

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

FAHREDDİN RÂZÎ'DE DİRİLİŞ VE HAŞR

Harun ASLAN

Danışman

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK

KONYA-2017



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Harun ASLAN
	Numarası	138106011032
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kelâm
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
	Tezin Adı	Fahreddin Râzî'de Diriliş ve Haşr

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan **Fahreddin Râzî'de Diriliş ve Haşr** başlıklı bu çalışma 24/07/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
2	Prof. Dr.	Ramazan ALTINTAŞ	
3	Yrd. Doç. Dr.	Süleyman KOYUNCU	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Harun ASLAN		
	Numarası	138106011032		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Fahredden Râzî' de Diriliş Ve Haşr			

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.

Harun ASLAN



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Harun ASLAN		
	Numarası	138106011032		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		
Tezin Adı	Fahreddin Râzî’de Diriliş ve Haşr			

Bu çalışmada kelam tarihinde önemli olan bir yere sahip olan Fahreddin Râzî’nin diriliş ve haşr düşüncesi ele alınmıştır.

Çalışmanın giriş kısmında bu konu ile ilgili kavramlar, diriliş ve haşrin iman esasları arasındaki yeri incelenmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde Râzî’nin diriliş ve haşrin varlığını temellendirme yönteminden ve bu temellendirmede kullandığı delillerden bahsedilmiştir. Râzî, Kur’ân’ın diriliş delillendirmedeki yöntemini takip ederek dirilişin mümkün olduğunu açıklamaya çalışmıştır. O, bu konu ile ilgili ayetleri temel alarak insanın kendisinden ve dış âlemden hareketle dirilişin varlığı ile ilgili kıyaslamalar yapmıştır. Aynı zamanda o, kendi dönemindeki anatomi, fizik, biyoloji, astronomi vb. ilimlerden faydalanarak diriliş ispat etmeye çalışmıştır. Râzî’nin dirilişin varlığı ile ilgili getirdiği delillerin çoğu, dirilişin bedenselliğini açıklamada da kullanılan argümanlardır.

Son bölümde ise felsefi ve kelâmî birçok tartışmada yer bulan dirilişin keyfiyeti konusu Râzî’nin fikirleri çerçevesinde ele alınmıştır. Çok yönlü bir ilim adamı olan Râzî’nin, bulunduğu ortamın şartlarına ve fikirlerinin tekâmülüne bağlı olarak bu konuda farklı görüşler ileri sürdüğü görülür. Râzî, nefis ve ma’dûmun iadesi konusundaki fikirleri paralelinde dirilişin meydana geliş şekli üzerinde durmuştur. O, kelâmî tarzda yazdığı eserlerinde daha çok cismânî diriliş savunurken; ruh ve beden ile olan diriliş şeklini ise ihtimal dâhilinde görmüştür. Felsefe ve kelâmın bir arada olduğu eserlerinde ise o, nefis anlayışına bağlı olarak ruh ve beden birlikteliği ile olacak diriliş fikrini benimsemiştir.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Harun ASLAN		
	Student Number	138106011032		
	Department	Basic İslamic Sciences/Kalam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		
Title of the Thesis/Dissertation	Resurrection and Hashr in Fakhr al-Din al-Râzî			

This study deals with the idea of resurrection and hashr in the works of Fakhr al-Din al-Razi, who has an important place in the history of ilm al-kalam.

In the introduction of the study, concepts related to this subject and their place among the principles of faith are examined.

In the first part of the study, al-Razi's method of basing the existence of resurrection and hashr and the evidence he used in this justification are mentioned. Al-Razi tries to explain the possibility of resurrection by following the Qur'an's method of grounding resurrection. He makes comparisons concerning the existence of resurrection with reference to man himself and the outer realm on the basis of the verses related to this subject. At the same time, he tries to prove the resurrection by using sciences such as anatomy, physics, biology, astronomy, etc. Most of the evidence that al-Razi brings about the existence of resurrection are also the arguments he used to prove the physicality of resurrection.

