

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI



KELAMCILAR VE İSLAM FİLOZOFLARI ARASINDA
CİSMANİ HAŞİR (BEDENSEL DİRİLİŞ) TARTIŞMASI

NUH KÜÇÜKASLAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
DOÇ. DR. MEHMET EMİN GÜNEL

KONYA-2024

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü Bilimsel Etik Sayfası	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ KONYA SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nuh KÜÇÜKASLAN		
	Numarası	22810601136		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bölümleri Ana Bilim Dalı / Kelam Ana Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Kelamcılar ve İslam Filozofları Arasında Cismani Haşır (Bedensel Diriliş) Tartışması			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Nuh KÜÇÜKASLAN
İmzası



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
ÖZET



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nuh KÜÇÜKASLAN		
	Numarası	22810601136		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bölümleri Ana Bilim Dalı / Kelam Ana Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	x	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Mehmet Emin GÜNEL		
Tezin Adı	Kelamcılar ve İslam Filozofları Arasında Cismani Haşır (Bedensel Diriliş) Tartışması			

Çalışmamızın odak noktası ölümden sonra diriliş nasıl olacak sorusudur. Gerek inançlı gerek inançsız bütün insanlar ölüm sonrası ne olacak sorusunun cevabını merak etmekle birlikte, inançlı insanlar ölümden sonraki dirilişin nasıl olacağını sorgulamışlar ve cevap bulmaya çalışmışlardır. Bu amaçla çalışmamızın konusu Müslüman filozoflar ile Kelamcılar arasındaki cismani dirilişin nasıl olacağı noktasındaki tartışmaların incelenmesidir. Çalışmamızda ayetlerde diriliş anlatan lafızlar ve anlamları analiz edilmiştir. Ruhani ve bedensel lezzetler arasındaki üstünlük karşılaştırılmıştır. Ma'dum'un tekrar yaratılması mümkün müdür sorusunun cevabı ve ahirette diriltilecek beden kimliği konusundaki farklı görüşler tartışılmıştır. Ahirette ruhun bedene verilerek, cismani diriliş kabul etmenin tenasüh inancını ortaya çıkarıp çıkarmadığı analiz edilmiştir. Genel değerlendirme ve karşılaştırmalar ile iki grup arasındaki cismani diriliş tartışması noktasında ihtilafli olan konular derinlemesine irdelenmiştir. Kelamcılar ve Müslüman filozoflar arasında tartışmayla alakalı genel bir çerçeve çizilmiştir.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü
ABSTRACT



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Nuh KÜÇÜKASLAN		
	Student Number	22810601136		
	Department	Basic İslamic Departments Department /Kalam Department		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Mehmet Emin GÜNEL		
Title of the Thesis/Dissertation	The Debate on Corporeal Hashr (Bodily Resurrection) Between the Theologians and Islamic Philosopher			

The focus of our study is the question of how the resurrection will be after death. While all people, both believers and non-believers, are curious about the answer to the question of what will happen after death, believers have questioned how the resurrection after death will be and tried to find an answer. For this purpose, the subject of our study is to analyse the debates between Muslim philosophers and theologians on how the bodily resurrection will take place. In our study, the words describing the resurrection in the verses and their meanings have been analysed. The superiority between spiritual and bodily pleasures has been compared. The answer to the question of whether it is possible to recreate Ma'dum and different views on the identity of the resurrected body in the hereafter have been discussed. It has been discussed whether accepting bodily resurrection by giving the soul back to the body in the hereafter brings forth the belief in reincarnation. With general evaluations and comparisons, the issues that are in dispute between the two groups in the bodily resurrection debate have been analysed in depth. Finally, a general framework related to the debate has been outlined between the theologians and Muslim philosophers.

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER	iv
ÖNSÖZ	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
1. Problem Durumu.....	3
2. Araştırmanın Amacı.....	3
3. Araştırmanın Önemi.....	4
4. Sınırlılıklar	5
5. Literatür Taraması.....	5
6. Yöntem.....	8
7. Bazı Farklı İnançların ve İslam Filozoflarının Ölüm Sonrasına Dair Görüşleri ile İslam'da Ahiret İnanççı	9
8. İslam'da Yeniden Dirilişin Ayetler ile Temellendirilmesi	16
9. Ayetlerde Yeniden Diriliş ve Kelam İlminde Kullanılan Kavramlar	23
BİRİNCİ BÖLÜM	31
1. NASLARIN YORUMU BEDENİ VE RUHANİ HAZLAR İLE MA'DUMUN İADESİNE DAİR TARTIŞMALAR	31
1.1. AYETLERDE ANLATILAN CİSMANİ HAŞİRİN TEVİL EDİLMESİ NOKTASINDA YORUM FARKLILIKLARI VE SEMBOLİZİM	31
1.1.1. Yeniden Dirilişe Dair Nasların Te'vili Konusunda Filozofların Görüşleri ..	33
1.1.2. Yeniden Dirilişe Dair Nasların Te'vili Konusunda Kelamcılarının Görüşleri	43
1.1.3. Yeniden Dirilişte Nasların Te'viline Kelamcılarının Reddiyesi.....	53
1.2. BEDENİ HAZLAR İLE RUHANİ HAZLAR ARASINDA MUKAYESE	55
1.2.1. Filozoflarda Ruhani Hazzın Cismani Hazdan Üstün Oluşu	56
1.2.2. Kelamcılarda Ruhani Haz ile Cismani Hazzın Karşılaştırılması	58
1.2.3. Ruhani Lezzet Üstünlüğüne Karşı Ahirette Cismani Lezzetlerin Yaratılması Konusundaki Tartışma	62
1.3. YOK OLAN BEDENİN (MA'DUM'UN) TEKRAR YARATILMASINA DAİR TARTIŞMALAR	64
1.3.1. Ma'dum'un Mümkün Oluşu	65
1.3.2. Maddelerin Yetersiz Oluşu	70

1.3.3. İnsanın Ruh Beden Bütünlüğü ile Muhatap Alınması	71
İKİNCİ BÖLÜM.....	74
2. CİSMANİ DİRİLİŞTE MİZAÇ VE TENASÜH İHTİLAFINA DAİR TARTIŞMALAR	74
2.1. YENİDEN DİRİLTİLECEK OLAN BEDENDE MİZAÇ VE KİMLİK KARMAŞASI.....	74
2.1.1. Filozoflara Göre Yeniden Diriltilecek İnsanın Kimlik Problemi	74
2.1.2. Kelamcılarda Kimlik.....	77
2.1.2.1. Kelamcılarının Kimlik Problemine Karşı Ahirette Farklı Beden Anlayışı	77
2.1.2.2. Kelamcılarının Kimlik Problemine Karşı Diriltilecek Bedeni Asli Parça Üzerine Temellendirmesi.....	80
2.1.2.3. Kelamcılarının Kimlik Problemine Karşı Benzer Bedenle Diriliş Düşüncesi	84
2.2. BEDENLİ DİRİLİŞ ANLAYIŞINDA TENASÜH PROBLEMİ.....	86
2.2.1. Filozofların Tenasüh Eleştirisi ve Tenasühü Reddetmesi.....	87
2.2.2. Kelamcılarının Yeniden Dirilişin Cismani olması Halinde Tenasüh Oluşur İddiasına Reddiyesi.....	92
SONUÇ	97
KAYNAKÇA.....	100

ÖNSÖZ

İnsanoğlunun doğumu ve ölümü hep merak konusu olmuş geçmiş kavimlerden günümüze bu konular üzerinde kafa yorulmuştur. Doğum ve ölüm insanın gördüğü ve bildiği bir olay olmakla birlikte öldükten sonra dirilme veya kıyamet günü dirilme konusu metafizik bir olay olduğu için haşır konusu merakları cezbeden konuların başında gelmektedir. Yeniden dirilme konusunda genel anlamda iki görüşten bahsedebiliriz birincisi; insanı madde olarak gören materyalist düşünce ki görüşleri insan öldükten sonra tamamen yok olur hiçbir şekilde yeni bir hayat yaşamaz. İkincisi, insan öldükten sonra yeni bir hayatın olduğunu savunan düşüncedir. İkinci görüş çoğunluğu kapsayan görüştür. Yeniden dirilme konusu hemen hemen bütün dinlerde tartışılmış bir konu olmakla birlikte semavi dinlerin kabul etmiş olduğu ve inanç konularının arasında saydığı bir konudur. Bununla birlikte haşrin nasıllığıyla ilgili tartışma aslında yeniden dirilmenin özünün oluşturmaktadır.

İslam dininde de inanç esasları arasında yer alan ahiret hayatının nasıllığı alimlerce tartışılmış olup genelde ahiret hayatı özelde ise ahiret hayatının bir parçası olan yeniden dirilişin mahiyeti üzerinde durulmuştur. Bazıları yeniden dirilmenin ruhani olacağını savunurken bazıları hem ruh hem beden olacağını savunmuştur. Yeniden dirilişte daha da özele indiğimizde kelamcılar ve filozoflar karşı karşıya gelmiştir. Kelamcılar ve Müslüman filozoflar arasında haşrin tartışılmasına sebep olan ihtilaflar genel anlamda şunlardır diyebiliriz. İlk olarak yeniden dirilişi anlatan ayetlerin temsili anlatım olup sembolik ifadeler olduğu bunun için bu ayetlerin te'vil edilmesi gerektiği. Bir diğer ihtilaf ruhani lezzetlerin her anlamda üstün olmasından dolayı ahirette bedeni hazların varlığının sorgulanması. Bir diğeri bedenler öldükten sonra yokluğa karışır yani ma'dum olurlar. Yokluğa karışan bir şeyin varlığa çıkmasının mümkün olup olmadığı konusu. Diğer bir ihtilaf ahirette beden yaratılırsa bu yaratılan beden,

a) dünyadaki bedenin hangi anı ile yaranılacaktır. Bedenin yaratılması kabul edilmesi durumunda farklı problem olarak,

b) ahirette kimlik sorununu ortaya çıkaracaktır. Bir diğer soruna baktığımızda ahirette bedenın dirilmesi durumunda diriltilen bu bedenın,

c) dünyadaki beden ile aynı beden olup olmayacağı konusu ihtilaflıdır. Bu ihtilafın aşılması durumunda,

d) ruhun ahirette bir bedene iade edilmesi tenasüh inancını kabul etmek olur ki bu durumu din reddeder.

Biz burada konuları giriş, iki bölüm ve sonuç olarak değerlendirmeye çalışacağız. Giriş bölümü İslam'ın ahiret anlayışı ile diğer din mensuplarının ve filozofların ahiret anlayışlarını değerlendireceğiz. Bir başka başlıkta ayetlerin yeniden dirilişı nasıl ele alındığından bahsederek, ayetlerde yeniden diriliş için kullanılan bazı kavramları tahlil edeceğiz. Birinci bölüm: Üç ana başlık olup birinci başlığımız: “Ayetlerde Anlatılan Cismani Haşrin Te’vil Edilmesi Noktasında Yorum Farklılıkları ve Sembolizm” ikinci başlığımız: “Bedeni Hazlar ile Ruhani Hazlar Arasında Mukayese” Üçüncü başlığımız: “Yok olan Bedenin (Ma’dum’un) Tekrar Yaratılmasına Dair Tartışmalar” ana başlıklar olup muhtelif alt başlıklar halinde konuları anlatacağız. İkinci bölüm; iki ana başlık olup birinci başlığımız: “Yeniden Diriltilecek Olan Bedende Kimlik Karmaşası” İkinci başlığımız: “Bedenli Diriliş Anlayışında Tenasüh Problemi” ana başlıklar olup yine muhtelif alt başlıklar ile konuları anlatacağız. Sonuç başlığı ile konumuzu bitirmiş olacağız.

Bu çalışmamda yardımlarını hiç esirgemeyen özellikle kaynak taraması ve yönlendirme konularında yardımcı olan saygı değer hocam Doç. Dr. Mehmet Emin GÜNEL beye sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca tez yazma sürecinde desteklerini hiç esirgemeyen eşim ve çocuklarıma da teşekkür ederim.

Gayret bizden Tefvik Allah'tandır...

Nuh KÜÇÜKASLAN

KONYA 2024

KISALTMALAR

A.s. aleyhisselam

Bas. Baskı

Bk. Bakınız

Çev. Çeviri

Ed. Editör

H.z. Hazreti

Mad. Maddesi

Ö. Ölümü

S. Sayfa

S.a.v Sallalahü aleyhi vesellem

Sy. Sayı

Vs. Vesaire

Vb. Ve benzeri

Vd. Ve diğerleri

Yy. Yüzyıl

GİRİŞ

İnsanoğlu doğum ve ölüm olmak üzere iki ana temel üzerine inşa edilmiş bir varlıktır. Bu varlığı diğer varlıklardan ayıran en önemli husus ise akıllı olmasıdır ki akıl, insanın kendisinin inşa edildiği doğum ve ölüm olayını her an görür ve düşünür. Bu iki temelden doğum insanın bizzat gördüğü ve tecrübe ettiği bir olaydır. Ancak ölüm görmekle birlikte tecrübe edemediği bir alandır.

Her canlı bu dünyada ruhunun bedenini terk etmesiyle ömrünü tamamlamış olur. İnsanın akıllı ve iradeli olması onu Allah katında özel bir yere sahip kılarken diğer canlılardan ayırmaktadır. Bunun için öldükten sonra insan tekrar diriltihip hesaba çekilecek olan tek varlıktır. Genel anlamda haşir, kıyamet koştuktan sonra ölen bütün insanların tekrar yaratılarak hesaba çekilmeleridir. Yeniden dirilmenin hak olduğu konusunda bütün İslam alimleri ittifak halindedir. Ancak haşrin nasıl olacağı konusu İslam filozofları ve kelmacılar arasında ihtilafli bir konudur. Filozoflarda ağırlıklı görüş haşrin ruhani olacağıdır. Kelmacıların görüşü ise cismani haşir¹ olacağıdır.

İnsanın akıllı olması merak duygusunu ön planda tutar. Bu duygunun, gördüğü ve tecrübe ettiği bir şey hakkında ilgisi azalır başka bir deyişle tamamen söner. İşte tam bu noktada insanın gördüğü ancak tecrübe edemediđi² ölüm hakkında azalmayacak aksine çoğalarak büyüyecek olan ilgisi vardır çünkü ölümü tecrübe edememiştir. Ölüm bir gerçek olup aşığı yukarı bütün, -ilahi olsun olmasın- dinlerin değindiği ve önemli gördüğü konuların başında gelir. Aslında insanın ölümü, genel bir görüş ile ruhun bedeni terk etmesiyle oluşan bir vakıa olup, asıl mesele ölüm sonrasındaki dirilişin nasıl olacağı sorusudur. Bu soru çalışmamızın ana omurgasını oluşturmaktadır.

¹ Cismani haşirden kastımız materyalist düşüncesi olmayıp kelmacıların genel görüşü olan ruh ve bedenin birlikte diriltihip hesaba çekilmesidir.

² İskender Şahin, *Semantik Analizler Işıında Kur'an'da Diriliş Gerçeği* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2013), s.257.

İlahi olsun olmasının bütün inanç sistemlerinde ölüm konusu işlenmiştir.³ Nitekim ilahi olan dinler konu üzerinde daha çok durmuşlardır.⁴ Bu noktada İslam son din olması sebebiyle her konuda olduğu gibi ölümden sonra diriliş hakkında da en çok duran⁵ ve en geniş bilgiyi veren ilahi din olmuştur.⁶ Dolayısıyla yeniden diriliş ile ilgili konular ilk Müslümanlar tarafından sorgulanmadan kabul edilmiş ve konu üzerinde çok durulmamıştır. Ancak değişen ve büyüyen İslam kültüründe her konuda olduğu gibi genelde ahiret özelde ise yeniden dirilişin nasıl olacağıyla ilgili soruların gündemi meşgul etmeye başlaması, İslam filozoflarının ve Kelamcılarının nassın ve aklın verdiği izinle yeniden dirilişin nasıllığıyla ilgili konuları tartışmalarına sebep olmuştur.

Dini literatürde yeniden diriliş konusu genellikle ahiret inancının alt başlığı olarak anlatılmıştır.⁷ Yine dini literatürde kıyametin evrelerinden bahsedilirken ikinci sūra üfürüldükten sonra, yeniden dirilmenin kesinliğinden şüphe duyulmayan bir gerçek olduğu vurgulanmaktadır. Özellikle ölümden sonra dirilişin gerçek olduğu, konunun İslam dini açısından itikadi bir konu olup inanılması gerektiği, yeniden dirilişin gerçek olması sebebiyle bu dünyada insanın yaptıklarından hesaba çekileceği ve bütün insanlığın Allah'ın huzuruna çıkarılacağı gibi konular daha çok ön plana çıkmıştır. Yine cennet ve cehennem başlıklarının bir parçası olarak veya ruhun mahiyetiyle ilgili çalışmalarda kısaca işlenmiştir. Yeniden dirilişin nasıllığından daha çok alt başlıklar halinde inanç yönü işlenmiş olup, konunun mahiyeti başlı başına konu olarak pek işlenmemiştir. Tehafüt geleneğinin başlaması ve Gazzâli'nin, (ö.505/1111) bedeni dirilmeye karşı çıkmalarından dolayı Müslüman

³ John Macdonald, "The Angel Of Death In Late Islamic Tradition", *Islamic Studies* 3/4 (Aralık 1964), 486.

⁴ Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (İsam Yayınlar, 2008), 88; Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Gündüz Şinasi (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 237; Şahin Semantik Analizler, 27.

⁵ Şahin Semantik Analizler, 53.

⁶ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an'ı Kerim Meâli* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010) el-Bakara 2/73; el-Bakara 2/164; el-Bakara 2/259-260; Ali İmran 3/49; el-En'am 6/60; el-A'raf 7/57; el-Kehf 18/19; el-Hac 22/5; Yasin 36/12-78; el-Mü'minun 40/11; el-Câsiye 45/5-26.

⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Muharrem Hilmi Özev (İstanbul: Borda Siyah, 2004), s.535; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer Taftâzânî, *Şerhu'l Akâid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)*, çev. Süleyman Uludağ (Dergah Yayınları, 2013), s.205; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Esasları* (İstanbul: İsam Yayınlar, 2010), s.145; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2012), s.466.

filozofları tekfir etmesi, konuyu bir anda önemli hale getirmiş ve bütün dikkatleri konu üzerine çekmiştir. Konuyla alakalı iki grup arasındaki tartışma, kitaplarda müstakil başlık olmayıp alt başlıklar halinde çalışılmıştır.

Gazzâli Müslüman filozofları üç konuda tekfir etmiş olup, bu üç konunun genel anlamda “tekfir” başlığı diyebileceğimiz başlık altında aynı anda işlenmiş olması yeniden dirilişle ilgili bazı noktaların gözden kaçmasına sebep olabileceği kanaati hasıl olmuştur. Yeniden dirilişin bedensel mi yoksa ruhsal mı oluşu iki grup arasında hem itikadi hem de akademik anlamda önemlidir. Bu çalışmamızın amacı konunun önemine binaen kelamcılar ve Müslüman filozoflar arasında “yeniden dirilişin nasıllığı” tartışmasını tek bir tez başlığı olarak derinlemesine incelemektir.

1. Problem Durumu

Tez konumuzun problemi yeniden dirilişin nasıl olacağı konusunda Kelamcılar ve Müslüman filozoflar arasında haşrin ruhani mi yoksa ruh-beden birlikteliği ile mi olacağı tartışmasıdır. Aslında her iki tarafta ölümden sonra yeniden dirilmeyi ve ruhun ebedi olduğunu ve tekrar diriltileceğini kabul eder. Ancak iki grup arasında asıl ihtilaf yeniden dirilişte ölen kişinin bedeni tekrar diriltilecek mi? sorusudur.

2. Araştırmanın Amacı

Konu bakımından metafizik bir alan olan ölüm ve yeniden dirilişin akli ve nakli deliller açısından, İslam ilimlerinin ana damarlarından kelam ve kardeşi diyebileceğimiz genelde felsefenin özelde ise Kelamcılar ile Müslüman filozofların yeniden diriliş konusunda görüşlerini ortaya koymak ilahiyat alanından önem arz etmektedir. Genelde inançlı özelde ise Müslüman bireyin inanması gereken ahirette dirilişin nasıl olacağı sorusunun cevabını bu çalışmamızda vermeye çalışacağız.

Çalışmamızın amacı filozoflar ile kelamcılar arasındaki cismani dirilişin nasıl olacağını araştırmak ve ihtilaf konusu olan cismani dirilişe filozofların neden karşı çıktıkları, kelamcılarının ise bu karşı çıkışa nasıl cevap verdikleri ele alınacaktır. Yine filozoflar ile kelamcılar arasındaki cismani diriliş tartışmasının sebebinin ve sonuçlarının ne olduğunu araştıracağız

3. Araştırmanın Önemi

Araştırmamızın konusu olan “Cismani diriliş tartışması” inanan kişinin ahiret hayatındaki düşüncelerini etkilemektedir. Bu konunun İslam inançlar esasları arasında yer alması kişinin öbür dünya ile ilgili düşüncelerini etkilemekte belki de konu hakkındaki düşüncelerinin değişmesine sebep olmaktadır. Din sosyal hayatla iç içedir, bu nedenle ilahiyat alanında eğitim görenlerin sosyal hayatta insanlar ile iç içe olması ve yeniden diriliş ile ilgili bilgi sahibi olması, konu ile alakalı insanların zihinlerini kurcalayan soruların havada kalmasına engel olması ve konunun iyi bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunması açısından önemlidir.

Cismani haşir konusunda birçok bilgiye rastlamakla birlikte konumuzla alakalı müstakil kitap ve müstakil tez başlığı halinde yapılan çalışmaların azlığı araştırmalarımızda karşımıza çıkmıştır. Bunun için cismani haşir konusunun müstakil bir tez başlığı halinde ele alınması gereği hasıl olmuştur. Çalışmamızda “Kelamcılar ve Müslüman filozofla arasında cismani (Bedensel) haşir tartışması” şeklinde müstakil bir tez başlığı ile konuyu derinlemesine inceleyeceğiz. Müslüman filozoflar ve kelamcılar arasındaki haşrin mahiyetine yönelik ihtilaflar giriş ve beş ana başlık ve muhtelif alt başlıklar halinde incelenecektir Burada problemin çıkış noktaları değerlendirilecek ve iki grup arasındaki ihtilafa sebep olan problemler anlatılacaktır. Bu problemlerin müstakil bir başlık altında yapılacak olması çalışmamızın önemini artırmaktadır. Bu alanda akademik çalışma yapan kişilerin faydalanmaları açısından önemli bir boşluğu dolduracağı inancındayız.

4. Sınırlılıklar

Tezimizin konusu çok geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Ancak bu çalışmamızda cismani diriliş tartışmasını Kelamcılar ve Müslüman filozoflar ile sınırlı tutacağız. Ayrıca felsefe düşüncesinde diriliş genellikle ruhani olurken kelam düşüncesinde diriliş daha çok ruh beden birlikteliği ile yani cismani olmaktadır. Bu sebeple konumuzu iki taraf arasındaki cismani diriliş tartışması ile sınırlı olacaktır.

5. Literatür Taraması

Literatür taramamızda konumuzun müstakil kitap veya tez başlığı halinde ele alınmamış olduğunu, müstakil çalışmaların az olup daha çok bu tarz çalışmalarda bölüm, başlık veya alt başlıklarda yer verildiğini görmekteyiz.

Tezimizle alakalı literatüre baktığımızda daha çok *tehâfüt'ler* ile karşılaşmaktayız. Konumuz ile alakalı Gazzâli'nin "*Tehfütü'l-felâsife*" isimli eseri, aslında bu eser bir dönemin başlangıcı olmuştur diyebiliriz ki bu yeni başlayan dönem "*Tehfütütler*" diye isimlendirilmektedir. Çünkü Gazzâli bu eserinde filozofları üç konuda tekfir etmiştir. Bu üç konu evrenin ezeli oluşu, Allah'ın cüzziyatı bilmemesi ve bizim konumuzu ilgilendiren ölümden sonra bedenlerin diriltilmemesidir. Eserde konular "Mesele" şeklinde ele alınmış olup "Yeniden diriliş" konusu 20. Meselede ele alınmıştır. Gazzâli'nin bir başka eseri olan "*Makâsüdü'l Felâsife*" konumuzla alakalı bilgiler mevcuttur. Bu eser filozofların maksatları ismiyle Cemalettin Demirci tarafından dilimize tercüme edilmiştir. Gazzâli'nin yararlanacağımız başka eserleri şunlardır; "*el- Mûnkizü Min'ad-Dalal*" çevirisi Hüseyin Güngör tarafından yapılmıştır. "*el-İktisad Fil İ'tikad*" Kemal Işık tarafından dilimize çevirisi yapılmıştır. "*Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve 'z-*

Zendeka” Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol dilimize çevirisini yapmışlardır. Taftâzânî'nin (ö.792/1390) *Makâsıdu'l-Kelâm Fi 'Akâidi'l-İslâm*” İrfan Eyibil tarafından tercüme edilmiş olup, Taftâzânî'nin konumuzla alakalı görüşlerini açıkladığı eserdir. İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) “*Kitâbüş-Şifâ Metafizik (el-İlahiyat)*” eseri dilimize Ekrem Demirli ve Ömer Türker tarafından çevrilmiş olup bu eserde yazar konumuzla alakalı yeniden dirilişe 9. Makale içerisinde “ahiret başlığı altında 7. Fasılda değinmiştir. Aynı müellifin “*el-Adhaviyye Fi'l-Me'âd*” isimli risalesi konumuzla alakalı en çok bilgiye rastladığımız eseridir. Nitekim bu risaleyi Mahmut Kaya “*Felsefe ve Ölüm Ötesi İbn Sînâ*” ismi ile Türkçeye çevirmiştir. Yine İbn Sînâ'nın “*en-Necât*” isimli eseri de konumuzla alakalı bilgiler barındırmaktadır. Bu eser Kübra Şenel tarafından Felsefenin Temel Konuları ismi ile dilimize çevrilmiştir. İbn Sînâ'ya ait faydalanacağımız bir başka eseri “*Dânîşnâme-i Alâ-i*” olup Murat Demirkol tarafından çevirisi yapılmıştır. Fârâbî'nin (ö.339/950) “*el-Medînetü'l Fâzıla*” isimli eserinde konumuzla alakalı görüşleri olup Nafiz Danışman tarafından tercüme edilmiştir. İbn Rüşd'ün (ö.595/1198) “*Tehâfütü't-Tehâfüt*” isimli eseri. Bu eser Muharrem Hilmi Özev tarafından dilimize “Tutarsızlığın Tutarsızlığı” ismi ile çevrilmiş olup Gazzâli ve Kelamcılara yönelik “*Tehfütütler*” üslubunda yazmış olduğu eserdir. Yazar bedenlerin yeniden diriliş konusunu 20. Tartışma başlığı altında açıklamıştır. Aynı müellifin “*Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhâci'l-Edille*” isimli iki risalesi Süleyman Uludağ tarafından Felsefe-Din İlişkileri adında Türkçeye çevrilmiş olup, bu eserde İbn Rüşd “Gazzâli'nin İslam Filozoflarını Tekfir etmesi” başlığı altında bedenlerin dirilişi ile alakalı değerlendirmelerde bulunmuştur. Tehafüt üslubunda yazılmış yine başka bir eser olarak Alâadîn Ali Tûsî'nin (ö.887/1482) “*Tehâfütül-Felâsife*” isimli eseri, Mehmed Emin Üsküdârî'nin (ö.1149/1736) “*Telhîsü Tehâfütü'l Hükemâ*” eserlerini örnek gösterebiliriz. Fâhreddin Râzi'nin (ö.606/1210) *el-Metâlibu'l-âliye Mine'l-İlmi'l-İlahi*” isimli eserinin 9.10.ve 20 fasıllarında konumuz ile alakalı görüşleri mevcuttur. Mahmut Kaya tarafından “*Felsefe ve Ölüm Ötesi Fâhreddin Râzi*” ismi ile dilimize çevrilmiştir. “Yine Fâhreddin Râzi'nin “*el-Muhassal*” isimli eserinde konu ile alakalı mead başlığı altında görüşlerine rastlarız. Yine aynı alimin “*Me'âlimü Usûli'd-Dîn*” isimli eserinde konuyla alakalı bilgiler mevcut olup Muhammet Altaytaş tarafından tercüme edilmiştir. Beyzâvî'nin, (ö.685/1286) çevirisini İlyas Çelebi ve Mahmut

Çınar'ın yaptığı “*Tavali‘u’l-Envar min Metali‘i’l-Enzar*” isimli eserinde tartışmayla alakalı görüşleri bulunmaktadır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö.751/1350) “*Kitâbûr-Rûh*” isimli eseri yazar bu eseri ruhun mahiyeti üzerine kurgulamış olup “meseleler” başlığında ve alt başlıkları “Fasıl” şeklinde ele almıştır. Çalışmamızla alakalı konular 4.-6.-15-.18.ve 21. meselelerde ele almıştır.

Günümüzde daha güncel kaynaklara baktığımızda Ömer Faruk Erdoğan'ın “*Tehâfût'te Tekfir Tartışmaları (Gazzâli'nin İbn Sînâ Yorumu)*” isimli kitabı karşımıza çıkmaktadır. Yazar kitabını üç ana başlıktan oluşturmuş olup haşır konusunu üçüncü başlıkta işlemiştir. Yine Ahmet Çapku'nun “*İbn Sînâ, Gazzâli ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*” isimli eseridir. Yazar giriş ve üç bölümden oluşturduğu çalışmasında bedensel dirilişi İbn Sînâ düşüncesinde ahiret, Gazzâli düşüncesinde ahiret ve İbn Rüşd düşüncesinde ahiret başlıklarının içerisinde çok detaylandırmadan işlemiştir. Tezimizle alakalı başka bir eser Mehmet Dalkılıç'ın “*İslam Mezheplerinde Ruh*” eseridir ki çalışmada yazar müstakil bir başlık olmaksızın bedensel diriliş konusuna az da olsa değinmiştir. Yine Cengiz Alaca'nın “*Fârâbi Düşüncesinde Ruh Beden İlişkisi ve Meâd problemi*” kitabı. Bu çalışmada Fârâbi düşüncesinde meâd meselesi olan üçüncü başlık altında bedensel diriliş değinilmiştir. Yine Fatih Toktaş'ın “*İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*” isimli eseri bu anlamda örnek gösterilebilir. Yazarın üç bölümden oluşan eserinin son bölümünde ruh beden ilişkisi başlığı altında değinmiştir. Bir başka çalışma Muhammet Özdemir'in “*Gazzâli'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*” isimli doktora tezi, Ali Rıza Güneş'in “*Kur'an'a Göre Hayat, Ölüm ve Yeniden Diriliş Süreci*” isimli doktora tezi, “*Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat*” isimli Mahmut Meçin'in yüksek lisans tezi Harun Aslan'ın *Fâhreddin “Râzî'de Diriliş ve Haşır*” isimli yüksek lisans tezi, Mustafa Bacaksız'ın “*İbn Sînâ ve İmam Gazzâli'de Yeniden Dirilişle İlgili Nassların Yorumu*” isimli yüksek lisans tezi, Enver Kaya'nın “*Gazzâli ve Filozoflara göre Haşrin Ne Şekilde Vuku Bulacağı*” isimli yüksek lisans tezi, Tevfik Mutlu'nun “*Zemahşeri'nin Ahiret Ahval Hakkındaki Görüşleri*” adlı yüksek lisans tezi, Arstanbek Duvanev'in “*İbn Rüşd'de Mebde ve Mead*” isimli yüksek lisans

tezi, Ali Haydar Pecen'in "*Gazzâli ve İbn Rüşd'ün Diriliş Anlayışlarının Mukayesesi*" tezini örnek gösterebiliriz.

6. Yöntem

Tezimizde konumuza farklı inanç ve teoriler ile İslam'ın ölümden sonrasına dair görüşleri değerlendirilecektir. İslam'ın ölümden sonrası için getirmiş olduğu inanç ilkelerinin ayetler ile temellendirmesine değinilecek olup, ayetlerde yeniden diriliş için kullanılan bazı kavramların etimolojik tahlilleri yapılacaktır. Birinci bölümde ayetlerde geçen diriliş ifadelerinin temsili olup olmadığı, filozofların ayetleri temsili olarak kabul etme sebepleri, kelamcıların buna karşı çıkmalar ve cevapları incelenecektir. Ahirette ruhani ödül ve cezaların mı yoksa bedensel ödül ve cezaların mı üstün oluşu iki taraf arasında karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Sonrasında iki taraf arasındaki yok olanın iadesi meselesi irdelenecektir. İkinci bölümde kelamcıların benzer bedenle diriliş teorisi ve filozofların itirazları yine kelamcıların asli cüz teorisi ve beden bu asli parça üzerine inşası ile ilgili görüşleri açıklanacaktır. Filozofların benzer bedenle dirilişte teorisindeki tenasüh problemi hakkında düşünceleri incelenecektir. Tenasüh iddialarına kelamcıların cevapları açıklanacaktır. Sonuç olarak filozofların ve kelamcıların görüşleri değerlendirilerek tezimiz tamamlanacaktır.

Çalışmamızda öncelikli olarak konu ile alakalı kitaplara başvurmakla birlikte güncel kitap ve tezlerden faydalanılacaktır. Ayrıca konu ile alakalı bilimsel kitap, tez, makale, bilimsel yayınlar, sempozyum, konferans, toplantı, ilmi müzakerelere başvurulacaktır.

7. Bazı Farklı İnançların ve İslam Filozoflarının Ölüm Sonrasına Dair Görüşleri ile İslam'da Ahiret İnancı

Genel bir çerçeve ile ölüm ruhun bedeni terk etmesi olarak tanımlanır.⁸ Semavi dinler düşüncesinde ruh ve beden birlikteliği ile oluşan insan kimliği ölümden sonra mutlak kudret tarafından insanın kimliği korunmuş, ahirette ödül ve ceza bilincine varacak şekilde var edilmesi vaat edilmiştir. Semavi olmayan Hint kökenli dinlerde ölümden sonraki hayat ise tenasüh inancı üzerinde şekillenmiştir. Bu iki din anlayışı ölümün yok oluş olmadığını aksine bir hayatın değişip farklı bir hayat tarzına geçiş olduğunu göstermektedir.⁹

İnsanlık tarihinde gerek ilahi olsun gerek ilahi olmasın bütün dinlerde ölümden sonrası için genel anlamda bir inanç işlenerek,¹⁰ farklı dönem ve toplumlarda bu anlayış değişik tezahürlerle varlığını devam ettirmiştir. Bu dünyada yaşamış oldukları hayatın ardından yeni ve farklı bir hayatın varlığı konusunda çok az bir kısım hariç, bütün insanlar aynı fikirde¹¹ olup, ölümden sonra yaşanılacak hayat bütün toplumlarda farklı anlamlar ile karşımıza çıkmıştır. Bunun sebebi başta inanç olmak üzere coğrafi şartlar, sosyal durum ve kültürel farklılıklardır.¹²

Geçmişten günümüze ölüm ve ölüm sonrası insanların ilgisini çekmiştir.¹³ Ancak ölümün gizemi, ölümü bilinmeyen bir güç ile birleştirmelerine sebep olmuş¹⁴ ve bunun sonucu olarak insanoğlu ölüm gerçeğini bilerek ve bu gerçeği unutmadan yaşamına devam edegelmiştir.¹⁵ Bu noktada ölüm insan için doğal bir olgu olarak

⁸ İbn Kayyim Cevziyye, *Kitâbûr-Rûh*, çev. Hakkı Şaban (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), s.192; Yunus Kaya, *İlm-i Kelam* (İstanbul: Uzak Ülke, 2010), s.137.

⁹ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâli ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015), s.14-15.

¹⁰ Muharrem Zengin, "Ebu'l-Mu'in en-Nese'fi'ye Göre Âhiret İnancı", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), s.91.

¹¹ Ahmet Erkol, "Seyfüddin Amidi'ye Göre Cismani Haşr", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2000), s.205.

¹² Zuhâl K. Kara, "Tek Tanrılı Dönem Öncesi Ölümden Sonra Yaşam Düşüncesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (2002), s.30.

¹³ Erkol, "Amidi'ye Göre Haşr", s.205; Şahin, *Semantik Analizler*, s.45.

¹⁴ Pu Huajun, "A Brief Analysis of the Resurrection Theme in Ming Bao Ji", *Proceedings of the 2014 2nd International Conference on Advances in Social Science, Humanities and Management*, 2014, s.317.

¹⁵ Beris Artan Özoran - Aytuğ Mermer, "Bauman gibi Düşünmek: Wellness ile Ölümün Yapısökümünün Haberler Üzerinden İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik*

ilahi kaderin bir sonucu olmuştur.¹⁶ Nitekim canlı ve cansız bütün varlıkların belirli bir ömrünün olduğu; “Onlar, kendi nefisleri (nin yaratılış incelikleri) hakkında hiç düşünmediler mi? Hem Allah, gökler ile yeri ve ikisi arasındakileri ancak hak ve hikmete uygun olarak belirli bir süre için yaratmıştır...”¹⁷ ayetiyle vurgulamıştır.

İnsan yaratıldığında Allah’ın, emir ve yasaklarını insana bildirmesiyle, insanoğlunun fiillerine ve yaşamına kurallar koymuştur. Bu kurallar insana her şeyi bilen duyan bir yaratıcısı olduğunu ve onun emrine uyması gerektiğini bildirmiş olup, kudret sahibine itaat edilmesini eğer itaat edilmezse kendisine hesap sorulacağını ve cezasının verileceği bir sonun olduğunu bildirilir.¹⁸ Nitekim kıyametten sonra başlayacak olan ahiret hayatına imanın en önemli noktası aslında insanların yeniden diriltilmesine inanmaktır.¹⁹

Ahiret konusunda materyalist düşünce her varlığı maddeci bir anlayışla görür ve her maddenin sonunun olduğunu iddia ederek insan öldüğünde yeni bir varoluşu kabul etmez. Bu sebeple materyalist düşünce sisteminde ahiretten bahsetmek mümkün değildir. İnsanı ruh beden birlikteliği ile kabul edip ahirette ruh ve bedeninin dirilişini veya sadece ruhun dirilişini kabul ederek ölümden sonrası için hayatı savunan dinsel kaynaklı düşüncede ahiretin varlığı kabul görür.²⁰

Ahiret inancı semavi dinlerin dışındaki dinlerde de mevcuttur. Örneğin zerdüştlüğün kutsal kitabından sıkça kıyamete atıfta bulunur, iyi ve dürüst insanların cennette kötülerin ise cehennemde olacağından bahsedilir. Hatta İslam’ın kıyamet ve ahiret hayatı hakkındaki inanç sistemi ile zerdüştlük ahiret inancı çoğu anlamda örtüşmektedir.²¹ Bu dünyadaki fiillerine bağlı olarak öldükten sonra kişinin dünyada

Dergisi, (30 Ocak 2018), s.309; bkz. Jana Maňhalová - Valérie Tóthová, “Excursus Into The Issue Of Finality Of Life Across Cultures”, *International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences & Arts SGEM*, 2016, 1/127.

¹⁶ Nancey Murphy, “Is altruism good? Evolution, Ethics, And The Hunger For Theology”, *Meeting Symposium on Ethic and Biology* 41/4 (Aralık 2006), s.985.

¹⁷ er-Rûm 30/8

¹⁸ Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), s.304.

