id ilkesi ile ilişkisi ve bu konuda Ehl-i Sünnetin Mu'tezileye verdiği cevaplar hakkındaki bilgiler için ayrıca bk., Akif Akay, *İslam İnancında Şefâat*, (NEÜSBE Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2012.

²⁵⁷ el-Mü'min 40/7.

²⁵⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 160-161; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, s. 257.

getirilmez, bütün fiiller Allah tarafından yaratılır. Dolayısıyla âhiret âlemindeki varlıklardan hiçbirinin bir şeyi yapmaya ve bir şey söylemeye güçleri yoktur. Bu zümreye göre cennet ve cehennem ehlinin hareketleri nihâyete erer ve bu durumda bütün lezzetler cennetlikler için ve bütün elemeler de cehennemlikler için yaratılır.²⁵⁹

Mu‘tezile’nin Bağdat ekolünün en meşhur âlimlerinden el-Câhız (ö. 255/869) Allah’a zulüm isnâd edilemeyeceği ilkesinden hareketle “Allah, hiç kimseyi cehenneme sokmaz. Ancak cehennem, kendi halkını, tabîatı gereği kendine çeker ve sonra onları temelli olarak kendinde tutar” diyerek cehennem hakkındaki görüşünü açıklamıştır.²⁶⁰

Mu‘tezilî düşünür Nazzâm da, cennetlikler için cennet nimetlerinin bir nimet olmasından dolayı, Allah’ın cennet nimetlerini eksiltmeyeceğini açıklamıştır. Çünkü ona göre cennet nimetlerini azaltmak Allah için bir zulümdür ki bu da Allah için düşünülemez. Yine cehennem halkının azâbını bir zerre bile arttırmanın veya azaltmanın Allah için söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Buna ilâveten Allah’ın adâleti gereği cennetliklerden birinin cennetten çıkarılması, cehennemi hak etmeyen birinin de cehenneme sokulması mümkün değildir.²⁶¹

Ehl-i Sünnet akâidinde cennet nimetlerinin en büyüğü olan ru‘yetullah, Mu‘tezile ekolünce inkâr edilmiştir. Mu‘tezile, Allah’ın bu dünyada da âhirette de görülmesinin mümkün olmayacağı düşüncesini ortaya koymuştur. Mu‘tezile, Allah’ın bir olduğu ve benzeri bulunmadığı (tevhîd) esasından hareket ederek, Allah’ın âhirette görülemeyeceğini iddia etmiştir. Mu‘tezile, “görme” eylemini dünya şartlarında düşünüp Allah’ın zaman ve mekândan münezze olduğunu ileri sürerek O’nun aslâ görülemeyeceğini iddia etmiş ve bu anlama gelebilecek âyet ve hadisleri tev’îl yoluna gitmiştir. Çünkü Allah, cisimlere benzemez. Gözle görünen bir şey, bir anlamda cisimlere benzemiş olur. Bu sebeple Allah’ın gözle görüleceğini söyleyenler, O’nu cisimler gibi görülecek bir varlık olarak vasıflandırmış olurlar. Mu‘tezile, tevhîd ilkesi gereği Allah’ın sıfatlarının beşerin ve cisimlerin sıfatlarına benzemediğini açıklamıştır. Mu‘tezile düşünürleri, bu delillerinden dolayı ru‘yetullahı aklî olarak da imkânsız görmüşlerdir.²⁶²

Sonuç olarak Mu‘tezile ekolünün akla verdiği önem, sem‘iyyât bahislerinde de kendini göstermiş ve onların âhiret âlemini dünya şartlarında değerlendirip yorumlamalarına sebep olmuştur.

²⁵⁹ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul 2011, s. 357; Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 74-75.

²⁶⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 106.

²⁶¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 80-81.

²⁶² Temel Yeşilyurt, “Ru‘yetullah”, XXXV, 312-313; Kemal Işık, *a.g.e.*, s. 73; Halil İbrahim Bulut, *a.g.e.*, s. 176.

C. EHL-İ SÜNNET

Hız. Peygamber ile ashâbın dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler anlamın gelen Ehl-i Sünnet, kelâm ve mezhepler tarihi eserlerinde genellikle Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtüridiyye'yi kapsayan bir tabir olarak kullanılır. Her ne kadar bu üç ekol Ehl-i Sünnet çerçevesinde birlikte tasnif edilse de kelâm ilmi açısından bakıldığında Selefiyye ayrıca değerlendirilmiştir. Çünkü Selefiyye'nin konular karşısındaki metodları gerek Eş'ariyye gerekse de Mâtüridiyye mezhebinden farklılıklar arz etmektedir.

Mu'tezile kelâmının ortaya çıkmasından yaklaşık bir buçuk asır sonra Selefiyye âlimlerinden olan İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) ve Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi bazı düşünürler, müteşâbihler üzerine düşünmenin, anlamaya çalışmanın ve onları muhkem âyetlerin ışığı altında incelemenin Kur'ân'ın düşünce yapısına uygun olduğunu kabul etmeye başlamışlar ve böylece "imân meselelerini akıl kâideleriyle te'yid etme" ihtiyacı doğmuştur. Çünkü kelâm sahasında görüş ve kanaatlerini yaymaya çalışan Mu'tezile'ye karşı, nakle bağlılığı esas alan ve teslimiyeti kendisine prensip edinmiş selef akîdesi çaresiz kalıyordu. Bu düşüncelerinden dolayı İbn Küllâb ve Hâris el Muhâsibî gibi selef âlimleri Ehl-i Sünnet kelâmının doğuşuna zemin hazırlamışlardır.²⁶³

İslâm dünyasında dinî konularda nakle bağlı kalmakla beraber akla da ehemmiyet verecek, selef metodu ile Mu'tezile metodunun iyi taraflarını alıp bunları kendinde birleştirip Ehl-i Sünnet çerçevesi içerisinde kalacak yeni bir düşünce sisteminin varlığına ihtiyaç doğmuştu. Nitekim hicrî dördüncü asrın başında Irak'ta Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Mâverâunnehir'de de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Ehl-i Sünnet kelâmının görüşlerini bu yaklaşımla bütünüyle sistemleştirmiş ve yaymışlardır. Artık onlardan itibaren Ehl-i Sünnet'in îtikâdî görüşleri Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik adı altında tedvîn edilir olmuştur.²⁶⁴

Eş'arî ve Mâtürîdî'nin tesis ettiği Ehl-i Sünnet ilm-i kelâmı naklin yanında aklın rolünü kabul etmekte, imân esaslarını gerektiğinde aklî yollarla izah ve tey'îd etmekte ve tev'île başvurmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Ehl-i Sünnet kelâm ekolü her ne kadar Mu'tezile metodunu kullanmış gözükse de, meselelere bakış açısıyla Selefiyye ile Mu'tezile arasında bulunmaktadır. Bu itibarla âhiret hayatına ilişkin kelâm görüşlerini kısaca izah

²⁶³ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, s. 23; Ethem Ruhî Fırlı, *a.g.e.*, s. 74.

²⁶⁴ Bekir Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 120.

ederken Selefiyye, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet (Eş'arî ve Mâtürîdî) şeklinde ayrı ayrı incelemeye çalıştık.

1. Eş'ariyye

Eş'arî âlimleri nasların haber verdiği berzâh âlemine ve âhiret hallerine inanmanın farz olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Bu konuyla ilgili nasların te'vil edilmeyip zâhirî mânada anlaşılmasını savunan Eş'ariyye, haber verilen hadislerin de akıl açısından imkânsız olmadığını belirtmiştir. Âhiret halleri; kabir azâbı veya nimeti, kıyâmetin kopması, ölümlerin cismânî olarak dirilişi, haşır, hesap, mîzân, sırat cennet ve cehennem safhalarından oluşmaktadır.²⁶⁵

Âhiretle ilgili Eş'arî mezhebinin ihtilâf ettikleri konuların en başında bedenle birlikte rûhun ölüp ölmediği meselesidir. Erken devir âlimlerinden olan Eş'arî ve Bâkîllânî (ö.403/1013), rûhun latîf bir cisim olduğunu ifade etmişler, kabirdeki azab veya nimetin rûhun varlığını devam ettirmesiyle değil, Allah'ın bedene ait bazı parçaları nimeti veya azabı idrâk edebilecek kapasitede tekrar yaratmasıyla gerçekleşeceğini kabul etmişlerdir.²⁶⁶ Cüveynî ve Gazzâlî'den itibaren ise rûhun bedenden ayrı basit bir cevher olduğu ve ölümden sonra varlığını sürdürdüğü fikri Eş'arî mezhebi âlimlerince benimsenmiştir.²⁶⁷

Eş'ari ekolünün önemli isimlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Allah yolunda can verenlere "ölü" demeyin"²⁶⁸ meâlindeki âyetleri delil getirerek, bedenin sürekli değişim halinde bulunmasına rağmen insanda benlik şuûrunun her zaman var olduğunu naklî ve aklî delillere dayanarak belirtmiştir. Bu sebeple Fahreddin er-Râzî, âhiret ahvâlini açıklarken rûhun varlığı ve bekâsı üzerinde önemle durmuştur.²⁶⁹

İmâm Eş'arî öldükten sonra tekrar diriltilmeyi "başlangıcın tekrarı" şeklinde tanımlamıştır. Ona göre, Allah Kur'ân'da dirilişi inkâr edenlere karşılık vermek üzere dirilişin mümkün oluşunu aklî delillerle açıklamıştır.²⁷⁰ Ayrıca Eş'arî ekolü, dirilişin ruh-beden bütünlüğü şeklinde olacağını savunmuştur. İnsan bedeninin yeniden yaratılışının mümkün oluşunu da buna delil olarak getirmişlerdir. Çünkü Yüce Allah, bütün mümkünlere güç

²⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, 452.

²⁶⁶ M. Ahmed Abdülkâdir, *'Akîdetü'l-ba's ve'l-âhire*, İskenderiye 1986, s.73.

²⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *DİA*, XI, 452.

²⁶⁸ el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169.

²⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 108.

²⁷⁰ el-Eş'arî, *Usûlü Ehli's-Sünne* (thk. Muhammed es-Seyyid Celyend), Kahire 1987, s. 42-43.

yetirebilendir. Yine Allah Teâlâ, bir insan bedenini parçalarını diğer bir insanın parçalarından ayırt etme gücüne ve bilgisine sahiptir.²⁷¹

Eş'ârî düşünürlerine göre kabir suali, kabir azâbı ve nimeti haktır. Bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'de kâfirlerin azap gördüklerini aktaran âyetler ile Hz. Peygamber'in kabir azabıyla ilgili beyânlarını²⁷² delil olarak gösteren İmâm Eş'ârî, sahâbeden hiç kimsenin kabir azabını reddetmediğini, bu sebeple de konunun sahâbe icmâi ile kesinlik kazandığını bildirerek delilini güçlendirme yoluna gitmiştir.²⁷³

Eş'ârî âlimleri kıyâmetin kopması hakkında Kur'ân'da ve hadislerde geçen delilleri beyân ettikten sonra, varlıkların ölümü ile kâinât arasında bir benzerlik kurarak, göklerin ve yerin düzeninin bozulacağına imân etmek gerektiğini belirtmişlerdir. Bu konuda en belirgin aklî delili Fahreddin er-Râzî dile getirmiştir. Ona göre bütün cisimler benzerlik gösterdiklerinden dolayı, bir kısmı için mümkün olan diğerleri için de mümkündür. Bu da yer ve göklerin yıkılıp, niteliklerini değiştirmelerinin (kıyâmetin kopması) imkânını gerektirir.²⁷⁴

İnsanların tutum ve davranışlarını değerlendirmek için amellerin tartılmasının gerekliliği, sırât ve Havz-ı Kevser'in varlığı Eş'ârî âlimlerince benimsenmiştir. Amellerin tartılması hususunda “İşte o gün amel terazisinde iyilikleri kötülüklerinden ağır basan kimse huzûr ve mutluluk dolu bir hayata kavuşacaktır. İyilikleri kötülüklerinden hafif gelen kimse ise kendini cehennemde bulacaktır”²⁷⁵ meâlindeki âyetleri delil olarak getirmişlerdir. Teftâzânî de (ö. 797/1395) amellerin tartılmasının keyfiyet ve mâhiyetinin aklın kavrayamayacağı bir konu olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, amellerin tartılmasından kastedilenin üç farklı şekilde olabileceğini ifade etmiştir. Bunların; amel defterlerinin tartılması, Yüce Allah'ın iyi ve kötü amelleri oranlarına uygun olarak bir tarafı baskın kılması veya organların hesap gününde konuşmaları şeklinde olabileceğini ifade etmiştir.²⁷⁷

Mu'tezile, sırâtı bir köprü olarak değil bir yol anlamında anladığında, onlar bu konuda: “Bu köprüden geçmek imkânsızdır. Geçmek mümkün olsa bile, bu Müslümanlara eziyettir” şeklinde eleştiride bulunmuş; Eş'ârî ekolü ise, Allah'ın böyle bir köprüden geçmeyi Müslümanlara kolaylaştıracağını, hattâ bazı müminlerin oradan yıldırım hızıyla geçmesinin

²⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 89-90.

²⁷² Meselâ bk., Buhârî, “Cenâ'iz”, 82, 87-91; Müslim, “Cennet” 68, 70; Tirmizî, “Cenâ'iz”, 67.

²⁷³ el-Eş'ârî, *el-İbâne* (thk. Abdülkadir Arnaut), Dimaşk 1981, s. 181.

²⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 91.

²⁷⁵ el-Kâria 101/6-9.

²⁷⁶ Teftâzânî, *Şerhü'l-'Akâ'id*, s. 255.

²⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, s. 91.

mümkün olduğunu²⁷⁸ ve bu köprünün “kıldan ince kılıçtan keskin”²⁷⁹ olduğunu beyan eden hadisleri zikrederek söz konusu eleştirilere cevap vermişlerdir.²⁸⁰

Mu‘tezile’nin havzı inkâr etmesine karşın, Eş‘ariyye mezhebi âlimleri bu konuda Hz. Peygamber’den tartışmasız rivâyetler²⁸¹ bulunduğunu belirterek Havz-ı Kevser’i âhirete taalluk eden inanç konularından biri olarak kabul etmişlerdir.²⁸²

Cennet ve cehennemin apaçık delillerle sâbit olduğunu belirten Eş‘arî ekolüne göre cennet ve cehennem yaratılmış ve şu anda da mevcuttur. Bu konuda Eş‘arî ekolünün iki büyük düşünürü Fahreddin er-Râzî ve Teftâzânî, cennetin yaratılmış olduğu hususunda: “Cennet, gökler ve yerler kadar geniş olup Allah’a itaatsizlikten sakınanları ağırlamayı beklemektedir”²⁸³ âyetini; cehennemin yaratılmışlığı için de: “O halde yakıtı insanlardan ve taşlardan oluşan kâfirler için hazırlanmış cehennem ateşinden sakının”²⁸⁴ âyetini delil olarak göstermişlerdir. Teftâzânî bu delillere ilâveten Kur’ân’da geçen Hz. Âdem ile Hz. Havvâ kıssasının da²⁸⁵ cennet ve cehennemin yaratılmışlığına işaret ettiğini belirtmiştir.²⁸⁶

Eş‘ariyye mezhebi, cennet ve cehennemin ebedî olduğunu, orada bulunanların da fânî olmadıklarını ayrıca cennet ehline mükâfatın ve cehennem ehline azâbın sürekli olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸⁷ Zirâ onlar bu konuda Yüce Allah’ın kendisini inkâr eden kitab ehli ile kendisine ortak koşanlar için “temelli kalmak üzere ateşe mahkûm olacaklar”²⁸⁸ meâlindeki beyânı ile kendisine imân edip sâlih amel işleyenler için buyurduğu “onlar orada ebedî olarak kalacaklardır”²⁸⁹ meâlindeki âyeti delil olarak kullanmışlardır.

Mu‘tezile mezhebinin Basra ekolünün sevabın hak edilme sebebi olarak ameli görmesi, Eş‘arî âlimleri tarafından benimsenmez. Çünkü sevap vermek Mu‘tezile’nin kabul ettiğinin aksine Allah için zorunlu olan bir şey değildir. Nitekim kulun üzerinde Allah’ın büyük nimetleri vardır. Kulun da bu nimetler gereği Allah’a her zaman şükür ve ibadet etmesi gerekir. Bu ibadetler bu nimetler karşılığında meydana gelince ayrıca bir de sevap gerektirmez. Zirâ görevin yerine getirilmesine ek bir şey gerekmez. Kulun fiilinin meydana

²⁷⁸ Meselâ bk., Buhârî, “Ezân”, 129; “Tevhîd”, 24; “Rikâk”, 51; Müslîm, “Îmân”, 302, 326, 329.

²⁷⁹ Meselâ bk., Müslîm, “Îmân”, 302.

²⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id*, s. 257.

²⁸¹ Meselâ bk., Tirmizî, “Sıfatü’l-kıyâme”, 15; Buhârî, “Rikâk”, 53; “Cenâ’iz” 73; “Meğâzî”, 17, 27.

²⁸² el-Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 179-180.

²⁸³ Âl-i İmrân 3/133.

²⁸⁴ el-Bakara 2/24.

²⁸⁵ el-Bakara 2/24; el-A‘râf 7/19.

²⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 91; Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id*, s. 258.

²⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 91; Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 259.

²⁸⁸ el-Beyyine 98/6.

²⁸⁹ el-Beyyine 98/8.

gelmesinde, onun kendi isteği yanında ona söz konusu fiile ilişkin gücün de Allah tarafından verildiği unutulmamalıdır.²⁹⁰

Fahreddin er-Râzî, insan fiillerini “vaîd” konusu ile irtibatlandırmış vaîdin bir bilgilendirme değil, korkutma amaçlı olduğunu belirtmiştir. Çünkü kulun bütün fiilleri Allah’ın fiillerine bağlıdır; onun bundan dolayı cezâlandırılması güzel görünmez.²⁹¹

Eş’arî mezhebi, Resûlullah’ın şefâat yetkisi olduğu konusunda Müslümanların icmâ ettiğini belirtmiştir. Şefâat, büyük günah işlemiş günahkârlar içindir. Cennetle müjdelenmiş müminler için şefâat düşünülemez. Çünkü cennet, va’d edilmiş ve müjdelenmiştir. Nitekim Allah Teâlâ “İnanıp iyi işler yapanların karşılığını eksiksiz olarak vereceğini ve lütfundan onlara fazlasını vereceğini” apaçık buyurmuştur. Zirâ mâkûl olan şefâat, cezâyı hak edenden cezanın kaldırılması veya birine va’d etmediği bir şeyi ona fazlasıyla vermesidir.²⁹²

Bu konuda Eş’arî âlimleri, Mu‘tezile’nin şefâatin reddine ilişkin delillerini, şahıs ve dönem bazında değerlendirdiklerini belirtmişlerdir. Onlara göre şefâat, şahıslara ve uygulanacağı zamana bağlı olarak düşünülmelidir. Zirâ İmâm Eş’arî şefâatin herkes hakkında gerçekleşeceğini kabul etmemektedir. Sonuç olarak Mu‘tezile şefâat konusunda genel düşünürken, İmâm Eş’arî özel düşünmektedir. Nitekim özel, genelden her zaman önceliklidir.²⁹³

Ru‘yetullah konusu, âhiret ahvali içinde Eş’arî ekolünün üzerinde önemle durduğu bir meseledir. Eş’arî mezhebi, Allah’ın âhirette görülebileceğini savunmakta ve bu konuda birçok delil ortaya koymaktadır.

İmâm Eş’arî *el-İbâne* adlı eserinde bu konuya detaylı bir şekilde değinmiştir. Eş’arî bu konuda öncelikle naklî delilleri içeren âyet ve hadisleri ele almıştır. Meselâ ona göre: “O gün bir takım yüzler ıslıl ıslıl olarak Rablerine bakarlar”²⁹⁴ âyetinde Allah Teâlâ, nazar ile görme bakışını (nazarü’r-ru‘yet) dolayısıyla görmeyi kasdetmiştir.²⁹⁵

Hiz. Mûsâ’nın “Rabbim bana (kendini) göster de sana bakayım” talebine Allah Teâlâ’nın: Eğer o dağ yerinde durabilirse sen de beni görebileceksin” cevabının yer aldığı âyeti de²⁹⁶, Allah’ın âhirette görülebileceğinin kanıtıdır. Çünkü ismet sıfatını taşıyan bir Peygamberin, vukuu imkânsız bir şeyi talep etmesi doğru değildir. Onun bu isteği,

²⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Me‘âlimü usûli’ d-dîn*, s. 92.

²⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *Me‘âlimü usûli’ d-dîn*, s. 92.

²⁹² el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 177-178.

²⁹³ Fahreddin er-Râzî, *Me‘âlimü usûli’ d-dîn*, s. 95.

²⁹⁴ el-Kıyâme 75/ 22, 23.

²⁹⁵ el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 31.

²⁹⁶ el-A‘râf 7/143.

ru‘yetullahın imkânını göstermesi açısından önemlidir. Bu âyetten Allah’ın dilemesi halinde dağı sâbit kılması gibi istediği zaman da kullarına kendisini gösterebileceği anlaşılmaktadır.²⁹⁷

Bu konuda ortaya konulan bir başka kanıt ise Allah’ın “güzel davrananlara daha karşılık ve fazlası vardır” şeklindeki âyetidir. Söz konusu bu âyet cennet nimetlerinin en büyüğünün ru‘yetullah olduğunun en güçlü kanıtıdır.²⁹⁸

Eş‘ar’înin konuya ilişkin aklî delilleri de, Mu‘tezile’nin şefâat konusundaki görüşlerine cevap mâhiyetindedir. İmâm Eş‘arî’ye göre Allah’ın bir varlık olması O’nu görebileceğimizin delilidir. Çünkü olmayan bir şey görülmez, Allah var olduğuna göre O’nun zâtını görmek imkânsız değildir.²⁹⁹

Allah’ın âhirette gözlerle görüleceğine dâir bir başka delil ise O’nun eşyâyı görmesidir. Allah Teâlâ’nın varlıkları görmesi O’nun gözle görüleceğine delâlet eder. Mâdemki Allah eşyâyı görüyor, öyleyse kendisini de görebilir. Çünkü kendisini göremeyen, kendisi dışındaki varlıkları da göremez. Zâtını gören bir varlığın, kendisini insanlara göstermesi aklen câizdir. Gerçek şu ki kendisini bilemeyen, hiçbir şeyi bilemez. Yine bunun gibi, kendisini göremeyenin eşyâyı görmesi mümkün değildir. O halde Allah, kendisi dışındaki varlıkları görüyorsa zâtını da görür. O görüyorsa bize de kendini göstermesi câizdir.³⁰⁰ Nitekim Cenâb-ı Hak: “Ben sizinle beraberim, her şeyi görür ve işitirim”³⁰¹ buyurmuştur.

O halde kim Allah’ı gözlerle görmenin câiz olmadığını ileri sürerse, bu sözü söyleyenin, Allah’ın gören, güç yetiren ve bilen olmasını da câiz bulmaması gerekir.³⁰²

Müslümanlar, cennette gözün görmediği, kulağın işitmediği ve zihnin geçirmedeği ebedî bir şekilde yaşama sahip olacakları konusunda ittifak etmişlerdir. Mü’minler için, cennette Allah’ın görülmesinden daha üstün bir nimet yoktur. Dünyada inananların çoğu O’nun yüzünü görebilmek için ibadet ederler. Yine Allah’ı gördükten sonra Peygamberleri görmek üstün bir nimettir. Buna göre Allah; Peygamberlerinden, meleklerinden, doğrulardan ve müminlerden kendisini göstermekten mahrûm bırakmaz.³⁰³

²⁹⁷ el-Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 34-36.

²⁹⁸ el-Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 37.

²⁹⁹ el-Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 42.

³⁰⁰ el-Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 42-43.

³⁰¹ Tâhâ 20/46.

³⁰² el-Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 43.

³⁰³ el-Eş‘arî, *el-İbâne*, s. 44.

2. Mâtüridiyye

Ebû Hanîfe ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri etrafında oluşan Mâtüridiyye mezhebi, Kur'ân'daki insanın ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret hayatının varlığı hakkında bilgilenmesi için akıl yürütmesi gerektiğini belirten âyetlere dikkat çekerek, dinî ilkelerin doğru anlaşılması için naklî delillerin yanında aklî deliller de getirmiştir.

İmâm Mâtürîdî âhiret hayatının ispatını Kur'ân-ı Kerîm'den çıkardığı altı temel madde içerisinde açıklamakta ve Kur'ân'da geçen âhiret hayatı ile ilgili kullanılmış olan birtakım tabirlere dikkat çekmektedir. Mâtürîdî âhiret düşüncesinin insanlar arasında kabul görmesinin aklî zorunluluklarını ifade ederken kullandığı altı esası; adâlet, fitrat, diğer dinlerin âhiret hayatına bakışı, gözlem/tefekkür, hikmet ve kudret şeklinde özetleyebiliriz.³⁰⁴

Meselâ İmâm Mâtürîdî, insanın bu dünyada iyilik yapana mükâfat, kötülük yapana cezâ vermek gerektiğini benimsemesinden hareketle âhiret hayatının fikren zorunlu kıldığını ifade etmiştir. Zirâ âhiret hayatının varlığını yok saymak iyilik yapanla kötülük yapanı eşit saymaktır ki bu da adâletsizliğe yol açar. Yine âhiret hayatını reddetmek, insanın içinde yaşadığı evrenin son bulmayacağı anlamına gelir ki bu da dünya hayatını bütünüyle anlamsızlaştırır. Bu sebeple akıl, kâinâtın hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş, isabetsiz ve yararsız yaratılmadığını anlayabildiği gibi, bir kimsenin davranışlarıyla hikmet yolundan ayrılmasının da yaratılmışlık gayesine uygun olmadığını kavrayabilir.³⁰⁵

Mâtüridiyye ekolüne göre kıyâmetin kopma zamanı bilinmemekle beraber³⁰⁶, naslarda kıyâmetin yaklaştığını bildiren bilgiler³⁰⁷ mevcuttur. Kabir ahvâline işaret eden bazı âyet ve âhâd hadislerin mevcudiyetinden dolayı, kabir hayatı, kabirde ölenin sorguya çekilmesi, Münker ve Nekîr meleklerinin sorgulaması, kabir nimeti ve azâbı Mâtüridiyye ekolünce kabul edilmiştir. Kabir hallerini Mu'tezile'nin yaptığı gibi dünya hayatının şartlarına göre değerlendirip inkâr etmek doğru değildir.

Nesefî, *Tebsiratü'l-edille* adlı eserinde ölünün bedenine ait bir parçaya, berzâh ve kabir ahvalini mümkün kılacak bir tür algılama gücünün verilmesinin iki yolla olabileceğini ifade etmektedir. Birincisi; bu husus ruh ile beden arasında bizce bilinemeyecek tarzda geçici

³⁰⁴ Adil Bebek, "a.g.m.", s. 6-8.

³⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 4-5; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtüridiyye", *DİA*, XXVIII, 172.

³⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 225-229.

³⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 130; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 67.

bir süre için kurulacak bir irtibatla sağlanabilir. İkincisi ise; cesette Allah Teâlâ'nın bir tür yeniden hayat yaratması şeklinde olabilir.³⁰⁸ Mâtürîdî ekolüne göre Peygamber ve çocuklara kabirde sorgu yoktur.³⁰⁹

Ölen kimselerin ruhları berzâh âleminde değişik makamlarda bulunurlar. Rûhun mâhiyeti hususunda Mâtürîdiyye'ye mensub bilgiler arasında ihtilâf vardır. Bir kısmı rûhu bir tür cisim kabul ederken, diğerleri de rûhun mücerret (soyut) bir varlık olduğunu kabul ederler.³¹⁰

Ölülerin tekrar diriltilmesini Dehriyye inkâr etmiş, İslâm filozofları da bu konuda dirilişin ruhlar âlemi için olacağını iddia etmişlerdir. Bunlara karşılık Mâtürîdiyye mezhebi kıyâmetin kopmasından sonra ölülerin bedenleriyle birlikte diriltileceğini, bu konunun âyetlerle sâbit olan kesin bir itikadî hüküm olduğunu ifade etmişlerdir.³¹¹ İmâm Mâtürîdî bu konuda “Çürümüş kemikleri kim diriltecek?” diyene cevap olarak “De ki onları ilk defa yaratan tekrar diriltecektir” âyeti³¹² ile “Şüphe yok ki Allah kabirde olanları tekrar diriltecektir”³¹³ âyetini delil olarak göstermiştir. Ona göre, çürüyen cesetlerin aynıyla diriltileceği bu âyetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Ancak Allah, dilerse bunların benzerlerini de yaratabilir.³¹⁴ Bu sebeple tekrar dirilmenin ve Allah'ın huzûrunda toplanmanın imkânı ya da vukûunu inkâr edenin İslâm dışına çıkacağı hususunda icmâ edilmiştir.

İmâm Mâtürîdî ile onun izinden giden ilk dönem âlimlerinin görüşleri incelendiğinde onların bu konuda “misliyle iâde” ve “ruh-beden” bütünlüğü içinde diriliş görüşünü, müteahhirîn Mâtürîdî ulemâsının ise “aynıyla iâde” anlayışını benimsedikleri görülmektedir.³¹⁵

Mâtürîdî mezhebine göre âyet ve hadislerde bildirilen hesap, mizân, sırât ve Havz-ı Kevser gibi âhiret ahvâline dâir hallere inanmak gerekir. Ancak bunların keyfiyetine dair bilgileri bilmek mümkün değildir, bu sebeple bunları dünya şartları ışığında kıyas yaparak

³⁰⁸ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille* (thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, II, 364-367.

³⁰⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *a.g.e.*, s. 349.

³¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, 172.

³¹¹ Nûreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 92.

³¹² Yâsîn 36/78-79.

³¹³ el-Hac 22/7.

³¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 347; XII, 111-113.

³¹⁵ Abdüllatîf el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 336.

te'vîl etmek doğru değildir.³¹⁶ Çünkü kabir ahvâli, insanın tecrübe ettiklerinin dışında, fizik kurallarıyla anlaşılamayan, duyularla idrâk edilmesi mümkün olmayan bir konudur.

Mu'tezile ekolünün amellerin tartılması hususunda öne sürdükleri; “tartılmaya ancak âsîler muhtaçtır”, ayrıca “Allah Teâlâ’nın insanların iyilik ve kötülüklerini bilmesine rağmen, bunları mîzanla tartması anlamsızdır” şeklindeki iddialarına Ebü'l-Muîn en-Nesefî şu şekilde cevap vermiştir: Yüce Yaratıcı tüm bunları şüphesiz ki bilir. Fakat kullar bilmez. İyilik ve kötülüklerin tartılmasının sebebi kulun bizzat kendisi âkıbetini öğrenmesi içindir.³¹⁷

Mu'tezile'nin aksine Mâtürîdiyye anlayışında “sırât” bir köprüdür. Bu köprüden bütün mükellef olanlar geçecektir. Ayrıca hesabın görüleceği, mîzanın kurulacağı, amellerin tartılacağı yerin sırat köprüsü olacağı da ifade edilmiştir.³¹⁸

Mâtürîdî mezhebi âlimleri genel olarak, âhiret hayatında Hz. Peygamber'e tahsis edilmiş bir Kevser havzının olacağına ve bunun suyundan Allah'ın içmesini dilediği müminlerin içebileceğine inanmak gerektiğini bildirmişlerdir.³¹⁹ Ancak İmâm Mâtürîdî, eserlerinde âhirette Resûlullah'a tahsis edileceği bildirilen “havuz”dan bahsetmez.

Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde “Kevser” sûresinin tefsirini yaparken bu kelimenin anlamı üzerinde âlimlerin farklı görüşler belirttiklerini bildirmekte, Kevser konusunda ileri sürülen üç farklı görüş zikretmektedir. Bunlardan ilki; Kevser'in Hz. Muhammed'e verilen peygamberlik, insanların Allah'ın rızâsını kazanmaları için gönderilen ilâhî emirler ve yaratılmışlar karşısında itibarlı olma şeklindeki anlamıdır. İkinci görüşe göre Kevser, Resûlullah'a tahsis edilen “cennette bir nehir” anlamı taşımakta, üçüncü görüşe göre ise, Kevser daha önceki, kutsal kitaplarda bulunan bir kelimedir. Bazı hadislerden hareketle kevserin cennette bir ırmak olduğunun kabul edilebileceğini, ancak bu konudaki diğer rivâyetlerden³²⁰ ve akıl açısından hareket edildiği takdirde, söz konusu lafzın kelimenin Hz. Muhammed'e verilen peygamberlik, onun bütün yaratılmışlar karşısındaki üstünlüğü, itibarı şeklinde daha kapsamlı bir anlamının olması gerektiğini vurgulamaktadır.³²¹

³¹⁶ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 72-73.

³¹⁷ Nesefî, *Bahrü'l-kelem*, Konya 1327, s. 42.

³¹⁸ Nesefî, *Bahrü'l-kelem*, s. 42; Nûreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 92.

³¹⁹ Pezdevî, *Usulü'd-Din*, s. 162; Nesefî, *Bahrü'l-kelem*, s. 41; Abdüllatîf el-Harpûtî, *a.g.e.*, s. 346.

³²⁰ Buhârî, “Tefsir”, 32/1; “Tevhîd” 35; Müslim, “Cennet”, 1; İmâm Mâtürîdî, “Cennette gözün görmediği, kulağın işitmediği ve hayal edilemeyecek nimetlerin bulunduğu” şeklindeki hadisten yola çıkarak, sözü edilen nehrin artı bir nimet ifade etmeyeceği yönünde görüş bildirir. Ayrıca bk., Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 346.

³²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 345-346.

Mu'tezile, Kaderiyye ve Cehmiyye mezheplerinin hâl-i hazırda cennet ve cehenneme ihtiyaç duyulmadığı için bunların yaratılmış olduğunu kabul etmemelerine karşılık, Mâtürîdî ekolü cennet ve cehennemin yaratılmış ve şu anda da var olduğunu ayrıca cennetin göğün yedi kat üstünde, cehennemin ise yerin yedi kat altında bulunduğunu ifade etmişlerdir.³²²

Bu konuda Mâtürîdî ulemâsı delil olarak cennet hakkında mâzî sîgasıyla vârid olan "...takvâ sahipleri için hazırlandı"³²³; cehennem hakkında da "...kâfirler için hazırlandı"³²⁴ âyetlerine dikkat çekmişlerdir. Şâyet cennet ve cehennem henüz yaratılmamış olmasaydı, Allah Teâlâ'nın bu buyrukları yalan olmuş olur ki, O, böyle bir şeyden münezzehtir.

İnsan bir sâlih amel işlediğinde karşılık olarak cennetle mükâfatlandırılacağını bilir. Bu durumda kişi ibadet konusunda daha istekli ve gayretli olur. Kötülük yapan bir kişi de yaptığı bu fiil karşında cehennemde cezâ göreceğini naslardan öğrenir. Bu durumda kişi günah işlemekten korkar, günahlara karşı kendini korur, onlara düşmekten daha çok sakınır. Bu gerçek de cennet ve cehennemin şu anda mevcut olduğunun aklî ispatıdır. Zirâ cennet ve cehennem tasvirleri, hakikat mânası taşıdığı gibi özendirme ve sakındırmaya yönelik eğitici hedefler de içermektedir.³²⁵

Mâtürîdî mezhebine göre cennet ve cehenneme "şey" denilebilirken, kıyâmet henüz mevcut olmadığı için ona "şey" denilemez. Mu'tezile ise kıyâmetin mahlûk olduğunu, fakat insanların onu gözleriyle göremediklerini, ancak ölünce görünebileceğini söylemişlerdir. Bu konuda Mu'tezile âlimleri "bir kimse öldüğünde onun kıyâmeti kopmuş olur"³²⁶ hadisini delil olarak sunmuşlardır. Mâtürîdî âlimleri ise bu hadisin öldükten sonra insanın saâdet ve şekâvet halini görmesi anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.³²⁷

Cennet ve cehennemin ebediliği konusuna gelince Mâtürîdî mezhebi cennet ve cehennemin ebedî olduğu konusunda hem fikirdir. Çünkü cennet ve cehennem sevap ve cezâlandırma için yaratıldıklarından aslâ yok olmazlar. Zirâ Yüce Allah her ikisinin sâkinleri için "...orada ebedî olarak kalıcıdır"³²⁸ buyurmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen "Kıyâmet günü Sûr'a üflenecek ve bunun üzerine göklerde ve yerde kim varsa -Allah'ın

³²² Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 73; Pezdevî, *a.g.e.*, s. 164; Neseî, *Bahrü'l-keîâm*, s. 43; Nûreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 92; Abdüllatîf el-Harpûtî, *a.g.e.*, s. 344.

³²³ Âl-i İmrân 3/133.

³²⁴ el-Bakara 2/24; Âl-i İmrân 3/131.

³²⁵ Neseî, *Bahrü'l-keîâm*, s. 43; Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürîdiyye", *DİA*, XXVIII, 172.

³²⁶ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 335.

³²⁷ Mâtürîdî, *Risâle fi'l Akâid*, s. 18.

³²⁸ en-Nisâ 4/57, 122, 169; el-Ahzâb 33/65.

diledikleri hâriç- herkes can verecektir”³²⁹ meâlindeki âyetten kıyâmetin kopmasıyla cennet ve cehennemin yok olacak nesneler dışında tutulacağı anlaşılmaktadır. Yine Allah Teâlâ’nın cenneti yedi kat göğün üstünde, cehennemi de yerin yedi kat altında yaratması gerçeği, yer ve göğün yok olmasıyla, cennet ve cehennemin yok olmayacağı hakikatini açıklar niteliktedir.³³⁰ İmâm Mâtürîdî cennet ve cehennemin sonradan var edildiklerinden dolayı, bunların sonsuz olmasının “bekâ” sıfatında Allah’a ortak olma anlamına gelmeyeceğini ifade etmiştir.³³¹

Mâtürîdî mezhebine göre, şirk ve inkârda direnen kimse için ebedî olarak cehennem vardır. Şayet kâfir sonlu bir azapla cezâlandırılacak olsa buna tahammül edebileceğini düşünür ve bu da onun için caydırıcı olmaz. Çünkü muannid kâfir, kendi küfrünün gerçek olduğuna inanır, bu sebeple de bir bağışlanma talebinde bulunmaz. Neticede inkâr suçunun cezâsı da ancak sonsuza denk cehennemdir. Bu durumda da Allah Teâlâ’nın şirk ve küfürde ısrarlı bir kimsenin cezâsını kaldırılması O’nun hikmetiyle bağdaşmaz.³³²

Nasların haber verdiği cennet ehline ait nimetler ile cehennem ehline dâir azaplar gerçekleşecektir. Küfür ile şirkin affedilmesi akıl yoluyla dahi câiz değildir. Bununla beraber Eş‘arî âlimlerinin aksine Mâtürîdî âlimleri, Allah Teâlâ’nın kâfirleri affettikten sonra onları cennete koyup ebedî olarak mükâfatlandırmasını, müminleri de cennetten çıkarıp cehennemde ebediyen cezâlandırmasını aklen ve naklen mümkün görmezler. Zirâ bu durum iyi ile kötü arasındaki farkı kaldırır ve zulme yol açar. Nitekim naslarda iyi ile kötünün bir tutulmayacağı, bu ikisini işleyenlerin farklı muâmele göreceği ve Allah’ın kullarına aslâ zulmetmeyeceği belirtilmiştir.³³³ Nitekim bu konuda İmâm Mâtürîdî “İyiliğin mükâfatı pek tabii ki cennettir”³³⁴ ve yine “Yapılan kötülüğe aynı şekilde karşılık verilir”³³⁵ âyetlerini delil olarak kullanmıştır.

Mâtürîdî mezhebine göre âhirette müminlerin Allah’ı görebilmeleri aklen câiz, naklen de vâciptir. Ancak bu ru‘yet için herhangi bir sınırlama, yer tâyini ve keyfiyet düşünülemez. Mâtürîdî ekolünün bu konudaki en güçlü delillerden biri Hz. Mûsâ’nın “Rabbim! Bana kendini göster de sana bakayım”³³⁶ meâlindeki âyette, Allah’ı görmeyi talep etmesidir. Çünkü onlara göre, Yüce Allah’ı hakkıyla bilmesine rağmen Hz. Mûsâ’nın böyle bir istekte

³²⁹ ez-Zümer 39/68.

³³⁰ Neseî, *Bahrü’l-kelâm*, s. 43-44; Nüreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 92.

³³¹ Mâtürîdî, *Risâle fi’l Akaid*, s. 19.

³³² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 339, 360-362; Nüreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 84.

³³³ Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, II, 393-395; Nüreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 83-84.

³³⁴ er-Rahmân 55/60.

³³⁵ eş-Şûrâ 42/40.

³³⁶ el-A‘râf 7/143.

bulunması, Allah'ın görülebileceğinin bir ifadesidir. O'nun görülmesi bilinmesi gibidir. Zirâ “görme”, bilmenin bir çeşididir. Allah'ın görülmesi mümkün olmasaydı Hz. Mûsâ'nın bu talebi Rabbini bilmeyişinin bir ifadesi olurdu. Bu da onun Peygamberliğe lâyık ve güvenilir olmadığı anlamına gelirdi. İmâm Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ'nın bu istediğine karşılık “Şayet dağ, yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin”³³⁷ buyurmasının hikmeti olarak da O'nun Hz. Mûsâ'yı bu isteğinden menetmemesi ve onu ümitsizliğe düşürmemesi olarak yorumlamıştır.³³⁸

Ru'yetullah konusunda Mâtürîdiyye'nin görüşüne karşı çıkanlar, Allah Teâlâ'nın “*len terânî*” (sen beni göremezsın)³³⁹ âyetini, Allah'ın ebediyen görülemeyeceğine delil olarak sunmuşlardır. İmâm Mâtürîdî bu âyette geçen “*len*” kelimesinin “ebedîlik” anlamı değil, pekiştirme anlamı taşıdığını; ayrıca söz konusu kelimenin sadece ebedîlik anlamına gelmeyeceğini “belirli bir vakit/sınırlı bir zaman dilimi” anlamlarını da taşıyabileceğini ifade etmiştir. Bu konuda da Kur'ân-ı Kerîm'den birçok delil ortaya koymuştur. Meselâ kâfirlerin önceden yaptıkları kötülüklerden dolayı ölümü arzulamadıkları “ve *len yetemennevhu ebeden*” (onlar ölümü aslâ temenni etmezler)³⁴⁰ âyetiyle ifade edilirken buradaki “*len*” edatı “belirli bir vakit için” kullanılmıştır. Nitekim Yüce Allah onların âhirette ölümü temenni edeceklerini şu âyette zikretmiştir: “Onlar cehennemde görevli meleğe, “Ey Mâlik! Ne olur Rabbin işimizi bitirsin, canımızı alsın artık” diye sesleneceklerdir”.³⁴¹ Bununla birlikte Hz. Meryem'in etrafındakilere: “Bugün hiçbir kimseyle konuşmayacağım”³⁴² dediğini haber veren âyetinde geçen “*len*” ifadesi, “*el-yevm*” kelimesiyle birlikte kullanılarak bununla belirli bir vakit kastedilmiştir.³⁴³

Bu konuda sunulan bir başka delil ise “Gözler O'nu idrâk edemez ama O, gözleri idrak eder”³⁴⁴ âyetidir. Mâtürîdî mezhebine göre Allah prensip olarak görülemez olsaydı, bu âyette O'nun gözle idrakinin nefyedilmesinin bir hikmeti kalmazdı. Çünkü Allah dışındaki tüm varlıklar ru'yetsiz algılanamazlar.³⁴⁵ Ayrıca bu âyetten çıkarılabilecek bir diğer hikmet ise, Yüce Allah'ın sınırsız bilgisiyle insan idrâkını kuşatmasına ve O'nun her şeyi en ince ayrıntısına kadar bilmesine rağmen insan idrâkının O'nun gerçek mâhiyetini algılayıp

³³⁷ el-A'râf 7/143.

³³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 120-121.

³³⁹ el-A'râf 7/143.