In the last part, the state of resurrection, which is a topic of many philosophical and kalam-related debates, are addressed within the context of al-Razi's ideas. It is seen that al-Razi, a well-rounded scholar, puts forward different opinions on this subject depending on the conditions of his environment and the evolution of his ideas. Al-Razi dwells upon the way in which resurrection comes into being, parallel to his ideas of the restitution of nafs and ma'dum. While he defends physical resurrection more in his first works of kalam, he considers the way of resurrection that will take place with soul and body together to be possibility. In his works, where he addresses philosophy and kalam together, he adopts the idea of resurrection in soul and body unity depending on the understanding of nafs.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ.....	IV

GİRİŞ

DİRİLİŞ VE HAŞR

I.	DİRİLİŞ VE HAŞR İLE İLGİLİ KAVRAMLAR.....	7
A.	Ba's.....	7
B.	Meâd.....	8
C.	Haşr.....	9
D.	Neşr.....	11
II.	DİRİLİŞ VE HAŞRİN İMAN ESASLARI AÇISINDAN ÖNEMİ.....	12

BİRİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ'DE DİRİLİŞ VE HAŞRİN İMKÂNI

I.	ÖLÜM GERÇEĞİ	17
II.	FAHREDDİN RÂZÎ'DE DİRİLİŞ VE HAŞRİN İMKÂNI.....	22
A.	Fahreddin Râzî'nin Dirilişi Temellendirişi.....	24
1.	Dirilişin İnsanın Kendisinden Hareketle İspatı.....	26
a.	İlk Yaratılışın Dirilişe Delil Oluşu.....	27
b.	İnsandaki Değişimin Dirilişe Delil Oluşu.....	30
c.	Uykudan Sonra Uyanmanın Dirilişe Delil Oluşu.....	31
2.	Dirilişin Dış Âlemdeki Benzer Durumlarla Karşılaştırılması Yoluyla İspatı.....	32
a.	Tabiatın Canlanmasının Dirilişe Delil Oluşu.....	33
b.	Sütün Oluşumunun Dirilişe Delil Oluşu.....	35
3.	Akli Çıkarımlarla Dirilişin İspatı.....	36
a.	İkinci Yaratmanın Yoktan Yaratmaktan Kolay Oluşu.....	37
b.	Zıt Görünen Şeylerin Yaratılmasının Dirilişe Delil Oluşu.....	39
c.	Bize Göre İmkânsız Olan Şeylerin Yaratılmasının Dirilişe Delil Oluşu.....	40
d.	İnsandan Daha Büyük Şeylerin Yaratılmasının Dirilişe Delil Oluşu.....	42
4.	Dirilişin Lüzumu.....	44

5. İhtiyat Delili.....	48
6. Kur'ân'daki Diriliş Örnekleri.....	49
III. DİRİLİŞ VE HAŞRİN İNKÂR EDİLME SEBEPLERİ.....	51

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ'DE DİRİLİŞİN KEYFİYETİ

I. İNSANIN HAKİKATI.....	60
A. Nefsin Mahiyeti.....	61
B. Nefs ile Beden İlişkisi.....	75
C. Nefsin Ölümden Sonraki Durumu.....	77
1. Nefsin Ölümsüzlüğüne Dair Deliller.....	82
2. Râzî'nin Tenâsühü Reddi.....	87
II. MA'DÛMUN İADESİNİN İMKÂNI.....	92
III. DİRİLİŞİN KEYFİYETİ.....	95
A. Cismânî Diriliş.....	96
B. Beden ve Ruh Birlikteliğiyle Diriliş.....	103
SONUÇ.....	109
BİBLİYOGRAFYA.....	113

KISALTMALAR

a.e.	:	Aynı eser
a.mlf.	:	Aynı müellif
bkz.	:	Bakınız
çev.	:	Çeviren
DİA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ö.	:	Ölüm
m.	:	Miladi
md.	:	Maddesi
m.ö.	:	Milattan önce
s.	:	Sayfa
sad.	:	Sadeleştiren
SDÜİFD	:	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	:	Sayı
thk.	:	Tahkik eden
t.y.	:	Tarih yok
yay. y.	:	Yayın yok
y.y.	:	Yer yok

ÖNSÖZ

Âhiret hayatının önemli basamaklarından olan diriliş ve haşr mevzusu tarih boyunca insanların zihnini oldukça meşgul eden, üzerinde tartışmaların ve fikir ayrılıklarının olduğu bir konudur. Her insan ölümün kendisi için kaçınılmaz bir son olduğunun farkında olsa da dünyaya ve varlığa olan bakış açısına bağlı olarak ölümden sonraki hayat hakkında farklı kanaatlere sahip olmuştur. Dünyanın kendisi için bir son olduğunu düşünen insan, diriliş ve haşr gibi olayları kabullenmezken; belirli inanç ilkelerine sahip olan kimseler ise bu inanç ilkelerine göre ölümden sonraki var olma şeklini değerlendirmişlerdir. İslam düşünce tarihinde de bu konu ile ilgili nasların farklı yorumlanması ve felsefi kültürün etkisiyle çeşitli fikirler ortaya atılmıştır. Böylece insanın zihin algısının dışında olan diriliş ve haşr mevzusu bu anlamda akılla anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır.