¹⁹ Cengiz Alaca, *Fârâbi’de Mead, Beden İlişkisi ve Meâd Problemi* (Fecr Yayınları, 2022), s.199; Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Ana Konuları* (İstanbul: İfav Yayınlar, 2008), s.303.

²⁰ Çapku, *Ahiret*, s23-24.

²¹ Paula Djanine Sousa Moraes, *Beyond Chinvat and Al-Sirât: Symbolic Parallels in Zoroastrian and Islamic Apocalyptic Sources* (Hamad Bin Khalifa University (Qatar), 2021), s.1-2.

herhangi bir beden ile tekrar doğması,²² ilahi olmayan Hinduizm dininde de ahiret inancına bir işaretir. Nitekim İslam gelmeden önce putperest olan bazı Arapların ölümden sonra reenkarnasyonu andıran ahiret inanç sisteminde kişinin öldükten sonra ruhunun kuşa geçmesi inancı,²³ ölümden sonra da hayatın olduğu inancını göstermektedir.

İlahi temelli dinlerin inanç öğretilerinde ölüm gerçeği ve tanrının (Allah'ın) insanı yaratma gayesinin ne olduğu, inanan bütün insanların yaşamı boyunca karşılaştığı bir gerçektir.²⁴ Batı inancı kültüründe bireyin tekrar bir araya getirilerek diriltilmesi ahiret hayatında konunun belirlenmesi açısından önemlidir.²⁵ Bu konu özellikle ilahi kökenli olan Hristiyanlıkta önemli bir inanç motifi olarak işlenir,²⁶ aynı şekilde kişinin Hristiyan inancı ve bu inanç karakteri ile diriliş ilişkisi önemli olup,²⁷ kurtuluşun Hz. İsa'nın tekrar dirildiğine inanmaktan geçtiği ifade edilir.²⁸ Yine ilahi bir din olan Yahudilikte de yeniden diriliş ve ahiret inancı vardır.²⁹ İlahi dinlerin sonuncusu olan İslâm hem dünya hayatı hem de ahiret hayatıyla ilgilenir. İslâm dininde ahiret hayatıyla ilgili özel vurguların çoğunlukta olması dikkate değer bir durumdur.³⁰ İslam ölüm ve ahiret hakkında bilgileri en net şekilde anlatan ve her merhalesini detaylandıran son ilahi dindir.³¹ Nitekim Kur'an'da ahiret hayatına 110

²² Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi Tarih İnanç ve İbadet* (Samsun: Ensar Neşriyat, 2011), s.76; Ali İhsan Yitik, "Hinduizm", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Gündüz Şinasi (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), s.282.

²³ T. Emil Homerin, "Echoes of a Thirsty Owl: Death and Afterlife in Pre-Islamic Arabic Poetry", *Journal of Near Eastern Studies* 44/3 (1985), s.169.

²⁴ Lynne Rudder Baker, "Persons and the metaphysics of resurrection", *Religious Studies* 43/3 (Eylül 2007), s.319; John Macdonald, "The Angel Of Death In Late Islamic Tradition", *Islamic Studies* 3/4 (Aralık 1964), s.486.

²⁵ Richard M. Gottlieb, "The Reassembly of the Body from Parts: Psychoanalytic Reflections on Death, Resurrection, and Cannibalism", *Journal of the American Psychoanalytic Association* 55/4 (Aralık 2007), s.1218.

²⁶ Mercy Uwaezuoke Chukwuedo, "A Comparative Study of the Resurrection of the Body in Christianity and African Tradition Religion", *Journal of Religion and Human Relations* 11/1 (2019), s.78.

²⁷ J. Carleton Paget, "Debates over the Resurrection of the Dead: Constructing EarlyChristian Identity.", *The Journal of Theological Studies, NEW SERIES* 67/2 (2016), s.783.

²⁸ Chukwuedo, "A Comparative Study of the Resurrection of the Body in Christianity and African Tradition Religion", s.78.

²⁹ Şahin, *Semantik Analizler*, s.29.

³⁰ Timothy J. Gianotti, *Beyond both law and theology: An introduction to al-Ghazālī's "science of the way of the afterlife" in reviving religious knowledge (Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn)*, *Muslim World* (2011), 101/607.

³¹ Hasan Taşdemir, *Gazzâli'de Ölüm ve Sonrası Hayat* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014), s.39.

yerde net bir şekilde temas edilmiştir.³² Ayrıca Kur'an'ın hemen hemen tüm surelerinde ahirete değinilmiş veya ahirete işaret edilmiştir.³³

İslam inanç sisteminde Allah, nübüvvet ve ahiret olmak üzere üç temel inanç unsurunun olduğunu görürüz.³⁴ Bununla birlikte Allah insana hitap ederken aslında inanç sistemini ahiret üzerine kurmuştur diyebiliriz. Çünkü dinin uyarıları insanın yaptıklarının sonucunun ahiret hayatını şekillendireceğine işaret eder.³⁵ Nitekim şu ayetler ahiretin varlığı ve insanların yeniden diriltip hesaba çekileceğini vurgulamaktadır: “*Rabbimiz! hesap görülecek günde beni ana-babamı ve inanları bağışla*”³⁶ “*Onlar şöyle derler; Ey rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün iki defa öldürdün, iki defa diriltin. Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?*”³⁷ “*Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter*” denilecektir.³⁸ vb. birçok ayet İslam dininin ahiret hayatını ve insanın ahirette diriltip hesaba çekilmesini önemseydiğini göstermektedir. Bir başka husus ise İslam inanç sisteminde imana konu olan her şeyi diri tutacak olanın tevhit ilkesi yani bir tek olan Allah inancına bağlı olmasıdır. Çünkü Allah'a iman O'nun emrettiği ve bildirdiği her şeye imanı zorunlu kılar ki ahirette dirilişte bunlar arasındadır. Çünkü insanın bu dünyadaki yaptıklarının karşılığını verecek kudretli bir varlığa inanmaması durumunda ahiretin bir anlamı kalmaz.³⁹

İslam'ın inanç esaslarından olan ahiret Allah'a imandan hemen sonra vurgulanmaktadır. Ahiret insan için bu dünyanın son bulup bazı merhalelerden sonra başlayacak olan sonsuz hayatın ismidir.⁴⁰ Nitekim Kur'an'ı Kerimde buna yönelik

³² Çelebi, *İnanç Esasları*, s.145.

³³ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş* (Ensar Neşriyat, 2006), s.33.

³⁴ Cemalettin Erdemci, *Kelam İlmine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), s.168; Çapku, *Ahiret*, s.61.

³⁵ Alaca, *Fârâbi'de Mead* s.205.

³⁶ İbrâhim 14/41.

³⁷ el-Mü'min 40/11.

³⁸ el-İsrâ 17/14.

³⁹ Harun Aslan, *Fâhreddin Râzi'de Diriliş ve Haşır* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017), s.14; Emrah Karaduman, *Kur'an ve Sünnette Haşır ve Mahşer* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmî Bilimler Anabilim, Yüksek Lisans Tezi, 2013), s.4.

⁴⁰ Şinasi Gündüz, “İslam”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Gündüz Şinasi (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), s.59-60.

birçok işaret ve ayetler vardır. Örneğin şu ayet: “*De ki: Sizin için belirlenen bir gün vardır ki, ondan ne bir saat geri kalabilirsiniz ne de ileri geçebilirsiniz.*”⁴¹ Ayette belirtilen gün kıyamet günüdür yani bütün yaratılmışların öldüğü gündür. Cisim ile nefisten oluşan ve üstün gücü kabul edebilen tek varlık insandır.⁴² Kıyamet için birinci sûr’a üflenip her şey öldürüldükten sonra ikinci bir sûr’a üfürülerek insanlar öldükleri yerden daha önceden ölmüş olan insanlarda kabirlerinden kaldırılarak mahşer yerine toplanacaklardır.⁴³ İnanç esasları, her yönüyle ahiretin var olduğunu göstermekle birlikte Peygamberlerin gönderilip insanlara sorumluklarının hatırlatılması ve bunların karşılığının olacağını, nebinin tebliğ etmesi ahiretin varlığını mantıki temelle ispatlar. Çünkü peygamberlerin amaçları, tevhit inancından sonra yeniden dirilmeye açıklamaktır. Kur’an’ın Allah tarafından gönderildiğini ispat eden deliller yeniden dirilişin olacağını söyler. Ölüm gerçeği Kur’an’da her durumda hatırlanmış olup her insanın hatta her canlının öleceği ve Allah’ın en sevdiği kulları olan peygamberler içinde geçerli olacağını vurgulanmıştır.⁴⁴

Kur’an’ın ilk muhatap olduğu inanç sistemi şirk olduğu için öncelikli olarak tevhit ilkesi müşrik insanlara anlatılmıştır. Bu inançlarından dolayı ölümden sonraki hayat bazılarına göre tamamen boş söz ve tehditten ibarettir. Bu sebeple Kur’an tevhit ilkesi ile ahirete imanı ısrarlı bir şekilde işleyerek,⁴⁵ insanın akıl ve fitratı gereği onun anlayacağı şekilde ahiretin varlığını tarif etmiştir.⁴⁶ Ahirette yeniden dirilişe inanmayıp kendi yaratılışının bile farkında olmadığı halde çürümüş kemikleri eline alıp ufalayarak peygambere gösterip bu kemikler mi dirilecek şeklinde alaycı bir tavır sergileyen müşriğe Kur’an; ufalanmış kemikleri ilk yaratanın tekrar

⁴¹ Sebe 34/30.

⁴² Assist Ion Croitoru, “Theology And Science In Front Of The Fundamental Questions Of Human Existence And The Contemporary Crisis”, *International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences & Arts SGEM*, 2016, s.220.

⁴³ Ebû Hâmid Hüccetü’l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *Kıyamet ve Ahiret*, çev. Hüseyin Himi Işık (İstanbul: Hakikat Kitabevi Yayınları, 2016), s.28; Gündüz, “İslam”, s.260; John Macdonald, “The Day Of Resurrection”, *Source: Islamic Studies* 5/2 (1966), s.133; Yusuf Şevki Yavuz, “Ba’s”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 5 (1992), s.99.

⁴⁴ H. R. Moody, “The Islamic Vision of Aging & Death”, *Generations: Journal of the American Society on Aging* 14/4 (1990), s.17.

⁴⁵ Galip Türcan, *Kur’an’da Ahiret İnancı* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2002), s.96.

⁴⁶ Türcan, *Kur’an’da Ahiret İnancı*, s.109.

yaratabileceğini⁴⁷ ve ilk yaratmanın daha zor ikincisinin ise daha kolay olacağını,⁴⁸ söyleyerek akıl ve mantığa hitap etmiş ve insanın ahirete inanmasını istemiştir.⁴⁹ Çünkü aklen düşündüğümüzde de bir icadın veya herhangi bir şeyin ilk yapımı zordur. Lakin aynı şeyin ikinci defa yapılması daha basit ve kolaydır. Ancak burada ikinci yaratılışın kolay değil de zor olması Allah'ın gücü yetmeyeceği anlamına gelmez. Bilakis Allah burada insanın aciz bir varlık olduğuna işaret edip hiçbir şeyin Allah'a güç gelmeyeceğini söylemiştir.⁵⁰

Başka bir ayette yine insanın aklına hitap ederek; “*Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda Ona döndürüleceksiniz.*”⁵¹ ayetinde insanlardan akıllarını kullanmaları istenerek aslında bu dünyada yokken Allah onları bir su damlası ile anne karnında geliştirerek insan haline getirmiş ve doğumuyla bu dünya hayatına çıkarmıştır. Yoktan yaratan Allah insanı öldürdükten sonra yine diriltecek ve kendisine döndürecektir. İnsan ikinci yaratılışında Allah'ın huzuruna dünyadaki işlerinden hesaba çekilmek üzere getirilecektir denilmiştir.⁵²

Kur'an'ı Kerimde insanın imtihan için yaratıldığı bu dünyada imtihan edileceği vurgulanmıştır.⁵³ İnsanların bazıları açlık ile, bazıları korku ile, bazıları canları ile bazıları elde ettikleri kazançlar gibi çeşitli imtihanlara tabi tutulacakları⁵⁴ belirtilmiştir. Dünyada iyi işler yapan insanların karşılığını tam alamadığı, hakka girenlerin ve adaletsizlik yapanların bu dünyada tam anlamıyla cezalarını çekmediği bir gerçek olup,⁵⁵ ahirette her insana dünyada yaptıklarının hesabı sorulacaktır.⁵⁶ Bu noktada iyilerin ödülünü, kötülerin cezalarını tam anlamıyla alacakları yer ahiret olarak karşımıza çıkar.

⁴⁷ Yâsîn 36/77-79.

⁴⁸ Kâf 50/15.

⁴⁹ Şahin, *Semantik Analizler*, s.60.

⁵⁰ Mahmut Şahin, *Kur'an'da Diriliş Gerçeği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2007), s.7.

⁵¹ el-Bakara 2/28.

⁵² Ebu Cafer Muhammed b.Cerir et-Taberi, *Câmi'ul-Beyân fi Tefsir'il Kur'ân*, çev. Hasan Karaya - Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 1/157.

⁵³ el-Mülk 67/2.

⁵⁴ el-Bakara 2/155.

⁵⁵ Sadru'l-İslam İmam Ebu Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük (Kayıhan Yayınevi, 1980), s.226; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi*, s.334.

⁵⁶ Bekir Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), s.248.

Kur'an'ı Kerimde bu dünyanın ve evrenin sonunun olduğu ve bu dünyada yaşayanların diriltiilip hesaba çekileceği ile ilgili çok fazla akli deliller kullanılmıştır.⁵⁷ İnsan, akıllı bir varlık oluşu ve ruhunun sonsuzluk duygusu ile kendisinin gayesiz yaratılmayacağını bilir. Allah'ın tarih boyunca insanlığı peygamber 'siz bırakmaması ve bu peygamberler aracılığıyla insanları sorumlu tutması sonucu bu sorumlulukların bir karşılığının olacağını öğretmesi ahiretin zorunlu olarak olması gerektiğinin delilidir.⁵⁸ İnsanın ruhu ilk başta bilgisizken beden ile ömrünün sonuna kadar çaba sarfederek olgunlaşabilir. İsteddiği seviye ulaşıncaya geçmişi unuttur. Ruhun kemale ermesi hayatı boyunca devamlı olan bir süreç olup olgunlaşma sürecinin ruh için ölümden sonrada devam etmesi elzem olup,⁵⁹ bu sürecin tamamlanması sonsuz bir hayat ile olabilir. Nitekim hayat dediğimiz şey sadece şahit olduğumuz ömür olsaydı bu hayatın bir anlamı olmazdı.⁶⁰ Çünkü en güzel şekilde yaratıldığı⁶¹ haber verilen bir varlığın hayatının amaçsız ve basit görülmesi aklen uygun düşmemektedir

Salim bir akıl, kendinde bulunan mükellefiyet ve ebedilik duygusu bu dünyaya amaçsız gönderilmediği fikriyle ölümden sonra dirilişi kabullenir.⁶² Hayatının çok kısa olduğunu bilen ruh ve beden bütünü olan insan, bu kadar kısa hayatı olmasına rağmen sanki hiç ölmeyecekmiş gibi çaba sarf etmesi, aslında onun sonsuz hayat duygusundan kaynaklandığının farkında olmayışındandır. Nitekim insanın bilinç altında hep sonsuzluk duygusu vardır.⁶³ Bu noktada sonsuz olma duygusunu dünya ile tatmin edemeyecek olan insana, ahiret hayatının varlığı tabiri caizse mükemmel bir hediye olarak takdim edilmiştir. Nitekim insan psikolojisi en iyiyi hedefler, aslında kendisi için en iyi ve belki de son olacak olan bu hedefine ulaştığında, kendisi için daha iyi ve yüksek bir hedef koyar bu düşünce bahsettiğimiz sonsuz olma duygusunun tezahürüdür.

⁵⁷ Erdemci, *Kelam İlmine Giriş*, s.170.

⁵⁸ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi*, s.334.

⁵⁹ Çapku, *Ahiret*, s.80.

⁶⁰ Tefvik Mutlu, *Zemahşeri'nin Ahiret Ahval Hakkındaki Görüşleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022), s.29.

⁶¹ et-Tin 95/4.

⁶² Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi*, s.334.

⁶³ Ali Kemal Seyis, *Gelecekle İlgili Ayetler (Tahlil ve Değerlendirme)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), s.83.

Ölüm korkusu her insanın içinde var olan bir durumdur. Bunun sebebi kişinin dünya zevklerinden ayrılması, eşi ve çocuklarından ayrı kalma korkusu, öldükten sonra ne olacağını aklının tahayyül edememesi gibi durumlardır. Bu psikolojiden uzaklaşmanın yolu ise ahiretin varlığını kabul ederek bu hayata hazırlık yapmak en doğru yol olacaktır.⁶⁴ Aslında insan farkında olmadan ölümü arzuluyor ancak ölümün acı yüzü, bu arzusunun bilinç altında baskılamasına sebep oluyor. Oysa ölümden sonra yeniden diriliş insanoğlunun tamamlayamadığı hazları tamamlaması için bir fırsattır. Yani tam anlamıyla en yüksek yetkinlik ve kâmil olma durumudur.

8. İslam'da Yeniden Dirilişin Ayetler ile Temellendirilmesi

Kur'an'da ahiret hayatından bahseden birden çok ayet olmakla birlikte ayetlerin geliş sürecinin neredeyse tamamında bir şekilde yeniden dirilişe değinilmiştir.⁶⁵ Bu ayetlerin bazıları kıyametin kopuşunu, bazıları cennet-cehennemi, bazıları hesap vermeyi, bazıları azabın nasıl olacağını vb. durumları anlatır. Nitekim dünyanın ve evrenin son bulmasıyla yani ahiretin başlamasıyla ilgili farklı isimler kullanılmıştır.⁶⁶ Bununla birlikte ahiretle ilgili Kur'an'ı Kerim net ifadeler kullanır. Ayetler yeniden dirilişi betimleyerek ahiret konusunda herhangi bir kapalılık veya bilinmezlik bırakmaz.⁶⁷ Ayrıca ahirete inan veya inanmayan fark etmeksizin her insanın ölüm ve ölümden sonra diriliş gerçeği ile karşılaşacağı ayetlerde vurgulanır.⁶⁸

⁶⁴ Hayati Hökelekli, “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/1 (1991), s.158-159.

⁶⁵ Şahin, *Semantik Analizler*, s.53.

⁶⁶ Cevat Sevimli, *Kur'an'da Haşr Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006), s.16; Macdonald, “Resurrection”, s.132.

⁶⁷ Rıza A. Güneş, *Kur'an'a Göre Hayat, Ölüm ve Yeniden Diriliş* (Kahraman Maraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), s.230.

⁶⁸ Şahin, *Semantik Analizler*, s.68.

Kur'an insanlara bazen açık deliller bazen de örnekler vererek dirilişin zihinlerde oturtulması hedeflemiştir.⁶⁹ Haşır ayetleri, insanlara sunulurken adete olayı yaşıyormuşçasına ve somut bir tarzda canlı bir şekilde diriliş anlatılmıştır. Bu ayetlerde insanlar uyarılırken aynı zamanda tehdit yoluyla insanların zihni ahiret konusunda diri tutulmaya çalışılmıştır.⁷⁰

Kur'an'da ayetlere baktığımızda ilk karşılaştığı inanç topluluğu her ne kadar farklı olsa da çoğunluğu şirk inancı üzerine yaşayan Araplardır. Bu sebeple yeniden dirilişle ilgili ayetler şirk inancında olan Arapların ahiret inancı üzerine şekillenmiştir.⁷¹ Müşrikler ahireti bu hayatın tükenişi olarak iddia ediyorlardı. Dünya hayatından sonra herhangi yeni bir hayatın varlığını gerekli görmeyip hayatın sadece yaşanılan hayat ile sınırlı olduğuna inanıyorlardı.⁷²

Kur'an'ı Kerim bu inançlarından dolayı müşrikleri çok sert bir şekilde eleştirmiş yeniden dirilişin olacağını benimsetmek için akli ve mantıki deliller ortaya koyarak bunu ısrarlı bir şekilde sürdürmüştür. Müşriklerin ahiret inancından dolayı sosyal hayatlarında mal ve servet bir güç haline gelmiş çünkü bundan sonra bir hayat yok mantığıyla anı yaşamak ve her şeyi mubah görmek normal hale gelmiştir. Ayetler buna işaret ederek ahirete inanmayanların mal ve para biriktirdiği, aslında toplumun ortak paydası olan serveti sadece kendileri için kullandıklarını söylemiştir. Ayetlerde inanmayan ile dünya malına düşkün olanların karakteristik olarak birbirine benzediğine işaret edilmiştir.⁷³ Bu sebeple ahiretle ilgili ayetlerde özellikle bu dünyadaki malın ve çocukların,⁷⁴ paranın ve servetin⁷⁵ hiçbir fayda sağlamayacağı üzerinde durulur. Müşriklerin bu dünyaya düşkünlüklerinden dolayı Kur'an ahiretin varlığını ve sonsuz olduğunu ön plana çıkartarak dünya hayatının kısa, boş ve geçici⁷⁶ olduğunu vurgular.

⁶⁹ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi*, s.333.

⁷⁰ Alaca, *Fârâbi'de Mead*, s.206; Seyis, *Gelecekle İlgili Ayetler*, s.88-89; Şahin, *Kur'an'da Diriliş Gerçeği*, 2013, s.55-57.

⁷¹ Şahin, *Semantik Analizler*, s. 39.

⁷² Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s.11-12; Şahin, *Semantik Analizler*, s.39-43.

⁷³ Şahin, *Semantik Analizler*, s.39-40.

⁷⁴ eş-Şuarâ 26/88.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/14.

⁷⁶ el-Kasas 28/60.

Yine Kur'an'ı Kerim müşriklere yeniden dirilişi anlatılırken yaşamlarında ve doğal çevrelerinde bildikleri veya kullandıkları şeyler üzerinden örnekler vermiştir. “O sizin için yeşil ağaçtan ateş yaratandır. Şimdi siz ondan yakıp duruyorsunuz.”⁷⁷ ayeti yeniden dirilişe inanmayanların akıllarına hitap ederek zıt olan iki şeyin birbirinden yaratılması diriden ölümün ortaya çıkması, ölüden de dirinin çıkmasının mümkün olduğuna işaret edilerek dirilişin olacağı açıklanmıştır.⁷⁸ Nitekim Araplar ateş yakmak için iki farklı ağaç olan merh ve afar ağaçlarını kullanıyorlardı. Bu ağaçları yeşil iken birbirlerine sürterek ateş yakıyorlardı. Araplar’ da bu olay o kadar bilindik bir olay ki bununla ilgili “Ateş her ağaçta var; ama asıl Merh ve Afar” şeklinde bir deyim bile kullanıyorlardı.⁷⁹ Aslında müşrikler çevrelerine baksa yeniden dirilmenin örneklerini görecektirdi. Nitekim son baharda doğa solar kurur yani ölür. İlkbahar da ise doğa yeşerir ve tekrar hayata döner. Bu doğa olaylarını bize devamlı gösteren Allah en önemli varlık olan insanda neden göstermesin.⁸⁰

Müşrik ve diğer dinlere mensup olan insanlara ahiret inancını yerleştirmek için, Kur'an hem somut hem de soyut örnekler vermiştir. Nitekim Kur'an'da yeniden dirilişi anlatan başkaca ayetler de vardır bu ayetlerden bazılarında yer vermemiz konun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. “Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun” dedik. (Denileni yaptılar ve ölü dirildi.) İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşünesiniz diye mucizelerini de size böyle gösterir.”⁸¹ Bu ayette Yahudilerin başından geçen bir olay sahnelenerek anlatılmıştır. Nitekim bu olay Tevrat'ta da geçmektedir.⁸² Sığırın bir parçası ile ölen kişiye vurulduğu anda ölen o kişi vücudundan kanlar akar şekilde dirilip kendisini öldüren kişiyi söylemiş ve tekrar ölmüştür. Ayetin devamında Allah ölen insanları nasıl dirilttiğini insanların gözleri önünde göstermiştir. Allah ölen kişiyi hiçbir şey yapılmadan diriltebilirdi ancak ineğin kesilerek kurban edilmesi Allah'tan istenilen şeyler için kurban verilmesi olarak değerlendirilebilir.⁸³ Bu

⁷⁷ Yâsîn 36/80.

⁷⁸ Karaman, vd., Tefsir 4/515.

⁷⁹ Zemahşeri, *El-Keşşaf 'An Hakâ'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekâvil Fı Vucuhi't-Te'vil*, çev. Ahmet Alim vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 5/673.

⁸⁰ Bediüzzaman Said Nursi, *Haşir Risalesi*, 2004, s.67-73.

⁸¹ el-Bakara 2/73.

⁸² Karaman vd., Tefsir 1/142.

⁸³ Zemahşeri, *El-Keşşaf*, 1/414.

hadisenin anlatılmasıyla, Allah müşriklere burhâni kudretini göstermiştir.⁸⁴ Ayrıca hak olarak gönderilen peygamberin genelde bütün haberleri özelde ise ahiret ile ilgili vermiş olduğu haberlerin ispatı niteliğinde müşriklere bu olay anlatılmıştır.⁸⁵

Yeniden dirilişe somut örneklerden bir tanesi de Ashab-ı Kehf olayıdır. Bu kıssada bir kısım genç Allah'a iman ettiklerinden dolayı dışlanmış ve hor görülmüşlerdi. Gençler Allah'a dua edip yardım istediler, Allah bunun üzerine bu gençleri uyuttu, sonra uyandırdı, birbirlerine ne kadar uyuduklarını sordular ve cevap aradılar.⁸⁶ *"Böylece biz, (insanları) onların halinden haberdar ettik ki Allah'ın va'dinin hak olduğunu ve kıyametin gerçekleşmesinde de şüphe olmadığını bilsinler..."*⁸⁷ Bu surenin nüzul sebebi olarak müşriklerin Hz. Muhammed'in peygamberliğini araştırırken Yahudilere başvurması sonucu, Yahudilerin Hz. Muhammed'e Ashab-ı Kehf, ruh, ve dünyanın etrafını dolaşan kişi hakkında sorular sormasını istemeleridir.⁸⁸ Nitekim bu ayetler Ashab-ı Kehf'i belli bir süre uyutulduktan sonra bedenleri bozulmadan, ve bütün hayati organları tam ve bütün şekilde tekrar uyandırılmaları, ölen insanların kıyamette bir nevi tekrar uyandırılmalarını yani diriltilmelerini⁸⁹ somutlaştırarak müşriklere anlatmıştır.

Yeniden dirilmeye ilgili başka bir ayet; *"Yahut altı üstüne gelmiş (ıpıssız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, "Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?" demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: "Ne kadar ölü kaldın?" O, "Bir gün veya bir günden daha az kaldım" diye cevap verdi. Allah, şöyle dedi: "Hayır, yüz sene kaldın. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak! Böyle yapmamız seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. (Eşeğin) kemikler (in)e de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?" Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: "Şimdi, biliyorum ki; şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter."*⁹⁰ Bu ayete göre bir kişinin harap olmuş metruk olan

⁸⁴ Ö. Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Tefsiri*, 1/70.

⁸⁵ Taberi, *Câmi'ul-Beyân*, 1996, 1/247.

⁸⁶ el-Kehf 18/10-11-12-19.

⁸⁷ el-Kehf 18/21.

⁸⁸ Karaman, vd., *Tefsir*, 3/532.

⁸⁹ Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Tefsiri*, 4/1945; Karaman, vd., *Tefsir*, 3/544-545.

⁹⁰ el-Bakara 2/259.

bir köye vardığını ve gördüğü manzara karşısında üzüntü duyarak bu köyün eski haline döneceğine Allah'ın kudretinin yetip yetmeyeceğini merak etmiştir. Allah bu kişiyi yüz sene ölü halde tutup tekrar diriltildikten sonra bu adama ne kadar uyudun diye sormuş o kişi ise cevaben bir gün veya bir günden daha az şeklinde demiştir ancak bu kişi yüz sene uykuda kaldığının farkında değildir. Nitekim yanındaki yiyeceklerin taze bir şekilde kalması ve ölen eşeğin çürümüş ve dağılan kemikleri bir araya getirilerek diriltilmiş hali gösterildi. Sonuç olarak ölen insanların tekrar dirilemeyeceğini öne süren inkârcılara karşı insan öldürüldükten sonra yeniden diriltilmesi ve haşrin meydana geleceği ispat edilmiştir.⁹¹

Bu olayın nerede ve zaman geçtiği bilinmemekle beraber önemli olan olayın mahiyeti olup Allah'ın ölen kişi ve eşeği diriltip tekrar canlandırılmasıdır. Özellikle eşeğin yeniden dirilişinde kemiklerinin bir araya getirildiğinin vurgulanması,⁹² hesap vermeyecek bir canlının bile kemiklerinin tamamının birleştirilip diriltilmesi, ahirette mükellef olan akıl-irade sahibi ve hesap verecek olan insanın diriltilmesinin kanıtı gibi durmaktadır. Kesin ve açık olan bu ayette başlangıçta yoktan yaratılmayı kabul eden müşriklerin haşre karşı çıkmalarının sebebi akıl eksikliklerinden olduğu vurgulanmıştır. Bu ayette anlatılan olay müminlerin imanını artırırken müşrikleri azdırmaktadır. Nitekim insan yok iken varlığa çıkartıp yaratan ölümden sonra tekrar yaratmaya kadirdir. Bu ve bunun gibi yeniden dilise birçok çeşit örnek vardır.⁹³

Hz. İbrahim'in Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiğini öğrenmek istemesi üzerine Allah Hz. İbrahim'e dört kuş alıp besleyip kendine alıştırmasını emretmiş sonra bu kuşları öldürerek parçalayıp her parçayı farklı dağlar üzerine bırakmasını daha sonra o kuşları çağırdığında kendisine geldiklerini göreceğini belirtmiştir.⁹⁴ Hz. İbrahim Allah'ın emrettiği şekilde kuşları parçalayıp parçalarını farklı dağlara bıraktı sonra onları çağırdı. Sonra parçalanmış kuşların parçaları bir araya geldi, onlara can verildi ve koşarak Hz. İbrahim'e geldiler. Bu olay akıl ve mantığın kavrayamadığı bir

⁹¹ Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Tefsiri*, 1/273-274.

⁹² Şahin, *Semantik Analizler*, s.84.

⁹³ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:, 2021), 3/934-935.

⁹⁴ el-Bakara 2/260.

durum gibi görünmekte ancak bu şu şekilde düşünülebilir; herhangi bir maddeyi beynimizde bölüp parçalayıp, bu parçaların hepsini farklı yerlere bırakalım ve sonrasında parçaladığımız bu maddenin ilk yani tüm şeklini beynimizle düşündüğümüzde aslında parçaladığımız o maddeyi tekrar toplamış (diriltmiş) oluyoruz ki bu ayette anlatılan olayda budur.⁹⁵ Allah'ın kudretinin insanın gözüyle şahit olması Allah'ın yaptıklarının ileride yapabileceklerinin teminatı olarak görmesi ve inanması ölümden sonra insanın tekrar yaratılması açısından aklın kabul edeceği bir fikri ortaya koyar.⁹⁶

Tüm bu mucize Hz. İbrahim'in gözleri önünde oldu. Bütün bu olanları Allah'ın peygamberi gözleriyle gördü. Aslında bu olay her an gerçekleşmektedir. Yani yoktan vücutlar oluşuyor canlar veriliyor ve bütün insanlar bunları aynı Hz. İbrahim gibi gözleriyle görüyorlar. Ancak tek fark Hz. İbrahim bu olayı başından sonuna kadar izledi, diğer insanlar ise bu olayın bitmiş halini yani son kerte olan canlanmış halini görmektedirler.⁹⁷

Müşriklerin her platformda haşri inkâr etmelerine karşın ayetler aynı şekilde haşrin olacağını kesin bir şekilde ifade etmektedir. *"Dediler ki: "Biz bir yığın kemik, bir yığın ufantı olduğumuz zaman mı yeniden bir yaratılışla diriltilecekmiz, biz mi?" "De ki: "(Şüpheli mi var?) İster taş olun ister demir!" Yahut aklınızca, diriltilmesi daha da imkânsız olan başka bir varlık olun, (yine de diriltileceksiniz.)" Diyecekler ki: "Peki bizi hayata tekrar kim döndürecek?" De ki: "Sizi ilk defa yaratan." Bunun üzerine başlarını sana alaylı bir tarzda sallayacaklar ve "Ne zamanmış o?" diyecekler. De ki: "Yakın olsa gerek!"*⁹⁸ Burada yeniden dirilişin inkârına karşılık mantıksal bir yanıt verilmiştir. Eğer bir varlığın yok olmasından sonra tekrar diriltilmesi gerekirse o varlığın mahiyeti, hangi yapıda olması veya canlı olup olmamasına bakılmaksızın o varlık Allah tarafından diriltilecektir. Nitekim ayette ölenlerin taş veya demire dönüşmüş olmasının durumu değiştirmeyeceğini, Allah nasıl ki ilk olarak maddi ve cansız cisimleri yaratıp sonra onları canlandırmışsa

⁹⁵ Elmalılı, Kur'an Dili, 3/947.

⁹⁶ Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2011), s.144.

⁹⁷ Elmalılı, Kur'an Dili, 3/947; Seyyid Kutub, *"Hasenat Kur'an Araştırmaları Uygulaması "* (Fî Zılâli'l-Kur'ân)", Windows (Türkiye, 2022), s.217.

⁹⁸ el-İsrâ 17/49-51.

ahirete de aynı şekilde diriltilecekleri,⁹⁹ hatta bu inkârcılar ölümün kendisi bile olsalar öldürülüp tekrar haşır edileceği ifade edilmiştir.¹⁰⁰

Yine müşrikler gaybi konuda aklın sınırını aşan bir durumu yok sayarak aklın bilmediği veya akli aşan durumları inkâr etmişlerdir. “*Kâf. Şerefli Kur'an'a andolsun ki kâfirler, aralarından bir uyarıcının gelmesine şaşkınlık ve şöyle dediler: "Bu tuhaf bir şeydir!" "Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı dirilecekmiz? Bu, akla uzak imkânsız bir dönüştür!" "Şüphesiz biz, toprağın; onlardan neleri eksilttiğini bilmekteyiz. Yanımızda o bilgileri koruyan bir kitap vardır."*¹⁰¹ Müşrikler kendilerinden gelen bir peygamberi garipsediler. Bu peygamber onları uyarıyor ve ahirete inanmaları gerektiğini söylüyordu. Ancak müşrikler kendileri gibi bir insan olan peygamberi kabul etmediklerinden dolayı, bu psikolojik yapıyla ahireti inkâr ettiler. İnkâr etme sebepleri ise toprağa dönüşmüş yok olmuş bir şeyin tekrar yaratılmayacağı fikriydi. Ancak ayette insanın her zerresinin kaydedildiği ve bunların bilgisinin Allah tarafından her ayrıntısına kadar bilindiği söylenerek dirilişin olacağı ifade edilmiştir.¹⁰² Aslında bu ayette insanın aklının her konuda hüküm verici olmadığına işaret edilmiş ve acizliği ortaya konmuştur. Çünkü akıl toprağa karışıp yok olan kemiklerin nereye gittiğini durumlarının ne olduğunu kavrayamadığı için bunun tekrar yaratılmasını imkânsız görüyor. Oysa Allah insanların bu durumu anlamasa bile yok olanların toprağın neyi eksiltip eksiltmediğini bildiğini söylemiştir.

Şu ayete mantıksal bakıldığında insanlar aslında yeniden dirilmenin gerekliliğini anlayacaklardır. “*İblis, "Ey rabbim! Öyle ise bana insanların diriltilecekleri güne kadar mühlet ver"* dedi.”¹⁰³ Şeytanın yeniden dirilme oluncaya kadar mühlet istemesi aslında külli irade de daha ilk yaratılış ile birlikte yeniden dirilişin var olduğunu gösterir Nitekim ilk insanın yaratılmasıyla birlikte bu irade onun karşısında durmaktadır. Bu da yeniden dirilişi ilk yaratılıştan itibaren

⁹⁹ Karaman, vd., *Tefsir*, 3/490; Taberi, *Câmi'ul-Beyân*, 5/290-291.

¹⁰⁰ Beşir el-Ezdi el-Belhî Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîr-î Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yayınları, 2006), 2/453.

¹⁰¹ el-Kâf 50/1-4.

¹⁰² Taberi, *Câmi'ul-Beyân*, 7/525-526.

¹⁰³ es-Sâd 38/79.

insanoğlunun bildiğini gösterir. Ayrıca ahiretten önce her şeyin belirli bir vaktinin olduğu şu ayette belirtilmektedir. “*Yoksa, Allah’ın izin vermediği bir dini kendilerine tutulacak yol kılan ortakları mı var? Eğer (cezaların ertelenmesine dair) kesin hükmü olmasaydı, derhal aralarında hüküm verilirdi. Şüphesiz, zalimler için elem dolu bir azap vardır.*”¹⁰⁴ Ayette irade ve kararın varlığı “kesin karar sözü” (kelimetu’l-fasl) ile ifade edilmiş¹⁰⁵ olup sünnetullah’ta belirlenmiş olan yasa değişmeyeceğinden dolayı bu vakit bittiğinde yani yasa gerçekleştiğinde ahiret başlayacaktır.

Görüldüğü üzere ayetlerde yeniden dirilişin nasıllığıyla ilgili bilgiler verilmiş, ahiret hayatının varlığı vurgulanarak bu hayatta yeniden dirilmenin olacağı, bu dirilişin imkânsız olmadığı bilakis Allah’a kolay olduğu aktarılmıştır. Ayetlerde yeniden dirilişe pek çok örnek verilmiştir. Bazen insanın diriltilmesi, bazen hayvanların diriltilmesi, bazen doğanın diriltilmesi gibi Kur’an’da ahiret hayatına bütüncül baktığımız da bu dünyanın yaratılış sebebinin aslında ahiret olduğunu görürüz. Çünkü insan şu kısacık hayatında bile kendisine koyduğu bir hedef için çaba sarf etmektedir. İnsan akli bir sonraki gün için hesap yaparken bu dünyanın sonunda tabiri caizse bu dünyanın yarını için hesap yapmaması veya dünyadan sonra bu akıllı varlığın yok olması kabullenebilir bir durum değildir.

9. Ayetlerde Yeniden Diriliş ve Kelam İlminde Kullanılan Kavramlar

Kur’an’da somut veya soyut konular insanlara anlatılırken eşi benzeri olmayan bir üslupla aktarılmıştır ki hem eğitilmiş insanlar hem eğitimsiz insanlar kolaylıkla anlayabilmiştir. Aynı zamanda bir mucizedir. Çünkü Allah insanlara ve cinlere meydan okumuş ve Kur’an’ın benzerini yazmaya davet etmiştir. Ayrıca diğer

¹⁰⁴ eş-Şûrâ 42/21.

¹⁰⁵ Türçan, *Kur’an’da Ahiret İnancı*, s.68.

peygamberlere verilen mucizeler duyusal ve geçici iken Kur'an'ı Kerim bu anlamda insanların hislerine hitap ediyor olması, insanların maneviyatına olan dokunuşları ve inzalinden günümüze kadar her çağa cevap vermesi bu kitabı diğer mucizelerden ayırmaktadır.¹⁰⁶

Kur'an'da bir olay anlatılırken eş anlamlı kavramlardan ziyade farklı kavramlar ile olayları sunar. Buradaki amaç olayı farklı kavramlar ile anlatarak insanların daha iyi kavramasını sağlamaktır.¹⁰⁷ Gerçekten de muhataba bir konu farklı sözcük ve kavramlar ile anlatıldığında o kişinin konuyu daha iyi anladığını görürüz. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de yeniden dirilişi ifade eden birçok farklı kavram vardır. Bu kavramların tamamını vermek konumuzu aşan bir durum olduğu için bu kavramların bazılarını yer vermeye çalışacağız.