³⁴⁰ el-Bakara 2/95.

³⁴¹ ez-Zuhruf 43/77.

³⁴² Meryem 19/26.

³⁴³ Nüreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 39; Mâtürîdî, *Risâle fi'l Akaid*, s. 18; Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, s. 16.

³⁴⁴ el-En'âm 6/103.

³⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 120.

kavrayamamasıdır. Zirâ idrâk, bir şeye etraflıca vâkıf olmak demektir. Bu sebeple Allah'ın görülebilmesi ile O'nun bilgisine detaylıca vâkıf olmak birbirinden farklı şeylerdir.³⁴⁶

Yine Kur'ân-ı Kerîm'de geçen: “Yüzler vardır ki o gün ıslıl ıslıl parılayacaktır, rablerine bakacaklardır”³⁴⁷ meâlindeki âyet de, müminlerin kıyâmet gününde Allah'ı görebileceklerine delildir. Zirâ buradaki “ilâ” edatı, “beklemek” anlamında değil, “bir şeye bakmak” anlamında kullanılmıştır. Bu konuda da Arap dili ve edebiyatı uzmanları “nazar” kökünün “ilâ” edatı ile birlikte mef'ûl aldığı takdirde, “gözle görme” anlamına geleceği konusunda ittifak etmişlerdir.³⁴⁸ Ayrıca İmâm Mâtürîdî, bu konuda öne sürülen bazı görüşlerin aksine bu âyetin “ilâhî mükâfatı bekleme” anlamına gelemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre âhiret hayatı Allah'ın rahmetinden dolayı, cezâ hariç sevap ve mükâfat için bir bekleme yeri değil, aksine neticelerin hemen hâsıl olduğu bir yer olma özelliği taşımaktadır. İnsanların bir şeyi bekleme durumu ancak dünyada şartları için geçerlidir.³⁴⁹

Ru'yetullah'ı ispat hususunda ileri sürülen bir başka delil de “Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır”³⁵⁰ âyetidir. Mâtürîdî ulemâsı bu âyette geçen “ziyâde/bir de fazlası” ifadesinin, “Allah'ı görmek” anlamına geldiği noktasında ittifak etmişlerdir. Zirâ Allah Teâlâ, dünyada işledikleri amellerden dolayı müminlere çok daha güzeliyle mükâfat vereceğini vaad etmiştir.³⁵¹ Yine “Rabbine kavuşmayı (mülâkî) arzu eden kimse”³⁵² meâlindeki âyette geçen “likâ=mülâkî” kelimesinin ru'yetullah anlamında düşünülmüştür.³⁵³

Ru'yetullah konusunda Mâtürîdî mezhebi, hadislerden de kendilerini destekleyen deliller sunmuşlardır. Bu konudaki en güçlü delil ise “Müminler bulutsuz bir günün öğle vaktinde güneşi; bulutsuz bir gecede dolunayı gördükleri gibi, Allah'ı da âhirette göreceklerdir”³⁵⁴ şeklindeki hadistir. Bununla birlikte ashâbın Hz. Peygamberin Mi'râc gecesinde Allah Teâlâ'yı görüp görmediği hususunda ihtilâf etmeleri³⁵⁵ de, ru'yetullah konusunda kanıt olarak gösterilmiştir. Çünkü bu ihtilâf, Allah'ın görülebileceğine delâlet

³⁴⁶ Pezdevî, *Usulü'd-Din*, s. 88.

³⁴⁷ el-Kıyâme 75/22-23.

³⁴⁸ Nüreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 40.

³⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 122.

³⁵⁰ Yûnus 10/26.

³⁵¹ Meselâ bk., et-Tevbe 9/121.

³⁵² el-Kehf 18/110.

³⁵³ Nüreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 40.

³⁵⁴ Buhârî, “Tevhid”, 24; Müslim, “İmân”, 299, “Zühd”, 16.

³⁵⁵ Buhârî, 6/50.

etmektedir. Zirâ akıl, vukuu muhâl olan bir mesele hakkında itilâf etmez, ancak vukuu mümkün olan bir meseleyi tartışır ve bir sonuca varır.³⁵⁶

Mâtürîdiyye mezhebi, rü‘yetullah’ı ispat ederken naklî delillerin yanında aklî delilleri de kullanmıştır. Meselâ duyular âleminde görme olayını var olmaya bağlayan Mâtürîdî mezhebi, var olmasından dolayı Yüce Allah’ın görülmesini mümkün görmektedir. Her ne kadar mevcûdât içinde görülmeyen nesneler varsa da, bunun sebebi, Allah’ın bizi şu anda onları görmemize elverişli yaratmamış olmasından ileri gelmektedir.³⁵⁷

Mâtürîdî mezhebi tarafından Kur’ân-ı Kerîm’den ve hadislerden çeşitli delillerle ispata çalışılan konulardan biri de şefâattir. Mâtürîdî mezhebindeki yaygın kanaate göre, şefâat ilâhî gazap ve cezâyı sebebiyet veren küçük günahlar içindir. Bu tür günahları işleyenler başta Peygamberlerin, iyilerin ve Allah Teâlâ’nın rızasını kazanmış kimselerin şefâatiyle bağışlanırlar.³⁵⁸ İmâm Mâtürîdî, Mu‘tezile ve Havâric mezheplerinin şefâati inkâr hususundaki delillerini hatalı bulmuş, şefâatin asıl sebebinin onların iddia ettikleri gibi günahlar değil, kişinin îmânı ve işlediği bazı güzel amelleri olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁹

Kur’ân’da ifade edilen “O’nun izni olmaksızın O’nun katında kim şefâatte bulunabilir?”³⁶⁰ meâlindeki âyetler Mâtürîdî mezhebine göre şefâatin gerçekleşeceğine delâlet etmektedir. Yine, Allah’ın izin vermesi halinde bazı seçkin kullarının, O’nun hoşnut olduğu kimseler hakkında,³⁶¹ meleklerin de Allah’ın râzı olduğu ve diledikleri için³⁶² şefâatte bulunacaklarını bildiren âyetler de delil olarak zikredilmiştir. Hz. Peygamber’in “Benim şefâatim ümmetimden günahkâr olanlar içindir”³⁶³; “Kıyâmet gününde Peygamberlerin, sonra âlimlerin daha sonra şehidlerin yapacağı şefâat makbuldür”³⁶⁴ şeklindeki hadisleri de, şefâatin gerçekleşeceğine işaret etmektedir. İmâm Mâtürîdî, bu delillerle çelişir gibi görünen “Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiç kimseden herhangi bir şefâat kabul olunmaz...”³⁶⁵ ve “Kendileri için Allah’tan başka ne bir dost, ne de bir şefâatçi bulunur”³⁶⁶ meâlindeki âyetlerin ise kâfirler hakkında indirildiği kanaatindedir³⁶⁷.

³⁵⁶ Nüreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 41.

³⁵⁷ Nüreddin es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 41; Mâtürîdî, *Risâle fi’l Akaid*, s. 18.

³⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 587.

³⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 548-549.

³⁶⁰ el-Bakara 2/255; Yûnus 10/3.

³⁶¹ el-Enbiyâ 21/28; Meryem 19/87.

³⁶² en-Necm 53/26.

³⁶³ Tirmizî, “Kıyâme”, 11; İbn Mâce, “Zühd”, 34

³⁶⁴ Tirmizî, “Kıyâme”, 10.

³⁶⁵ el-Bakara 2/48.

³⁶⁶ el-En’âm 6/51.

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 121-122; V, 71.

İmâm Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin şefâati günahların affedilmesi için değil de, günahı olmayan veya tövbe eden müminlerin cennetteki makamlarının yükseltilmesi tarzında anlamasını reddetmektedir. Ona göre, söz konusu günahı olmayan ve güzel fiilleri işleyen bu gibi kişilerin azaba çarptırılmamaları için duâ etmek anlamsız ve Allah’ın hikmetiyle bağdaşmayan bir durumdur.³⁶⁸ Ayrıca İmâm Mâtürîdî, “Meleklerin tövbe eden müminler için Allah’tan af ve mağfiret dileyebileceklerini”³⁶⁹ konu edinen âyetin Mu‘tezile’nin anladığı anlam dışında kalan bazı günahkârlar için dua etme anlamına gelebileceğini ileri sürmektedir.³⁷⁰

Netice olarak Mâtürîdî mezhebi ulemâsı, îmânı ve herhangi bir iyi ameli bulunmayan hiçbir kimsenin bir başkasını kıyâmet gününde kurtaramayacağını, dolayısıyla insanların ancak kendi amelleriyle kurtuluşa erebileceklerini ifade etmişlerdir. Yine Mâtürîdî mezhebi âlimleri şefâatin hem kendisine şefâat edilen kimse, hem de şefâat eden açısından yalnızca Allah Teâlâ’nın ilâhî izin ve irâdesine bağlı olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.³⁷¹

³⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 589.

³⁶⁹ el-Mü’min 40/7-9.

³⁷⁰ Adil Bebek, *Mâtürîdî’de Günah Problemi*, İstanbul 1998, s. 112.

³⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 587; Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, II, 397; a.mlf., *Bahrü’l-keâm*, s. 41; Abdüllatîf el-Harpûtî, *a.g.e.*, s. 342-343.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂHİRETE İMANIN İNSANA YÜKLEDİĞİ SORUMLULUKLAR

I. SORUMLULUĞUN KUR'ÂN IŞIĞINDA KAVRAMSAL ANALİZİ

A. KUR'ÂN'DA SORUMLULUKLA İLİŞKİLİ LAFİZ VE KAVRAMLAR

İnsan dünyada sorumluluk taşıyan tek varlıktır. Çünkü insan diğer varlıklarda bulunmayan akıl, irâde ve seçme hürriyetine sahiptir. Her insanın kendine özgü inanç ve değer yargıları bulunmaktadır. Tüm bu özellikler, insana özel bir şahsiyet kazandırmaktadır. Bu sebeple Allah Teâlâ insanın dinî, ahlâkî, hukukî ve toplumsal anlamda doğru yolu bulmasını istemiş ve onu sorumlu kılmıştır. İslâm dini, yeryüzünün en değerli ve en sorumlu varlığı olan insanın sorumluluklarının boyutlarını, çeşitlerini, ona bahşedilen irade hürriyetinin kullanımının kendisine dünya ve âhirette ne tür sonuçlar doğuracağını detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu mânada sorumluluk kavramı dinin esasını teşkil ettiği gibi, bunun toplumsal birlik ve düzenin kurulmasında da önemli bir yere sahip olduğunu belirtmeliyiz.

İnsanın sorumlu tutulmaması halinde, kanun, buyruk ve yasakların hiçbir anlam ve önemi kalmamaktadır. Öte yandan âhîret gününde insanlara yaptıklarının karşılığı olarak verilecek olan cezâ ve mükâfat, başka bir deyişle adâletin sağlanması ferdin sorumlulukların farkında olmasıyla gerçekleşebilir. Bu yüzden insanın dinî, ahlâkî, içtimâî ve hukukî meselelere konu oluşturan tüm söz ve davranışlardan sorumlu tutulması, dinen olduğu kadar aklen ve vicdânen de gereklidir.¹

Kur'ân-ı Kerîm'de sorumluluk mânasına gelen veya bu anlama yakın olan birçok kavram vardır. “Sorumluluk” çok geniş bir kullanım alanı bulunan bir kavram olduğundan, bu kavramla aynı kökten olmayan bir takım lafızlar da hesaba katılması gerekir.

Türkçe’de “**sor-mak**” fiilinden türetilerek oluşturulmuş yeni bir kelime olan **sorumluluk**, “uyulması gereken bir kurala aykırı davranışın hesabını verme, işlenmiş bir

¹ Mustafa Çağrı, “Mesuliyet”, *İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, III, 1298.

suçun gerektirdiği cezâyı çekme ve kişinin kendi davranışlarını veya kendi yetki alanına giren herhangi bir olayın sonuçlarını üstlenmesi” gibi anlamlara gelmektedir.² Türkçe’de bu kavramı Arapça’da “sormak, sorguya çekmek” anlamına gelen “**seele**” fiili kökünden türemiş “**mes’ûliyyet**” kelimesi karşılamaktadır.³

Âyetlerde “sorumlu” anlamında **mes’ûl** kelimesi⁴ yanında, yine aynı kökten türeyen “sorumlu tutulma, sorguya çekilme”⁵ anlamındaki fiiller de sıkça geçmektedir. Konuyla ilgili âyetler incelendiğinde mes’ûliyyet; “uyulması gerekli olan kurallara uyma veya uymama neticesinde ortaya çıkan sonucu (cezâ/mükâfatı) üstlenme durumu” olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu mânada insanın Allah Teâlâ’ya verdiği sözler ve O’nun tarafından insana verilen görevler mes’ûliyyet/sorumluluk alanını oluşturmaktadır.⁶ Kur’ân’da sorumlulukla ilişkili olarak “mes’ûl” lafzı yanında “*sebîl*”,⁷ “*cünâh*”,⁸ “*cezâ*”⁹ ve “*vebâl*”¹⁰ gibi lafızlar da kullanılmıştır.

Mükellefiyet ifade eden, “*ketb*”, “*emr*”, “*kazâ*”, “*ivsâ*”, “*nehiy*” ve “*hakkan ‘alâ*”¹¹ gibi lafızlar yanında “*ehaze*”, “*hamele*”, “*harace*”, “*hasibe*”, “*kesebe*”, “*vezera*”, “*ceneha*” ve “*faraza*” gibi köklerden türemiş kelimeler de sorumluluk anlamında kullanılmıştır. Hukukî ve kelâmî literatürde de “*ikrâh*”, “*irâde*”, “*ihtiyâr*”, “*teklîf*”, “*tahmîl*”, “*imtihân*”, “*hüsün-kubuh*” ve “*kâlu belâ*” gibi kavramlar sorumlulukla ilişkilendirilebilecek terimlerdir.¹²

Kur’ân-ı Kerîm’de olduğu gibi hadislerde de sorumluluk ilkesi üzerinde önemle durulmuştur. Hz. Peygamber bir hadisinde, sahip olduğu her nimet ve imkânın gerektirdiği görevler dolayısıyla insanın sorumluluklarını sıralayarak şöyle buyurmuştur: “Âhirette insan hayatını nerede tükettiğinden, servetini nerede kazanıp nerede harcadığından, ne tür işler yaptığından, bedenini nasıl kullandığından ve bilgisiyle amel edip etmediğinden sorguya çekilmedikçe Allah’ın huzurundan ayrılmayacaktır”.¹³ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm Allah’ın

² Kemal Yıldız, “Sorumluluk”, *DİA*, XXXVII, 380.

³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “seele” md., Beyrut ts.

⁴ el-İsrâ 17/34; el-Furkân 25/16; es-Sâffât 37/24.

⁵ el-Bakara 2/134, 141; en-Nahl 16/56, 93; el-Ankebût 29/13; ez-Zuhuruf 43/44; et-Tekâsür 102/8.

⁶ el-Ahzâb 33/15.

⁷ et-Tevbe 9/91, 93; eş-Şûrâ 42/41.

⁸ el-Bakara 2/198, en-Nûr 24/29, 61; el-Ahzâb 33/5.

⁹ en-Neml 27/90; Yâsîn 36/54.

¹⁰ el-Münâfikûn 63/5.

¹¹ el-Bakara 2/180, 236, 241.

¹² Murat Sülün, “Kur’ân’da Mes’ûliyyetin Kavramsal Çerçevesi”, *Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’ûliyyet: Kaynağı, Sınırları ve Sonuçları* (ed. Bedrettin Çetiner), İstanbul 2006, s. 23; Kur’ân-ı Kerîm’de sorumluluk anlamına gelen veya bu anlama yakın kelimeler için ayrıca bk. Ahmet Tali, *Kur’ân’da Mes’ûliyyet Kavramı* (SÜSBE Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya 2002, s. 91-100.

¹³ Tirmizî, “Kıyâmet”, 1.

kuşatıcı bilgisinden hiç bir şeyin gizli kalmayacağını¹⁴ açıklamıştır. Dolayısıyla bir müslümanın O'nun huzûrunda, sorguya çekilmekten kurtulamayacağını bilmesi gerekmektedir. Yine Hz. Peygamber'in, insanların toplumda işgal ettikleri yerlere, mevki ve makamlara göre taşıdıkları sorumluluklarını belirten hadisleri de mevcuttur.¹⁵

Âyet ve hadislerde geçen sorumlulukla ilgili kavram ve lafızlar birlikte düşünüldüğünde sorumluluğun bir “başlangıcı ve sonu” olduğu anlaşılmaktadır. Sorumluluk, bir görevi yapmaya ve bir işi yerine getirmeye çağrıldığı zaman başlamakta ve bu çağrıya uyarak görevin yerine getirilip hesabın verildiği zaman da sona ermektedir. Bu sebeple sorumlulukla ilgili bir teklîf, teklîfin kabulü ve bu teklîfin gerekliliklerinin yapılması söz konusudur.¹⁶

Kelâm ilminde “sorumluluk” meselesi Arapça kökenli bir kelime olan “**teklîf**” kavramı içerisinde tartışılmıştır. Teklîf sözlükte “bir şeye düşkün olmak, bir işi zorluğuna rağmen üstlenmek” anlamında **kelef** kökünden türeyerek “birine bir işi gerekli kılmak, zorlu bir işi üzerine farz kılmak” gibi anlamlar kazanmıştır. Kelime sülâsîden “tef’îl” kalıbında türetilerek “teklîf” halini almıştır.¹⁷ İslâmî literatürde teklîf “Allah’ın kulunu bir işi yapma veya yapmama açısından yükümlü tutması” anlamında kullanılan bir terimdir. Dinen ilâhî emir ve yasaklardan yükümlü olan kişiye de “mükellef” denilir.¹⁸

İslâm âlimleri, mükellefle ilgili konuları “**el-mahkûm aleyh**” (hakkında hüküm verilen kişi) başlığı altında tartışmışlardır. Kulların yapmakla yükümlü bulundukları işlere “**ef’âl-i mükellefîn**”, dinî sorumlulukla ilgili hükümlere de “**ahkâm-ı teklîfiyye**” denilmektedir.¹⁹

“Allah kimseye altından kalmayacağı bir sorumluluk yüklemez” meâlindeki âyet ve hadisler²⁰ delil gösterilerek Cenâb-ı Hakk’ın kullarını güç yetiremeyecekleri şeyler ile sorumlu tutmadığı noktasında bütün kelâm âlimleri ittifak etmişlerdir. Çünkü bu, ilâhî hikmet ve adâletin zorunlu bir neticesidir. Fakat teorik olarak kelâm ilminde teklîf konusu, Cenâb-ı Hakk’ın kulunu güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutmasının (**teklîf-i mâ lâ yutâk**) aklın mümkün olup olmaması bakımından ele alınarak tartışılmıştır.

¹⁴ el-Mü’min 40/19.

¹⁵ Meselâ bk. Buhârî, “Cum’a”, 11; Müslim, “İmâret” 20; Ebû Dâvûd, “İmâret”, 1.

¹⁶ Hidayet Aydar, “Kur’ân’da Mes’ûliyyete Riâyet ve Riâyetsizliğin Dünyevî ve Uhrevî Sonuçları”, *Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’ûliyyet: Kaynağı, Sınırları ve Sonuçları*, s. 253.

¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “klf” md., Beyrut ts; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “klf” md., Kâhire 1381/1961.

¹⁸ Mustafa Sinanoğlu, “Teklîf”, *DİA*, XL, 385.

¹⁹ Salim Ögüt, “Ef’âl-i Mükellefîn”, *DİA*, X, 452.

²⁰ el-Bakara 2/233, 286; 141; el-En’âm 6/152; el-Arâf 7/42; Buhârî, “Savm”, 49; Müslim, “İmân”, 199.

Eş'arî mezhebi âlimleri Allah Teâlâ'nın dilediğini yapan, mutlak irade sahibi bir varlık oluşunu göz önünde bulundurarak O'nun kulunu gücünü yetmeyeceği işlerde sorumlu tutmasını fiilen değil aklen câiz görürlerken, Mâtürîdî ve Mu'tezile âlimleri ise bu konunun aklen câiz olmadığını savunmuşlardır. Bu konuda Eş'arî ve Mâtürîdî arasındaki yaklaşım farkının temel sebebi, İmâm Eş'arî'nin "kudret" ten, İmâm Mâtürîdî'nin ise "hikmet" ten hareket etmesidir.²¹

İmâm Mâtürîdî'ye göre insanlar güç yetiremeyecekleri konularda dinde aslâ sorumlu tutulmazlar. Çünkü herhangi bir şeyden sorumlu tutulmanın öncelikli şartı emredilen veya yasaklanan şeyin, insanın yerine getirebileceği türden olması, ayrıca insanın ilâhî hitâbı anlayabilecek şuûra (bilgiye) sahip olması gerekmektedir. Meselâ âciz, güç yetirebilecek durumlardan; mecnun da bilgi edinebilecek şuûrdan mahrum olduğu için mükellef sayılmazlar. Ancak kudretini kendi iradesiyle kaybeden kişi (sarhoş olan kişi gibi) yaptıklarından mükellef tutulur.²² Nitekim insanların güç yetiremeyeceği ibadet ve taatlerle veya yapamadığı şeylere karşılık daha ağır bir cezâyı cezâlandırılmak dinin sorumluluk ilkesiyle bağdaşmaz.

Kelâm âlimlerinin teklîf konusunda üzerinde durdukları en önemli husus, "hikmet" meselesidir. Bu konuda Mâtürîdî âlimleri Allah Teâlâ'nın insanların bazı yükümlülüklerle mükellef kılmasının sebep ve hikmetini *insanın yaratılış gayesiyle* açıklamışlardır. Allah Teâlâ'nın tüm fiilleri bir hikmete ve sebebe bağlıdır. Sebepsizlik ve hikmetsizlik abes olduğu için Cenâb-ı Hakk için söz konusu olamaz. Buradan hareketle İmâm Mâtürîdî, insanın akıl, irade ve kudret gibi nitelikli özelliklere sahip olmasından dolayı, Yüce Allah'ın insanlara emir ve yasaklarını içeren mesajlar göndermesini ve onları bunlardan sorumlu tutmasını Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak açıklamıştır.²³

İmâm Mâtürîdî, insana sorumluluk yükleyen emir ve yasakların var olmasının bir diğer hikmeti olarak da "yaratmanın tanınip/bilinmesi"ni görmüştür. Çünkü Allah, canlılar içerisinde seçkin bir yerde bulunan insanı kendisini tanımakla müşerref kılmıştır. Bundan dolayı insana bir sorumluluk verilmemesi ve bu sorumluluğunda ona rehberlik yapacak etkenleri yaratmaması düşünülemez. Allah vahye veya akla dayalı olarak insanlara her ne emretmişse, onun anlaşılması için mutlaka bir yol yaratmıştır. Nitekim Allah Teâlâ'nın kendi

²¹ Nûreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 67; Muhit Mert, *Kelâm Tarihinin Problemleri*, Ankara 2008, s. 142; Mustafa Sinanoğlu, "Teklîf", *DİA*, XL, 385.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 420-425; İradî fiilleri gerçekleştirmeyi sağlayan yetenek ve güç anlamında bir terim olan "İstitâat" konusunda Kelâm mezheplerinin görüşleri için ayrıca bk., Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *DİA*, XXIII, 399-400.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV, 53-54; V, 368-369

birliğine ve hikmetine delâlet eden bir âlemin varlığı, ayrıca insan aklında her güzel olanı telakkî etme ve her çirkin olan şeyi de çirkin görme yeteneğinin bulunması da bu sebeptir.²⁴

İmâm Mâtürîdî, her ne kadar iyiliği ve kötülüğü kavramada aklın rolünü kabule etse de aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesinin sınırlı olduğunu dile getirmişlerdir. Bu nedenle akıl fiillere ait iyi ve kötüyü ayrıntılarıyla bilemez. Bu sebeple İmâm Mâtürîdî fiillerdeki iyi ve kötüyü detaylı bir şekilde bilmenin ancak vahiy ile gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.²⁵

Eş‘arîlere göre ise dinî sorumluluk akılla bilinemez; ancak vahiyle bilinebilir. İnsan akıl gücünü kullanarak iyiliği ve kötülüğü bilip ona göre davranmakla mükellef tutulmaz. Bu sebeple bir fiil Allah tarafından emredildiyse iyi, yasaklandıysa kötüdür.²⁶

Mu‘tezile âlimlerinin teklîf konusuna bakış açısı “aslah” prensibi etrafında şekillenmiştir. Mu‘tezile mezhebinde *adâlet* prensibini de şekillendiren bu görüşe göre, Allah Teâlâ’nın kulları için en faydalı, en uygun ve en iyi olanı yaratması gerekmektedir.²⁷ Bu sebeple insanlara Peygamber gönderilmesi, iyilerin mükâfatlandırılıp, kötülerin cezâlandırılması, iyi kullara âhirette yüksek dereceler verilmesi, insanların sorumlu tutulabilmeleri için önlerindeki tüm engellerin kaldırılması gibi hususlar Allah üzerine vâciptir. Böylece insanın âkil ve istitâat sahibi olarak gerekmektedir.²⁸

Mu‘tezile’nin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdülcebbar teklifi fayda sağlama veya ondan bir zararı uzaklaştırma maksadıyla, içeriğinde “*meşakkat*” bulunan bir fiili, emir veya yasak olarak bir başkasına “*i‘lâm*” etmek olarak tanımlamıştır. Kâdî Abdülcebbar’ın bu tanımında meşakkat ve i‘lâm öğelerinin ön plana çıktığı görülmektedir. Meşakkat; insanın hoşlandığı bir şeyi terk etmesi veya hoşlanmadığı bir şeyi yapmasıyla ortaya çıkmaktadır. Teklîf, insanın bu iki duygu arasında bir tercihte bulunması durumudur. Fiile cezâ veya mükâfat takdir edilmesi de bu nedenledir. İ‘lâm ise, Allah Teâlâ’nın kullarına akıl veya vahiy yoluyla teklife konu olan fiilin fayda ve zararını bildirmesi durumudur.²⁹

Ayrıca Kâdî Abdülcebbar teklifi naklî ve aklî olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Naklî kaynaklı teklîf; kaynağı vahye dayalı olan tekliftir. Bu tür teklifin kaynağı Allah Teâlâ’dır. Aklî kaynaklı teklîf ise, insanın aklı sayesinde bir fiilin fayda veya zararını tutarlı ve ilkeli bir şekilde düşünebilmesidir.³⁰

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 157.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 351-355.

²⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlât* (thk. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 94-97.

²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* (talik. Abdülkerim Osman- Ahmed Ebû Haşim), Kahire 1408/1988, s. 301.

²⁸ İlyas Çelebi, *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul 2002, s. 302.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, s. 510.

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.* (I. dipnot içinde), s. 510.

Selef âlimleri ise teklif konusunda da her konuda olduğu gibi vahiyle yetinmişlerdir. Cenâb-ı Hakk'ın insana gücü nispetinde sorumluluk yüklediğini ifade etmişler, kulun gücünün yetmeyeceği bir şeyi ona yüklemesinin (teklif-i mâ lâ yutâk) aklen câiz olup olmadığı tartışmasına girmeyi uygun görmemişlerdir.³¹

Teklif ile ilgili Kur'ân'da geçen bir diğer kavram “**emânet**” kavramıdır. Kur'ân-ı Kerîm, insanın yeryüzündeki hayatını ve sorumluluğunu “**emânet, yüklenme**” olarak açıklamaktadır. Arapça bir kelime olan emanet, sözlükte “güvenmek, korku ve endişelerden emin olmak” anlamına gelen “emn” mastarından türemiştir. Emânet isim olarak, “korunması, yerine getirilmesi için birine bırakılan şey” anlamına da gelmektedir.³²

Kur'ân'da bu konuyla ilgili âyet şu şekildedir: “Biz emâneti (yani akıl ve irade sahibi olup sorumluluk almayı) göklere, yere ve dağlara teklif ettik; ama onlar bu teklifin gerektirdiği ağır sorumluluğu üstlenmekten korkup çekindiler. Bu ağır sorumluluğu pek zâlim ve câhil olan insanoğlu yüklenmiştir”³³

Bu âyet hakkında çeşitli yorumlar yapılmış ve buradaki emânetin “Allah'ı bilme, O'na ibâdet etme, dinî vecîbeler, ruhî ve bedenî kabiliyetler” gibi anlamlara geldiği ileri sürülmüştür. Ayrıca bu âyette geçen emânet, İslâm âlimleri tarafından genel anlamda irâde hürriyeti, akıl ve ahlâkî sorumluluk çerçevesinde değerlendirilmiştir.³⁴

Bazı İslâm âlimleri âyette geçen emanetin “yükümlülük” (teklif) mânasına geldiğini ileri sürmüşlerdir.³⁵ Fahreddin Râzî, birinin yükümlü kılınmasının onun tabiatına aykırı davranmasını istemek anlamına geldiğini belirtmiştir. Zira yerler, dağlar ve gökler yaratıldıkları tabiat üzeredirler. Meselâ dağdan hareket etmesi, gökyüzünde yeryüzüne inmesi istenmemiştir. Nitekim insan dışındaki varlıklar ne tür amaçlarla yaratıldılarsa o doğrultuda hareket etmektedirler. Mükellefiyet melekler için de söz konusu değildir. Çünkü meleklerin ibadet etmeleri ve verilen görevleri yerine getirmeleri, insanın yemesi-içmesi türünden davranışları mesabesinde yaratılışlarının gereği olan fiilerdir.³⁶ Dikkat edildiğinde âyette emânetin teklifi, önce Allah'a zorunlu olarak boyun eğen iradesiz varlıklara yapılmıştır. Ancak sadece insan, sahip olduğu irâde hürriyeti ile kendisine verilen bir takım

³¹ Ahmet Saim Kılavuz, “Teklif”, *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, IV, 2004.

³² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “emn” md., ; Râgib el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “emn” md., Kâhire 1381/1961; Ali Toksarı, “Emanet”, *DİA*, XI, 81.

³³ el-Ahzâb 33/72.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1983/1403, III, 276-277; Elmalılı, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, İstanbul ts, VI, 342.

³⁵ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut ts., XXV, 234; Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 276.

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XXV, 234-237.

sorumlulukları kabul veya reddetme kabiliyetiyle yaratılmıştır. Nitekim âyetin sonunda geçen “zâlim ve câhil” sıfatları da insanın sorumluluklarını yerine getirmede genellikle ihmalkâr davrandığının bir göstergesidir.³⁷

İmâm Taberî ise (ö.310/923), âyetle geçen emânetten kasdın “bütün emânetler” olduğunu; yani bu kelimenin hem dinî yükümlükleri hem de insanların birbirlerine verdikleri emanetleri kapsadığını ifade etmiştir.³⁸

İmâm Mâtürîdî söz konusu âyetle geçen “emânet”i açıklarken bazı müfessirlerin görüşlerine yer vermiştir. Bu görüşlerden birincisinde emânet; Allah’ın farz kıldığı her olarak tarif edilmektedir. Bir diğer görüşe göre emânet; namaz, oruç, hac gibi ibadetleri kapsamasının yanında, emir ve nehiylerin tümünü de ifade etmektedir. Ancak İmâm Mâtürîdî’ye göre âyetle geçen emânetin gerçek mahiyeti tam olarak anlaşılamaz. Bu âyetin tam olarak anlaşılabilmesi için Allah tarafından vahyedilecek başka varid bir habere de ihtiyaç vardır. Dolayısıyla âyetle geçen emânet ancak zâhirî mânada anlaşılabilir.³⁹

Kur’ân-ı Kerîm’de insana sorumlulukla ilgili ifade edilen bir diğer kavram ise “**halife**” veya mastarı olan “**hilâfet**” kelimesidir. Sözlük anlamı itibariyle hilâfet, “bir başkasının yerine geçerek onun yetkilerini devralma, onu yerine yönetme, bir başkasına vekâlet etmek, ” anlamlarına gelmektedir.⁴⁰ Hilâfet kavramını kavramsal olarak Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1361/1942) şöyle açıklamıştır. Hilâfet; Allah Teâlâ’nın kendi kudret ve sıfatlarından insana selâhiyetler vererek, insanın O’nun namına yine O’nun hükümlerini icrâ edip yerine getirmesidir. İnsan bu hususta asıl olmayarak, kendi zatı ve şahsı adına hükümleri yerine getirmeyecek; ancak Allah Teâlâ’nın nâibi ve halîfesi olarak mahlûkat üzerinde bir takım tasarruflarda bulunacaktır. Zira insan iradesi ile yalnızca Allah’ın iradelerini, emirlerini ve kanunlarını tatbik edebilir.⁴¹

Kur’ân-ı Kerîm’de söz konusu kavramla ilgili âyetler şu şekildedir: “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.”⁴² “Verdiği nimetler hususunda sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve kiminizi kiminize üstün kılan O’ dur.”⁴³ Bu âyetlerle Allah Teâlâ, kendi güç ve ahlâk sıfatlarına sınırlı düzeyde sahip bir varlık olarak insanı yeryüzünde yaratarak bu sıfatları kendi

³⁷ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara 2010, s. 50.

³⁸ Taberî, *Câmi’ul-beyân*, Beyrut 1405/1984, XII, 53-57.

³⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (nşr. Bekir Topaloğlu-Ali Haydar Ulusoy), İstanbul 2008, XI, 393-394.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hlf” md. ; Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “hlf” md.

⁴¹ Elmalılı, *a.g.e.*, I, 258.

⁴² el-Bakara 2/30.

⁴³ el-En’âm 6/165.

adına gerçekleştirmesini ondan istemektedir.⁴⁴ Halife kelimesi bir başka âyette ise “kendilerine verilen görev ve sorumlulukları hakkıyla yerine getirme”⁴⁵ anlamında kullanılmıştır.

Yeryüzüne sahiplik edebilecek yetiler ve yetkilerle donatılmış halife konumundaki insan, diğer varlıklar karşısındaki konumunun ve ayrıcalıklarının farkında olarak davranışlarını belirleme durumundadır. Zira Kur’ân’ın nitelemesiyle “halife insan” a verilen bu donanımı, onun sorumlu varlık oluşunun alt yapısını oluşturmuştur. Meselâ, Allah tarafından insanın meleklerin bilemeyeceği bir bilgi edinebilme kabiliyetiyle yaratılması, insanın yeryüzünün halife kılınmasındaki en büyük etkenlerden biridir.

İnsana bahşedilen bu özellikler onun kimliğini, gücünü, yetki ve irâdesini, düşünce ve davranışlarını belirleme serbestinde oluşunu bir an bile unutmama yükümlülüğünü de beraberinde getirmektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm dikkatle incelendiğinde, Allah’ın insandan fitratı doğrultusunda ısrarla görev ve sorumluluklarının bilincinde hareket etmesini istemiştir. Zira Kur’ân’ın halifelîğe yüklediği temel anlam, içinde yaşadığı dünyanın insanın sorumluluğuna verilmiş olmasıdır.⁴⁶

Allah’ın diğer varlıklar arasında insan için belirlediği “halifelik” konumu, genel anlamda yeryüzüne sahiplik etmeyi, maddî ve mânevî anlamda hayatın tüm safhalarını yüceltme ve geliştirmeyi ifade etmektedir. Nitekim insana verilen yetki ve yetiler; yıkmak, bozmak için değil aksine onarmak, adâlet ve güveni sağlamak için verilmiştir.⁴⁷ Bu sebeple insan, sadece selîm aklının ve bozulmamış fitratının gereği olarak, Allah’ın istediği doğrultuda, insânî kimliğine yakışır biçimde aklını iyi kullanarak hareket etme sorumluluğundadır.⁴⁸

Kur’ân-ı Kerîm’de “teklîf, emânet ve hilafet” kavramlarıyla da alâkalı olan, insana sorumluluk yüklenmesiyle de ilişkilendirilen bir kavram da “**bezm-i elest**” terkididir. Bezm-i elest Allah Teâlâ’nın “ben sizin rabbiniz değil miyim?” hitabına karşılık ruhların “evet, sen bizim rabbimizsin” diye verdikleri cevabı ifade eder. Bu sebeple bu terkid kavramsal olarak; “Allah ile yaratılışları sırasında insanlar arasında yaptığı kabul edilen sözleşme” için

⁴⁴ Meselâ bk. el-Hicr 15/29; es-Sâd 38/72.

⁴⁵ es-Sâd 38/26: “Ona dedik ki: “Ey Dâvut! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adâlet ile hüküm ver”.

⁴⁶ Erdoğan Pazarbaşı, “Mes’ûliyetin Kur’ân-ı Kerîm’den Dayanağı”, *Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’ûliyet: Kaynağı, Sınırları ve Sonuçları* (ed. Bedrettin Çetiner), İstanbul 2006, s. 52.

⁴⁷ Erdoğan Pazarbaşı, *a.g.e.*, s. 51-52.

⁴⁸ Nurullah Kayışoğlu, *a.g.e.*, s. 32.

kullanılır. Ayrıca bu terkiplerle ilgili kaynaklarda çeşitli isimlendirmeler de mevcuttur. Bu isimlendirmelere “mîsâk”, “kâlû belâ”, “ahid”, “belâ ahdi”, “rûz-i elest” ve “bezm-i ezel” gibi isimlendirmeler örnek verilebilir.⁴⁹

Söz konusu terkiplerle ilgili âyet şu şekildedir: “Kıyâmet gününde, biz bunardan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da “evet sen bizim Rabbimizsin” dediler”⁵⁰

Bezm-i eleste yapılan bu sözleşmenin yeri, zamanı ve keyfiyeti konusunda İslâm âlimleri farklı fikirler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri iki şekilde özetlemek mümkündür. Birincisi; Allah'ın insanlardan aldığı söz insanın dünyaya gelişinden önce gerçekleşmiştir. Bütün insanların zürriyeti, Hz. Âdem'in sırtından zerreler halinde çıkartılmış, ruh ve akıl verilerek kendilerine hitap olunmuş, onlar da bu hitaba sözlü olarak cevap vermişlerdir. İkincisi ise; Naslarda sözü edilen sözleşme mecâzî anlamda olup ruhlar âleminde değil, bedenlerin yaratılmasıyla gerçekleşmiştir. İnsanın Allah'ın varlığını ve birliğini kavrayabilecek bir nitelikte yaratılması sözlü olmayan, fitrî denebilecek bir ahit ve mîsâk niteliğindedir.⁵¹ Bu iki görüşten ilkinin insan türüne ait genel bir sözleşme, ikincisini de her ferdin bizzat yaptığı sözleşme şeklinde değerlendirmek mümkündür.⁵²

⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *DİA*, VI, 106.

⁵⁰ el-A'râf 7/172.

⁵¹ a.mlf., “Bezm-i Elest”, *a.e.*, VI, 106-107; Fikret Karaman, “Bezm-i Elest”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara 2006.

⁵² Elmalılı, *a.g.e.*, IV, 172.

B. İNSANA SORUMLULUK YÜKLENMESİNİN NEDENLERİ

Kur'ân-ı Kerîm göklerde, yerde ve ikisinin arasında ne kadar varlık varsa hepsinin gerçek sahibinin Allah Teâlâ olduğunu ve tüm bunların hükümrancılığının ve mülkiyetinin O'na ait olduğunu açıklamıştır. Kur'ân, başta insan olmak üzere tüm bunların boş yere yaratılmadığını, her birinin gerçek bir amaç için yaratıldığını haber vermiş⁵³ ve bu amaç doğrultusunda insanı fiillerinden sorumlu tutmuştur. Kur'ân-ı Kerîm insana sorumluluk yüklenmesinin esaslarını ise değişik kavramlarla açıklamıştır.

İnsana belirli bir sorumluluk yüklenmesinin temelinde öncelikle **“Fıtrat”** kavramı yer almaktadır. Kur'ân kaynaklı bir kavram olan *fıtrat* kelimesi, “f-t-r” kökünden, çeşit ve tür bildiren bir mastardır. Sözlükte “karakter, mizaç, yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak, icat etmek” anlamlarına gelen “fıtrat” kavramı, Kur'ânî bir terim olarak varlıkların Allah'ın yaratması ile yokluktan varlığa çıkışını ifade etmektedir. Ayrıca fıtrat, bütün varlıklara yaratılış sırasında verilen yetenek ve yatkınlık manâsına da gelir.⁵⁴ Bu durumda fıtrat; ilk yaratılış anında, varlıkların sahip oldukları temel özelliklerini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş saf durumlarını belirtir.

“Fıtrat” ile kastedilen, bireysel anlamda kişilerin kendilerine has özel yeteneklerini (güzel bir resim yapmak gibi) değil, insanların tümünde ortak olan, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu bu özelliği ile üstün bir konuma getiren temel özellikleridir.⁵⁵ Yine Kur'ân-ı Kerîm'de aynı kökten türeyen **fâtır** kelimesi Allah'ın isimlerinden biri olarak zikredilmiştir.⁵⁶

İslâm âlimleri, “fıtrat” adı verilen, insanda yaratılıştan gelen özel bir yapının var olduğu fikrinde her ne kadar birleşseler de, fıtrat kavramının temel anlamına ilâveten fıtrata başka bazı anlamlar da yüklemişler ve bu konuda çeşitli fikirler ileri sürmüşlerdir.⁵⁷ Mu‘tezîlî ve Eş‘arî âlimlere göre fıtrat “İslâm” anlamına gelmektedir.⁵⁸ Selef âlimlerinin çoğu da fıtrat konusunda bu görüşü benimsemektedir.⁵⁹ Ehl-i Sünnet âlimlerinin genel görüşüne göre fıtrat; bütün insanlar için ortak bir yaratılış özelliğini ifade etmektedir. Bu özelliği ile insan, Allah'a

⁵³ el-Mâide 5/18; Sâd 38/27; el-Mü'minûn 23/115; el-Kıyâme 75/36; el-Hicr 15/85.

⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “ftr” md., Beyrut ts; Ayrıca bk. Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *DİA*, XIII, 47.

⁵⁵ Nurullah Kayışoğlu, *Bireysel Sorumluluk ve Teolojik Temelleri* (AÜSBE Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2010, s. 24.

⁵⁶ Meselâ bk. el-En'âm 6/14; Fâtır 35/1; ez-Zümer 39/46.

⁵⁷ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul 2007, s. 163; Ayrıca bk. Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *DİA*, XIII, 47-48.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Risâle fi'l Akaid* (çev. Yusuf Ziya Yörükân), İstanbul 1953, s. 19.

⁵⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, “Fıtrat” md., Beyrut 1996.

inanma, bağlanma, O'na ibadet etme ve olaylar karşısında doğruyu seçebilme eğilimi içerisindedir.⁶⁰

Fıtrat kavramı: “sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona çevir. O, insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratmasında asla değişiklik olmaz. İşte dosdoğru inanç sistemi budur”⁶¹ âyeti ile temellendirilmiştir. Âyette geçen *hanîf* ve *fıtrat* kelimeleri arasında köklü bir bağ vardır. Hanîf kelimesine; “tek bir yaratıcıya inanma, O'na boyun eğme, hak din düşüncesi” gibi anlamlar verildiği⁶² düşünüldüğünde, ilâhî kelâmda Allah Teâlâ'nın insandan inanç, ibadet ve ahlâk ilkeleriyle evrensel bir boyut teşkil eden ve insan fıtratıyla tam bir uyum arz eden İslâm dinine inanması ve bu yönde yaşamını sürdürmesi istenmektedir.