İlk kelâmî eserlerde diriliş ve haşr mevzusuyla ilgili olarak genelde sadece ayet ve hadislerde verilen bilgiler çerçevesinde açıklamaların yapıldığını görürüz. Filozofların düşüncelerinin de tesiriyle kelim ilminde nefsin ölümsüzlüğü, insanın asıl kimliği gibi meselelere Gazâlî (ö. 505/1111)'nin filozofları eleştirmek için yazdığı eserlerde rastlarız. Gazâlî'den sonraki dönemde bu konu ile ilgili en ayrıntılı konuşan kişi ise Fahreddin Râzî (ö. 606/1209)'dir. Kendisinden önceki felsefi ve kelâmî mirası ele alıp bunları bir araya getiren Râzî'nin hem kelâmî geleneği iyi bilmesi hem de felsefi düşüncede birçok kişiyi peşinden sürükleyen İbn Sînâ (ö. 428/1037) 'dan etkilenmesi ve ona dair eleştirileri, diriliş ve haşr konusundaki fikirlere onun perspektifinden bakma ihtiyacını daha da arttırır. Felsefi düşüncedeki insanın hakikati, ma'dumun iadesinin imkânsızlığı vb. meselelerin tümünü Râzî'de görmek mümkündür. O, bu vb. diğer hususları derinliğine incelemiştir. Onun fikirlerinin bize o döneme kadar diriliş ve haşr üzerinde yapılan felsefi ve kelâmî tartışmaları göstereceği apaçık bir gerçektir. Bununla birlikte asıl amacımız kendi başına bir ekol oluşturan, kendisinden sonraki birçok kişiyi etkileyen Râzî'nin bu konu hakkındaki fikirlerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktır.

Konunun Râzî'nin fikirleri etrafında ele alınmasının önemi yanında onun fikirlerinin tespitinin zorluğunu da belirtmek durumundayız; çünkü Râzî'nin hem içinde

bulunduğu ortam gereği geleneksel bir duruş sergilemesi, hem de felsefi yönünün olması onun diriliş ve haşrle ilgili fikirlerinin ne olduğunu anlamamızı zorlaştırmaktadır. Râzî'nin yazmış olduğu eserlerinin her birinde farklı yöntemler takip etmiş olması, muhataplarını dikkate alarak farklı görüşler sergilemesi, bir yerde sadece bir düşünceyi nakletmekle yetinmesinin yanında bunun nakil olduğunun anlaşılabilmesi gibi hususlar bu zorlaştırıcı şeylerdendir.

“Fahreddîn Râzî’de Diriliş ve Haşr” diye adlandırdığımız tezimizde diriliş ve haşrin ayrı olarak zikredilmesi, diriliş kelimesinin asıl olarak haşrin karşılığında kullanılmadığını gösterme çabasından ileri gelir; zira ileride de ifade edeceğimiz üzere diriliş kelimesinin karşılığı ba’s iken, haşr dirilişten hemen sonraki aşamayı ifade eder. Bu iki hususun birbirinden ayrılmaması ve Râzî'nin bu ikisini bir bütün olarak görmesi, tezimizi bu şekilde isimlendirmemizdeki bir diğer nedendir.

Fahreddin Râzî'nin görüşleri çerçevesinde incelediğimiz diriliş ve haşr mevzusunun bir giriş ve iki bölüm halinde ele aldık.

Çalışmamızın giriş kısmında diriliş ve haşr ile ilgili kavramlara ve bu konunun iman esasları açısından önemine değinilmiştir.

Birinci bölümde ilk olarak insanın dünyadaki varlığının sona ermesi açısından kaçınılmaz olarak karşılaşılabileceği ölüm gerçeğinden bahsettik. Ardından Fahreddin Râzî’de diriliş ve haşrin imkânı başlığı altında Kur’ân’ın dirilişi ele alma şeklinden ve Râzî’nin bu konu ile ilgili yorumlarından bahsetmeye çalıştık. Alt başlık olarak ise Fahreddin Râzî’nin dirilişi Kur’ân ışığında nasıl temellendirdiği ve hangi yöntemleri kullandığından bahsederek getirmiş olduğu delilleri ele aldık. Son olarak ise diriliş ve haşrin inkârındaki en önemli etkenlerin ne olduğunu anlamaya çalıştık.