Göndermek, elçi seçme, sevk ve teşvik etmek, diriltmek, kaldırmak, uykudan uyandırmak, ölüyü diriltmek¹⁰⁸ gibi anlamlara gelen ba's "ölüyü diriltmek" anlamı "yevme yub'asune" (diriliş günü) şeklinde geldiğinde¹⁰⁹ ahirette kıyametten sonra dirilmeyi ifade etmektedir. Nitekim şu ayet bu anlamdadır. "İblis, "Ey rabbim! Öyle ise bana insanların diriltilecekleri güne kadar mühlet ver" dedi."¹¹⁰ Ba's kavramının ölümden sonra dirilişi ifade etmesiyle ilgili bir başka ayet şudur; "Hayır! Bu, sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır."¹¹¹ Bu ayetlerde geçen "dirilme günü" ifadesinde kıyametten sonra insanların ba's

¹⁰⁶ İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir Tarihi" (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), s.14-15.

¹⁰⁷ Şahin, *Semantik Analizler*, s.71-72.

¹⁰⁸ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), "Hşr"; Mehmed Elif b. Ahmed Muhtâr Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân fi Şerhi Lugati'l-Kur'ân (Kuran Lüğati)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), "Ba's"; Mehmed Vankulu, *Vankulu Lugati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), "Hşr"; Serdar Mutçalı, *el-Muceme-l Arabî-l Hâdis (Arapça- Türkçe Sözlük)* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), "Hşv"; Bekir Topalaoğlu - Hayrettin Karaman, *el-Gamîsû'l Cedîd (Arapça Türkçe Yeni Sözlük)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), "Bas"; Ömer Sevinçgöl, *Özel Lügat* (Zafer Yayınları, 2006).

¹⁰⁹ Şahin, *Semantik Analizler*, s.89.

¹¹⁰ es-Sâd 38/79.

¹¹¹ el-Mü'minûn 23/100.

edilmesini yani tekrar diriltilmesi anlatılmaktadır. Ayrıca Kur'an'da "yevmü'l-hûrûc" ve "yevmü'l-kıyam" gibi kavramlarla da ifade edilir.¹¹²

Ba's kavramının ıstılahtaki anlamı ise Allah'ın kıyametin birinci aşamasından sonra ikinci aşamasında insanları kabirlerinde dirilterek hesaba çekmek üzere onları tekrar canlandırmasıdır.¹¹³ Nitekim ba's kavramı ahiretteki diriliş için kullanılan lafızların başında gelir.¹¹⁴ Ayetlere baktığımızda ölümden sonraki dirilişte insanın idrak, duyuşal ve bilinçli bir vücutta canlandırılmasında kullanılan ba's kavramıdır. Oysa insanın ilk yaratılışında daha çok bedeni işaret eden ihya, halk ve neşr gibi kavramlar kullanılmıştır. Bu kavram yaratılma için kullanılan kavramlar içerisinde ahiret için kullanılırken, oluşan bir maddenin yok olmasının ardından tekrar yaratılması anlamında da kullanılmaktadır.¹¹⁵ Nitekim dini terminolojide ölümden sonra dirilmeyi ifade için kullanılan kavram "ba's bade'l-mevt" dir.¹¹⁶ Hayy, halk ve nuşûr gibi diriliş ifade eden kavramlar insanın fiili,¹¹⁷ olarak kullanılırken ba's kavramı diriliş anlamında fiil olarak kullanıldığında insanlar fiili olarak değil sadece Allah'ın fiili olarak kullanılmıştır.¹¹⁸ Ayrıca bu kavramın yeniden diriliş için yoğun olarak kullanılması Kur'an'ın muhatap olduğu insanların bu kavramın sözlük ve terim anlamlarını bildiklerini gösterir.¹¹⁹

Bir insanı veya insan topluğunu zorla bir mekândan, çıkarmak, sürmek, diriltip bir mekânda, alanda toplamak,¹²⁰ toplamak, ölüm,¹²¹ bir araya toplamak,¹²² bir araya getirmek, izdiham olması, sıkıştırılmak,¹²³ nazik, incelik, sürgün etmek, ayakta durmak, kıtlık savaş vb. sebepler ile sürmek, önünde durmak, ince ve latif

¹¹² İlyas Çelebi, "Ölüm ve Sonrası", *Kelam (El Kitabı)*, ed. Ali Şaban Düzgün (Grafiker Yayınları, 2012), s.687.

¹¹³ Taftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s.205; Topaloğlu vd., *İnanç Esasları*, s.266; Yavuz, "Ba's", 1992, s.98; Çelebi, *İnanç Esasları*, s.153; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimler Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), "Ba's".

¹¹⁴ Güneş, *Yeniden Diriliş*, s.233.

¹¹⁵ Şahin, *Semantik Analizler*, s.90.

¹¹⁶ Çelebi, "Ölüm ve Sonrası", s.687.

¹¹⁷ bkz.Âl-i İmrân 3/49; el-Bakara 2/73; Mâide 5/110.

¹¹⁸ Şahin, *Semantik Analizler*, s.90.

¹¹⁹ Türcan, *Kur'an'da Ahiret İnançları*, s.178.

¹²⁰ Âsım Efendi, "Hşr"; Hasîrîzâde, "Hâ-Şe"; Süleyman Toprak, "Haşır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 16/416.

¹²¹ Vankulu, "Hşr".

¹²² *Kubbealtı Lugati*, "Mead", 2020.

¹²³ Mutçalı, "Hşv".

kulak, ok yeleşi¹²⁴ gibi anlamları olmakla birlikte haşir kavramı hem insan için hem de diğer varlıklar için¹²⁵ kullanıldığı görülür. Ayrıca İslam'da genel bir inanca göre her millet ve ümmet kendisine gönderilen peygamberi ile haşir edileceği için¹²⁶ Hz. Muhammed'in isimlerinden biri de haşir'dir.¹²⁷

Haşir dini literatürde kıyamet koştuktan sonra yeniden diriltilen insanların hesap vermesi için bir meydana sevk edilip toplanmasını ifade eder.¹²⁸ Haşir 'in dirilmeden sonra toplanma olduğu söylenmekle birlikte "yevmü'l-haşir" kavramının "yevmü'l me'âd "yevmü'l-ba's," ve "yevmü'l-kıyâme" şeklinde kullanılmış olmasından dolayı haşir 'in birinci kısmının dirilme ikinci kısmının ise toplanma olduğu anlaşılır.¹²⁹ Nitekim Gazzâli *el-İktisad fi'l-İtikâd* kitabında haşri ölümden sonra ölenlerin tekrar diriltilip iade edilmeleri olarak tanımlar.¹³⁰ Ayrıca Fâhreddin Râzi de haşri benzer görüşle dağılmış insan bedeninin toplanması olarak tarif eder.¹³¹ Aynı şekilde Amidi de (ö.631/1233) insanın yenilen ve dağılan parçalar toplanarak haşir edilir diyerek haşir ve ba's'ı ve aynı anlamda kullanmıştır.¹³²

Haşrin ölümden sonra dirilişi ifade ettiğine işaret eden ayetlerden bir tanesi şudur; "Yeryüzünde gezen her canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda hepsi Rablerinin huzuruna toplanıp getirilecekler."¹³³ Bu ayette her ne kadar hayvanların diriltileceğinden bahsedilse de ayetin önceki ve sonraki ayetlerle olan ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda haşir'den kastın ölümden sonra diriliş olduğu görülür.¹³⁴ Allah'a haşir olunacaksınız¹³⁵ ayetinde de haşir kavramının, ikinci

¹²⁴ Âsım Efendi, "Hşr"; Vankulu, "Hşr".

¹²⁵ Hasîrîzâde, "Hâ-Şe"; Toprak, "Haşir", 16/417.

¹²⁶ Toprak, "Haşir", 16/416.

¹²⁷ Âsım Efendi, "Hşr"; Vankulu, "Hşr".

¹²⁸ Çelebi, *İnanç Esasları*, s.155; Gölcük - Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, s.471; *Kubbealtı Lugatı*, "Mead"; Topaloğlu vd., *İnanç Esasları*, s.263; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam* (İz Yayıncılık, 2005), s.181.

¹²⁹ Güneş, *Yeniden Diriliş*, s.247.

¹³⁰ Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *İktisâd Fil İtikâd (İtikâd'da Orta Yol)*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1971), s.214.

¹³¹ Muhammed B. Ömer B. Hüseyin Fahreddin Râzi, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1967), s.237.

¹³² Erkol, "Amidi'ye Göre Haşir", s.197.

¹³³ el-Enâm 6/38.

¹³⁴ Şahin, *Semantik Analizler*, s.190-191.

surdan sonra yaşanılacak olan her merhaleyi ki buna ba's da dahil içine alacak şekilde kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca İslam literatüründe kelimeler ba's neşir meâd vb. kavramlarını kaplayacak şekilde yeniden diriliş için haşir kavramını kullanmışlardır.¹³⁶

Açma, dağıtma,¹³⁷ bir nesneyi açıp yayma, bitkililerin bitmeye başlaması, çiçeğin kokusunun yayılması, yağmurla bitkilerin yeşermesi, yaprakların yayılması, hayvanın yayılıp beslenmesi,¹³⁸ vücut verme, kıyamet günü diriltme,¹³⁹ ölüyü diriltme,¹⁴⁰ diriltme günü, ölükten sonra diri olmak,¹⁴¹ mahşerde amel defterlerini dağıtan meleğin ismi,¹⁴² kıyamet günü hesaptan sonra insanları yerlerine dağıtmak¹⁴³ gibi anlamları olan neşir kavramının terim anlamı ise genel bir görüş ile ahirette bütün insanların dirilmesidir.¹⁴⁴

Neşir kavramı ayetlerde insanın diriltilmesi ve tabiatın canlandırılması olarak kullanılmaktadır.¹⁴⁵ Neşir kavramı insanın diriliş anlamını iki şekilde ifade ettiğini görmekteyiz. Bunun biri kıyametten sonra ilk dirilmeyi ifade eden ba's diğeri ise haşir anlamında hesaplar görüldükten sonra dağıtıp yayma anlamındadır.¹⁴⁶ Neşir kavramının insanın dirilişiyle ilgili kullanılmasına şu ayetleri örnek verebiliriz; *"Sonra onu öldürdü ve kabre koydu. Sonra dilediği vakit onu diriltir."*¹⁴⁷ Bu ayetlerde neşir kavramı fiili Allah'a ait olduğu ve öldürmenin Allah'a has olduğu yine diriltme fiilinin de Allah'ın kudreti altında olduğu vurgulanmakla birlikte,¹⁴⁸ öldürme fiilinin Allah'a ait olması diriltme için de bir kanıt olup neşir yani canlandırma işini de Allah yapacaktır.¹⁴⁹ Ayrıca ayetlerin işaret ettiği üzere neşir

¹³⁵ el-Bakara 2/203.

¹³⁶ Karaduman, *Haşir ve Mahşer*, s.3.

¹³⁷ Mutçalı, "Mead"; Sevinçgül, "Neşir".

¹³⁸ Vankulu, "Nşr"; Âsım Efendi, "Nşr".

¹³⁹ Topalaoğlu - Karaman, "Nşr".

¹⁴⁰ Âsım Efendi, "Nşr"; Vankulu, "Nşr".

¹⁴¹ Mutçalı, "Avd"; Vankulu, "Nşr".

¹⁴² Hasîrîzâde, "Neşirat".

¹⁴³ Topalaoğlu - Çelebi, "Neşir".

¹⁴⁴ *Kubbealtı Lugati*, "Mead"; Sevinçgül, "Neşir".

¹⁴⁵ Şahin, *Semantik Analizler*, s.107.

¹⁴⁶ Güneş, *Yeniden Diriliş*, s.239.

¹⁴⁷ Abese 40/21-22.

¹⁴⁸ Şahin, *Semantik Analizler*, s.108.

¹⁴⁹ Taberi, *Câmi'ul-Beyân*, 9/11; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Tefsiri*, 8/3970; Karaman, vd., *Tefsir* 5/556-557.

kavramının gerçekleşmesi için insan ve bitkinin yani canlının ölmesi gerekmektedir. Nitekim öldükten sonra tekrar canlılık özelliğini kavuşmasını anlatan lafızlardan biri de neşir 'dir.¹⁵⁰ Bu kavramın tabiatın canlanmasıyla alakalı geçtiği ayet “O, gökten bir ölçüye yağmuru indirendir. Biz onunla ölü arâziyi canlandırdık. İşte sizde böyle diriltileceksiniz.”¹⁵¹ Canlının yaşama çıkması için şartların oluşması gerekli ve zarar vermeyecek şekilde suyun indirilmesiyle tabiatın ölü iken canlanması bu ayette belirtilmiş olup ölü toprağın suya kavuşmasıyla bitkiler canlanmıştır.¹⁵²

İade etmek, eski haline getirme, geri verme, onarma, yineleme, bir şeye ikinci defa başlamak, geri işlemek, baştan alma¹⁵³ gibi anlamları olan İ'ade kavramı terim olarak Allah'ın başta yaratması gibi ahirette tekrar yaratmasını ifade eder. Kök olarak aynı kelime olan meâd'ın ise; başlangıç ve dönüş zamanı,¹⁵⁴ bir şeyin maddenin veya nesnenin özüne dönmesi¹⁵⁵ mekân, geri dönmek, dönülecek yer, dönüş, ahiret, hedef, bir şeyi ikinci defa yapmak, bir işe ikinci defa başlamak, yaratılmışların varacağı yer¹⁵⁶ gibi anlamları vardır.

İ'ade ve meâd genel bir tanımla dünya hayatının bitişiyle ahiret hayatının başladığı zaman¹⁵⁷ olmakla birlikte herhangi bir şeyin tekrar dönüşünü yani insanın ölümden sonra ahirette diriltilerek hayatına devam etmesini ifade etmektedir.¹⁵⁸ Kavram dirilişi ifade etmek üzere “bede'e” fiili ile kullanılır.¹⁵⁹ Bu kavramın ahirette dirilişi ifade ettiğine şu ayeti örnek gösterebiliriz; “...Dini Allah'a has kılarak Ona ibadet edin. Sizi başlangıçta/bede'e yarattığı gibi (yine Ona) döneceksiniz/teûdun.”¹⁶⁰ Burada bede'e fiili canlının yani insanın en başta yaratılışını anlatırken avdet lafzı insanın doğumundan ölümüne kadar olan bütün ruhi ve bedeni

¹⁵⁰ Güneş, *Yeniden Diriliş*, s.239.

¹⁵¹ ez-Zuhruf 43/11.

¹⁵² Zemahşeri, *El-Keşşaf*, 6/12; Şahin, *Semantik Analizler*, s.108.

¹⁵³ Âsım Efendi, “Avd”; Vankulu, “Avd”; Mutçalı, “Avd”.

¹⁵⁴ M. Sait Özerverli, “Mebde ve Mead”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/211; Güneş, *Yeniden Diriliş*, s.224.

¹⁵⁵ Âsım Efendi, “Avd”.

¹⁵⁶ Âsım Efendi, “Avd”; Vankulu, “Avd”; Mutçalı, “Avd”; Topalaoğlu - Karaman, “Avd”; *Kubbealtı Lugati*, “Mead”.

¹⁵⁷ Özerverli, “Mebde ve Mead”, 28/211.

¹⁵⁸ Güneş, *Yeniden Diriliş*, s.244-245.

¹⁵⁹ Şahin, *Semantik Analizler*, s.167.

¹⁶⁰ el-A'raf 7/29.

özellikleriyle tekrar iade edilmesini yani diriltilmesini ifade eder.¹⁶¹ Ayrıca Müslüman filozoflar ba's, neşr ve haşir gibi ahiret hayatını her merhalesiyle anlatmak için çoğunlukla meâd kavramını kullanırlar.¹⁶²

Ölçümlemek, ölçmek, oranlamak, yaratmak, yaratık, yaratılmış, mahluk, mahlukat, bir şeyi örneksiz ve benzersiz yaratmak-yapmak, bir madden bir maddeyi çıkarmak, bir nesneyi yumuşatıp düzleştirmek, bir şeyi inşa etme,¹⁶³ bir şeyi yoktan yaratma, ilk kez yaratma-yapma, benzersiz ve örneksiz yaratma sürekli yaratma anlamlarında halk kavramı Allah'ın ismidir.¹⁶⁴ Ayrıca halk kavramı "Halk-ı Cedit" terkihiyle ahirette yeni bir hayata kavuşturma yeniden diriltme, yaratmayı tekrarlama anlamlarını da gelir.¹⁶⁵

Halk kelimesi ayetlerde insanın diriltilişi, insanın ilk yaratılışı yine insanın doğum veya üreme yoluyla yaratılışını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Yeniden dirilişi ifade eden halk kavramı Kur'an'da on üç yerde geçmekte olup bunların bir kısmında yeni bir yaratma anlamında "halkun cedit" terkihiyle müşriklerin dirilişi inkarına yer verilmiştir.¹⁶⁶ Bu anlamda şu ayeti söyleyebiliriz; "Eğer şaşacaksan, asıl şaşılacak olan onların, "Biz toprak olunca yeniden mi yaratılacakmışız?" demeleridir..."¹⁶⁷ Ayet müşriklerin gözleri önünde şahit oldukları yoktan yaratılışa şaşırılmaları ve öldükten sonra yeniden yaratılmaya şaşırılmalarını abes karşılamıştır.¹⁶⁸ Elmalılı da bu ayete şöyle bir yorum getirir. Asıl şaşılması gerekenin ilk yaratılış olduğu halde onların ikinci yaratılışa şaşırılmalarını acayip bir durum olduğunu belirtir. Çünkü Allah yeni halk ile yani yaratılış ile her şeyi tekrar tekrar yarabilme kudretine sahiptir der.¹⁶⁹ Kısacası "halk" lafzı yeni diriliş söz konusu olduğunda nitelikli, belirli bir plan çerçevesinde parçalarının bir araya getirilmiş

¹⁶¹ Şahin, *Semantik Analizler*, s.167.

¹⁶² Alaca, *Fârâbi'de Mead*, s.197; Karaduman, *Kur'an ve Sünnette Haşir ve Mahşer*, s.3.

¹⁶³ Âsım Efendi, "Hlg"; Mutçalı, "Hlg"; Vankulu, "Hlg"; Topaloğlu - Karaman, "Hlg"; Mustafa Çağrııcı, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 43/331; Sevinçgül, "Halk"; Topaloğlu - Çelebi, "Halk".

¹⁶⁴ Âsım Efendi, "Hlg"; Bekir Topaloğlu, "Halik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997); Topaloğlu - Çelebi, *Câmi'ul-Beyân*; Sevinçgül, *Câmi'ul-Beyân*.

¹⁶⁵ Sevinçgül, "Halk-ı Cedit"; Topaloğlu - Çelebi, "Halk-ı Cedit".

¹⁶⁶ Şahin, *Semantik Analizler*, s.154.

¹⁶⁷ er-Rad 13/5; benzer ayetler için bkz.el-İsrâ 17/49; Sebe'34/7; Kaf 50/15.

¹⁶⁸ Zemahşeri, *El-Keşşaf*, 3/487; Karaman, vd., *Tefsir*, 3/273-274.

¹⁶⁹ Elmalılı, *Kur'an Dili*, 3/728-729.

insanın uyumlu ve kusursuz bir bütün oluşunu anlatır. Bu her iki dünya içinde geçerli olup tecrübe ettiğimiz bu dünyadadır.¹⁷⁰

Kur'an'ı Kerim'de dirilişi ifade eden kavramlara baktığımızda genelde ahiret, özelde ise diriliş farklı ve değişik kavramlar ile anlatılmıştır. Ahirette diriliş için kullanılan kavramlar her ne kadar da farklı olsa da hepsinin birleştiği anlam aynıdır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Kur'an diriliş konusunu kapasitesine göre her insan nasıl ve hangi kavramdan anlaması gerekiyor ise o kavramlar ile detaylı bir şekilde yeniden dirilişi anlatmıştır. Burada temel amaç dünyanın sonunda insanların tabiri caizse ahirette bir sürpriz ile karşılaşmalarına izin vermeyecek şekilde ahiretin bütün merhaleleri iğneden ipliğe anlatılmıştır. Diriliş ile ilgili ayetler insanın duygusuna, biyolojik yapısına, sosyal hayatına, sosyo ekonomik kültürüne ve içinde yaşadığı tabiata vurgular yaparak ahireti ince ve pürüzsüz bir dokuma şeklinde insan zihnine yerleştirmeyi amaçlamıştır. Bunu yaparken ölümün korkulacak bir şey olmadığını ahirette iyiliklerin karşılıksız bırakılmayacağını anlatırken yeri geldiğinde özellikle ahirete inanmayan insanların ahirette çetin bir durumla karşılaşacaklarını ifade etmiştir.

¹⁷⁰ Şahin, *Semantik Analizler*, 161-162.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. NASLARIN YORUMU BEDENİ VE RUHANİ HAZLAR İLE MA'DUMUN İADESİNE DAİR TARTIŞMALAR

1.1. AYETLERDE ANLATILAN CİSMANİ HAŞİRİN TEVİL EDİLMESİ NOKTASINDA YORUM FARKLILIKLARI VE SEMBOLİZİM

Burada konumuza geçmeden muhkem, müteşâbih ve te'vil kavramlarını açıklamakta fayda vardır. Muhkem; dış etkilere kapalı değişmeyen,¹⁷¹ doğru, eksiksiz¹⁷² gibi sözlük anlamları olan muhkem terim anlamı anlatılmak istenen şeyin açık ve net bir şekilde anlatıldığı te'vil ve tefsire ihtiyaç duymayan kelime veya ayetlerdir.¹⁷³ Müteşâbih; benzetme, benzerlik, benzeşme, kapalılık, birbirine benzer, birbirinin dengi ve eşi¹⁷⁴ gibi anlamları olan müteşâbihin, terim anlamı okunduğunda anlaşılması zor, farklı anlamlar verilebilen ve farklı manalara dalalet edebilecek ayetlerdir.¹⁷⁵ Farklı olarak, anlaşılmasında güçlük çekilen ve te'vile ihtiyaç duyulan kelime ve ayetlerdir.¹⁷⁶

Dönüş, bir durumdan başka bir duruma geçiş, bir kelimeyi başka bir kelimeye döndürmek¹⁷⁷ gibi anlamları olan te'vil kelimesi ilk okunduğunda kelime veya ayete ilk anlamını değil olabilecek başka ve benzer bir anlamını¹⁷⁸ vermek veya ilk okunuşta iki anlam yüklenebilecek bir ayeti veya kelimeyi bu iki anlamdan birini ayetin ve kelimenin siyak veya sıbakına uygun olanı tercih etmektir.¹⁷⁹ Sözlük ve

¹⁷¹ Tuncay Başoğlu, "Muhkem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 31/42.

¹⁷² Mutçalı, "Hkm".

¹⁷³ Âsım Efendi, "Hkm"; Başoğlu, "Muhkem", 31/42; Topaloğlu - Çelebi, "Muhkem".

¹⁷⁴ Hasîrîzâde, "Müteşâbihen"; Sevinçgül, "Mütşâbih-Müteşâbihati Kura'ni'ye"; Mutçalı, "Şbh".

¹⁷⁵ Y. Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 32/204; Sevinçgül, "Mütşâbih-Müteşâbihati Kura'ni'ye"; Topaloğlu - Çelebi, "Müteşâbih".

¹⁷⁶ Hasîrîzâde, "Müteşâbihen".

¹⁷⁷ Âsım Efendi, "Evl"; Hasîrîzâde, "Te'vil'ihî"; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İfav Yayınlar, 2010), s.297; *Kubbealtı Lugati*, "Te'vil", 2020.

¹⁷⁸ Hasîrîzâde, "Te'vil'ihî"; Y. Şevki Yavuz, "Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 41/41; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınlar, 2010), s.28; Topaloğlu - Çelebi, 2013, "Te'vil"; *Kubbealtı Lugati*, "Te'vil", 2020.

¹⁷⁹ Cerrahoğlu, "Tefsir Tarihi", s.20.

terimsel anlamlarından yola çıkarak te'vil bir delil ile kavramı zahir anlamının dışında batını anlamlarına devşirme fiilidir. Bu noktada te'vil lafzın anlamlarının tamamen dışına çıkmadan onun anlamı çerçevesine uygun yapılan bir uygulamadır. Ancak bu te'vil bazen lafzın en son gelebileceği anlamda olabilirken bazen de lafızdan uzaklaşmadan yakın bir anlamda olabilmektedir. Burada önemli nokta Allah'ın lafızdan kastettiği mananın tamamen dışına çıkılmamasıdır.¹⁸⁰

Kuran hem bu dünyadan hem de ahiretten bahseder. Bu iki alandan bahsederken dünya alanında olan fiziki dili kullanır. Bu meyanda fiziki dünya dili ile anlatılan somut bir dünya yani insan taş ağaç vb. gibi bir de yine fiziki alan diliyle anlattığı melek cennet diriliş vb. gibi soyut dünya vardır. Aslında birinci kısım yani somut dünyayı anlatan ayetler muhkem iken, somut dünyanın diliyle anlattığı soyut dünyadan bahseden ayetler ise müteşâbihdir. Sembolik anlatım kuralları dahilinde incelendiğinde Kur'an dili Allah'ın sıfatları cennet cehennem ba's mahşer mizan vb. metafizikten bahseden ayetler müteşâbih sembolik dil kısmını oluşturur.¹⁸¹

Nitekim şu ayet Kur'an'ı Kerimde ayetler muhkem ayet ve müteşâbih ayet olmak üzere ikiye ayrıldığını söyler; "*O, sana Kitap'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri ise müşâbihdir...*"¹⁸² İbn Haldûn bu ayeti şöyle yorumlamıştır. Arapların kullandıkları kavram ve lafızları hangi anlam için kullanmışlarsa o lafızla sadece o manaya işaret etmişlerdir. Bir kelamı isnat edebileceğimiz bir mana yok ise o kelam insan için meçhul olur. Bu kullanılan kavram eğer Allah tarafından gönderilmiş ise bunun dalalet ettiği mana ve içeriğinin Allah'a havale edilmesi gerekir.¹⁸³

Bu konuda şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki kişi düşünce ve fikirlerinde bulunduğu ortam, inanç ve ilmi gelenekten etkilenmektedir. Ölümünden sonra yeniden dirilişin insanlar tarafından hangi anlatımla daha iyi anlayacağı düşüncesi, kişilerin nasları anlama noktasında, alimlerin tercihlerini belirlemiştir. Bu

¹⁸⁰ Muhsin Demirci, *Kur'an tarihi* (İstanbul: IFAV, 2014), s.257.

¹⁸¹ Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri", *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), 39-68, (2005-06), s.44.

¹⁸² bkz. Âl-i İmrân 3/7.

¹⁸³ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 2/837.

tercihler doğrultusunda ayetlerin anlaşılmasında farklı yorumlar ortaya çıkmıştır.¹⁸⁴ Nitekim ayetleri yorumlarken Gazzâli Ehli sünnet düşüncesini yansıtmaması, İbn Sînâ’ında ayetleri yorumlarken şekilde Şiiilik düşüncesini yansıtmaması buna örnek olabilir.¹⁸⁵

1.1.1. Yeniden Dirilişe Dair Nasların Te’vili Konusunda Filozofların Görüşleri

Naslarda ahiretle ilgili anlatılan olaylar kelamcılar ve Müslüman filozoflar arasında ihtilafa sebep olmuştur.¹⁸⁶ İbn Rüşd dirilişle ilgili nasların te’vili noktasında üç sınıf var demiştir; bunlardan birincisi bu dünyada olanların geçici ahiretin ise sonsuz olduğu düşüncesinde olanlar ahiretin bu dünyadaki gibi olacağını yani bu dünyada olan kuralların aynı şekilde ahirette olacağını savunur. İkincisi ahiret ruhanidir görüşünü savunanalar, bunlar nasların temsili olduğunu iddia ederler. Üçüncüsü ahiret bedenseldir fakat bu dünyadaki bedensellikten farklıdır görüşünde olanlar ki bunlara göre bu dünyadaki bozulur, çürür ancak ahirette olan bedenler bozulmaz ve çürümez.¹⁸⁷ Nasların farklı anlaşılmasındaki sebep ayetlerde çokça vurgulanan ahiret hayatının ve kıyametten sonra meydana gelecek olan olayların gaybi bir konu olmasından dolayıdır. Çünkü gaybi bilmek sadece Allah’ has kılınmıştır.¹⁸⁸ İnsanın gaybi bilme noktasında, izafî bir gaybi bilgiye yani Allah’ın bildirmesine ihtiyacı vardır bu noktada insan Allah’ın bildirdiği kadarıyla bilebilir.¹⁸⁹

İnsanoğlunun tüm bilgiyi ancak vahy yoluyla elde ettiği ahiret ahvallerinden olan yeniden diriliş insanın duyuşal alanı dışında bir konudur. Bu nokta da ayetler

¹⁸⁴ Taslaman, *Felsefe ve Tanrı*, s.135.

¹⁸⁵ Mustafa Bacaksız, *İbn Sînâ ve İmam Gazzâli’de Yeniden Dirilişle İlgili Nasların Yorumu* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), s.115.

¹⁸⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf an El-Menâhici’l-edille Fî Akâidi’l-Mille (Ahiret ve Ahvali)(Felsefe ve Ölüm Ötesi)*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.91.; Erkan Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara Okulu Yayınları, 2011), s.231.

¹⁸⁷ İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal el-Keşf an Minhâci’l-Edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, çev. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 2012), s.260-261; bkz.Çapku, *Ahiret*, s.423.

¹⁸⁸ el-Cin 72/26-27-28.

¹⁸⁹ Enver Bayram, “Zemahşeri’nin Gayb ile İlgili Ayetlere Yaklaşımı (el-Keşşâf Bağlamında)”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (31 Ekim 2022), s.143.

dirilişini her anlamda ifade etmiştir. Ancak kabul etmiş olduğu ahiretteki dirilişini anlatan ayetleri insan kavramaya güç yetirebilirler mi?¹⁹⁰

Felsefe ile din arasındaki fark, felsefe maddenin inceliğini insana sunar; din ise bu incelikten ziyade evrensel nitelikte insanoğlunu madde hakkında bilgilendirmektir.¹⁹¹ Nitekim Kur'an bedensel dirilişini kesin bir dil ile ifade eder. Örneğin çürümüş kemiklerin ilk nasıl yaratıldıysa aynı şekilde tekrar diriltileceği¹⁹² ayeti bedenini yaratılacağına bir örnektir. Ancak filozoflar bedensel haşır kabul etmeyip ayetlerde anlatılan bedensel dirilişin tasvir olduğunu ifade etmişlerdir. Bu noktada filozoflar için bu tür nasların te'vil edilmesinden başka yol kalmadığı açıktır. Filozoflar, felsefe ile din dilinin farklı olduğu felsefenin gerçeği olduğu şekliyle anlattığı dinin ise farklı düzeyde insanları muhatap aldığından dolayı dinin sembolik dil kullandığını ifade etmişlerdir.¹⁹³

Haşır ile ilgili nasların sembolik olması muhatap aldığı kitle açısından önemlidir. Sözelimi felsefede ahlaklı davranışlar insanı sonsuz mutluluğa ulaştırır ifadesi din dilinde, insan erdemli olur, insanlara faydalı işler yapar, ihtiyaç sahibine yardım ederse içinde köşkler olan, bağ ve bahçelerin olduğu, altında ırmakların aktığı cennete girecekler şeklinde karşımıza çıkar. Bu ifade de muhatap aldığı kitleyi daha çok motive eder.¹⁹⁴

Filozoflar insan öldükten sonra ruhun soyutluğu tezlerinden ötürü acı ve mutluluğun ruhsal olduğunu söylemişler ve ayetlerde geçen haşır'le ilgili bedensel dirilişin simgesel yani sembolik olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kelamcılar ise ahiret hayatıyla ilgili haşır'de bedenini varlığını kabul etmiştir. Bu sebeple ayetlerde anlatılan bedensel dirilişin sembolik olmadığı bilakis zahir anlatımlarıyla olduğu gibi anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır.¹⁹⁵ Fizik ötesi olan tanrı ve ahiret bilgisi

¹⁹⁰ Şahin, *Semantik Analizler*, s.60.

¹⁹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.537.

¹⁹² Yasin 36/79.

¹⁹³ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (Klasik Yayınları, 2018), s.173.

¹⁹⁴ Fazlur Rahman, "Teknik ya da İmgesel Vahiy", çev. Nur Selman, *Din Felsefesine Dair Okumalar*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 2/473.

¹⁹⁵ Ülker Abuzarova, *Ahiret İnancının Dini-Felsefi Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim, Doktora Tezi, 2007), s.132; Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.279.

insanın algılarının dışındadır. Özellikle yaratan gücün insan algısını aşan bilgisi doğal ve zorunlu olarak tanrı bilgisini insanın anlayacağı şekilde anlatılmasına sebep olmuştur. Bu da insan bilgisi için aynı uzaklıkta sayılabilecek ahiret ve hallerinin de insanın duyumsal gücüne hitap ederek anlatılmasını gerektirir. Bu anlamda nebi dünyada insana, unutmuş olduğu bu lezzeti somutlaştırarak anlatması gerekir.¹⁹⁶

İbn Sînâ'ya göre ahirette bedensel dirilişin savunulmasının sebebi, insanların ahirette dirileceğini anlatan ayetlerdir. Ayrıca onları bu düşünceye iten başka bir sebep ise insanın bedeninin insanı değerli kılmasından dolayı bedenlerin diriltileceğini iddia ederler.¹⁹⁷ Ancak İbn Sînâ'ya göre insan, maddi alemde ve manevi alemde olan her şeyi tüm yönleriyle ve doğal şeklinde bilemez veya kavrayamaz.¹⁹⁸ Buna binaen İbn Sînâ'ya göre bütün şeriat ve ilahi dinlerin gayesi evrensel nitelikte olup bütün insanlara ve toplumlara hitap etmektir. İlahi dinlerin hepsinin vurguladığı en önemli husus tevhit akidesidir. Tevhit akidesinin gereği Allah'ın yer, yön, zaman, mekân benzerinin olmaması gibi nitelik ve nicelik durumlarından uzak olması gereklidir. Ancak Allah'ın bu durumunu bütün insanların anlaması mümkün değildir. Çünkü toplum içinde feraset sahibi insanlar var iken aynı şekilde akıl düzeyi düşük olan insanlarda vardır. Eğer Allah'ın bütün bu özellikleri olduğu gibi dinler tarafından insanlara aktarılsaydı muhtemelen insanların kahir ekseriyeti bunu anlayamayacak ve ittifakla Allah'a inanmayacaklardı. İlk ilahi kitap olan Tevrat Tanrı'yı anlatırken baştan sona kadar teşbihle yani Tanrı'yı insana benzeterек anlatmıştır. Bu anlamda Kur'an'ı Kerim tevhidin anlatılması konusunda bazen teşbihi bazen de izaha yer bırakmaksızın Allah'ı tenzihi bir üslup ile anlatmıştır.¹⁹⁹

İbn Sînâ'ya göre bir nebinin görevi bütün halkı Allah'a inanmaya davet etmektir. Bu anlamda ilk olarak inanmaya davet ettiği zorunlu varlığı tanıtması gerekir. Çünkü ona göre insan tanımadığına inanmaz güvenmez. Ayrıca insan

¹⁹⁶ Çapku, *Ahiret*, s.138.

¹⁹⁷ Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.8.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Necât*, s.302.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.8; Ö Faruk Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları Gazzâli'nin İbn Sînâ Yorumu* (Çizgi Kitabevi, 2020), s.262.

kendisinden üstün bir varlığa boyun eğer diğer bir deyişle kul olur. Bu üstün gücün varlıklara benzemeyen, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, insan gibi bir mekânı olmayan, zaman mefhumunun dışında olan ve bir benzeri olmayan yüceler yücesi bir varlık olduğunu özümseyeceği bir şekilde bütün insanlara anlatılması gerekir. Ona göre bu vasıfları sayılan varlığın gerçeği ile anlatılması mümkün değildir. Bu yüzden nebiler Allah'ı insanların anlayacağı bir dil ile onlara tanıtmışlardır yani insanların anlayabilecekleri duyusal kavramlar ile anlatılmıştır. İşte bu sebepler doğrultusunda İbn Sînâ yeniden dirilişle ilgili nasların te'vil etmeksizin zahiri alınırca ilahi sıfatların geçtiği ayetleri de böyle anlamamız gerektiğini, bununda tevhide aykırı düşüncelerin ortaya çıkaracağını ifade etmiştir. Nitekim “Onlar (*iman etmek için*) ancak kendilerine melekler gelmesini veya rabbinin gelmesini ya da rabbinin bazı ayetlerinin gelmesini mi gözlüyorlar?”²⁰⁰ Ona göre bu ayette Allah'ın gelmesi ifadesi te'vil edilmeksizin kabul edilmesi durumunda haşa Allah'a zaman, mekân, yer ve yön izafe edilmiş olacağını bunun da tevhid inancına aykırı olduğunu söyler.²⁰¹ Te'vil noktasında benzer bir ayet ki “... *Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir...*”²⁰² burada geçen “el” kavramını mecazi anlamak gerekir eğer zahiri anlamı kabul edilip te'vil edilmezse Allah'a, insana izafe edilecek olan bir organı izafe edilmiş olunur ki Allah bundan münezzehtir.²⁰³ Aslında insanlara ölüm bile ahiretin nasıllığıyla ilgili işaret vermektedir. Ancak buna rağmen peygamberin ve ilahi kitabın, insanın hem zihinsel dünyasına hem de bedensel dünyasına hitap ederek temsiller ile ahireti anlatmasının amacı insanları iyiye yönlendirmektir.²⁰⁴

İbn Rüşd te'vil konusunda İbn Sînâ ile paralel bir görüşle Allah'ın tek oluşuna vurgu yaparak Allah'ın hayır ve şeri yaratmasını örnek vererek şöyle demektedir; halk Allah'ın hayır ve şerri yaratan iki ayrı tanrı tasavvuru olduğunu düşüncesine kapılabilir. Çünkü halkın düşüncesinde Allah adaletlidir, bu sebeple

²⁰⁰ el-En'âm6/158.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.9; İbn Sînâ, *Necât*, s.304-305; Emrullah Fatiş, “Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın Cismani Haşre Yaklaşımı”, *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014), s.159.

²⁰² el-Fetih 48/10.

²⁰³ Kaya, *İlm-i Kelam*, 2010, s.9.

²⁰⁴ Türçan, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s.30.