Fıtrat kavramıyla ilgili bir diğer delil ise; Hz. Peygamberin: “dünyaya gelen her insan fıtrat üzere doğar; sonra onu anne ve babası Yahudi, Hristiyan ya da Mecûsî yapar”⁶³ hadisidir. Bu hadiste insanın temiz, her türlü yanlış inanç ve düşünceden uzak, iyilik duygularıyla bezenmiş bir fıtratla dünyaya geldiği ifade edilmiştir. Hadisten anlaşılan bir diğer husus ise, insanın dinî gelişiminde etkili olan temel faktörler; kendisine doğuştan verilen fitrî özellikler ve kişinin anne ve babası ile temsil edilen çevre özelliklerinin karşılıklı etkileşimleridir. Zira bunların zorlayıcı bir etkisi söz konusu değildir. Her ne kadar insanda Allah'a inanmaya ve bağlanmaya dair bir eğilim söz konusu ise de, çevre şartları insanı İslâm dışındaki bir din ve inanişâ yönlendirme eğilimine ya da onu büsbütün köreltip ortadan kaldırmaya yönelik bir etki gösterebilir. Zira fıtrat, toplumsallaşma sürecinde aile, çevre, eğitim gibi çeşitli faktörlerden etkilenen esnek bir yapı arz etmektedir. Bu sebeple çocuk doğduğunda onda hazır ve sınırları belirlenmiş bir din ya da Allah inancı yoktur, fakat buna doğru tabî bir eğilim vardır.⁶⁴

İnsanda var olan maddî ve manevî istekler yaratılışları itibariyle kötü olmamakla birlikte kötülük yapmaya meyillidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığı şekliyle insan; hırslı⁶⁵, zayıf⁶⁶, aceleci⁶⁷, zalim, câhil⁶⁸, cimri⁶⁹ ve nankör⁷⁰ olabilecek bir fıtrata sahiptir. Bu

⁶⁰ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 125.

⁶¹ er-Rûm 30/30.

⁶² İzutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, İstanbul 1991, s. 254.

⁶³ Buhârî “Cenâ'iz”, 79, 80, 93; Müslim, “Kader” 22-25.

⁶⁴ Hayati Hökelekli, *a.g.e.*, s. 125

⁶⁵ el-Meâric 70/19.

⁶⁶ en-Nisâ 4/28.

⁶⁷ el-İsrâ 17/11.

⁶⁸ el-Ahzâb 33/72.

sebeple insan nefsinin kötü istek ve arzulardan korunup, mânevî anlamda yücelebilmesi için ilâhî emir ve yasaklara uyması gerekmektedir. Bu yapılmadığı takdirde fitrata aykırı hareket kaçınılmaz olacak ve insan hem bu dünyada hem de âhiret hayatında hüsrana uğrayacaktır.⁷¹

Kur’ân-ı Kerîm’e göre insana sorumluluk yüklenmesinin en önemli dayanaklarından birisi de “**akıl**” kavramıdır. Kur’ân-ı Kerîm’e göre akıl insanı insan yapan, onun her türlü fiilerine bir mâna kazandıran ve ilâhî buyruklar karşısında insanı sorumluluk altına sokan en önemli etkidir.

Akıl kelimesi, Arapça’da “a-k-l” fiilinin mastarı olarak sözlükte “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelmektedir.⁷² Kavram olarak ise akıl; “düşüme, duyu vasıtalarıyla idrak etmek sûretiyle bilinmesi mümkün olan şeyleri bilme ve anlama gücü, varlığın hakikatini idrak eden, iyiyi kötünden ayırt etme kabiliyeti, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden cevher” olarak ifade edilmektedir.⁷³

Kur’ân’da akıl kelimesi “isim-mastar” şeklinde değil, “‘ta’kûlûne’”, “‘ya’kûlûne’” gibi işlevsel anlamda fiil kalıplarında geçmektedir. Bu kullanımla ilâhî kelâm, “akletmenin” insanın aklını kullanarak doğru düşünmesini amaçlamıştır.⁷⁴

Kur’ân-ı Kerîm’in toplam kırk dokuz yerinde geçen akıl kavramı, “bilgi edinmeye yarayan güç, bu güç ile elde edilen bilgi ve doğru düşünmesinin bir ölçüsü” olarak ifade edilmiştir.⁷⁵ Kur’ân’da geçen akıl kelimesinin türevleri konumundaki *tedebbür*, *tezekkür*, *tefekür*, *ibret* gibi düşünme ile ilgili diğer kavramların anlamı da düşünüldüğünde İslâm dininin akla verdiği önem daha da belirginleşmektedir.⁷⁶

Kur’ân-ı Kerîm “ancak bilenlerin akledebileceğini”⁷⁷ ifade etmiştir. Yine Kur’ân, aklını kullanmayanları insanî temel unsurlardan soyutlayarak onları şu şekilde eleştirmiştir: “Kâfirlerin durumu; sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler.”⁷⁸ İmâm Mâtürîdî âyetle

⁶⁹ el-İsrâ 17/100.

⁷⁰ el-İsrâ 17/67.

⁷¹ Muhsin Demirci, *Kur’ân’a Göre İnsan ve Sorumlulukları*, İstanbul 2010, s. 97.

⁷² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “‘akl” md. ; Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “‘akl” md.

⁷³ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, II, 238.

⁷⁴ Meselâ bk. el-Bakara 2/44, 164, 242; el-En’âm 6/32, 151; Yûnus 10/42; Ayrıca bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003, s. 16.

⁷⁵ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “‘akl” md.

⁷⁶ Nurullah Kayışoğlu, *a.g.e.*, s. 65.

⁷⁷ el-Ankebût 29/43.

⁷⁸ el-Bakara 2/171.

inkâr edenler için geçen “düşünmezler” kelimesini “akıllarından faydalanmazlar” şeklinde tefsir etmiştir.⁷⁹ Bunu yanında aklını kullanmayanların âhiret günü zor durumda kalacakları ise Kur’ân’da şu âyetlerle dile getirilmiştir: “O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir.”⁸⁰ “Ayrıca onlar, “bize gelen Peygamberlerin uyarılarına kulak verip dinlemiş yahut aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi bu cehennem ateşinin mahkûmları arasında yer almazdık.” diyecek ve böylece günahlarını itiraf etmiş olacaklardır.”⁸¹

Kur’ân-ı Kerîm’in birçok âyetinde, bilgiyi kazanmada aklın öneminden sıklıkla bahsedilirken, akıl sayesinde kazanılan bu bilginin yine aklın rehberliğinde kullanılması gerektiğinin de vurgusu yapılmaktadır. Bununla birlikte Kur’ân-ı Kerîm aklın fonksiyonları arasında; eşyadaki nizamı anlamayı, ilâhî emirleri anlama, düşünme ve yorumlamayı da saymıştır.⁸² Nitekim Kur’ân aklın bu fonksiyonuna; “Allah âyetlerini akledesiniz diye açıklamıştır”⁸³ âyetiyle işaret etmiştir.

Kelâm ekolleri de akıl kavramını mahiyeti, tarifi ve nakil ile ilişkisi bakımından ele almış ve bu konu hakkında çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Selefiyye ekolü İmâmı Ahmed b. Hanbel akli “faydalı olanı zararlı olandan ayırt etmesini sağlayan ve insan davranışlarına bu doğrultuda yön veren Allah tarafından insana doğuştan verilen bir tabiat (garîze) olarak tarif etmiştir.”⁸⁴ Yine selefiyye ekolünün önde gelen âlimlerinden birisi olan ve akıl hakkında müstakil bir eser kaleme alan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) aklın cisim, cevher, araz cinsinden bir şey olmadığını ifade etmiştir. Buradan hareketle Hâris el-Muhâsibî beş duyu ile bilinen cisim, uzunluk, tat, koku gibi özellikleri sayarak aklın bu şekilde nitelenemeyeceğini açıklamıştır.⁸⁵

Kâdî Abdülcebbâr ise akli, “insana dilediği yapabilme imkânı veren bilgileri elde etme” şeklinde tarif ederek bir mânada akılla insanın sorumluluğu arasındaki ilişkiyi açıklamıştır.⁸⁶ Mu‘tezile ekolüne mensup bilginler akli genel anlamda “gerçeğin bilinmesini

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 208.

⁸⁰ Yûnus 10/100.

⁸¹ el-Mülk 67/10.

⁸² Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, II, 239.

⁸³ el-Bakara 2/242.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû‘u fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî), Riyâd 1412/1991, IX, 288.

⁸⁵ Hâris el-Muhâsibî, *Şerefü’l-‘akl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 17-19.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *a.g.e.*, s. 121.

kaynak, insanı diğer varlıklardan ayıran temel özellik ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç” olarak tarif etmişlerdir.⁸⁷

Ehl-i Sünnet ekolü mezheplerinden biri olan Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu İmâm-ı Mâtürîdî’ye göre akıl; “varlıklar ve onlarla ilgili bilgileri tasnif ederek belirli sonuçlar çıkaran ve bu sayede insana kıyas yapma imkânı veren zihnî bir alettir.” Yine ona göre akıl sadece zihnî bir kavram olarak kalmaz aynı zamanda âlemin bir cüz’üdür.⁸⁸ Bu açıklamasıyla İmâm Mâtürîdî aklın ontolojik bir varlığı bulunduğunu açıklamıştır. İmâm Mâtürîdî’ye göre akıl iyilik ve kötülüğü tanıyabilir ve aklın bu fonksiyonundan dolayı insan yine akıl sayesinde diğer canlılardan üstün olduğunu kavrar ve onunla tüm mahlûkatı yönetebilecek bir bilgiye sahip olur.⁸⁹ Bu ifadelerle İmâm Mâtürîdî bir çeşit aklın işlevselliğini de açıklamış olmaktadır. Mâtürîdî mezhebi âlimlerinden en-Nesefî ise selim bir aklın, insanı iyiliklere meyledip kötülüklerden sakındırabilecek bir özelliğinin olduğunu ifade ederek aklın bu sayede insanın Allah’ın emirlerini anlayıp uygulamada bir etken olduğunu açıklamıştır.⁹⁰ Ehl-i Sünnet ekolünün bir diğer kolu olan Eş‘ariyye mezhebi âlimleri ise akıl; “vacip, mümkün ve muhal olan husuları bilmek” şeklinde tarif etmişlerdir.⁹¹

Netice itibariyle bütün kelâm âlimleri insanı diğer varlıklardan ayıran ve bu nedenle Allah’a karşı yükümlü kılan en önemli etkenin akıl olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Bu sebeple İslâm düşünürleri akıllı, insanda doğuştan mevcut olan ilâhî hitap ve tâlimatı idrak edici fitrî bir güç olarak görmüşlerdir.

İnsana sorumluluk yüklenmesinin nedenleri arasında zikredilmesi gereken bir başka kavram ise “**vahiy**” kelimesidir. “V-h-y” kökünden mastar olan bu kelime sözlükte “emretmek, ilham, işaret etmek, risâlet, gizlilik ve sürat içinde bildirmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁹² Kavram olarak “Allah’ın Peygamberlerine iletme istediği bir emir, hüküm veya bilgiyi doğrudan doğruya veya Cebrâîl meleği vasıtasıyla bildirmesine” denilmektedir.⁹³

Allah Teâlâ vahiy göndermek sûretiyle insanlık için büyük bir lütuf, yardım ve destek sağlamıştır. Çünkü insan yaratılışından itibaren her zaman rehberliğe ihtiyaç duyan bir

⁸⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, 243.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 5.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 207; Ayrıca bk. Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2009, s. 51-61.

⁹⁰ Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille* (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, II, 17.

⁹¹ Tehânevî, *Keşşâf*, “akl” md.

⁹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “vhy” md. ; Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “vhy” md; Tehânevî, *Keşşâf*, “vhy” md.

⁹³ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, “Vahiy”, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2010.

varlıktır. Ayrıca vahiy, insanın genel yeteneklerini, ilgilerini, tutumlarını, becerilerini, güçlü ve zayıf yönlerinin neler olduğunu bilmesini sağlar.

Kur’ân-ı Kerîm, insan aklının en ileri seviyede etkin olmasını; insanı, eşyayı, olay ve olguları doğru anlamasını ve doğru değerlendirmesini sağlamayı amaçlamaktadır.⁹⁴ İlâhî kelâm, bu sebeple kendisini “insanlığa yol gösterici, hidâyet rehberi, karanlıktan aydınlığa çıkaran,”⁹⁵ gibi sıfatlarla nitelendirmiştir. Bunun yanında Allah ile insanlar arasında bir aracı konumundaki Peygamberler ise, hassas ve yıkılmaz şahsiyetleri ile ilâhî tebliği ilan ederek insanları inançsızlık ve düşük ahlâkî durumundan kurtarmak için “uyarıcı” ve “müjdeleyici”⁹⁶ özellikleriyle tarih boyunca insanlık için mücadele etmişlerdir.

İlâhî kelâmın bir diğer özelliği de “yönlendirici” olmasıdır. Gerek Kur’ân tebliğinin muhtevasına, gerekse tebliğin üslûbuna bakıldığında onun insanı sadece “haberdar etmek” için değil, aynı zamanda insan karakterini düzenleme amacı taşıdığı görülmektedir.⁹⁷ Ancak zorlayıcı bir nitelikte değildir. Zira Kur’ân’ın “Biz insana iki yolu da doğruyu ve eğriyi gösterdik”⁹⁸ ile “Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik. İster artık o şükredici olsun isterse nankör”⁹⁹ âyetleri bu gerçeği yansıtmaktadır

Allah Teâlâ, insana sorumluluklarının neler olduğunu ve bunları nasıl yerine getirileceğini vahiy yoluyla bildirmektedir. Zira insanın akli, duyu organları ve bilgisi sınırlı kapasitededir. Bu nedenle insan vahiy olmadan Allah Teâlâ’nın neleri emrettiğini, nelerin iyi, nelerin kötü olduğunu tam olarak bilmesi mümkün değildir. Çünkü dinin asıl kaynağı vahiydir. Bu sebeple Kur’ân kendisini ve Peygamberleri sıklıkla “hatırlatıcı” ve “öğüt veren”¹⁰⁰ olarak nitelendirmektedir.

Allah Teâlâ’nın insanlarla iletişimi vahiy sayesinde süreklilik arz etmektedir. Özellikle insanın kendi fitratına yabancılaştığı ve bu yabancılaşma sebebiyle Kur’ân ifadesiyle “kendi nefesine zulmettiği” zamanlarda insanoğlu vahiyle iletişime geçerek yaratılışında varolan saf ve temiz fitratına yeniden kavuşmuş olacaktır. Bu kavuşma ile insan niçin yaratıldığının,

⁹⁴ Hasan Onat, *Türkiye’de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara 2003, s. 21.

⁹⁵ el-Bakara 2/2, 185; el-Mâide 5/16; İbrâhîm 14/1; el-Hadîd 57/9.

⁹⁶ el-Bakara 2/213.

⁹⁷ Fazlur Rahman *Ana Konularıyla Kur’ân* (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara 1998, s. 58.

⁹⁸ el-Beled 90/10.

⁹⁹ el-İnsân 76/3.

¹⁰⁰ el-A’râf 7/2; Tâhâ 20/3; ed-Duhân 44/13; et-Talâk 65/11; el-Hâkka 69/48; el-Müzzemmil 73/19; el-İnsân 76/29.

sorumluluk ve görevlerinin farkına vararak hem bu dünya hem de âhiret hayatı için kendisinden istenilen ideal bir mümin olma yolunda hayatını devam ettirecektir.¹⁰¹

Kur’ân-ı Kerîm’de insana sorumluluk yüklenmesinin nedenlerinden biri olarak gösterilen başka bir kavram ise **“seçme hürriyeti/hür irade”** ifadesidir. Sözlükte “istemek, dilemek” anlamına gelen irade, bir kelâm terimi olarak “bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etme durumu veya düşüncenin ortaya koyduğu bir gayeye doğru gitme eğilimi” olarak tarif edilmiştir.¹⁰² Kelâm ilminde yoğun olarak tartışılmış olan irade hürriyeti, kelâm literatüründe “birden çok fiil arasından en iyisini seçebilme özgürlüğü” anlamında daha özel bir kullanımla “ihtiyâr” kavramıyla da ifade edilmektedir.¹⁰³ Bu sebeple insan, sorumluluk doğuran fiillerini kendi iradesiyle işlediğinden dolayı “fâil-i muhtâr” diye de isimlendirilmektedir. Nitekim insana nisbet edilen iradenin gerçek anlamda sorumluluğun temelini teşkil eden bir irade olabilmesi için, irade edilen şeyin her iki şıkkının da (fiilin gerçekleşmesi/terki) söz konusu olabilmesi gerekmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de gerek Allah’ın iradesi gerekse insanın iradesini kapsayan birçok âyet mevcuttur. Kur’ân’a göre Allah’ın iradesi; sınırsız ve mutlak olup; O’nun iradesini sınırlayacak veya cebir altına alacak hiçbir kuvvet yoktur. İnsana verilen irade ise sınırlı iradedir.¹⁰⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de insanın iradesinde serbest olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁵ İnsana verilen bu serbest iradeyle birlikte, iradeyi gerektiren fiillerin de insana nisbet edildiği bundan dolayı da insanın sorumlu tutulduğu ifade edilmiştir. Ancak ilâhî kelâm, insan iradesinin tam anlamıyla özgür bırakılmadığını onun Allah tarafından sınırlandırıldığını ve O’nun iznine bağlandığını bildirmektedir. Dolayısıyla hayır ve şer olarak gerçekleşen her şey Allah Teâlâ’nın iradesi istikâmetinde gerçekleşmektedir. Meselâ bu konudaki bir âyet meâlî şu şekilde zikredilmiştir: “Allah her kimi doğruya erdirmek isterse, onun gönül kapısını İslâm’a açar. Kimi de saptırmak isterse onun gönlüne de tıpkı çok yüksek bir yere tırmanma esnasında hissedilen nefes darlığı gibi bir darlık ve sıkıntı verir.”¹⁰⁶ Bununla birlikte Kur’ân-ı Kerîm,

¹⁰¹ Nurullah Altaş, Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri, *AÜİFD*, Ankara 2000, XLI, 331.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “rvd” md. ; Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “rvd” md; Mustafa Çağrıçı-Hayati Hökelekli, “İrade”, *DİA*, XXII, 380.

¹⁰³ Mustafa Çağrıçı, “Hürriyet”, *DİA*, XVIII, 504.

¹⁰⁴ Meselâ bk. el-Bakara 2/253; er-Ra’d 13/11; el-Ahzâb 33/17.

¹⁰⁵ Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/145; el-İsrâ 17/18-19; el-Ahzâb 33/28-29.

¹⁰⁶ el-En’âm 6/125.

Allah Teâlâ'nın kullarına hiçbir şekilde haksızlık yapmadığını, O'nun iradesinin hikmetli ve âdil olduğunu ifade etmektedir. “Allah insanlara hiç zulmetmek istemez”¹⁰⁷ âyeti de bu hususa örnek olarak verilebilir.

Kelâm ekolleri arasında iradenin kaynağı ve fiilere dönüşmesi konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Cebriyye ve Kaderiyye mezhepleri irade konusunda kelâm ekolleri arasında en uç noktaları temsil etmişlerdir. Cebriyye, insan iradesini tamamen Allah'ın iradesine bağlarken, Kaderiyye mezhebi ise, insanın kendi iradesinde tamamen müstakil olduğunu ifade etmiştir. Mu'tezile tam bir irade özgürlüğünü savunurken, Ehl-i Sünnet ekolünü oluşturan Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri ise iki uç görüş arasında bir orta yol olarak “kesb” düşüncesini geliştirmişlerdir.¹⁰⁸

İmâm Mâtürîdî'ye göre, insan eylemlerinin gerçek sahibidir. Bu durum âyetlerle, akılla ve duyularla bilinmektedir. Ona göre insanın eylemde bulunabilmesi için, eylem öncesinde ve sırasında ona güç ve kudret verilmiştir. İnsan kendisine verilen bu güç ve kudretle fiile yönelir ve onu özgür iradesiyle seçer ve yapar. Kulun iyi ya da kötü fiillerinin yaratılması ise Allah'ın kudreti ile olmaktadır. Bu sebeple İmâm Mâtürîdî kulun fiillerini gerçek anlamda hem Allah'a hem de kula nisbet etmektedir.¹⁰⁹ Buna göre fiile yönelmek, onu seçmek ve yapmak insanın işidir. Her şeye gücü yeten ve her şeyin yaratıcısı olan Allah Teâlâ da insan fiillerinin yaratıcısıdır. Yani fiil gerçekte kesb/gerçekleşme yönünden insana, hâlik/yaratma yönünden Allah'a aittir.¹¹⁰ İnsan fiilindeki bu ortaklık, ayrı ayrı şeylere sahip olan ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan ortaklıktır.¹¹¹

Âhiret hayatının varlığına anlam kazandıran, insanın hür iradesiyle, bir fiilde bulunması ve bunun karşılığında da ona bir sorumluluk yüklenmesidir. İnsanlığın varoluşunun tarihî serüvenine bakıldığında insanoğlunun inişli çıkışlı bir hayat sürdürdüğü görülmektedir. İnsan hayatında var olan bu sürekli değişim (hareketlilik; değişim, gelişme) hali onun fiillerinde bir seçme hürriyetinin var olduğunu gözler önüne sermektedir. Şâyet

¹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/108.

¹⁰⁸ Mustafa Çağrı, “Hürriyet”, *DİA*, XVIII, 504; Kelâm ekollerinin irade ve irade hürriyeti konusundaki bilgiler için Ayrıca bk. Mustafa Çağrı-Hayati Hökelekli, “İrade”, *DİA*, XXII, 380-384.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 363-366; Ayrıca bk. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1992, s. 53-61; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul 1984, s. 288 vd.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 363.

¹¹¹ Sönmez Kutlu, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: Tarihî arka plan, Hayatı, Eserler, Fikirleri ve Mâtürîdilik Mezhebi*, Ankara 2006, s. 45-46.

insana fiilerinde bir seçme hürriyeti verilmemiş olsaydı, insanlık hiçbir değişme; gelişme, olumlu veya olumsuz bir hareketlilik göstermeksizin tekdüze bir hayat yaşardı.¹¹²

İnsan, seçme hürriyeti karşılığında, yapmış olduğu fiilerinden sorumlu tutulmuştur. Bunun sonucunda herkesin yaptığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır. Nitekim ilâhî kelâm, bir toplumun işledikleri günahlar¹¹³, zalimlikler¹¹⁴ ve yaptıkları kötülükler¹¹⁵ gibi nedenlerle zor durumda kaldıklarını ve bazı toplumların bu sebeplerle helâk olduklarını ifade etmiştir. Bu durum Kur’ân-ı Kerîm’de: “Başınıza gelen musîbetler, kendi ellerinizle yaptıklarınız yüzündendir”¹¹⁶ âyetiyle açık bir biçimde ifade edilmiştir. Bununla birlikte Kur’ân-ı Kerîm, “Allah onlara zulmetmedi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlar”¹¹⁷ âyeti de insanın hür iradesiyle seçimini yanıştan yana yapması ve bunun da sorumluluğunun bireyin kendisine ait olduğunun bir çeşit göstergesidir.

Nitekim Kur’ân-ı Kerîm, insanı diğer varlıklardan üstün kılan yetki ve donatıları ona bahşederken insanın kendisine verilen bu özellikleri gerektiği gibi kullanamamasını¹¹⁸ dolayısıyla sorumluluklarının bilincinde olmamasını da eleştirmektedir. O halde insana yol gösteren Allah Teâlâ, buna uyup uymamada hür olan ve sonuca katlanacak olan da insandır.¹¹⁹

¹¹² Erdoğan Pazarbaşı, *a.g.e.*, s. 62.

¹¹³ el-En’âm 6/6.

¹¹⁴ el-En’âm 6/45, 47; en-Nahl 16/113.

¹¹⁵ en-Nahl 16/34.

¹¹⁶ eş-Şûrâ 42/30; Ayrıca bk. er-Ra’d 13/31; el-Kasas 28/47; er-Rûm 30/36.

¹¹⁷ Âl-i İmrân 3/117.

¹¹⁸ en-Nisâ 4/78.

¹¹⁹ Erdoğan Pazarbaşı, *a.g.e.*, s. 66.

C. SORUMLULUĞUN ŞAHSÎLİĞİ MESELESİ

Yüce dinimiz İslâm, sorumluluğun şahsîliği konusuna büyük bir önem vermiştir. Bu noktada İslâm, birçok ibtidâî kavimlerin ahlâkî öğretilerden ayrıldığı gibi, Hz Âdem'in hatasından dolayı bütün insanlığın günahkâr olarak dünyaya geldiğini “aslî günah” ilkesiyle kabul eden Hristiyanlıktan da ayrılmaktadır.¹²⁰ Nitekim İslâm dininin tesis ettiği sorumluluk anlayışı, her akıl sahibinin tereddütsüz kabul edeceği şahsî olma özelliği taşımaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’deki pek çok âyet sorumluluğun kişisel (ferdî) oluşunu, yani her fiilin fâiline ait olduğunu açıklamıştır. “Kişinin yaptığı iyilik kendi yararına, işlediği kötülük de kendi zararınadır”¹²¹ âyetiyle sorumluluğun şahsîliğine dikkat çekilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de sorumluluğun kişisel özelliğine dikkat çeken diğer başka âyetler de şu şekildedir: “Kim bir günah işlerse aslında kendine zarar vermiş olur.”¹²² “Bilesiniz ki herkes işlediği günahın bedelini bizzat kendisi ödeyecektir.”¹²³ “Hiçbir kimse bir başkasının günah yükünü taşımaz.”¹²⁴ Bu ve buna benzer âyetler göstermektedir ki İslâm düşüncesinde dînî, ahlâkî ve hukukî sorumlulukların tümü şahsîdir. İnsan başkasına âit bir suç veya kötülükten dolayı sorumlu tutulmadığı gibi, kendi işlediği bir kusurdan dolayı da bir başkasını mes’ûl tutamaz.¹²⁵

Kur’ân-ı Kerîm sorumlulukların şahsî oluşunu açıklarken özellikle âhiret hayatında insanın karşılaşacağı durumlardan örnekler vermektedir. Meselâ âhiret hayatında sorumlulukların “*hesab*” ı görülürken bu konuda hiçbir kimseye ayrıcalık tanınmayacağı sıklıkla vurgulanır. Nitekim bu konudaki bir âyette Allah Teâlâ meâlen şöyle buyurmaktadır: “Ey insanlar, Rabbinize karşı gelmekten sakının ve hiçbir babanın evladına en ufak bir fayda sağlamayacağı, hiçbir evladın da babasına en küçük bir yardımda bulunamayacağı kıyâmet ve hesap günündeki azaba karşı şimdiden tedbirinizi alın.”¹²⁶ Zira âhirette herkes ancak dünyadaki amellerinin karşılığını alabilir. Kan bağı, sevgi ve dostluğun bu hususta belirleyici bir etken olmadığı bu âyetle net bir şekilde ortaya konulmuştur. Nitekim başka bir âyette de “O gün, herkese dünyada yaptıklarının karşılığı verilecektir. O gün kimseye haksızlık

¹²⁰ Babanzâde Ahmed Nâim, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, İstanbul 1340/1342, s. 24.

¹²¹ el-Bakara 2/286.

¹²² en-Nisâ 4/111.

¹²³ el-En’âm 6/164; Ayrıca bk. Sebe’ 34/25.

¹²⁴ el-İsrâ 17/15; Ayrıca bk. Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38-41.

¹²⁵ Mustafa Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul 1985, s. 161.

¹²⁶ Lokman 31/33.

yapılmayacaktır”¹²⁷ buyrulurak sorumluluğun neticelerinin kişisel olma özelliğinin her iki hayatta da hususiyetlerini koruduğu görülmektedir. Nitekim yapılan iyilik veya kötülüklerin başkalarına yüklenmesi mantıkî olmadığı gibi adâlet anlayışına da uygun değildir.¹²⁸

Bununla birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de “Hiç şüphe yok ki onlar, kendi günahlarının yanı sıra nice yükleri taşıyacaklar”¹²⁹, “Kıyâmet günü kendi günahlarını tastaman yüklenecekleri gibi, bilgisizliklerinden yararlanarak doğru yoldan şaşırttıkları kimselerin günahlarını da yüklenecekler”¹³⁰ şeklinde ifade edilen ayetler de mevcuttur. Bu âyetler ilk başta Kur’ân’da ifade edilen “şahsî sorumluluk prensibi” ne aykırı gibi gözükebilir. Ancak gerçekte böyle bir durum asla söz konusu değildir. Bu ve bunun gibi âyetler insanın başka insanlarla olan ilişkisine ve sorumluluğuna dikkat çekerek sorumluluğun toplum yönüne vurgu yapmaktadır. Netice itibariyle sorumluluk ferdî/kişisel olma özelliğini dâima korumaktadır. Çünkü ferdî sorumluluk, her insanın kendi yapıp ettiklerinden sorumlu olması ve bunların neticelerini cezâ ve mükâfat olarak görmesi demektir.

Âyette zikredilen “*kendi günahlarının yanı sıra başkalarının da günahlarını yüklenirler*” ifadesi, insanların işledikleri suçlardan dolayı böyle bir durumla karşı karşıya kaldıklarını haber vermektedir. İnsan önce kendisi bir suç işlemiş ve bunun cezâsını yüklenmiş ardından da işledikleri bu suça başkalarını teşvik etmiş ve yeni suçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum onlara yine kendilerinin olan bir günahın yüklenmesi anlamına gelmektedir. Bu da hiçbir zaman günahı işleyenine yerine cezâ çekmek değildir.¹³¹ Böylece sorumlulukta bir uzama, iştirâk, başkasına geçiş (extension) ve karışma söz konusu değildir. “Herkes dünyada ne yapmışsa âhirette onun karşılığını görecektir. Bu yüzden hiç kimse anne-babasının iyilikleri sayesinde cennete girebileceğini zannetmemelidir”¹³² âyeti de bunu apaçık delillendirmektedir.

Sorumlulukta ferdîliğin toplumsal etkisinde insan, sebebiyet vermesinden dolayı sadece cezâyâ ortak olmaz aynı zamanda sevâba da ortak olmaktadır. Bu konuda her insanın toplumsal anlamda sorumlu olduğunu ifade eden hadislerden birisi de şu şekildedir: “ Her kim İslâm’da güzel bir çıkır açar (güzel bir amel başlatırsa), o çıkırın eciri ile birlikte kendisinden sonra onunla amel edenlerin sevapları da onlarınkinden hiç bir şey eksilmeyecek şekilde bu

¹²⁷ el-Mü’min 40/17.

¹²⁸ Hayranî Altıntaş, *İslâm Ahlâkı*, Ankara 1999, s. 124-125.

¹²⁹ el-Ankebût 29/13.

¹³⁰ en-Nahl 25.

¹³¹ Muhsin Demirci, *Kur’ân’a Göre İnsan ve Sorumlulukları*, s. 143; Hayranî Altıntaş, *a.g.e.*, s. 126.

¹³² et-Tûr 52/21.

kişiy e yazılır. Her kim de İslâm'da kötü bir çığır açarsa, o çığırın vebâli ile birlikte kendisinden sonra onunla amel edenlerin günahları da onlarınkinden hiç bir şey eksilmeyecek şekilde bu kişiy e yazılır.”¹³³ Görüldüğü gibi, bu hadis hayırlı işler yapmaya, güzel âdet ve çığırlar açmaya, aynı zamanda çirkin karşılanan yanlış ve boş şeyleri ihdâs etmekten sakındırmaya teşvik etmektedir.¹³⁴ Ayrıca bu hadisiyle Allah Resûlü, hem kötü hem de iyi davranışlar sergileyenlerin, kendilerinden sonra gelenlerin bu kötülüğü veya iyiliği alışkanlık haline getirmeleri durumunda, hem kendilerinin cezâ veya mükâfat aldıklarını hem de kendilerinden sonra gelenlerin yaptıkları davranışlarından dolayı da, başka bir cezâ veya mükâfat aldıklarını haber vermiştir.¹³⁵

Bunun yanında, kötü bir çığır açanlar, açtıkları bu çığır sebebiyle, daha sonra gerçekleşcek olan yeni kötü davranışların sorumluluklarına da katlanacaklardır. Nitekim Allah Resûlü'nün bu konudaki bir başka hadisi de şudur: “Haksız yere bir cana kıyıldığında, onun kanından bir pay da Hz. Âdem'in ilk oğluna ayrılır. Zira cana kıymayı ilk defa ihdâs eden odur”¹³⁶ Nitekim iyi ve kötü fiillerin doğrudan veya dolaylı olarak etkisi devam ettiğinden, yapılan her iyi ve kötü fiil geniş bir sorumluluk alanı oluşturmaktadır.

Bununla beraber her ferd, kendi imkân ve gücü nisbetinde, iyiliğin devamı ve kötülüğün önlenmesi noktasında katkıda bulunmakla sorumlu tutulmuştur. Yani sorumluluk alanımıza, başkalarının kötü davranışlarına uygun şekilde, mâni olmak durumundayız. Zira bu durum kötü örneklerin çoğalmasına sebep olmak demektir. Bu yüzden kötülükler karşısında ilgisiz kalmak, âdeta suç işlemek başka bir anlamda pasif bir suç ortaklığı yapmak demektir.¹³⁷ Kur'ân-ı Kerîm bu hususa işaret etmiş ve bu durumda olanları yermiştir. “Yine onlar birbirlerini işledikleri günahlardan vazgeçirmeye çalışmamışlardı. Andolsun ki onların bu tutumları ne kötü bir özelliktir.”¹³⁸

Ayrıca toplum içerisindeki insanların gerçekleştirdikleri her bir davranışın ve sarfettikleri her bir sözün ortaya çıkardığı tabîî sonuç yine toplumu oluşturan fertlerin lehine veya aleyhine tecellî etmektedir. Bu nedenle insan iyiliklerin yapılmasına öneyak olmak durumundadır. Nitekim insanoğlunun yaptığı iyiliklerin sonuçlarının Allah katında çok değerli bir iş ve davranış olduğı bizlere şu şekilde haber verilmektedir: “İnsan öldüğünde

¹³³ Müslim, “İlim”, 15.

¹³⁴ Sadık Kılıç, *Kur'ân'da Günah Kavramı*, Konya 1984, s. 231.

¹³⁵ Hayranî Altıntaş, *a.g.e.*, s. 126.

¹³⁶ Buhârî, “Cenâiz” 33; “Enbiyâ”, 1; Müslim, “Kasâme”, 27; Tirmizî, “İlim”, 14.

¹³⁷ Hayranî Altıntaş, *a.g.e.*, s. 129.

¹³⁸ el-Mâide 5/79.

onun amelleri tamamlanmış olur. Yalnızca bu durum üç kişi için istisnâdır: Bunlar; faydası devamlı olan iyilik sahipleri, insanlara faydalı olan bir ilmî çalışma yapanlar ve kendisinden sonra hayırlı bir evlât bırakanlar.”¹³⁹ Görüldüğü gibi sorumluluk alanlarımızı yalnızca şuurlu davranışlarımız değil, onların tabîî sonuçları da oluşturmaktadır.

D. DÜNYEVÎ VE UHREVÎ AÇIDAN SORUMLULUKLARI YERİNE GETİRME ZORUNLULUĞU

Kur’ân-ı Kerîm insanın dünyadayken yaptığı her davranışından dolayı sorumlu kılındığını bildirmiştir. Bununla birlikte ilâhî kelâm insanın sadece gerçekleştirdiği fiillerinden değil, aynı zamanda Allah Teâlâ’nın insana bahşetmiş olduğu tüm nimetlerden de hesaba çekileceğini haber vermektedir. Ancak insanoğlu hayattayken bazen kendisine verilen sorumluluklarının farkında hareket etmekte bazen de sorumsuzca davranabilmektedir. Nitekim her kişi kendisine verilen sorumluluk alanlarını bilmek ve ona göre hareket etmek durumundadır. Bu sebeptir ki, Kur’ân-ı Kerîm, sorumluluk bilinci içinde hareket eden bir insanla bu bilinci taşımayan insanları farklı şekilde değerlendirmiş ve nitelendirmiştir. İlâhî kelâmın ortaya koyduğu bu farklı değerlendirme ve nitelendirme, insanın hem bu dünyası hem de âhireti için söz konusudur.¹⁴⁰

Kur’ân’da yer alan “İnsana uğrunda çaba gösterdiği dışında hiçbir şey verilmeyecektir. Zamanı geldiğinde kendisine çabasının gerçek mâhiyeti gösterilecektir. Sonra da ona karşılığı tastamam verilecektir”¹⁴¹ âyeti, hem dünya hem de âhiret hayatında insan için mutluluk sağlayacak yegâne prensibin sorumluluklar dâhilinde çalışmak olduğuna dikkat çekmektedir. Zirâ söz konusu âyette insana *çalışmasının karşılığının* âhirette verileceği buyrulsa da, dünya hayatında da bir *karşılığın* verileceğini düşünmemizi engelleyen herhangi bir neden bulunmamaktadır.¹⁴²

Nitekim Allah Teâlâ insanoğlunun dünyadayken kendisine verilen sorumlulukların hakkını vererek üzerine düşen görevi en iyi şekilde yerine getirdiğinde, onun dünyaya vâris yani dünya hayatına hâkim kılınacağını bildirmiştir. “Allah içinizden imân edip salih amel işleyenlere, kendilerinden önce gelenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzüne mutlaka egemen kılacağına, onlar için beğenip seçtiği dini (İslâm’ı) onların iyiliğine yerleştirip

¹³⁹ Müslim, “Vasıyyet”, 27

¹⁴⁰ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 223.

¹⁴¹ en-Necm 53/39-41.

¹⁴² Hidayet Aydar, “Kur’ân’da Mes’ûliyet Riâyet ve Riâyetsizliğin Dünyevî ve Uhrevî Sonuçları”, *Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’ûliyet: Kaynağı, Sınırları ve Sonuçları*, s. 303.

koruyacağını ve (geçirdikleri) korku döneminden sonra, bunun yerine onlara güven sağlayacağını vâdetti. Çünkü onlar bana kulluk ederler; hiçbir şeyi bana eş tutmazlar...”¹⁴³ Bir başka âyet meâlinde ise inanıp sâlih amel işleyen kulların yeryüzüne hâkim kılınacakları gerçeği şu şekilde dile getirilmektedir: “Andolsun Tevrat’tan sonra Zebur’da da yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır diye yazmıştık.”¹⁴⁴

Genel olarak tarihe bakıldığında iyilerle kötülerin mücadelesi olan yeryüzünde dinî, ahlâkî, bireysel ve toplumsal sorumluluklarını yerine getiren erdemli kişilerin eninde sonunda yeryüzüne hâkim kılındığı görülmektedir. Tam anlamıyla imân edip teslimiyet göstererek, sorumluluklarının gereğini hakkıyla yerine getirenlerin işaret edildiği ve bu hususa örnek teşkil edecek bir âyette ise, Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Hz. Mûsâ kavmine dedi ki: “Allah’tan yardım isteyin ve sabredin Şüphesiz ki yeryüzü Allah’ındır. Kullarından dilediğini ona vâris kılar. Sonuç, Allah’tan korkup günahlardan sakınanlarındır.” Onlar da “sen bize peygamber olarak gönderilmeden önce de geldikten sonra da bize işkence edildi” dediler. Hz. Mûsâ “umulur ki Allah düşmanlarınızı helak eder ve onları yerine sizleri yeryüzüne hâkim kılar da nasıl hareket edeceğinize bakar.”¹⁴⁵ Görüldüğü gibi söz konusu âyette Hz. Mûsâ’nın Allah Teâlâ’nın düşmanlarını kahrederek kendilerine hâkimiyet kazandıracağı müjdesini kavmine vermiştir. Ayrıca âyette geçen “nasıl hareket edeceğinize bakar” şeklindeki ifade “bundan sonra Allah nasıl hareket edeceğinize bakar” anlamına gelmektedir. Söz konusu âyette onların, kendisine uyup Allah’ın dinine bağlı kaldıkları müddetçe artık Firavun düzeninde olduğu gibi haksızlığa uğratılmayacaklarına, iyi veya kötü davranışlarının karşılığını adâletli bir şekilde bulacaklarına işaret edilmektedir.

Hz. Peygamberin hayatına bakıldığında da ona karşı çıkıp onu her türlü baskı ve zulme mâruz bırakan inkârcıların mağlup ve perişan oldukları görülmektedir. Bu konuda ilâhî kelâm sorumluluklarını tam anlamıyla yerine getiren sahâbilerden şu şekilde bahsetmiştir: “Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur. Kalplerinde olanı bilmiş, onlara güven duygusu vermiş ve onları pek yakın bir fetihle ödüllendirmiştir. Yine onları elde edecekleri birçok ganimetlerle de mükâfatlandırdı. Allah üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir. Allah size elde edeceğiniz birçok ganimet vâdetmiştir. Şimdilik size bu (Hudeybiye barışını) verdi, insanların ellerini sizden çekmiştir ki bu, insanlara bir ibret olsun ve Allah sizi doğru yola iletsin. Henüz elde edemediğiniz başka

¹⁴³ en-Nûr 24/55.

¹⁴⁴ el-Enbiyâ 21/105.

¹⁴⁵ el-A’râf 7/128-129.

ganimetler de vardır ki, onlar Allah'ın bilgi ve kudreti dâhilindedir. Allah her şeye kâdirdir.”¹⁴⁶

Bunlara ilâveten Kur'ân-ı Kerîm “Ey imân edenler! Eğer Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle yaşarsanız; O, size iyiyi kötünden ayırt edecek bir anlayış verir. Kötülüklerinizi örter ve sizi bağışlar. Çünkü Allah büyük lütuf sahibidir.”¹⁴⁷, “...Kim Allah'a karşı olan sorumluluğunu yerine getirirse, Allah ona bir çıkış yolu ihsan eder ve ona beklemediği bir yerden rızık verir...”¹⁴⁸ meâlindeki âyetlerle yukarıda ifade edilen âyetler bir bütün olarak düşünüldüğünde Yüce Allah'ın gönülden inanıp âhiretle ilgili sorumluluklar yanında dünyevî sorumluluklarını da yerine getiren kullarını, dünyada ödüllendirmekle kalmayıp; ayrıca onları yeryüzüne vâris ve hâkim kıldığı da anlaşılmaktadır.¹⁴⁹

Sorumluluklarını yerine getirenleri Yüce Allah nasıl dünya hayatında ödüllendiriyorsa, ilâhî yasaların sınırını belirlediği sorumluluklara riâyet etmeyenlerin de dünya hayatlarının sıkıntı içerisinde geçeceğini Yüce Allah bildirmektedir. Hatta kendilerine verilen mes'ûliyetleri yerine getirmeyenlerin tarih sahnesinden nasıl silinip gittiği ilâhî kelâmda sıkça buyrulmuştur. Bunların başında Hz.Nûh'un kavmini zikredebiliriz. Hz.Nûh kavmini hidayete çağırarak, onları ilâhî emirler ve toplumsal kurallar konusunda sorumlu ve duyarlı hale getirmek için büyük bir mücadele örneği sergilemiş ancak kavmi onu kabul etmemişti. Bunun karşılığında da Allah Teâlâ Hz.Nûh'un kavmini suda boğmak ve ateşe atmakla¹⁵⁰ cezâlandırmıştır. Buna ilâveten Kur'ân-ı Kerîm Hz.Hûd'un kavminin kavrucu bir rüzgârla¹⁵¹, Hz.Sâlih'in kavminin şiddetli bir sarsıntı meydana getiren korkunç bir çığlıkla¹⁵² ve Hz.Lût'un kavminin ise yerin altını üstüne getiren korkunç bir rüzgârla¹⁵³ dünyevî cezâlarla çarptırıldığını bildirmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm bir taraftan sorumluluk bilinci içerisinde hareket eden Müslümanlardan bahsederken diğer taraftan da bu sorumluluklarını yerine getiren müminlere yönelik âhirette verilecek olan nimetlerden bahsetmektedir. Sorumluluklarının gereğini yerine getirerek dünya hayatında îmân üzere yaşayanlara, âhirette pek çok nimetin verileceği birçok

¹⁴⁶ el-Fetih 48/18-21.

¹⁴⁷ el-Enfâl 8/29.

¹⁴⁸ et-Talâk 65/2-3.

¹⁴⁹ Muhsin Demirci, *a.g.e*, s. 226.

¹⁵⁰ Nuh 71/25.

¹⁵¹ Fussilet 41/16; ez-Zâriyât 51/41-42; el-Kamer 54/19-20.

¹⁵² el-A'râf 7/78; Hûd 11/76; el-Hicr 15/83-84; el-Kamer 54/31.