Çalışmamızın ikinci bölümüne “Fahreddin Râzî’de Dirilişin Keyfiyeti” adını verdik. İnsanın hakikati konusunun dirilişin anlaşılması açısından önemine binaen ilk olarak nefsin mahiyeti, bedenle ilişkisi, ölümden sonraki durumu gibi konuları işledik. Tenâsüh konusunu ise diriliş düşüncesine zıt bir inanç olması sebebiyle ele almayı uygun gördük. Sonrasında ölen bedenin tekrar diriltilişinin imkânı konusundaki fikirlere tesiri olması bakımından ma’dûmun iadesi konusunu inceledik. Son olarak

ise tekrar diriltilen insanın varlığının nasıl olacağı fikrine bağlı olarak dirilişin ruhen mi yoksa bedenen mi olacağı ile ilgili Râzî'nin fikirlerini anlamaya çalıştık.

Konunun belirlenmesi ve hazırlanması sürecinde karşılaştığım sıkıntılarda yardımını esirgemeyen, aynı zamanda çalışmam boyunca bana destek olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Süleyman Toprak'a teşekkürü bir borç bilirim.

Harun ASLAN

Konya-2017

GİRİŞ

DİRİLİŞ VE HAŞR

I. DİRİLİŞ VE HAŞR İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

A. Ba's

Ba's kelimesi arap dilinde göndermek, deveyi serbest bırakmak, uyandırmak, kışkırtmak, Allah tarafından ölülerin diriltilmesi, peygâmlerin risâletle görevlendirilmesi vb. birçok anlama gelir.¹ Allah Teâlâ'nın isimlerinden birinin de yokluktan varlığa çıkararak ve berzahtan haşre gönderen anlamında Bâis olduğu zikredilir.² Rağıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) ba'sı beşeri ve ilahi olmak üzere ikiye ayırır. Beşeri ba's, deveyi salma ve bir insanı bir ihtiyaç için bir yere göndermek manasında kullanılır. İlahi ba's da kendi arasında ikiye ayrılır. Bunlardan birincisi, cinslerin ve a'yanların yoktan yaratılmasıdır ki bu Allah'a hastır; ikincisi ise, ölüleri diriltmektir ki Cenâb-ı Hakk, Hz. İsa gibi bazı kullarına da bu özelliği vermiştir.³

Ba's kelimesi ve türevleri Kur'an-ı Kerim'de altmış yedi yerde geçmekte ve çeşitli manaları ifade etmektedir.⁴ Fîruzâbâdî (ö. 817/1414) Kur'an'da ba'sın sekiz manada kullanıldığını söyler: Bu kelime Kur'ânda ilham,⁵ ölüleri dünyada canlandırma,⁶ uykudan uyandırma,⁷ musallat etme veya cezalandırma,⁸ hakem belirleme,⁹

¹ Asım Efendi, Ahmed, *el-Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûsu'l-Muhît Terce-mesi)*, "be-a-se" md., haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, I/831; İbn Manzûr, Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, "be-a-se" md., Daru Sâdir, Beyrut, 1990, II/116-117; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh (Tacu'l-Luğa ve Sihahu'l-Arabiyye)*, "be-a-se" md., thk. Ahmed Abdü'l-Ğafûr Attâr, "be-a-se" md., Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. baskı, Beyrut, 1990, I/273; Zemahşerî, Mahmud b. Umer, *Esâsu'l-Belağa*, "be-a-se" md., Daru Sâdir, Beyrut, 1979, s. 44.

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, II/117; Konevî, Sadrettin, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna (Esmâi Hüsna Şerhi)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2004, s. 151.

³ el-İsfahânî, Rağıb, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, "be-a-se" md., Daru Kahraman, İstanbul, 1986 s. 68.

⁴ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ân*, "be-a-se" md., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., s. 124-125.

⁵ Mâide, 5/31.

⁶ Bakara, 2/56.

⁷ Bakara, 2/60.

⁸ Bakara, 2/246.

⁹ İsrâ, 17/5

tain etme,¹⁰ diriliş için kabirlerden çıkarma¹¹ ve gönderme¹² manalarında kullanılmıştır.¹³

Taftâzânî (ö. 792/1390) ba'sı “öldükten sonra dirilmek, Allah Teâlâ'nın aslı parçaları bir araya getirerek ve ruhları buna iade ederek ölüleri mezardan çıkarma olayı” diye tarif eder.¹⁴ Ba's, kelam kitaplarında “Kıyamet gününde Allah'ın âhîret hayatını başlatmak için ölüleri yeniden diriltmesi, onları kabirden çıkararak onlara hayat vermesi” manasında kullanılır.¹⁵ Diriliş diye tabir ettiğimiz bu kavram asıl olarak ba'sı ifade etmek için kullanılır. Râzî'nin de bu kavramı diriliş manasında telakki ettiği görülür.¹⁶