şerri yaratmaz. İki tanrı tasavvurunun oluşmaması²⁰⁵ için te'vili gerekli görür. Cennet ve cehennemde cismani anlamda bir acı ve hazzın olmadığı gerçektir. Cennet ve cehennemde asıl gerçek akli hazlar yani ruhani acı ve lezzetlerdir. Bunun için nebi, ruhani lezzet ve acıyı anlamaktan aciz olan insana anlayacağı şekilde maddi örnekler vererek tasvirle anlatıp, insanı güzel ahlaklı ve ihlaslı bir kul haline getirmek istemiştir.²⁰⁶ Ayrıca gerçeği ve durumu insan tarafından zihinde canlandırılmayan soyut olan ahiret anlatan ifadeler göz önüne alındığında kullanılan dilin sembolik olması mecburi ve zaruridir.²⁰⁷ Ancak İbn Haldûn (ö.808/1406) gelecekte olacak durumların gayb içerisinde değerlendirilmemesi gerektiğini bu sebeple müteşâbih olmadığını dolayısıyla te'vil için gerekli bir durumun ortadan kalkmasıyla te'vilin sadece Allah'ın sıfatları noktasın olması gerektiğini ifade etmektedir.²⁰⁸

İbn Sînâ temsili anlatımı farklı bir açıdan şöyle ifade etmektedir. Arapça'nın dil yapısından dolayı Kur'an'ın sembolik olduğu kabul edilmesi durumunda Tevrat'ın birçok kısmının teşbih olmasının açıklamasının mümkün olmadığını söylemektedir. Çünkü Tevrat'ın İbranice olmasına rağmen ve İbranice dilinin özelliğinin (istiâreye uygun olmadığını göz önünde) bulundurarak teşbih dili kullandığını söylemektedir. Bu da sadece İslam'ın kutsal kitabının teşbih dilini kullanmadığını aksine diğer ilahi dinlerinde teşbih dilini kullandığını göstermektedir. Bu anlamda Allah insanlara metafizik olayları bütün dinlerde sembolize ederek temsil ve teşbih diliyle anlatmaktadır. Bu nokta da İbn Sînâ, bedensel haşri ayetlerde geçtiği şekliyle zahirini kabul etmenin delil olmayacağını ifade etmiştir.²⁰⁹

İnsan her tadı olduğu gibi algılayamaz bunun örneği şuna benzer sağır bir insanın çok hoş bir sedayı duymayıp o sedadan alınacak tadı almaması gibidir. İbn Sînâ'ya göre ruhani lezzetlerde böyledir. Bu lezzetlerin üstün oluşu bakımından bu tür lezzetlerin anlatılmasında insanların algılama gücünün çok olmadığı -yani beden sadece bedensel tatları çok iyi algılayabildiği ruhani lezzetleri ise algılayamadığı- ve

²⁰⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal-an Minhâci'l*, s.252-255.

²⁰⁶ Alâeddîn Ali Tûsi, *Tehâfütül-Felâsife (Kitabu'z-Zuhr)*, çev. Duran Recep (Hece Yayınları, 2013), s.332; bkz. Abuzarova, *Ahiret İnancı*, s.132.

²⁰⁷ Alaca, *Fârâbi'de Mead*, s.207.

²⁰⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/838.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.11.

bunun sonucu olarak ruhani lezzetler insanlara tasvir edilerek temsil yöntemi ile anlatılmıştır.²¹⁰ Yine ona göre bu tür nasların sembolik olmasının sebebi ise insanları sakındırmak ve ahirette mutluluğa ulaştırmaktır. Eğer bu tür naslar hakiki haz ve acıyı olduğu gibi anlatsaydı insanoğlu bunu anlayamaz ve önemsemezdi.²¹¹

İbn Rüşd, asıl ihtilafın avama yeniden diriliş anlatırken kullanılan teşbih ve tasvirler hakkında olduğuna dikkat çekmiştir.²¹² Nitekim o dirilişi anlatan nasların te'vili konusunda farklı bir düşünceyi şöyle ifade ediyor. Ona göre bir şeyi bilmenin hatabi, cedeli ve burhâni olmak üç yolu olduğu ve bunun kabulü noktasında dört şekil insan olduğunu söyler. Bunlar kafiri muânid bu kimse aslında kalben bu üç yolla bilgiyi kabul ediyor ancak dili ile inkâr ediyor. Diğer burhan ehli bu üç yolla elde edilen bilgiyi kabul etmesi için burhan yolunda gitme imkânı verilmiştir. Cedel ehli insana ise cedel yani tartışma ile kabulü sağlanmıştır. Vaaz ehline ise nasihat yolu ile tasdiki sağlanmıştır.²¹³

Bundan sonra İbn Rüşd ahiretin mahiyetinin bu üç yoldan hangisi ile anlatıldığı sorusuyla devam eder. Ona göre burhan ehli olduğunu iddia eden bir grup -ki bu grup kalamcılardır- bu tür ayetleri yani dirilişi ifade eden ayetlerin zahiri ile kabul edilmesinin şart olduğunu çünkü te'vili gerektirecek bir delilin olmadığını söylerler. Diğer bir grup avam ise bu nasları olduğu gibi anlamasının ve te'vil yapmamasının en doğru yol olduğudur. Asıl burhan ehlinin ise bu nasları te'vil etmesinin doğru olduğudur. Çünkü burhan ehli dışındakilerin yaptığı te'vil iyi niyetli bile olsa bile fitneye sebep olmuş ayrıca avam bunun sonucu ya dini kusurlu görmüş ya da filozofları eleştirmiştir. Te'vil noktasında İbn Rüşd bu tür nasları avamın yapmasının uygun olmayacağını, bu tür te'villeri ilimde yetkinleşmiş kişilerin yapması gerektiğini vurgulamış hatta bu konuda Gazzâli'nin bu te'villeri avama açık bir şekilde yapmasını eleştirmiştir.²¹⁴ Nitekim İbn Rüşd'e göre Gazzâli *Tehafütü'l-Felasife* isimli eserinde filozofları tekfir ettiği üç meseleyi anlatırken kullandığı

²¹⁰ Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa Metafizik (el-İlahiyat)*, çev. Demirli Ekrem - Türker Ömer (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), s.790.

²¹¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s. 16-17.

²¹² Çapku, *Ahret*, s.419.

²¹³ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal-an Minhâci'l*, s.101-102.

²¹⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal-an Minhâci'l*, s.105-109.

şüpheli delilleri, şaşırtıcı kavramlar ve şaşırtıcı itirazlar kullanması ile insanları şüpheyeye düşürmüş ve bu kişilerin hem dinden hem de felsefeden soğumalarına sebep olmuştur.²¹⁵ O avama te'vil yapanların durumunu şöyle örneklendirmektedir; iyi bir doktorun üretmiş olduğu ilaç şahsın birinin eline geçmiştir. Bu ilacı kullanan bir başka kişi ilacın kendisini hasta ettiğini söylemiştir. İlaç bu kişiye kendisinde bulunan bir rahatsızlıktan dolayı yan etkisini göstermiştir aslında. İlaç elinde olan kişi bunu duyduktan sonra ilacın içeriğine bakıp içeriğinde geçen maddeleri araştırır. Maddelerin birinin isminden yola çıkarak bu ilacı hazırlayan doktorun aslında bu maddeyi kastetmediğini ileri sürmüştür. Sonrasında o madde isminin verilmeyecek uzak bir anlam vererek farklı bir maddeyi kastettiğini iddia etmiştir. (Oysa o maddenin ismi halk dilinde ilacın içinde olan maddenin olduğunu açıkça göstermektedir) sonrasında o maddeyi uzak ihtimalde olan ve kendinin anlam yüklediği maddeyle değiştirerek ilacın içindeki ilk maddeyi değiştirmiştir. Bunu kullanan hastalar dahada kötüleşince başka insanlarda bu ilacı düzeltmek için içerisinde bulunan maddeleri değiştirmişler ve bunu kullanan insanlarda da farklı hastalıklar ortaya çıkmıştır. İlk isimden anlaşılan o madde şu anlama veya bu anlama gelebilir denilmeyip olduğu gibi bırakılsaydı insanlar ondan faydalanacaktı ancak ilacı üreten doktorun neyi kastettiğini kendilerince yorumlayıp ilacın içeriğini değiştirdikleri için ilaç, fayda yerine zarar vermiştir. Avama her şeyin te'vilini yapanların durumunu da İbn Rüşd buna benzetmektedir.²¹⁶

Müteşâbih ayetlerin te'vilini gerekli gören İbn Rüşd bu tür ayetlerin olduğunu Allah'ın bildirdiğini ve yine müteşâbihleri ilimde derinleşmiş kişilerin bileceğini,²¹⁷ Allah bildirmiştir. O bu ayetten hareketle ilim ehli olanların te'vil yapması gerektiğini ifade eder. Çünkü Allah ayetin devamında ilimde derinleşmiş kişilerin te'vile inanacağını söylemiştir.²¹⁸ Yine o bu tür ayetlerin te'vilini ilimde yetkinleşmiş kişilerin yapması gerektiğini, avam halkın ise bu tür ayetleri olduğu şekliyle anlamasında bir sakınca görmez.²¹⁹

²¹⁵ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal-an Minhâci'l*, s.196.

²¹⁶ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal-an Minhâci'l*, s.194-195.

²¹⁷ Âl-i İmrân 3/7.

²¹⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal-an Minhâci'l*, s.92.

²¹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal-an Minhâci'l*, s.120.

İbn Rüşd'e göre ruhlar dünya bedeni ile en iyiye veya en kötüye ulaşır. Bazı ruhlar ölümden önce bedende iken maddi zevklerden uzaklaşmış iyiliğe kavuşmuş ve ölümden sonra da mutluluğuna devam eder. Bazı ruhlar bedende iken iyiliğe ulaşmadan ölüm gerçekleştiğinde artık iyiliğe ulaşacak bir bedeni de kalmamıştır. Bu durumu yani ölümden sonra azap duyan ve haz duyan ruhların durumu maddi alemde örneği olmadığı için dinler temsili bir şekilde insanlara aktarmıştır. Bu nokta da nebilerin vahiy algılama şekilleri de farklı olduğu için halka bu durumların tasviri dinden dine değişiklik göstermiştir. Nitekim şeriatlardan bir kısmı da ruhun azabını ve hazzını temsili anlatıma başvurmadan gerçek haliyle anlatmıştır.²²⁰

Dinin anlatım şeklinin sembolik olduğu görüşünü Fârâbi'de de görmekteyiz. Nitekim ona göre bir bilgiyi öğrenmenin iki şekli vardır. İlki anlatma diğeri ise anlatılanı kavramadır. Kavramanın da iki yöntemi vardır. Birincisi kavranılanın akılcı kavranılması, ikincisi kavranılacak şeyin bir örnek yoluyla kabul ettirilmesidir. Yine kabul edilmesinin de iki yöntemi vardır. İlki kesin delil yöntemi diğeri ise inandırma yöntemidir. Birey bir konu hakkında eğitim alıyor ve bu konuyu akıllı ile kavrayıp, konunun mahiyetini kesin bir delil ile kavırıyorsa bu felsefedir. Fakat birey aynı konuyu örnekler üzerinden hayal ederek kavrayıp, kavramanın mahiyetini inanç yöntemiyle alıyorsa bu da dindir. Yine ona göre din somut olaylardan aldığı benzerlik ve misaller yoluyla sosyal hayattaki benzerleri ile olayları anlattığı gibi, ilahî durumları sosyal işlerdeki benzerlikler aracılığıyla da anlatır. İnsanların kavrayacağı kabul edilebilir durumları duyularla, soyut yani kavrayamayacakları konuları ise benzerleriyle anlatır. Yine Ona göre din temsili anlatımda örnek verirken verdiği temsil, temsil ettiği şeyin gerçeğin durumuna en yakın şekilde verir.²²¹

Yüce Allah akıl vasıtasıyla vahy verir. Faal akla gelen bu vahy müstefad akıl sayesinde buradan taşar. Buradan münfail akıl ve muhayyile kuvvetine gelir. Bu noktada vahy faal akıldan münfail akla geçince o kişi bilge yani filozof olur. Vahy münfail akıldan muhayyile gücüne taşınca bu anlamda o kişi peygamberdir. Buradan hareketle peygamber, insanlığın akıl ahlak söz davranışlar ve her noktada en

²²⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal-an Minhâci'l*, s.257-258.

²²¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî Fârâbi, *Tahsilu's-Sa'ada /Fârâbi, Mutluluğu Kazanma*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1974), s.53-54; Erkol, "Amidi'ye Göre Haşr", s.187.

mükemmele ulaşmış ve ulaşacağı son noktadır. Peygamber Allah ile irtibatından dolayı gelecekte haber verir. İnsanların saadete ulaşmalarını sağlayacak her iş söz ve fiillere vakıftırlar. Bu kişinin yani peygamberin dili öyle olmalı ki her bildiğini çok iyi tahayyül edip sanatsal ve güzel sözler ile onları insanlara aktarmalıdır.²²²

Faal akıl bilgiyle ve zamanla ilahi mesajı anlayacak müstefad akıl seviyesine gelir. Aslında müstefad akıl peygamber ve filozof aklıdır. Normal insanların ilahi mesajı anlaması için, vahiy müstefad aklı aşarak daha iyi ve anlaşılır olması bakımından peygamberin mütehayyil yetisine ihtiyaç duyar. Bu anlamda müstefad akıl seviyesine ulaşamayan insanlar zaten anlama noktasında eksiktirler. Bu noktada peygamberlik makamı bir parçası olan müstefad akıl ile mütehayyile gücü ilahi mesajı, faal akıl sahiplerine en mükemmel şekilde anlatması temsiller ve teşbihler ile olacaktır.²²³

İnsanın yaratılışı gereği fiziksel ve zihinsel yapısı dünyaya göre düzenlenmiştir. Bunun için insana verilecek bilgiler bu özelliğine göre verilir. İnsan için Allah'ın bilgisinde olan gaybi konuları zihinsel ve bedensel olarak tam anlamıyla tasavvur edemeyeceği ve anlayamayacağı için bu bilgileri dünyada gördüğü ve duyumsadığı şeyler ile anlayabilmektedir. Örneğin ahirette defterlerin verilmesi ve bu defterlerde dünyada insanların bütün hayatlarında yaptıkları her şeyin yazılmış olması ve bunların mahşerde yani toplum huzurunda yapılıyor olması sanki mahkeme salonunda bir davanın görülmesi gibi, ayrıca hesaptan sonra bunların mizan adında bir tartı ile tartılması, aslında insanın bu dünyaya göre yaratılmış zihinsel ve bedensel özelliklerinin algılayabileceği şekilde ifade edilmiştir.²²⁴ Temsili anlatımı olduğuna bir başka örnek organların şahitlik edeceği yani ağza ve dile ait olan bir işlevin organlara verilmesiyle gerçekleşecek olan şahitlik aslında ahirette insanın yaptığı iyi veya kötü bütün davranışlarının gün yüzüne çıkacağını temsil etmektedir. Çünkü konuşma fiili havanın ses tellerine çarpması ile ağızdan çıkan seslerdir. Bu açıdan düşünüldüğünde konuşma işi ağız hava dil ve ses tellerinin ortaklaşa yaptığı bir eylemdir. Bir organın görevini başka bir organa ancak mecazi

²²² Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), s.85-87.

²²³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*; Alaca, *Fârâbî'de Mead*, s.220.

²²⁴ Alaca, *Fârâbî'de Mead*, s.209.

olarak vermekle mümkün olabilir. Ayrıca inanan kişi bütün bu anlatılanlara Allah'ın gücünün yeteceğinden şüphesi yoktur. Ancak akli aşan bu tür bilgiler yoruma müsait bilgiler olması açısından, insanın bunları te'vil etmesi nassın amacı ile çelişmez.²²⁵ Benzer görüşleri Gazzâli'nin filozofların maksatlarını anlatmak için yazmış olduğu *el-Makâsıdu'l Felâsi* isimli eserinde de görürüz. Dil duyusunun tat alma görevi olduğunu göz duyusunun ise görme olduğunu belirterek bu iki duyuların görevlerinin farklı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu duyuların görevleri kendilerine aittir ve birbirlerinin yerine geçemezler.²²⁶

Her dinin kendine has anlatım şekli vardır. Bu açıdan İslam'ın ahirete yönelik iş, söz ve davranışları anlatması diğer dinlere göre farklıdır. Çünkü ahireti anlatırken soyut lezzetler yerine maddi lezzetlerin anlatılması daha etkili ve üstündür.²²⁷ İbn Rüşd sonradan gelenin üstün olduğunu, bunun dinler içinde geçerli olacağını bu yüzden İslam dininin diğer ilahi dinlerden üstün olduğunu ifade ettikten sonra, yeniden diriliş konusunda önceki ilahi dinler dirilişi ruhani anlatmışlar, ancak cismani tasvir ile anlatım insanların daha iyi anlayacağı bir şey olduğu için ruhani anlatım yerine ondan daha üstün olan tasvir şekline cismani anlatımla yapılmıştır. İbn Rüşd son din olan İslam'ın, ahiret ve haşir gibi konuları soyuta göre üstün olan maddi örnekler vererek sembolik anlatımla aktarmasını doğal görmektedir.²²⁸

Kur'an Kerim ölüm sonrası insanın durumu hakkında ilk olarak kabir hayatından bahseder. Filozofların kabir hayatı anlayışlarında ise, kabir hayatı olmaksızın ruh varlığını devam ettirmektedir. Yine filozoflar cisimlerinden ayrılan ruhların cisimleriyle ilişkili oldukları sürede kazandıkları noksanlık veya olgunluğa göre ruhani hallerinde bir yaşantı içinde olduklarını kabul ederler. Ancak ruhlar, insan kişiliğinin devamı ve bu dünyadaki eylemlerine uygun nimet veya azabı idrak etmesi için onun ahirette herhangi bir şekilde bir bedene sahip olmasının gerekliliğini

²²⁵ Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.259.

²²⁶ Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *Makâsıdu'l-Felâsife (Filozofların Maksatları)*, çev. Süleyman Dünya - Cemalettin Erdemci (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), s.332.

²²⁷ Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları*, S.262; Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, S.179.

²²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.539; İbn Rüşd, *El-Keşf*, s.95; Yunus Kaya, *İlm-i Kelam* (Uzakülke Yayınları, 2010), s.89.

kabul etmezler.²²⁹ Keza filozoflara göre ahiret hali, cehennem ve cennet ile ilgili haber verdikleri köşkler, akar sular ve cennetteki sebze, meyveler, avamın fitratı gereği bu şeylere meyilli oldukları için teşvik edici ifadelerdir. Zincirler, üzüm bağları, düşkünlük, ateşle ceza verme gibi konular ise avam halkın tabiatının sevmediği şeylerden onları kaçındırmaya yönelik ifadelerdir. Yoksa ulvi alemde madde ve cismani şekiller yoktur.²³⁰

1.1.2. Yeniden Dirilişe Dair Nasların Te'vili Konusunda Kelamcıların Görüşleri

Yeniden dirilişe ilgi ayetleri, Müslüman bir birey ya tam anlamıyor ya da anladığından emin olmayıp şüphe duyuyor. Ancak dirilişe ilgili birçok bilginin verilmesine rağmen konu hala anlaşılmıyorsa, muhatabın konuyla alakalı bilgileri anlamada ve değerlendirmede sıkıntılarının olduğunu gösterir. Aslında yeniden dirilişe ilgili nasların anlaşılmasına engel olan şey bu tür ayetleri müteşâbih kabul edip konuya uzak kalmaktır. Bunun sebebi ise muhatabın, dirilişe ilgili kavramları müteradif olarak değerlendirilmesidir. Bu da konuyu anlaşılmaz hale getirmektedir. Çünkü diriliş gibi bir konuyu eş anlamlılık bağlamında düşünmek konuyu değersizleştirir. Nitekim Kur'an'ın anlatım üslubu konuları eş anlamlı kelimeler ile anlatmaktan ziyade farklı kavramlar ile izah ederek muhatabın zihninde oturmasını sağlar.²³¹ Bu nokta da bu tür nasların te'vil edilmesi gerekliliğinin sorgulanmasına yol açmaktadır diyebiliriz.

Problemin esas nedenlerinden biri de dirilişe ilgili nasların te'vil metoduyla nasıl yorumlanacağı,²³² ve kelamcıların hangi ayetlerin te'vil edileceği ve hangilerinin te'vil edilmeyeceği konusundaki görüşleridir. İbn Sînâ ve Fârâbi genel anlamda metafizikle ilgili ayetlerin te'vili noktasında ısrarcı olup bu ayetlerin

²²⁹ Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.212.

²³⁰ Şehristâni, *Milel ve Nihal* çev. Mustafa Öz (İstanbul: Literal Yayıncılık, 2011), s.235.

²³¹ Şahin, *Semantik Analizler*, s.64-65.

²³² Çapku, *Ahiret*, s.323.

te'vilinin şart olduğunu söylerler. Te'vil edilmesine karşı çıkanlar ise yeniden dirilişi anlatan ayetlerdeki bütün her şeye Allah'ın kudretinin yeteceğini bu sebeple anlatılan ve olacağı kesin dille ifade edilenlerin ve de Allah'ın gücünün yettiği bir şey neden te'vil edilsin şeklinde makul görmezler.²³³ Bu nokta da örneğin kıyametin kopuşu ayetlerde anlatılmıştır. Sonuçta kıyamet gelecekte olacak bir olay olmakla birlikte örneğin kıyametin kopuşu esnasında sözgelimi her ne kadar dağların dağılmasını anlasak bile kıyametin kopuşu esnasında insanın bilemeyeceği ve mahiyetini tahayyül edemeyeceği çok fazla durum vardır. Bunun için bu tür ayetlerin te'vil konusu ayrıca bir problem olarak karşımıza çıkar.

İbn Haldun'a göre te'vilde tartışılan özellikle de müteşâbih olduğu düşünülen yeniden dirilişe ilgili ayetler aslında müteşâbih değildir. Duygu ve hisler ile bilinmeyen nefis, şeytan ve melek gibi varlıklar dalaletlerinin kapalı olmasından dolayı müşabihlerdir. Ancak ona göre kıyamet ve sonrasında oluşacak yeniden dirilmeyi anlatan lafız veya ayetler müphem ve mücmel değildir. Yine ona göre bu nokta da yeniden dirilme, hesap, mizan vb. durumlar gelecekte ortaya çıkacak olaylar olup sadece bunun zamanını Allah bize bildirmeyip kendisine özel kılmıştır. Bunun için bunların müteşâbih olduğunu düşünmek şaşılacak bir durumdur.²³⁴ Bu anlamda aslında yeniden diriliş zamanı geldiğinde insanın şahit olacağı ve tecrübe edeceği bir konudur. Bu tür durumlar yani insanın tecrübe edeceği durumların zamanı geldiğinde ortaya çıkması müteşâbih olmayıp gayb olarak değerlendirilebilir. Bu tür konuların müteşâbih olmasına engel oluşu aslında te'vil yolunu kapatmış olur. Nitekim bilim geliştikçe ayetlerin önceden haber verdiği bazı müteşâbih olaylar ortaya çıkmakta olup,²³⁵ bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın indiği ilk dönemlerde müteşâbih olan bazı durumlar sonraki zamanlarda ortaya çıkması ile müteşâbih olmaktan çıkmıştır denilebilir.

Benzer bir görüşle Gazzâli "*el-Munkîzû Mine'd Dalâl*" eserinde nebinin gerekliliği başlığı altında şöyle demektedir; aklın kavrayamadığı bir durum vardır ki o da gaybdır. Bunu görmek ve anlamak için farklı bir göz açılır ve aklın ermediği

²³³ Alaca, *Fârâbi'de Mead*, s.206-207.

²³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/837.

²³⁵ Şahin, *Semantik Analizler*, s.62.

bazı şeyleri görür. Nasıl ki temyiz gücü makulata idrak ederken his gücü ise temyiz gücünün idrak ettiğini idrak edemezse, aklında idrak edemediği şeyler vardır. Bunun gibi rüşt çağına ermiş bir çocuğa aklın kabul edeceği bir şeyi söylesen bunu kabul etmeyebilir. Buna benzer bir şekilde nebının haber verdiği şeyleri bazı insanlar kabul etmeyip imkânsız görürler. Bunlar bu konuları anlayamadıkları için böyle bir şeyin olamayacağını düşünüp yok sayarlar. O, bunu şöyle örneklendiriyor. Kör biri renklerin varlığını kabul etmeyebilir ancak normal dünyada renkler vardır. Yine o uyuyan bir insanın gaybta yani gelecekte olan bir olayı rüyasında gördüğünü ve o kişinin rüyasında gördüğü olayı gerçek hayatta yaşadığı vaki olan bir durumdur. Bu durumu yaşayan kimse bunu ben önce yaşamıştım görmüştüm gibi şeyler söylediğinde bazı insanlar buna inanmaz.²³⁶ Rüya gören kişi uyandığında rüyasını düşünürken rüyasına bir anlam veremez bu rüya aslında kendisi için müteşâbih bir durum olur. Ancak görmüş olduğu rüyaya anlam veremediği ve belki de görmüş olduğu bu rüyayı imkânsız bir şey olarak düşünürken gerçek hayatta bu görmüş olduğu rüyayı yaşadığında aslında imkânsız gibi görünen aklın kabul edemediği şeyler gerçekleşebilmektedir. Ancak bu durumu yaşadığında anlayabiliyor. Bu da müteşâbih olarak algılanan nasların aslında müteşâbih olmadığı lakin gaybi bir konu olduğu ve bunların te'vil edilmemesi gerektiğine işaret olabilir.

Dil bakımından kelimelerin gerçek anlamı ve mecazi anlamı vardır. Nitekim kelimenin her iki anlamını yani hakiki anlamını da mecazi anlamını da insan aklı belirlemektedir. Bu açıdan mecazın gerçek olmanın dışında kullanıldığı düşüncesinden hareketle Kur'an'da mecaz yoktur demek tutarlı değildir.²³⁷ Aslında kelimeler tamamı, Kur'an'ın teşbihi ve sembolik anlatımı olduğuna karşıdır gibi bir algı yanlışır. Eğer bu şekilde düşünülürse Allah'ın sıfatları konusu hiçbir şekilde anlatılamazdı. Nitekim Gazzâli'ye göre filozofların ahiret için veya soyut şeyler için kullanılan kavramların sembolik olması bu kavramlar ile anlatılan şeylerin üstünlüğünü, niteliklerinin de iyi olmasını anlatmak için bu kavramların kullanılması

²³⁶ Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *el-Mûnküzü Min'ed-Dâlâl*, çev. Hüseyin Güngör (Ankara: MEB, 1960), s.68.

²³⁷ Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.241.

dine aykırı değildir. Ancak Kur'an'da cennet-cehennem için veya haşir için kullanılan ifadelerin sembolik olduğunu düşünmek doğru olmayıp dine aykırıdır.²³⁸

Yeniden dirilişle ilgili nasların sembolik oluşu noktasında Gazzâli, filozofların ahiret haşir mizan vb. konuları anlatan ayetlerin halkın anlayışı ölçüsünde tasvir ile temsili anlatım olduğunu, çünkü Allah'ın sıfatları konusunun halkın akıllarını aşan bir durum olduğunu bu sebeple insanlar anlayamadıkları için sembolik dil kullanıldığını aynı şekilde metafizik alanda olan yeniden diriliş için de sembolik anlatım olduğunu iddia ettiklerini aktardıktan sonra bu iddiaya karşı çıktığını belirtir. Ona göre Allah'ın sıfatlarını insanlar anlayamaz. Bu noktada Gazzâli filozoflar ile hemfikir olup Allah'ın sıfatlarının anlatıldığı ayetlerin te'vil edilmesinin gerektiğini söyler. Ancak bu konu ile cennet, cehennem ve yeniden diriliş gibi olayların aynı olmadığı bu sebeple te'vil edilmesinin doğru olmadığını ifade eder.²³⁹ Yine ona göre bir ayetin te'vil edilirken dikkat edilmesi gereken husus te'vil edilen ayetin zahiri anlamını bir kenara bırakmaksızın bu ayetin te'vil edilip edilmeyeceğinin bilinmesi ve tespiti önemli bir husustur.²⁴⁰ Yakın dönem kelimcilerinden Mehmet Emin Üsküdâri de benzer görüşlerle te'vil meselesinde filozofların yanlış düşüncede olduğunu belirtir. O "*Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ*" isimli eserinde şunları söyler; "Zira aklî deliller ve kesin burhanlar Allah için cismaniyet ve cihetin imkânsız olduğuna delâlet eder. Bahsettiğimiz yeniden diriliş konusunda ise zahiri anlamını kabul etmeyip te'vil etmek için kesin bir delil olmamakla birlikte herhangi bir karine bile yoktur. Aksine bu konuda varid olan birçok ayet ve hadisin anlamını teşbih ve temsile hamletmek imkânsızdır."²⁴¹

²³⁸ Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), s.212.; Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.234.

²³⁹ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.213; Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *Tehâfüt-Felâsife (Yirminci Mesele) (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*, çev. Mahmut Kaya (Klasik Yayınları, 2013), s.74.; Mehmet S. Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları* (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), s.79.

²⁴⁰ Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka (İslam'da Tekfir Söyleminin Temellerine Dair)*, çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2021), s.45.

²⁴¹ Mehmet Emin Üsküdâri, *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ Fî Mezâhibi Ehlî'l-Ehvâ (Tehâfüt Özeti)*, ed. Deniz Gürbüz, çev. Gökdağ Kamuran (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 24, 2014), s.302.

Taftâzânî'ye göre haşir konusunun, doğruluğu kesin olan nebi tarafından haber verilmiş olup Kur'an'da hiçbir şekilde te'vile ihtiyaç duymayan, ilk defa yaratan Allah'ın ikinci defa da yaratacağı,²⁴² kaybolan kemiklerin Allah tarafından tekrar toplanacağı²⁴³ gibi ayetlerden hareketle bunların teşvik veya caydırıcı ifadeler olduğunu söyleyip bunların ruhani haşri sembolize ettiğini söylemek ismet sahibi olan peygamberlerin tebliğinin, yalan ve halkı saptırmak olacağı anlamına geleceğini ifade eder.²⁴⁴

Filozofların bu anlayışını, din ve dil açısından doğru olmadığını aktaran Gazzâli "Allah arşa istiva etti"²⁴⁵ ayetini ele alarak şunları söyler; bu ayetin zahiri ile anlaşılması birçok farklı anlamlara yol açacağını belirtir. Yine ona göre bu ayetin anlaşılmasında insanlar avam ve ilim sahibi olarak ikiye ayrılır. Avamın bu ayeti te'vil etme yeteneğinin olmayacağı gibi yetkisi de yoktur. Bu tür kavramların te'viline avam karıştırılmayıp bu teşbihi ifadelerin yanlış olduğu onlara anlatılmalıdır. Eğer bu tür konularla alakalı avamdan sorular gelirse onlara şu şekilde cevap verilmelidir: İstiva olayı malum olup nasıllığı konusu bilemediğimiz bir şeydir ve buna inanmak vaciptir denilip bu tür ayetlerin te'vil edilmesinden men edilmeliler ve bu tür nasları onların anlayamayacağı onlara anlatılıp te'vil yetkisinin alimlerde olduğunu söylenir.²⁴⁶

Gazzâli'nin de te'vil meselesinde avam havas ayırımına gittiği görülmektedir. Ancak bu ayırımı yaparken felsefeciler gibi değil daha çok mutasavvıf kimliği ile yapmaktadır.²⁴⁷ Nitekim Gazzâli bu meyanda şunu söylemiştir; "*Şunu bil ki her bir sanatın kadrini, değerini bilen bir ehli vardır. Kim herhangi bir sanat eserlerini erbabı dışındakilere hediye ederse, gerçekte o kişi, o sanata haksızlık etmiş olur.*"²⁴⁸ Burada o aslında te'vil için nasıl ki her mesleğin icra edenleri o meslek ile ilgili

²⁴² Yâsin 36/79.

²⁴³ el-Kiyâmet 75/3.

²⁴⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Taftâzânî, *Makâsıdu'l-Kelâm Fî 'Akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 129, 2019), s.662.

²⁴⁵ Tâhâ 20/5.

²⁴⁶ Gazzâli, *İktisâd*, s.39; Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *el-İktisâd fîl İ'tikad (İtikad'da Sözü'n Özü)*, çev. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.), s.58-59.

²⁴⁷ Zübeyr Ovacık, *İbn Sina ve Gazzâli'de Vahy Anlayışı* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2010), s.184.

²⁴⁸ Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *el-Maznûnu Bihi 'Ala Gayri Ehlihî*, çev. Muammer Esen (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), s.27.

güzeli ve çirkini iyi bilip, o mesleği yapmayanların o meslek ile ilgili çirkin ve güzeli bilemeyeceği gibi, te'vil meselesinde de her insanın aynı düzeyde olmadığı te'vili bu işle meşgul olan insanların yani bu konuda vasıflı insanların yapmasının doğru olduğuna işaret etmiştir.

İnsanların anlama öğrenme noktasında ilimleri sınıflandırırken “*İhyâ-u Ulûmiddin*” isimli eserinde şöyle demiştir; ahirette, bakılacak ve tercih edilecek şey muamele ve mükâşefedir. Burada mükâşefeden kasıt bilinen şeyin keşfidir. Muameleden kasıt bilinenin keşfi ile beraber fiildir. Bu eserin gayesi muamele ilmini açıklamak olup mükâşefe ilmini ortaya koymak değildir. Her ne kadar Allah dostlarının çok istediği mükâşefe ilmi de olsa, nebiler mükâşefe ilmine rehberlik eden muamele ilmini anlatmışlardır. Çünkü nebiler avamın mükâşefe ilmini anlayamayacaklarını bildikleri için mükâşefe ilminin tamamını değil temsili olarak kısa ve işaret ederek anlatmışlardır. Alimlerden nebilerin varisleri olduğu için bu anlatım tarzından başkaca bir anlatım tarzı benimseyemezler.²⁴⁹

Te'vil konusunda Cürcâni (ö.816/1413) farklı bakış tarzıyla Allah'ın sıfatlarını anlatan ayetlerin hem te'vil edilebileceğini hem de te'vil edilmeden olduğu şekliyle kabul edilebileceğini ifade eder. Sözelimi Allah'ın ve meleklerin saf saf gelmesi ayetini²⁵⁰ ona göre iki açıdan düşünebiliriz. Birincisi selefın düşündüğü gibi bunun bu şekilde kabul edip iman ederek mahiyetini Allah'ın bileceğini ifade etmektir. Diğeri ise bu ayetin te'vil edilip, örneğin Allah'ın gelmesini Allah'ın emrinin, azabının gelmesi veya rahmetinin ya da cezasının gelmesi olarak anlaşılabilirliğini, bu ayetlerin yani Allah'ın “gelmesi” gibi kavramları temsil yoluyla anlatıldığı şekilde kabul etmeninde sakıncası olmadığını ifade eder.²⁵¹

Râzi filozofların, Hz. Peygamberden önceki peygamberlerin ruhani haşri kabul ettiklerini ancak Hz. peygamberin getirmiş olduğu son şeriatıta cismani haşre deliller olduğunu ancak bu delillerin kesinlik ifade etmemekte olup zani ifadeler

²⁴⁹ Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *İhyâ-U Ulûmiddin*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 1/7.

²⁵⁰ El-Fecr 89/22.

²⁵¹ Seyyid Şerif Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 3/45-46.

kanaatinde olduklarını ifade ettiklerini söylemiştir. Çünkü filozoflara göre eğer cismani ifadeler zanni değilse Allah'ın sıfatları konusunda da zannın kaldırılıp sözgelimi istiva kavramını olduğu gibi anlaşılması gerektiği ortaya çıkar. Onlara göre Tevrat ve İncil'de de teşbihi anlatım var ise haşir konusunda Kur'an'da neden teşbihi anlatımda olduğu gibi tasvir olmasın. Ancak Râzi'ye göre Hz. peygamber cismani haşri tevatür yoluyla ispat etmiştir. Bu sebeple bu nasların te'vili imkânsızdır der.²⁵²

Gazzâli'ye göre Arapça dilinin özelliğinde birincilerin te'vile ihtiyacı olmayıp ikinciler te'vil edilir. Allah'ın insanlara cennet cehennem ahiret hayatını vb. anlatmak için aslında var olmayan şeyleri anlatmak için mecazi anlatıma veya teşbihe başvurduğunu düşünmek ve söylemek son derece yanlış bir düşüncedir.²⁵³ Gazzâli Arap kültürü ve edebiyatına göre istiare sanatı teşbihe ilişkin lafızlarında yapılabilir. Ancak cennet cehennem gibi ahiret hayatını bütün hallerini anlatan kavramlar te'vil edilemeyecek kadar çok olması, bu nasların te'vilini imkânsız hale getirir. Bunun sonucu bu kavramların insanların faydası için, gerçeğin zıddıyla sembolleştirilmesi olduğunu söylemek kalıyor ki, bu da nübüvvet makamına ters düşen bir durumdur. Yani peygamberler olmayan bir şeyi varmış gibi anlatmış oluyorlar ki bu peygamberlik makamının haşa yalancılık makamı olduğu anlamına gelir. Ayrıca insan aklı Allah'ın eli, konuşması, gözü, mekânı, gelişi vb. durumlarını anlayamaz bunun için sembolik anlatıma ihtiyacı vardır. Yine aynı akıl cennet cehennem haşir veya ahiret hayatı için kullanılan kavramları anlar ve kabul ederek sembolik anlatıma ihtiyaç duymaz çünkü bunların Allah için zor olmadığını, Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilir ve bu tür kavramları te'vil etmeksizin zahirini kabul eder.²⁵⁴

Fâhreddin Râzi'ye göre akıl iyiyi ve güzeli çirkin ve kötüyü bilebilir. Ancak bu iki şeyi de Allah yaratmış ve bunların Allah'a herhangi bir fayda ve zararı yoktur. Akıl, kötü fiilin Allah'a zararı yokken neden ceza aldığını bilmesi imkansızdır. Bu ve

²⁵² Râzi, *el-Muhassal*, s.237-238; Muhammed B. Ömer B. Hüseyin Fahreddin Râzi, *el-Muhassal (Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe)*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), s.210-211.

²⁵³ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.213-214; Gazzâli, *Tehâfüt-Yirminci Mesele*, s.74; Erkol, "Amidi'ye Göre Haşir", s.199.

²⁵⁴ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.214; Gazzâli, *Tehâfüt-Yirminci Mesele*, s.74; Aydın, *Felsefesi Yazıları*, s.79-80; Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.234.

bunun gibi sebeplerden dolayı nebi gönderilmiştir. Peygamberin görevi aklın tek başına anlayamadığı şeyleri anlatmaktır. Akıl bu noktada ihtiyaç duyduğu şeyleri bilir ancak Allah sıfatları noktasında bir öğreticiye ihtiyaç duyar. Bu noktada Allah'ın sıfatları nakli bilgiler ile bilinir.²⁵⁵

Râzi'ye göre aslında akıl bazı şeyleri kavramaz iken bazı şeyleri kavradığını ifade etmiştir. Dikkat edilirse aklın kavramayacağı konusunda aklın peygambere ihtiyaç duyduğu Allah'ın sıfatlarından bahsetmiş ancak cennet, cehennem, haşır, ahiret vb. durumlardan bahsetmemiştir. Râzi te'vil noktasında nebinin haberleri içerisinde sıfatlardan bahsetmiş ancak ahiretle ilgili haberlerinden bahsetmemiştir. Oysa nebinin haberleri içerisinde cennet cehennem diriliş de vardır yani bu haberleri de nebi getirmiştir. Bu noktadan hareketle Râzi yeniden dirilişle ilgili nasların te'vile gerek duyulmadan anlaşılması gerektiğine işaret etmiştir denilebilir.