¹⁵³ el-Hicr 15/73-74; el-Kamer 54/ 34, 38.

âyette zikredilmiştir. Bunların başında Allah'ın sevgisini¹⁵⁴, dostluğunu kazanma¹⁵⁵, insana güven veren bir makam¹⁵⁶ ve çeşitli nimetlerle donatılmış cennet hayatı¹⁵⁷ sorumlulukları yerine getirmenin belli başlı ödülleri arasında zikredilmiştir. Konuyla ilgili örnek verilebilecek bir âyet meâli ise şu şekildedir: “Allah emirlerine karşı gelmekten sakınanlara o gün şöyle seslenecektir: “Ey benim güzel kullarım! Bugün size herhangi bir korku ve endişe yoktur; sizi üzecek bir durum da olmayacaktır. Âyetlerimize inanıp Allaha yürekten bağlılık gösteren kimselere, “Sizler ve eşleriniz muhteşem bir şekilde karşılanıp ağırlanmak üzere buyurun cennete!” denilecektir. Cennete onlara altın tepsiler ve kadehlerle ikramlarda bulunacaktır. Kısacası canların çektiği her nimet, gözlerin bakmaya doymadığı her güzellik orada mevcut olacaktır. Müminler orada ebedî olarak kalacaktır. Allah'ın emirleri uyarınca yaptığınız güzel işlere karşılık size bahşedilecek cennet işte böyle bir yerdir. Cennette sizin için binbir çeşit meyve de olacak ve siz o meyvelerden afiyetle yiyeceksiniz”¹⁵⁸

Kur'ân-ı Kerîm bir taraftan maddî ve mânevî sorumlulukları noktasında gerektiği titizliliği gösteren kullar için âhirette kaşılacakları cennet nimetlerinden söz ederken, diğer taraftan da sorumluluğunu yerine getirmeyenler için âhirette karşılaştıkları değişik azâb figürlerine yer vermektedir.¹⁵⁹ Âhirette dünya hayatında sorumsuzca davranıp imânının gereğini yapmayanların maruz bırakılacakları azâb konusunda bazı âyetlerde şu tür bilgiler verilmektedir: Dünyadayken Allah'ın emirlerine sorumsuzca davranan insana âhirette yiyecek olarak ne besin değeri olan ne de açlığı gideren dikenli bir bitki¹⁶⁰ ya da zakkum¹⁶¹ ağacından başka bir yiyecek bulunamayacağı, içecek olarak da son derece kaynar¹⁶², bağırsakları parçalayan bir su¹⁶³ veya irin¹⁶⁴ sunulacaktır. Orada homurtusu ve uğultusu çok uzaklardan duyulan¹⁶⁵ kızgın, çok yakıcı etrafa kocaman kıvılcımlar saçan bir ateş vardır¹⁶⁶. Allah Teâlâ'nın emirlerine karşı nankör, isyânkar ve alaycı bir tavır takınan kimseler boyunlarında

¹⁵⁴ Âl-i İmrân 3/76; et-Tevbe 9/4.

¹⁵⁵ el-Câsiye 45/19.

¹⁵⁶ ed-Duhân 44/51.

¹⁵⁷ er-Râd 13/35; et-Tûr 52/17; el-Kalem 68/34; en-Nebe 78/31-36.

¹⁵⁸ ez-Zuhruf 43/68-72.

¹⁵⁹ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 229.

¹⁶⁰ el-Gâşiye 88/6.

¹⁶¹ es-Sâffât 37/62.

¹⁶² es-Sâffât 37/67.

¹⁶³ Muhammed 47/15.

¹⁶⁴ el-Hâkka 69/36.

¹⁶⁵ el-Furkan 25/12.

¹⁶⁶ el-Mürselât 77/32.

tasmalar takılarak¹⁶⁷ yaka paça¹⁶⁸ yüzükoyun süründürülerek¹⁶⁹ o ateşe atılacaktır. Bu ateş onları her tarafından kuşatacak¹⁷⁰ ve böylece derilerini yakıp kuşatacaktır.¹⁷¹

Bunun gibi hususlar daha başka âyetlerde de dile getirilmektedir. Bütün bunlar dünya hayatında sorumsuzca yaşayıp imânının gereğini yapmayanlara karşılık olarak âhirette verilecek olan cezâlardan sadece bir kaçıdır.

II. ÂHİRETE İMANIN İNSANA YÜKLEDİĞİ SORUMLULUKLAR

A. ALLAH'A KARŞI SORUMLULUK

Kur'ân-ı Kerîm, müslüman bir bireyin geniş bir anlamda taşıdığı sorumlulukları haber vermektedir. Bu sorumlulukların en başında hiç şüphesiz, insanın yaratana olan sorumluluğu gelmektedir. İnsanın Allah Teâlâ'ya karşı en temel sorumluluğu da O'na gönülden inanmak ve kulluk görevini yerine getirmektir. Nitekim “Ey Peygamber! De ki: İman ve ibadetiniz olmadıktan sonra Allah size ne diye değer versin?”¹⁷² âyeti kulun inanç ve kulluk anlamında Allah'a karşı olan görevini ifade etmektedir.

İnsanın Allah'a karşı sorumluluklarının temelini Kur'ân'ın odak kavramı olan imân oluşturmaktadır. Nitekim insanın Allah'a karşı sorumluluğunu ifade eden ahlâkî süreç, imân olgusuyla başlar. İmânın zıddı olan *küfür* ise, *Allah'a ortak koşma* ve *inkâr* anlamı taşıyan bir tür ahlaksızlığı ifade etmektedir. Zirâ Kur'ân, Allah'a karşı ahlâkî tutum ve davranışlardan övgüyle bahsederek onların yapılmasını, ahlâk dışı her türlü fiili de eleştirerek onların terk edilmesini emretmektedir.¹⁷³

Ferdin özellikle kendi varlığı başta olmak üzere sahip olduğu her türlü nimeti veren birini, ona şükran hissini ifade etmek için aramak ahlâkî duyarlılığını yitirmemiş, kendisine verilen bilgileri kullanmayı irâdî olarak ihmal etmemiş her insanın yapacağı bir şeydir.¹⁷⁴ Bu

¹⁶⁷ er-Ra'd 13/5.

¹⁶⁸ er-Rahmân 55/41.

¹⁶⁹ el-İsrâ 17/97.

¹⁷⁰ el- Kehf 18/29.

¹⁷¹ el-Müddesir 74/29.

¹⁷² el-Furkan 25/77.

¹⁷³ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 151.

¹⁷⁴ İlhamiGüler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 82.

da hiç kuşkusuz: “Ey insan! Şüphe yok ki sen Rabbine karşı çaba üstüne çaba göstermektesin; sonunda O’na varacaksın”¹⁷⁵ meâlinde ifade edildiği gibi insanın bireysel gayretine bağlıdır.

İnsana imân çağrısı yapan; “Allah’a ve elçilerine imân edin” meâlindeki âyetler¹⁷⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de çokca yer almaktadır. Bu âyetlerde de görüleceği üzere imân eyleminin oluşumunda merkezî konu Allah’tır. Bu nedenle Allah, insan için olmazsa olmaz bir sorumluluk alanı oluşturmaktadır. Çünkü O, bütün âlemlerin yaratıcısı, sahibi, var edeni ve Rabbidir. Hem kozmik varoluşun gerçek sahibi ve yönetenidir, hem de aşkınlık ve insanî varoluşun ontolojik olarak sahibidir, varlık kazandırandır.¹⁷⁷ Bu sebeple sorumluluk anlamında insanoğluna düşen ilk görev, O’nun sıfatlarının bir tezahürü olan nimetlerini sürekli düşünme ile Allah’ı gereği gibi kavramaya çalışmaktır.

Kur’ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ’nın zatı ve mahiyetinin asla bilinemeyeceğini ileri sürmektedir. Fakat varlık ve oluşumlar O’nun sıfatlarının fiili bir tezahürü olduğuna göre bunlara bakılarak ve bunlar iyice özümşenerek Yaratanın gücü ve mahiyeti hakkında bilgi edinilebilir. Zirâ Kur’ân-ı Kerîm, bu metodla Allah hakkında bilgi vermektedir. Allah Teâlâ hakkında elde edilen bu tür bilgiler ister ilâhi kelâm yoluyla, isterse insanın kendi özel gayretiyle elde edilmiş olsun, üzerinde düşünüldüğü takdirde insanda Allah’a karşı sevgi, saygı, minnet ve güven gibi duyguların oluşmasını sağlamaktadır.¹⁷⁸

Nitekim Kur’ân bu gerçeği bilenlerle bilmeyenlerin bir olamayacağını; bu sebeple Allah’tan ancak O’nu gereği gibi bilip takdir edebilen kişilerin korkabileceği ifade edilmektedir.¹⁷⁹ Çünkü bir şey hakkında saygı, onun şanına olan bilgi ve bilginin derecesiyle uyumlu olur. Dolayısıyla bir kulun da Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanması, O’nun isim ve sıfatlarının mânalarının lezzetini almasının derecesine bağlıdır.¹⁸⁰

Kur’ân-ı Kerîm: “İşte o kimseler gerek işle güçle meşgulken, gerekse istirahat halindeyken hep Allah’ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışı hakkında düşünürler ve “Rabbimiz!” derler, “sen bu kâinâtı boş yere yaratmadın. Sen yüceler yücesisin. Ne olur bizi cehennem ateşinden koru!”¹⁸¹ meâlindeki âyetlerde Allah’ın sıfatlarının tezâhürü olan ve

¹⁷⁵ el-İnşikak 84/6.

¹⁷⁶ Âl-i İmrân 2/179; ayrıca bk., en-Nisâ 4/136, 171; el-A’râf 7/158; el-Hadîd 57/7; et-Teğâbün 64/8.

¹⁷⁷ Sadık Kılıç, “Sorumluluk Bilinci ve Kur’ân’da Sorumluluk Alanları”, *Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’ûliyet: Kaynağı, Sınırları ve Sonuçları*, s.197.

¹⁷⁸ İlhamîGüler, a.g.e., s. 83.

¹⁷⁹ ez-Zümer 39/9; Fâtır 35/27-28.

¹⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dinî Kur’ân Dili*, VI, 386.

¹⁸¹ Âl-i İmrân 3/191.

dünyada insanın yaşamasını, nimetlenmesini sağlayan işlerini sayarak insanın bunların düşünmesini ister. Bu mânada “tabiatı bilmek Allah’ı bilmek” tir. İnsanoğlu tabiatı dikkatle incelediğinde mutlak anlamda Yaratana biraz daha yaklaşmaktadır ki zirâ bu ibadetin bir başka türüdür.¹⁸²

Allah’ı unutmak ise, hemen her türlü ahlâksızlığın kaynağıdır. Çünkü insan Allah’ı unutunca kendisine yabancılaşmaktadır. Bu hususta Kur’ân-ı Kerîm’deki bir âyet meâli şu şekildedir: “Sakın Allah’ı unutan, O’nu umursamayan, bu yüzden Allah’ın da hayırları kendilerine unutturduğu kimselerden olmayın. Çünkü onlar yoldan çıkmış kimselerdir!”¹⁸³ Zirâ Kur’ân insanın takındığı ahlâkî tutum ve davranışları överken, onu felâkete sürükleyen ahlaksız fiileri de yermiştir. Çünkü övülenler insanı şeytanın ve nefsin tasallutundan kurtararak Allah’a yaklaştıran, yerilenler de bunların tersine insanı nefsin, hevânın ve şeytanın esiri yapan tutum ve davranışlardır. Allah’a kulluk noktasında mesafe almak isteyen bir kula da yakışan Kur’ân’ın kötü olarak tavsif ettiği davranışlardan mümkün olduğunca uzak durup, bunun yerine O’nun iyi görüp övdüğü tutum ve davranışları tercih etmektir.¹⁸⁴

İnsanın Allah’a karşı olan sorumluluğunun ilk adımını O’na imân ve O’nun varlığının bilinci ile donanma oluştururken, bunun zorunlu bir neticesi olarak da ikinci merhale gelmektedir ki, bu da “eylem aşaması” yani “ibâdet/kulluk” sürecidir.

İbâdet, genel anlamıyla “Allah’a boyun eğmek, O’na itaat etmek, Allah’ı yücelterek kendi güçsüzlüğünü itiraf etmek, O’nun emirlerini yerine getirerek hizmetine girmek”¹⁸⁵ anlamlarına gelmektedir. İslâm dini ibâdet alanını oldukça geniş tutmuştur. İslâm’a göre Allah Teâlâ’nın rızasını kazandıracak her hareket, davranış, duygu ve düşünce başlı başına bir ibâdetdir. Bu mânâda Allah’a ibâdet sadece namaz, oruç, hac ve zekât gibi sistematik ibâdetlerden ibâret bir eylem şekli değildir. İbadet; doğru söz söylemek, emânetlere sahip çıkmak, anne-babaya iyilik, sıla-i rahm, ahde vefâ, emir bil’l- ma’rûf nehiy ani’l-münker, kâfir ve münâfıklarla cihâd; yetime, yoksula, komşuya ve hayvanlara iyilik; tabiat ve çevreye karşı duyarlı olmak; duâ ve zikirle meşgul olmak; Allah ve Resûlune sevgi, sabır, şükür ve tevekkül gibi Allah’ın sevdiği ve râzı olduğu açık ve gizli amel ve sözlerin tümünü içine alan bir kavramdır.¹⁸⁶ Kısaca insanın sorumlu tutulduğu imân ve sâlih amellerin her biri ibâdetin kendisidir. İbadetin bu genel anlamı Zâriyât sûresinin 56. Âyetinde şöyle belirlenmiştir: “Ben

¹⁸² İlhamiGüler, *a.g.e.*, s. 84.

¹⁸³ el-Haşr 59/19.

¹⁸⁴ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 151.

¹⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l- ‘Arab*, “abd” md; Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “abd” md.

¹⁸⁶ İbn Teymiyye, *el-Ubûdiyye*, Riyâd 1983, s. 2.

cinleri ve insanları (yani görünür ve görünmez tüm varlıkları) sırf bana ibâdet/kulluk etsinler diye yarattım.”¹⁸⁷

Kur’ân’a göre Allah’a kulluk etme sorumluluğunun bir takım amaçları vardır. Bunları aslî ve tâlî amaçlar diye iki kısma ayırabiliriz.

Allah Teâlâ’nın kulluğa lâayık ve müstehâk olması insanın Yaratanına karşı kulluğunun aslî amaçlarının başında gelmektedir. Zirâ O varlığı zâtının gereği ve zorunlu olup, yokluğu asla düşünülmemeyen¹⁸⁸, hem dünya¹⁸⁹ hem de âhiret yurdunun tek sahibi¹⁹⁰, göklerdeki ve yerdeki her şeyi mutlak irâdesiyle yaratıp belli bir düzene sokan¹⁹¹, insanı ana rahminde değişik aşamalardan geçirerek yaratan¹⁹², ona akıl ve irâdeyle birlikte ahlâkî meziyetler veren¹⁹³, onu türlü türlü nimetlere garkeden¹⁹⁴ yegâne varlıktır. Bunlara ilâveten yeryüzünü insan için bir bir döşek, gökleri de tavan yapan¹⁹⁵, güneşi ışık ve ısı vermek¹⁹⁶, yıldızları gökyüzünü süslemek üzere yaratan¹⁹⁷ yine O’dur. Bu sebeple kulluk edilmeye lâayık tek varlık Allah’tır.

İlâhî kelâm’a göre kulluğun ikinci aslî amacı da Allah emrettiği için O’na kulluk etmektir. Zirâ Kur’ân’a göre kâinattaki her şeyi hükmüne boyun eğdiren, emretme hakkına sahip olan Allah’tır.¹⁹⁸ Çünkü yüceler yücesi O’dur. Kulluk da Allah’ın bir emridir. Allah Teâlâ’ya karşı kulluk emirlerinin de insanlara yönelik bir takım hikmet ve faydalarından dolayı yerine getirilmesi zorunludur.

Kulluğun tâlî amaçlarını da iki ayrı maddede ele almak mümkündür. Birincisi, cezâ korkusu ve mükâfat amacıyla kulluk etmektir. Bu sebeple Yüce Allah Kur’ân’daki bazı âyetlerde cehennemin şiddetinden söz ederek¹⁹⁹, insanların ondan kendilerini korumalarını istemekte²⁰⁰ bir takım âyetlerde de Allah’ın rahmetine umut bağlamaları istenmektedir. Zirâ korku unsuru, insanı Allah’a karşı gelmekten uzaklaştırmakta, ümitvâr olmak ise insanı

¹⁸⁷ ez-Zâriyât 51/56.

¹⁸⁸ el-İhlâs 112/3.

¹⁸⁹ el-Bakara 2/107.

¹⁹⁰ el-Fâtiha 1/3.

¹⁹¹ el-Furkan 25/2.

¹⁹² el-Mü’minûn 23/13-14.

¹⁹³ et-Tîn 95/4.

¹⁹⁴ İbrahim 14/34.

¹⁹⁵ el-Bakara 2/22.

¹⁹⁶ Lokman 31/29.

¹⁹⁷ el-Mülk 67/5.

¹⁹⁸ el-A’râf 7/54.

¹⁹⁹ el-İsrâ 17/57.

²⁰⁰ Âl-i İmrân 3/16, 191.

Allah’a yaklaştırıp cennet istediği ile yoğunlaştırmaktadır. Ancak bu iki unsurdan biri diğerine ağır basarsa o zaman da beklenen netice ortaya çıkmış olmaz. Yani ne korkudan tamamen vazgeçip ümide bağlanmak, ne de ümidi tamamen bir kenara atıp korku ile yaşamak doğru bir davranış değildir.²⁰¹

Bu nedenle en doğru davranış biçimi Kur’ân-ı Kerîm’in bizlere formüle ettiği “*korku ile ümit arası*” (*havf ve ’r-recâ*) olmaktır. Konuyla ilgili bazı âyetler şu şekildedir: “De ki: Ey benim günâha batmış, haddi aşmış kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Allah dilerse tüm günâhları affeder. Çünkü O çok affedici ve merhametlidir.”²⁰² “O gün her kim azâbtan uzak tutulursa, muhakkak ki Allah onu esirgemiştir. İşte en büyük esenlik budur.”²⁰³ “Ey Peygamber çok affedici ve merhametli olduğumu ama azâbımda çok feci bir azâb olduğunu kullarıma bildir.”²⁰⁴

Görüldüğu gibi söz konusu âyetler bir tarftan kulluğun göstergesi olan ibâdetleri yerine getirmede önemli bir yer tutan ilâhî merhametten bahsederek ümidi, diğer tarftan da günâhlarda ısrar eden kullara karşı adâletin gereği olan azâbtan söz ederek korkuyu öne çıkarmaktadır. Çünkü kullukta sevgi ve ümit kadar korkunun da önemli bir yeri vardır. Bu özelliği ile Allah hem sevilen, mükâfatı umulan hem de kendisine isyân edildiği takdirde azâbından korkulan bir varlıktır.²⁰⁵

Kulluğun ikinci tâlî amacı da Yaratılışın sırrı olan imtihanı başarmak için ibâdet etmektir. İlâhî kelâm’a göre bu dünya hayatı fânî, ebedî olan ise âhiret yurdudur. Dolayısıyla dünya hayatı, bir hayattan diğerine geçisi sağlayan bir durak mesâbesindedir. Bu durak, sonsuzluk âlemindeki mutluluğun kazanıldığı yerden başka bir şey de değildir. Söz konusu mutluluğu elde etmek için de Allah’ın koymuş olduğu ahlâkî ve hukûkî prensiplere uygun bir hayat sürmek gerekmektedir. İşte böyle bir hayata imtihân hayatı denilmektedir.²⁰⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de bu konuda birçok âyet yer almaktadır. Bu âyetlerden bazıları şu şekildedir: “Sizi denemek, hanginizin daha güzel işler yapacağını görmek maksadıyla gökleri ve yeryüzünü altı günde/evrede yaratan O’dur.”²⁰⁷ “Biz, dünyadaki (mal mülk, servet, evlat gibi) tüm nimetleri birer ziynet kıldık. Böylece kimin bu nimetlere imân ve itaatle karşılık

²⁰¹ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 155.

²⁰² ez-Zümer 39/53.

²⁰³ el-En’âm 6/16.

²⁰⁴ el-Hicr 15/49-50.

²⁰⁵ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 156.

²⁰⁶ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 156-157.

²⁰⁷ Hûd 11/7.

verip güzel davranışlar sergileyeceğini görmek üzere insanları sınamak istedik.”²⁰⁸ “Sizi denemek, hanginizin daha güzel işler yapacağını görmek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur.”²⁰⁹

Bu âyetlerde de görüldüğü gibi insan dünyaya, sonsuz hayat olan âhireti kazanmak için gelmiştir. Bundan dolayı insanoğlu yeryüzünde Allah’ın halîfesi olarak faaliyet gösterip, ebedî hayata hazırlanmak için ilâhî emirlerle yükümlü tutulmuştur.

B. PEYGAMBERLERE KARŞI SORUMLULUK/NÜBÜVVETİN VARLIĞINA İNANMA

Yeryüzünde Allah’ın halîfeliğini yapması için yaratılan insan, gözlenebilen varlıklar içinde akıl yürüterek bilgi üretme kabiliyetinin yanı sıra, iyilik ve kötülükten dilediğini yapma imkânına sahip yegâne varlık olmasına rağmen ilâhî rahmet ve hikmetin bir tecellisi olarak akıl ve irâdesiyle baş başa bırakılmamış, karşı karşıya kaldığı problemleri çözmesine yardım edip gideceği isabetli yolu gösteren peygamberlik müessesesiyle desteklenmiştir.²¹⁰

Bu müessese yaratıklarına sonsuz lutuf ve rahmetiyle muâmele eden²¹¹ yüce Allah’ın insanlar arasından seçtiği (istifâ)²¹² peygamberlerden ve onlara verilen vahiyden oluşmuştur. İlk peygamberden son peygamber Hz. Muhammed’e kadar çeşitli aralıklarla, bazen de aynı anda veya peşpeşe gönderilen peygamberler insanların dünya ve âhirette mutlu olmalarını sağlayacak isabetli yolu göstermişler, maddî ve mânevî konularda insanlığa rehberlik yapmışlardır.

Nübüvvetin gerekliliği ilâhî ve beşerî açıdan olmak üzere iki yönden incelenebilir. Allah Teâlâ konuşan ve dileyen (kelâm ve irâde sahibi)yüce bir varlıktır. Nasıl ki yaratıcı oluşu kâinatı vücûda getirmiş ve bu sıfatının bir tecellisi olmuş ise konuşan ve dileyen bir varlık oluşunun da tecelli etmesi gerekmektedir. İşte nübüvvet bu tecellinin bir yansımasıdır.²¹³

²⁰⁸ el-Kehf 18/7.

²⁰⁹ el-Mülk 67/2.

²¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, v. dğr., “Peygamberlik Müessesesi ve Peygamberler”, *İslâmda İnanç Esasları*, İstanbul 2002, s. 165.

²¹¹ el-Mü’min 40/7, el- A’râf 7/156.

²¹² Âl-i İmrân 3/33.

²¹³ Yusuf Şevki Yavuz, v. dğr., *a.g.e.*, s. 167.

Nübüvvet ayrıca Allah'ın insanlara bir rahmeti ve lutfudur, adâlet ve hikmetinin de bir gereğidir. İlmiyle her şeyi kuşatan, yarattıklarına sonsuz lutuf ve ihsanda bulunan Allah'ın insanları kendi yol göstericiliğinden mahrum bırakması asla düşünülemez. Şâyet Allah Teâlâ'nın insanları böyle bir nimetten mahrum bırakması durumu söz konusu olsaydı onların inanç ve davranış alanlarında doğruya ulaşmaları imkânsız hale gelirdi. Cenâb-ı Hak Peygamberleri aracılığıyla doğru yolu göstermeseydi kişilerin ve toplumların bu yolu bulmaları mümkün olmazdı. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuyla ilgili bir âyet meâli şu şekildedir: “Cennette onların gönüllerinde kin ve nefret duygusundan eser bırakmayacağız. Onlar yanı başlarında akan ırmakların verdiği huzur ve mutluluk içinde, “Lutfedip bizi bu cennete kavuşturan Allah'a her dâim hamdolsun! Eğer Allah lutfetmeseydi biz buraya asla giremezdik. Rabbimizin elçileri vaktiyle bize ne söylemişlerse hakikaten doğru söylemişler” diyecekler. Derken onlara, “vaktiyle yapmış olduğunuz güzel işlerden dolayı işte bu muhteşem cennetin sakinleri olunuz!” diye seslenilecektir.”²¹⁴

Bununla birlikte Allah Teâlâ'nın *adl, ber, fettâh, hâdî, hakîm, kerîm, nûr, rahmân, rahîm, rab, raûf, rezzâk, reşîd* ve *vehhâb* gibi isimleri de O'nun âhirette sorumlu tutacağı insanlara peygamber göndermesini zorunlu kılmaktadır.²¹⁵ Bu konuda İmam Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde Allah Teâlâ'nın şuurlu bir varlık olarak yarattığı insanı sorumlu tutmamasının hikmetle bağdaşmayacağı prensibinden hareketle sorumlu kıldığı halde ona yol göstermemesini de O'nun zikredilen isim ve sıfatlarıyla çelişeceğini belirtmiştir.²¹⁶

Kelâm ilmi nübüvvetin beşerî açıdan da gerekli olduğunu ifade etmiştir. İnsanın ihtiyaç duyduğu bilgileri üretebileceği duyular ve akıl yürütme gücü olmak üzere iki temel kaynağı vardır. Ancak bu iki temel kaynak da insanoğlu için sınırlı bir yapı arz etmektedir. Meselâ akıl yürütme gücü, geçmişi ve geleceği kuşatabilen mükemmel bir kaynak değildir ve insanın mutluluğu için gerekli olan bilgileri tek başına elde edemez. Zirâ akıl yürütme gücüne rağmen insanoğlu her dâim nefsânî ve dünyevî arzularına aşırı bağımlılığının tesiriyle yanlış hüküm vermayla karşı karşıyadır.²¹⁷

Ayrıca insanlar akıl yürütme gücü bakımından aynı seviyede de değildir. Nitekim pek çok konuda değişik görüşler ileri sürülmekte, dolayısıyla gerçeği ortaya koyan bir insan ve evren yorumu yapılamamaktadır. İnsanlar arasında en küçük mesellerde bile anlaşmazlıkların

²¹⁴ el-A'râf 7/43.

²¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII, 282.

²¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Bekir Topaloğlu-Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, IV, 53-54; a. mlf, *a.g.e.*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Erturul Boynukalın), İstanbul 2006, V, 368-369.

²¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *a.e.*, XXXIII, 282.

çıkması, bunun mühim bir göstergesidir. İşte insandaki akıl yürütme gücünü tamamlayacak, olumsuz etkilerin karşısında onu hataya düşmekten koruyacak mükemmel bir kaynağa ihtiyaç vardır ki bu da ilâhî bir bilgi kaynağından başkası olamaz.²¹⁸

Kelâm âlimleri nübüvvetin gerekliliğini savunurken dinî ve dünyevî olmak üzere iki tür bilgiye olan ihtiyaçtan da söz ederler. İnsan, yaratılıştan sahip olduğu donanım sayesinde akıl yürüterek veya tabii bir yönelişle Allah'ın varlığına fikren ulaşsa bile O'nun sıfatları, Allah-evren ve Allah-insan ilişkileri, insanın dünyada yaptıklarından hesâba çekileceği, âhiret gibi konularda bilgi üretemez. Kısaca insan hak inaçlarla bâtil inaçları ve bunların kanıtlarını, ebedî mutluluğa götüren iyi işlerle bunları yapma yöntemlerini, cehenneme sürükleyen kötü işlerle bunlardan sakınma yollarını öğrenmeye muhtaçtır. Ayrıca imân ve itaat edenleri cennet ve sevapla müjdelemek; kâfirleri ve günâhkarları cehennem ve cezâ ile korkutmak için de peygamberlere ihtiyaç vardır.²¹⁹ Çünkü bu gibi husulâra ulaşmak ve onları kavramak konusunda akıl için belirli bir yol yoktur.

Nübüvvet dünyevî bilgiler açısından da gereklidir. Nitekim Allah Teâlâ insanları, verdiği kudretle yaşamak için yaratmış ve hayatlarını devam ettirebilmelerini gıdalara bağlamıştır. Onlara dünyada kalmayı ve hayatın sürekliliğini sevdirmiştir. Yaratıcı, bir takım emirler ve nehiyler koymasaydı, insanlar hayatlarını devam ettirmek için birbirleriyle ihtilâfa düşecekler ve hemcinslerini bertaraf etmeye çalışacaklardı. Zirâ birey ve toplumun mutluluğunu sağlayacak davranışları ve bunlara ilişkin kuralları akıl yürüterek belirlemek imkânsız denecek kadar zordur. Bütün insanlık için geçerli olan bu durum da nübüvveti gerekli kılmaktadır.²²⁰

Peygamberler Allah ile insanlar arasında bir elçi konumundadır. Peygamberlerin bu konumu önemlidir ve Kur'ân-ı Kerîm bunu sıklıkla vurgulamıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'deki "itaat" emri; "...Allah'a ve elçisine itaat edin"²²¹, "Ey müminler! Allah'a ve elçisine yürekten bağlılık gösterin"²²², "...Allah'a ve elçisine kayıtsız şartsız itaat edin..."²²³, meâlindeki âyetlerle sık sık dile getirilmektedir. Bu türdeki âyetlerde Peygamberin elçilik sıfatı öne çıkarılarak insanlardan ona itaat etmeleri istenmektedir. Ayrıca başka bir âyette Allah Teâlâ kendisine olan sevgisinin ancak Resûl'e tâbi olmakla ifade edilebileceğini ve

²¹⁸ Neseî, *Tebîratü'l-edille*, II, 1-6.

²¹⁹ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 2005, s. 45; Neseî, *a.g.e.*, II, 1-6.

²²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 271.

²²¹ el-Enfâl 8/1; en-Nûr 24/54.

²²² el-Enfâl 8/40.

²²³ el-Mücâdele 58/13.

kendisinin de onları sevmesinin buna bağı olduğunu şöyle diyerek belirtmiştir: “De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günâhlarınızı bağışlasın”²²⁴

Bununla birlikte “Peygamber” denildiği zaman da bir “vekîl” değil, ancak Allah’ın emir ve yasaklarını nakleden bir emir kulu anlaşılmalıdır.²²⁵ Zirâ elçiye tanımak, onu görevlendirip gönderen makamı tanımaktır. Bundan dolayı “*elçiye itaat*” O’nu görevlendiren Allah Teâlâ’ya itaattir. Meselâ bir devletin elçisini, memurunu reddetmek, o devleti ve onun kanunlarını reddetmek demek olduğu gibi, Allah’ın elçisi demek olan peygamberini kabul etmeyip reddetmek de Allah’a karşı bir isyan ve saygısızlıktır.²²⁶ Bu konu Kur’ân-ı Kerîm’de şu âyetle açıklığa kavuşturulmuştur: “Kim peygambere itaat ederse Allah’a itaat etmiş olur.”

İslâm dini hiçbir ayırım yapmadan bütün peygamberlere ve getirdikleri ilâhî kitaplara inanmayı farz kılmıştır. İster nebî isterse resûl olarak isimlendirilsin ilk peygamber Hz. Âdem ile son peygamber Hz. Muhammed aleyhisselâm arasında gelip geçen bütün peygamberlerin ilâhî buyrukları tebliğ etmek üzere Allah tarafından insanlara elçi olarak kesin bir şekilde inanmak gerekir. Zirâ Kur’ân-ı Kerîm’de “*peygamberlere imân ediniz*” şeklinde açık emirler bulunduğu gibi onları ve getirdikleri vahiyleri inkâr edenlerin derin bir delâlet içinde bulundukları belirtilerek dünyada zillate mahkûm edilecekleri, âhirette ise cehennem atılacakları haber verilmiştir.²²⁷ Nitekim bir âyette bu gerçeğe işaretle şöyle denmektedir: “Ey peygamber! Onlar kendilerinden uzun zaman önce bu dünyadan gelip geçenlerin; Nuh, Âd ve Semûd halklarının, İbrahim’in halkının, Medyenlilerin ve memleketleri yerle bir edilen Lût halkının başına neler geldiğini hiç duymadılar mı? Bütün bu halklara peygamberleri hak ve hakîkati gösteren nice deliller sunmuşlardı. Fakat onlar peygamberlerini yalancılıkla suçladılar ve bu yüzden helâk oldular. Allah onlara haksızlık etmedi; aksine onlar Allah’ı ve peygamberi tanımamakla kendilerine yazık ettiler.”²²⁸

²²⁴ Âl-i İmrân 3/31.

²²⁵ Elmalılı, *Hak Dinî Kur’ân Dili*, III, 135.

²²⁶ Elmalılı, *a.g.e.*, II, 343.

²²⁷ el-Bakara 2/61, 177, 285; Âl-i İmrân 3/112; en-Nisâ 4/136.

²²⁸ et-Tevbe 9/70.

C. BİREYİN KENDİSİNE KARŞI SORUMLULUKLARI

1. Bedeni Korumak

Kur'ân-ı Kerîm'e göre insanın sorumluluklarından birisi de kendi nefesine karşı sorumlu olmasıdır. Bu da insanın, Allah'ın kendisine bahşetmiş olduğu bedenî ve ruhî varlığını ihmal etmeyip, onları hem dünyevî hem de uhrevî belâ ve musîbetlerden koruması anlamına gelmektedir. Aksi takdirde hem dünyada, hem de âhirette insanoğlu kendisini büyük bir tehlikenin kucağına atmış olur.

Beden insanoğluna verilmiş ilâhî bir emanettir. Kul bu emaneti yasak ve haram kılınan davranışlara alet etmeksizin koruyup kollamakla görevlidir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuyla ilgili birçok âyet meâlî yer almaktadır. Meselâ “Ey imân edenler! Zandan çokça sakınınız. Çünkü kimi zanlar gûnahtır. Birbirinizin gizli yönlerini, özelliklerini araştırmayın. Birbirinizin arkasından konuşmayın. Herhangi biriniz ölmüş bir kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bakın bundan tiksindiniz! Öyleyse, Allah'ın bütün bu emirlerine itaatsizlikten sakınınız ve bu tür kötü davranışlardan uzak durunuz”²²⁹, “Bilmediğin bir şeyin ardına düşme, çünkü kulak, göz ve kalp bunların hepsinden sorumludur”²³⁰ türündeki âyetler açık bir şekilde organlarla yapılabilecek zararlı davranışları yasaklamış, bunların haram olduğunu bildirerek fertleri sakındırmıştır.

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm âhiret gününde organların hesâba çekileceğini ve kendileriyle yapılan bütün fiilleri itiraf edeceklerini bildirmektedir: “O gün kâfirlerin ağızlarını mühürleyeceğiz. İşte o zaman elleri dile gelip onların işledikleri günahları bize tek tek anlatacak, ayakları da şahitlik edecektir.”²³¹ Başka bir âyette de şöyle denmektedir: “O gün dilleri, elleri ve ayakları yaptıklarına şahitlik edecektir.”²³² Bu nedenle sorumluluğunun farkında olan her kişi, organlarla yapılan her türlü davranıştan dolayı âhiret gününde sıkıntıya düşmemek için, bedenini ilâhî emir ve tavsiyeler doğrultusunda hareket ettirmelidir.

Bedenimize karşı olan bir diğer sorumluluklarımız da bedenimizi temiz tutmak, sağlığını korumak, vücudumuzu hastalıklardan korumak ve bunun için gerekli tedbirleri almak, herhangi bir hastalığa yakalandığımız takdirde tedâvi olmak, yediklerimize ve

²²⁹ el-Hucurât 49/12.

²³⁰ el-İsrâ 17/36.

²³¹ Yâsîn 36/65.

²³² en-Nûr 24/24.

içtiklerimize dikkat ederek dengeli beslenmektir. Çünkü güçlü ve sağlıklı bir bedene sahip olabilmek bunlara bağlıdır.

Bedenimizin bize ilâhî bir emânet olduğu gerçeğinden hareketle, onu aşırı bir şekilde yorup halsiz bırakmanın da sorumluluk anlayışıyla bağdaşmadığını söylemek gerekmektedir. Zirâ fazla ibadetle dahî bedenimizi yormak dinimizce hoş görülmemiştir. Hz. Peygamber gecelerini çokça ibadetle, gündüzlerini de oruç tutarak geçiren sahâbilelerden Abdullah İbn Amr'a "Şüphesiz ki bedeninin senin üzerinde hakkı vardır"²³³ diyerek, bedenin bu derecede yoracak şekilde ibadetin doğru olmadığını belirtmiştir.

Hız. Âişe de Hız. Peygamber'in güç yetirilebilecek, kişiyi yıpratmayacak şekilde emirler verdiğini belirtmektedir.²³⁴ Bütün bunlar bedenimize ve onun birer parçası durumundaki organlarımıza karşı olan sorumluluklarımızdır.

2. Dindar Olmak

Dindarlığın mahiyetini anlayabilmek için öncelikle dindarlık olgusuna kaynaklık eden "din" kavramı üzerinde durmak gerekmektedir. Din kelimesi "*deyn*" kökünden mastar veya isim olup sözlükte; cezâ, mükâfat, itaat, hesâb ve islâm" gibi anlamlara gelmektedir.²³⁵

Kelime olarak bu gibi anlamlar taşıyan din, çeşitli şekillerde farklı ilim dalları tarafından tarif edilmiştir. Dinin tarifi ile meşgul olanların başında dinler tarihi, sosyoloji ve psikoloji uzmanları ile filozoflar gelmektedir. Bunlar, tarih boyunca insanın dinle olan münâsebetlerini göz önünde bulundurarak din olgusunu anlatmaya veya kendi düşünce sistemleri içinde inanç duygusunu açıklamaya çalışmışlardır.²³⁶

İslâm âlimleri ise mutlak anlamda "hak din"i göz önünde bulundurarak çeşitli tanımlar yapmışlardır. Meselâ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) dini "akıl sahiplerini, peygamberlerin getirdiklerini benimsemeye çağıran ilâhî bir kanun"²³⁷ olarak tanımlarken, Tehânevî (ö. 1158/1745) bu tanımları biraz daha genişleterek dini "akıl sahiplerini kendi irâdeleriyle dünyada mutluluğa, âhirette ise kurtuluşa ulaştıran, Allah tarafından konulmuş bir

²³³ Buhârî, "Savm", 55.

²³⁴ Buhârî, "İmân", 13.

²³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "dyn" md; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "dyn" md; Günay Tümer, "Din", *DİA*, IX, 312.

²³⁶ Bekir Topaloğlu, v. dğr., *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul 2002, s. 15.

²³⁷ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, "Din" md.

kanunlar bütünü”²³⁸ olarak tanımlamıştır. Yapılan tarifte görüldüğü gibi Tehânevî dini kaynak itibarıyla Allah’a, tebliğ yönüyle peygambere, uygulanması bakımından da insanlığa nisbet etmiştir.²³⁹

Örneklerden hareketle İslâm âlimlerinin tercih ettiği dinin genel tanımı ise şu şekildedir: “Din, ilâhî bir kanun olup akıl sahiplerini kendi irâde ve tercihleriyle, bizzat hayır olan ve peygamber tarafından tebliğ edilen şeylere sevkeder. Buna göre dinin ilâhî bir kanun olması, akıl sahiplerini muhatap alması, irâde ile kabul edilmesi, insanı iyiliğe ulaştırması onun temel özelliklerini oluşturmaktadır.”²⁴⁰

Dinî hayatta irâdenin çok önemli bir yeri vardır. Çünkü dinin koyduğu emir ve yasaklar çerçevesinde bir dinî yaşantıyı gerçekleştirmek ve bunu bir ömür boyu sürdürmek yüksek bir irâde gücüne sahip olmayı gerektirmektedir. Zirâ dinin emir ve yasaklarının hilâfına davranmaya insanı sevkeden pek çok dâhili ve hârici sebepler vardır. Dinî irâde inanan insanları bir yandan dinin emirleri doğrultusunda davranmaya yöneltirken, bir yandan da dinin haram ve günâh saydığı davranışları engelleme işlevi görür.²⁴¹ Bu sebeple dindar olmak akıllı ve irâdeyi iç içe barındıran bir durumdur.

Bununla birlikte dindar olmak için bilgili ve akıllı olmak yeterli değildir. Dindar olmak için hem dini bilmek hem de sevmek gerekmektedir.²⁴² Zirâ dindarlığın kaynağını dinî duygu oluşturmaktadır. Çünkü Mümin kişinin dinî duygularını, onun Allah Teâlâ ile kurduğu duygusal ilişki şekilleri oluşturur. İnsanın yaşadığı bütün duygular ancak Allah ile ilişki içerisinde bulunduğu dinî bir değer kazanır. Bu sebeple “imân” basit bir duygudan ibaret değildir. Bu açıdan dindarlık, insanın Allah karşısında “duygu”lanması ve O’na karşı kendini sorumlu hissetmesidir.²⁴³

Dindarlık insanın vasfı ve nefse ait bir mânâdır. Din ise dindarlığın konusu ve onunla ilgili olan gerçeği ifade etmektedir. Aralarındaki temel fark, nefisle ilgili bir olay ile bu olayın ilkeleri ve kanunları arasındaki fark gibidir. Diğer bir ifadeyle din ilâhî bir kanun, dindar olmak ise insanların emek ve çabalarının sonucudur.²⁴⁴

²³⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, “Din” md.

²³⁹ Yasemin Ar, *Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Dindarlık Modelleri*, (MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007, s. 4.

²⁴⁰ Bekir Topaloğlu, v. dğr., *a.g.e.*, s. 16-17

²⁴¹ Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi*, Ankara 2003, s. 132-133.

²⁴² Elmalılı, *a.g.e.*, I, 93.

²⁴³ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 139; Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, İstanbul 1982, s. 94.

²⁴⁴ Elmalılı, *a.g.e.*, I, 93.

Din, fertler ve toplumlar için en büyük bir ihtiyaçtır. İnanma, bir varlığa bağlanma, boyun eğme ve korktuğu şeyden emin olmak için sığınma eğilimi insan fıtratında her zaman varolan bir gerçektir. Buna ilâveten insanın yaratılışında bulunan ebedîlik arzusu ve ölüm korkusunun da onun Allah’a inanıp O’na bağlanmasında olumlu bir etkiye sahip olduğu bir gerçektir.²⁴⁵ Bu açıdan ele alındığında dindarlık insan oluşumunun doğasında doğal olarak temelleri bulunan psikolojik bir ihtiyaçtır denilebilir. İnsan, ruhunun derinliklerinde, kendisinin ve evrenin yaratıcısını bilmek için araştırma ve tefekküre, O’na ibadete, hayatın musîbet ve sıkıntılarının çoğaldığı zamanlarda O’ndan yardım istemek gayesiyle O’nunla bağ kurma ve O’na sığınmaya ihtiyaç duymaktadır. Zirâ insan Yaratıcısının gözetiminde ve korumasında güven ve huzur bulmaktadır.²⁴⁶

Dindarlık olgusu bu mânada insana rahatlık, huzur ve mutluluk sağlamakta; kişiyi pozitif olarak etkilemektedir. Dindarlığın temelinde Allah’a inanma ve O’nu tanıma vardır. Dindar kimse bu sayede Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğunu ve mutlak anlamda güç sahibi olduğunu kabul eder. Bu çerçevede inanan ile Yaratıcı arasında aktif bir iletişim söz konusudur. Bu iletişim ibadet, dua ve tevbe gibi unsurlar içerisinde vücûd bulur.²⁴⁷

Bu iletişime bağlı olarak kişi inancıyla ilgili tutum ve kanaatlerini günlük hayatına davranış olarak yansıtır. Çünkü İslâm dini bir doktrin ve hukuk olarak bir müslümanın hayatının her ânına hüküm ve nüfûz eder. Bu nedenle dindarlık, kişinin günlük hayatında da kendini göstermelidir. Çünkü günlük faaliyetler din tarafından kabul edilebilir davranış sınırlarıyla belirlenir ve düzenlenir. Bu sebeple dindarlık ibadet, inanç ve uygulamaların bütün yönlerini eşit olarak kapsamaktadır.²⁴⁸ Bu bağlamda dindar bir kimsenin inancı ile davranışları arasında güçlü bir ilişki vardır. Dolayısıyla dindarlık dinî ilkelerin hayata yansıtılmasını, bireyin kötü alışkanlıklardan korunmasını ve insanlarla sağlıklı ilişkiler kurulmasını sağlamaktadır.²⁴⁹

İslâm literatüründe dindarlığı ifade eden en önemli kavram “Takvâ”dır. Zirâ takvâ bütün ahlâkî ve insanî değerlerin hepsini kucaklayan bir kavramdır. Sözlükte **vikâye** mastarından türeyen takvâ; “korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek” gibi anlamlara gelmektedir.²⁵⁰ Takvâ kelimesini Seyyid Şerîf el-Cürcânî,

²⁴⁵ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Samsun 2000, s. 71-75.