B. Meâd

Meâd kelimesi dönmek manasına gelen “avd” masdarından türemiş olup, bir işi ikinci defa yapmak ve genellikle de “dönüş” anlamında ve bu dönüşün bir defa olması durumunda kullanılır. “Avdet” kelimesinin “tekrar”dan farkı “avdet”te işin sadece ikinci kez yapılması söz konusuyken “tekrar” da o fiilin defalarca olması söz konusudur.¹⁷

Meâd kelimesi ise varılacak son nokta, cennet, Mekke-i Mükerrreme, âhîret gibi anlamları ifade eder. Bu kelime masdar, ismi zaman ve ismi mekân olarak da kullanılır.¹⁸ Avd'dan tam olarak kast edilen ise bir şeyin önceki olduğu hale dönmesi veya bedeninin dağıldıktan sonratekrar bir araya gelmesidir.¹⁹ Kur'ân'da türevleriyle birlikte

¹⁰ Nisa, 4/35

¹¹ Hac, 22/7

¹² Cuma, 62, 2

¹³ Fîrûzâbâdi, Muhammed b. Ya'kub, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, 1996, II/214-215.

¹⁴ Taftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid (Kelam İlmi Ve İslam Akaidi)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 5. baskı, İstanbul, 2010, s. 203.

¹⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ba's” md., *DİA*, İstanbul, 1992, V/98.

¹⁶ Râzî, Muhammed b. Umer Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebir li'l-İmâm Fahriddîn er-Râzî*, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1997, IX/292; a.e., I/521.

¹⁷ Askerî, Hasan b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilâl, *Kitabu'l-Furûk*, thk. Ahmed Selim el-Hımsî, yay.y., y.y., t.y., s. 42.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “a-ve-de” md., III/317; el-İsfahânî, *el-Müfredat*, “a-ve-de” md., s. 524-525; Asım Efendi, *el-Okyanusu'l-Basît*, II/1525.

¹⁹ Taftâzânî, Sa'duddîn, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemu'l-Kutub, 2. baskı, Beyrut, 1998, V/82.

altmış üç defa geçen “avdet” kelimesi²⁰ on iki ayette ise diriliş manasına gelir. Dirilişi ifade eden bu ayetlere baktığımızda bu ayetlerden bir tanesinde “avd” fiilinin mücerred halde “dönme” manasında,²¹ diğer dokuz ayette ise “if’âl” vezninde “iâde” yani “Allah Teâlâ tarafından döndürülme” manasında kullanılmıştır.²² Bu ayetlerde dikkat çeken bir husus da “iade” ile birlikte “ibda” yani ilk yaratmadan da bahsedilmiş olmasıdır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere “meâd” ve “iâde” kavramları ikinci yaratılışı, “ibda” ise ilk yaratmayı ifade eder. Buradan meâdın olabilmesi için ilk yaratılışın olması gerekir manasını çıkarabiliriz; çünkü ilk yaratılma olmadan dönüşün veya iadenin olması zaten imkânsızdır.

Öte yandan meâd, özel manada dirilişi ifade etmek için kullanılmakla beraber²³ aslında genel manada ahireti ifade eder.²⁴ Yani “meâd” denildiğinde âhiret hayatının başlangıcından itibaren tüm aşamaları ifade eden genel bir durum anlaşılır. Fahreddin Râzî’nin de meâdı genel olarak bu manada kullandığını görürüz.²⁵ Bununla birlikte onun bu konu ile ilgili eserlerine baktığımızda diriliş ve haşr konusundan bahsederken, özellikle de dirilişin keyfiyeti bahislerinde diriliş için özel olarak “meâdu’l-cismânî, meâdu’r-ruhânî” gibi kavramları tercih ettiğine şahit oluruz.²⁶ Meâd kavramının diriliş manasında kullanılmasını özellikle müslüman filozoflarda görmek mümkündür.²⁷ Örneğin İbn Sîna meâd kelimesine diriliş manasını vermiştir.²⁸

C. Haşr

“Ha-şe-re” (حشر) fiilinden gelen haşr, bir şeyi inceleştirme veya keskinleştirme, toplama, sürgün etme, kurak zamanların hayvanları kırıp geçirmesi, bir yere sevk

²⁰ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu’cemu’l-Mufehres*, “avd” md., s. 493.

²¹ Bkz. A’râf, 7/29.

²² Bkz. Yûnus, 10/4, 34; İsrâ, 17/51; Tâhâ, 20/55; Enbiyâ, 21/104; Neml, 27/64; Ankebût, 29/19; Rûm, 30/11, 27; Nûh, 71/18; Burûc, 85/13.

²³ Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâidi’l-İslâm*, Necmü İstikbal Matbaası, y.y., t.y., s. 329.