İnançsal boyutta ayetler bize Allah'ın sıfatları haricinde ne bildirmiş ise bildirilen şeyin kabul edilmesi akla aykırı olmadığı gibi bütün bunlar olabilecek durum iş vb olup mümkündür. Başka bir deyişle diriliş konusunda akıl vahye itaat etmek zorundadır.²⁵⁶ Râzi te'vil meselesinde Gazzâli gibi mümkünlük üzerinden giderek yeniden dirilişin mümkünlüğüne vurgu yapar. Ona göre Allah'ın sıfatları naslarda geldiği şekliyle Allah'a izafe edilmesi mümkün değildir. O bunu temellendirirken Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarına atıfta bulunarak, bütün bunlar yani haşır mizan cennet ehli cehennem ehli aza ve organların konuşması Allah'ın ilminde olduğu ve Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu ifade eder.²⁵⁷ Yine ona göre peygamber cennet cehennem sırat uzuvların şahitlik etmesi gibi meseleler hakkında bilgi vermiş olup bunlar mümkün olan şeylerdir. Nitekim doğru sözlü olan nebinin verdiği bu tür haberler, haber verdiği şekliyle olacaktır.²⁵⁸

²⁵⁵ Râzi, *Muhassal*, 194.

²⁵⁶ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.212-213; Çapku, *Ahiret*, s.324.

²⁵⁷ Râzi, *el-Muhassal*, s.239.

²⁵⁸ Râzi, *el-Muhassal*, s.237; Muhammed B. Ömer B. Hüseyin Fahreddin Râzi, *el-Metâlibu'l-Âliye Mine'l-İlmi'l-İlâbi (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.98; Fatih Toktaş, "Te'vil ve Tefsir Bağlamında Fahreddin Er-Râzi'nin Cismânî Haşr Meselesine Yaklaşımı", *13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu bildirileri*, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala (13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), s.274.

Gazzâli bir başka eseri olan “*el-İktisâd*” isimli eserinde de te’vil konusuna değinerek şöyle demiştir; Filozoflar yeniden dirilişle ilgili ayetleri yorumlarken ahirette sadece akli lezzetlerin olduğu düşüncesinden hareketle akli lezzetleri insanların anlayamayacağını bu sebeple bu ayetler insanların anlayacağı şekilde hissi haz ve lezzetlere benzetilerek anlatıldığını ifade etmişlerdir. Filozoflar bu ayetlerin zahirinin alınması doğru olmadığı bu sebeple te’vil edilmesini iddia etmişlerdir. Ona göre bu fikir açıkça küfürdür. Çünkü bu düşünce Kur’an’ın hidayete erdiren yolunu kapatmak ve peygamberi yalancılıkla suçlamaktır. Gazzâli devamında eğer kendisine filozofları neden tekfir ettin? sorusu sorulması halinde din kesin ve açık bir şekilde peygamberi yalanlayanın kafir olduğunu bildirmektedir. Filozoflar da açık bir şekilde peygamberin haber vermiş olduğu bir konuda onu yalanlamışlardır. Bunun sonucunda kafir olmuşlardır. Filozofların bu şekilde düşüncelerine hiçbir şekilde mazeret bulamadıkları, buldukları mazeretin yalanlarını kapatamayan başka bir yalan olduğu açıktır,²⁵⁹ şeklinde beyan etmiştir.

Nitekim peygamberlerin günahattan korundukları şeriat tarafından kesin bir şekilde söylenmektedir. Eğer durum böyle olmasaydı yüce Allah peygambere tabi olunmasını emretmezdi.²⁶⁰ Eğer peygamberler günah olan yalanı konuşmuş olsalardı Allah tarafından cezalandırılacakları kesindir. Bir başka açıdan nebiler yalan konuşmuş olsalar bir nevi Allah yalan konuşana inanmamızı emretmiş olacaktı ki bu ise mümkün değildir.²⁶¹ Benzer görüşler ile Râzi de “*el Muhassal*” isimli eserinin peygamberlerin masumiyeti başlığı altında şöyle demektedir; eğer peygamberler günah işlemeleri caiz olsaydı bunu yaparlardı. Nitekim nebiler büyük günah olan yalanı konuşması gereken durumlara düştükleri halde buna tenezzül etmemişlerdir. Kişinin en önemli varlığı canıdır. Pek çok peygamber var ki canları tehlikede olmasına rağmen hiçbir şekilde hakkı söylemekten çekinmemişlerdir. En bariz

²⁵⁹ Gazzâli, *İktisâd*, s.189; Fatiş, “Gazzâli ve Sînâ’ da Haşr”, s.154.

²⁶⁰ bkz. Âl-i İmrân 3 /31.

²⁶¹ Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Tavali ‘u’l-Envar Min Metali ‘l-Enzar (Kelam Metafiziği)*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 39, 2014), s.225-226.

örneklerinden biri Hz. İbrahim ateşe atılacağını kesin bir şekilde bildiği halde yalan konuşmamış ve nemrudun tanrılık iddiasına karşı çıkıp hakkı söylemiştir.²⁶²

Ayrıca bu durum ahlaki açıdan problemlili bir durum olur. Çünkü bu dünyadan sonra insan için bir karmaşadan sonra devamı olarak görülen bir ahiret hayatı vardır. Bu hayatı ilahi kitap tanıtmakta olup doğal olarak insanların anlayacağı şekilde anlatmıştır. Ancak bu durum anlatılan şeylerin sadece insanları iyiye yönlendirmek için temsili anlatım olduğu aslında gerçekliğinin olmadığını söylemek Kur'an'ı Kerim'de temeli olmayan bir durumdur. Nitekim Mekke'de inen ayetlerin çoğunluğu ahireti hayatından bahsederken ba's haşir cennet cehennem tasvirleri kullandığı görülmektedir. Bu tasvirleri gerçekte var olmayan birer tehdit veya müjde olduğunu düşünmek ve kabul etmek, Allah'ın insanları kandırdığı anlamına gelir. Oysa Allah, vadinden dönmeyeceğini²⁶³ Kur'an'da söylemektedir.²⁶⁴

Semboller hakikatin kendisini yahut olmayan bir şeyi varmış gibi göstermek için değil var olan gerçeğin anlaşılması için insanın aklını yoruma açma yöntemidir.²⁶⁵ Bu anlamda bir ihtilaf yoktur ancak sembolün temsil ettiği gerçek ile arasında ilişki tartışmalı alandır. Bunun sebebi ise her sembolün hem somut hem de soyut yönünün olmasıdır. Sembol tasvir ve temsil ettiği gerçek ile arasında ifrat ve tefrit olmamalı ve ölçü sağlanmalıdır. Bu gözetilmezse sembol, temsil ettiği gerçeği perdeler ve gerçek olan şey anlaşılabilir.²⁶⁶ Dini sembollerin temsil ettiği gerçek ile bağ kurmadan veya sembolün temsil ettiği arka plandaki gerçeği görmezden gelerek ileri sürülen düşünceler aşırıya kaçılmış sembolik dil anlayışını gösterir. Ayrıca sembolik dil çerçevesinde müteşâbih olarak kabul edilmiş, ahiretin bir bölümü olan cismani haşir, bedensel ceza, güzel yiyecek ve içecekler gibi durumlar sembolik anlatımın iki yönü dikkate alındığında, sembol ve tasvir edilen arasında benzerlik ve

²⁶² Râzî, *Muhassal*, s.196-200.

²⁶³ Âl-i İmrân 3/9.

²⁶⁴ İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 45-46.

²⁶⁵ Bacaksız, *Sînâ ve Gazzâlî'de Yeniden Diriliş*, s.33.

²⁶⁶ Galip Atasagun, "Sembol ve Sembolizm", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), s.372.

sembol için geçerli olan her ne varsa, temsil edilen şey içinde aynı şeylerin kesin bir şekilde geçerlilik bağı vardır.²⁶⁷

Bunu şöyle örneklendirebiliriz; kişi şeker yediğinde dilinin tatlıyı hisseden kısmının tatlanması sebep sonuç açısından zorunludur. Bu arızı bir durum olmadıkça kuraldır yani şeker yersen dilin tatlanır. Ahirette güzel yiyeceklerden bahsedilmektedir. Söz gelimi kişi cennette bahsedilen tatlı bir şey yediğinde zorunlu olarak bu dünyada şeker yediğinde aldığı tatlılığı cennette de alacaktır. Bu noktada cennetteki tatlı yiyeceğin bu dünyadaki sembolü olan şekerin tadı zorunlu bağıllık anlamında somut şekilde cennette de olması gerekir. Bu meyanda sembol (cennetteki tatlı yiyeceği anlatmak için örnek olarak kullanılan bu dünyadaki şekerin tadı) için şart olan tatlılık ile sembolize ettiği cennetteki tatlılığın aynı olması zorunludur.

1.1.3. Yeniden Dirilişte Nasların Te'viline Kelamcıların Reddiyesi

Gazzâli'ye göre, kişinin inkâr ettiği şey dinin asıllarıyla ilgili konulardeğilse kişinin tekfiri gerekmez. Ancak ona göre bu tür nasları yani dinin asıllarını te'vil ederek halkın itikadi konularda şüpheye düşmesine sebep olan kişi bidatçidir. Gazzâli bundan hareketle tekfirin kaynağının yine dine dayandırıldığını, tekfir edilecek şahsın sadece Allah'a inanmasına bakılmayacağını, bununla birlikte o kişinin nebinin haber verdiği ve ahirete inanması gerektiğini, bunlardan birini inkâr etmesi durumunda bu kişinin küfre düşeceğini ve tekfir edilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre nassın zahiri anlamında ifade ettiği gerçeği bir kenara bırakarak bu nassın anlamını değiştirmek küfürdür. Bu anlamda filozoflar haşir konusunda ayetlerin anlattığı gerçeği inkâr ederek küfre düşmüşlerdir.²⁶⁸

Cismani haşir konusunda Gazzâli te'vil meselesini üç ekolü dikkate alarak değerlendirme yapmıştır ki bunlar Mutezile, Bâtıniye ve felsefedir.²⁶⁹ Gazzâli te'vil noktasında filozofları tekfir ederken Müşebbihe ve Mutezileyi tekfir etmemiştir.

²⁶⁷ Yavuz, "Kur'an'da Sembolik Değer", 44-45.

²⁶⁸ Gazzâli, *Faysalu't-Tefrika*, s.44-46.

²⁶⁹ Aydın, *Felsefesi Yazıları*, s.77.

Oysa bu iki grupta te'vil yapmıştır.²⁷⁰ Gazzâli'ye göre bu gruplar te'vil yaparken naslarda anlatılanı inkâr etmemişler, ancak bu gruplar te'vil noktasında hataya düşmüşlerdir. Filozoflar ise te'vil yaparken te'vil ettikleri cismani dirilişle ilgili ayetlerde geçen bedensel dirilişi kendi akıllarına uymayan kısımlarda inkâr etmişlerdir.²⁷¹ Bu görüşü kesin olarak reddeden Gazzâli'nin te'vil anlayışında bir ayetin zahiri anlamı ortadan kaldırılmadan batın anlamına yoğunlaşılır. Çünkü onun kabul ettiği te'vil sisteminde ayetin zahiri iptal edilmeksizin batını manasına yoğunlaşmak esas alınmıştır.²⁷²

Aslında Gazzâli'nin bu şekilde düşünmesine iten sebep onun düşüncesinde felsefesinin yabancı kaynaklı olduğudur. Nitekim Gazzâli Müslüman toplumun ihyasını yabancı kaynaklı bilgi toplamı olan felsefenin olmayacağı kanaatine sahiptir.²⁷³ Râzi bu ayetleri filozofların inkâr ettiğini düşünmemekle beraber filozofların cismani haşri inkâr etmelerinin Kur'an'ı Kerim'i de inkâr ettikleri anlamına gelmeyeceğini bununla birlikte iki konunun aynı inanç kategorisinde değerlendirmenin güç olacağı görüşü, onun filozofları tekfir etmediğini işaret eder.²⁷⁴

İbn Rüşd'e göre tekfir konusunda Gazzâli kendi içerisinde çelişmiştir.²⁷⁵ Çünkü Gazzâli "*Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*" isimli eserinde varlıkların akli, mecazi, hissi, hayali ve zati yönlerinin olduğunu ve insanların bu yönlerinden habersiz olduğundan dolayı başkalarına tekfire yöneldiğini açıklamıştır. Bir nas te'vil edilirken, ilk olarak nassın zati yönüne bakılır eğer buradan anlam çıkarılamıyorsa diğerlerine bakılacağını ifade etmiştir.²⁷⁶ İbn Rüşd filozofların te'vilde hatalı olabilecekleri ancak bu, onların nasları inkârı anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Çünkü filozoflar, Gazzâli'nin yaptığı te'vil taksiminden hareketle ayetlerin zahiri anlamını anlayamadıklarını bu sebeple bir sonraki metoda yani mecazi, hissi, hayali ve zati gibi dört yoldan hangisi daha ikna edici ise onu

²⁷⁰ Cevziyye, *Rûh*, s.75; Gazzâli, *İktisâd*, s.189-190.

²⁷¹ Gazzâli, *İktisâd*, s.189-190; Aydın, *Felsefesi Yazıları*, s.77; Ovacık, *Sînâ ve Gazzâli'de Vahy*, s.185.

²⁷² Çapku, *Ahiret*, s.238.

²⁷³ Ovacık, *Sînâ ve Gazzâli'de Vahy*, s.185.

²⁷⁴ Toktaş, "Fahreddin Râzî Cismânî Haşr", s.275.

²⁷⁵ Aydın, *Felsefesi Yazıları*, s.80.

²⁷⁶ Gazzâli, *Faysalu't-Tefrika*, s.45.

kullanarak temsil ile açıklama yolunu kullanmışlardır. Nitekim Gazzâli bu durumun tekfiri gerektirmediğini kendisi ifade etmiştir.²⁷⁷

Gazzâli tekfir noktasında te'vil meselesini önemsiz görmüştür diyebiliriz. Çünkü her te'vil yapanın tekfir edilemeyeceğini söylemekle beraber kendisi de Allah'ın sıfatları konusunda te'vili zorunlu görmüştür. Ancak Gazzâli bir ayeti yorumlamak ile bu ayette geçen kesin bilgiyi inkâr etmenin farklı olduğu düşüncesindedir. Filozoflarda Gazzâli'ye göre tamda bunu yapmaktadırlar. Ona göre filozoflar ayetlerde geçen cismani dirilişi te'vil etmekle kalmayıp bunu inkâr ediyorlar. Bu sebeple onları kafir olarak görmektedir. Aslında Gazzâli Te'vilde n ziyade bir akidenin inkarına dikkatleri çekmek istemiştir denilebilir.

Ahret ile bilgiler Kur'an'da geçmektedir. Yani bu bilgilerin kaynağı Allah'ın kelamı olmasıdır. Bu açıdan Allah'ın kelamı Allah'a ait ve birdir. Te'vil tefsir yorum gibi şeyler ise çok ve farklı olup insana aittir. Her kişinin yorumu ve te'vili kendisini bağlar. Bu yorum ve te'vil Allah'a ait olan kelamı ne değiştirebilir ne de onun bahsettiği gerçekliği kaldırabilir. Bu açıklamalar ışığında hiçbir yorum bağlayıcı değildir.²⁷⁸

1.2. BEDENİ HAZLAR İLE RUHANİ HAZLAR ARASINDA MUKAYESE

Burada iki grup arasındaki ruhani lezzet ile cismani lezzetin üstünlüğü noktasında ihtilafa sebep olan durumları inceleyeceğiz. Öncelikli olarak filozofların görüşlerine yer verip sonra kelamcıların konu ile alakalı görüşlerini anlatacağız.

²⁷⁷ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal-an Minhâci'l*, s.264-265.

²⁷⁸ Aydın, *Felsefesi Yazıları*, s.84.

1.2.1. Filozoflarda Ruhani Hazzın Cismani Hazdan Üstün Oluşu

Haz, zevk, mutluluk, tat, lezzetli, hoş ve güzel²⁷⁹ gibi anlamlara gelen lezzet, ruhi ve fizyolojik ihtiyaçlarını karşılamak, kişinin farklı yetileriyle çabalayarak yetkinliğe ulaşmasıyla ahirette aldığı haz anlamında kullanılmıştır.²⁸⁰

Haz maddi ve manevi olarak ikiye ayrılır. Bu anlamda insanın öfkesi galip geldiğinde, şehvetini dindirdiğinde hatırlama gücü önceden olanı hatırladığında haz, bunlar için gerçekleşmiş olur. Ancak dikkat edilirse bunların hepsi geçici bir hazzı gerçekleştirmişlerdir. Bunun sebebi ise maddi hazların yapıldığı anda haz vermesi ancak yapılmadığında o hazzı vermemesidir. Söz gelimi acı tadı seven birinin acı biberi yerken acıyı hissetmesi ve bundan haz duymasıdır. Ancak biber yemeyi bıraktığında acıyı hissetmeyeceğinden artık haz almayacaktır. Oysa ruhani olan hazlar bitmeksizin devam eden baki hazlardır.²⁸¹

Filozoflara göre ruhun ölümden sonraki durumu anlatılamayacak kadar ya üstün bir zevk ya da çok acı verici bir azap olarak sonsuza kadar sürecektir.²⁸² Nitekim insanoğlu ruhani lezzetleri tam anlayamaz. Ruhani lezzetlerin anlaşılması kıyas ile olabilir. Örneğin nasıl ki sağır olan biri müziğin sesini ve müziğin hazzını duymuyorsa insanda bunun gibi ruhani lezzeti anlayamaz. Bazen de zihinsel olarak algılayamaz bunun örneği de zafere ulaşmış bir komutanın korkaklığından dolayı bu zaferden zevk almaması gibi. Bazen de bir hastalık sebebiyle hazzı alamaz buna örnek ise normal zamanda severek yediği ve tat aldığı bir yemekten hastayken tat alamayan bir insan gibi.²⁸³

²⁷⁹ Mutçalı, “Izb”

²⁸⁰ İlhan Kutluer, “Lezzet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 27/170.

²⁸¹ Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât (Ahiret Hakkında) (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*, çev. Kaya Mahmut (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s. 41.; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, s.788; Çapku, *Ahiret*, s.196-197.

²⁸² Gazzâlî, *Tehâfüt-Yirminci Mesele*, s.207.

²⁸³ İbn Sînâ, *Şifâ*, s.40; İbn Sînâ, *Necât*, s.292-293; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ*, s.790.

İbn Sînâ'ya göre beden üstün olan ruhani lezzeti algılayamaz. Ruhun lezzetleri değişken değildir. Değişken olmayanı da beden algılayamaz. Zira ruhun duyumsaması değişken olan hazdan farklıdır. Çünkü ruhun en mükemmele ulaşması değişmeyen ve çokluk kabul etmeyen bir aleme varmasıdır. Bu aleme ulaşmasının nedeni nefsin latif, rabbani ve mukaddes oluşundandır. Beden ise cismani aleme aittir. Cismani alem değişken olup kötü ve pistir. Bu sebeple ruhani lezzet ile bedensel haz nasıl karşılaştırılır. Ona gör meleklerle ait lezzetlerin hayvanlar ve yırtıcılar gibi cismani lezzetler ile kıyaslanamaz çünkü ruhani lezzet bunlara göre üstündür.²⁸⁴ Yine ona göre gerçek anlamda haz ve mutluluk maddenin hakikatini algılayıp kavramak ve buradan hareketle ilke yani Allah'a ulaşip tefekkür etmektir.²⁸⁵ Nitekim yaratılış amacımız bedensel hazları algılayıp yaşamak değildir asıl hedef ahirette mutluluktur. Çünkü nefsanî arzular bedensel hazları hoş gösterirken akıl, bunların asıl haz olmadığını, hazların aslının öbür dünyada olduğunu bu sebeple ruhani lezzetler kavuşmak için bedensel hazlardan uzak durulmasını ister.²⁸⁶

Bedenin esaretinden kurtulan ruhun bundan sonra kendi fiil ve tasarrufları ayrıca Allah'a varması O'nunla ilgilenmesi bedenî meşguliyeti altında olan ruhtan daha üstün ve yücedir.²⁸⁷ Fârâbî'ye göre her varlığın güzelliği, kendisinden üstün olana ulaşması ve en mükemmele kavuşmasıdır. En üstün olan ise varlığı başkasına muhtaç olmayan yüce Allah'tır. Bu sebeple O'nun güzelliği her şeyin güzelliğinin üstündedir. Bu güzellik yüce Allah'ın aklettiği zatında bulunur. Oysa insanların güzelliği zatında olmayıp arazlarındanadır. Lezzetin ve sevincin mutlak anlamda bulunabilmesi onu idrak ile mümkündür. Ancak insan bu üstün lezzeti akli ile idrak edebilir.²⁸⁸ Düşününürün bu fikri, güzelliğin Allah'ın zatında olmasının onun sonsuz olduğunu, insanın zatında olmayıp arazlarından olduğu söylemesi aslında bedenî araz olduğuna dolayısıyla bedenî zevklerin sonlu olduğu zati yani akli lezzetlerin üstün ve sonsuz olduğuna işarettir denilebilir.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *Şifâ*, s.41; Üsküdâri, *Telhîsu Tehâfüt*, s.278.

²⁸⁵ Çapku, *Ahîret*, s.193.

²⁸⁶ Muhammed b. Zekerîyyâ Ebû Bekir Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 39, 2016), s.200.

²⁸⁷ Cevziyye, *Rûh*, s.153.

²⁸⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.27.

Bedensel güçler zamanlar yorulur ve güç kaybederler.²⁸⁹ Öte yandan bu alemdeki hazlar en nihayetinde insanın ölümüyle son bulacaktır. Ancak ölümden sonra sonsuz bir hayat vardır. Buradaki hazlar ve acılar da sonsuzdur. Bu noktadan bakıldığında sonsuz haz mı üstündür yoksa sonlu olan ve geçici olan haz mı?²⁹⁰ Bu durumda değişmemesi ve sonsuz olması vb. sebeplerden dolayı ruhani hazlar her anlamda üstün olup, filozoflara göre ahirette sadece ruhani hazlar var olacaktır.

1.2.2. Kelamcılarda Ruhani Haz ile Cismani Hazzın Karşılaştırılması

Ruhani lezzetlerin üstün oluşu konusunda Gazzâli dahil genel anlamda kelamcılar da filozoflar ile aynı görüştedir. Nitekim Gazzâli'ye göre akli lezzetlerin bedeni lezzetlerden üstün oluşu iki şekildedir. Melekler ile domuzlar karşılaştırıldığında melekler daha üstündür. Ancak melekler yeme içme cinsel ilişki gibi maddi lezzetler ile uğraşmazlar. Onların tek gayesi hakikati bilme ve kulluk etmektir. Bir diğer açıdan bakıldığında Allah'a kulluk etmek onları Allah'a yaklaştırır. Bu maddi ve mekânsal anlamda haz olmayıp yüce Allah'a yakın olmanın hazdır. Ruhani lezzetin üstün oluşunun ikinci kısmı ise bu dünyada şahit olduğumuz bir durumdur. Ona göre insan akli lezzetleri cismani zevklerden üstün tuttuğu görülür. Mesela bir savaşta düşmanı yenen bir komutan bu durumdan oldukça haz ve mutluluk duyar. Bu mutluluğu elde etmek için bu komutan uyku, cinsel ilişki güzel yemekler ve rahat uyumak gibi cismani lezzetlerden vazgeçmiştir.²⁹¹

Fâhreddin Râzi'de de akli lezzetler üstündür. Çünkü cismani lezzetler bir ihtiyacın veya ızdırabın giderilmesidir. Bedensel lezzetler yemek içmek ve cinselliktir. Eğer bu lezzetler üstün olsaydı en kıdemli varlıklar kuşkusuz hayvanlar olurdu. Çünkü bir deve insandan daha çok su içer, kuş türleri daha çok ilişkiye girer. Ona göre yeme içme haz değil aksine ızdıraptır. Örneğin çok acıkan bir insan

²⁸⁹ Cevziyye, *Rûh*, s.279.

²⁹⁰ Ebû Bekir Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s.202.

²⁹¹ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.219; bkz.Tûsi, *Tehâfüt*, s.333; Şehristâni, *Milel ve Nihal*, s.345; Üsküdâri, *Telhîsu Tehâfüt*, s.280.

yemekten tat alır, ancak tok olan bir insan en çok sevdiği yemeği yese bile bundan tat almaz. Aslında aldığı tat lezzetten dolayı olmayıp acıkma hissinden dolayı yani bir ızdıraptan dolayıdır.²⁹²

İbn Sînâ'ya göre lezzet uygun olanın uygunluğunun idrakidir. Bedensel duyusallar ona uygun uyumlu olanı idrak eder, akla uyumlu olanları akıl idrak eder. O lezzet alınan ile lezzet aynı yani idraktır.²⁹³ Fâhreddin Râzi buna itiraz ederek o filozofların hazzı uygun olan bir şeyin idrak edilmesi olarak tanımladığını söylemiştir. Bu meyanda akla uygun olan soyut olanın idrak edilmesidir. Nefsin idraki ölümden sonra olacağından soyut hazzında ölümden sonra olması gerekir. Ancak Râzi'ye göre bu durum çelişik bir durumdur, çünkü ona göre idrak haz olmadan da meydana gelir. Yine ona göre, idrakin haz sebebiyle olduğunu iddia ederlerse, bunun delili nedir sorusu ortaya çıkar. Bunun doğru kabul edilmesi durumunda sebep olan hazzın meydana gelmesi sebepli olan idrakin kesin olarak meydana gelmesini gerektirmez. Çünkü etki edenin, hazır durumda olmayan şartın ve engelin ortadan kalkmasına bağlı olabilir.²⁹⁴ Ayrıca Gazzâli de filozofların bu iddiasına itiraz eder ona göre zevk idrak olmayıp belirli şartlar ile olması gereken, şartlar ile idraktır ayrıca bedensel hazlar ruhani hazları engellemez ancak bedensel hazlar ruhsal hazlara tercih edilir demiştir.²⁹⁵

Tûsi'de akıl ile idrakin bir şeyin aslına ulaştıracağını ifade eder. Ona göre akıl bir şeyin faslını her parçasını ayrı ayrı bilir. Beden ise duyumsal olanı sadece gördüğü şekliyle bilir. Akıl sonu olanı sonsuz bilir oysa bedeninin idraki sonludur.²⁹⁶ Nitekim aynı şekilde nefsin sonsuz algılama gücü görüşü İbn Sînâ 'da vardır.²⁹⁷ Bunu şöyle bir örnek ile açıklayabiliriz; beden ateş ile yandığında bu yanmanın acısını yanan yer iyileşinceye kadar beden idrak eder yani aslında beden için

²⁹² Râzi, *Metâlibu'l-Âliye*, s.121; bkz. Muhammed B. Ömer B. Hüseyin Fahreddin Râzi, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhuma*, çev. Hüseyin Aydeniz (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s.95-112.

²⁹³ İbn Sînâ, *Necât*, s.245.

²⁹⁴ Râzi, *Muhassal*, s.209; bkz. Râzi, *el-Muhassal*, s.235-236.

²⁹⁵ Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), s.325.; Beyzâvî, *Tavali'u'l-Envar*, s.114; Üsküdâri, *Telhîsu Tehâfüt*, s.286; Ayrıca bkz. Cevziyye, *Rûh*, s.287-288.

²⁹⁶ Tûsi, *Tehâfüt*, s.334.

²⁹⁷ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.30.

yanmanın verdiği acı beden için idraktır. Yanan yer iyileşince beden bunu unuttur yani beden için idrak bitmiştir. Ancak akıl bu acıyı hiçbir zaman unutmaz ve bu acının idraki akılda sonsuzdur. Bu konuya aklın idrakinin üstün oluşu aslında insanda doğuştan vardır. Örneğin küçük çocuk sobaya eli değdiğinde acıdan dolayı ağlar. Bu acı bittiğinde bu çocuk sobayı gördüğünde elinde acı olmasa bile elini korur çünkü aklında bu acı idraki hiç gitmemiştir. Akli güçlerin sınırsız idrak yapabileceğine İbn Kayyim karşı çıkar. Ona göre akli güçler her ne kadar idrak ettikleri şey çok olsa da sınırsız değildir. Çünkü idrakler bilgi ile sınırlanmıştır. Bu bakımdan bu bilgilerin tamamını akıl bilemez. Bundan mütevellid idraki sonsuz değildir. Nitekim ilmi sınırsız olan sadece yüce Allah'tır.²⁹⁸

Gazzâli'ye göre dünyalık lezzetler yani cismani lezzetler hakiki olan mutluluk olan akli lezzetlere engeldir.²⁹⁹ Ona göre insanın bu dünyadaki bedensel herhangi bir zevkten mahrum bırakılması insana acı verir. Örneğin malı çok olan ve bununla mutlu olan insan malını kaybettiğinde her ne kadar bu malın geçici olduğunu bilse de üzülür ve acı duyar. Böyle birisi bunların geçici olduğunu anlayıp takvaya yönelmesi halinde ruhu bu acıdan kurtarır ve ölümden sonra ruh zindandan kurtulan adam gibi bütün isteklerine ulaşmış olur.³⁰⁰ Lezzet her gücün yapısına göre herhangi bir engel olmaksızın idrak etmektir. Beden nefsin faal akıl ile ünsiyet kurmasına engel olur. Çünkü nefis bedendeyken beden nefsi kendi ihtiyaçları doğrultusunda meşgul eder. Beden öldükten nefis faal akıl ile ünsiyetini güçlendirir. Bu noktada engel olan beden ortadan kalktığı için nefis direkt kendisi için haz olan şeyleri idrake başlar ki bundan lezzet alır.³⁰¹

Burada ayrı bir parantezi açmak gerekir, Gazzâli "*Tehfütü'l-felâsife*" isimli eserinde cismani hazların ruhani hazlara engel olmayacağını ancak tercih edilme yönünden olabileceğini söyler iken "*Mişkâtü'l Envâr*" isimli eserinde cismani lezzetleri ruhani lezzetlere engel olduğunu söylemiştir. Lezzetin idrak oluşu ile

²⁹⁸ Cevziyye, *Rûh*, s.287.

²⁹⁹ Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *Mişkâtü'l Envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), s.63-64.

³⁰⁰ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.210-211; Gazzâli, *Tehâfüt-Yirminci Mesele*, s.71-72.

³⁰¹ Gazzâli, *Faysalu't-Tefrika*, s.357; İbn Sînâ, *Necât*, s.299; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa*, s.796; Üsküdâri, *Telhîsu Tehâfüt*, s.288.

bedenin engel olma durumundaki çelişkinin sebebi ismi geçen ikinci eseri, tasavvufi düşünce yapısında yazmasından kaynaklı olduğu söylenebilir.

Mantiken bir hazzın bizzat idrak edilmesi araya başka vasıtaların girmesiyle algılanmasından daha üstündür. Aynı şekilde tadılan ve idrak edilebilen şeylerin ruh tarafından algılanması, ruh dışında bedenin diğer organları veya bedenin kendisi ile algılamasından daha üstündür çünkü ruh bedenden ayrıldığında hakikatleri ve mahiyetleri algılayabilir. Ancak ruhun dışındaki bir şeyin bunları algılaması mümkün değildir.³⁰² Ahirette haz ve acı sonsuz olacağı için sonsuz olan bir şeyin sonlu olan bir şey ile devam etmesi mümkün olmadığından ancak sonsuz olan ruh ile devam edebilir.³⁰³ Bu noktadan bakıldığında beden ölümden sonra baki kalmaz ancak ruh ölmeyecek olup zatıyla azap ve mükafatı bedene ihtiyaç duymadan kendisinin algılayacağı³⁰⁴ aslında insanın ahirette bedene ihtiyacı olmadığı düşüncesini ön plana çıkarmaktadır.

Cürcâni filozofların ahirette yaratılmanın iki gayesinin olacağı, biri Allah'a ki bundan Allah münezzehdir diğeri ise kula yönelik olup acı veya haz verilmesi gayesiyle düşüncelerinin olduğunu ifade ettikten sonra bunun yanlış bir düşünce olduğunu ifade eder. Ona göre dirilişin sadece acı ve hazza yönelik gaye olması doğru olmayıp dirilişte insanın bilmediği bir gaye olabilir. Gayenin bu olduğu kabul edilse bile bedensel hazzın olmadığını ve ruhsal hazzın bu fikre göre -bedensel acıyı-giderdiği düşüncesi kabul edilmez.³⁰⁵ Benzer görüşleri Beyzâvî şöyle ifade eder; lezzetin algılanması açıktır. Lezzet uygun olanın acı ise uygun olmayanın algılanması fikri yanlıştır. Zira nefislerimizde özel bir durum buluruz ve uygunluğu idrak ettiğimizi biliriz ancak bunun bizzat idrak yahut başka bir şey mi olduğunu bilmeyiz. Hazzın, acının zıddı ve acıyı defeden olarak görmek yanlıştır. Çünkü insan

³⁰² Erkol, "Amidi'ye Göre Haşr", s.193.

³⁰³ Yusuf İmtiyaz, "Discussion Between Al-Ghazzālī And Ibn Rushd About The Nature Of Resurrection", *Islamic Studies* 25 (1986), s.184.

³⁰⁴ İhsan Soysaldı, "Muhyiddin Muhammed B. Süleyman B. Said (788 1386)'In 'Kitabu'r-Rahme Fi Beyâni Âlemi'l- Berzah' Adlı Eserinde Ruh Berzah Âlem İlişkisi", *Journal of New World Sciences Academy* 6/3 (2011), s.565.

³⁰⁵ Cürcâni, *Mevâkıf*, 3/560.

bazen bir meseleyi çözmekle bazen de hatırlayamadığı bir şeyi hatırladığı anda haz duyar. Oysa burada elemi def eden ve elemi zıddı bir durum yoktur.³⁰⁶

Bu konu sadece din insan ilişkisi açısından önemli olmayıp dünya insan ilişkisi açısından da önemlidir. Nitekim yaşlı bakım evlerinde maneviyatın yani soyut mananın kişi açısından diğer ihtiyaçlardan daha önemli olduğu ifade edilmiştir.³⁰⁷ Yine ölüm vakalarının çok olduğu hastane bölümlerinde görevli sağlık personelinin ölüm endişesi mesleki hayatlarının zaman zaman önüne geçebildiği yani manevi ihtiyaçların dünyevi ihtiyaçlardan daha öne çıktığı ifade edilmiştir.³⁰⁸ Ayrıca ölen kişinin yakınlarının ölümün ilk zamanlarında psikiyatrik bölümlere başvurması,³⁰⁹ kişinin zihin dünyasında ruhsal ihtiyacın bedensel ihtiyacı geride bırakabileceği fikrinin ön planda olduğunu gösterir.

1.2.3. Ruhani Lezzet Üstünlüğüne Karşı Ahirette Cismani Lezzetlerin Yaratılması Konusundaki Tartışma

İki grupta ruhani lezzetin üstünlüğünü kabul etmesine rağmen asıl problem ahirette cismani lezzetlerin olması gerekli midir? Yani cismani lezzetlerin duyumsayanı olan beden ahirette yaratılacak mıdır? Bu görüşlerin çoğu dine aykırı bir durum teşkil etmediğini kelamcılar her fırsatta söylemişlerdir. Çünkü onlara göre ahirette birçok ruhani lezzet türlerinin var olduğu ve cismani lezzetlerden üstün olduğu inkâr edilmez aynı şekilde ruhun beden ayrıldıktan sonrada ölümsüz olduğu da kabul edilir. Ancak Kur'an'da, ayetlerde anlatılan cismani dirilişin inkârı, cennette

³⁰⁶ Beyzâvî, *Tavali 'u'l-Envar*, s.114.

³⁰⁷ V. Lee Hamilton vd., "The context of religious and spiritual care at the end of life in long-term care facilities", *The Fourth Hong Kong Palliative Care Symposium, Hong Kong, 2009*, 70/179.

³⁰⁸ Diler Aktürk - Muzaffer Şahin, "ASEAD 5. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu", *Ölümle Çok Karşılaşan Servislerde Çalışan Hemşirelerle Meslekleri Gereği Ölümle Karşılaşmayan Kişilerde Ölüm Kaygısı, Sürekli Kaygı ve Umutsuzluk Düzeylerinin Karşılaştırılması* (ASEAD 5. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu', Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD) Eurasian Journal of Researches in Social and Economics (EJRSE), 2019), 6/18-19.

³⁰⁹ Oğuz E. Berksun, "Psikososyal ve Medikal Yönleriyle Kayıp, Yas, Ölüm", *Kriz Dergisi* 3/1-2 (Mart 1995), s.82.

bedensel zevklerin varlığı ve cehennemde bedeni acıların varlığının inkârı dine aykırı düşen görüşlerdir. Böyle düşünüldüğünde ruhani ve cismani hazların birlikte olması neden dine aykırı olsun. Bu durum aynı şekilde mutsuzluk içinde geçerlidir. Nitekim yüce Allah buyuruyor ki; “*Onlar için göz nuru değerinde nelerin hazırlandığını hiç kimse bilemez.*”³¹⁰ Bu ayette anlatılan hazların var olması başka şeylerin yokluğunu göstermez. Aksine her iki durumun yani maddi ve ruhaninin bir arada olması daha kâmil olur. Zira naslarda en mükemmel olanlar vaat edilmektedir.³¹¹

Burada iki grupta ruhun bedene hapis olunduğunu bu hapisliğin ölümle özgürlüğe dönüştüğünü belirterek asıl ve gerçek hazzın ahirette olacağını kabul ederler. Ancak filozoflar haz duyucu ruhun gerçek işlevini görmeye başlamasıyla meşgul olduğu bedenine ihtiyacı olmadığını ifade ederler. Bunun için de bedenin haşır edilmesini abes karşılamaktadırlar. Nitekim nas ile anlatılan örneklerin tasvir amaçlı olduğunu savunduklarına yukarıda değinmiştik.

Görüldüğü üzere ruhani lezzetlerin üstün olduğu konusu filozoflar ve kelamcılar arasında çok ihtilaf konusu olmamıştır. Ancak filozoflar ruhani lezzetin üstünlüğünü belirttikten sonra haşrin ruhani olacağı kanısına varmışlardır. Bunun sebebi üstün olan dururken neden daha aşağıda olan yaratılsın, ahirette her şey en üstün haliyle olacağına göre akli yani ruhani haz dururken cismani lezzetlerin olmasının bir manası olmayacaktır. Kelamcılar filozofların ahirette her şeyin kâmil olacağı söyleminin aslında kendi söylemlerini destekler olduğunu söylemişlerdir. Çünkü her şeyin en üstünü olacağına göre hem ruhani lezzetlerin hem de cismani lezzetlerin bir arada olması tam anlamıyla kemal olacaktır. Bu yüzden kelamcılara göre haşır ruhani ve cismani olacaktır.

³¹⁰ Secde 32/17.

³¹¹ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.212-213; Üsküdâri, *Telhîsu Tehâfüt*, s.297-298; Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.234.

1.3. YOK OLAN BEDENİN (MA'DUM'UN) TEKRAR YARATILMASINA DAİR TARTIŞMALAR

Kelamcılar ile Müslüman filozoflar arasında yeniden dirilişte bir başka problem ise yok olanın yani ma'dum'un iadesi meselesidir. Kelamcılar ve İslam Filozofları arasındaki haşir tartışmasının özü diyebileceğimiz asıl problemlerden bir tanesi de “yok”un iadesi veya yeniden yaratılması tartışmasıdır. Yok olan bir şey iade edilir mi yahut tekrar yaratılır mı? Bu mümkün müdür? Kelamcılar “yok’un” iadesi mümkündür derken filozoflar bunu imkânsız görürler. Onlara göre toprağa karışan topraktan bitkiye, bitkiden insana karışan bedenın nasıl yaratılacağı aşılmasız bir problemdir. Dahası bedenler yeniden yaratılsa insanın öldüğü andaki bedeni mi yoksa yaşadığı bedeni mi yaratılacak? Öldüğü beden yaratılsa bu bazı insanlar için ahirette kötü bir durumun ortaya çıkması, bazıları içinse adaletsizlik demek olur. Eğer yaşadığı beden yaratılsa, insan yaşadıkça beden değişir durum böyle olunca hangi anındaki beden yaratılacaktır?