²⁴⁶ M. Osman Necati, *Kur’ân ve Psikoloji* (çev. Hayati Aydın), Ankara 1998, s. 39.

²⁴⁷ Ali Köse, Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, İstanbul 2012, s. 110.

²⁴⁸ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, İstanbul 2004, s. 36.

²⁴⁹ Ali Köse, Ali Ayten, *a.g.e.*, s. 110.

²⁵⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “vky” md; Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *DİA*, XXXVIII, 484.

“Allah’a itaat ederek azâbından sakınmaktır, bu da cezâ almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir”²⁵¹ şeklinde tarif etmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde takvâ bazen sözlük anlamında, bazen de “Allah’ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınarak O’nun azâbından korunma” anlamında kullanılmaktadır.²⁵²

Takvâ kelimesi Kur’ân’da on yedi yerde geçmektedir.²⁵³ Klasik müfessirler takvâyâ ve aynı kökten gelen emir kiplerine genellikle, “Allah’tan korkun” anlamını vermişlerdir. Söz konusu fiilin kökü korku anlamını da içermekle birlikte bu korkunç bir şeyden çekinmeyi değil seven birinin sevdiğinin gönlünü incitmekten çekinmesini, yaratanına karşı saygı ve sorumluluk duyma hassasiyetini ifade eder. Bu bağlamda takvâ kelimesine karşılık önerilen “Allah bilinci, Allah’a karşı sorumluluk bilinci” ifadeleri kavramın içeriğine daha uygun düşmektedir.²⁵⁴ Başka bir ifadeyle takvâyı, ahlâkî bir sosyal sisteme uygun sınırlamalara dikkat eden dindar bir davranış tarzı ve sürekli Allah rızasının ve Allah’a karşı sorumluluklarının bilincinde olmak, yani kişinin öyle bir davranış tarzını Allah’a olan saygısı nedeniyle yerine getirmesi şeklinde anlayabiliriz.²⁵⁵

Ayrıca takvâ, “Bir kimsenin kendisini davranışlarının zararlı veya kötü neticelerinden koruması” manâsına da gelmektedir. Bu anlamda eğer birisi “Allah korkusu” derken, gerek bu dünyada, gerekse âhirette hareketlerinin doğuracağı kötü sonuçlardan korkmayı kastederse, bu doğru bir ifadedir. Diğer bir deyişle “Allah korkusu”, hem bu dünya hem de âhiret hayatı için hassas bir sorumluluk hissinden kaynaklanan bir korkudur.²⁵⁶ Zirâ böyle bir duygu müminleri kötülükten ve gûnahtan vazgeçirir, iyiliğe ve hayra sevkeder.

Takvâ kelimesi ve kökünün **ittikâ**, **takî**, **etkâ müttakî** gibi diğer türevleri ve fiil şekilleri Kur’ân-ı Kerîm’de 285 yerde geçmektedir. Takvâ ve türevlerinin Kur’ân çeşitli vesilelerle ve farklı şekillerde sık sık zikredilmiş olması kavramın İslâm’daki önemini açıkça göstermektedir. Nitekim takvâ, Kur’ân-ı Kerîm’in ısrarla üzerinde durduğu bir fazilet olmasının yanı sıra, insanın diğer insanlarla ve Yaratıcısıyla arasındaki bağları çepeçevre kuşatan imân ve kalple ilgili bir kavramdır.

“Korunma ve sakınma” anlamına gelmesi bakımından takvâ; kıyâmet, mahşer, cehennem, cennet ve ebedî saadetle de yakından ilgilidir. Kur’ân-ı Kerîm’de takvâ sahibi

²⁵¹ Cürânî, *et-Ta’rîfât*, “vky” md.

²⁵² Meselâ bk., et-Tûr 52/27; el-İnsân 76/11.

²⁵³ Meselâ bk. el-Bakara 2/197; el-Mâide 5/2; el-A’râf 7/26; et-Tevbe 9/108; Tâhâ 20/132.

²⁵⁴ Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *DİA*, XXXVIII, 484.

²⁵⁵ Ali Ulvi Mehmedoğlu, *a.g.e.*, s. 37.

²⁵⁶ Fazlur Rahman *Ana Konularıyla Kur’ân*, s. 66-67.

olanların kendilerini güzel bir sonun beklediği belirtilmektedir. Bu konudaki bir âyet meâli şu şekildedir: “Âhiretteki ebedî mutluluk yurduna gelince, biz orada yaşamayı, dünyada büyüklük taslamayan, hayırsızlık peşinde koşmayan kimselere nasip edeceğiz. İşte bu mutlu sona kavuşmak Allah’a itaatsizlikten sakınanların hakkıdır.”²⁵⁷

“Fevz”, “necât” ve “felâh” kelimeleriyle ifade edilen dünya ve âhiretteki kurtuluşa ermenin yolu da yine takvâ sahibi olmaktır.²⁵⁸ Takvâ sahibi olmayan zalimlerin, bozguncuların günâh işlemekten ve kötülük yapmaktan sakınmayanların ise cehennemde azâb görecekleri Kur’ân’da açıkça belirtilmiştir. “Ey müminler Allah’a itaatsizlikten sakının ve böylece O’na daha yakın olmak için çalışın! O’nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluş ve esenliğe erişip umduklarınıza kavuşasınız”²⁵⁹ meâlindeki âyet bu hususa örnek olarak gösterilebilir.

Takvâ Allah’ın kulunu bilgilendirmesini ve aydınlanmasını sağlar.²⁶⁰ İlâhî bir ışıkla (furkân) kalbi aydınlanan takvâ sahibi mümin hayrı şerden, hakkı bâtıdan, sevabı günahıtan ayırt eder; haram ve günahlardan dikkatle kaçınır.²⁶¹ Müminlerin tarihten ve sosyal olaylardan ibret almaları ve ders çıkarmaları takvâ sayesinde mümkün olur.²⁶² Kur’ân’da ahlâkî faziletlerle takvâ arasındaki bağlantıya da işaret edilmiştir. Takvâ, günâhların ve kötülüklerin terk edilerek iyi ve sevap olan hususlara yönelmenin mânevî müeyyidesi olarak gösterilmiş ve takvâ ile af²⁶³, akrabalık bağı²⁶⁴, dürüstlük²⁶⁵, adâlet²⁶⁶, sözde doğruluk²⁶⁷, şükür²⁶⁸, merhamet²⁶⁹ ve iyilik²⁷⁰ arasındaki bağlantılara dikkat çekilmiş, Allah katında en değerli müminin en çok takvâyâ sahip olduğu vurgulanmıştır.²⁷¹

Müslüman bir kimse her şeyden önce Yaratıcı’sına karşı sorumludur. Bunun için dinine bağlı bir hayat yaşaması gerekmektedir. Âhirette hesâb verilecek olması zaten dindar bir hayatı yaşamayı gerekli kılmaktadır. Çünkü âhirette insan, hayatını nerede tükettiğinden,

²⁵⁷ el-Kasas 28/83; ayrıca bk., Sâd 38/49; ez-Zuhruf 43/35.

²⁵⁸ Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *DİA*, XXXVIII, 485.

²⁵⁹ el-Mâide 5/35.

²⁶⁰ el-Bakara 2/282; el-Enfâl 8/29.

²⁶¹ a.mlf., “Takvâ”, *a.e.*, XXXVIII, 485.

²⁶² el-Bakara 2/66; Âl-i İmrân 3/138; en-Nûr 24/34.

²⁶³ el-Bakara 2/189.

²⁶⁴ en-Nisâ 4/1.

²⁶⁵ el-Bakara 2/177; ez-Zümer 39/33.

²⁶⁶ el-Mâide 5/8.

²⁶⁷ el-Ahzâb 33/70.

²⁶⁸ Âl-i İmrân 3/123.

²⁶⁹ el-En’âm 6/155; Yâsin 36/45.

²⁷⁰ el-Bakara 2/189.

²⁷¹ el-Hucurât 49/13.

gençliğini nerede geçirdiğinden, servetini nasıl kazanıp nerelere harcadığından, bedenini nasıl yıpratıldığından ve bildiklerini yaşayıp yaşamadığından sorguya çekilmedikçe Rabb'inin huzurundan ayrılmayacaktır.²⁷² Bu sebeple insanın dinin emir ve tavsiyelerine uyma, haram ve günahlardan kaçınma hususunda da son derece titizlik göstermesi gerekmektedir.

D. AİLEYE KARŞI SORUMLULUK

1. Aile Saâdetinin Temini

İslâm dininde aile birliğine büyük önem verilmiş ve insanların aile kurmaları muhtelif âyet ve hadislerle teşvik edilmiştir. Zirâ Fert, her şeyden önce dünyaya aile içinde gelir, bedenî gelişimiyle birlikte rûhî gelişimini de, yapısal olarak burada kazanır. Aile hem kişinin huzur bulduğu bir ortam, hem neslin devamı için bir vesile, hem de kişiyi dine göre günah sayılan çeşitli kötülüklerden alıkoyan bir vasıtaadır.²⁷³

Kur'ân-ı Kerîm'de, "Sizi bir tek nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır"²⁷⁴ denilmektedir. Yine Kur'ân'da bu hususta "O'nun sınırsız kudretine ilişkin delillerden biri de gönül dünyanızda huzur ve sükûnete kavuşasınız diye size kendi türünüzden eşler yaratıp aranızda sevgi ve şefkat duygusu var etmesidir. Şüphesiz bunda düşünen insanlar için dersler vardır"²⁷⁵ buyrulmaktadır. Bu ifadeler, evlilikteki temel gâyenin, eşler arasında sevgi ve ünsiyet oluşturulmasını; eşlerin birbirleriyle huzura ve sükûnete ulaşmasını temin etmek olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in konuyla ilgili bir hadisi de şu şekildedir: "Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetimi uygulamazsa benden değildir. Evleniniz, zirâ ben diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar ederim."²⁷⁶

Aile toplumu meydana getiren en küçük sosyal bir kurumdur. Bu kurum genel anlamıyla anne-baba ve çocuklardan oluşmaktadır. Amacı, bir taraftan toplum düzeninin sağlıklı bir şekilde işlemesine katkıda bulunmak, diğer taraftan kadın-erkek ilişkisine biyolojik tatminlerin ötesinde bir değer kazandırmaktır. Bu sebepten dolayı aile kurumunu oluşturan bireylerin birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları vardır. Bu sorumlulukların yerine

²⁷² Tirmizî, "Kıyâmet", 1.

²⁷³ Mehmet Akif Aydın, "Aile", *DİA*, II, 199.

²⁷⁴ el-A'râf 7/189.

²⁷⁵ er-Rûm 30/21; ayrıca bk., en-Nahl 16/72; en-Nûr 24/32.

²⁷⁶ İbn Mâce, "Nikâh", 1.

getirilmesi ise hem bu kurumu ayakta tutmak hem de erdemli bir toplumu meydana getirmek için son derece önemlidir. Zirâ aile, sosyal yapının çekirdeğini oluşturmaktadır. Bu nedenle ne hakların önemsenmediği, görev ve sorumlulukların yerine getirilmediği aileler uzun ömürlü olabilir ne de bu kurumun meydana getirdiği toplumlarda sorumluluk bilinci canlı tutulabilir.²⁷⁷ Bu sebeptir ki Hz. Peygamber aileyi oluşturan bireylere, şayet sözü edilen hak ve sorumlulukları ihmal etmeleri söz konusu ise nâfile namaz kılma ve oruç tutma izni dahî vermemiştir.²⁷⁸

2. Neslin Korunması ve Yetiştirilmesi

İslâm'da evliliğin en önemli gayelerinden biri sağlıklı nesiller yetiştirme ve insan soyunun devamına katkıda bulunmaktır. Bu konuda Kur'ân-ı Kerîm'de: "Allah size kendi cinsinizden eşler nasip etti; eşlerinizden de size çocuklar, torunlar lütfetti"²⁷⁹ buyrulmakta bir başka âyette ise, kadınlar erkekler için bir evlat yetiştirme tarlası olarak nitelendirilmektedir.²⁸⁰

İslâm dininde evliliğin bir diğer gâyesi de, şehvî ihtiyaçların meşrû yollarla tatmin edilmesini sağlamaktır.²⁸¹ Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususta kadınların erkekler için erkeklerin de kadınlar için birer elbise konumunda oldukları açıklanmaktadır.²⁸² Çiftlerden her birinin diğerine elbise, örtü olması; elbisenin insan üzerindeki işlevine benzer şekilde çiftlerden her birinin ötekini hata, kusur ve ayıplarını örtmesi; birbirlerinin namus ve iffetlerini koruması anlamlarına geldiği gibi, her birinin ötekine muhtaç olup, birbirlerini her bakımdan tamamlaması olarak da yorumlanmaktadır.²⁸³

Aile yapısında eşlerin birbirlerinin tamamlayıcısı ve koruyucusu olduğunu en güzel bir şekilde ifade eden bu âyetin yanında Hz. Peygamber'in şu hadisi de, evliliğin neslin korunması gâyesi taşıdığını ortaya koymaktadır: "Ey gençler! Sizden evlenmeye gücü yetenler, hemen evlensin. Çünkü evlenmek gözü haramdan daha fazla sakındırır, iffeti daha

²⁷⁷ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 162.

²⁷⁸ Buhârî, "Savm", 55.

²⁷⁹ en-Nahl 16/72.

²⁸⁰ el-Bakara 2/223.

²⁸¹ Asife Ünal, *Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik*, Ankara 1998, s. 142.

²⁸² el-Bakara 2/187.

²⁸³ Bekir Topaloğlu, *İslâm'da Kadın*, İstanbul 1992, s. 38.

çok korur.”²⁸⁴ Aynı hususta Kur’ân-ı Kerîm’de, evlenme imkânı bulamayanların Allah lütfedip kendilerine bu imkânı sağlayıncaya kadar iffetli davranmaları emredilmektedir.²⁸⁵

Ancak şehvî arzuların giderilmesi ve böylece zinâdan korunma, evliliğin asıl hedefi olmayıp; eşler arasında ünsiyet ve neslin devamı gâyelerinden sonra gelen amacdır. Nitekim beraberliğin biyolojik yönünün sona erdiği yaşlılık, hastalık gibi hallerde de evlilik kurumu devam etmektedir.²⁸⁶

Dünyaya gelen her çocuk anne ve babası için birçok sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. Bu sorumluluk doğumla başlayıp daha sonraki dönemlerde de devam eden bir takım hak ve görevlerden ibarettir. Bu mânada çocukların beslenme, barınma, giyim, kuşam ve sağlık gibi maddî ihtiyaçlarını karşılamak her ebeveynin çocuğuna karşı yerine getirmekle mükellef olduğu ilk görevleri arasındadır. Zirâ Allah Resûlü: “Geçimini sağlaması gerekenleri ihmal etmek insana günah olarak yeter”²⁸⁷ buyurarak bu hususa dikkat çekmiştir.

Anne ve babanın çocuklarına karşı yükümlü oldukları önemli görevlerden biri de onlara karşı sevgi ve şefkatle davranmalarıdır. Çünkü her çocuk maddî ihtiyaca olduğu kadar sevgi ve şefkat gibi manevî ilgiye de muhtaçtır. Zirâ insan psikolojisi, söz konusu ilgiden mahrum olarak büyütülen çocukların ileri yaşlarda uyum problemi içerisine girdiklerini, suç işlemeye diğer çocuklardan daha çok eğilim gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Bu anlamdaki problemlerin ortaya çıkmasını önlemek için ebeveynler görev ve sorumluluklarını en iyi şekilde yerine getirme durumundadırlar.²⁸⁸

Nitekim bu hususta Hz. Peygamberin tavrı da bizim için vazgeçilmez bir örneklik teşkil etmektedir. Zirâ kaynaklarda Resûl-i Ekrem’in gerek kendi çocukları ve torunlarına, gerekse diğer çocuklara karşı son derece şefkat, merhamet ve sevgi duygularıyla yaklaştığı ifade edilmektedir. Meselâ, çocuklara olan düşkünlüğünü yadırgayan bir sahâbiye: “Allah senin kalbinden merhamet duygularını söküp almışsa ben ne yapayım”²⁸⁹ şeklinde cevap vermesi Hz. Peygamber’in bu konudaki hassasiyetini göstermesi bakımından son derece önemlidir.²⁹⁰ Anne ve babaların çocuklarını sevgi ve şefkat duygularıyla büyütmeleri sadece

²⁸⁴ Buhârî, “Nikâh” 117; Müslîm, “Nikâh” 172.

²⁸⁵ en-Nûr 24/33.

²⁸⁶ Asife Ünal, *a.g.e.*, s. 144.

²⁸⁷ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 45.

²⁸⁸ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 167.

²⁸⁹ Buhârî, “Edeb”, 18.

²⁹⁰ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 168.

ailelerin huzur ve mutluluğu için değil, toplumun menfaatleri açısından da vazgeçilmez bir sorumluluktur.

Neslin yetiştirilmesi hususunda çocuğun, ahlâkî ve dinî anlamda bir eğitime tâbi tutulması ayrıca ona meslekî bir becerinin de kazandırılması anne-babanın en önemli görev ve sorumluluklarındandır. Zirâ bireylerin topluma faydalı birer üye haline getirilmesi ancak iyi bir eğitim ve öğretimle mümkün olmaktadır. Bu da kişinin çocukluk döneminde başlayan bir süreci içermektedir.²⁹¹

Çocukların hayata hazırlanmalarında “*terbiye*”nin de büyük bir önemi vardır. Çünkü ahlâkın temel özelliklerini içeren “*terbiye*”, hem bireyi kendi iç âleminde mutlu kılacak hem de onu yaşadığı topluma yararlı bir insan haline getirecektir. Hz. Peygamber, çocuk terbiyesinde özellikle anneyi zikretmiştir.²⁹² Bunun yanında Resûl-i Ekrem’in: “Hiçbir baba çocuğuna güzel terbiyeden daha değerli bir miras bırakamaz”²⁹³ meâlindeki hadisi çocuklar için terbiyenin ne derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu türdeki hadisler terbiyenin sadece çocuklar için vazgeçilmezliğini ortaya koymakla kalmamakta; ayrıca onun ebeveynler tarafından çocuklara kazandırılması gereken bir değer olduğunu da göstermektedirler.²⁹⁴ Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde aile büyüklerinin, çocukların eğitimini, iyi bir insan ve ahlâklı bir Müslüman olarak hayata hazırlanmasını sağlamada ve buna göre bir çevre oluşturmada çok önemli görev ve sorumluluklar taşıdıkları anlaşılmaktadır.

E. SÜNNETULLAH BAĞLAMINDA TOPLUMSAL SORUMLULUK ALANLARI

1. Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker

Râgıb el-İsfahânî, “Ma'rûf” kelimesini, “akıl ve şeriatın iyi olarak nitelendirdiği filleri ifade eden bir isim”; “Münker” kelimesini de yine “akıl ve şeriatın benimsemediği, yadırgadığı bir şey” olarak tarif etmiştir.²⁹⁵ İbn Manzûr ise ma'rûfun iyi ve güzel fiiller, münkerin ise kötü ve çirkin fiiller için kullanıldığını ifade etmiştir.²⁹⁶

²⁹¹ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 168.

²⁹² bk., Buhârî, “Cum'a” 11; “Ahkâm” 1.

²⁹³ Tirmizî, “Birr”, 33.

²⁹⁴ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 169.

²⁹⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “arf”, “nkr” md. leri.

²⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “arf”, “nkr” md. leri.

Kur'ân-ı Kerîm'de ma'rûf ve münker kelimeleri dokuz âyette “ma'rûfu emretme, münkeri nehyetme” anlamına gelen ifade kalıplarıyla geçmektedir.²⁹⁷ “Ey Müminler! Sizden öyle bir topluluk olsun/oluşsun ki bu topluluktaki fertler halkı hep iyi, doğru ve güzel değerlere davet etsin, insanlar arasında iyiliğin hâkim, kötülüğün mahkûm olması için çalışsın. Esenlik ve mutluluğa erişecek olan işte böyle kimselerdir”²⁹⁸ ve yine “ Ey Müminler! Siz, iyilik yolunda insanlara önder ve örnek olmak üzere ortaya çıkarılmış erdemli bir topluluksunuz. Nitekim siz hep iyiliği teşvik eder, kötülüğü engellemek için gayret gösterirsiniz; çünkü siz, Allah'a yürekten inanıp güvenirsiniz”²⁹⁹ meâlindeki âyetler bu husustaki örneklerdendir.

Kâdî Abdülcebâr, bu âyetlerde hangi davranışların ma'rûf, hangilerinin münker olduğunun belirtilip bir tahsis yoluna gidilmemesi dolayısıyla, ma'rûfun dinin yapılmasını gerekli gördüğü (vâcib) veya tavsiyeye şâyan bulduğu (mendup), münkerin de bunların zıddı olan söz ve davranışların tamamını kapsadığını ifade etmektedir.³⁰⁰ Bu açıdan İslâmî kaynaklar iyiliğin hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün önlenmesi, bu şekilde faziletli bir toplumun oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen faaliyeti Kur'ân ve hadislerdeki kullanıma uygun olarak emir bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker şeklinde formülleştirmişlerdir.

İslâm âlimleri Kitap, Sünnet ve icmâa dayanarak emir bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münkerin farz olduğu hususunda birleşmişlerdir. Ancak ma'rûfu emredip münkerden sakındırmak, İslâm âlimlerinin bir kısmına göre farz-ı ayn bir kısmına göre de farz-ı kifâye'dir. Bununla ilgili uygulamalar, biri devletin sorumluluğunda resmî³⁰¹, diğeri Müslüman fertlerin şahsî sorumluluklarına bırakılan gayri resmî olmak üzere iki şekilde gelişmiştir. Ancak İslâm âlimleri siyasî iktidarların bazen iyiliği yaptırma, kötülüğü engelleme işlerinde yetersiz kalabileceğini, hatta bazı yöneticilerin kendilerinin kötülüğe ve haksızlığa yol açabileceklerini, ilkenin ise tüm toplumun selâmeti için konulduğunu, ayrıca Kur'ân ve Sünnet'te Müslümanlardan, herhangi bir resmî veya gayri resmî ayırımına

²⁹⁷ ayrıca bk., Âl-i İmrân 3/114; el-A'râf 7/157; et-Tevbe 9/71, 112; Lokman 31/17.

²⁹⁸ Âl-i İmrân 3/104.

²⁹⁹ Âl-i İmrân 3/110.

³⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 745.

³⁰¹ Emir ve Nehiy faaliyetlerinin bu şekli “hisbe” veya “ihtisab” adı altında kurumlaşmış, kaynaklarda bununla ilgili hükümler ayrıntılı olarak tesbit edilmiştir. ayrıca bk., Cengiz Kallek, “Hisbe”, *DİA*, XVIII, 133-143.

gidilmeden iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma ödevini yerine getirmelerinin istendiğini ifade etmişlerdir.³⁰²

Buna göre bu prensibi farz-ı kifâye olarak algılayanlar olaya, görevin ifâsı açısından bakmaktadırlar. Çünkü onlara göre bu iş bir ihtisas işidir. Aksi halde iyiliğin kötülük veya kötülüğün iyilik zannedilmesi gibi hatalara düşülebilir. Dolayısıyla takdiminde bilgi ve tecrübeye ihtiyaç vardır. Farz-ı ayın olarak tanımlayanlar ise ma'rûfa sorumluluk açısından yaklaşmaktadırlar. Onlara göre de iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, toplum bireylerinin tamamının sorumluluk alanına giren geniş kapsamlı bir yükümlülüktür. Bu sebeple her insan gücü ve imkânı nispetinde sorumluluk taşımaktadır.³⁰³

Genel anlamda iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışma yönündeki faaliyetler için kullanılan dinî, ahlâkî ve hukukî bir tabir olan emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, Kur'ân-ı Kerîm'in kendi üslûbuyla ele aldığı toplumsal tarafı daha ağır basan önemli bir prensiptir. Zirâ İslâm toplumunda ortak şuurun meydana gelmesini sağlayan bu ilke, bir bakıma İslâm'ın temel dinamiğini oluşturmaktadır. Bu ilkenin ihmalî değerler sisteminin zayıflamasına, giderek anarşizme yol açarak din ve devlet hayatında telâfisi zor birtakım felâketlere sebep olabilir.³⁰⁴ Çünkü bir toplumda huzur ve güvenin tesis edilmesi, bu prensibin tatbikiyle mümkün görünmektedir.

Nitekim bu hususta Gazzâlî, Allah'ın “dinde kutb-i a'zam” diye nitelendirdiği bu prensibin tahakkuku için peygamberlerini gönderdiğini belirterek bunun ihmal edilmesi halinde peygamberlik müessesinin anlamını kaybedeceğini, dinin ortadan kalkacağını, fesat ve anarşinin yayılacağını, ihtilâfların artacağını, delâlet ve cehâletin her tarafı saracağını, ülkelerin harap olacağını dile getirmektedir.³⁰⁵ Başka bir ifadeyle bu prensip, bâtıl karşısında hakkı savunmak için peygamberlerin gönderildikleri ilâhî amacı sembolize etmektedir.

İslâmî kaynaklarda emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker prensibine oldukça geniş yer verilmiştir. Zirâ bu ilkenin daha çok hükmü ve uygulanmasıyla ilgili olarak yapılan tartışmalar, konunun toplum hayatı açısından ne kadar önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Konuyla ilgili yapılan araştırma ve incelemeler sonucunda emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi fert ve toplum hayatına din, akıl ve ortak vicdânî değerler tarafından benimsenen inançların ve yaşama tarzının hâkim kılınması; dinin, aklın ve ortak vicdanların

³⁰² Mustafa Çağrı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, *DİA*, XI, 139.

³⁰³ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 177.

³⁰⁴ Mustafa Çağrı, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, *DİA*, XI, 139.

³⁰⁵ Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1387/1967, II, 391.

reddettiği her türlü kötülüğün önlenmesi yolunda ferdî ve toplu gayretlerin tamamını ifade etmektedir.³⁰⁶

Bu hususa Allah Resûlü'nün "Kim bir kötülük görürse onu eliyle, buna gücü yetmezse diliyle onu önlesin, buna da gücü yetmezse kalbiyle o kötülüğe öfke duysun, bu ise imânın en zayıf derecesidir"³⁰⁷ meâlindeki hadisi dikkat çekicidir. Nitekim bu hadis, İslâm'ın ortaya koyduğu değer yargılarına ve dünya görüşüne aykırı tutum ve davranışlar karşısında insanların fiilî önlem, sözlü uyarma ve psikolojik direniş şeklinde tedbirler almasının gerekliliğini açıklamaktadır. Bu konuda da İslâm âlimleri emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker görevini yerine getirirken bilgilendirme, öğüt ve sözlü uyarıdan başlayıp duruma göre gittikçe sertleşen çeşitli yöntemlerin uygulanmasının gerekliliğini ifade etmişlerdir.³⁰⁸

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ile ilgili âyet ve hadislerin ferdî, sosyal ve evrensel içerikli mesajları dikkate alındığında bu ilkenin Müslümanlara davet, cihad şeklindeki dışa dönük bir takım sorumluluklar yüklediği anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu âyet ve hadislerde dışa dönük bu faaliyetlerin yanında içe dönük ıslâh çalışmalarını; İslâm ümmetinin Kur'ân ve Sünnet hükümlerine uygun, faziletli, barış ve sukûnetin hâkim olduğu bir hayat tarzını amaçlamaları da emredilmektedir.

Sonuç olarak ma'rûfu emredip münkerden sakındırma sorumluluğu, sağlıklı bir toplum oluşturma'nın en önemli ilkelerindendir. Bu da Müslümanların hem toplumsal hem de bireysel anlamda üzerlerine düşen umumî bir sorumluluktur. Bu nedenle her birey kendi bilgi ve ilgi alanına göre söz konusu sorumluluğu yerine getirmek zorundadır.

2. İnsana Saygı

İslâm dini; kişinin diline, dinine, ırkına, cinsiyetine, milliyetine, sosyal statüsüne ve rengine bakılmaksızın insana insan olduğu için birtakım haklar vermiş ve bundan dolayı ona saygı duyulmasını istemiştir. Hiç kuşkusuz bu anlayış, "Allah bütün varlıkların Rabbidir"³⁰⁹ ontolojik gerçeğini kabul etmenin kaçınılmaz bir sonucudur. Bu sebeple İslâm düşüncesi, sadece Müslümanlara değil, herkese karşı iyi davranmayı ve herkesin hakkını gözetmeyi temel prensib olarak kabul etmiştir.

³⁰⁶ a.mlf, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *a.e.*, XI, 141.

³⁰⁷ Müslîm, "İmân", 78; Ebû Dâvûd, "Salât", 232.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 744-745.

³⁰⁹ el-Fâtîha 1/2.

İslâm dininin aslî kaynağı olan Kur’ân ve Hz. Peygamber’in açıklamalarında insana saygının fikrî temellerini oluşturan birçok ilke ve amaçlardan söz edildiği görülmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de insanın bazı zaaflarının yanı sıra önemli imkân ve kabiliyetlerle donatıldığı, saygı değer (mükerrerem) varlık olarak yaratıldığı, diğer varlıkların üstlenemediği bir sorumluluk (emânet) yüklendiği anlatılır ve onun yeryüzünde iyilik ve güzelliği hâkim kılmak üzere Allah’ın halifesi olarak görevlendirildiği belirtilir.³¹⁰ Yine Kur’ân’ın özel anlatım üslûbu içerisinde insanın yaşama, bir dini benimseme ve gereklerine göre hareket etme, sonuçlarına katlanarak dilediği davranışlarda bulunma, mülk edinme, özel hayatın gizliliği, seyahat, cinsî haklar ve iffet, beden ve ruh sağlığını koruma gibi temel haklarına değinilir ve bunların saygı duyulmasına ve korunmasına yönelik farklı şekildeki yaptırımlardan söz edilir.

Hız. Peygamber’in de hicret esnasında Medine’deki değişik inanç mensuplarıyla ve etnik gruplarla yaptığı Medine sözleşmesi, hayatı boyunca etrafındaki insanlara karşı davranışları, onlarla olan ilişkileri ve bu konudaki insanlığa tavsiyeleri “*insana saygı*” anlamında büyük bir öneme sahiptir.³¹¹

Allah Resûlü’nün uygulamalarının teorik çerçevesi mahiyetinde olan Vedâ hutbesi de insan hakları ve insana saygı açısından önemli bir belgedir. Zirâ Vedâ hutbesi kişi, aile toplum ve bütün insanlığı ilgilendiren temel ilkeler içermektedir. Resûl-i Ekrem, Vedâ hutbesine insanlara Allah’a karşı gelmekten sakınmayı tavsiye ve O’na itaatı teşvik ederek başlamıştır. Zirâ İslâm’a göre insanın Allah’ı tanıması, O’na itaat ve ibadet etmesi yaratılışının amacı, kendine karşı da temel hak ve sorumluluğudur. Daha sonra Vedâ hutbesinde aile içi haklara geçilir ve aile fertlerinin birbirlerine karşı hak ve sorumlulukları hatırlatılır. Kadınların haklarının korunması ve onun haklarına saygı duyulması konusunda erkekler ayrıca uyarılmış; kadınların Allah’ın emaneti olduğu ve onlar hakkında Allah’tan korkulması ve onlara iyi davranılması gerektiği vurgulanmıştır. Vedâ hutbesinde can, mal ve namus dokunulmazlığı, cezâların şahsiliği prensibi, hakların ihlâli ve zulüm yasağı gibi hususlar üzerinde ayrıca durularak kişi dokunulmazlığının boyutlarına ve kutsallığına vurgu yapılmıştır. Nitekim Vedâ hutbesinin devamında Hız. Peygamber, “Ey İnsanlar! Rabbiniz birdir, babanız da birdir; hepiniz Hız. Âdem’densiniz. Hız. Âdem de topraktandır” buyurarak

³¹⁰ İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, XXII, 321-322.

³¹¹ Recep Şentürk, “İnsan Hakları”, XXII, 328; İslâmî kaynaklarda hak kavramı sadece insan-insan ilişkileriyle sınırlandırılmamış, Allah-insan ilişkileri çerçevesinde de ele alınmıştır. Bu kavramın İslâmî bakış açısından sahip olduğu kapsam ve genişlik için ayrıca bk., Mustafa Çağrııcı-Ali Bardakoğlu, “Hak”, *DİA*, XV, 137-151.

insanlar arasındaki temel eşitliğe dikkat çekmiş, ardından da hiçbir ırkın diğerine üstünlüğü bulunmadığını belirterek bu evrensel prensibi teyid etmiştir.³¹²

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerden hareketle İslâm âlimleri dinin amacını beş temel ilke (zarûrât-ı hamse) olarak belirlemişlerdir. Bu beş temel ilke; canın, aklın, namus ve haysiyetin dinin ve malın korunması esasına dayanmaktadır. Bu beş ilkenin insanoğlunun yeryüzünde varlığını sürdürebilmesi ve beşerî sorumluluğunu yerine getirebilmesi için mutlak anlamda korunması gerekmektedir. Ayrıca bu beş ilke bugün insan hakları çerçevesinde düşünülen hemen hemen bütün temel hak ve özgürlükleri kapsamaktadır. Bu mânada bu beş prensip Allah Teâlâ'nın peygamber göndermekteki amacını teşkil ederken diğer yönden de Müslüman olup olmadığına bakılmaksızın evrensel olarak bütün insanların temel hak ve yararlarını belirleme amacına yönelik bir özellik de taşımaktadır.³¹³

3. Antlaşmaların ve Sözleşmelerin Sorumlulukları (Ahde Vefâ)

İslâm'ın toplumsal sorumluluklar bağlamında bireylere yüklediği önemli bir görev de verilen söze ve yapılan antlaşmalara sadık kalmak, yani ahde vefâ göstermektir. “Sözünde durmak, verdiği sözlere bağlı kalmak, özü ve sözü doğru olmak” gibi anlamlara gelen ahde vefâ İslâm'ın üzerinde önemle durduğu prensiplerden biridir. Çünkü ahde vefâ kişinin dinî naslarla belirlenmiş olan esaslara uyacağına dair gönüllü bir taahhüddür. Bu nedenle imân ile ahid arasında sıkı bir münasbet kurulmuştur.³¹⁴

İster Allah'a ister insanlara karşı verilen her ahid/söz, yükümlülük için ehliyet şartlarını taşıyan bir insan mutlak anlamda yerine getirmesi gereken bir sorumluluktur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm bu hususu “Verdiğiniz her sözü mutlaka yerine getirin. Çünkü söz vermek, sorumluluk ve sadakat gerektirir”³¹⁵ âyetiyle açıklamaktadır. İslâm ahlâkında bu sorumluluğun yerine getirilmesine **ahde vefâ** veya **ahde riayet** denmektedir. Bu her iki tabirde Kur'ân'dan alınmıştır: “Asıl iyilik, söz verdiklerinde sözlerini tutan, gerek darlıkta hastalıkta gerekse düşmanla göğüs göğüse çarpışmanın yaşandığı zor zamanlarda sabır ve sebat gösteren kimselerin bu tür davranışlarıdır.”³¹⁶

³¹² a.mlf, “İnsan Hakları”, *a.e.*, XXII, 328.

³¹³ Recep Şentürk, “İnsan Hakları”, XXII, 328; ayrıca bk., Ertuğrul Boynukalın, “Makâsıdü’ş-Şerîa”, *DİA*, XXVII, 423-426.

³¹⁴ Metin Yurdağür, “Ahid”, *DİA*, I, 534.

³¹⁵ el-İsrâ 17/34.

³¹⁶ el-Bakara 2/177.

Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şeriflerde olgun müminlerin özellikleri anlatılırken, onların ahde vefâ gösterme özelliklerine şu şekilde işaret edilmiştir: “Yine o Müminler, kendilerine teslim edilen maddî-mânevî her türlü emaneti korur ve gerek Allah’a gerekse insanlara verdikleri sözlere sadakat gösterirler.”³¹⁷ “O gerçek kurtuluşa eren müminler, emanetlerine ve ahitlerine riayet ederler”³¹⁸ Görüldüğü gibi İlâhî kelâm, bir taraftan ahde vefâ göstermeyi kulluğun bir gereği olarak kabul ederken diğer taraftan bu özelliği kurtuluşa eren müminlerin vasıfları arasında göstermektedir.

Verilen sözlerin yerine getirilmesi hususundaki âyetlerde³¹⁹ ayrıca Müslümanların gayr-i Müslimlerle yapmış oldukları antlaşmalara kendileriyle yapılmış antlaşmaların hükümlerine riayet ettikleri müddetçe bağlı kalmalarını ve onlara verilen söz istikametinde uygulama yapılmasını emretmektedir.³²⁰

Kur’ân-ı Kerîm’in açıklamaları dışında Hz. Peygamber de ahde vefâ göstermede ümmeti için her zaman örnek bir yaşayış sürdürmüştür. Hz. Peygamber’in Hudeybiye antlaşmasından hemen sonra, yanındaki sahâbilerin itirazlarına rağmen, kendisine sığınan Ebû Cendel’i antlaşmanın gereği olarak müşriklere iade etmesi, onun verdiği söze bağlılığın en canlı örneklerinden biridir. Resûl-i Ekrem’e “el-Emîn” sıfatının düşmanları tarafından bile verilmesi kendisinin ahde vefâ ve emanete riayet konusunda kemâle erdiğinin bir diğer göstergesidir. Nitekim o, konu ile ilgili hadislerinde verilen sözde durulmasını imân, aykırı davranılmasını ise nifak alâmeti saymıştır.³²¹ Zirâ sözünde durmamak, sözüne güvenilmez olmak imanın özünde bulunan sadakat mefhûmu ile çelişmektedir. Hâlbuki gerek Kur’ân-ı Kerîm, gerekse hadislerde ahde vefâ ile sadakat arasında kopmaz bir bağ bulunduğu belirtilmiştir.³²²

Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm, yerine getirilmesi mümkün olmayan vaatlerden kaçınılmasını, söz verildiği takdirde de çok ciddi bir mazeret olmadıkça mutlaka yerine getirilmesini, aksi takdirde bu durumun Allah’ın katında doğru bir davranış biçimi olmadığını şu âyetle açıklamaktadır: “Ey Müminler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında büyük bir nefretle karşılanır”³²³

³¹⁷ el-Mü’minûn 23/8.

³¹⁸ el-Meâric 70/32.

³¹⁹ et-Tevbe 9/1, 4, 7.

³²⁰ Metin Yurdağür, “Ahid”, *DİA*, I, 534.

³²¹ Müslîm, “İmân”, 106-107; Tirmizî, “İmân”, 17.

³²² a.mlf, “Ahid”, *a.e*, I, 534.

³²³ es-Saff 61/2, 3.

Bu sebeple İslâm âlimleri, insanların toplum hayatının gereği olarak birbirleriyle yaptıkları sözleşmelerin esaslarına uygun hareket etmelerinin, verdikleri sözleri mutlaka yerine getirmelerinin önemi üzerinde ısrarla durmuşlardır. İslâm ahlâkçıları bu konuyu genellikle “dilin âfetleri” başlığı altında incelemişlerdir. İslâm ahlâkçıları, herhangi bir vaade bulunurken, ileride ahde vefâ göstermeyen bir kişinin durumuna düşmemek için, yeriene getirilmeyecek hususlarda düşünmeden hemen “evet” demek yerine, söz veren tarafın ahdini yerine getirmesini engelleyen meşrû bir sebebin baş gösterebileceğini dikkate alarak, sözün ardından “inşallah” denilmesini tavsiye etmişlerdir.³²⁴

F. ÇEVREYE YÖNELİK SORUMLULUK VE DUYARLILIK

Allah Teâlâ tabiattaki bütün varlıkları insana hizmet amacıyla yaratmıştır. “Göklerde ve yerde ne varsa hepsini Allah’ın sizin hizmetinize verdiğini; açıkça veya gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi?”³²⁵ türündeki âyet meâlleri bu hususun açık delillerindendir. Bununla birlikte Allah Teâlâ, insanın çevreye karşı duyarlı olmasını istemiş, insana bu konuda birtakım sorumluluklar yüklemiştir. Bu sorumlulukların başında Yüce Allah, insandan canlı ve cansız varlıklardan yararlanırken savurganlık yapmamasını, kendi emrine verilen canlı ve cansız varlıkların korunmasını, onlara karşı merhametli olunmasını ve böylece bu nimetlerin devamını sağlayarak gelecek kuşakların da bunlardan yararlanmasını istemiştir.

Meselâ Hz. Peygamber insanları ağaç dikmeye ve mevcut ağaçları korumaya sevk etmiştir. Onun her zaman ve her fırsatta ağaç dikmeyi sevk eden, ağaç dikmenin dünyevî ve uhrevî mükâfâtını dile getiren hadislerinden bazıları şunlardır: “Elinizde bir ağaç fidanı varsa, kıyâmet kopmaya başlasa bile, eğer onu dikecek vaktiniz varsa mutlaka dikin.”³²⁶ “Kim ağaç dikiminde bulunursa, onun için ağaçtan hâsıl olan ürün miktarınca Allah sevap yazar.”³²⁷

Ancak insanoğlu tabiata karşı görevlerini yapma yerine tabiatı sürekli olarak kendi yararına değiştirmeye çalışmakta ve bu süreç içinde de çevreyi tahrip ederek yaşayacağı mekânı yaşanmaz bir hale getirmektedir. Nitekim: “İnsanların kendi işledikleri kötülükler yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu...”³²⁸ âyeti bu hususun çok açık bir delilidir. İnsanın aşırı ve düşüncesiz tüketimi çevreyi kirletmekte, birçok canlı türünün yok olmasına

³²⁴ Metin Yurdağür, “Ahid”, *DİA*, I, 534-535.

³²⁵ Lokman 31/20; ayrıca bk., İbrahim 14/32; en-Nahl 16/5.

³²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 191.

³²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 415.

³²⁸ er-Rûm 30/41.

neden olmakta dolayısıyla ekolojik sistemi bozmaktadır. Gerek sosyal düzenin gerekse ekolojik düzenin bozulması anlamına gelen doğadaki bu tahribat, esasen insan fitratındaki bozulmanın bir sonucudur. Zirâ bu sebeple Allah Teâlâ, insanın fitrî yapısının olumsuz anlamda bozulmasını hiçbir zaman istememiş; bunun için peygamberleri aracılığı ile mesajlar göndererek insanlara, yeryüzünde fesâda yol açacak davranışlardan uzak durmalarını emretmiştir.³²⁹

İslâm dini tabiatın bir parçası olan hayvanlar hakkında da insanlara bir takım sorumluluklar yüklemiştir. Hayvanları insanların hizmetine veren ve çeşitli şekillerde onlardan faydalanmasını helâl kılan Allah Teâlâ buna karşılık hayvanlara iyi bakılmasını, merhamet ve şefkat gösterilmesini emretmektedir.

Hız. Peygamberin, “Merhamet edene Allah da merhamet eder; yerdekilere merhamet edin ki göktekiler de size merhamet etsin”³³⁰ meâlindeki hadisiyle insanları hayvanlara karşı iyi davranmaya yönlerdiği onlara karşı kötü muamele yapılmasına şahit olunca müdahalede bulunarak ilgilileri uyardığı görülmektedir.