²⁴ İbnu’l-Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya er-Râzî, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, III/195; Asım Efendi, *el-Okyanusu’l-Basît*, II/1525.

²⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VI/196.

²⁶ Râzî, Muhammed b. Umer Fahreddin, *Nihâyetu’l-Ukûl fî Dirâyeti’l-Usûl*, thk. Said Abdullatif Fûde, Dâru’z-Zehâir, Beyrut, t.y., IV/123; a.mlf., *el-İşâra fî İlmi’l-Kelâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed, el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, Kâhire 2009, s. 388.

²⁷ Türçan, Galip, *Kur’ân’da Âhiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2006, s. 214.

²⁸ İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyn b. Abdillâh, *el-Edhaviyye fî’l-Meâd*, thk. Hasan Âsî, Şemsu Tebrîzî, Tahran, t.y., s. 89.

edilme manalarına gelir.²⁹ Haşr kelimesinin ismi mekânı olan mahşer kelimesi genel anlamda toplanılan yer manasında kullanılırken, özel olarak haşrin gerçekleştiği yer manasında kabul edilir.³⁰ Hz. Muhammed (s.a.s)’in isimlerinden biri de “Hâşir” dir. Bununla insanların peygamberimizin önderliğinde haşredileceği ifade edilir.³¹ Kıyamet gününe yevmü’l-ba’s ve yevmü’neşr ismi verildiği gibi, yevmü’l-haşr adının verildiği de görülür.³² Haşr kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de biri dünyadaki sürgün olmak üzere iki defa geçmekte ve türevleriyle birlikte kırk bir ayette yer almaktadır³³ Aynı zamanda haşr, Kur’ânda “toplanma/cem”³⁴, “çıkarma ve sevk etme”³⁵ manalarında da kullanılmıştır.

Osmanlı’nın meşhur âlimlerinden olan İbn Kemal (ö. 940/1534) ise bazı âlimlerin haşri amm, hass ve ehass olmak üzere üç manada kullandığını ifade eder. Onlara göre, haşrin genel manası “cesetlerin kabirlerden çıkarılıp mahşere sevk edilmesi” iken; özel manada ise “kişi hayatta iken, uhrevi ruhların dünyevi bedenlerden çıkarılıp ruhani âleme sevk edilmesidir.” Haşrin en özel manası ise “ruhani enâniyyet kabirlerinden çıkıp rabbani hüviyete kavuşmaktır.”³⁶ Ancak haşrin anlamlarıyla ilgili bu aktarımda kabul edilecek mana, ancak haşrin genel manası olabilir. Haşirle ilgili verilen diğer manalar yorum olarak kabul edilebilir.

Sözlük olarak farklı manalara gelen haşr, terim olarak “diriliş gerçekleşikten sonra hesap için toplanma yerine sevk edilme”³⁷ ve “Allah Teâlâ tarafından diriliş

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ha-şe-re” md., IV/190-192; Asım efendi, *el-Okyanusu’l-Basît*, “ha-şe-re” md., II/1866-1867.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ha-şe-re” md., IV/190-191; Asım Efendi, *el-Okyanusu’l-Basît*, “ha-şe-re” md., II/1866.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ha-şe-re” md., IV/191.

³² el-İsfahânî, *el-Müfredat*, “ha-şe-re” md., s. 171.

³³ Toprak, Süleyman, “Haşir” md., *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/416; ayrıca bkz. Muhammed Fuad Abdülbâki, *Mucemu’l-Mufehres*, “ha-şe-re” md., s. 205

³⁴ Tekvîr, 81/5.

³⁵ İsrâ, 17/97.

³⁶ İbn Kemal, Şemsettin Ahmed, *Risâle fi Beyâni’n-Nefs ve’r-Rûh ve’l-Beden*, edisyon kritik: Musa Koçar, SDÜİFD, Isparta 2003/1, sy. 10, s. 20.

³⁷ Beycûri, İbrahim, *Hâşiyetu’l- Beycûri alâ Cevhereti’t-Tevhîd*, thk. Ali Cuma, Daru’s-Selâm, 1. baskı, Kahire, 2002, s. 278; Zemahşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, s. 127; İbn Ebî Şerif, Muhammed İbn Muhammed Kemalüddîn, *el-Müsâmere bi Şerhi’l-Müsâyere fi’l-Akâidi’l-Münciyef fi’l-Âhire*, thk. Salahuddîn el-Hımsi, y.y., 2009, s. 359.