Dehriyye haşri kökünden inkâr etmiş, Müslüman filozoflar da haşrin bedenler için değil ruhlar âlemi için olacağını iddia etmiştir. Karşı görüş ise ölüm hadisesiyle birlikte bedenın toprağa karışması çürümesi gibi değişikliğe maruz kalmasından sonra bile beden tekrar diriltilip şekil verilerek ruhu bedene iade edilecektir demiştir.³¹² Özellikle İbn Sînâ ve Fârabî matematik, tabiat ve metafiziği içinde taşıyan felsefe adına konuşmuş olup, Helenistik felsefeden etkilenmiş olan bu filozoflar kurgusal bir metotla bedeni dirilişin olmayacağını ifade etmişlerdir. Kelamcılar ise kurgusallıktan ziyade nassın rehberliğinden istifade ederek cismani haşrin olduğunu aktarmışlardır.³¹³

Aslında işın özünde meâd'ın iki taraf arasındaki anlam karşılığının farklı oluşudur. Filozoflar meâd'ı ruhun bedenden önceki haline dönüşü olarak kabul ederlerken kelamcılar meâd'ı ölümden sonra ruhun tekrar bedene dönüşü olarak

³¹² Nureddin es-Sâbûni, *Mâturidiyye Akaidi* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), s.177.

³¹³ Y. Şevki Yavuz, “Acbu’z-Zeneb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988), 1/100; Erkol, “Amidi’ye Göre Haşir”, s.198.

kabul etmişlerdir.³¹⁴ En başta felsefede bedenın haşri kabul edilmez. Çünkü bedenın diriltılması konusunu felsefe ispat edemezken ruhun ölümsüzlüğü konusunu felsefe kanıtlar. Yani ruh felsefenin konusu iken beden felsefenin konusu değildir.³¹⁵ Nitekim Fârâbi haşir ve bedenın diriltılması üzerinde hiç durmamıştır. Çünkü onun fikri yapısında beden öldükten sonra ortadan kalkar ancak ruh ölmez ve ebedi olarak kalır. O ahirette bedenın yaratılması konusunu problem olarak görmediği gibi dikkate bile almaz.³¹⁶ Öte yandan İbn Sînâ'ya göre beden ruh için hapisanedir. Ruh kurtulmuş olduğu bu beden hapisanesine dönmesi olur bir şey değildir. Ona göre ruhun tekrar bedene dönmesi ruh için tam bir azaptır.³¹⁷

1.3.1. Ma'dum'un Mümkün Oluşu

Mutezile kelim alimlerinde hâkim görüş sûra üfürüldüğünde Allah dışında her şeyin yok olacağıdır. Ancak Ehli Sünnet kelamcıları Allah'ın istedikleri dışında her şeyin yok olacağı görüşünden hareketle ruhların ölmeyeceğine işaret etmişlerdir.³¹⁸

İlk kelamcıları diyebileceğimiz Mutezile kelamcılarıнын çoğunluğu, imkân dahilinde olan ma'dum bir şeyin, zatının yoklukta sabit var olduğunu kabul edip, ma'dumun iadesini caiz görürler. Bu görüşün delili yok olanın yani ma'dum'un zatında mümkün olmasıdır. Eğer böyle olmasaydı ilk bedenın olması mümkün olmazdı. Yani aslında ma'dum'da mümkün varlıktır. Yüce Allah'ın kudreti mümkünlerin tümüne geçerlidir. Buradan hareketle yüce Allah "ma'dum"u yani

³¹⁴ Taftâzânî, *Makâsıd*, s.660.

³¹⁵ Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, s.69.

³¹⁶ Alaca, *Fârâbi'de Mead*, s.230.

³¹⁷ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.12; Ebû Bekir Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s.102.

³¹⁸ Ebü'l-Muin Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), s.103-104.

“yok”u zaten önceden bil kuvve olarak yaratmıştır denilebilir.³¹⁹ Nitekim bedenlerin diriltilmesini kabul ederek ma’dum’un iadesini imkânsız görüp, cismani haşri kabul edenler Hz. İbrahim kıssasında kuşların parçalarının bir araya toplanması gibi insanların öldükten sonra bedenlerinin parçalarının bir araya toplanarak iadesi olarak kabul ederler.³²⁰ Ancak parçaların bir araya getirilerek beden iadesini kabul etmek için ma’dum’un iadesini kabul etmek zorunludur. Çünkü kişinin kimliği sadece madde ile olmayıp sıfatları ile yani arazlar ile olur. Fakat bu arazlar ölüm ile yok olurlar yani ma’dum olurlar. Vele ki ma’dum iade edilmezse kişi kimliğiyle var olmaz bu yüzden ma’dum iade edilmesi zorunludur.³²¹

Mutezile kelimcilerine göre “yok” bir “şey”dir. Bu düşünceye göre var olan, “yok” olduğunda onun hususi zatı kalır. Bu açıdan düşünüldüğünde “yok” mümkün varlık olup tekrar var edilebilir. Bununla birlikte kelimcılara göre var olan tamamen “yok” edilebilir ve tekrar var edilmesi mümkündür.³²² Benzer görüşle İbn Sînâ’ya göre yokluk önceden var olan bir şeydir. Eğer bir şeyin önceden yokluğu olmasaydı o şey ezeli olurdu. Çünkü var olan bir şey yokluğun ortadan kalkmasıyla var olur.³²³ Ancak İbn Sînâ aynı eserinin başka bir bölümünde şöyle demektedir: “Yokluk durumunda bir var eden olmadığı bilinir. Bu sebeple her iki halde de kendisi için bir var eden olması geçersizdir. Geriye o mevcut olduğunda kendisi için bir var edici olması kalır. Bu sebeple var edici, ancak var olan ve var edilmiş olarak niteleneni vareden olur... çünkü “var etme” lafzı şu anda bulunmayan gelecekteki varlığa vehmettirir...”³²⁴

Yine ona göre ma’dum’un ortaya çıkış illeti, yokluğun varlığa çıkınca ma’dum’un oluşmasıdır. Yani bir şey ma’dum iken varlığa çıkınca ma’dum’un illeti oluşmuş ve ortadan kalkmış olur. Başka bir deyişle ma’dum’un oluş illeti, varlığa çıkmaktır. Varlığa çıkınca illet ortadan kalktığı için ma’dum’un varlığından söz

³¹⁹ Cürçânî, *Mevâkıf*, 3/548; Muhammed B. Ömer B. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Me’âlimü Usûli’-d-Dîn (Kelâm İlminin Esasları)*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s.222; Tûsi, *Tehâfüt*, s.328.

³²⁰ Cürçânî, *Mevâkıf*, 3/548.

³²¹ Râzî, *el-Muhassal*, s.238; Râzî, *Muhassal*, s.210.

³²² Cürçânî, *Mevâkıf*, 3/548.

³²³ İbn Sînâ, *Necât*, s.106.

³²⁴ İbn Sînâ, *Necât*, s.214.

edilmez. Dolayısıyla illeti varlığa çıkış olan ma'dum'un illeti ortadan kalktığı için illetiyle var olmuş ve yine (varlığa çıkma illetiyle) yokluğa karışmıştır. Bu sebeple illeti olmayan bir şeyin tekrar varlığa çıkması mümkün değildir. Bu da ma'dum'un ikinci bir defa ma'dum olamayacağını³²⁵ dolayısıyla ona göre ma'dum'un tekrar varlığa çıkmayacağını gösterir.

Buradan hareketle düşünüre göre ma'dum bir kereye mahsus ma'dum olmaktadır. Yani varlığa çıkma özelliği olan ilk ve son bir ma'dum vardır. Bu anlamda insan ölümünden sonra bedeninin yokluğu karışması ilk ma'dum gibi olmayıp başka bir şey olmaktadır. Ya da varlığa çıkmış olanın ma'dum olduktan sonra bu ma'dum ilk ma'dum gibi olmayıp hiçbir şekilde varlığa çıkmayan bir yok oluş olarak değerlendirilebilir. Düşününürün bu görüşü öldükten sonra yok olan bedenlerin tekrar madde olarak ortaya çıkmayacağına işaretidir.

Her varlığın, varlığa çıkmadan önce bu varlığın mümkün olması gerekir. Eğer kendinde varlığı mümkün değilse o şey varlığa çıkması imkân dahilinde değildir. O şeyin var oluşunun imkânı bir şeyin onu varlığa çıkaracak kudretinin olması anlamına gelmez. Yani eğer bir şey varlığa çıkma özelliği olan mümkün değilse fail bir gücün onu varlığa çıkarması mümkün değildir. Kudret, kendisinde varlığa çıkış özelliği olan mümkün şeye etki eder. Başka bir deyişle varlığın meydana çıkması kudret ile olsaydı imkânsız olanlara hiçbir şekilde kudret etki edip varlığa çıkaramazdı. Bir şeyin kendisine uygulanan tetkik ile ona kudretin yetip yetmeyeceğini bilemeyiz başka bir deyişle ancak kudret sahibi olanın gücünün tetkik ederek o şey üzerinde etkisinin olup olmadığını anlayabiliriz.³²⁶ Bunu şöyle açıklarsak; İbn Sînâ ma'dum'un ilk varlığa çıkmadan mümkünlük özelliği vardır. Bu sebeple varlık olduktan sonra ma'dum'a dönüşürse bu ma'dum mümkün olan ma'dum özelliği taşımaz demektedir.

Bir şey hakkında zorunluluk veya imkânsızlık yok ise asıl olan mümkün olmasıdır. Bu açıdan ma'dum'un tekrar iade edilmesinin imkansızlığına dair kesin bir bilgi ve delilin olmadığı gibi ma'dum mümkün olan bir şeydir. Ma'dum'un iadesi

³²⁵ İbn Sînâ, *Necât*, s.222; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa*, s.61-62.

³²⁶ İbn Sînâ, *Necât*, s.219.

ilk yaratılışta olduğu gibidir. Yani sözgelimi insan ilk başta ma'dum iken var edilmiştir. Nitekim ilk başta mümkün olan bir şeyin ikinci defa imkânsız olması akıl dışı bir düşüncedir. Ayrıca ma'dum ilk başta istidâdı bakımından hazır değilken bile var edilmişken ikinci ma'dum oluşunda istidâd bakımından birinciye göre daha hazır bir haldedir bu da ikinci var etmenin daha kolay olduğunu gösterir. Buna şöyle bir itiraz gelebilir; ma'dum kendi özelliğinden dolayı tekrar yaratılması imkansızdır gibi iddiaya karşı şu denilir. Eğer böyle bir özelliği olsaydı ilk yaratılışta da olurdu ve ilk yaratılış meydana gelmezdi.³²⁷ Bir şeyin var olması bileşimden farklıdır. Çünkü bileşim bileşime uygun olanın üzerine eklenendir. Bu açıdan bakıldığında ma'dum'un varlığa çıkması kendisinden var olma potansiyeli olan ma'dum'un edimsel olana çıkmasıdır.³²⁸

Kur'an'da insanların ölü iken diriltilmesi sonra tekrar öldürülüp tekrar diriltilmelerinden³²⁹ bahsedilir. Bu ayette ifade edilen ilk ölümden diriliş, kişinin aslında yokluktan varlığa çıkışı ikinci diriliş ise ölümden sonra yok olup tekrar ahirette dirilmeyi ifade eder denilebilir.³³⁰ Ma'dum kendi içinde mümkündür. Çünkü ayetin işaret ettiği ma'dum iken varlığa çıkış olmuş ve varlıktan sonra tekrar ma'dum olmuş ve ikinci varlığa çıkış zamansal ve mekânsal farklı olarak ahirette olacaktır. Nitekim Kur'an'a baktığımızda insanlığın Hz. Âdem ile başladığını ve bundan önce şu veya bu şekilde insan varlığından söz etmediği görülür. İnsan hakkında herhangi bir bilgi olmadığı ve insanın ne olduğu bilinmediği zamanın uzun,³³¹ olduğu diğer maddeleri ayrı tuttuğumuzda insan maddesinin öncesi olmadığı yani ma'dum iken varlığa çıkmış olduğu ve bunun Hz. Âdem ile başladığı vurgulanır.³³²

Farklı bir yorum olarak Beyzâvi "*Tavâli 'u'l-Envâr*" isimli eserinde durumu şöyle ifade ediyor; bir şeyin tamamen helak olması onun ortadan kalkıp yok olması anlamına gelmeye bilir. Nitekim Allah her şeyi yok edip tekrar var etmeyebilir. Her ne kadar Allah'ın dışında her şeyin helak olacağı³³³ ayeti buna işaret etse de bu

³²⁷ Râzî, *Muhassal*, s.210; Taftâzânî, *Makâsîd*, s.658.

³²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.292.

³²⁹ el-Mü'min 40/11; bkz.el-Bakara 2/28.

³³⁰ Cevziyye, *Rûh*, s.52.

³³¹ el-İnsan76/1.

³³² Şahin, *Semantik Analizler*, s.236.

³³³ el-Kasas28/88.

ayetteki helak kavramı sadece yok olma değil dağılma anlamına da işaret eder.³³⁴ Aynı görüşü Râzî’de de görmekteyiz. O helak olmayı yok oluş değil maddenin fonksiyonlarının bozulması olarak kabul eder.³³⁵ Helak konusunda Mutezile’nin Hüseyiniyye kolunda da bunun tamamen bir yok oluş olmadığı bilakis maddenin ayrışması yani ayrılıp dağılması şeklinde görüş vardır.³³⁶ Nitekim insanın cüzleri tamamen dağılması ve yok olması durumunda bu parçaların hepsi ayrı ayrı Allah’ın bilgisi dahilindedir. Allah ilmi altında olan bu parçaların hepsini bir araya getirmeye kadirdir. Bu konuda bütün nebilerin icmâ içinde olması³³⁷ ma’dum’un iadesi mümkün kılar. Nitekim Râzî’ye göre akıl her maddenin yokluğu kendinde barındırdığına ve kabul edeceğine dalalet eder ancak akıl kesin olarak her maddenin yok olacağına hükmedemez.³³⁸

Sonuç olarak cismani yeniden dirilişe karşı olarak nitelenen ruhani diriliş, soyut bir cevher olan ruhun ölümden sonra da yok olmayıp devam ettiği ve ölümden sonraki varoluşun ruhani olacağını iddia eden İslam filozoflarının görüşüdür. Buna düşünceye göre ruh, bedeni bıraktıktan sonra akli hazları bedensiz olarak tatmaktadır. Müslüman filozofların, yeniden dirilişin ruhani olacağı görüşleri, ruhları soyut cevherler olarak kabul etmeleriyle birlikte yok’un tekrar iadesini imkânsız kabul etmelerinden kaynaklanır. Kelamcılar, ruhları soyut cevherler olarak kabul ederler ancak ma’dumun tekrar iadesini mümkün gördüklerinden, bedensel ve ruhsal yeniden dirilişi birlikte kabul ederler. Bu sebeple ölümden sonrası görüşlerine bakıldığında filozofların, dinlerde işaret edilen cismani dirilişi kabul etmediklerini görürüz.³³⁹

³³⁴ Beyzâvî, *Tavali ‘u’l-Envar*, s.236.

³³⁵ Râzî, *Muhassal*, s.212.

³³⁶ Hilmi Kemal Altun, *Zemahşeri’nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019), s.247; Mutlu, *Zemahşeri’nin Ahiret Görüşleri*, s.31.

³³⁷ Elmalılı, *i Kur’an Dili*, 1/639; Râzî, *el-Muhassal*, s.237; Râzî, *Usûli’ d-Dîn*, s.224; Râzî, *Muhassal*, s.210.

³³⁸ Râzî, *Usûli’ d-Dîn*, s.224.

³³⁹ Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.211-212.

1.3.2. Maddelerin Yetersiz Oluşu

Ma'dum'un iadesinde, başka bir sorun bedenler diriltilecek olsa bu bedenler için dünyada maddelerin yetmemesidir. Nitekim ölümden sonra ruhlar çok olacağından, ruhları karşılayacak madde (beden) sayısının oluşamayacağıdır.³⁴⁰ Çünkü cisim küçük parçalardan yani atomlardan meydana gelmemiştir. Eğer atomlardan meydana gelseydi cisim sınırsız olurdu.³⁴¹ Ruh ve beden aynı anda yaratıldığı fikri kabul edildikten sonra haşrin beden-ruh birlikteliği ile olma düşüncesi ancak ölümlerle bedenle birlikte ruhunda yok olmasıyla kabul edilebilir. Yani ruh ve beden maddeleri farklıdır beden yok olan ruh baki kalandır. Bu açıdan bakıldığında ölümden sonra biri yok olan biri yok olmayan bir şeydir. Farklı iki şey aynı hükme tabi olmaz. Ruhun ebedi düşüncesi ile beden sonradan tekrar yaratılacağı fikri, yaratılacak beden hayat bulması için ikinci bir ruhun yaratılması anlamına gelir.³⁴² Nefis ile beden birleşimi arızı bir durumdur. Dolayısıyla iki ayrı varlık olan beden ile ruh ölümden sonra aynı akıbeti taşımaz. Beden dağılıp yok olurken ruhun basit cevher özelliğinden dolayı bozulması ve yok olması düşünülemez.³⁴³ Nitekim her ne kadar ruhlar bedenlerle birlikte var olmuşlarsa da ölümden sonra ruhların sayıları sonsuz olabilir.³⁴⁴ Bu çerçevede maddelerin sınırlı olması ve ruhların sınırsız olması fikrinden hareketle ölümden sonra bedenler diriltilecek olsa ruhlar için yeterli derecede beden olmayacaktır.

Filozoflara göre nitelik yani mahiyet bakımından birbirinden ayrı olan varlıklar sonsuz olması mümkün olabilir. Nitekim ölümlerle bedenden ayrılan nefisler olup sayı ile sıfatlandırılmayan varlıklardır.³⁴⁵ Öte yandan ruh dünyada bütün canlılardan tedbir ve iş yoluyla çıkan bileşik olmayan yani basit bir cevherdir. Bu nedenle ruh için azlık veya çokluk sıfatlanması yapılmaz. Ruhun dünyadaki özelliği

³⁴⁰ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.12; bkz. Çapku, *Ahret*, s.163.

³⁴¹ Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâ-i (Alâi Hikmet Kitabı)*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), s.156; bkz. Ebû Bekir Râzî, *Felsefe Risâleleri*, s.268.

³⁴² Alaca, *Fârâbi'de Mead*, s.233.

³⁴³ Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, s.170.

³⁴⁴ Çapku, *Ahret*, s.164.

³⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.21.

olan basitliği hem kendisi için geçerliyken hem de beden için geçerlidir.³⁴⁶ Gazzâli, filozofların somut ile soyutun nicelik bakımından farklı olduğu görüşünden bahisle, iki varlığın mahiyet açısından farklı olduğu ve yine onlara göre şu anki bu farklı varlıkların sonsuz olması imkansız değildir görüşlerinden hareketle onlara göre, nasıl olurda soyut varlık olan ruh sonsuz olurken beden sınırlı oluyor yahut tek veya çift diye nitelenebiliyor³⁴⁷ bu anlamda Gazzâli'ye göre filozoflar kendisiyle çelişmektedir.

Ayrıca filozofları bu düşünceye iten sebep yine kendilerinin iddiası olan alemin ezililiği ve devirlerin tekrar tekrar birbirlerinin takip ettiği fikrine dayanmaktadır. Nitekim alemin ezililiğine inanmayan kişi için nefisler sonludur. Bununla birlikte nefislerin sayıları mevcut olan maddelerden fazla değildir. Ayrıca maddelerin sayısı nefislerden az olduğu fikri kabul edilse bile Allah'ın nefislerin fazlalığı kadar madde yaratması, kudreti dahilindedir. Bu anlamda eğer bu da inkâr edilirse inkâr edenin Allah'ın kudretini inkâr etmesi kaçınılmaz olur.³⁴⁸ Gazzâli bedenlerin yetersiz olduğu görüşünün alemin ezililiği görüşünün sonucu olduğunu söylemekle beraber aslında Ona göre alemin ezililiği görüşünü benimseyenlerin, maddenin dirilişte nefisler için yetersiz görüşünü benimseyenler olduğunu bu sebeple bu görüşün sadece onları bağladığına işaret eder.

1.3.3. İnsanın Ruh Beden Bütünlüğü ile Muhatap Alınması

İslam'ı, Kur'an'a ve mantıki delillere dayandırmadan ortaya koyan sade bir Müslümana göre Allah evreni yoktan yaratmıştır. Nitekim Kur'an'da yoktan yaratma kavramı doğrudan geçmemekle birlikte Allah'ın, varlığı herhangi bir maddeden yaratmasına dair bir beyanda yoktur. Fakat Kur'an'da ihdas, ibda, fatr, halk vb. lafızların etimolojik anlamları incelendiğinde, aslında yoktan yaratılmış varlık inancı

³⁴⁶ Cevziyye, *Rûh*, s.254.

³⁴⁷ Gazzâli, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.23.

³⁴⁸ Gazzâli, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.206; Gazzâli, *Tehâfüt-Yirminci Mesele*, s.77; Gazzâli, *Tehâfüt*, s.218; bkz. Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları*, s.278-280.

karşımıza çıkar ve bu da İslam'ın inanç esası olarak görülür.³⁴⁹ İnsan yaratıldıktan sonra muhatap alınırken Türkçe karşılığı kişi diyebileceğimiz nefis olarak tanımlanır. Bu anlamda insan, idraki olan bilinçli maddi bir beden sahibi bütünlük olarak karşımıza çıkar.³⁵⁰

Kur'an'da ölümden sonra insanın diriltilmesi için kullanılan zamirlere baktığımızda bazı ayetlerde “siz diriltileceksiniz” kavramı kullanılmıştır.³⁵¹ Siz zamiri insanı tek unsurlu bir bütün olarak taktim eder. Yani ölümden sonra siz hitabıyla, ölen kişinin hem ruhuna hem de bedenine hitap edilmiştir. Bu ve benzeri ayetler ruh beden bütünü olan insanı ruh ve beden olarak ayırmamış olup ahirette bir bütüncül dirilmeye işaret eder.³⁵² Allah'ın insanı “siz” hitabıyla muhatap alması, insanın iki varlığın yani ruh ve beden ile mürekkep oluşundandır.³⁵³ Çünkü akıl buna hükmeder. Bu hitabın sadece soyut cevhere olduğunu söylemek mantıksızlıktır.³⁵⁴

Yukarıdaki görüşe karşı görüş, insanı beden ve ruhla birlikte bütüncül olarak insan kabul etmez. İnsanın “ben” anlayışı yahut nefis oluşu bütüncül düşünmek doğru bir yaklaşım olmaz. Çünkü insana “o” diye işaret edildiğinde aslında bu işaret bedene olmayıp aksine onun nefisindedir. Şöyle ki bedenin bir veya birden fazla uzvu kopmuş yahut doğuştan bedende eksik uzuvları olan insana da “o” hitabı kullanılır. Yani insanın önce ayakları sonra kolları sonra bedeninin üstü sonra başı kopsa bile “o” hitabı değişmez. Bu anlamda “insan” kavramını beden olmadan da kullanabiliriz.³⁵⁵ Bu görüşü şöyle bir örnek ile açıklamak isabetli olacaktır. Kişi öldüğünde mezarına konulmuştur. Uzunca bir zaman sonra bu kişinin ölümünden habersiz olan arkadaşı geldiğinde ölen kişiyi sormuştur. Bu kişiye şöyle bir cevap verilir; o arkadaşın uzun bir süre önce öldü. Ölen kişinin belki de geçen zaman içinde sadece bir kısım kemikleri haricinde geriye beden denilebilecek bir şeyi kalamamıştır. Ancak biz yine bu ölen kişiye “o” şeklinde sanki yaşıyormuş gibi işaret ederiz.

³⁴⁹ Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik: Teleoloji* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, DİB Yayınları, 2012), s.72.

³⁵⁰ Şahin, *Semantik Analizler*, s.238.

³⁵¹ el-Mü'minûn 23/12-16 bkz. el-Hac 22/5-6.

³⁵² Güneş, *Yeniden Diriliş*, s.255-256.

³⁵³ Cevziyye, *Rûh*, s.246.

³⁵⁴ Cevziyye, *Rûh*, s.277.

³⁵⁵ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.27.

Fâhredden Râzî, “ben” kavrayışını insanın cismi gibi değişen yok olan bir şey olmadığından “ben” kavrayışını insanın gerçek kimliği şeklinde düşünmekte olup, nefsi cevher olarak görür. Filozofların işaret ettiği insan soyut nefisten ibaret ise ve bu nefis cisimsiz var olma imkânı olmuyor ise doğal olarak ahirette haşirde cisme yani bir bedene ihtiyaç duyulur ki bu da bedeni haşir olarak ortaya çıkar.³⁵⁶

Bu iki anlayışta kendi içerisinde tutarlı gibi durmaktadır. Fakat buradaki farklılık siz hitabı ile o hitabının Türkçede dilsel olarak farklı olmasıdır. Çünkü siz hitabı çoğul için kullanılırken aynı zamanda saygı ifadesi olarak tekil içinde kullanılır. O hitabı ise sadece tekil için kullanılır. Bunun için bu hitapların bu konu özelinde kendi içlerinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır.

³⁵⁶ Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh*, s.40.

İKİNCİ BÖLÜM

2. CİSMANİ DİRİLİŞTE MİZAÇ VE TENASÜH İHTİLAFINA DAİR TARTIŞMALAR

2.1. YENİDEN DİRİLTİLECEK OLAN BEDENDE MİZAÇ VE KİMLİK KARMAŞASI

Burada ahirette diriltilecek olan beden mizaç problemi üzerinde duracağız. Nitekim filozoflar ahirette beden diriltildiğinde, diriltilmiş bedenin dünyadaki beden ile mizaç bakımından farklı olacağını iddia ederler. Kelamcılar bu probleme birkaç açıdan cevap vermiş olup bunları bu bölümde inceleyeceğiz.

2.1.1. Filozoflara Göre Yeniden Diriltilecek İnsanın Kimlik Problemi

Kur'an'da insanın ilk yaratılışının toprak, çamur ve balçıktan³⁵⁷ ortaya çıktığı ifade edilir. İlk insanı yaratılması su ve topraktan ortaya çıkarken dünyadaki insanların yaratılması ve çoğalması ise erkek ve kadının birleşiminden, erkeğin menisinin kadının rahmine yerleşmesi ile insanın kademeli olarak yaratıldığı ayetlerde haber verilir. Aslında ilk insanın yaratılmasında ham madde toprak ve su iken sonraki yaratılışlarda nutfeden bahsedilmiştir. Ancak işin özüne inildiğinde nutfenin de özü en nihayetinde su ve topraktır.³⁵⁸

Filozoflara göre yeniden dirilişte bedenin diriltilmesini kabul etmek, diriltilecek kişinin dünyada yaşarken hangi yaşındaki veya hangi zamanındaki bedeninin diriltilmesi problemini ortaya çıkaracak olup, kişinin dünyada iken maddi yapısının aynı şekilde diriltilmesinin mümkün olup olmadığı sorusunu gündeme getirecektir. Ayrıca insanın yaşamında vücudun gelişmesine katkı sağlayan binlerce hücre vardır, beden yaratılacaksa bu hücrelerin, insanın hangi dönemindeki

³⁵⁷ bkz. Âl-i İmrân 3/59; el-Mü'minûn 23/12.

³⁵⁸ Şahin, *Semantik Analizler*, s.237-238.

vücudunda yaratılacak gibi soruların cevaplanması gerekecektir.³⁵⁹ Bu açıdan bakıldığında beden tekrar yaratıldığında eski beden ile aynı olmayacağı yine yaratılacak olan bedende zaman açısından uyumsuzluğun ortaya çıkması vb. durumlar dan dolayı filozoflar cismani dirilişi makul bulmazlar.³⁶⁰

İnsanın tekrar dirilmesinde bedeninin hangi parçası veya hangi zamandaki bedeninin iadesi filozoflar açısından aşılmaz bir problemdir. İnsan iki ana unsurdan meydana gelir. Biri suret diğeri maddedir. Madde yapısı gereği ölümden sonra toprağa veya başka bir maddeye dönüşür yahut tamamen yok olur. Bu durumda yok olan bu bedeninin hangi anı veya hangi parçası yaratılacaktır. Bunların dışında eğer asli maddeden yaratılmış olsa bu ikinci yaratılan beden önceki bedenden farklıdır. Çünkü suret aynı fakat beden farklı beden olur. Bunun en çarpıcı örneği insan başka bir insanı yediğinde yenilen insanın parçaları yiyen insanın organlarına besin olmakta onlara vitamin oluşturmakta ve sonunda yiyen insanın organına dönüşmektedir.³⁶¹

İnsan öldükten sonra bedeni toprağa karışır, o topraktan çıkan bitkiye dönüşür o bitkiyi başka bir insan yer, yediği bu bitki sperme dönüşür ve bu sperm ile insan doğar. Bu durumda bedeninin tekrar yaratılması değişik varlıkların parçalarından meydana gelmiş spermden doğan insanın, öldüğünde tekrar yaratılması bu anlamda imkansızdır. Ayrıca bedeninin maddesi zaman geçtikçe artmakta ve değişmektedir. Dolayısıyla bir madde değişmeksizin farklı zamanlarda birden fazla insanda bulunmuş olur. Bundan mütevellid bu maddelerin aynı anda yaratılması ve bilfiil ortaya çıkması mümkün değildir.³⁶²

Bitkileri bir tek insan değil birçok insan yemekte ve bu bitkiler kendi organları için besin olmaktadır. Buradan hareketle toprak olmuş bir bedenden ortaya çıkan bitkiyi iki farklı insan yediğinde diriltilecek olan üç beden ortaya çıkar ki bu durumda bu üç insanın beden parçaları bir bedende veya üç bedeninin ayrı ayrı

³⁵⁹ Adil Bebek, “Matürîdî'nin Kelam Sisteminde Ahiret İnancı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), s.21.

³⁶⁰ Cürçânî, *Mevâkıf*, 3/552; Abuzarova, *Ahiret İnancı*, s.127.

³⁶¹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye*, s.12-14.

³⁶² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal-an Minhâci'l*, s.261; bkz. İbn Rüşd, *El-Keşf*, s.96.

yaratılması aklen kabul edilir bir durum değildir.³⁶³ Bu fikirlerin tamamı kabul edilse bile bedenın dirilmesi mümkün değildir. Çünkü bedenın doğduğu andan zamanın geçmesi onun değişmesine sebeptir değişiklik ise arazdır. Arazlar ise yok olan şeylerdir. Yok olanların tekrar dirilmesi kabul edilse bile milyonlarca hatta sayılamayacak kadar çok olan bu arazların hangisi diriltilecektir. Bu arazların tamamı diriltileceği kabul edilse arazların hangi zamandaki durumu diriltilecektir.³⁶⁴

Bir diğer diriltme şekli kabul edilirse ki bu ölüm anındaki bedenın dirilmesi bu durumda ise Allah yolunda başı kesilerek veya kolu bacağı koparak şehit olan insanların uzuvlarının eksik olarak tekrar dirilmesi olur. Bu ise Allah için şehit olan insanların ahirette eksik uzuvları olması demek olur. Şehitlik gibi büyük bir mertebeye erişmiş kişinin ahirette eksik uzuvlu olması Allah'ın adaletine uygun düşmez.³⁶⁵ Bu durumda şehit olan kişinin kopan eli o güne kadar kazanmış olduğu sevapların karşılığını alamayacaktır. Başka bir örnek verecek olursak, kaza yapan bir insanın vücudu parçalanarak öldüğü kabul edildiğinde ölüm anındaki bedenın dirilmesi ödül ve ceza durumunu daha karmaşık hale getirecektir.

Kelamcılar buna karşı yeniden dirilmenin besin ile oluşan parçaların değil kişinin doğumundan ölümüne kadar değişmeyecek olan asli parçaların tekrar iadesiyle olacağını savunur.³⁶⁶ Nitekim İbn Sînâ bu görüşlere de karşı çıkarak bedenın tüm parçalarının değil bedenın değişmeyen parçalarından tekrar yaratılacağını iddia edenlerin hatalı olduğunu ifade eder. Çünkü Ona göre bu asli parçaların bazıları hayatıyeti sağlarken bunlar dışındaki parçalarda fayda bakımından asli parçalara eşittirler. Şimdi eğer sadece asli parçalar yaratılacaksa, ceza veya ödül hak eden asli olmayan parçaların yaratılmaması her iki bakımdan da adaletsizlik olacaktır.³⁶⁷

Ahirette yaratılacak olan beden filozoflarca her bakımdan dünyadaki beden ile aynı olmayacaktır. Kişide davranışlar ve fiillerin olması madde ile birlikte olan

³⁶³ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.14; Gazzâli, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.203; Üsküdâri, *Telhisu Tehâfüt*, s.308.

³⁶⁴ İbn Sînâ, *Necât*, s.205-207.

³⁶⁵ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.14; bkz. Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.212.

³⁶⁶ Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.213.

³⁶⁷ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.14.

suret sebebiyledir. Bu görüşler ışığında beden ölümden sonra başka unsurlara dönüşerek tamamen yok olur. Ahirette yaratılan beden aynı ve değişmeyen öz maddeden insan sureti yaratılsa bile bu insan dünyadaki insan değildir. İkinci yaratılan önceki insanın maddesi olur fakat sureti değildir. Çünkü ödül ve cezaya muhatap olan madde değil surettir. Bu diriliş insan olma bakımından gerçekleşmiş olur, madde olma bakımından değildir. Bu fikir kabul edildiğinde ödül ve ceza almayıp aksine iyilik veya kötülük yapan insan değil o bedene ortak olan başka bir kişi ödül veya cezayı almış olacaktır. Bu durumda ise hiçbir fiili olmayan ceza veya ödül alırken iyi veya kötü fiilleri olan asıl insan ödül yahut ceza almayacaktır.³⁶⁸

2.1.2. Kelamcılarda Kimlik

Filozofların iddia ettikleri kimlik karmaşası problemine karşılık kelamcılarının verdikleri cevapları üç başlıkta anlatacağız.

2.1.2.1. Kelamcılarının Kimlik Problemine Karşı Ahirette Farklı Beden Anlayışı

Allah eceli gelenin ruhunu alır eceli gelmemiş olanların ruhunu uykuda alır ve ölmeyeceklerin ruhunu geri iade eder.³⁶⁹ Aslında bu ayette ruhların bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedene iade edileceğini belirtilmektedir.³⁷⁰ Filozofların beden her an değiştiğinden dolayı fikirlerinde, bedenin hangi anının yaratılacağı problemi ortaya çıkar. Ayette insanın uykuda iken ruhu alınıyor sözgelimi yedi saat sonra yine bu bedene tekrar iade ediliyor. Bu noktada filozoflarında dediği gibi beden bu yedi saat zarfında aynı kalmayıp değişiyor dolayısıyla ruhun çıktığı beden ile girdiği beden aynı olmuyor. Ancak o kişi hala aynı kişi olarak kalıyor ki bu anlamda kimlik problemi yaşanmamış oluyor yani bedenin değişmesine rağmen ruh

³⁶⁸ Çapku, *Ahiret*, s.162.

³⁶⁹ ez-Zümer 39/42.

³⁷⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, çev. Ali Namı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), s.261; Cevziyye, *Rûh*, s.215.

tekrar iade ediliyor. Ahiret hayatında da ruhun geri bedene iade edilmesi bu şekilde bir iade olabileceği düşünülebilir.

Ayrıca farklı bedenın yaratılmasında problem görmeyen Mutezile kelamcıları ma'dumun iadesini mümkün görürken yeniden dirilişte yaratılan bedenın dünyadaki beden ile aynı olmasını gereksiz görmüşlerdir çünkü ahiret hayatında iş söz yeme içme vb. şeylerin dünya hayatındakinin aynı olmayıp bedenın de aynı olmaması gerektiğini ifade etmişlerdir.³⁷¹ Mutezile kelamcılarının görüşüne yakın bir ifadeyle İbn Rüşd ahirette yaratılacak olan bedenın bu dünyadaki bedenden farklı olacağına işaret ederek ahiret bedenın bu dünya bedenından daha mükemmel bir beden olması,³⁷² ya da etsiz organsız bir beden olması³⁷³ ahirette farklı bir beden anlayışıyla karşımıza çıkar. Ancak ahirette yaratılışın savunulması açısından insanın madde den farklı bir cevher olması gerektiği fikri hatalıdır. Çünkü ahirette yeniden yaratmak için Allah'ın kudretinin yeni bir cevhere muhtaçmış algısı ortaya çıkar ki bu tevhit inancı açısından sakıncalıdır.³⁷⁴

Gazzâli'ye göre hayat son bulunca bedenın baştan yaratılması onun aynısı değil benzerinin yaratılmasıdır.³⁷⁵ Kıyametten sonra diriltilecek olan insandır ve bu insan naslarda nefis kavramıyla ifade edilir.³⁷⁶ Nitekim nefis kavramı, akla gelen zatı yani bütünlük içerisinde canlı organizmayı ifade eder.³⁷⁷ Dirilişi anlatan ayetlerde söz gelimi nefis kavramı ahirette diriltilecek olan canlıyı yani insani ifade eder. Ancak nefis kavramı ruh ile karıştırılmamalıdır. Eğer nefis, ruh olarak düşünülürse bu konu özelinde soyutu ifade eden diriliş tarzıdır. Bu anlamda ahirette diriltilecek olan nefis yani bütüncül organizmadır. Dolayısıyla madde yani beden ve ruhun birlikte yaratılması nefis'in dirtilmesini tam olarak karşılar,³⁷⁸ çünkü insan maddeyle değil nefsiyle insandır. Bu açıdan bedenın tekrar dirtilmesi ruhun bedene iade edilmesiyle olur, bu beden ister dünyadaki beden olsun ister başka veya yeniden baştan yaratılan

³⁷¹ Abuzarova, *Ahiret İnancı*, s.117.

³⁷² İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.539; İbn Rüşd, *Tehâfüt't-Tehâfüt (Yirminci Mesele) (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), s.88.; Çapku, *Ahiret*, s.423.

³⁷³ Paget, "Resurrection of the Dead", s.785.

³⁷⁴ Taslamam, *Felsefe ve Tanrı*, s.147.

³⁷⁵ Gazzâli, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.202; Gazzâli, *Tehâfüt*, s.214.

³⁷⁶ Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.295.

³⁷⁷ Cevziyye, *Rûh*, s.302-307.