Resûl-i Ekrem, bir kediye hapsederek açlıktan ve susuzluktan ölmesine yol açan dindar bir kadının bu yüzden cehennemlik olduğunu,³³¹ günahkâr bir kişinin de çok susamış bir köpeğe merhamet ederek zor şartlar altında su temin ettiği için Allah tarafından bağışlandığını haber vermektedir. Hatta söz konusu açıklama üzerine: “Ey Allah’ın elçisi hayvanlara yönelik yapacağımız iyilikten dolayı bize sevap var mıdır? Diye soran bir sahâbiye de, canlı varlıklara karşı yapılan her türlü iyilikten dolayı sevabın söz konusu olduğunu bildirmiştir.³³²

Yine Resûlullah, kendisini görünce inleyen bir devenin yanına gidip başını okşadıktan sonra sahibini, “Senin eline verilen bu hayvan hakkında Allah’tan korkmuyor musun? Hayvan bana, senin onu aç bıraktığından ve çok yorduğundan şikâyet etti”³³³ diyerek uyarmıştır. Açlıktan sırtı karnına yapışmış bir deve görünce de “Bu dilsiz hayvanlar hakkında Allah’tan korkun”³³⁴ buyurmuştur.

³²⁹ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 217.

³³⁰ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 58.

³³¹ Müslim, “Selâm”, 151-152; “Tevbe”, 25.

³³² Buhârî, “Şirb”, 9; “Mezâlim”, 23; Müslim, “Selâm”, 153, 154, 155.

³³³ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 44.

³³⁴ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 44.

Ayrıca Hz. Peygamber'in yavruları alındığı için ıstırap içinde kanat çırpıp bir kuşu görünce bunu yapanları uyardığı ve yavruların geri verilmesini emrettiği³³⁵, bindiği deveye hakarete bulunan bir kadının hayvandan aşağıya indirilmesini istediği³³⁶ ve böylece hayvanlara hakaret edilmesini dahi hoş karşılamadığı, hayvanların özellikle başlarına vurularak dövülmelerini, yüzlerine damga basılmasını³³⁷, hayvanlar arasında güreş ve dövüş tertiplendirilmesini³³⁸, canlı hayvanın bağlanıp hedef haline getirilmesini ve ona atış yapılmasını yasakladığı³³⁹ bilinmektedir.

³³⁵ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 112.

³³⁶ Müslim, "Birr" 80.

³³⁷ Müslim, "Libâs" 106-112,

³³⁸ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 51; Tirmizî, "Cihâd", 30.

³³⁹ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 112.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÂHİRETE İMANIN BİREYİN SORUMLULUK DUYGUSUNUN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜ

I. YARATANA YÖNELİŞ

A. SEVGİ

Sevgi, imânı oluşturan duygular içinde birinci sırada yer almaktadır. Bir dine imân eden kişinin, genel anlamda bu dine imânı değerlendirildiğinde, burada sevgi duygusu hâkimdir. Müminde olan sevgi temelde din sevgisidir; imân ettiği dinin en güzel, en doğru olduğunu düşünür ve dinine sevgiyle bağlanır. Bu anlamda imân esaslarının hepsi bir anlamda sevgiye dayanır. ¹ Sevgi insanı Rabbine bağlayan kuvvetli bir bağ, ibadetlerinde, Allah yoluna tâbi olma ve O'nun hukukunu benimsemeye samimiyeti ifade eden bir duygudur.

1. Hubbullah

Allah sevgisi Allah'a imânın varlık şartları içerisinde en önemlisidir. Zirâ insanın kâinatta var olan her şeyin yaratıcısı ve sahibi olan bir Rabbe imân etmesine bağlı olarak O'nu sevmesi tabiidir. Bu anlamda Allah sevgisi, Allah'ın sıfatlarını ve O'nun insana verdiği nimetleri gereği gibi takdir ettikten sonra O'na karşı insanda ortaya çıkan duygusal bir yaşantı halidir. Allah'ı sevmek insanın Allah'ı O'nun Kur'ân-ı Kerîm'de kendisini tanıttığı nitelikleriyle tanıması, O'na ve Peygamberi vasıtasıyla bildirdiği hak dine iman etmesi, emir ve yasaklarına uyması, kaza ve kaderine ve O'ndan gelene razı olması, O'nun iradesi istikametinde hareket etmesidir.²

Kur'ân-ı Kerîm'e göre dünyada baba, kardeş, oğul, eş gibi yakınlar, sahip olunan mallar, yapılan ticaret ve hoşlanılan meslekler insana Allah'tan daha sevgili olmaması gerekir. “Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabanız kazandığınız mallar,

¹ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul 2007, s. 112.

² İsmail Karagöz, *Allah Sevgisi Allah Korkusu*, Ankara 2010, s. 13.

kesada uğramasından korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler, size Allah'tan, Resûlünden ve Allah yolunda cihat etmekten daha sevgili ise, artık Allah emrini getirinciye kadar bekleyin! Allah fâsıklar topluluğunu hidayete erdirmez.”³ Bunların hepsini Allah'ın verdiğini düşünerek O'na olan sevgiyi canlı tutmak ve O'nu her şeyden daha fazla sevmek gerekmektedir.

Bir başka âyette ise “İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İmân edenlerin Allah'a olan sevgileri ise (onların kinden) daha fazladır”⁴ buyrularak bir taraftan ubûdiyyetin temelini sevgi olduğunu açıklamakta, diğer taraftan müminlerin en çok Allah'ı sevdiği ifade edilmektedir.

İnsanın Allah'ı sevmesi bir kulluk görevidir. Çünkü insanı yaratan, yaşatan ve rızık veren O'dur. İmânı bize sevdiren, kalplerimizi imânla süsleyen, küfrü, itaatsizliği ve isyanı çirkin gösteren Yüce Allah'tır. Bu sevgi tabîî olarak sevilenin arzusuna itaati gerektirmektedir. İnsanın Allah'a karşı duyduğu bu sevgi Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ı “*râzı etme*” fiiliyle ortaya çıkmaktadır. Zirâ Allah ve Resûlü hoşnut edilmeye en lâıyk olanlardır.⁵ Allah ve buyruğu olan ahlâkî değerler uğruna kendini feda etme, iyilik yapma, insanların arasını düzeltme, yoksulu doyurma, malları infâk etme, zekât, namaz, sabır gibi birtakım sorumluluklar Allah Teâlâ'yı râzı etme şekilleridir.⁶

İnsanın Allah'a karşı olan sevgisi sadece kişinin namaz, dua ve tesbihatlarında olmayıp yaptığı her fiil ve kendisinde meydana gelen her davranışta kendini göstermelidir. Allah sevgisi, her müminin amacı olup, Allah ve Resûlüne itaat hususunda itici bir güç olmaktadır.⁷ Bu açıdan Kur'ân-ı Kerîm'de sevginin tezahürlerinin de zikredildiği görülmektedir. Meselâ “(Resûlüm) de ki: Eğer Allah'a seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir”⁸ âyeti sevginin görünümünün nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Allah'ı seven bir insanın sevgisinin görünümü; insanı Hz. Peygamber'e bağlayan, onları sünnetine tutunmaya iten, öğreti ve emirlerine tabi kılarak, hayatın her anında onun örnek alınmasını sağlayan köklü bir ilişkidir.

³ et-Tevbe 9/24.

⁴ el-Bakara 2/165.

⁵ İlhami Güler, *a.g.e.*, s. 110.

⁶ el-Bakara 2/ 207, 265; en-Nisâ 4/114; et-Tevbe 9/62; er-Ra'd 13/22; er-Rûm 30/39; el-İnsân 76/9.

⁷ Osman Necati, *Kur'ân ve Psikoloji*, İstanbul 1998, s. 74.

⁸ Âl-i İmrân 3/31.

Yukarıdaki âyet genel anlamda sevginin davranışlarımıza nasıl yansması gerektiği konusunda bizlere temel bir prensip koymuştur. Ayrıca bu hususta Kur'ân'da başka âyetler de mevcuttur. “Ey imân edenler mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın. Kim bunu yaparsa işte onlar ziyana uğrayanlardır”⁹ âyetiyle bu genel prensip dışına çıkanlar uyarılırken, diğer taraftan dünyevî işlerin müminleri Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan, zekât vermekten alıkoyamayacağı ifade edilmiştir.¹⁰ Bu manâda insan nasıl sürekli sevdiğini hatırlar onun hakkında konuşmaktan hoşlanırsa Allah'ı sevende de benzer haller görülür.¹¹

Allah sevgisi Hz. Peygamber'in hadislerinde de sıklıkla dile getirilmiştir. Bu hususta Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Üç şey kimde bulunursa o, imanın lezzetini elde etmiştir. Bunlar şunlardır: Allah ve Resûlünü herkesten daha fazla sevmek, kişinin sevdiği kişiyi sadece Allah rızası için sevmesi, Allah kendisini küfür bataklığından kurtardıktan sonra tekrar küfre dönmeyi ateşe atılmak gibi çirkin ve tehlikeli görmek.”¹² Yine Allah Resûlü dualarında Allah'ı sevmeyi kendisine nasip etmesini O'ndan temenni etmiştir.¹³

İnsanın Allah' olan sevgisi insanın yaşamında kendisini harekete geçiren etkin bir güç konumundadır. İnsanoğlu bu sevgi sayesinde gerek dünyada gerekse âhirette büyük saadet, sevinç, güzellik, güven ve dinginlik elde eder. Bununla beraber Allah sevgisi kısır bir sevgi değildir. Sevgilerin en yücesi ve zirvesi olan Allah sevgisi tabîî olarak insanın diğer varlıklara karşı sevgi duymasını da sağlar. Kâmil iman sahibi bir müminin sevgisi genel bir sevgidir ve bütün evreni içine alır. Hz. Peygamber'in “Canım kudret selinde olan Allah'a yemin ederim ki sizler imân etmedikçe cennete giremezsiniz; birbirinizi sevmedikçe de imân etmiş olamazsınız”¹⁴ hadisi bu düşüncüyü gösteren bir ifadedir. Ancak müminin Rabbine karşı sevgisi diğer bütün sevgililerine duyduğundan üstün bir sevgidir.

Bununla birlikte bir mümin Allah için sevdiği gibi yine Allah için buğz eder. Zirâ bir müminin kalbinde hem Allah sevgisi hem de O'nun düşmanının sevgisi bir arada olmaz.¹⁵ Nitekim bu hususla ilgili çeşitli âyetlerde müminlerin kendi babaları, oğulları, kardeşleri

⁹ el-Münâfikûn 63/ 9.

¹⁰ en-Nûr 24/37.

¹¹ Hülya Alper, *a.g.e.*, s. 118.

¹² Buhârî, “İmân”, 9; Müslim, “İmân”, 67.

¹³ Tirmizî, “Da'avat”, 74.

¹⁴ Müslim, “İmân” 93, 94.

¹⁵ Hülya Alper, *a.g.e.*, s. 119.

yahut akrabaları da olsa Allah'a ve Resûlüne düşman oldukları takdirde onları sevmeleri yasaklanmıştır.¹⁶

Kulun yaratıcı ile kurduğu sevgi bağı tek taraflı bir bağ değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de kulun Rabbine olan sevgisine yer verildiği gibi, Allah'ın kuluna olan sevgisine de yer verilmektedir.¹⁷ Meselâ Kur'ân'da Allah'ın muhsinleri¹⁸, muttakileri¹⁹, tevekkül edenleri²⁰, sabredenleri²¹, adaletli davrananları²², çokça tevbe edenleri sevdiği²³; ama zâlimleri²⁴, kâfirleri²⁵, israf edenleri²⁶, büyüklük taslayanları²⁷ sevmediği zikredilir.²⁸

2. Mehâfetullah

Kur'ân-ı Kerîm'de havf kökünden gelen veya aynı anlamdaki diğer mastarlardan türeyen fiil ve isimler 124 yerde geçmekte; bunların yarısına yakını dünyevî korku ve kaygı, diğerleri ise Allah korkusu, azap korkusu, âhiret kaygısı, günah işleme endişesi gibi dinî kaygıları ifade etmektedir.²⁹ Allah korkusu, Kur'ân-ı Kerîm'de övülen ve teşvik edilen bir durumdur³⁰. Çünkü Allah Teâlâ aynı zamanda korku duyulması gereken bir varlıktır. Birçok âyette Allah'tan korkulması gerektiği açık ve kesin bir şekilde emredilmiştir. “Onların üstlerinde ateşten tabakalar, altlarında da ateşten katmanlar vardır. İşte Allah kullarını bundan *korkmaya* çağırıyor. Ey kullarım! Yalnızca benden *korkun*.”³¹ “Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimeti hatırlayın. Bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size verdiğim sözü yerine getireyim. Yalnızca benden *korkun*”³² türündeki âyetler bu hususa örnek olarak zikredilebilir.

¹⁶ el-Mücâdele 58/22; Ayrıca bk., Âl-i İmrân 3/28; en-Nisâ 4/144; et-Tevbe 9/23; el-Mümtehine 60/1.

¹⁷ Meselâ bk. el-Mâide 5/54.

¹⁸ el-Mâide 5/93.

¹⁹ Âl-i İmrân 3/76; et-Tevbe 9/ 4, 7.

²⁰ Âl-i İmrân 3/159.

²¹ Âl-i İmrân 3/146.

²² el-Mâide 5/42.

²³ en-Nûr 24/31.

²⁴ Âl-i İmrân 3/57.

²⁵ er-Rûm 30/45.

²⁶ el-En'âm 6/141.

²⁷ en-Nahl 16/23.

²⁸ Hülya Alper, *a.g.e.*, s. 114; Bu konudaki âyet ve açıklamaları hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk., Raşit Küçük, *Sevgi Medeniyeti*, İstanbul 2002, s. 86 vd.

²⁹ Mustafa Kara, “Havf”, *DİA*, XVI, 529.

³⁰ Meselâ bk. Tâhâ 20/2; el-Mü'minûn 23/57; el-Ahzâb 33/ 39; Fâtır 35/28; Yâsin 36/11.

³¹ ez-Zümer 39/16.

³² el-Bakara 2/40; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/75; el-Mâide 5/28; el-En'âm 6/15; Meryem 19/45.

Allah korkusu aynı zamanda mümin olmanın bir özelliğidir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de müminlerin Rablerine umarak ve korkarak dua ettikleri zikredilmiştir.³³ Bazı âyetlerde, insanın mutlaka “rabbinin makamı”nda durup hesap vereceğini bilerek bundan korkması ve ona göre davranması gerektiği ifade edilir. “Onlar, ne ticaret ne de alışverişin kendilerini Allah’ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı insanlardır. Onlar kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar”³⁴ buyrulurak insanın Rabbinin azâbından veya kıyâmet gününün şiddetini yaşamaktan korkması gerektiği vurgulanmıştır.

Bununla yanında “Allah’ın gönderdiği rehber uyan”³⁵, “samimi bir kulluk bilinciyle kendini Allah’a teslim eden”³⁶, imânına yaraşır şekilde hareket eden”³⁷, “imân ettikten sonra istikâmet üzere olan kimselerle”³⁸, “Allah dostları”³⁹ için âhirette korkulacak bir durum olmadığı Kur’ân’da ifade edilir.

Allah korkusu; insanın karanlıktan, açlıktan, yırtıcı hayvanlardan ve düşmanlardan korkması gibi bir korku değildir. Bu korku insanın isyan ve sorumsuzlukları nedeniyle Allah’ın rahmet, mağfiret, rızâ, sevgi, dostluk ve nimetlerinden mahrum kalma türündeki bir korkudur. Bu nedenle Allah korkusunu diğer korkular gibi düşünmemek gerekmektedir. Onun kendisine ait özel bir yapısı vardır.

İnsanlar arasındaki ilişkilerde sevgiyle korku genelde bir arada bulunmaz. Zirâ insan davranışı korkulan şeyden kaçma eğilimi taşımaktadır.⁴⁰ Hâlbuki Allah korkusunda bu kaçma davranışının aksi bir durum söz konusudur. Çünkü Allah korkusu içerisinde sevgi ve saygıyı birlikte barındırır. Herkes korkutuğundan kaçarken Allah’tan korkan O’na daha çok yaklaşmakta O’nu daha çok sevmektedir.⁴¹

Gazzâlî korkuyu çeşitli sınıflara ayırmıştır.⁴² Ona göre korkunun ilk çeşidi isyana dalan, sorumluluklarını yerine getirmeyen kulun cezâlandırılacağı düşüncesinden doğmaktadır.⁴³ Nitekim Allah Teâlâ Kur’ân-ı Kerîm’de hangi hallerde kendisinden

³³ el-A’râf 7/56; el-Enbiyâ 21/90; es-Secde 32/16.

³⁴ en-Nûr 24/37; ayrıca bk. Hûd 11/103; İbrâhim 14/14; er-Rahmân 55/46.

³⁵ el-Bakara 2/38.

³⁶ el-Bakara 2/112.

³⁷ el-En’âm 6/48.

³⁸ el-Ahkâf 46/13.

³⁹ Yûnus 10/62.

⁴⁰ Hülya Alper, *a.g.e.*, s. 123.

⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1972, I, 345.

⁴² Gazzâlî, *İhyâ’*, Kahire 1387/1967, IV, 196-198.

⁴³ Gazzâlî, *a.g.e.*, IV, 196.

dolayısıyla azâp etmesinden korkulması gerektiğini açıklamıştır. Zirâ mümin bir kişi Allah'ın kendisine verdiği sorumlulukları yerine getirmediğinde O'nun azâbından emin olamaz.⁴⁴ Bu manâda Allah korkusu özellikle yasaklanmış fiilerden uzaklaşmada insan için sevkedici bir yaşantıdır. Dolayısıyla Allah korkusu bir mümini Allah'ın râzı olmayacağı söz, eylem ve davranışlarından alıkoyar. Onu iyi ve güzel şeylere yönlendirir. İnsanı en tenha yerde bile olsa suç işlemekten, sorumsuzca davranmaktan uzaklaştırır. Çünkü Allah korkusuna sahip insan Allah'ın insanı her yerde gördüğünü, her yaptığını bildiğini, her sözünü iştiğini ve tüm bunların hesabını birgün mutlaka soracağını bilir ve bu bilinçle hareket eder. Bu da insanı her dâim âhiret hallerini düşünmeye ve âhiret yurdu için hazırlık yapmaya sevk eder.

Bir diğer bir korku türü ise, Allah'ın celâl ve azâmeti karşısında kulun kendi küçüklüğünü ve aczini düşünerek O'na karşı saygıyla karışık duyduğu bir korkudur. Gazzâlî'ye göre Allah'ın zâtı ve sıfatlarını bilen herkes günah işlemesede Allah'tan korkması gerektiğini bilmektedir.⁴⁵ Bu tür korku insanın iç dünyasında taşıdığı bir duygudur. Bu duyguyu açığa çıkarmak imâna ve tefekküre bağlıdır. İnsan İslâm'ın evrensel mesajlarını anladığı, Allah'ı isim ve sıfatlarıyla tanıdığı, ölümü ve sonrasını düşündüğü zaman Allah korkusunu her zaman hissedecektir. Bu açıdan bakıldığında Allah korkusu bilme, anlama, düşünme ve aklı kullanmaya bağlıdır.⁴⁶ “O'nun sıfatlarını gereği gibi kavramış olan âlimler, O'ndan gereği gibi korkan kişilerdir”⁴⁷ meâlindeki âyette kastedilen bilgi de böyle bir bilgidir. Nitekim “Ben Allah hakkında sizden daha çok bilgiye sahibim ve benim haşyetim sizinkinden daha fazladır”⁴⁸ anlamındaki hadis de bu doğrultudadır. Gazzâlî'nin tasnifine göre diğer korku türü ise, Allah'ın rızâsını ve sevgisini kaybetme korkusudur ki bu korku diğer korkulardan daha üstün bir korkudur.⁴⁹

Bir insanın gerçek manâda Allah korkusuna sahip olabilmesi için öncelikle onun sağlam ve kâmil bir imâna sahip olması gerekmektedir. Aksi takdirde insanda Allah korkusunun etkisi tam olarak görülemez. Kur'ân-ı Kerîm'de bu husus şu şekilde zikredilmiştir: “Biz o kâfirleri korkutuyoruz da, bu onlara büyük bir azgınlıktan başka bir şey

⁴⁴ el-Meâric 70/27-28.

⁴⁵ Gazzâlî, *a.g.e.*, IV, 196.

⁴⁶ İsmail Karagöz, *a.g.e.*, s. 69.

⁴⁷ Fâtır 35/28.

⁴⁸ Buhârî, “Edeb”, 72.

⁴⁹ Gazzâlî, *a.g.e.*, IV, 196.

sağlamaz.”⁵⁰ Görüldüğü gibi âyette Allah’ın gücünü, cezâsını ve mükâfatını hakkıyla bilmeyen insanın Allah korkusuna sahip olamadığı açıkça ifade edilmiştir.

Bu manâda insan her yaptığıının, her sözününün tespit edildiğini, âhirette bütün yaptıklarından sorguya çekileceğini hiçbir zaman unutmamalıdır. Dünyanın nimet, servet, şöhret, makam, oyun ve eğlencesi ile aldanıp ölüm gerçeğini unutmak, insanın nefsinin kötü arzularına ve şeytanın hilelerine, kötü insanların telkinine aldanması, kendini frenleyememesi insanda Allah korkusunun eksik veya zayıf oluşuna neden olan diğer etkenlerdir.⁵¹

B. DUA ve İSTİĞFÂR

Dua ve istiğfâr, Kur’ân-ı Kerîm’de insanın aşırı arzuları ve şeytanın vesveselerine karşı kendini koruması ve yenilenmesi imkânı olarak ortaya konmaktadır. Dua kelimesi “çağırarak, seslenmek, istemek; yardım talep etmek” mânasındaki **da‘vet ve da‘vâ** kelimeleri gibi mastardır. İslâm literatüründe dua; ibadet, zikir ve tesbih anlamları yanında Allah’ın yüceliği karşısında insanın aczini ve zafiyetini itiraf etmesi, sevgi ve saygı ile O’nun lütuf, nimet ve yardımını, dünya ve âhirette nimetler ve iyilikler ihsan etmesini; üzerindeki sıkıntı, dert ve belayı gidermesini; günâh, hata ve kusurlarını bağışlamasını dilemesi; yalvarıp yakarması ve O’na hâlini arz edip niyazda bulunması demektir.⁵²

Duanın ana hedefi insanın Allah’a halini arz etmesi ve O’na niyazda bulunması olduğuna göre dua kul ile Allah arasında bir diyalog anlamı taşımaktadır. Bunun gerçekleşmesi için önce Allah insanı kendi varlığından haberdar etmiş, insan da varlığını benimsediği bu yüce kudret karşısında duyduğu saygı ve ümit hisleri sebebiyle kendisinden daha üstün olanla irtibat ihtiyacını duymuştur. Dua böyle bir irtibat neticesinde insanın bir taraftan kendi ihtiyaç ve eksikliklerinin telâfisini, diğer taraftan daha mükemmele ulaşmasını hedefleyen bir diyalog vasıtasıdır.⁵³

Dua insanın kulluk faaliyetlerinin esas unsurudur. Bu sebeple İslâm literatüründe dua terimi, değişik kavramlarla anlatılan çeşitli görüşleri de ifade eden geniş bir muhtevaya sahiptir. Dua bazen **istiâze/istâne** anlamında; şeytanın vesvesesine karşı yardım isteme,

⁵⁰ el-İsrâ 17/60.

⁵¹ İsmail Karagöz, *a.g.e.*, s. 71-72.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “d‘av” md., Beyrut ts; Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “d‘av” md., Kâhire 1381/1961.

⁵³ Osman Cilâcı, “Dua”, *DİA*, IX, 529.

insanın içinde bulunduğu zor ve sıkıntılı durumlardan kurtulması, kötü durumlara mâruz kalmaması için kendi aczini, güçsüzlüğünü ve kusurlarını samimiyetle itiraf edip Allah'ı hatırlamasıdır. “De ki: Rabbim, şeytanların kışkırtmalarından sana sığınırım. Rabbim! Onların yanımda bulunmalarından da sana sığınırım”⁵⁴ âyeti bu hususa örnek olarak verilebilir. Yine dua; *zikir/tesbih/hamd/senâ/tövbe/istiğfar* anlamlarına gelen, insanın işlediği günah ve kusurlardan dolayı pişmanlık duyması ve Allah Teâlâ’dan af dilemesidir. Dua bazen insanın sıkıntıdan kurtulduğu, nimet ve rahata kavuştuğu için Allah’a karşı memnuniyetini dile getirmesi anlamında *şükür/hamd*’ i ifade eder. Dua bazen de kâinattaki nizam ve estetiği derinden müşâhede eden insanoğlunun içinde meydana gelen hayranlık duygularının *zikir/tesbih/tekbir/tehlîl* kavramlarında ifade bulmasıdır.⁵⁵

Duanın şekline gelince, Allah’a en güzel isimlerini zikrederek, korku ve ümit arasında, O’na gönülden ve gizlice yalvarmak gerekmektedir.⁵⁶ Bu hususta Hz. Peygamber Allah’ı güzel isimleriyle anan kimsenin günahlarının denizköpükleri kadar dahi olsa yine affedileceğini bildirmiştir.⁵⁷ Ayrıca duaların kabul edilmesinde, dua edenin yaşanan dinî şuur yoğunluğunun da ayrı bir önemi vardır. Böyle bir durumda Allah insan şuurunun odak noktasında yer alır ve O’nun dışındaki her istek yok olup gider. Kur’ân-ı Kerîm’de duanın yalnızca Allah’a yapılması önemle belirtilmiştir. Dolayısıyla Allah’tan başkasına, putlara veya kendilerine üstün nitelikler izâfe edilen başka varlıklara dua edilmesi kesinlikle yasaklanmıştır.⁵⁸ Bu mânada Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’tan başkasına dua edenler “El açıp yalvarmaya lâyık olan ancak O’dur. O’nun dışında el açıp dua ettikleri onların isteklerini hiçbirşeyle karşılayamazlar. Onlar ağzına su gelsin diye suya doğru ellerini açan, fakat elleri boşta kalan kimselere benzerler”⁵⁹ âyetiyle tasvir edilmişlerdir. Nitekim Allah’ın dışında kendilerine dua edilenler de yine O’nun kullarıdır.⁶⁰ Bu nedenle Allah’tan başkasına dua etmek Kur’ân’ın ifadesiyle “açık bir delâlettir.”⁶¹

İslâm âlimleri Allah’ın üstün gücü, sonsuz zenginliği karşısında kulun kendi hiçliğini, yoksulluğunu her zaman hatırd tutarak imânının korunmasını ve etkinliğini istemesini genellikle duanın birinci derecedeki önemi olarak görürlerken, duadaki istek ve dilek unsurlarını da ikinci derecede önemli görmüşlerdir. Zirâ “(Rabbimiz!) Bize doğru yolu göster.

⁵⁴ el-Mü’minûn 23/97-98.

⁵⁵ Selâhattin Parlador, “Dua”, *DİA*, IX, 531.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/55-56, 180; el-Mü’min 40/65.

⁵⁷ Buhârî, “Da’avât”, 65.

⁵⁸ Meselâ bk. eş-Şuarâ 26/213; el-Kasas 28/88.

⁵⁹ er-Ra’d 13/14.

⁶⁰ el-A’râf 7/194; en-Nahl 16/20.

⁶¹ el-Hac 22/12.

Kendilerine lutuf ve ikramda bulunduğun kimselerin yolunu; gazaba uğramışların ve sapmışların yolunu değil”⁶² âyetinden anlaşıldığı gibi, inanmış bir kişi için doğru yol öyle bir defa bulununca artık her zaman sahip olunacak, kaybedilmeyecek bir şey değildir. Hayatın her anında, her olayda aranması ve bulunması gereken bir özelliktir.⁶³ Bu hususta bir başka âyet meâli ise şu şekilde zikredilmiştir: “Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize tarafından rahmet bağışla (bizi terk etme, bizden ilgini kesme), lütfu en bol olan sensin.”⁶⁴

Dua insanın yaratılışı gereği Allah’a doğru bir yönelişi, kulluk makamının en önemlisidir. Zirâ bu hususta bir âyette, “De ki: Duanız olmasa rabbim size ne diye değer versin”⁶⁵ denilmek sûretiyle insanın ancak Allah’a olan bu yaklaşımı sayesinde değer kazandığı vurgulanmıştır. Ayrıca dua ibadetin bir parçasıdır. Bu mânada Allah Resûlü “Dua ibadetin özüdür”⁶⁶ meâlindeki hadisiyle bu hususa dikkat çekmiştir. İbadetler nasıl insan rûhunu düzeltir ve takviye ederse dua da rûhu o derece düzeltir ve takviye eder. Mümin bir kimse dua ettikçe Rabbine daha çok yaklaşır, imânı kuvvetlenir, ulûhiyet bilinci zihnini sık sık meşgul eder. Böyle bir insanın da zihni birtakım kötü hayaller, istek ve arzulardan arınmış olur.

Dua Allah’ı anmanın, O’na sığınmanın ve O’nun rızâsına ulaşmanın bir vesilesidir. Zirâ Kur’ân-ı Kerîm’deki “Dua edene Allah karşılık verir”⁶⁷ ve “Öyle ise siz beni anın ki ben de sizi anayım”⁶⁸ âyetleri duanın kulun Allah ile olan irtibatını sürdürmesini anlatması bakımından son derece önemlidir.

Dua gerek ihtiyaçlar ve hatalar yüzünden Allah’a başvurmak, gerekse nimetleri sebebiyle O’nu hatırlamak ve anmak sebebiyle olsun kişide psikolojik bakımdan bir rahatlık, huzur ve mutluluk kaynağı oluşturur. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm ifadesiyle “Kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.”⁶⁹ Ayrıca duanın ahlâk ve şahsiyet gelişiminde de büyük bir rolü vardır. Dua insanın duygularını yükseltir, günahlarından onu kurtarır, onun rûhana sükûnet ve ferahlık verir. İnsanın benliğini meydana getiren şahsiyetin kuvvetlenmesine yardım eder.⁷⁰ Bu konudaki bir hadîs-i Kudî şü şekilde zikredilmiştir: “Kulum kendisine farz kıldığım

⁶² el-Fâtîha 1/6-7.

⁶³ İlhamî Güler, *a.g.e.*, s. 94.

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/8.

⁶⁵ el-Furkân 25/77.

⁶⁶ Tirmizî “Da’avât”, 1.

⁶⁷ el-Mü’min 40/60.

⁶⁸ el-Bakara 2/152.

⁶⁹ er-Ra’d 13/28.

⁷⁰ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, İstanbul 1982, s. 196.

şeylerden daha sevgili hiçbir şeyle bana yakınlık kazanamaz. Farzlara ilâveten bir de kulunun sürekli yapmaya devam ettiği nafileler vardır ki bunlarla bana yaklaşır yaklaşır. Nihâyet bu yakınlaşma öyle bir hâle gelir ki artık ben onu sevmişim demektir. Bir kere de sevdim mi artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutup yakalayan eli ve yürüyen ayağı olurum. Böylesi bir kul benden birşey isterse istediğini muhakkak ona veririm. Bana sığınırsa onu özel korumam altına alırım.”⁷¹ Bu hadîs-i kudsîye göre dua ve ibadetle meydana gelen yakınlık Allah’ın sevgisine, bu sevgi de kulda duyarlı bir vicdan ve sağduyunun doğmasına yol açmaktadır.⁷²

Dua kulda Allah şuurunu daha canlı ve devamlı hale getirmek sûretiyle ahlâkî bir hayat için gerekli olan duyarlılığı sağlar. Müminlerin cesaretini ve enerjisini artırır. İnsanı ümitsizlikten ve mâneviyatsızlıktan kurtarır. Hayatı daha mutlu kılmak için gerekli olan zihin duruluğu, moral, güç ve ferâsetin gerçekleşmesini sağlar. Ümitsizlikler ve felâketler karşısında çaresiz kalan kimselere teselli kaynağı olur.

İnsanoğlu yaptığı kötü bir işten dolayı duyduğu pişmanlık vesilesiyle de Rabbine yönebilir. Bu mânada “**tövbe**” ve “**istiğfâr**” kul için bir yenilenme imkânı ve imanın bir tezahürüdür. Kur’ân’da da işaret edildiği gibi nefsinin kirlerden arınma çabasıdır.⁷³ Hatta suçluluk duygusu, insanın Allah önünde kusurunu, zayıflık ve güçsüzlüğünü anlayıp iyi bir kul olmaya imkân verdiğinden dolayı ayrıca önem kazanmaktadır.

Tövbe; nedâmet, pişmanlık, günahlardan vaçgeçmek ve Allah’a yönelme anlamlarına gelirken⁷⁴; İstiğfar ise, tövbeden sonra geçmiş günahlardan dolayı affedilmeyi istemektir.⁷⁵ Tövbe ve istiğfar kâfir olsun müslüman olsun herkes için tanınmış dinî ve ahlâkî bir yenilenme imkânıdır.

“İstiğfar” ve “Tövbe” içiçelik taşıyan ve birbiri yerine kullanılabilen kavramlar olmakla birlikte bazı İslâm âlimlerince aralarında şöyle bir fark olduğu da belirtilmiştir: İstiğfar, kişinin kendisini mümine yaraşmayan durumlardan uzaklaştırması için Allah’tan dilekte bulunması, tövbe ise bu hususta bizzat kendisinin çaba harcamasıdır.

Tövbe ve istiğfâr kelimelerinin anlamlarına bakıldığında bunların, bezm-i eleste Allah ile kul arasında yapılan ahdin hatırlanması, tazelenmesini veya her insanın fitrat çizgisine dönmesini ve onu korumasını ifade ettiği anlaşılır. Çünkü kul selim fitratında bulunan ahid

⁷¹ Buhârî, “Rikâk”, 38.

⁷² Selâhattin Parlâdır, “Dua”, *DİA*, IX, 533.

⁷³ eş-Şems 91/9-10.

⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “Tevbe” md.

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “ğfr” md.

şuurundan zaman zaman uzaklaşmakta veya bunu tamamen unutmaktadır.⁷⁶ Zirâ ahid ilişkisi Kur'ân-ı Kerîm'e göre güven, sevgi ve dostluk esasına dayanmaktadır.⁷⁷

Kişinin işlediği kötülükler Allah Teâlâ ile kulun imanı arasındaki bağı zedelemekte, onu Yüce Yaratıcıdan uzaklaştırmaktadır. Tövbe ve istiğfâr da bu mânada bu uzaklaşmaya bir son verme çabasıdır. Dolayısıyla kulun Allah'a karşı tövbe ve istiğfar halinde bulunması insan rûhunun Yaratıcıya açılışı olan duaya benzemektedir. Esasen Kur'ân'da ve hadislerde yer alan tövbe ve istiğfâr ifadelerinin çoğu dua ve niyaz üslûbundadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyette Allah Teâlâ'nın çok bağışlayıcı (ğafûr) olduğu bildirilmiş; “Allah'tan mağfiret dileyiniz” “Rabbinizden mağfiret dileyiniz”⁷⁸ şeklindeki buyruklarla Müslümanların istiğfarda bulunmaları istenmiştir. Ayrıca geçmiş günahların affedilmesini istemenin kabul edilmesi için Kur'ân'a göre Allah'a yönelişin samimi (nasûh) olması, yönelen kişinin kendini ıslah etmesi ve ahlâkî ameller işlemesi gerekmektedir.⁷⁹ “Hâlis ve samimi tövbe” anlamına gelen kabule şayan tövbe “tevbe-i nasûh” terkibi İmam Mâtürîdî tarafından “kişinin yaptığı kötülüğe karşı son derece pişmanlık duyması, bir daha işlememeye gayret göstermesi, elini günahlardan çekmesi, diliyle Allah'tan af dilemesi, daha önce günahla zevk kazandırdığı bedenini bu zevkten uzaklaştırma yolunda kullanması”⁸⁰ şeklinde tarif edilmiştir.

Ayrıca çeşitli âyetlerde haber verildiğine göre Hz. Peygamber ve müminler ile diğer peygamberler ve salih kullar dualarında Allah Teâlâ'dan af ve mağfiret dilemişler⁸¹ ve bizzat Resûlullah'a Allah'tan mağfiret dilemesi emredilmektedir.⁸² Hz. Peygamber'in bir hadisinde de Allah'ın kendisine tövbe edilmesinden duyduğu sevinç şu şekilde rivayet edilmiştir: “Allah Teâlâ'nın mümin kulun tövbesinden duyduğu sevinç tasvir edeceğim şu kişinin sevincinden daha fazladır. Adam tek başına tehlikeli bir yolda yiyeceğini ve içeceğini taşıyan bineğiyle yolculuk yapmaktadır. Bir yerde durup dinlenirken kısa bir süre uyur. Uyanınca bineğinin ortadan kaybolduğunu görür. Onu uzun zaman arasa da bir türlü bulamaz. Bu sırada aşırı derecede bunalmış ve susamıştır. Nihayet, “dinlendiğim yere gideyim de orada öleyim “ der. Bu yerde kısa bir süre uykuya dalıp uyanınca bineğini karşısında görür. O kadar sevinir ki, “Allah'ım! Sen benim Rabbim, ben de senin kulunum” diyecek yerde “Sen benim kulum, ben

⁷⁶ Bekir Topaloğlu, “Tövbe”, *DİA*, XLI, 280.

⁷⁷ el-Bakara 2/30, 257; el-Mâide 5/54; el-Enfâl 8/34.

⁷⁸ el-Bakara 2/199; Hûd 11/3, 59, 90; el-Mümezzil 73/20.

⁷⁹ Âl-i İmrân 3/135; el-Mâide 5/39; el-En'âm 6/54; Meryem 19/60; el-Furkân 25/71; et-Tahrîm 66/8.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammet Masum Vanlioğlu), İstanbul 2010, XV, 270.

⁸¹ Meselâ bk. el-Bakara 2/37, 286; Âl-i İmrân 3/16, 147, 193; İbrahim 14/41; el-Kasas 28/14-20; Nuh 71/28.

⁸² en-Nisâ 4/106; Muhammed 47/19; en-Nasr 110/3.

de senin rabbinim!”⁸³ Naslarda da görüldüğü gibi tövbe ve istiğfâr konusunda insanın İslâmî hayat anlayışında Allah’a doğru bir yöneliş halinde, O’nun ilgi ve rahmetini çekecek bir başvuru içinde olmasının önemi zikredilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’e göre insanın günah işlemesi son derece olağan bir durum olduğu için Allah, insanlara karşı duyduğu merhametin bir ifadesi olarak insanları bağışlayacağını va’detmiştir. İlk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem hata etmiş, fakat bu hatasından dönerek tövbe ile rahmân ve rahîm olan Allah’ın affına mazhar olmuştur. Gazzâlî’ye göre günahlarından bağışlanma dileyen bir kimse, nesebinin Hz. Âdem’e vardığını (şerden hayra döndüğünü), isyan etmekte ısrar edenin ise nefsinin üzerine şeytaniyet vasfını tescil ettirmiş olduğunu ilan eder.⁸⁴

İstiğfar ve tövbe kulun Allah’a karşı duyduğu sevgi, saygı, güvenme, sığınma, O’nun otoritesini kabul etme, O’nu ta’zim anlamına geldiği gibi Allah ile olan mânevî iletişimini canlı tutmaya, kesmemeye yarar. Böylece kalp katılaşma ve körelmeden kurtulur.⁸⁵ Günah işleyip günahlarından dolayı pişmanlık duyarak tövbe eden, Cenâb-ı Hakk’ın lutuf ve bağışlamasına daima ihtiyaç duyan insanlar Allah Teâlâ’ya diğer insanlardan her zaman daha yakındırlar. Bu sebeple günahlar kulun derin pişmanlık duygularıyla Allah’a yönelmesini sağlayan birer vesile olarak görülmektedir.⁸⁶ İnsanı yeniden hayata bağlayan ona ümit ve yaşama isteği veren, onu Allah’a yöneltip inanç ve imânını kuvvetlendiren, doğru ve dürüst davranarak sorumluluklarını yerine getiren, herkesin hakkını gözetip kendi hakkına da râzı olan bir kişi haline gelmesine vesilen olan tövbe ve istiğfârın insan hayatındaki önemi bu nedenle çok büyüktür.

⁸³ Buhârî “Da‘vavât” 4; Müslim, “Tevbe” ,1-8 .

⁸⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, IV, 3.

⁸⁵ İlhami Güler, *a.g.e.*, s. 96.

⁸⁶ Selâhattin Parladr, “Dua”, *DİA*, IX, 532.

II. GÜVEN DUYGUSU

İmân kavramı sözlükte “güven içinde bulunmak, güven vermek, korkusuz olmak” anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen imân “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” demektir.⁸⁷ Kelime mânâsının da gösterdiği gibi, insan iman haliyle endişe duygusundan uzaklaşarak kapsamlı ve sarsılmaz bir güvene kavuşmaktadır. İman sayesinde insanın kavuştuğu güven duygusu, onun hayatının başlangıcından itibaren kurtulmak istediği güvensizliğin, en mükemmel şekilde giderilmiş halidir.⁸⁸

İmân kavramı Kur’ân’da korkunun karşıtı olarak kullanılmıştır. “Allah içinizden imân edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapanlara şu kesin sözü verdi: Daha önce gelip geçen kimi toplumlara dünyada güç ve iktidar imkânı verdiğim gibi müminlere de bu imkânı verceğim. Onlara din olarak seçtiğim İslâm’ın güçlenip dâim olmasını sağlayacağım. Korku ve kaygı içinde geçen günlerinin ardından onları güvenlik ve esenliğe kavuşturacağım. Çünkü onlar yalnız bana kulluk ederler, dolayısıyla hiçbir şeyi bana ortak koşmazlar.”⁸⁹ İnsanoğlu “Her şeyin idaresini elinde tutan, her şeyi koruyup kolluyan ama hiçbir koruma ve kollamaya muhtaç olmayan”⁹⁰ bir Allah’a iman etmekle kendisini güvenceye almıştır. Zirâ Kur’ân-ı Kerîm “İman eden ve imanlarına şirk bulaştırmayan kimseler var ya, işte korkudan emin olmak onların hakkıdır. Doğru yola erişmiş olanlar da onlardır”⁹¹ âyetiyle imânın müminin nefsinde meydana getirdiği güven ve dinginlik duygusunu nitelemektedir. Çünkü kişinin Allah’a karşı olan doğru inancı kendisine, Allah’ın desteğinde, O’nun gözetimi ve himâyesinde olduğu bilinci kazandırır. Bundan dolayı da insan Allah’ın dâima kendisiyle beraber ve onun yardımında olduğunu hisseder.

İman sahibi olan bir insan, bu yüksek dereceli inancı sayesinde, aldanma korkusundan ve tam hakîkati bulamamış olma endişesinden uzak kalır. Bu sayede hakîkate ermiş olma hazzı içinde insan, derin bir iç huzur ve sukûneti içerisinde.⁹²

Kişinin imanı sayesinde böyle bir güven duygusuna sahip olması, onun hiçbir zaman sıkıntı duymayacağı anlamına da gelmez. Ancak insana başına gelen olaylara karşı dayanma gücü verir. İnsanoğlu kendi başına gelen kötü ve sıkıntı veren her şeyin Allah’ın dilemesiyle

⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “emn” md.

⁸⁸ Hülya Alper, *a.g.e.*, s. 99.

⁸⁹ en-Nûr 24/55; ayrıca bk. el-Bakara 2/238; en-Nisâ 4/83.

⁹⁰ el-Mü’minûn 23/88.

⁹¹ el-En’âm 6/82.

⁹² Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul 2007, s. 99-100

olduğunu bilir. İnsanın Rabbine olan bu güveni de, başına gelenler karşısında isyan etmeyip sabretmesini ve O'na teslimiyet göstermesini temin eder.⁹³ Bu mânada bir müminde güven duygusunun oluşmasını meydana getiren temel faktörler “sabır” ve “teslimiyet” halleridir.