gerçekleştikten sonra mahlûkatın bir araya getirilmesi”³⁸ gibi anlamları ifade eder. Haşrin “insanları buldukları yerden çıkarma” anlamından hareketle her ne kadar bazı âlimler tarafından bu kavram ba’sin karşılığı olarak kullanılsa da genel olarak haşr, ba’sten sonra gerçekleşecek aşamayı ifade eden bir terim olarak telakki edilmiştir.³⁹

Haşr kelimesi hem ruhânî hem de cismânî diriliş için müşterek lafızlar olarak kullanılır. Bu kelime, Allah Teâlâ’nın ölünün bedenini kabirde diriltmesi manasında cismânî diriliş için kullanılırken; ruhların bedenlere iadesi manasında ruhânî diriliş için de kullanılmıştır.⁴⁰ Fahreddin Râzî’nin ise tefsirinde ve “Meâlimu Usûli’-d-Dîn” adlı eserinde “haşr” kavramını beden parçalarının bir araya gelmesi manasında diriliş yerine kullandığını görürüz.⁴¹ Bununla beraber onun ba’s, haşr ve neşr kavramlarını bazı yerlerde beraber zikrettiğine de şahit oluruz.⁴² Bundan onun bu kavramları aynı manada kullandığı anlaşılabilir gibi, bu kavramları beraber kullanmasının arka planında bunları birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak gördüğü de anlaşılabilir. Nitekim Râzî, haşrin cesetlerin diriltip toplanma yerinde bir araya getirilmesine kadar olan sürece verilen bir isim olduğunu tefsirinde ifade eder.⁴³

D. Neşr

Ne-şe-ra (نشر) filinden gelen neşr, sözlükte güzel koku, ağacın yapraklarının her tarafa dağılması, dağıtmak, yontmak, otun kuruduktan sonra yağmurun yağmasıyla birlikte yeşermesi, bir haberi vb. şeyleri yaymak, rüzgârın esmesi gibi anlamlarda kullanılır.⁴⁴ Aynı zamanda neşr, diriltme anlamına da gelmektedir. Bu anlamda

³⁸ Toprak, Süleyman-Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarih Ekoller ve Problemler*, Tekin Kitap Evi, Konya, 2014, s. 471-472.

³⁹ Toprak, “Haşir” md., *DİA*, XVI/417.

⁴⁰ Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu İstîlâhâti’l-Funûn*, “haşr” md., thk. Ali Dahrûc, Mektebetu Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1996, I/675.

⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, I/354-355; a.e., VI/194-195; a.e., IX/257; İbn Tilimsâni, Şerefuddîn Abdullah b. Muhammed el-Fihri, *Şerhu Meâlimi Usuli’-d-Dîn*, thk. Nizar Hamâdî, Daru’l-Feth li’-d-Dirâsât ve’n-Neşr, 1. baskı, Ammân, 2010, s. 603.

⁴² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VI/188; a.e., VII/207.

⁴³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II/343.

⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ne-şe-ra” md., V/206-207; Cevherî, *Sihâh*, “ne-şe-ra” md., II/827-828.

masdarı “nuşûr” olarak gelir.⁴⁵ Neşrin diriltme manasında kullanıldığını şu ayette görürüz.

وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ

“Biz bulutları ölü bir yere sürüp, onunla toprağı ölümünden sonra diriltiriz. İnsanları diriltmek de böyledir”⁴⁶

Neşrin her ne kadar diriltme manası olsa da, Ebû Hilâl el-Askerî’ye göre ba’s sadece diriltme manasındayken; neşr, dirilme ile birlikte amellerin de ortaya çıkması anlamına gelir.⁴⁷ Neşrin sözlük olarak dağılma, yayılma manasında kullanılmasına bağlı olarak, ıstilahta cesedin terkinin bozulması ve vücudun parçalarının doğaya dönmesi olarak da kabul edilmiştir.⁴⁸

II. DİRİLİŞ VE HAŞRİN İMAN ESASLARI AÇISINDAN ÖNEMİ

İslam dininin temel konularından olan âhirete iman meselesine Kur’ân-ı Kerim’de birçok yerde temas edilmektedir. Allah’a imandan sonra üzerinde en çok durulan konu âhirete iman meselesidir; çünkü hesaba çekileceği ve dünyada yaptıklarının karşılığını göreceği ikinci bir hayata inanmayan bir kimsenin Allah’ın varlığını kabul edişi, Allah’ın âlemi sadece yarattığı ve bunun dışında hiçbir etkisinin olmadığını düşünen bir kimsenin düşüncesinden öte bir anlam taşımaz.⁴⁹ Âhiretin iman esasları arasındaki önemine binaen Fahreddin Râzî, Kur’ân-ı Kerim’de merkezi konuma sahip olan dört meseleden birinin de âhret olduğunu ifade eder. Diğer üç konu ise ona göre ilahiyat, nübüvvet, kaza ve kader konularıdır.⁵⁰ Âhret merhalelerinden olan ba’s ve haşr, zaruriyyat-ı dîniyyeden yani dinin esaslarından sayıldığı için bu hususları inkâr eden kesin olarak dinden çıkmış olur.⁵¹

⁴⁵ Zemaşerî, *Esâsu’l-Belâğa*, “ne-şe-ra” md., s. 632; İbn Ebî Şerîf, *Müsâmere*, s. 359; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ne-şe-ra” md., III/2366.