³⁷⁸ Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.295.

bir beden olsun fark etmez.³⁷⁹ Nitekim bu dünya lezzetleri ile ahiret hal ve lezzetleri çok farklıdır. Nasıl ki kulağın duyumsaması ile gözün görmesi farklı ise bu dünyadaki duygular ile ahiret duyu ve lezzetleri bambaşka bir alemdir.³⁸⁰

Filozof İbn Rüşd aslında Gazzâli ile aynı görüştedir diyebiliriz. Çünkü Ona göre insan öldükten sonra toprak oldu, sonra bitki oldu sonrasında bitki insanlara yemek oldu. Bu noktada bedeninin aynısının iade edilmesi farklı problemlere yol açar. Ancak yaratılacak beden farklı ve başka maddelerden olması durumunda bu ihtilafların ortadan kalkacağını³⁸¹ ifade eder. Şehitlerin ruhları cennette yeşil kuşların havaslarındadır hadisi ile “*Dilediği bir biçimde seni oluşturan.*”³⁸² ayeti birlikte düşünülüğünde ruhlar için kuşlar beden olarak tanımlanmış olduğunu dolayısıyla Allah isterse ruhları iade edecek bu dünyadaki beden gibi yahut farklı bir beden yaratabilir bu durum dine ve sünnete aykırı olmayıp,³⁸³ kötü insanların ruhları da siyah kuşların kursağında siccinde olacaklardır.³⁸⁴ Nitekim bu dünyanın sonunda ahiret Allah’ın belirlediği yeni bir hayat düzenlemesidir.³⁸⁵

İbn Kayyım başka beden anlayışını farklı olarak şöyle tarif eder; “*ruhu bedeninde olarak uyuyan kişi hayattadır. Ama bu hayat uyumayan kişinininkine benzemez. Çünkü uyku, ölümün benzeridir. Aynı şekilde ruhu bedenine giren ölü de diri ile bedene ruh girmemiş ölü arasındadır. Bu uyuyan kişinin ölü ile diri arasında olması gibi*”³⁸⁶ Nitekim İbn Kayyım İbn Bakıllânî’nin esasında ruhun ölümlü olduğu görüşünün yanlış olduğunu söyledikten sonra onun ruhun cisim gibi araz olduğu ve ahiretteki hayatta hesap vermek için ayrı yani farklı bir beden olarak yaratılacağı görüşünde olduğunu söylemiştir.³⁸⁷

³⁷⁹ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.218; Gazzâli, *Tehâfüt-Yirminci Mesele*, s.76; Gazzâli, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.202-203.

³⁸⁰ Ebû Hâmid Hüccetü’l-İslam Muhammed b. Muhammed Gazzâli, *Kimyâ-i Saadet (Cilt1-2)*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 1/76.

³⁸¹ İbn Rüşd, *Faşlu’l-Makal-an Minhâci’l*, s.261; İbn Rüşd, *El-Keşf*, s.96.

³⁸² el-İnfîtâr 82/8.

³⁸³ Cevziyye, *Rûh*, s.166-167.

³⁸⁴ Nesefi, *Kelam*, s.124.

³⁸⁵ Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, s.45.

³⁸⁶ Cevziyye, *Rûh*, s.65.

³⁸⁷ Cevziyye, *Rûh*, s.165.

2.1.2.2. Kelamcıların Kimlik Problemine Karşı Diriltilecek Bedeni Asli Parça Üzerine Temellendirmesi

Kelamcılar genel kimlik problemine karşı insanın şahsı üzerinden hareketle doğumundan ölümüne kadar bir insanın aynı insan olduğu değişenlerin araz olduğu,³⁸⁸ yine beden yok olmasında bir insanın birini yemesi sadece yiyecek için besin olduğu yani yenilen ile yiyen insanların asli cevherlerinin karışmadığı ve bunların ve yeniden yaratılırken bu cüz ve parçaların ayrı ayrı olarak Allah'ın ilmi dahilinde olması³⁸⁹ gibi fikirler ile cevap vermeye çalışmışlardır.

Kelamcılara göre ahirette diriltilecek olan beden besinlerin oluşturduğu beden olmayıp doğumundan ölümüne kadar değişmeyen “eczâ-i asliye” yani asli parçalar üzerine inşa edilecektir.³⁹⁰ Filozofların yenilen insan yiyen insanın bir parçası olması fikri hatalıdır. Çünkü yenilen insanın parçaları yiyen insanda asli parçalara dönüşmemektedir. Yenilen parçalar yiyen insanın geçici parçalarına dönüşür. Bu anlamda insanın yaşamı için iki unsur bulunur bunlardan biri aslı hiç değişmeyen parçalar diğeri ise görevini tamamladıktan sonra yerini başka unsurlara bırakan parçalardır.³⁹¹ Nitekim Mutezile kelamcılarının göre asli cüzlerin korunması Allah'a vaciptir çünkü ceza veya ödülün hak edilene verilmesi için asli parçaların hiçbir şekilde değişmemesi gerekir.³⁹²

İnsan, sadece madde ve toprakla insan değildir. Çünkü insan çocukluktan itibaren organları değişmesine rağmen aynı insan olarak kalır. Nitekim insan ruh ve beden toplamını ifade eden nefis ile insandır.³⁹³ Bedenin değişmesi organlarda olmakla birlikte bunlar arazlardır. Çünkü dünkü insan bugünde aynı insandır.

³⁸⁸ Tûsi, *Tehâfüt*, s.330.

³⁸⁹ Taftâzânî, *Makâsıd*, s.664.

³⁹⁰ Üsküdâri, *Telhisu Tehâfüt*, s.310; Beyzâvî, *Tavali 'u'l-Envar*, s.234; Cürcânî, *Mevâkıf*, 3/558; Taftâzânî, *Makâsıd*, s.664.

³⁹¹ Taftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s.206; Taftâzânî, *Makâsıd*, s.664; bkz.Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.221.

³⁹² Taftâzânî, *Makâsıd*, s.664.

³⁹³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, s.215.

Örneğin Zeyd dün Zeyd’di bugünde aynı Zeyd’dir ve gelecekte de aynı Zeyd olacaktır. Eğer zaman bakımından arazların değişmesiyle insan değişmiş olsaydı insan bu andan bir sonraki anında farklı insan olarak karşımıza çıkması gerekir ki bu da olanaksızdır.³⁹⁴ Dolayısıyla insanda iki ayrı cevher vardır biri asli diğeri arızı yani ilave edilmiş cevherler. Asıl olanlar değişim göstermez ki insanda bu asıl olan cevherdir ve asıl olan bu cevherler iade edilecektir.³⁹⁵

İnsanın besin olarak tükettiği her şey aslında değişen unsurlar olup vücutta görevini tamamladıktan sonra fazlalık olarak atılır. Bu açıdan bakıldığında yenilen bu besin insan olsa bile yiyen insanda fazlalık olduğuna göre yenilen insana iade edilmesi gerekir.³⁹⁶ Ayrıca besin olarak yenilen şeyi asli cüzler kendisinde bir bozulmaya mahal bırakmaksızın kullanır.³⁹⁷ Asli parça fikrine yakın bir görüşü Descartes’in töz anlayışında da görürüz. Ona göre töz iki kısımdır birincisi varoluşu hiçbir şeye muhtaç olmayan tanrının tözü diğeri ise tanrının, kendi tözü dışında yarattığı varlığı hiçbir şekilde kaybolmayan ruh ve beden tözüdür. Eğer bu varlığı yok olmayan töz en başta olmasaydı varlıklar hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olmazdı.³⁹⁸

Cisim mümkün bir varlıktır. Yani varlığı ve yokluğu kabul eder. Allah mümkün bütün varlıkları üzerine kadirdir ve bu cisimler hakkında bilinmesi gereken ne varsa bilir.³⁹⁹ Bu sebeple dağılan, bozulan başka maddelere karışan bedenlerin cüzlerin hepsinin zerresine kadar bilmesi ve bu cüzleri bir araya getirerek bedeni tekrar yaratması Allah için imkânsız değildir⁴⁰⁰ Nitekim Gazzâli “yok”un Allah’ın ilminde bulunan ve bulunmayan şeklinde ikiye ayrıldığını “yok”luğun ezelde olması ve olmaması şeklinde Allah’ın ilmi dahilinde olduğu, Allah’ın ilminin ezeli-ebedi oluşunun inkârının mümkün olmadığını belirtmektedir.⁴⁰¹ Başka bir deyişle Allah ezelde yok olanın sonra var olacağını bildiği gibi var olanın yok olduktan sonra

³⁹⁴ Cürcâni, *Mevâkıf*, 3/553-554; Cevziyye, *Rûh*, s.274.

³⁹⁵ Râzî, *Usûli’ d-Dîn*, s.226.

³⁹⁶ Cürcâni, *Mevâkıf*, 3/558.

³⁹⁷ Üsküdüari, *Telhisu Tehâfüt*, s.310.

³⁹⁸ Ali Osman Gündoğan, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), s.42-43.

³⁹⁹ Râzî, *Usûli’ d-Dîn*, s.223.

⁴⁰⁰ Abuzarova, *Ahret İnancı*, s.122.

⁴⁰¹ Gazzâli, *İktisâd*, s.159; bkz. Gazzâli, *el-İktisad fil İ’tikad*, s.32.

varlığı sonrası yokluğunu da bilir.⁴⁰² Gazzâli bu düşüncesiyle yenilen yani besin şeklinde yok olan insanın veya başka bir şeyin Allah'ın ilminde olduğunu bunları ayırt edileceğini belirterek bu soruna çözüm getirmek istemiştir

Fâhreddin Râzî, aynı vücut ile yeniden diriliş konusunun tartışma zeminini oluşturan yok'un yaratılması konusunda yok'un iade edilmesini iki şekilde imkân dahilinde görür ilki; yok olan bedenın yaratılması aklen mümkündür. O bu konuda bedenın atomlardan oluştuğunu, bir atom ilk olarak hangi bedende bulunduyrsa yeniden dirilmede o bedene geri getirilerek yaratılacağını ifade eder. Atom yapı olarak başka bir canlıya besin olsa bile ilk bedenının bir parçasıdır ve yeniden diriliş demek, kişi için yaratılmış tüm atomların tekrar bir araya toplanarak ruhuna ilişkilendirilmesidir. Buna göre öldükten sonra beden kaybolmaz başka varlıklarda bu veya şu şekilde varlıklarını devam ettirir tamamıyla yok olmayıp imkân alanında kalarak yeniden dirilişte ilk bedene tekrar döndürülmesinin imkân dahilindedir. İkincisi sözü edilen “imkânın” Allah'ın kudretiyle kendini mümkün göstermesidir. Yoktan yaratan Allah'ın kudreti ikinci yaratılışta atomları ilk bedenine iade etmesi daha kolaydır.⁴⁰³ Acbü'z-zeneb⁴⁰⁴ yani insanın yok olmayan özü ile Râzî'nin atom düşüncesi örtüşmektedir. Çünkü hadis de değişmeyen ve yok olmayan bir cisme işaret vardır aynı şekilde Râzî'nin atom nazariyesi de bu doğrultudadır. Yakın dönem âlimlerimizden Bilmende aynı görüştedir diyebiliriz. Ona göre insan bedeni iki kısımdan müteşekkil olup biri asli cüz ki bu insan ölüncüye kadar değişmez. Bu asli parça; farklı bir maddenin besin olarak girmediği veya başka bir madde ile birleşmediği bir cüzdür. Diğer cüz ise asli cüz'e ilave parçalardır ve bunlar değişebilir başka bir madde ile birleşebilir. Yeniden diriliş ilave parçalardan değil asli parçalardan olacak olup ruh buna iade edilecektir. Önceki kelamcılar gibi Bilmen de her insanın bütün vücudu yok olsa bile konuyu acbuz-zeneb'in yok olmayacağı hadisine dayandırır.⁴⁰⁵

⁴⁰² Gazzâli, *İktisâd*, s.159.

⁴⁰³ Râzî, *Usûli'd-Dîn*, s.223-244; bkz. Toktaş, “Fahreddin Râzî Cismânî Haşr”, s.269-270.

⁴⁰⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, çev. Mehmet Sofuoğlu (Ötüken, 1987)“Tefsir” 39/3.

⁴⁰⁵ Ö Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam* (Ravza yayınları, 2013), s.337.

Naslara baktığımızda dünya hayatı ile ahiret hayatı hep birbiriyle ilişkilendirilmiştir. Ne var ki ahiret hayatından bahsetmemiz için şu veya bu şekilde bu dünyada yaşanmışlık olması gerekir.⁴⁰⁶ İnsanın bu dünyadaki yaşamının devamı olarak bakılan ahiret hayatı⁴⁰⁷ birlikte düşünüldüğünde bu dünyadaki hayatın bir şekilde ahirette devam etmesi gerekir. Nitekim Teceddüd-i emsâl “birbirine benzer olan şeylerin yenilenmesi” teorisi ile bu dünyadaki cismani kuralların ahirette devam etmesi gerektiği kelamcılar tarafından ifade edilmiştir.⁴⁰⁸

Kelamcıların asli parça düşüncesi ile “acbu’z-zeneb” hadisi aynı doğrultudadır. Hz. Peygamber “insan öldükten sonra bütün bedeni yok olur ancak bedendeki acbu’z-zeneb parçası yok olmaz ve insan ahirette bu parçadan yaratılır.”⁴⁰⁹ buyurmuştur. Nitekim acb lafzının kuyruk, zeneb lafzının ise bir şeyin sonu ucu gibi anlamları olan bu iki kelimenin birleşiminden ortaya çıkan bu kavram kuyruk sokumu anlamına gelmektedir.⁴¹⁰ Çağımızda bilimsel gelişmelerde insanın gen adı verilen küçük parçalarının olduğunun kanıtlanması ve insanın bu genler üzerine inşa edilmesi acbü’z-zeneb hadisinin temellendirilmesi açısından büyük önem arz etmektedir.⁴¹¹ Kelamcıların asli parça düşüncesi ile Teceddüd-i emsâl teorisi birleştirildiğinde değişmeyen kaybolmayan “acbu’z-zeneb parçasının üzerine beden inşa edilmesi kelamcıların benzer beden düşüncesine temel bir fikir oluşturur denilebilir.

Ayet ve hadislerde ceza ve mükâfatın hem bedene hem de ruha olduğu bildirilmektedir. Buna cismani haşrin olmadığını savunanlar karşı çıkıyor ve onlara göre bu durum yeniden dirilişin ölüm anındaki beden dirilmesi halinde geçerli olacaktır. Fakat dinde insanın ölüm anındaki bedeni değil orta yaştaki halinin diriltileceği kabul görür ve bu dirilişte Râzi’nin atom nazariyesi ile örtüşen acbü’z-zeneb (kuyruk sokumu) hadisi örnek gösterilir. Kelamcıların, dirilişi beden eczâi

⁴⁰⁶ Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.65; bkz. Şahin, *Semantik Analizler*, s.240.

⁴⁰⁷ Güler, *İman Ahlâk İlişkisi*, s.45.

⁴⁰⁸ Çağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedid, istimrâr, hudûs-i dâim”, *Konferans Bildirisi Usul İslam Araştırmaları* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2007), 8/21-22.

⁴⁰⁹ Buhârî, *Sahih-i Buhârî*“Tefsir” 39/3.

⁴¹⁰ Yavuz, “Acbu’z-Zeneb”, 1/319.

⁴¹¹ Y. Şevki Yavuz, “Ba’s”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 5/100.

asliye'si yani asli parçaları ile açıklamaları, filozoflarca ahirette diriltilecek olan beden dünyadaki ile aynı olmayacağı ve yeni bir bedene giden ruhun tenasüh fikrini ortaya çıkaracağı iddiasının önüne geçmiş olur.⁴¹²

2.1.2.3. Kelamcıların Kimlik Problemine Karşı Benzer Bedenle Diriliş Düşüncesi

Haşır konusunda yeniden diriltilecek bedenlerde, insanın hayatta iken hangi dönemdeki beden diriltileceği problemi karşımıza çıkar. Filozoflar beden yok olması, yok olmasa bile kelamcıların iddia ettiği gibi asli cüz teorisi ile tekrar diriltilemeyeceği ileri sürmüşlerdir. Kelamcılar ve filozoflar yeniden dirilişte dünyadaki beden ile ahirette diriltilecek beden özünü itibariyle aynı olup olmayacağı konusunda tartışmışlardır.⁴¹³ Ruhun doğrudan dünyasal bedeni kullanması olanaklı olmayıp kendine özgü hassas bir cisim olması,⁴¹⁴ filozofların cismani haşri kabul görseler bile diriltilecek bedenlerin farklı olabileceği bunun tenasühe yol açacağı, bu olmasa bile aynı bedenin diriltilemesinin imkânsız olduğunu söylemişlerdir

Aynı bedenle diriliş düşüncesi daha çok ilk dönem kelamcıları tarafından savunulmuş olup ölümden sonra toprağa karışıp yok olan beden tam anlamıyla kendisinin yeniden diriltileceğine ve 'ma'dum'un iadesinin" mümkün olacağı ileri sürülmüşlerdir. Ma'dum'un iade edilmesini mümkün görmeyen filozoflar ise reddetmişlerdir. Örneğin felsefi ispatlar ile beden yeniden yaratılmasını imkânsız gören İbn Sînâ cismani haşri reddetmiştir. Filozofların bu güçlü ispat ve kanıtları karşısında kelamcılar, beden dünyadaki beden ile aynı bedenin yaratılmasını temellendirmeye çalışmışlar ve buna şu şekilde cevap vermişlerdir ki; haşri Allah'ın sonsuz ilmi ve kudreti ile çözüme kavuşturmak *"De ki: onları ilk defa var eden*

⁴¹² Çelebi, "Ölüm ve Sonrası", s.688.

⁴¹³ Terrence Ehrman, "Disability and Resurrection Identity", *New Blackfriars* 96/1066 (Kasım 2015), s.723.

⁴¹⁴ Samira Heidari vd., "Explaining the Views of Ibn Sina and Al-Ghazali on Games and Physical Exercises and their Relation to the Relationship Between Body and Soul", *Dinamika Ilmu*, 2020, s.361.

*diriltecektir...*⁴¹⁵ ayetinin aynı bedenle haşır' inkâr eden filozoflara nassı bir cevap verilmiş ve Allah'ın kudretiyle aynı bedeni tekrar haşır etmesinin mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.⁴¹⁶ Bu noktada Allah ayette ilk yaratmayı kendisinin yaptığını belirtmiş ve bu ilk yaratmayı ikinci yaratmanın kanıtı olarak göstermiştir.⁴¹⁷

Gazzâli tekrar dirilmeye ilgili üç görüşün olduğu bunlardan birincisinin ölen bedeninin toprak olarak kaldığı ve uzuvların tekrar toplanıp canlandırılmasıdır. İkincisi; ruhun mevcut baki kaldığı ve ilk bedeninin parçaları toplanarak ilk beden ile aynı olan bedene ruhun iadesidir. Üçüncüsü; ilk bedeninin veya başka bedeninin fark etmeksizin oluşan bedene ruhun iade edilmesidir.⁴¹⁸ Bütün bu görüşler Gazzâli açısından doğru değildir çünkü Ona göre insan ölünce beden ve hayat yok olmaktadır. Tekrar dirilmesi bunların aynısının değil benzerinin diriltilmesidir. Gazzâli bunu şöyle bir örnek ile açıklamaktadır. Bir kimse ikrama başladı denildiğinde bu kişinin var olan bir şeyi ikinci bir defa yapması anlamı vardır yoksa bu ikinci ikram birincisinin tamamen aynısı değildir. Her ne kadar yapılan iş nitelik bakımından aynısı olsa da nicelik olarak farklıdır. Bu durum da ise öncekinin tamamen aynısı olmayıp benzeri yapılmış olur.⁴¹⁹

Arazlar ve cevherler ortadan kaldırılıp sonra araz ve cevherlerin tamamının mı verileceği, yoksa cevherlerin kalıp arazlar yok edilip sonra bu arazlar mı iade edilecek gibi soruların sorulabileceğine dikkat çeken Gazzâli dinen her iki durumunda mümkün olduğunu belirterek hangisinin tercih edileceğiyle ilgili bir hükmün olmadığını söyler. Yine ona göre bu iki şıktan biri olan arazların yok edilip insan diriltileceğinde bu arazların kendileri veya benzerleri iade edilerek diriltilebilir. Ancak bu ona göre yanlıştır, çünkü bir şeyin iadesi için arazların iadesi şart değildir. Ona göre araz ve cevherlerin tamamının yok edilmesinde iadede edilecek olan şeyin ilk yaratılıştaki yok olmanın varlığa çıkması, ikinci yaratılıştaki ise yokluğa karışanların

⁴¹⁵ Yâsin Suresi 36/79.

⁴¹⁶ Toktaş, "Fahredden Râzî Cismânî Haşır", s.269.

⁴¹⁷ Seyyed Hossein Nasr vd., *The Study Quran: A New Translation and Commentary* (HarperCollins Publishers, 2015).

⁴¹⁸ Gazzâli, *İktisâd*, s.2012-202; Gazzâli, *Tehâfüt-Yirminci Mesele*, s.74-75; bkz. Taftâzânî, *Makâsîd*, s.668-670; Gazzâli, *Tehâfüt*, s.214-215.

⁴¹⁹ Gazzâli, *Tehâfüt el-Felâsîfe*, s.201-202; Gazzâli, *Tehâfüt*, s.214-215; Gazzâli, *Tehâfüt-Yirminci Mesele*, s.74-75.

tekrar döndürülmesidir. Bu döndürme işlemi birinci araz ve cevherlerin mislinin yani benzerlerin iade edilmesidir.⁴²⁰ Nitekim Gazzâli'nin bu görüşünü İbn Rüşd'de desteklemektedir. Ona göre yok olan bir şey geri dönmez, yok olan misliyle yani benzeri ile geri döner. Ona göre ruh ve beden yok olduktan sonra ruhun dönmüş olacağı beden tür olarak aynı olsa da nicelik bakımından farklıdır.⁴²¹

İnsanın yediği şeylerin asli parçaya dönüşeceği kelamcılar tarafından kabul edilmeyen bir durumdur. Ancak bu durum kabul edilse bile yani yenilen insan yiyen insanın asli parçasına dönüşse bile onlara göre bu durumun cismani haşri etkilemeyeceği açıktır. Bunun sebebi bu delilin haşrin dünyadaki beden ile aynıının yaratılması iddiasını çürütecek bir delil olmasıdır. Oysa kelamcıların çoğunluğu bedeninin aynııyla yaratılması fikrinden ziyade benzer bedeninin yaratılacağı savını ön planda tutarlar. Nitekim bu beden dünyadaki bedenden ayırt edilemeyecek kadar misli yani benzeri olacaktır. Ödül ve ceza noktasında söz gelimi el ayak ödülü hak etmediği halde ödül almış olacak çünkü bu el ayak dünyadakinin aynıı olmayan benzeri olan el ayak olacaktır. Bu iddianın geçerli olabilmesi için hazzın ve elemnin beden tarafından algılanır olması gerekir oysa elem ve hazzı beden değil nefis algılamaktadır. Bu noktada beden, nefsin dünyalık aletini konumunda olmaktadır.⁴²²

2.2. BEDENLİ DİRİLİŞ ANLAYIŞINDA TENASÜH PROBLEMİ

Bir şeyi silip yok etmek, gidermek gibi anlamlara gelen n-s-h kelimesinin kökünden türemiş tenasüh kavramı, nesneyi olduğu gibi farklı bir yere götürmek, aktarmak, bir şeyi kaldırarak yerine başka bir nesneyi koymak gibi manalara gelir.⁴²³ Terim olarak ise tenasüh insan öldükten sonra ruhunun varlığını başka bir bedende sürdürmesidir.⁴²⁴ Tenasüh konusunda çok farklı yorumlar olmakla birlikte kişi

⁴²⁰ Gazzâli, *İktisâd*, s.159-160.

⁴²¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.540; İbn Rüşd, *Tehâfüt't-Tehâfüt*, s.89.

⁴²² Tûsi, *Tehâfüt*, s.338.

⁴²³ Âsım Efendi, "Nsh", *Kubbealtı Lugati*, "Tenâsüh", Yitik, "Hinduizm", s.441.

⁴²⁴ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh* (İz Yayıncılık, 2004), s.296.

öldükten sonra ruhun bu dünyada farklı bir beden ile hayatına devam etmesi, genel kabul görmüş bir tanımdır.⁴²⁵

Tenasüh, kişinin ruhu bedenini terk ettikten sonra yeniden beden ile birleşmesi olduğu için ruh beden arasındaki ilişkisi anlamında önemlidir. Ruhun ikinci defa ilişki kuracağı beden, ilk çıkmış olduğu bedenden farklı olması durumunda ruhun farklı bir bedene gitmesi demek olur ki bu da tenasüh problemini ortaya çıkarır. Başka açıdan terk etmiş olduğu ilk beden ile birleşmesi düşünüldüğünde insanın yaratılışında tartışılan ruh ve beden ilişkisi problemi tekrar ortaya çıkacaktır.⁴²⁶

2.2.1. Filozofların Tenasüh Eleştirisi ve Tenasühü Reddetmesi

İbn Sînâ'ya göre tenasühü kabul edenlerin üç görüşü vardır. Bazılarının görüşlerine göre ölümden sonra ruh hayvan veya bitki gibi büyüme yetisi olan herhangi bir beden döner. Bir kısmının görüşüne göre ruh sadece hayvan bedenine döner bir kısmının görüşüne göre ise ruh ölümden sonra sadece insan bedenine döner.⁴²⁷ Nitekim son görüş İbn Hazm'a göre Dehri'lerinin görüşüdür.⁴²⁸ Aslında konumuzu ilgilendiren kısım üçüncü görüşte olanlardır çünkü ruhlar ahirette yeniden yaratılacak olan bedene döneceklerinden dolayı filozoflara göre tenasüh olmaktadır.

Tenasühü kabul edenlerin ruh göçünü delillendirmek için bazı iddialar ileri sürmüşlerdir. Onlara göre ruh maddeden ayrı bir cevher olup ölümlerle birlikte bedenden ayrılır ve cismani bedenler sonsuzdur.⁴²⁹ Yine onlara göre ruhun bedenlerden önce var olduğu görüşü doğru olup bu zorunlu olarak ruh göçünü kanıtlar. Nitekim ruh bedenlerden sonra var olsaydı doğal olarak beden mizacına

⁴²⁵ Alaca, *Fârâbi'de Mead*, s.277.

⁴²⁶ Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.179.

⁴²⁷ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.6.

⁴²⁸ Bülent Baloğlu, "İbn Hazm'da Tenasüh (Reenkarnasyon) Anlayışı", *Dokuz Eylül Üniversitesi Dergisi* 10 (1998), s.58.

⁴²⁹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.18-19; bkz. Çapku, *Ahret*, s.184.

uygun olması gerekirdi bu da ruhun beden gibi maddi bir yapısının olması demektir. Oysa ruh maddeden farklı bir yapıya sahip olup ondan ayrı bir varlıktır.⁴³⁰

Bedenlerden önce ruhların olduğu görüşünü genel kabul görmüş bir görüş şeklinde anlatılmasının aldatmaca bir tavır olduğu açıktır, çünkü ruhun bedenlerden önce olduğu iddiasının herkes tarafından kabul edildiği söylenemez.⁴³¹ Nefislerin bedenlerden önce varlığı olmadığı gibi şahsi varlığı da yoktur,⁴³² ruhlar bedenlerden önce yoktur yani ezeli olmayıp bedenler ile birlikte yaratılmışlardır.⁴³³ Ayet ve hadislerde Adem'e üfürülen bir nefhadan bahsedilir. Bu üfürülen nefhadan ruh ortaya çıkmıştır. Hz. Âdem ve insanoğlunun ruhları bedenlerden önce yaratılmış olsaydı melekler şaşırmazdı çünkü melekler ruhu önceden bilmeleri durumunda Hz. Âdem'in yaratılışına şaşırmaz ve bu varlık için "neden bunu yarattın" demeleri abes olurdu.⁴³⁴

İbn Sînâ'ya göre beşerî ruhlar tür ve mahiyet anlamında birdirler. Eğer ruhlar cisimden ayrı olarak önceden var olsalardı beşerî ruhlarda teklik veya çokluk olurdu. Nefislerin çokluğu kabul edilmez çünkü nefislerin çokluğu soyut olarak çoğuldur değilse mahiyeti açısından çoğul değildir. Çokluğu kabul edildiğinde nefislerin birbirinden ayrılmaları mahiyet, nispet veya suret yönünden olmalıdır. Nitekim nefislerin mana anlamında çokluğu, bölünen çoğalan değişen ve parçalardan oluşan beden üzerinde gerçekleşir. Çünkü maddeden önce ruhların nicelik bakımından çokluğu kabul edilirse manalarının yani anlamlarının farklı olması gerekir ki bu ise bölünen ve değişen farklı maddelerin ve ayrı zamanlarında birleşiminden dolayı olur. Bu durumda ise nefislerin çokluğunun kabul edilmesi için farklı maddelerin varlığı kabul edilmelidir. Nefislerin hepsi tekliğinin kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü iki bedende iki nefis olur. Bu şekilde olması için bir nefsin ikiye bölünmesi gerekir oysa bölünenin iki parçası da aynı olur ki bu geçersiz olur çünkü Zeyd ile Amr'ın

⁴³⁰ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.19.

⁴³¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.23.

⁴³² Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizîği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1992), s.128.

⁴³³ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî Fârâbi, *Uyûnü'l-mesâil İslâm (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri)*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s.125; Aydın, *Felsefesi Yazıları*, s.45.

⁴³⁴ Cevziyye, *Rûh*, s.250.

nefsi aynı olması gerekir başka bir tabirle bu iki şahsın düşüncesi bildikleri kısaca her şeyleri aynı olması gerekir ki bu ise imkânsız olup vaki olmamıştır.⁴³⁵

Nefis, kullanacağı bir beden varlığına çıktığında meydana çıkar. Meydana gelen madde yani beden nefsin mekânı ve kullanacağı alet konumundadır. İlk nedenlerden ortaya çıkmaya hak kazanmış bedenle birlikte, bedenden sonra meydana gelen nefsin, bedeni kullanmaya onunla meşgul olmaya, ona meyletmeye, onunla özgün olmaya, başka cisimden beden ile hariç tutulmaya vb. durumlara tabi bir eğilimi vardır. Bunun için nefis meydana geldiğinde belirginleşmiş olması gerekli bir durum olur. Nefsin belirginleşmiş olmasının kuralı ise kendisi ile şahıs olacağı yapılardan birinin kendisine ilişmesi gerekir.⁴³⁶ Bu durum nefsin bedenlerden önce olmadığı aksine beden ile birlikte ortaya çıktığını gösterir.⁴³⁷ Ruhun beden ile ortaya çıkması her beden için bir nefsin olduğu anlamına gelir. Nitekim ruh göçü kabul edildiğinde iki nefis ortaya çıkar ki bunlardan biri beden ile oluşan ilk nefis diğeri tenasüh ile gelen nefistir. Bu durumda bir bedende iki nefis olur ki bu ise imkansızdır.⁴³⁸

Ruh göçünü benimseyenlerin başka bir iddiası ise, ruhun kuvve halinden fiile çıktıktan sonra, bil kuvve durumundaki ruhun ulaşabildiği bütün yetkinlikleri tamamladıktan sonra maddi durumlardan soyutlanmış bir şekilde bütün cismaniyetten ayrılmış ve mukaddes alemde varlığını sürdürmektedir. Ancak bazı nefisler yetkinliklerini tamamlayamadığı için tam anlamıyla kâmil olması için tekrar bir bedene dönmesi gerekir,⁴³⁹ çünkü dünyanın yaratılması ruhun kemale ermesi içindir. Zira ruhun hedeflerinde arasında tanrısal bilgi vardır. Bu anlamda ruh bu bilgileri insan bedenini kullanarak öğrenir. Ancak tanrısal bilgi sınırsızdır bu durumda ruh bu bilgileri almak için tekrar tekrar bedenlere dönmelidir.⁴⁴⁰ Yunan bilginleri ruhun tüylenmesi için bedene girdiğini, bir kusur işlemeden dolayı ruha hapsedildiğini veya tanrının gazabından korktuğu için bedene gizlendiğini ifade

⁴³⁵ İbn Sînâ, *Necât*, s.187-189; İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.23; Ayrıca bkz. Şehristâni, *Milel ve Nihal*, s.344; Râzi, *el-Muhassal*, s.232-233.

⁴³⁶ İbn Sînâ, *Necât*, s.188.

⁴³⁷ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.24.

⁴³⁸ İbn Sînâ, *Necât*, s.192-193; İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.24.

⁴³⁹ Cürcânî, *Mevâkıf*, 3/566; İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.20.

⁴⁴⁰ Dalkılıç, *Ruh*, s.316-317.

ederler.⁴⁴¹ Bu tanımlamalara göre günah ve azaptan kurtulması için ruhun kendini tamamlaması açısından bedenlere dönüşü zorunlu gözükmektedir.

Fârâbi'de ruhun yetkinliğe ulaşmadan bulunduğu bedeninin ölmesi, ruh için eksiklik durumunu ortaya çıkarması bu sebeple ruh tekrar bedene döner görüşü kabul görmez.⁴⁴² Çünkü ölümler birlikte bedenden ayrılan ruh her ne olursa olsun geri dönmez. Düşünürer göre kemale ermemiş nefislerin akıbetlerinin yokluktan başka bir şey olmadığı kesindir. Nitekim bu nefisler hiçbir şekilde gelişmemiş olmalarından dolayı hayvani nefislerdir. İşte bu nefisler, natık nefis mertebesinden çıkamamış insan nefisleridir ki zaten bu nefisler ölümler birlikte yokluğa karışacaklardır. Nitekim erdemli davranışları elde edememiş nefisler ahirette azap içerisinde kalacaklardır.⁴⁴³

Ruh yetkinliğe ulaşması noktasında ruhun bedenlerden önce yaratılmadığını kabul etmek önemlidir. Ruh önce yaratılmış olsaydı bilgili olması mümkün olurdu ancak ruh dünyada bilgisiz bir şekilde yaşama başlamaktadır. Ayrıca ruhun yetkinliğe ulaşması amaçsız olurdu veya yetkinliğe ulaşması için bir beden yeterli olurdu çünkü zaten ruh kâmil ve akıllı bir şekilde bedene girmiştir. Başka bir açıdan ruhun bedenlerden önce varlığı kabul edildiğinde imtihanın anlamı olmazdı. Nitekim ruh iyi veya kötüyü bildiği için dünyada buna göre hareket ederdi.⁴⁴⁴

Ruhların bedenler ile yaratılması bir anlamda zorunludur. Çünkü önce yaratılan bir nefis yöneteceği bir beden oluşuncaya kadar âtıl durumda kalmaz. Çünkü varlıklarda âtıl kalma durumu söz konusu değildir. Yaratılmış bir nefis idrakinde, hayallerine konu olan bir madde ile tatmin oluncaya kadar başka bir şey idrak edemez. Çünkü ruhların idrak dışında farklı fiilleri yoktur. Nefislerin önceden yaratılması durumunda farklı bir maddeye yani kendisi için bir bedene girmesi gerekir. Ancak bu beden öldükten sonra ruhun başka bir bedene gitmesi şeklinde anlaşılmalıdır.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.21.

⁴⁴² Alaca, *Fârâbi'de Mead*, s.283-284.

⁴⁴³ Fârâbi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.98-99.

⁴⁴⁴ Cevziyye, *Rûh*, s.250.

⁴⁴⁵ Üsküdâri, *Telhîsu Tehâfüt*, s.284.

Tenasühü kabul edenlerin başka bir iddiası ise, ölümden sonra ruhun ilk bedenine dönüşünün neden gerekli olduğudur. Onlara göre bu ruhun bedene girişi eğer kendi yeteneğiyle oluyorsa ölümden sonra başka bir bedene neden girmesin, eğer beden ruh alacak kıvama geldikten sonra bir nefsi alma yeteneği ise ölümden sonra bu mizacı oluşan herhangi bir bedene girmesini engelleyen bir durumun olmadığıdır. Yine onlara göre ruh bu dünyada yaşar iken yaşadığı beden ömrü boyunca değişmektedir. Bu durumda aslında ruh, tek bir mizacı olan beden ile olmamaktadır. Dolayısıyla nefsin ilk ilişki kurduğu beden doğumu ile ölümü arasında birbirine benzeyen bir beden olmaktadır. Bu durumda ruhun ölümden sonra benzer veya herhangi bir bedene girmesi zorunludur.⁴⁴⁶

Bu iddianın İbn Sînâ açısından bir değeri yoktur. Çünkü nefis bedenlerden önce yaratılmadığı ve nefsin beden ile bireysellik kazanması görüşü ölümden sonra ruhun benzer veya farklı bir bedene gideceğine işaret olmayıp aksine ruhun ne olursa olsun araç olarak kullandığı beden öldükten sonra benzer veya farklı bir bedene ilişki kuramayacağı ve girmeyeceğidir.⁴⁴⁷ Tüm bunlar ile birlikte ruhun kullandığı dünyadaki beden veya farklı bir beden, fark etmeksizin ahirette ruh için bir beden diriltilecektir sözü tamamıyla tenasühtür. Aynı şekilde ister asli parça üzerine inşa edilen beden olsun ister benzer beden olsun her iki durumda da ahirette yaratılan bu beden dünyadakinin aynı olmayıp bir bedende farklı suretlerin olması demektir. Bu ise ruhun dünyada kullanmış olduğu beden haricinde bir bedene gitmesi demektir bu ise tenasühtür.⁴⁴⁸

Ruh göçü kabul edilmediğinde ahirette bedenlerin diriltilmesi imkânsız hale gelmektedir. Çünkü beden yaratıldığı anda ona bir nefis verilmektedir yani her yeni bir beden için yeni bir ruh yaratılmakta olup bu bir kanundur. Bu anlamda ahirette yaratılacak olan beden yeni bir beden olacağı için, bu bedene dünyadaki ruhu ile kanun gereği yeni yaratılan beden için gerekli olan bir ruh daha yaratılmış olması gerekir. Bu ise bir bedene iki nefsin girmesi anlamına gelir ki bu noktayı akıl ve

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.20.

⁴⁴⁷ Ahmet Navruz, *İbn Sînâ'da Tenâsühün Reddi* (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dal, Yüksek Lisans Tezi, 2018), s.69.

⁴⁴⁸ İbn Sînâ, *Adhaviyye*, s.15.

mantık açıklayamaz.⁴⁴⁹ Kısacası İslam Filozofları ve kelamcılar tenasühü kabul etmezler. Kelamcılar tenasüh iddiasını her iki dünyada kabul etmezlerken filozoflar cismani haşir'de benzer beden olacağından hareketle bunun ruhun farklı bir bedene gitmesi olarak görmüş ve bunun tenasüh olduğunu söylemişlerdir.⁴⁵⁰

2.2.2. Kelamcıların Yeniden Dirilişin Cismani olması Halinde Tenasüh Oluşur İddiasına Reddiyesi

Benzer veya farklı bedenlerin diriltilmesi iddiasının kabul edilmesi durumunda ruhun asıl kendine ait olan dünyadaki bedeninden farklı bir bedenle ilişki kurduğu kabul edilmiş olur ki bu ise tenasüh fikrinin kabulü anlamına gelir.⁴⁵¹ Ahirette sadece ruh ile dirilişi kabul eden filozoflar, benzer veya farklı beden olması fark etmeksizin bir beden diriltmesini ve ruhun yaratılan bu beden ile ilişki kurmasını kabul edenlerin aynı zamanda tenasühü kabul edenler olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁵²

Gazzâli tenasüh konusunda filozofların çelişkiye düştüğünü ifade etmiştir. ona göre filozofların, nefsin meydana gelmesinde bedenın nefsi alabilecek kıvama gelmesinden sonra ortaya çıktığı görüşü yanlıştır. Çünkü filozofların bu görüşü nefsin meydana gelişini iradeyle olmayıp nefsin kendi doğallığıyla alakalı olduğu görüşüne dayandığını söylemektedir. Oysa Gazzâli'ye göre nefis doğal yolla meydana gelmez aksine bir iradeyle ortaya çıkar. Yine ona göre ölümden sonra ruh farklı bir yeteneğe ihtiyaç duyacaktır ki bu yetenekte ancak bu vakitte yani yeniden diriliş zamanında ortaya çıkacaktır. Nitekim ilk nefis beden ilişkisinde şart olan bu yetenek nefsin ikinci beden ilişkisinde de ortaya çıkması mümkündür. Ruh adına bu yeteneğin zamanı ve ne şekilde olacağı Allah'ın ilmi altındadır.⁴⁵³

⁴⁴⁹ Toktaş, *Felsefe Eleştirileri*, s.172.