A. SABIR

Sabır kelimesi sözlükte “engellemek, hapsedmek; zor zamanlarda güçlü ve dirençli olmak” anlamlarına gelmektedir.⁹⁴ Bir ahlâk terimi olarak sabır kelimesinin “üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metânet, Allah'tan başka kimseye şikâyetçi olmamak, yakınmamak, sızlanmamak; nefse ağır gelen ve hoşla gitmeyen şeyler karşısında dünya ve âhiret yararını düşünerek, rûhî dengeyi bozmamak için insanın kalbinde bulunmakta olan sükûnet ve dayanma gücü” gibi mânalara gelmektedir. Sabır kelimesinin karşısının “telâş, kaygı ve yakınma” anlamlarına gelen **ceza**‘ olduğu belirtilmektedir.⁹⁵

Sabır, Kur’ân’da üzerinde önemle durulan bir kavramdır. Diğer ahlâkî faziletlere de kaynaklık etmesi sebebiyledir ki Kur’ân’da müminlere ısrarla sabırlı olmaları emrolunmuştur. Kur’ân’da sabırlı davrananlar yüceltilmekte, müminlerin özellikleri zikredilirken onların Rablerinin rızasını umarak gerek darlıkta, hastalıkta gerekse düşmanla göğüs göğüse çarpışmanın yaşandığı zor zamanlarda sabır gösterdikleri,⁹⁶ kendileri sabırlı davrandığı gibi birbirlerine de sabrı tavsiye ettikleri,⁹⁷ Allah’ın sabredenlerle beraber olduğu⁹⁸ ve sabredenleri sevdiği⁹⁹ belirtilmektedir.

Sabır dini tebliğde azim ve sebat gösteren peygamberlerin niteliklerindendir.¹⁰⁰ Bu nedenle peygamberler de çevresindekilere daima sabrı tavsiye etmişlerdir. Meselâ, Hz. Mûsâ İsrailoğullarına, “Allah'tan yardım dileyin ve sabredin”¹⁰¹ tavsiyesinde bulunmuş; Hz. Lokman da oğluna; “Yavrucuğum! Namazı dikkatli ve devamlı olarak kıl, dünyada iyiliğin hâkim olması için uğraş; kötülüğün de mahkûm olması için çalış. Bu uğurda karşılaşacağın

⁹³ Hülya Alper, *a.g.e.*, s. 103.

⁹⁴ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “sbr” md.

⁹⁵ Mustafa Çağrı, “Sabır”, *DİA*, XXXV, 337.

⁹⁶ el-Bakara 2/177..

⁹⁷ el-Beled 90/17; el-Asr 103/3.

⁹⁸ el-Bakara 2/153, 249; el-Enfâl 8/46, 66.

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/146.

¹⁰⁰ el-Ahkâf 46/35.

¹⁰¹ el-A’râf 7/128.

sıkıntı ve zorluklara göğüs ger. Zirâ bütün bunlar azîm ve kararlılık gerektiren işlerdendir”¹⁰² diye öğütte bulunmuştur. Ayrıca Cenâb-ı Hak, başına gelen belalara sabırla katlandığı için Hz. Eyyûb’u, “O ne güzel bir kul”¹⁰³ buyurarak övmüştür. Hz. Peygamber de müminlere başlarına gelen belâ ve musîbetlere karşı sabırlı olmaları tavsiyesinde bulunmuş, kendisi de “Ey Peygamber! Allah yolunda karşılaştığın sıkıntı ve zorluklara göğüs ger. Unutma ki onca sıkıntıya göğüs germen de ancak Allah’ın yardımıyladır”¹⁰⁴ ilâhî buyruğuna uyarak hayatı boyunca sabır konusunda ümmetine örneklik etmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de rahatlık ve bolluk kadar sıkıntı ve darlık da bir hayat gerçeği olarak gösterilmiş ve insanların bu yollarla denendikleri bildirilmiştir. Bu mânada Kur’ân-ı Kerîm’de bildirildiğine göre Allah insanları düşman ve ölüm korkusuyla, kimi zaman açlık, yoksulluk, yakınların ölümü, kimi zamanla da ticari mallara, canlara ve ürünlere gelecek zarar ve ziyânla imtihan eder.¹⁰⁵ Nitekim bu hususta bir başka âyette insanın başına gelen musîbetlerin bir imtihan olduğu, bu imtihanı da ancak sabırlı olanların kazanacağı bildirilmektedir.¹⁰⁶ Bu durumda mümin yaşadığı felâketleri isyanla değil; sabırla, tevekkülle karşılar ki bu hali onun imanının değerini ortaya koyar.¹⁰⁷ Bu musibetleri sabırla karşılayanların ve Allah’a teslimiyet gösterenlerin Rablerinin lutfuna, rahmetine, ebedî kurtuluşa erecekleri,¹⁰⁸ sabredip salih amel işleyenlere bu güzel davranışları neticesinde kat kat mükâfatlar verileceği¹⁰⁹ sadece Allah rızâsı için sabredenleri meleklerin tebrik edeceği¹¹⁰ müjdelenmektedir. Zirâ sabretmek bu erdeme sahip olanlar için çok hayırlı bir davranıştır.¹¹¹ Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de bir müminin belâ ve musibetlere karşı sabırlı olduğu kadar dinin emirlerini yerine getirme ve yasaklarından kaçınma konusunda da sabırlı olması istenmiştir. Nitekim bu husustaki bir âyet şu şekildedir: “Ey Peygamber! Allah göklerin, yerin ve bu ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. Öyleyse yalnız O’na kulluk et ve kulluğunda sabır ve sebat göster.”¹¹²

Sabır konusu hadislerde de geniş olarak yer almış ve en çok değer verilen erdemler arasında yer almıştır. Bir hadiste Allah Resûlü’nün sabrın kişiyi telâştan ve yanlış işler

¹⁰² Lokmân 31/17.

¹⁰³ Sâd 38/44.

¹⁰⁴ en-Nahl 16/127.

¹⁰⁵ Meselâ bk. el-Bakara 2/155.

¹⁰⁶ el-Furkân 25/20.

¹⁰⁷ Hülya Alper, *a.g.e.*, s. 105.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/155-157; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/142; Muhammed 47/31.

¹⁰⁹ Hûd 11/11, 115; ayrıca bk. en-Nisâ 4/25; el-Furkân 25/75; el-Kasas 28/54; el-İnsân 76/12.

¹¹⁰ er-Ra’d 13/20-24.

¹¹¹ en-Nahl 16/126.

¹¹² Meryem 19/65.

yapmaktan koruyucu özelliği “Sabır ışıktır”¹¹³ sözüyle ifade edilmiştir. Yine kendisinden sürekli yardım isteyenlere yardım ettikten sonra; “Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir nimet verilmemiştir”¹¹⁴ dediği rivâyet edilmiştir. Başka bir hadiste Resûl-i Ekrem sıkıntıya uğramanın istenen bir durum olmamakla birlikte böyle durumlar başa geldiğinde sabırlı olmayı öğütlemiştir.¹¹⁵

Sabır kavramı genel anlamda “zorluklar karşısında dayanma” mânasında yoğunlaşsa da İslâm âlimleri sabrı çeşitli sınıflara ayırmışlardır. Meselâ Fahreddin er-Râzî sabrı dört çeşit sınıfa ayırmıştır. Ona göre sabrın birinci çeşidi; tevhd, adâlet, nübüvvet ve âhiret ile ilgili bilgileri elde etmek için tefekkür etmenin ve muhâliflere cevap vermek için istinbatta bulunmanın meşakkati için gerekli olan bir erdemdir. İkincisi; farz ve nâfile ibadetleri yerine getirmenin sıkıntı ve zorluklarına sabretmek, üçüncüsü; haramlardan kaçınmanın sıkıntılarına sabretmek, sonuncusu ise; hastalık, fakirlik, kıtlık ve korku gibi dünyevî musîbetlere karşı sabretmektir.¹¹⁶

Gazzâlî ise sabır terimini genel mânada “din gücünün, bencil istek ve arzularına karşı koyması” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre sabır bir erdemdir ve bu erdem bütün yaratılmışlar içerisinde yalnızca insanoğluna verilmiştir. Yine Gazzâlî sabrı anlam bakımından çok daha geniş bir kavram olarak nitelendirmiş, onu her türlü ilişkinin içerisinde değerlendirilmiş ve nispet edildiği duruma göre de isimlendirmiştir. Ona göre sabır şehvet hislerine karşı olursa *iffet*; savaş anında korkaklık gösterilmediğinde *şecaât*; zenginliğe karşı olursa *nefse hâkimiyet*; hiddeti yenme hususunda gösterilirse *hilm/vakar/teennî*; musîbetlere karşı olursa *gönül genişliği*; gizli halleri söylememe hususunda olursa *sır tutma*; geçim sıkıntısına karşı olursa *zühed*; aza sabretme konusunda ise *kanaat* olarak isimlendirilmektedir.¹¹⁷

Sabır, zorluklar karşısında eli kolu bağlı kalıp, sıkıntılar karşısında hareketsiz teslim olmak şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in bu husustaki âyetleri incelendiğinde gerçekte sabır Allah’ın inâyetine güvenerek sıkıntılara metânetle karşı koyma iradesini ve elimizde olmayan meşakkatler karşısında, ümitsizliğe düşmeden, Allah’a sığınıp teslim olmanın verdiği moral gücünü ifade eder.¹¹⁸ Şu anlamdaki âyet, gerçek müminlerin sabrı bu şekilde anladıklarını açıkça göstermektedir: “Kendilerinin, öldükten sonra diriltip

¹¹³ Müslim, “Tahâret”, 1; Tirmizî, “Da‘avât” 86.

¹¹⁴ Buhârî, “Zekât”, 50; “Rikâk”, 20; Müslim, “Zekât”, 124.

¹¹⁵ Meselâ bk. Buhârî, “Cihâd”, 112; Müslim, “Cihâd”, 20.

¹¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, Beyrut ts., IX, 155.

¹¹⁷ Gazzâlî, *a.g.e.*, IV, 84.

¹¹⁸ Mustafa Çağrı, “Sabır”, *İslâm’da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1078.

Allah'ın huzuruna çıkacaklarına yürekten inanan gerçek müminler savaştan korkanlara şöyle dediler: Nice az sayıdaki birlikler, Allah'ın yardımıyla büyük ordulara üstün gelmiştir. Çünkü Allah zor zamanda sabır gösterenlerle beraberdir. Yine o gerçek müminler Câlût ve ordusuyla karşı karşıya geldiklerinde Allah'a şöyle yakardılar: Ey Rabbimiz! Dayanma ve direnme gücümüze güç kat. Azim ve kararlılığımızı artır. Bu kâfirler topluluğuna karşı muzaffer eyle bizi! Sonunda Allah'ın izniyle onları hezimete uğrattılar.”¹¹⁹

Neticede insan nefsin kötü istek ve arzularına, ahlâk dışı davranış ve günah işleme eğilimlerine sabır erdemi ile karşı koyabilir. Yine sabır erdemi insanlara, Allah'a karşı ibadet görevlerini üşenmeden yerine getirme imkânı verir. Mümin ancak sabırlı olmakla başına gelen büyük felaketler karşısında ayakta durabilir. Diğer taraftan sabır, kişinin inandığı değerler uğruna mücadele ederken karşılaştığı engeller karşısında ümitsizlik ve karamsarlığa düşmesini engelleyen bir bir hal olup, aksine kişiyi dinamizme sevk eder.

B. TESLİMİYET

İslâm düşüncesinde “teslimiyet” kavramı “İslâm” dininin taşıdığı mânalardan birini teşkil etmesi bakımından büyük bir önem arz etmektedir. İnsan İslâmiyeti kabul etmekle birlikte doğrudan Allah'a olan teslimiyetini de ilan etmiş olmaktadır. Bu bağlamda “İslâm” kelimesinin taşıdığı mânalara kısaca değinmek gerekmektedir.

İslâm kavramı sözlükte, “kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak; teslim etmek, vermek; barış yapmak” anlamlarındaki **silm (selm)** kökünden türemiştir.¹²⁰ Kur'ân-ı Kerîm'e göre İslâm, kişinin kendisini yalnız Allah'a teslim etmesi¹²¹, yalnız O'na ibadet etmesi, yalnız O'na yönelmesi¹²², Allah'a teslimiyetin gereğini yerine getirmesi¹²³ demektir. Zirâ tevhidin gereği de budur.¹²⁴ İslâm, bütün peygamberlerin tek Allah'a kulluk etmeye, âhirete imân etmeye ve sâlih amel işlemeye davet etmelerinin özünde olan bir inanç sistemidir. Bu bakımdan insanlığı tevhid inancına davet etme noktasında bütün peygamberlerin görevleri aynıdır. “Allah katında tek din İslâm'dır.”¹²⁵ “Şimdi her kim Allah'a teslimiyetin ifadesi olan İslâm'dan başka bir inanç sistemi ararsa bilsin ki o inanç Allah tarafından kabul

¹¹⁹ el-Bakara 2/249-251.

¹²⁰ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “İslâm” md; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “slm” md.

¹²¹ el-Bakara 2/131; el-Mü'minûn 40/66.

¹²² el-Bakara 2/112.

¹²³ ez-Zümer 39/54.

¹²⁴ el-Enbiyâ 21/108.

¹²⁵ Âl-i İmrân 3/19.

görmeyecektir. Üstelik böyleleri âhirette hüsrana uğrayacaktır”¹²⁶ şeklindeki âyet meâlleri de Allah’ın peygamberler aracılığıyla gönderdiği dinlerin en sonuncusu ve en mükemmeli olarak İslâm’ı seçtiği gerçeğini ifade etmektedir.

Hiz. Peygamber ise İslâm’ı; “Allah’a kulluk etmek, O’na hiçbir şeyi ortak koşmamak, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve hacca gitmek”¹²⁷; Müslüman’ı ise “Müslüman elinden ve dilinden bir başkasına zararı dokunmayandır”¹²⁸ şeklinde tarif etmiştir. Bu mânada İslâm, insanlık için vazgeçilmez değerler olan inanç, ibadet, muamelât ve ahlâk gibi temel prensipleri içerisinde bulunduran bir dindir.

Bununla birlikte “Her kim samimi bir kulluk bilinciyle kendini bütünüyle Allah’a teslim ederse şüphesiz o kimse en sağlam kulpa sarılmış olur. Nitekim bütün işlerin sonu Allah’a varır”¹²⁹ âyetinde geçen *teslimiyet* ifadesi ile dinin psikolojik anlamdaki tanımı arasındaki paralellik de dikkat çekicidir. Zirâ psikolojik olarak ferдин inandığı varlıkla (kutsalla) kurmuş olduğu ilişki şeklinde tanımlanan din, bu âyette teslimiyet kavramıyla ifade edilmekte ve kutsalla bu şekilde bir ilişkinin her açıdan sahibine bir tür güç kaynağı gibi hizmet edeceği vurgulanmaktadır.¹³⁰

İslâm düşüncesinde teslimiyet kavramıyla yakın ilişkili olan bazı kavramlar vardır. Bu kavramlardan bazıları; “ihlâs”, “tevekkül” ve “rıza” kavramlarıdır.

Saf ve hâlis olmak, karışık ve şâibeli olmamak ve kurtulmak mânasındaki **hulûs/halâs** kökünden türetilmiş olan ihlâs kelimesi sözlükte “bir şeyi hâlis kılmak, özünü almak ve seçmek; dinî ıstılahta ise “ibadet ve iyilikleri gösteriş ve çıkar kaygılarından arındırıp yalnızca Allah için yapmak demektir.” Bu doğrultuda İslâmî literatürde ihlâs kavramı şirkten, çıkar ilişkilerinden, gösterişten, bâtıl inançlardan uzak durmayı; kişinin her türlü söz, fiil ve davranışlarında sadece Allah Teâlâ’nın rızasını gözetmeyi ifade eder.¹³¹ İhlâs her ne kadar ahlâk ve tasavvuf terimi olarak kabul ediliyorsa da Kur’ân-ı Kerîm’de “hâlis” ve “muhlîs” kelimeleri “dîn” ile alakalı kılınmakta, böylece dinî davranışlara şirk ve nifak karıştırılmayıp bunların Allah’a özgü kılınmasına dikkat çekilmektedir. Bu açıdan ihlâs kelâm ilmi açısından da önemli bir kavramdır.

¹²⁶ Âl-i İmrân 3/85; ayrıca bk. el-Mâide 5/3.

¹²⁷ Müslim, “İmân”, 5.

¹²⁸ Buhârî, “İmân”, 3.

¹²⁹ Lokmân 31/22.

¹³⁰ Faruk Karaca, “Dilimizde Dinî İnanç İfade Eden Bazı Kavramlar”, *EAÜİFD*, Erzurum 1994, XIX, 232.

¹³¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hls” md; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “hls” md; Gazzâlî, *İhyâ’*, IV, 471-472; Süleyman Ateş, “İhlâs”, *DİA*, XXI, 536.

Kur’ân-ı Kerîm’de hulûs kökünden çeşitli kelimeler hem sözlük hem de terim anlamında yer almaktadır. Kur’ân’da on yerde geçen “**muhlisîne lehü’-d-dîn**” ifadesindeki ihlâs kavramı “riya ve şirkten uzak bir şekilde yalnızca Allah’a yönelip, O’na kulluk etme, O’na güvenip O’ndan dilekte bulunma, sadece Allah’ın dinini tanıyıp din konusunda kendini Allah’a adama, tevhid inancını koruma” gibi anlamlar taşımaktadır.¹³² Âyetlerde bildirdiğine göre şeytan ihlâslı kişilere zarar veremeyeceğini itiraf etmiş¹³³ bu sebeple Kur’ân’da ihlâs peygamberlerin başlıca özellikleri arasında zikredilmiştir.¹³⁴ Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’in 112. sûresi de dinin temel ilkesi olan tevhidi en güzel şekilde açıkladığı için İhlâs adını almıştır.

İhlâs hadislerde de bir fazîlet göstergesi olarak sık sık geçmektedir. Çeşitli vesilelerle Allah rızâsı için amel etmenin önemine vurgu yapan Hz. Peygamber; “Ya Rabbi beni ve ehlimi her zaman dünyada ve âhirette sana karşı ihlâslı yap”¹³⁵ diye duada bulunarak ihlâsa verdiği öneme dikkat çekmiştir.

Teslimiyet kayıtsız şartsız olarak Cenâb-ı Hakk’adır. İhlâs da kulun bütün her şeyi ortadan kaldırmasıyla ancak ve ancak Allah’a içtenlikle kulluğu ifade etmektedir. Bu mânada teslimiyet ile ihlâs arasında bir benzerlik söz konusudur. İnsanın bilerek ve isteyerek kendisini Allah Teâlâ’nın irâdesine koşulsuz teslim etmesi sonucu meydana gelen teslimiyetten sonra¹³⁶, teslim olduğu varlığa karşı yapmış olduğu itaat ve ibadetlerde başka şeylere yönelmesi mümkün değildir. Bu doğrultuda gerçek mânada teslimiyet ihlâsın oluşmasında başlıca âmildir. Nitekim ihlâsta da bir anlamda teslimiyet vardır. Zirâ dinini yalnızca Allah’a has kılan mümin O’na teslim olmuş, O’nun irâdesini bütün içtenliği ile kabullenmiş demektir.¹³⁷

Sözlükte “Allah’a güvenmek” anlamındaki **vekl** kökünden türeyen **Tevekkül** kavramı “İnsanın kendi aczini kabul edip bir başkasına güvenerek onu kendine vekil kılması” gibi anlamlara gelmektedir. Tevekkül dinî ve tasavvufî bir terim olarak ise “Bir kimsenin kendini Allah’a teslim etmesi, rızkında ve bütün işlerinde Cenâb-ı Hakkı vekîl bilip, sadece O’na

¹³² el-A’râf 7/29; el-Beyyine 98/5.

¹³³ el-Hicr 15/40; Sâd 38/83.

¹³⁴ Yunûs 12/24; Meryem 19/51; Sâd 38/45-46.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, “Vitr” 25.

¹³⁶ İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş), Ankara 1975, s. 188.

¹³⁷ Faruk Karaca, “a.g.m.”, s. 237.

güvenmesi” şeklinde tarif edilmiştir. Bu durumda birine dayanıp güvenen kimseye **mütevekkil**, güvenilen ise **vekîl** denir.¹³⁸

Elmalılı Hamdi Yazır tevekkülü; “Bütün gücün ve kudretin yalnızca Allah’a ait olduğunu bilerek kulun O’na bel bağlayıp, her hususta yalnız Cenâb-ı Hakka’a güvenmesi, kulun O’nun emrine ve takdirine gönül hoşnutluğu ile teslimiyet göstererek kulluk görevini yerine getirmeye çalışmasıdır. Nitekim Allah’tan başka tevekkül edilecek başka bir varlık yoktur”¹³⁹ şeklinde açıklamıştır.

Tevekkül güven üzerine yükselen bir haldir. Zirâ tevekkül kavramı sözlük anlamıyla dahi düşünüldüğünde bir kişinin bir başkasına vekâlet verebilmesi için ona güven duyması gerektiği ortadadır. Bu doğrultuda güven duygusu açısından tevekkül, insanın Rabbi ile arasında yakın bir irtibat olduğunu kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla güvenin olmadığı yerde tevekkülden bahsedilemez. Zirâ insan ancak bir otoriteye bütün kalbiyle bağlanıp teslim olduktan sonra bütün işlerini ona havale edebilir.¹⁴⁰ Gazzâlî bu hususu, “Bir kimse, durumunu kime vekâlet verdiyse ona inanır, onu âcizlik ve kusurluluk ile itham etmez; vekîl kıldığı varlıkta kusur ve eksiklik bulunmadığına kanaat getirdiği müddetçe bu hal öylece devam eder ve ona güvenir”¹⁴¹ sözleriyle izah etmiştir.

Îlâhî Kelâm’da tevekkül kavramı değişik fiil kalıplarında kırk âyette, mütevekkil şekliyle dört âyette, Allah Teâlâ’nın sıfatı olan vekîl şeklinde ise yirmi dört yerde geçmektedir.¹⁴² Kur’ân-ı Kerîm’de ısrarla Allah’a tevekkül edilmesi emredilmiştir.¹⁴³ Özellikle Allah’a tevekkül edene O’nun yâr ve yardımcı olarak yeteceğini,¹⁴⁴ bildiren âyet İslâm literatüründe tevekkül düşüncesinin meydana gelmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Ayrıca Kur’ân’da Hz. Peygamber’e hitâben “Bir işi yapmaya karar verince de artık Allah’a güven. Şüphesiz Allah kendisine bel bağlayanları sever”¹⁴⁵ âyeti dikkat çeken önemli bir husustur. Kur’ân’da ve hadislerde tevekkül aynı zamanda mümin olmanın bir özelliği olarak ele alınıp mütevekkillerden övgüyle söz edildiğinden İslâm’ın ana ilkeleri arasında yer almıştır. “Ey Rabbimiz! Ancak sana tevekkül ettik. Sana ibadete koyulduk ve dönüş yalnız

¹³⁸ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “vkl” md; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “vkl” md; Gazzâlî, *İhyâ’*, IV, 302; Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, *DİA*, XLI, 1.

¹³⁹ Elmalılı, *Hak Dinî Kur’ân Dili*, İstanbul ts, IV, 361.

¹⁴⁰ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 108; Faruk Karaca, “a.g.m.”, s. 232.

¹⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ’*, IV, 322.

¹⁴² a.mlf, “Tevekkül”, *DİA*, XLI, 1.

¹⁴³ el-Mâide 5/11; et-Tevbe 9/51.

¹⁴⁴ et-Talâk 65/3.

¹⁴⁵ Âl-i İmrân 3/159.

sanadır”¹⁴⁶ âyeti bu hususa işaret etmektedir. Bunun yanında kendilerini güvende hissetmek isteyenlerin yalnızca O’na güvenmeleri gerektiği,¹⁴⁷ Allah’ın bir topluluğu helâk etmek istediğinde onlara hiç kimsenin yardım edemeyeceği,¹⁴⁸ Allah’a yürekten iman edip O’na güven ve bağlılığı tam olan kimseler üzerinde şeytanın hiçbir etkisinin bulunamayacağı,¹⁴⁹ da ifade edilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlerin inançlarındaki karalılık ve tevekkülleri örnek olarak gösterilmiştir. Bu husutaki bir âyet meâli şu şekildedir: “Artık hepiniz bir araya gelip beni ortadan kaldırmak için ne tür bir plan yapacaksınız yapın ve gözümü açmama bile fırsat tanımayın. Zirâ ben hem benim hem de siz Rabbiniz olan Allah’a bel bağlamışım. Nitekim her canlı O’nun sınırsız kudreti karşısında boyun eğmiştir.”¹⁵⁰

Tevekkül kavramı hadislerde de önemli bir yer teşkil etmektedir. Özellikle hadislerde tevekkülün nasıl anlaşılması gerektiği hususuna vurgu yapılmıştır. Hz. Peygamber’in “Devemi bağladıktan sonra mı tevekkül edeyim yoksa bağlamadan önce mi? diye kendisine soru yönelten bir sahâbiye “Deveni önce bağla sonra tevekkül et”¹⁵¹ tarzındaki cevabı tevekkülden önce tedbir almanın gerekliliğine delil sayılmıştır. Nitekim Ku’rân-ı Kerîm’de emredilen tevekkül anlayışı da bir kişinin elinden gelen bütün çabayı gösterip sebeplere yönelmesi, ancak netice elde temeyi o sebeplere bağlı görmeyerek yalnızca Allah’a sığınmasıdır.¹⁵² Yine Resûlullah’ın yaptığı dualar arasında “Allah’ım! Yalnız sana teslim oldum, sana sığındım, yalnız sana imân ettim, sadece sana tevekkül ettim ve sana yöneldim”¹⁵³ şeklinde ifadelerin yer aldığı bildirilmektedir.

Gazzâlî tevekkül kavramını imânın kapılarından biri olarak görerek onun “*lâ ilâhe illallâhü vahdehü lâ şerîkeleh*” inancının üzerine bina edildiğini ifade etmiştir.¹⁵⁴ Ebû Hanîfe ise müminlerin imân ve tevhid konusunda eşit, amellerde ise derece derece farklı olduklarını belirttikten sonra imânın yapısını teşkil eden mârifet, yakîn, muhabbet, rızâ ve tevekkül yönünden de birbirlerine eşit sayıldıklarını, bunun ötesinde ise bu hususlarda müminlerde derece farklılıklarının olabileceğini belirterek tevekkülün inanç boyutuna dikkat çekmiştir.¹⁵⁵

¹⁴⁶ el-Mümtehine 60/4.

¹⁴⁷ Yûsuf 12/67.

¹⁴⁸ Âl-i İmrân 3/160.

¹⁴⁹ en-Nahl 16/99.

¹⁵⁰ Hûd 11/56; ayrıca bk. Yûnus 10/71; Yûsuf 12/67.

¹⁵¹ Tirmîzî, “Kıyâme” 60.

¹⁵² Hülya Alper, *a.g.e.*, s. 108;

¹⁵³ Buhârî, “Teheccüd” 1.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *a.g.e.*, IV, 305.

¹⁵⁵ Ebû Hanîfe, *el-Fıkühü’l-ekber*, İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri İçinde (çev. Mustafa Öz,) İstanbul 1992. s. 75.

Nitekim Allah’a inanların O’na tevekkül etmesi gerektiğini bildiren âyetler tevekküllün imân ile ilişkisini, Allah’a tevekkül ederek inkârcılardan gelen baskılara karşı direnilmesini isteyen, bu hususta peygamberlerden ve gerçek müminlerden verilen örnekler de tevekkülün amelle alâkasını göstermektedir.¹⁵⁶

Bu doğrultuda Allah’a tevekkül veya O’nun yardım ve desteğine güven, mütevekkil insana yarar sağlar, onu hayatında olumlu bir kişi yapar ve onun hayatında meydana gelebilecek olayların rûhî karışıklıklara yol açmasına engel olur. Nitekim Allah’a tevekkül güçlü bir imânın tezâhürüdür. Bu durumda müminin inandığını gerçekleştirme hususundaki kararlığı, her türlü imkân ve fırsatı Cenâb-ı Hakk’ın bahsettiği ve bunların kendisinin kullanılması için yaratıldığı fikri de ön plana çıkmış olur. Dolayısıyla tevekkül; zayıflık, tereddüt ve kopukluk olmaksızın azîm ve irâde sağlamlığı gibi güçlü bir imânı gerektirmektedir.¹⁵⁷

İnsanın amelî hayatıyla ilgili birçok âyet ve hadis bulunmakta olup tevekkülü bunların meydana getirdiği sistem bütünlüğünden kopararak sebeplere karşı ilgisizlik yönünde yorumlamak, insanı amelî hayata dair buyruk ve açıklamaların anlamsız olduğu sonucuna götürür. Bu mânada tevekkülü, Allah’ın varlık ve olaylar dünyasında sebep-sonuç ilişkisi içerisinde kurduğu genel bir düzenle Ku’rân’da ortaya koyduğu emirler sistemi çevresinde düşünmek gerekmektedir. Tevekkül, bütün sebeplerin ve tedbirlerin üzerinde nihâî belirleyici irade ve gücün Allah’a ait olduğunu bilmektir. Bu bilinç ve inancı sayesinde kul gerekli bütün tedbirlere başvurmasına rağmen sonucu her zaman umduğu gibi bulmayabilir. O takdirde kul ilâhî iradenin öyle tecelli ettiğini bilerek, kendisini ve sebepleri suçlamaktan kaçınmalıdır. İyimser rûh halini her dâim korumalı, moral çöküntüsünden kurtulmayı başarmalıdır.¹⁵⁸ Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Yûsuf’un kaybolmasından derin bir üzüntü duyan Hz. Ya’kûb’un buna rağmen Allah’a tevekkülünü dile getirerek metanet içerisinde ümidini koruduğu anlatılmaktadır.¹⁵⁹

Dinî ve tasavvufî bir kavram olan rızâ kelimesi sözlükte “bir şeyden hoşnut olmak, bir şeyi beğenmek”¹⁶⁰ anlamlarına gelmektedir. İslâm literatüründe genel anlamda rızâ iki türdür; bunların ilki Allah’ın kulundan râzı olması, ikincisi ise kulun Allah’tan râzı olmasıdır. Allah’ın kulundan râzı olması; onun inanç, amel, söz, fiil ve davranışlarını kabul

¹⁵⁶ Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, *DİA*, XLI, 2.

¹⁵⁷ Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur’ani Kavramlar* (çev. Ali Turgut), İstanbul 1988, s. 174, 175.

¹⁵⁸ Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, *DİA*, XLI, 2.

¹⁵⁹ Yûsuf 12/18, 67, 83, 86-87.

¹⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “rzy” md.

edip sevap vermesi, onu affedip cennet ve nimetleriyle mükâfatlandırması demektir. Kulun Allah'tan râzı olması ise, Allah'ın emir ve yasaklarını, helal ve haramlarını, kazâ ve kaderini iyi, güzel ve hoş karşılamasıdır.¹⁶¹ Nitekim bu hususta “Allah onlardan râzı oldu, onlar da Allah'tan râzı oldular” meâlindeki âyetler Allah ile kul arasındaki rızâ halinin karşılıklı olduğunu göstermektedir.¹⁶²

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde rızâ kavramı üzerinde önemle durulmuş, müminler Allah'ın rızâsını kazanmaya teşvik edilmiş ve bu doğrultuda Allah'ın rızâsını aramak, bir müminin temel özellikleri arasında zikredilmiştir.¹⁶³ Allah'ın bir kulundan râzı olması, o kul için dünya ve âhirette en büyük bahtiyarlık ve en büyük nimet kabul edilmiştir. Âyetlerde muhacir ve ensardan mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda çalışan ve onları örnek alan hakiki müminler,¹⁶⁴ Hz. Peygamber'e bağlılık sözü verenler,¹⁶⁵ Allah'a ve Resûlüne cephe alan kimselerle sevgi bağı kurmayıp onlarla işbirliği yapmayanlar,¹⁶⁶ özünde, sözünde, fiil ve davranışlarında dosdoğru olanlar,¹⁶⁷ Allah'ın verdiği nimetlere karşı şükredenler,¹⁶⁸ Allah'a karşı gelmekten sakınanlar¹⁶⁹ ve imân edip sâlih amel işleyenler¹⁷⁰ Cenâb-ı Hakk'ın rızâsını kazananlar olarak bildirilmiştir.

Kişinin yaptığı hayırlı iler O'nun rızâsını kazanmaya vesile olduğu gibi kötülük ve günahlar da O'nun gazabına sebep olmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiğine göre **öfke** anlamındaki **sahat/suht** ve aynı mânadaki **gazap** kelimeleri rızâ kavramının karşıtlarıdır. Nitekim bazı âyetlerde rızâ ve sahat kavramı karşılıklı olarak kullanılmıştır. “Allah'ın rızâsını gözetme gayreti içinde olanla Allah'ın hışmına uğrayan ve dolayısıyla son durağı cehennem olan kimsenin durumları bir olur mu hiç?”¹⁷¹ meâlindeki âyet bu hususa örnek olarak verilebilir. Kur'ân'da; müminler, Allah'ın rızâsına uyan kişiler, Cenâb-ı Hakk'ın râzı olmadığı kimseler ise genel anlamda imân ve itaatten uzaklaşan kimseler olarak nitelendirilmiştir.¹⁷²

¹⁶¹ Râgıb el- İsfahânî, *el-Müfredât*, “rzy” md; Kuşeyrî, *a.g.e.*, II, 422.

¹⁶² el-Mâide 5/119; el-Mücâdele 58/22; el-Fecr 89/28; el-Beyyine 98/8.

¹⁶³ el-Fetih 48/29.

¹⁶⁴ et-Tevbe 9/100.

¹⁶⁵ el-Fetih 48/18.

¹⁶⁶ el-Mücâdele 58/22.

¹⁶⁷ el-Mâide 5/119.

¹⁶⁸ ez-Zümer 39/7.

¹⁶⁹ Âl-i İmrân 3/15.

¹⁷⁰ el-Beyyine 98/8.

¹⁷¹ Âl-i İmrân 3/162; ayrıca bk. et-Tevbe 9/58; Muhammed 47/28.

¹⁷² et-Tevbe 9/58; ez-Zümer 39/7.

Hadislerde de rızâ kavramı Kur’ân’daki kullanımlarına benzer bir şekilde yer almış özellikle rızânın imândaki mahiyetine önemle vurgu yapılmıştır. Bir hadise göre “imânın tadına ancak Rab olarak Allah’tan, din olarak İslâm’dan, peygamber olarak da Hz. Muhammed’den râzı olanlar varacaktır”¹⁷³

İbadet ve kulluğun nihaî gayesi Allah’ın rızâsına ermek, O’nun rızâsında ve hoşlanmadığı şeylerde O’na uygun davranmak, râzı olduğu şeylerden râzı olmak, gazab ettiği şeylerden ise hoşlanmamaktır. Böylece Allah râzı olduğu kulunu günah işlemekten ve kötülük yapmaktan korur, ona hayırlı işler yapmayı nasip eder. Rızâ kavramının kaynağı Allah hakkındaki hüsnü zan ve tevekkül, neticesi ise iyimserliktir. Zirâ inançlı, mütevekkil, rızâ sahibi insanların sıkıntı ve musîbetler karşısında daha metânetli ve ümitli davrandıkları gözlenmektedir.¹⁷⁴

III. İSTİKÂMET

Kavm kökünden masdar olan **istikâmet** kelimesi sözlükte; “kalkmak, ayakta durmak, düzeltmek, mutedil olmak, bir işte devam ve sebat etmek, bir işi üzerine almak” gibi anlamlara gelmektedir. Dinî literatürde ise istikâmet; “kişinin her türlü aşırılıktan sakınarak doğruluk üzere bulunması, Allah’a itaat edip Hz. Muhammed’e tâbi olması, doğruyu yanlıştan ayırt etmesi, adâleti yerine getirmesi, din ve dünya ile ilgili sorumluluklarının bilincinde olup emrolunduğu gibi yaşamaya çalışması” mânalarında kullanılan bir terimdir. Râgıb el-İsfahânî, istikâmet kelimesini düz bir çizgiye benzetmiş ve söz konusu kavramın doğru yol hakkında kullanıldığını, bundan dolayı hak ve hakikat yoluna “sırât-ı müstakîm” denildiğini belirtmiştir. İstikâmetin karşıtı hiyânettir ki; doğruluğu bırakıp, hak ve hukuku çiğneme, verilen sözde durmama ve ahde riâyet etmeme demektir. İstikâmet üzere olan kişiye de “müstakîm” denilmektedir. Bazı âyet ve hadislerde geçen **kayyim/kayyime** tabirinin de istikâmet ile mâna yakınlığı içinde bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁷⁵

¹⁷³ Buhârî, “İmân” 9, 14; Müslim, “İmân” 67.

¹⁷⁴ Süleyman Uludağ, “Rızâ”, *DİA*, XXXV, 56.

¹⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “kvm”, md; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “kvm” md.

Aynı zamanda istikâmet öyle bir derecedir ki, bütün işlerin ahlâki değeri onunla meydana gelir. Bütün iyiliklerin elde edilmesi, bir nizama konulması istikâmetin bulunmasıyla mümkündür. Onun ortadan kalkmasıyla da bütün iyilikler kötülüğe dönüşür.¹⁷⁶

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde hem istikâmet kelimesi hem de aynı kökten fiil ve isimler en geniş şekilde fayda ve hikmetleriyle açıklanmıştır. Ayrıca Kur'ân'da dokuz âyette istikâmet mastarından fiiler yer almakta; bununla birlikte yirmi ikisi yol anlamında “sırât”¹⁷⁷, ikisi ölçü anlamında “kıstâs”¹⁷⁸, biri gidiş anlamında “hüdâ”¹⁷⁹, biri de yine yol anlamında kullanılan “tarîk”¹⁸⁰ kelimeleriyle birlikte olmak üzere yirmi altı âyette “**müstakîm**” kelimesi ile geçmektedir.¹⁸¹

Îlâhî kelâm'da istikâmet kelimesiyle mâna ve mahiyet bakımından ilişkilendirilen bir başka kelime ise “sıdk” kavramıdır. Râgıb el-İsfahânî, sıdkı kâinatın varlık sebeplerinden biri sayarak, sıdkı bütün iyi ve güzel şeylerin temeli, peygamberliğin en önemli şartı, takvânın neticesi olarak görür.¹⁸² Bu doğrultuda “niyette dürüstlük, söz ve davranışların doğru ve gerçeğe uygun olması” anlamında “sıdk”; doğruluk üzere bulunan kimseler mânasında “sâdık”; doğru sözlü, doğruluktan ayrılmayan, gerçeği tasdik eden anlamında ise “sıddîk” terimleri Kur'ân'da çokça zikredilmektedir. İmâm Gazzâlî'ye göre sıdk; konuşmada, niyet ve irâdede, karar vermede, kararında durma hususunda, amelde ve dinî-mânevî hallerde doğruluk olmak üzere altı çeşitten oluşmaktadır.¹⁸³

Bu kavram Kur'ân'da “sıdk” şekliye ondört, “sâdık” olarak elli dokuz, “sıddîk” şeklinde de üç âyette yer almaktadır.¹⁸⁴ Bu kelime ayrıca Kur'ân'da “*doğruluk makamı*”¹⁸⁵, “*güzel yurt*”¹⁸⁶, “*doğruluk üzere girme*”¹⁸⁷, “*dürüstlük üzere çıkma*”¹⁸⁸, “*doğruluk meclisi*”¹⁸⁹ şeklindeki anlamlara gelen bazı kelimelerle bir araya gelerek izâfet terkebini tamamlayan bir unsur olarak görülmektedir.

¹⁷⁶ Kuşeyrî, a.g.e., II, 440.

¹⁷⁷ el-Fâtîha 1/6-7.

¹⁷⁸ el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/182.

¹⁷⁹ el-Hac 22/67.

¹⁸⁰ el-Ahkâf 46/30.

¹⁸¹ Mustafa Çağrırcı-Süleyman Uludağ, “İstikâmet”, XXIII, 348.

¹⁸² Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebü'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 271.

¹⁸³ Gazzâlî, a.g.e., IV, 482.

¹⁸⁴ Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, İstanbul 2000, s. 303.

¹⁸⁵ Yûnus 10/2.

¹⁸⁶ Yûnus 10/93.

¹⁸⁷ el-İsrâ 17/80.

¹⁸⁸ el-Kamer 54/55.

¹⁸⁹ el-Hûd 11/112; eş-Şûrâ 42/15.

Bu doğrultuda sıdk ve istikâmet kelimelerinden türetilen doğruluk, gerçek anlamda ahlâkî yaşayışın ve ahlâkî vasıfların tümünün kendisinde toplandığı bir rûh halidir. Kur’ân’da istikâmet Müslümanların ortak vasfı olarak tanıtılmış¹⁹⁰, “Rabbimiz Allah’tır” dedikten sonra istikâmet sahibi olanlar övgüyle zikredilmiştir.¹⁹¹ Fahreddin er-Râzî’ye göre Fussilet sûresinin 30. âyetinde yer alan “Rabbimiz Allah’tır” bölümü imân ve ikrar, “istikâmet üzere olanlar” bölümü ise iyi ve güzel işler yapmakla ilgilidir. Aynı âlime göre insanın istikâmet sahibi olabilmesinin şartı Allah Teâlâ’nın zâtını tanımak, O’nun yolunda bulunmak ve bu yolda iyi davranışlar sergilemektir. Bütün iyi davranışların vazgeçilmez şartı ise ifrat ve tefrite düşmeden istikrarlı ve dengeli bir şekilde orta yolu takip etmektir.¹⁹²

Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm istikâmeti örnek alınmaya değer bir nitelik,¹⁹³ insanın Allah’a karşı yerine getirmek için önceden verdiği bir söz,¹⁹⁴ Allah’tan gerçek mânada korkan, inancını açığa vurarak günahlardan bağışlanmasını ve azaptan korunmasını dileyen müminlerin ahlâkî bir özelliği¹⁹⁵ olarak zikretmiştir. Yine Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İbrahim, Hz. İsmâil, Hz. İdris gibi tüm peygamberler doğruluklarıyla zikredilmiştir.¹⁹⁶ Nitekim kelâm ilminde de bütün peygamberlerin beş niteliğinden birinin sıdk olduğu belirtilir.

Hiz. Peygamber’e ve onun şahsında tüm insanlığa gönderilen “Sana Allah tarafından emredildiği üzere dosdoğru çizgini sürdür” ilâhî buyruk, istikâmetin önemini açıkca ortaya koymaktadır. Söz konusu âyetin mahiyet itibariyle taşıdığı ağır yükümlülükten dolayı Hiz. Peygamber’in “Beni Hûd sûresinde yer alan emrolunduğun gibi dosdoğru ol âyeti yaşlandırdı” buyurduğu rivâyet edilmiştir.¹⁹⁷ Fahreddin er-Râzî’ye göre bu âyet bütün akâid ve amel meselelerini içine alan umûmî bir ifadedir. Ona göre Kur’ân’nın tamamında Hiz. Peygamber’e bundan daha zor ve meşakkatli gelen başka bir âyet yoktur.¹⁹⁸ Nitekim Resûl-i Ekrem kendisine güzel bir nasihatte bulunmasını isteyen sahâbeden birisine “Allah’a inandım de, sonra da dosdoğru ol”¹⁹⁹ diyerek, imândan sonra doğruluk erdemini ön plana çıkarmıştır. Yine Allah Resûlü “Hiç şüphe yok ki doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında sıddîk (doğru sözlü) diye yazılır. Yalancılık ise kötülüğe

¹⁹⁰ el-Bakara 2/177.

¹⁹¹ Fussilet 41/30; el-Ahkâf 46/13.

¹⁹² Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-kebir*, XXVII, 121-122.

¹⁹³ et-Tevbe 9/119.

¹⁹⁴ el-Ahzâb 33/23, 24.

¹⁹⁵ Âl-i İmrân 3/16, 17.

¹⁹⁶ Meryem 19/41, 54, 56.

¹⁹⁷ Tirmizî, “Tefsîr”, 56/6.

¹⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, XVIII, 70-71.

¹⁹⁹ Müslim, “İmân”, 62.

kötülük de cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında kezzâb (çok yalancı) diye yazılır”²⁰⁰ buyurarak doğruluğun insanı imândan sonra cennete götüren, bunun zıddı olan yalanın da azâba sevk eden yegâne unsur olduğuna dikkat çekmiştir.

Tüm insanlığı, ilâhî hoşnudluğa ve gerçek mutluluğa çağıran Cenâb-ı Hakk, Peygamberi aracılığı ile kendisine giden doğru ve en kısa yolu tanıtmıştır. Bu yol hiç şüphesiz ki doğru yol (sırât-ı müstakîm) dur. Bu amaçla Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a hiçbir şeyi eş ve ortak koşturmak, ana babaya hep iyi davranmak, yoksulluk yüzünden bakıp büyütemeyiz kaygısıyla evlâtların canına kıymamak, çirkin ve utanç verici işlerin aşikârından da gizlisinden de uzak durmak, başkalarının hayatına saygılı olmak, yetimin malına mülküne ilişmemek, ölçü ve tartıda dürüst olmak, her durumda doğruyu konuşmak, Allah’a verilen itaat sözüne her daim sâdık kalmak şeklindeki başlıca dinî ve ahlâkî sorumluluklar sıralandıktan sonra bunların Allah’ın dosdoğru (müstakîm) yolu olduğu, başka yollara sapmadan bu yolda yürümek gerektiği bildirilmektedir.²⁰¹ Ayrıca Cenâb-ı Hakk’ın kullarına uzattığı kurtuluş ipine sınıksız sarılma²⁰², yalnız O’na ibadet etme²⁰³, Hz. Peygamber’e uyma²⁰⁴, hakkı hakikati bilip adâleti telkin etme ve dosdoğru hayat tarzıyla başkalarına örnek olma²⁰⁵ sırât-ı müstakîm üzere olmanın diğer temel ilkeleri olarak zikredilmiştir.

Buna göre istikâmet sahibi insan bütün davranışlarında aşırılığa kaçmadan doğru yolda olan, dengeli ve ılımlı bir hayat tarzını kararlı bir biçimde sürdüren kimsedir. Bu açıdan bakıldığında sırât-ı müstakîm üzere olmak ve o doğrultuda yaşamını devam ettirmek çok büyük bir meziyettir. Nitekim böyle bir meziyetten uzak düşmek insan için talihsizlik, dünya ve âhirette ise nasipsizlik demektir. Bu noktanın zihinlere ve gönüllere nakşedilmesi ve mücerred irâdeyle talep çizgisinde Allah ile irtibatın sürdürülmesi için Cenâb-ı Hakk daha ilk sûrede sırât-ı müstakîm ifadesiyle her mümin kulun kendisine namazların her rek’atında okunan “Sen bizi doğru yola kendilerine lutfedip nimet bahşettiğin güzel kullarının yoluna ilet”²⁰⁶ meâlindeki âyetle dua edilmesini istemektedir. Söz konusu bu Kur’ân tabiri “Ve onları dosdoğru bir yola ilettik. Her kim Allah’a ve elçisine itaat ederse bilsin ki böyleleri Allah’ın kendilerine lutuflarda bulunduğu peygamberler, Rablerine verdikleri itaat sözüne sadakat gösterenler, hak yolunda öldürülüp şehit düşenler ve fazîlet sahibi kişilerle beraber

²⁰⁰ Buhârî, “Edep”, 69; Müslim, “Birr”, 102-105.

²⁰¹ el-En’âm 6/151-153.

²⁰² Âl-i İmrân 3/103.

²⁰³ Âl-i İmrân 3/51.

²⁰⁴ ez-Zuhruf 43/61.

²⁰⁵ en-Nahl 16/76.

²⁰⁶ el- Fâtîha 1/6-7

olacaktır”²⁰⁷ âyeti ile birlikte düşünüldüğünde sırât-ı müstakîmin peygamberlerin, özünde ve sözünde doğru olanların, şehidlerin ve sâlihlerin yolu olduğu söylenebilir.

İmâm Mâtürîdî sırât-ı müstakîmi “aklın ve dinin rehberliğinde Allah’a kulluk yolunda yürüme, içinde çelişkiler bulunmayan mânevî bir yol” olarak tanımlamıştır.²⁰⁸ Bir diğer İslâm âlimi Fahreddin er-Râzî ise bu tabiri “Allah’tan başka her şeyden yüz çevirmiş bir şekilde müminin bütün kalbi, zikri ve fikriyle Allah’a yönelmiş olması”, kulun sırât-ı müstakîm demesindeki maksadı ise “musibetlere sabretme ve belâ geldiğinde de bırakıp kaçmayıp sebat etme hususunda peygamberlere uyması” şeklinde açıklamıştır.²⁰⁹

İslâm âlimleri yukarıdaki nasların ışığında istikâmetin mâna ve mahiyetini belirlemeye çalışmışlar ve en kapsamlı tanım olarak onu “İslâm dışı her türlü inançtan, Hz. Peygamber’in sünnetine aykırı tutum ve davranışlardan, hurafe ve bid’atlerden uzak durarak Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnetin beyân ettiği hükümlere uyarak yaşamak” şeklinde tarif edilmişlerdir.²¹⁰ İstikâmet kavramını Aynî ise, “Allah’ın kitabı olan Kur’ân-ı Kerîm’e ve Resûl-i Ekrem’in sünnetine sımsıkı sarılıp bunlardan bir daha kopmamak”²¹¹, Elmalılı Hamdi Yazır da söz konusu kavramı “O Hz. Peygamber’in doğrudan doğruya tuttuğu bir yoldur. Nitekim onun tuttuğu yol da Allah’ın yoludur. Bu sebeple kim Cenâb-ı Hakk’ın yolunu bulmak isterse Resûlullah’a tabî olmalıdır”²¹² şeklinde açıklamışlardır. Bizzat Allah Resûlü, toprak üzerinde bazı şekiller çizerek dosdoğru yolu açıklamış ve onun diğer peygamberin yoluyla ilgisini belirtmiş, ardından bunların hepsinin Allah’ın yolu olduğu için kendi yolunu diğerlerinden ayırmak amacıyla “İşte benim doğru yolum” diyerek onu istikâmet kavramıyla nitelendirmiştir.²¹³

Kişinin her türlü aşırılıktan uzak durarak doğruluk üzere bulunması insan hayatının dinî ve dünyevî her safhasında ve her an bulunması gereken üstün bir özelliktir. Kişinin, ilişki içerisinde bulunduğu fert ve çevrelere karşı her türlü tutum ve davranışları, ticârî, siyâsî aktivitelerinden kamu görevlerine kadar hayatın bütün alanları bu erdemle donatılmalıdır.²¹⁴ Çünkü inanan ve inancının gereğini yerine getiren insan doğru insandır. Hem birey hem de toplum açısından son derece önemli olan istikâmet; genel anlamda sözde, düşüncede ve davranışta gerçekleşmektedir. Bu anlamda Cenâb-ı Hakk’tan gerçek mânada korkmak, iyiliğe

²⁰⁷ en-Nisâ 4/68-69.

²⁰⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), I, 21-23..

²⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, I, 255-256.

²¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’* (nşr. Muhammed İbrâhim Muhamed Hafnavî-Mahmûd Hamid Osman), Kahire 1416/1996, VII, 136-140.

²¹¹ Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, Kahire 1392/1972, XX, 208.

²¹² Elmalılı, *a.g.e.*, III, 549.

²¹³ İbn Mâce, “Mukaddime”, 26.

²¹⁴ Muhsin Demirci, *a.g.e.*, s. 305.

yönelmek, gönül rahatlığı ve huzûru duymak ancak kulun “dosdoğru yol” üzere bulunmasıyla gerçekleşir. İstikâmet üzere bulunanlar da en güç ve çetin işleri, bu meziyetleri sayesinde başarabilirler.

IV. ADÂLET

Adâlet kavramı Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde genellikle “düzen, denge, eşitlik, doğru yolda hareket etme, gerçeğe uygun hükmetme, dürüstlük ve tarafsızlık” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu doğrultuda adâlet, bireysel ve sosyal yapıda dirlik, düzen, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine göre yaşamayı sağlayan, başkalarının gelişigüzel istek ve telkinlerinden etkilenmeyen istikrarlı bir doğruluk ve ahlâkî bir erdemdir.²¹⁵

Adâlet ahlâk ve hukukun en temel kavramıdır. Bu nedenle adâlet ilkesinin yer aldığı ilişkilerde hem bireysel hem de toplumsal anlamda bir dirlik ve düzen vardır. Zirâ Cenâb-ı Hak “Muhakkak ki Allah adâleti emreder”²¹⁶ türündeki âyetler ile kullarına adâletli olmayı emretmiştir. Çünkü adâlet olmadığı zaman onun yerine geçecek olan davranış biçimi anarşi, isyân ve zulümdür. Bu da bir şeyi ait olduğu yere koymamak yani hakkı olana hakkını teslim etmemek veya bir kimsenin hakkını ihlal etmek anlamına gelmektedir.²¹⁷ Yine ilâhî kelâmıda bir hak konusunda hüküm verilirken hükmün kendi lehine olması durumunda buna rızâ gösteren fakat aleyhine hükmedilmesi durumunda ise bu hükmü tanımayanlar için de onların adâletten sapmış olduklarını belirtmek için “İşte bunlar zâlimlerdir”²¹⁸ buyrulmuştur. Zirâ Cenâb-ı Hak ve O’nun koyduğu bütün hükümler zulmün her çeşidinden uzaktır. Allah’ın emirlerinin uygulandığı bir ortamda hiçbir kimseye zerre kadar bile olsa zulüm yapılmaz.²¹⁹ Nitekim İslâm’da göre asıl olan adâlet ilkesidir.

İslâm dinî bu anlamda her fert ve toplumun karşılıklı olarak işlerinde değişmez bir ölçü olarak yer almış, istek ve heveslere yer vermemiş, sevgi ve nefretlere uymamış, akrabalık ve yakınlık bağlarına göre ayarlanmamış, zengin ve fakir ayrımı gözetmemiş bir adâlet anlayışı getirmiştir. “Ey müminler! Bizzat kendinizin, ana babanızın veya akrabanızın aleyhine de olsa, bütün gücünüz ve samimiyetinizle adâleti gerçekleştirin, hep haktan ve

²¹⁵ Mustafa Çağrııcı, “Adâlet”, *DİA*, I, 341.

²¹⁶ en-Nisâ 4/58.

²¹⁷ Musin Demirci, *a.g.e.*, s. 306.

²¹⁸ en-Nûr 24/48-51.

²¹⁹ en-Nisâ 4/40.

hakkaniyetten yana olun. Allah için şahitlik yapan kimseler olun. Şahitlik konusunda insanların zengin ve fakir olmasına bakarak adâletten sapmayın. Zirâ Allah zenginin de fakirin de durumunu sizden çok daha iyi bilmektedir. Şu hâlde sakın arzu ve isteklerinize uyup da adâletten ayrılmayın. Eğer şahit olarak gerçeği saptırırsanız veya şahitlikten büsbütün kaçarsanız bilin ki Allah yaptığınız her şeyden haberdardır”²²⁰ meâlindeki âyette doğruluk ve adâlet erdemleri İslâm’ın temel prensipleri olarak ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla kişinin şahsî menfaatleri, akrabalık, düşmanlık, öfke ve nefret gibi hissî durumları, genel anlamda ahlâk kanunu ile bağdaşmayan her türlü sebepler adâlet ilkesinden sapmayı asla mâzur gösteremez.²²¹ Bu yüzden Kur’ân-ı Kerîm’de “Eğer hak onların kötü arzu ve isteklerine uysaydı, mutlaka gökler ve yer ile bunlarda bulunanların düzeni bozulurdu”²²² buyrulmuştur.

en-Nahl sûresinde yer alan adâletle ilgili verilen bir örnek ise oldukça dikkat çekicidir. “Bakın Allah size çok güzel bir misal veriyor: İki kişi düşünün; bunlardan biri dilsiz, elinden bir şey gelmez. Dahası efendisine yük olmaktan başka bir işe yaramaz. Efendisi onu hangi işe koşa bir netice alamaz. Şimdi söyleyin bakalım, böyle bir zavallı hakkı hakikati bilen, adâletli ve hakkaniyeti telkin eden ve dosdoğru hayat tarzıyla örnek teşkil eden bir kişi birbirine eşit tutulabilir mi hiç?”²²³ Görüldüğü gibi Kur’ân-ı Kerîm’de adâlet sıfatından yoksul olan kişi dilsiz, âciz ve hiçbir işe yaramayan birisine benzetilmiş, böyle birinin adâlet faziletini kazanmış, dolayısıyla doğru yolu bulmuş olanla bir tutamayacağı bildirilmiş, böylece adâletin bir kemal sıfatı olduğuna işaret edilmiştir.

İnsanın Allah nezdinde en üstün değer ölçüsü olan takvâ erdemine nail olabilmesi için her daim adâleti gerçekleştiren kimseler olması²²⁴ ve adâletli söz söylemesi²²⁵ gerekmektedir. Nitekim birbirini tamamlayan iki kavram olan sıdk (doğruluk) ve adâlet ilâhî kelâmın birer niteliği konumundadır.²²⁶ Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de adâletle “hak” kavramı arasında sıkı bir ilişki kurulmuştur. “Yarattığımız insanlar arasında hak ve hakikati gösteren ve hakka bağlılıkları sayesinde adâleti gerçekleştiren bir topluluk her dâim mevcuttur”²²⁷ âyeti, adâletin hakka uymakla sağlandığının bir delili olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Kur’ân’da hak ve

²²⁰ en-Nisâ 4/135.

²²¹ Meselâ bk., el-Mâide 5/8; en-Nisâ 4/3; Âl-i İmrân 3/75.

²²² el-Mü’minûn 23/71.

²²³ en-Nahl 16/76.

²²⁴ el-Mâide 5/8.

²²⁵ el-En’âm 6/152.

²²⁶ el-En’âm 6/115.

²²⁷ el-A’râf 7/181.

adâletin mutlaklığına öylesine vurgu yapılmıştır ki Allah'ın bir vaadi olarak âhiret gününde bizzat O'nun kimseye haksızlık yapmadan herkesin hakkında âdilce hüküm vereceği ve O'nun bu vaadinin de mutlak olduğu kesin bir uslûpla bildirilmiştir.²²⁸

Resûl-i Ekrem'in de adâlet ve adâletle hükmedenler hakkında birçok hadisi mevcuttur. Allah Resûlü, yönetimi ve velâyeti altındakiler hakkında âdil davranan kimselerin kıyâmet günü Allah katında nûrdan minberler üzerinde olacaklarını²²⁹, âdil devlet başkanı ve idarecilerin mahşer yerinde Allah'ın lutuf ve himâyesiyle şerefleneceklerin öncüleri olarak yer alacaklarını²³⁰, kıyâmet gününde Allah Teâlâ'ya en sevgili durumda olanların âdil devlet başkanları olduğunu²³¹ haber vermektedir.

İslâm düşünürleri de adâleti öncelikle Allah'ın âleme verdiği bir nizâmın bir unsuru, lutuf ve cömertliğinin bir tecellisi olarak düşünmüşlerdir. Onlara göre âlemdaki her bir varlığın kendi varlık mertebesine göre fonksiyonunu icrâ etmesi ve nizâmın işleyişinde kendi düzeyine göre katkıda bulunması âlemin yaratılışındaki adâletin bir sonucudur. İbn Sînâ'ya (ö.428/1037) göre evrenin düzenini sağlayan “ilk inâyet”, toplum düzeninin gerçekleşebilmesi için adâleti gerçekleştirecek “sâlih bir insan”ın varlığını, böylece hayırlı sosyal bir düzenin kurulmasını mümkün kılmıştır.²³² Hem kâinatta hem de insanın bedensel yapısındaki bu nizâm ve adâlet şüphesiz ki insan ilişkileri için de vazgeçilmez bir unsurdur. Bu nedenle bir insanın adâlet gibi bir fazileti göz ardı ederek, zulme yani başkalarının haklarını ihlâl etmesi asla düşünülemez. Zirâ insanın Allah Teâlâ'nın “adâleti gözetin” türündeki buyruklarını hiçe sayması hem Cenâb-ı Hakk'a karşı bir itaatsizlik, hem de başkalarının hakkının çiğnenmesinden dolayı bireylere karşı haksızlık anlamına gelir ki, bunun cezâsı da âhirette oldukça büyüktür.²³³

²²⁸ Yûnus 10/54-55; el-Enbiyâ 21/47; ez-Zümer 39/69.

²²⁹ Müslim, “İmâre”, 18.

²³⁰ Buhârî, “Edep” 36.

²³¹ Tirmizî, “Ahkâm” 4.

²³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ*’ “el-İlâhiyyât I” (nşr. İbrâhim Medkûr), y.y., ty, 441-442.

²³³ Musin Demirci, *a.g.e.*, s. 307.

SONUÇ

İslâm dininde Allah'ın varlığı ve âhiret inancı en önemli iki imân konusunu teşkil etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde Allah'a imândan sonra âhirete imân zikredilmiş, âhiret inancı, Allah'a imân ile birlikte "Tevhid" inanç sisteminin temelini oluşturan bir değer olarak açıklanmıştır. Bu iki inanç unsuru birlikte olduklarında bir değer ifade etmektedirler. Âhiret inancının varlığından söz edilmediğinde Allah'a imân da bir anlamda mâhiyetini kaybedecektir. Zirâ böyle bir inanç sisteminde yaratıcının adâleti ve merhameti işlevsiz olacak, insan dünya hayatında yaptıklarının ve mâruz kaldıklarının karşılığını göremeyecektir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Âhiret hayatı sahip olduğu önemle doğru orantılı olarak, çok geniş ve farklı yönleriyle ele alınmıştır. İlâhî kelâm, âhiret noktasında muhataplarını uyandırmak ve onları kendine getirmek isteyen bir uyarıcı gibi hareket etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm, âhiretle ilgili vurguları oldukça yoğun işleyerek kıyâmetin ortaya çıkışı, ba's, haşır, hesap, mizân, şefâat, sırât, cennet ve cehennem gibi uhrevî âlemlerin ebedî manzaralarını canlı, etkileyici ve zengin bir dille tasvir etmiştir. Kur'ân bir taraftan da âhiret hayatıyla alakalı şüphelere ve inkârlara cevap vererek öldükten sonra tekrar dirilmenin aklen mümkün olduğu gerçeğini ve âhiret hayatının varlığının gerekliliğini çeşitli delilleriyle ispat etmiştir. Böylece Kur'ân-ı Kerîm meseleyi aklî çerçevede de ele almıştır.

Vahiy geleneğinin son halkasını oluşturan Kur'ân-ı Kerîm'in getirdiği âhiret telakkîsine göre hiçbir varlık bir hikmet ve gâye gözetilmeksizin boş yere yaratılmamıştır. Bu doğrultuda olmak üzere Cenâb-ı Hakk'ın "İnsan başıboş yaratılacağını mı zannediyor?" beyânı, insanoğlunun yaratılmasının bir amacı olduğunu ve kendi başına bırakılmayacağını kesin bir dille açıklamaktadır. Nitekim Allah Teâlâ insanı diğer varlıklardan üstün olarak yaratmış ve onları insanın hizmetine sunmuştur. Cenâb-ı Hak insanı akıl ve hür irâdeli bir varlık olarak yaratarak onu dinî ve dünyevî anlamda birtakım şeylerle denemektedir. İnsanın kendi varlığı ve kâinat, O'nun varlığına inanma ve sorumluluklarının farkında olma imkânı verecek şekilde düzenlenmiştir. Allah Teâlâ insanlar arasından seçtiği ahlâkî anlamda üstün özelliklere sahip elçiler vasıtasıyla da insana destek olmuş ve âhireti haber vermiştir. Bunun neticesinde Kur'ân âhiret hayatı ile insanın yeryüzündeki yaşamı ve sorumluluğu arasında canlı, dinamik bir bağ kurmuştur. Çünkü âhirete imân insan hayatının her anını etkileyebilecek bir yaptırım gücüne sahiptir.

İslâm, her insanın bir irâdesi ve seçme hürriyeti bulunduğunu bu nedenle insanoğlunun irâdesini kullanmak sûretiyle yaptığı fiil, söz ve davranışlarının tamamından sorumluluğu olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm özellikle bireyin özgün hürriyetine bağlı tutum ve davranışlarına ve bu davranışlarındaki bireysel sorumluluklarına dikkat çekmektedir. Şayet insan yaptıklarından sorumlu tutulmasaydı, dindeki emir ve yasakların, cezâ ve mükâfatın bir anlamı olmazdı. Ölmekle her şeyin son sona ermeyeceğini, aksine yeni ve sonsuz bir hayatın başlayacağını ve Allah'ın huzurunda hesaba çekileceğini düşünen ve buna inanan insan, dünyanın geçici hevâ ve heveslerine kanmaz, âhiret için her dâim hazırlığını yapar. Çünkü o âhiret hayatında yalnızca kendi çalışmasının ve gayretinin karşılığı olduğuna inanır.

İslâm dinî hem dünya hem de âhiret nizâmı olmakla birlikte bir bütünlük teşkil etmekte, bu sebeple dünya hayatını âhiretin bir tarlası olarak görmektedir. Dolayısıyla yüce dinimiz dünya hayatıyla âhiret hayatını birbirinden ayrı düşünmez. Onun için tüm sorumluluklar bir bütün olarak düşünülmeli ve buna göre hareket edilmelidir. Her ne kadar insanın sorumluluk alanları çok geniş de olsa bireyin sorumluluklarının eksenine genel anlamda Allah, insan ve kâinatı koyabiliriz. Buna göre sınırlı bir özgürlüğe sahip olan bireyin mutlak irâde sahibi olan Allah karşısındaki sorumluluğu kulluk; diğer insanlara olan karşı sorumluluğu onların hak hukukuna riâyet etme; kâinata karşı sorumluluğu ise, onu koruyup kollamaktır. İnsan kendisine verilen bu sorumlulukları yerine getirdiği zaman yaratana ve diğer insanlara karşı ahlâkî görevlerini yapmış ve gelecek nesillere de yaşanabilir bir dünya bırakmış olacaktır.

Âhirete imânın insana kazandırdığı sorumluluk duygusu insanı kötülük yapmaktan sakındırdığı, iyiliğe ve doğruluğa yönelttiği gibi onda bazı dinî yetilerin oluşmasını da sağlamaktadır. Sorumluluk duygusu kulun Allah Teâlâ ile arasında karşılıklı olarak sevgi ve güven duygusunu geliştirir. Kişinin yaratana duyduğu sevgi ve güven tezâhürleri başına gelen bütün olumsuz olaylar karşısında mümine dayanma gücü vermektedir. Kulun Rabbine olan teslimiyet ve güveni, başına gelenler karşısında isyan etmeyip rızâ göstermesini, istikâmet üzere olmasını, sabretmesini, O'na dua ve istiğfarla daha çok yaklaşmasını temin etmektedir. Allah Teâlâ ile böylesine duygusal unsurlarla beslenen bir müminin irâdesi tabîî olarak O'nun kendisine verdiği sorumlulukları gereği gibi yerine getirme ve onları yüceltme yönünde bir çaba içerisinde olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Abuzarova, Ülker, *Âhiret inancının Dini-Felsefi Temelleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007.

Abduh, Muhammed, *Tevhid Risâlesi* (Çev: Sabri Hizmetli), Ankara: Fecr Yayınları 1998.

Abdülhakî, M. Fuad, *el-Mu‘cemu’l-Müfehres Li el-Müfehres Li el-Fâzi’l-Kur’ân’il-Kerîm*, İstanbul 1986.

Abdülkâdir, M. Ahmed, *‘Akîdetü’l-ba’s ve’l-âhira*, İskenderiyye: Dâru’l-Ma’rifeti’l-Câmiyye 1986.

Aclûnî, Ebû’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî, *Keşfûl’ Hafâ ve Müzîlû’l- İlbaş ‘amme’ştehere mine’l-ehâdîs ‘alâ elsineti’n-nâs*, Beyrut: el-Mektebetü’l Asriyye, I-II, 2000.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, I-VI, İstanbul 1413/1992.

Akay, Akif, *İslâm İnancında Şefaat*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora tezi), Konya 2012.

Akbaş, Muhsin, “Yahudi ve Hristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri”, *DEÜİFD*, İzmir 2002, XV, 38-60.

Akçay, Mustafa, “Sırat”, *DİA*, XXXVII, 118-119.

Altaş, Nurullah, *Dini Danışmanlığın Teorik Temelleri*, *AÜİFD*, Ankara 2000, XLI, 331.

Altıntaş, Hayranî, *İslâm Ahlâkı*, Ankara: Akçağ Yayınları 1999.

Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003.

Ar, Yasemin *Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Dindarlık Modelleri*, (MÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2007.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefi, *‘Umdetü’l-kârî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, I-XX, Kahire: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebî ve Evlâduhû 1972.

Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2007.

_____, *İmâm Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık 2009.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Yüce Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, I-XII, 1988-1991.

_____, “İhlâs”, *DİA*, XXI, 535-536.

Aydar, Hidayet “Kur'an'da Mes'ûliyet Riâyet ve Riâyetsizliğin Dünyevî ve Uhrevî Sonuçları”, *Kur'an-ı Kerîm'de Mes'ûliyet: Kaynağı, Sınırları ve Sonuçları*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2006.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları 1992.

_____, “Hristiyanlık” *DİA*, XVII, 345-348.

_____, “Aile”, *DİA*, II, 196-200.

Aytekin, Arif, *Tahâvi: Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, İstanbul: Ebubekir Camii İlim Hizmet Vakfı 1996.

Babanzâde Ahmed Nâim, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*, İstanbul: Matbaa-i Âmedî 1340-1342.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-fırak* (thk. Muhammed Zâhid el-Kevseri), yy. 1948.

Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyat 2007.

Bebek, Adil, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, İstanbul: Rağbet Yayınları 1998.

_____, “Mâturidi'nin Kelâm Sisteminde Âhiret İnancı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2000, XIX, 5-41.

_____, “Sûr” *DİA*, XXXVII, 533-534.

el-Behiy, Muhammed, *İnanç ve Amelde Kur'anî kavramlar* (trc. Ali Turgut) İstanbul: Yöneliş Yayınları 1988.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (çev. İlyas Çelebi), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 2000.

_____, *İşârâtü'l-merâm min ibarâti'l-imâm*, (thk. Yusuf Abdürrezzâk), Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî 1949.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzaf İlm-i Kelâm*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye 1339-1342.

Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *DİA*, II, 359-360.

_____, “Akıl”, *DİA*, II, 238-242.

Boynukalın, Ertuğrul, “Makâsîdü's-Şerîa”, *DİA*, XXVII, 423-426.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-sahîh*, I-VII, İstanbul 1992.

Bulut, Halil İbrahim, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2011

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî, *Kitâbü'l-Hayevân* (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî I-VII, 1388/1969.

Certel, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Ankara: Andaç Yayınları 2003.

Cilâcı, Osman-Selâhattin Parladır, “Dua”, *DİA*, IX, 529-530.

Çabku, Ahmet, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, İstanbul: Kayıhan Yayınları 2009.

Çağatay Neşet, *İslam'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1963.

Çağrıci, Mustafa, “Sabır”, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), I-IV, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 2006.

_____, “Mesuliyet”, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), I-IV, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 2006.

_____, *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı*, İstanbul: Ensar Neşriyat 1985.

_____, “Hürriyet”, *DİA*, XVIII, 502-504.

_____, Hayati Hökelekli, “İrade”, *DİA*, XXII, 380-384.

_____, “Adâlet”, *DİA*, I, 341-343.

_____, “Hayır”, *DİA*, XVII, 43-46.

_____, Süleyman Uludağ, “İstikâmet”, XXIII, 348-349.

_____, “Sabır”, *DİA*, XXXV, 337-339

_____, “Tevekkül”, *DİA*, XLI, 1-2.

_____, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker”, *DİA*, XI, 138-141.

_____, “Hak”, *DİA*, XV, 137-139.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.

_____, *İslam İnancında Gayb Problemi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 1966.

_____, “Gayb”, *DİA*, XIII, 404-409.

_____, “Hüsün Kubuh”, *DİA*, XIX, 548-550.

_____, “Mu'tezile”, *DİA*, XXXI, 391-400.

Demirci, Muhsin, *Kur'ân'ın Temel Konuları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 2000.

- _____, *Kur'ân'a Göre İnsan ve Sorumlulukları*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2010.
- Demirci**, Kürşat, “Hristiyanlık”, *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), I-IV, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 1997.
- Ebû Dâvûd**, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992.
- Ebû Hanîfe**, Nu'mân b. Sâbî, *el-Fıkhü'l-ekber*, İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde (çev. Mustafa Öz.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 1992.
- Eş'arî**, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr, *Kitâbü'l-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (thk. Abdülazîz İzzettin Seyrevân), Beyrut: Dâru Lübnan li't-Tıbbâ 1987.
- _____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), I-II, Beyrut: y.y 1416/1995.
- _____, *Usûlü Ehli's-Sünne* (thk. Muhammed es-Seyyid Celyend), Kahire, Külliyyetü Dâri'l-Ulûm 1987.
- _____, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (thk. Abdülkadir Arnaut), Dimaşk: Dârü'l-Beyân 1981.
- Ertürk**, Mustafa, “Havz-ı Kevser”, *DİA*, XVI, 546-549.
- Fahreddin er-Râzî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan, *Tefsîru'l-kebîr*, I-XXXII, Beyrut ts.
- _____, *Meâlimü Usûli'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî 1992.
- Fârâbî**, Ebû'n- Nasr Muallim-i Sâni Muhammed b. Muhammed b. Tarhan, *es-Siyâsetul-Medeniyye* (çev. Mehmet Aydın v.dğr), Ankara: Kültür Bakanlığı 1980.
- _____, *Fusûlü'l-Medenî* (çev. Hanifi Özcan), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi 1987.
- Fazlur Rahman**, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu Yayınları 1996.
- Fığlalı**, Ethem Ruhî, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, İstanbul: Selçuk Yayınları 1990.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi meânî esmâillahi'l hüsnâ*, Mısır: y.y 1322.
- _____, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* (haz. İbrahim Agâh Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1962.
- _____, *İlcâm'l-'avâm an ilmi'l-keâm* (Muhammed Bağdâdî), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî 1406/1985.

- _____, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, I-V, Kahire: Müessesetü'l-Halebî 1387/1967
- Gökçe** Cüneyt, "Berzah", *DİA*, V, 525.
- Güler** İlhamî, *İman Ahlâk İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2010.
- Güllüce**, Veysel, *Kur'ân-ı Kerîm'de Âhiret İnancının Temelleri*, Erzurum: Eğitim Kültür Vakfı Yayınevi 2001.
- Günay**, Tümer, "Din", *DİA*, IX, 312-320.
- Gündüz**, Şinasi, "Yahve", *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara: Vadi Yayınları 1998.
- Gürkan**, Saime Leyla, *Yahudilik*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.
- Harman**, Ömer Faruk, "Cehennem", *DİA*, VII, 225-226.
- Hâris el-Muhâsibî**, *Şerefü'l-'akl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1406/1986.
- Harpûtî**, Abdullatif, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidil İslâm*, y.y: Dersaadet Necm İstikbal Matbaası 1330.
- Hökelekli**, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 1993.
- _____, "Fıtrat", *DİA*, XIII, 47-48.
- Işık, Kemal**, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1967.
- İbn Fûrek**, *Mücerredü'l-Makâlât* (thk. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1413/1992.
- İbn Manzûr**, Ebu'l-Fazl Cemâlüdîn Muhammed b. Mükerrrem, *"Lisânu'l- Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır ts.
- İbn Rüşd**, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *Felsefe-Din İlişkileri* (çev. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 2004.
- _____, *el-Keşf an-Menâhicil Edile fî Akâidi'l-Mille* (nşr. Muhammed Âbid el-Câbîrî), Beyrut: Merkezu Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye 1998.
- İbn Sînâ**, Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât* (thk. Canawatı George Kinvati -İbrâhim Medrûk), I-II, y.y, ty.
- Işık, Kemal**, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1967.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiyye, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vasıtıyye* (şerh. Muhammed b. Salih Useymin), I-II, Demmân: Dâru İbni'l-Cevzî 1416.

_____, *Mecmû' u fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Asımî en-Necdî), I-XXXVII, Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb 1412/1991.

_____, *el-Ubûdiyye*, Riyâd: Mektebetü'l-Maarif 1983.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I-II, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339/1341.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu'l- Usûli'l-hamse* (talik. Abdülkerîm Osmân), Kahire: Mektebetü'l-vehbe 1408/1988.

Kara, Mustafa, "Havf", *DİA*, XVI, 528-531

Karaca, Faruk, "Dilimizde Dinî İnanç İfade Eden Bazı Kavramlar", *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 1994, XIX, 227-243.

Karadaş, Cağfer, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, Bursa: Emin Yayınları 2008.

Karagöz, İsmail, *Allah Sevgisi Allah Korkusu*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı 2010.

Karaman, Fikret, "Bezm-i Elest", *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 2006.

Kallek, Cengiz, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 133-143.

Kaya, Mahmut, "İbn Sînâ Felsefesinde Mutluluk Kavramı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı 1983, 495-500.

Kayıoğlu, Nurullah, *Bireysel Sorumluluk ve Teolojik Temelleri* (AÜSBE Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2010.

Kılavuz, Ahmet Saim, "Adl", *DİA*, I, 387-388.

_____, "Teklif", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), I-IV, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 2004.

Kılıç, Sadık, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, İzmir: Nil Yayınları 1993.

_____, *Kur'ân'da Günah Kavramı*, Konya: Hibaş Yayınları 1984, s. 231.

_____, "Sorumluluk Bilinci ve Kur'ân'da Sorumluluk Alanları", *Kur'ân-ı Kerîm'de Mes'ûliyet: Kaynağı, Sınırları ve Sonuçları*, İstanbul 2006.

Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık 1991.

Köse, Ali-Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları 2012.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed İbrâhim Muhammed Hafnavi-Mahmûd Hamid Osman) I-XXII, Kahire: Dârü'l-Hadis 1416/1996.

Kutlu, Sönmez, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Tarihî arka plan, Hayatı, Eserler, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi*, Ankara: Avrasya Yayın Reklam Matbaacılık 2006.

Kutluer, İlhan, *DİA*, “Gâiyyet”, *DİA*, XIII, 292-295.

_____, “İnsan”, *DİA*, XXII, 320-323.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Mahmûd b. Şerîf-Abdülhalîm Mahmûd) I-II, Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Hadise 1972.

Küçük, Raşit, *Sevgi Medeniyeti*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Bekir Topaloğlu) I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005/2010.

_____, *Kitâbü't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) 2003.

_____, *Risâle fi'l Akaid* (çev. Yusuf Ziya Yörükân), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1953.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi, *Kişilik ve Din*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi 2004.

Mert, Muhit, *Kelam Tarihinin Problemleri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2008.

Moody, Raymond, *Ölümden Sonra Hayat: “Öldüm ve Dirildim”*, (çev. Gönül Suveren), İstanbul: İnkilâp ve Aka Kitabevleri 1978.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmu's-sahîh*, I-III, İstanbul 1413/1992.

Necati, Osman, *Kur'ân ve Psikoloji*, İstanbul: Fecr Yayınları 1998.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meynûn b. Muhammed, *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (thk. Hüseyin Atay), I-II, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 2004.

_____, *Bahrü'l-keîâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, Konya: Matbaatu Maşriki'l-İrfân 1327.

Okumuş, Mesut, “Kur'an ve Sünnette Dünya ve Âhiret Hayatına Bakış”, *Diyanet İmi Dergi*, Ankara, 2010, XLVI/I, 119-144.

Onat, Hasan, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2003.

Öğüt, Salim “Ef'âl-i Mükellefîn”, *DİA*, X, 452.

Önkâl, Ahmet-Nebi Bozkurt, “Deve”, *DİA*, IX, 223-226

Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2011,

Özaslan, Selim, *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Konya: Kitap Dünyası, 2001.

Özaydın, Abdülkerim, “Beliyye”, *DİA*, V, 419.

Özervarlı, M. Sait, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 399-402.

Öztürk, Yener, *İmkânı ve lüzumu Açısından Kur’ân’da Âhiret*, İstanbul: Işık Yayınları, 2001.

Paçacı, Mehmet, *Kur’an’da ve Kitab-ı Mukaddes’te Âhiret İnancı*, İstanbul: Nûn Yayıncılık 1994.

Pazarbaşı, Erdoğan, “Mes’ûliyetin Kur’ân-ı Kerîm’den Dayanağı”, *Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’ûliyet: Kaynağı, Sınırları ve Sonuçları* (ed. Bedrettin Çetiner), İstanbul 2006.

Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi 1982.

Peker, Hüseyin *Din Psikolojisi*, Samsun: Aksiseda Matbaası 2000.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usulü'd-Din* (thk. Hans Peter Linss), Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye 1963.

Râgıb el- İsfahânî, Ebu'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur’ân* (thk. Muhammed Seyyid Kîlânî), Kâhire 1381/1961.

_____, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire: Dârü's-Sahve 1405/1985.

Sâbûnî, Nüreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Bakanlığı 1995.

Sinanoğlu, Mustafa, “Teklîf”, *DİA*, XL, 385-387.

Soysaldı, Mehmet, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Âhiret İnancı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 1996, I, 43-66.

Sülün, Murat, “Kur’ân’da Mes’ûliyetin Kavramsal Çerçevesi”, *Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’ûliyet: Kaynağı, Sınırları ve Sonuçları* (ed. Bedrettin Çetiner), İstanbul: Ensar Neşriyat 2006.

Şahin, M. Süreyya, “Cennet”, *DİA*, VII, 374-376.

Şentürk, Recep, “İnsan Hakları”, XXII, 327-330.

Şimşek, Ümit, *Kur’ân’ın ve Kâinatın Dilinden İman Esasları İslâm İnanç İlmihali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 2010.

Tabbara, Afif Abdülfettah, *İslamın Ruhu*, Ankara: Hilal Yayınları 1965.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Câmi’ul-beyân an te’vîli âyi'l-Kur’ân*, I-XV Beyrut: Dârü'l-Fik 1405/1984.

Tâhir b. Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tunusî, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Tunus: Dârü't-Tunusiyye 1984.

Tali, Ahmet, *Kur'an'da Mes'ûliyet Kavramı*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Sakarya 2002

Tanyu, Hikmet, *İslâm'dan Önce Türkler'de Tek Tanrı İnancı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980.

Taplamacıoğlu Mehmet, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara: Güneş Matbaacılık, 1966.

Tashihiko, Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.

_____, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, İstanbul: Pınar Yayınları 1991.

Taşpınar, İsmail, *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik'te Âhiret İnancı*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûn*, I-II, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân 1996.

Teftâzânî, Sa'dedîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-'Akâ'id* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergâh Yayınları 1982.

_____, *Şerhu'l Makâsîd* (thk. Abdurrahman Umeyra), I-V, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb 1409/1989.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. es-Sevre, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1413/1992.

Turhan, Kasım, "Kevn ve Fesâd", *DİA*, XXV, 343-345.

Turgay, Nurettin, *Kur'an Açısından Âhiret*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Rektörlüğü Basımevi İşletmesi Müdürlüğü, 1999.

Tümer, Günay-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1993.

_____, "Âhir Zaman", *DİA*, I, 542-543.

Türcan, Galip, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, Ankara: Aziz Andaç yayınları 2006.

Toksarı, Ali, "Emanet", *DİA*, XI, 81-83.

Topaloğlu, Bekir v.dğr, *İslâmda İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.

_____, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi 1981.

_____, *İslâmda Kadın*, İstanbul: Yağmur Yayınevi 1992.

_____, İlyas Çelebi, "Vahiy", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.

_____, "Âhiret", *DİA*, I, 543-548.

_____, "Allah", *DİA*, II, 471-498.

- _____, “Bâis”, *DİA*, IV, 525.
- _____, “Cennet”, *DİA*, VII, 378-386.
- _____, “Cehennem”, *DİA*, VII, 227-233.
- _____, “Kerîm”, *DİA*, XXV, 287-288.
- _____, “Kıyâmet”, *DİA*, XXV, 516-522.
- _____, “Muhyî”, *DİA*, XXI, 78-79.
- _____, “Mübdi‘”, *DİA*, XXXI, 431.
- _____, “Müntakim”, *DİA*, XXXII, 23-24.
- _____, “Raûf”, *DİA*, XXXIV, 468.
- _____, “Sâat”, *DİA*, XXXV, 322.
- _____, “Tövbe”, *DİA*, XLI, 279-283.

Toprak, Süleyman, “Haşır”, *DİA*, XVI, 416-417.

Uludağ, Süleyman, *İslâm’da İnanç Konuları ve İ’tikâdî Mezhepler*, İstanbul: Marifet Yayınları 1992.

- _____, “Belâ”, *DİA*, V, 380.
- _____, “Takvâ”, *DİA*, XXXVIII, 484-486.

Ünal, Asife, *Yahudilik’te, Hristiyanlık’ta ve İslâm’da Evlilik*, Ankara: Kültür Bakanlığı 1998.

- Üzüm**, İlyas, “Kirâmen Kâtibîn”, *DİA*, XXVI, 59-60.
- _____, “Kevser Sûresi”, *DİA*, XXV, 345-346.

Watt, W. Montgomery, *Kur’ân’a Giriş* (çev. Süleyman Kalkan), Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2006.

- Yavuz**, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, II, 242-246.
- _____, “Arasât”, *DİA*, III, 335.
- _____, “A‘râf”, *DİA*, III, 259.
- _____, “Azap”, *DİA*, IV, 302-309.
- _____, “Ba‘s”, *DİA*, V, 98-100.
- _____, “Bezm-i Elest”, *DİA*, VI, 106-108.
- _____, “Eş‘ariyye”, *DİA*, XI, 447-455.
- _____, “İstitâat”, *DİA*, XXIII, 399-400.
- _____, “Şefaat”, *DİA*, XXXVIII, 411-415.
- _____, “Şer”, *DİA*, XXXVIII, 539-542.
- _____, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, 165-175.
- _____, “Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII, 279-285.

- Yavuz**, Ömer Faruk, *Kur'ân ve Kıyâmet*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Yazıcı**, Seyfettin, *Vahyin Işığında Ölüm Ötesi Sonsuz Hayat*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2008.
- Yazıcıoğlu**, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı 1992.
- Yazır**, Elmalılı Hamdi, *Hak Dinî Kur'ân Dilî*, I-X, İstanbul: Fezâ Gazetecilik ts.
- Yeprem**, M. Saim, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı 1984.
- Yeşilyurt**, Temel, "Rü'yetullah", *DİA*, XXXV, 311-314.
- Yıldız**, Kemal, "Sorumluluk", *DİA*, XXXVII, 380-382.
- Yılmaz** Ali, Kur'ân-ı Kerim'de "Yevm/Gün" Kavramıyla Zikredilen Âhiret İsimleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, 2001, XVI, 141-171.
- Yıldırım**, Suat, *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, İstanbul: Kayıhan Yayınevi 1987.
- Yitik**, Ali İhsan *Hint kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenâsüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.
- Yurdagür**, Metin, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, İstanbul: Marifet Yayınları 1998.
- _____, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul: Marifet Yayınları 1996.
- _____, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul: Marifet Yayınları 1984.
- _____, "Ahid", *DİA*, I, 534-535.
- _____, "Fetret", *DİA*, XII, 475-480.
- Yüksel**, Emrullah, *Sistemik Kelâm*, İstanbul: İz Yayıncılık 2005.
- Yüksel**, Emrullah, "Hesap", *DİA*, XVII, 240-242.
- Zeccâc**, Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî b. Sehl, *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ* (thk. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk, Dimaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Tûrâs 1975.
- Zeccâcî**, Ebû'l Kâsım Abdurrahman b. İshâk, *İstikâku esmâillâh* (nşr. Abdülhüseyin Mübârek), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1986.
- Zemahşerî**, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-tevîl*, I-IV, Beyrut 1983/1403.