⁴⁵⁰ Mehmet Bulğen, "İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), s.73-78.

⁴⁵¹ Yar, *Ruh Beden Bütünlüğü*, s.224.

⁴⁵² Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları*, s.291.

⁴⁵³ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.219.

Ruhun ölümden sonra bedene dönüşü şaşılacak bir durum değildir asıl şaşılacak durum ruhun beden ile ilk olan ilişkisidir. Nitekim nefsin bedendeki etkisi kendisine bağlama ve bilfiil olmaktadır. Nefsin bu bedeni tekrar etkisinin altına alması için, bu bedenin hazır hale gelişini imkânsız gösteren herhangi bir karine bulunmamaktadır. Ölümden sonra dirilme aslında olan parçaların tekrar doğmasını ifade etmektedir. İlk yaratılışta ilişki içerisinde olan ruh bu ikinci yaratılışta bu bedene tekrar dönerek insanın ruh ve beden bütünlüğü olan mizacı tekrar ortaya çıkmış olur. Bu durum şuna benzemektedir. Bir gemi, alabora olup dağılmış ve bu geminin kaptanı yüzerek karaya çıkmış sonrasında geminin parçalarını bir araya getirip tamir ederek gemiyi tekrar yapmış ve geminin direksiyonuna geçip kullanmaya başlamıştır. Dolayısıyla bu yeni oluşan geminin nasıl başka bir kaptana ihtiyacı yok ise yeni oluşan bedenin de başka bir ruha ihtiyacı olmayıp dünyadaki ruh kendisi için yeterlidir.⁴⁵⁴

Ruhun bu şekilde bedene dönüşü filozofların ruh başka bir bedene dönüşü ruh göçü anlamına gelir iddiasının önüne geçmektedir denilebilir. Nitekim bu teoriye göre beden aslında dünyada yaşarken doğumundan başlayarak değişen beden gibi değişmiş olmakta olup yeniden dirilişte ruh farklı bir beden gitmemiştir.

Filozofların iddiasının aksine ruhun bedenlerden önce yaratıldığı sabittir. *“Sizi yarattık. Sonra size şekil verdik. Sonra da meleklerle, “âdem için saygı ile eğilin...” dedi.”*⁴⁵⁵ Bu ayette ruhların bedenlerden önce yaratıldığı görülmektedir. Çünkü ruh yaratıldıktan sonra sırasıyla uzuvlar yaratılarak beden tamamlanmış ve meleklerle secde emredilmiştir.⁴⁵⁶ Yine başka bir ayette *“Hani rabbın (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsiniz)” demişlerdi...”*⁴⁵⁷ Bazı insanların bu ayette ruhun bedenden önce olduğu manasını çıkarmak tenasühü gerektirir fikrini çıkardığını, ancak durumun böyle olmadığını belirten Elmalılı, bu ayetin tenasüh düşüncesinin tamamen aleyhine

⁴⁵⁴ Gazzâli, *el- Maznûmu*, s.87-88.

⁴⁵⁵ el-Â'raf Sûresi 7/11.

⁴⁵⁶ Cevziyye, *Rûh*, S.227.

⁴⁵⁷ el-Â'raf Sûresi 7/12.

olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁸ Bunu savunanlar ruhlar bedenlerden önce yaratılmadığını iddia ediyorlar, oysa bu ayet bedenlerden önce yaratıldığını gösterir. Çünkü bu karşılıklı konuşmanın kimler arasında olduğu önemlidir. Bu meyanda Allah'a söz verenlerin bedenlerden önce var olan ruh olması gerekir. Nihayetinde ruhsuz bir beden cansız madde olmakla birlikte konuşan ve bilen bir varlık değildir. Maddenin aksine ruh düşünen konuşandır. Bu açıdan bakıldığında bedenlerin meydana çıkışı ile birlikte ruhun meydana çıkar fikri yanlış olmaktadır.⁴⁵⁹ Ayrıca Allah'ın insanları fitrat üzere yarattığı⁴⁶⁰ ayeti ile birlikte düşünüldüğünde insanın fitratı, vermiş oldukları bu söz olması muhtemeldir.⁴⁶¹

Râzî'ye göre ruhun bedenlerden önce olduğunu kabul etmek ruh göçü olduğu yönünde bir düşünce değildir. Ruhun beden ile birlikte ortaya çıktığı, eğer beden olmadan ruhun mevcut kabul edilmesi durumunda, oluşan bedenin herhangi bir ruhu kendisi için seçebileceği bu durumda tenasüh olduğu düşüncesi ona göre bu kabul edilse bile tutarsızdır. Çünkü beden bir nefsi almaya hazır hale geldiğinde sadece kendisi için olan nefse özel hazır hale gelmiştir. Nitekim ruhu kabul edecek kıvama gelen bedenin, hazır hale geldikten sonra başka nefisleri alacağına dair herhangi bir kanıt yoktur. Ayrıca ruh göçü benimsendiğinde, nefsin önceki bedenini veya hayatını hatırlaması gerektiği fikri Ona göre şu şekilde açıklanır. Bir beden veya yaşamın hatırlanması sadece yaşadığı kendi bedenini ilgili olmasının önünde bir engelin olmadığıdır.⁴⁶² Aslında Râzî'ye göre tenasüh fikri bu dünya için kabul edilemez bir durumdur. Çünkü ahiret noktasında ruhların bedenlerden önce veya sonra olması noktasında bir problem olmayıp nefislerin kullandıkları bedenlere döneceği fikri ön plana çıkmaktadır. Ayrıca ona göre anımsama ve hatırlama noktasında ahirette ruh önceki bedenin asli parçalarından oluşan bedene döneceğinden bir önceki bedenin ve hayatın hatırlanmasında bir problem yoktur.

Ayet ve hadislerin reddettiği tenasüh, ruhun davranışlarından dolayı farklı hayvan bedenlerine veya bitkilere girerek ödül ve cezanın ölümden sonra alınmasını

⁴⁵⁸ Elmalılı, Kur'an Dili, 3/192-193.

⁴⁵⁹ Cevziyye, *Rûh*, 227-237.

⁴⁶⁰ er-Rûm Sûresi 30/30.

⁴⁶¹ Cevziyye, *Rûh*, s.243.

⁴⁶² Râzî, *el-Muhassal*, s.233-234; Râzî, *Muhassal*, s.207.

inkâr etmektir. Yani ödül ve ceza, söz gelimi bitkiye veya hayvan bedenine girmişse o kişinin cezası veya ödülü girmiş olduğu o bedendir inancı tenasühtür.⁴⁶³ Ayet ve hadisler bu tenasühü reddetmektedir. Bu düşünceden hareketle ahirette hayvan ve bitkilerin dirilmesi söz konusu değildir. Bu durumda tenasüh fikri bu dünya için kabul edilmez denilebilir.

Gazzâli'ye göre bedenlerin diriltirilip ruhların bedenlere iade edilmesine tenasüh demenin bir sakıncası olmayıp dinin haber vermiş olduğu şeyleri kabul etmek durumundayız. İsimlendirme noktasında bir sakınca yoktur. Nitekim o ruh göçünü bu dünya için geçersiz olduğunu kabul etmektedir. Yine o ahirette bedensel dirilişe tenasüh densin veya denmesin buna karşı olmadığını belirterek,⁴⁶⁴ ahirette bedenlerin dirilmesi ve ruhların iade edilmesi gerçeğini değiştirmedigini ifade etmiştir. Benzer düşüncüyü Taftâzânî'de de görmekteyiz. Ona göre ahirette yaratılan beden önceki bedenın parçasından değil de başka yeni bir bedenden yaratılmış olsaydı o zaman tenasüh olurdu, eğer bu şekildeki dirilişe yani asli parçalar üzerine inşa edilmiş bedene ruhun iadesine tenasüh denilecekse bu sadece kavramsal bir tartışma olur. Ayrıca ona göre asli parçalardan yaratılan bedene ruhun iadesini engelleyen herhangi bir ispat olmadığı aksine buna ister tenasüh denilsin isterse denilmesin bedenlerin diriltirilip ruhların iade edileceğine dair birçok delil vardır.⁴⁶⁵

Aslında Gazzâli tenasühün bu dünyada da mümkün olmadığını, olması durumunda da dini açıdan problemlı olacağını işaret etmektedir. Ancak ona göre ahiret için tenasühün olup olmaması dini açıdan problem değildir. Çünkü dünyada tenasüh inancını destekleyen hiçbir ilahi din olmamakla birlikte, tenasühün insanlar tarafından uydurulan dinlerden kaynaklı olduğunu söylemek istemiştir. Anlatmak istediğimiz Gazzâli bunun ahirette olmasına da karşı çıkmakla beraber tenasühün ahirette olmasının kabul edilmesi halinde bir problemin ortaya çıkmayacağını çünkü bunun yani tenasühün ahirette olacağını veya olmayacağını bildiren herhangi bir nassın olmadığını ifade etmiştir denilebilir. Eğer tenasüh denilecekse ona göre isimlendirme konusu da pek sorun teşkil etmiyor

⁴⁶³ Cevziyye, *Rûh*, s.167.

⁴⁶⁴ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.219; Gazzâli, *Tehâfüt el-Felâsife*, s.206.

⁴⁶⁵ Taftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, s.206.

Bedenden bağımsız olan ruhun cevheri, ölümden sonra baki kalması düşüncesinin kabul edilmesi gerekir⁴⁶⁶ çünkü, bunu kabul etmenin dinen bir sakıncası yoktur. Allah yolunda ölenlerin ölü olmadıkları aksine Allah'ın katında diri olduklarını⁴⁶⁷ belirten ayet bunun için delildir.⁴⁶⁸ Şehitlerin ruhları cennette yeşil kuşların havaslarındadır hadisi, ruhların ahirette ilişki kuracağı bu dünyadaki beden gibi yahut farklı bir beden yaratılabilir bu durum dine ve sünnete aykırı değildir.⁴⁶⁹ Ruh ahirette bedene iade edilecektir. Bu iade ister ilk beden olsun ister benzeri beden isterse farklı bir beden olsun fark etmez. Ruhun bedene dönmesi tenasüh olmaz çünkü ruh insanın doğumundan ölümüne kadar bir beden ile ilişki içerisinde. Bu beden her geçen gün değişmekte olup ilk anı ile son anı aynı değildir. Bu durumda insan aynı insan olmakta fakat beden değişmektedir.⁴⁷⁰ Gazzâli'ye göre eğer beden değişiyor ve ruh hala bu beden ile ilişki içerisindeyse bu durumda aslında insan yaşarken bile tenasüh olmaktadır. Ona göre filozofların ruhun benzer veya farklı beden ile ilişki içerisinde olması tenasühtür iddiaları aslında bu örneği kapsamaktadır. Bu ise ona göre mantıksız bir düşüncedir.

⁴⁶⁶ Alaca, *Fârâbi'de Mead*, s.227.

⁴⁶⁷ Âl-i İmrân 3/169.

⁴⁶⁸ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.218.

⁴⁶⁹ Cevziyye, *Rûh*, s.164-168.

⁴⁷⁰ Gazzâli, *Tehâfüt*, s.218.

SONUÇ

İslam inancında genel bir tanımla diriliş kıyamet koştuktan sonra bütün insanların tekrar diriltiilerek hesaba çekilmesidir. İslam dininin temeli olan Kur'an'ı Kerim ısrarlı bir şekilde ahirette dirilişin olduğunu ve bu dirilişin cismani olduğunu, yani ruh ile birlikte bedensel olduğunu vurgulamıştır. Filozofların, ahirette bedensel dirilişin olmayacağını dolayısıyla ahiret hayatının ruhsal bir hayat olduğunu savunduklarını gözlemledik. Filozofların ahirette ruhsal hayat olacak iddialarının sebebi, felsefenin insanı madde ve ruhsal olarak ikiye ayırması ve maddeyi ahirette gereksiz gömesinden kaynaklı olduğu fark edilmektedir. Filozofların maddeyi gereksiz görmelerinin birincil sebebi maddenin sonlu ve yok olmasından kaynaklı bir durum olarak karşımıza çıkmıştır. Filozoflar yok olan bedenın tekrar varlığa çıkmasının aklen mümkün olmadığını söylemeleri ve aklın hüküm koyucu olarak kabul edilmesi, aklın filozofların nazarında ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Ayrıca filozofların, dirilişle ilgili nasların te'vil edilmesinin daha doğru yol olduğu iddiası, iki grup arasında yeniden diriliş konusuyla ilgili nasların anlaşılmasında çok büyük farkların ortaya çıktığını göstermiştir. Te'vilde anlaşamayan iki grubun ruhani lezzetlerin üstünlüğü konusunda anlaşıklarını görürüz

Kelamcılar insanın şahsı üzerinden hareketle, insanın madde ve ruh ile insan olduğu, ahirette de bu iki varlığa bütüncül bakılması gerektiğini, bu sebeple de ahiret hayatının ruh ve beden birlikteliğiyle olduğunu ifade etmişlerdir. Filozofların yok olanın tekrar yaratılmasının aklen imkânsız olduğu iddiası, kelamcılarda makul olmadığını gördük. Çünkü kelamcılara göre naslar bunu kesin olarak haber vermekle birlikte, nasların zahirinin kabul edilmesi gerekir. Bu sebeple kelamcılar, haşirle ilgili nasların te'vili konusunda filozoflara karşı sert bir tavır sergiledikleri görülmüştür. Bu da bize şunu göstermektedir. Cismani haşir meselesinde nasların anlaşılması başlı başına kendine has bir konudur. Özellikle bu tartışmanın temelinde, gaybi bir hüviyete sahip olan dirilişle ilgili naslar özelinde ayrı bir tez çalışılması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Ma'dum'un mümkün oluşu, Allah'ın ilmi ve kudreti altında olduğu düşünceleri, Allah'ın ilminin ve kudretinin inkâr edilemeyeceğinin filozoflara kelamcılarının, bir hatırlatması olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca yoktan yaratılan bir bedenın ikinci defa yaratılmasının daha kolay olması düşüncesi akıl ve mantığın kabul edeceği bir durumdur. Yeniden diriliş tartışmasında ilim ve kudret sıfatlarını öne çıkarmaları ve ayetlerin ön planda tutulmasıyla nassın, ilk yaratmanın zor ikinci yaratmanın kolay oluşunun vurgulanmasıyla da aklın ön planda tutulması, kelamcılarının cismani haşır tartışmasında nas ile birlikte akli da temel aldıklarını gösterir. Filozoflara göre ahirette beden yaratılsa, dünyadaki bedenden nitelik ve nicelikte bakımından farklı olacağı fikri cismani haşre karşı çıkmalarına sebep olduğunu gördük. Kelamcılar bu iddia karşısında asli cüz benzer beden ve farklı beden gibi fikirlerle akli cevaplar vermesi isabetli bir durum olmuştur. Çünkü günümüzde insanın genleriyle alakalı bilimsel çalışmalar konu hakkında kelamcılarının tutarlı cevaplar verdiğini ortaya koyuyor. Bu fikirler kabul edilirse ahirette tenasüh inancının ortaya çıkaracağını ifade etmeleri, dirilişte başka bir problem olarak kelamcılarının karşısına çıkmıştır. Bu problemde kelamcılarının tenasühü dünya ve ahiret hayatında kesin bir şekilde reddettikleri görülmüştür. Cismani dirilişte filozofların tenasüh iddiası reddedilmekle birlikte, cismani dirilişte ruhun bedene iade edilmesinin tenasüh olarak isimlendirilmesi kelamcılarının nazarında problem olmadığını gözlemledik.

Felsefede akıl her zaman için ön planda olmuş ve tek otorite olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple filozoflar akli her konuda olduğu gibi bu konuda da ekseriyet ilk planda tutmuşlardır. Ancak aklın her konuda tek otorite kabul edilmesi doğru bir yaklaşım olur mu bu tartışmalı bir konudur. Bu bir eleştiri olmakla birlikte zaten insan akıllı bir varlık olduğu için mükellef tutulmuş olup, ahirette bunun için hesaba çekilecektir. Fakat akıl, yeniden dirilme konusunda yapılan tartışmalarda tek otorite olarak kabul edilemez. Çünkü ahiret halleri hakkında akli tek otorite kabul etmek ciddi sorunlara yol açabilir. Filozofların cismani dirilişe itirazlarında, aklın kilit rol oynadığı açıktır. Ancak metafizik bir konu olan cismani dirilişte, akıl ne kadar doğruya isabet edebilir bunun ayrıca tartışılması gerekir.

Kabaca İslam felsefesi diyebileceğimiz kelimelerin, felsefeden ayrıldığı en önemli nokta akıl kullanmakla birlikte nasla çok önem vermesidir. Başka bir deyişle kelamcılarının önceliği naslardır. Naslarda anlatılan durum akıl ile tasdik edilir. Oysa felsefenin olaylara sadece akıl ile baktığını naslara uygun olup olmamasıyla ilgilenmediğini müşahade ettik. Ancak burada Müslüman filozoflarını istisna etmeliyiz çünkü nasları hiçbir şekilde dikkate almadıklarını ve yeniden diriliş konusundaki düşüncelerinin tamamı dine aykırıdır diyemeyiz. Bunun için akıl ile nas birlikte ortaklaşa bir yol izlemesi ihtilafların daha kolay çözülmesini sağlayacaktır. Kelamcılarda nas bir yol ise akıl bu yolda yürüyen bireydir. Kelamcılara göre bu yolun dışına çıkmadan olayların akıl ile değerlendirilmesi ihtilaflı olan diriliş konusunun çözümünü daha kolay hale getirecektir. Bundan dolayı kelamcılarının, akli amaç değil araç olarak kullandıklarını gördük. Haşir konusunda kelamcılar ve filozofların görüşlerinin bu denli farklı olmasının temel sebebi şüphesiz ki filozofların konuya genel anlamda akıl ile bakmalarıdır. Kelamcılar da her konuda olduğu gibi bu konuda da akli kullanıyor ancak aklin verilerini tek söz sahibi yapmayı akli, nasların rehberi yapıp konuyla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Kelamcılarının akli sorunlar karşısında ikna edici bir tutum sergilemesi için, bu tür akli görüşlerde akli daha çok kullanıp nasları ayrılmamak şartıyla karşı cevaplar vermeleri bu konu özelinde kelamcılarının anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktır.

Görüldüğü üzere haşrin mahiyeti tartışmalı bir konudur. Sonuç olarak her iki tarafta konunun özü olan ahiret hayatında insanın bu dünyadaki davranışlarının karşılığını alacağını kabul etmiştir. İhtilaf bu dirilişin nasıl olacağıdır. Bu konu özelinde filozofların tekfir edilmesinin gözden geçirilmesi makul bir yol gibi gözükmektedir. Allah'ın göndermiş olduğu ayetlerin anlaşılmasında her insan özgür ve farklı düşünebilir. Ancak bu şu demek değildir, özgür düşünme ve yorumlama her şeyi inkâr etmek gibi safсата bir akım olmamalıdır. Müslüman filozofların diriliş konusunda farklı düşünceleri sebebiyle onların, yeniden dirilişi ve hesap vermeyi inkâr ettikleri anlamını çıkarmak olumsuz bir tavrıdır. Bu düşünceden hareketle kendisinin Müslüman olduğunu söyleyen bir insanın tekfir edilmesi dini açıdan mümkün değildir.

KAYNAKÇA

- Abuzarova, Ülker. *Ahiret İnancının Dini-Felsefi Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2007.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Adam, Baki. “Yahudilik”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Gündüz Şinasi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Aktürk, Diler - Şahin, Muzaffer. “ASEAD 5. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu”. *Ölümlerle Çok Karşılaşan Servislerde Çalışan Hemşirelerle Meslekleri Gereği Ölümlerle Karşılaşmayan Kişilerde Ölüm Kaygısı, Sürekli Kaygı ve Umutsuzluk Düzeylerinin Karşılaştırılması*. 6/9-23. Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD) Eurasian Journal of Researches in Social and Economics (EJRSE), 2019.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/asead/issue/47889/605254>
- Alaca, Cengiz. *Fârâbi Düşüncesinde Ruh Beden İlişkisi ve Meâd Problemi*. Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Altun, Hilmi Kemal. *Zemahşeri'nin Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2019.
- Altıntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an'ı Kerim Meâli*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2010.
- Artan Özorun, Beris - Mermer, Aytuğ. “Bauman gibi Düşünmek: Wellness ile Ölümün Yapısökümünün Haberler Üzerinden İncelenmesi”. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 307-330.
<https://doi.org/10.18094/josc.339902>
- Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Aslan, Harun. *Fâhreddin Râzi'de Diriliş ve Haşr*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Atasığun, Galip. “Sembol ve Sembolizm”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1997), 369-387.

- Aydın, Mahmut. *Anahatlarıyla Dinler Tarihi Tarih İnanç ve İbadet*. Samsun: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2011.
- Aydın, Mehmet S. *İslam Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- Aydın, Hüseyin. *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik: Teleoloji*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, DİB Yayınları, 7. baskı., 2012.
- Bacaksız, Mustafa. *İbn Sînâ ve İmam Gazzâlî’de Yeniden Dirilişle İlgili Nasırların Yorumu*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Baker, Lynne Rudder. “Persons and the metaphysics of resurrection”. *Religious Studies* 43/3 (Eylül 2007), 333-348. <https://doi.org/10.1017/S0034412507008931>
- Baloğlu, Bülent. “İbn Hazm’da Tenasüh (Reenkarnasyon) Anlayışı”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Dergisi* 10 (1998), 51-62.
- Başoğlu, Tuncay. “Muhkem Mad.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/42-44. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Bayram, Enver. “Zemahşerî’nin Gayb ile İlgili Âyetlere Yaklaşımı (el-Keşşâf Bağlamında)”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 10 (31 Ekim 2022), 139-149. <https://doi.org/10.53336/rumeli.1170759>
- Bebek, Adil. “Matüridi’nin Kelam Sisteminde Ahiret inancı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2000), 5-41.
- Berksun, Oğuz E. “Psikososyal ve Medikal Yönleriyle Kayıp, Yas, Ölüm”. *Kriz Dergisi* 3/1-2 (Mart 1995), 81-82. https://doi.org/10.1501/KRIZ_0000000126
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavali’u’l-Envar Min Metali’İ’l-Enzar (Kelam Metafiziği)*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 39, 1. Basım, 2014.
- Bilmen, Ö Nasuhi. *Kur’an’ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, ts.
- Bilmen, Ö Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelam*. Ravza yayınları, 1. baskı., 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahih-i Buhârî*. çev. Mehmet Sofuoğlu. Ötüken, 1987.
- Bulğen, Mehmet. “İslâm Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2011), 63-92.

- Bulut, Zübeyir. “Tûsî’nin Biri Kelamcı Diğeri Filozof Olarak Savunduğu İki Farklı Haşr Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (31 Temmuz 2017), 283-302. <https://doi.org/10.18317/kader.318409>
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü’n-Netîce*. çev. Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Baskı., 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Tefsir Tarihi”. Ankara: Fecr Yayınları, 4. Basım, 2009.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Kitâbü’r-Rûh*. çev. Hakkı Şaban. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2010.
- Chukwuedo, Mercy Uwaezuoke. “A Comparative Study of the Resurrection of the Body in Christianity and African Tradition Religion”. *Journal of Religion and Human Relations* 11/1 (2019). <https://explore.openaire.eu/search/publication?articleId=78975075580c::01d0eeb0c73e84fbc156a478236559d8>
<https://www.ajol.info/index.php/jrhr/article/view/190038>
- Croitoru, Assist Ion. “Theology And Science In Front Of The Fundamental Questions Of Human Existence And The Contemporary Crisis”. *International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences & Arts SGEM*. 219-227, 2016. <https://doi.org/10.5593/SGEMSOCIAL2016/B32/S08.028>
- Cürcâni, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Çağrııcı, Mustafa. “Yaratma Mad.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/331-332. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Çapku, Ahmet. *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn. Rüşd Düşüncesinde Ahiret*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2. baskı., 2015.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Esasları*. İstanbul: İsam Yayınlar, 2. baskı., 2010.
- Çelebi, İlyas. “Ölüm ve Sonrası”. *Kelam (El Kitabı)*. ed. Ali Şaban Düzgün. Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İz Yayıncılık, 2004.
- Demirci, Muhsin. *Kur’ân tarihi*. İstanbul: İFAV, 6. baskı., 2014.
- Demirci, Muhsin. *Kur’an’ın Ana Konuları*. İstanbul: İfav Yayınlar, 3. Basım, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınlar, 7. Basım, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınlar, 12. Basım, 2010.

- Ebû Bekir Râzî, Muhammed b. Zekeriyyâ. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 39, 1. Basım, 2016.
- Ehrman, Terrence. “Disability and Resurrection Identity”. *New Blackfriars* 96/1066 (Kasım 2015), 723-738. <https://doi.org/10.1111/nbfr.12126>
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:, 1. Basım, 2021.
- Erdemci, Cemalettin. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Erdoğan, Ö Faruk. *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları Gazzâlî'nin İbn Sînâ Yorumu*. Çizgi Kitabevi, 1. Basım, 2020.
- Erkol, Ahmet. “Seyfüddin Amidi'ye Göre Cismani Haşr”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2000), 181-208.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *el-Medinetü'l Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *Tahsîlu's-Sa'ada /Farabi, Mutluluğu Kazanma*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1974.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *Uyûnü'l-mesâil İslâm (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Fatiş, Emrullah. “Gazzâlî ve İbn Sînâ'nın Cismani Haşre Yaklaşımı”. *Kelam Araştırmaları* 12/2 (2014), 147-170.
- Fazlur Rahman. “Teknik ya da İmgesel Vahiy”. çev. Nur Selman. *Din Felsefesine Dair Okumalar*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *el- Maznûnu Bihi 'Ala Gayri Ehlihî*. çev. Muammer Esen. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *El- Mûnkızü Min'ad-Dâlâl*. çev. Hüseyin Güngör. Ankara: MEB, 2. Basım, 1960.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *el-İktisad fil İ'tikad (İtikad'da Sözün Özü)*. çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.

- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve 'z-Zendeka (İslam'da Tekfir Söyleminin Temellerine Dair)*. çev. Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *İhyâ-U Ulûmiddin*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *İktisâd Fil İ'tikad (İtikad'da Orta Yol)*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1971.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Kıyamet ve Ahiret*. çev. Hüseyin Himi Işık. İstanbul: Hakikat Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Kimyâ-i Saadet (Cilt1-2)*. çev. A. Faruk Meyan. 2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1. Basım, ts.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Makâsıdu'l-Felâsife (Filozofların Maksatları)*. çev. Süleyman Dünya - Cemalettin Erdemci. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Mişkâtü'l Envâr*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1. Basım, 1994.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Mi'yâru'l-İlm (İlmin Ölçütü)*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 15, 1. Basım, 2013.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Basım, 1981.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Tehâfüt-Felâsife (Yirminci Mesele) (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*. çev. Mahmut Kaya. Klasik Yayınları, 2013.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*. çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 6. Baskı., 2014.
- Gianotti, Timothy J. *Beyond both law and theology: An introduction to al-Ghazâlî's "science of the way of the afterlife" in reviving religious knowledge (İhyâ' 'Ulûm al-Dîn)*. *Muslim World* (2011). <https://doi.org/10.1111/J.1478-1913.2010.01377.X>
- Gottlieb, Richard M. "The Reassembly of the Body from Parts: Psychoanalytic Reflections on Death, Resurrection, and Cannibalism". *Journal of the American Psychoanalytic Association* 55/4 (Aralık 2007), 1217-1251. <https://doi.org/10.1177/000306510705500406>

- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 7. Basım, 2012.
- Güler, İlhami. *İman Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. basım., 2010.
- Gündoğan, Ali Osman. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İsam Yayınlar, 3. Basım, 2008.
- Gündüz, Şinasi. “İslam”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Gündüz Şinasi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Güneş, Rıza A. *Kur'an'a Göre Hayat, Ölüm ve Yeniden Diriliş*. Kahraman Maraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2021. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Hamilton, V. Lee vd. “The context of religious and spiritual care at the end of life in long-term care facilities”. *The Fourth Hong Kong Palliative Care Symposium, Hong Kong*. 70/179-195, 2009. <https://doi.org/10.1093/SOCREL/SRP012>
- Hasîrîzâde, Mehmed Elîf b. Ahmed Muhtâr. *en-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân (Kuran Lüğati)*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Heidari, Samira vd. “Explaining the Views of Ibn Sina and Al-Ghazali on Games and Physical Exercises and their Relation to the Relationship Between Body and Soul”. *Dinamika Ilmu*. 357-366, 2020. <https://doi.org/10.21093/di.v20i2.2536>
- Homerin, T. Emil. “Echoes of a Thirsty Owl: Death and Afterlife in Pre-Islamic Arabic Poetry”. *Journal of Near Eastern Studies* 44/3 (1985), 165-184.
- Hökelekli, Hayati. “Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/1 (1991), 151-165.
- Huajun, Pu. “A Brief Analysis of the Resurrection Theme in Ming Bao Ji”. *Proceedings of the 2014 2nd International Conference on Advances in Social Science, Humanities and Management*. 317-320, 2014. <https://doi.org/10.2991/asshm-14.2014.89>
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2009.
- İbn Rüşd. *el-Kesf an Menâhici'l-edille Fî Akâidi'l-Mille (Ahiret ve Ahvali)(Felsefe ve Ölüm Ötesi)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

- İbn Rüşd. *Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhâci'l-Edille (Felsefe-Din İlişkileri)*. çev. Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, 2012.
- İbn Rüşd. *Tehâfüt't-Tehâfüt (Yirminci Mesele) (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Borda Siyah, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *Dânişnâme-i Alâ-i (Alâi Hikmet Kitabı)*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *el-Adhaviyye fi'l-Me'âd (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2020.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât (Ahiret Hakkında) (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*. çev. Kaya Mahmut. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali. *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik (el-İlahiyat)*. çev. Demirli Ekrem - Türker Ömer. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2022.
- İmtiyaz, Yusuf. "Discussion Between Al-Ghazzâlî And Ibn Rushd About The Nature Of Resurrection". *Islamic Studies* 25 (1986), 181-195.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kara, Zuhâl K. "Tek Tanrılı Dönem Öncesi Ölümünden Sonra Yaşam Düşüncesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/4 (2002), 29-38.
- Karadaş, Çağfer. "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim". *Konferans Bildirisi Usul İslam Araştırmaları*. 8/7-22. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2007. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/16721/173878>
- Karaduman, Emrah. *Kur'ân ve Sünnette Haşir ve Mahşer*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâmî Bilimler Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.

- Kaya, Enver. *Gazzali ve Filozoflara Göre Haşrin Ne Şekilde Vuku Bulacağı*. Erciyes Üniversitesi, 2002.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Kaya, Yunus. *İlm-i Kelam*. İstanbul: Uzak Ülke, 1. Basım, 2010.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*. Ensar Neşriyat, 11. Basım, 2006.
- Kurşunoğlu, F. Nuriye. *İbn Sina'da Mead*. Marmara Üniversitesi, 2006.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Kutluer, İlhan. "Lezzet Mad." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/170-172. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Kutub, Seyyid. "'Hasenat Kur'an Araştırmaları Uygulaması ' (Fî Zılâli'l-Kur'ân)". Windows. Türkiye, 2022. <http://www.hasenat.net/programlar-hasenat-kuran-arastirma.html>
- Macdonald, John. "The Angel Of Death In Late Islamic Tradition". *Islamic Studies* 3/4 (Aralık 1964), 485-519.
- Macdonald, John. "The Day Of Resurrection". *Source: Islamic Studies* 5/2 (1966), 129-197.
- Maňhalová, Jana - Tóthová, Valérie. "Excursus Into The Issue Of Finality Of Life Across Cultures". *International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences & Arts SGEM*. 1/507-515, 2016.
<https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=14&sid=7cf7cedd-6171-4cc9-8dd8-dab83d958e36%40redis>
- Meçin, Mahmut. "Molla Sadrâ'da Meâd Problemi". *Artuklu Akademi* 1/1 (2014), 159-182.
- Moody, H. R. "The Islamic Vision of Aging & Death". *Generations: Journal of the American Society on Aging* 14/4 (1990), 15-18.
- Moraes, Paula Djanine Sousa. *Beyond Chinvāt and Al-Sirāt: Symbolic Parallels in Zoroastrian and Islamic Apocalyptic Sources*. Hamad Bin Khalifa University (Qatar), 2021. <https://www.proquest.com/dissertations-theses/beyond-chinvāt-al-sirāt-symbolic-parallels/docview/2614804952/se-2>
- Mukâtil b. Süleyman, b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîr-î Kebîr*. çev. M. Beşîr Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Murphy, Nancey. "Is altruism good? Evolution, Ethics, And The Hunger For Theology". *Meeting Symposium on Ethic and Biology* 41/4 (Aralık 2006), 985-994. <https://doi.org/10.1111/J.1467-9744.2006.00793.X>

- Mutçalı, Serdar. *el-Muceme-l Arabî-l Hâdîs (Arapça- Türkçe Sözlük)*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1. Basım, 1995.
- Mutlu, Tevfik. *Zemahşeri'nin Ahiret Ahval Hakkındaki Görüşleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2022. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Nasr, Seyyed Hossein vd. *The Study Quran : A New Translation and Commentary*. HarperCollins Publishers, 2015. 9780062227621
- Navruz, Ahmet. *İbn Sînâ'da Tenâsühün Reddi*. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Nesefî, Ebü'l-Muin en-. *Bahrü'l-Kelam*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım, 2010.
- Nursi, Bediüzzaman Said. *Haşir Risalesi*, 2004.
- Ovacık, Zübeyr. *İbn Sina ve Gazzâlî'de Vahy Anlayışı*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2010.
- Özarslan, Selim. *Pezdevi'nin Kelami Görüşleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Özdemir, Muhammet. *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2012.
- Özerverli, M. Sait. "Mebde ve Mead Mad." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/211-212. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Paget, J. Carleton. "Debates over the Resurrection of the Dead: Constructing Early Christian Identity." *The Journal of Theological Studies, NEW SERIES* 67/2 (2016), 783-786.
- Peçe, Ali Haydar. *Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Diriliş Anlayışlarının Mukayesesi*. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pezdevi, Sadru'l-İslam İmam Ebu Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük. Kayıhan Yayınevi, 1. Basım, 1980.

- Râzi, Muhammed B. Ömer B. Hüseyin Fahreddin. *el-Metâlibu'l-Âliye Mine'l-İlmi'l-İlâbi (Felsefe ve Ölüm Ötesi)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Râzî, Muhammed B. Ömer B. Hüseyin Fahreddin. *el-Muhassal (Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe)*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Râzi, Muhammed B. Ömer B. Hüseyin Fahreddin. *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1967.
- Râzî, Muhammed B. Ömer B. Hüseyin Fahreddin. *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhuma*. çev. Hüseyin Aydeniz. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Râzî, Muhammed B. Ömer B. Hüseyin Fahreddin. *Me'âlimü Usûli'd-Dîn (Kelâm İlminin Esasları)*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1 Baskı., 2019.
- Sâbûni, Nureddin. *Mâturidiyye Akaidi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı., 2005.
- Sevimli, Cevat. *Kur'an'da Haşr Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Sevinçgül, Ömer. *Özel Lûgât*. İstanbul: Zafer Yayınları, 3. Basım, 2006.
- Seyis, Ali Kemal. *Gelecekle İlgili Ayetler (Tahlil ve Değerlendirme)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Soysaldı, İhsan. “Muhyiddin Muhammed B. Süleyman B. Said (788 1386)'ın 'Kitabu'r- Rahme Fi Beyâni Âlemi'l- Berzah' Adlı Eserinde Ruh Berzah Âlem İlişkisi”. *Journal of New World Sciences Academy* 6/3 (2011), 559-577.
- Suyûti, İmam Celaleddin. *Âlemil-Berzah (Kabir Âlemi)lemi*. çev. Bahaeddin Sağlam. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Şahin, İskender. *Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Şahin, Mahmut. *Kur'an'da Diriliş Gerçeği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şehristâni. *Milel ve Nihal* çev. Mustafa Öz. İstanbul: Literal Yayıncılık, 2. Basım, 2011.

- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir et-. *Câmi'ul Beyân fî Tefsir'il Kur'ân.* çev. Hasan Karaya - Kerim Aytekin. 9 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Makâsıdu'l-Kelâm Fî 'Akâidi'l-İslâm.* çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 129, 1. Basım, 2019.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l Akâid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi).* çev. Süleyman Uludağ. Dergah Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Taslaman, Caner. *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı.* İstanbul: İstanbul Yayınevi, 3. Basım, 2011.
- Taşdemir, Hasan. *Gazzâli'de Ölüm ve Sonrası Hayat.* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri.* Klasik Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Toktaş, Fatih. "Te'vîl ve Tefsir Bağlamında Fahreddin Er-Râzî'nin Cismânî Haşır Meselesine Yaklaşımı". *13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu bildirileri.* ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala. 268-277. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014. https://www.academia.edu/10908252/Uluslararası%C4%B1_13_Y%C3%BCzy%C4%B1lda_Felsefe_Sempozyumu_Bildirileri
- Topalaoğlu, Bekir. "Halik Mad." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 15/303-304. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Topalaoğlu, Bekir - Karaman, Hayrettin. *el-Gamîsû'l Cedîd (Arapça Türkçe Yeni Sözlü).* İstanbul: Ensar Neşriyat, 21. Basım, 2005.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslam'da İnanç Esasları.* İstanbul: Çamlıca Yayınları, 18. Basım, 2013.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimler Sözlüğü.* İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Toprak, Süleyman. "Haşır Mad." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 16/416-417. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Tusi, Alâaddîn Ali. *Tehâfütül-Felasife (Kitabu'z-Zuhr).* çev. Duran Recep. Hece Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Türcan, Galip. *Kur'an'da Ahiret İnanıcı.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2002.

- Üsküdâri, Mehmet Emin. *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ Fî Mezâhibü Ehlî'l-Ehvâ (Tehâfüt Özeti)*. ed. Deniz Gürbüz. çev. Gökdağ Kamuran. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 24, 1. Basım, 2014.
- Vankulu, Mehmed. *Vankulu Lugati*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Yar, Erkan. *Ruh Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı., 2011.
- Yavuz, Ömer Faruk. “Kur’an’da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”. *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), 39-68., 2005-06
- Yavuz, Y. Şevki. “Acbu’z-Zeneb Mad.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/319-320. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988.
- Yavuz, Y. Şevki. “Ba’s Mad.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/98-100. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992.
- Yavuz, Y. Şevki. “Müteşâbih Mad.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006.
- Yavuz, Y. Şevki. “Te’vil Mad.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/27-28. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Yitik, Ali İhsan. “Hinduizm”. *Yaşayan Dünya Dinleri*. ed. Gündüz Şinasi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Yüksel, Emrullah. *Sistemantik Kelam*. İz Yayıncılık, 2. Baskı., 2005.
- Zemaşşeri. *El-Keşşaf ‘An Hakā’iki Ğavamidi’t-Tenzil ve ‘Uyuni’l-Ekāvıl Fı Vucuhi’t-Te’vil*. çev. Ahmet Alim vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Zengin, Muharrem. “Ebu’l-Mu’in en-Nesefî’ye Göre Âhîret İnancı”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (11 Temmuz 2021), 900-922. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.935952>
- Kubbealtı Lugati*, 2020. <http://lugatim.com>