⁴⁶ Fâtır, 35/9; ayrıca bkz. Furkan, 25/3.

⁴⁷ Askerî, *Kitabu’l-Furûk*, s. 319.

⁴⁸ Filipeli Ahmed Hilmi, Şehbenderzade, *Üssi İslam (İslamın Esası)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, s. 42.

⁴⁹ Topaloğlu, Bekir, “Ahiret” md., *DİA*, İstanbul, 1988, I/546.

⁵⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VI/352.

⁵¹ Aliyyu’l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber li Ebî Hanîfe*, thk. Mervan Muhammed eş-Şe’ar, Daru’n-Nefâis, Beyrut, 1. baskı, 1997, s. 46; Taftâzânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, V/93.

Konumuz olan diriliş ve haşr, âhiret hayatının önemli basamaklarından olduğundan âhirete iman meselesinin içerisinde yer alır. Allah'a imanın geçtiği birçok yerde âhirete iman özellikle de tekrar dirilişten bahsedilmektedir. Şu âyetlerde de âhirete iman açık bir şekilde zikredilmekte ve bu husus mü'minlerin vasfı olarak sayılmaktadır:

*“(Onlar) namaz kılan, zekât veren ve âhirete de kesinlikle inanan mü'minlerdir.”*⁵²

*“Ey Muhammed, onlar sana indirilen kitaba da senden önce indirilenlere de inanırlar; âhirete de onlar kesinlikle inanırlar.”*⁵³

Bir başka ayeti kerimede de âhireti inkâr edenlerin içine düşmüş oldukları durum şu şekilde belirtilir:

*“Ey inanalar! Allah'a, peygamberine, peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr ederse, derin bir sapıklığa düşmüş olur”*⁵⁴ Bu âyetin mefhumu muhalifinden âhiretin iman esaslarından sayıldığı anlaşılır. Ayette doğrudan iman denilmemekte ancak inanmayanların âkibeti zikredilmektedir. Yani âhireti inkâr sapıklık sebebi ise, o halde âhirete iman, iman esasları arasındadır.

Diriliş ve haşrin Allah'ın varlığı ve birliği ile önemli bir bağı vardır. Bu hususu Kur'ân'ın birçok yerinde görmek mümkündür. Nitekim diriliş ve haşrle ilgili ayetlerde genelde Allah'ın kudretine vurgu yapılır.

*“Allah'ın yaratılışa nasıl başlayıp (ölümden sonra) onu nasıl yeniden canlandırdığını görmediler mi? Şüphesiz bu, Allah'a kolaydır...”*⁵⁵ Râzî, bu ayetin öncesi ve sonrasına binaen iman esasları arasındaki yeri açısından bazı açıklamalarda bulunur. O, ayetten hemen önce tevhit ve nübüvvetten bahsedildiğini ardından da bu ayette haşrin izah edildiğini ifade eder. Buna dayanarak o, bu üç konunun birbirinden

⁵² Neml, 27/3.

⁵³ Bakara, 2/4.

⁵⁴ Nisâ, 4/136.

⁵⁵ Ankebût, 29/19.

hiç ayrılmadığını belirtir.⁵⁶ Yani her ne zaman tevhid veya nübüvvetle ilgili ayetler gelse ardından âhiretle ilgili bir husus mutlaka belirtilir.

Râzî'nin bu konu ile ilgili olarak getirdiği bir diğer ayet de şudur: “*Sizi yaratan ve size rızık veren; ardından hayatınızı sona erdirecek, sonra size tekrar can verecek olan Allah'tır. Peki, sizin ortak koştuğunuz arasında bunlardan herhangi birini yapabilecek var mıdır? Allah onların ortak koştuğularından tamamen münezzehtir, yüceler yücesidir*”⁵⁷ Fahreddin Râzî'ye göre Cenab-ı Hakburada iki aslı beraber zikreder. Bunlardan biri tevhid, diğeri ise haşr'dir. Ayetin “*Sizi yaratan ve size rızık veren; ardından hayatınızı sona erdirecek, sonra size tekrar can verecek olan Allah'tır*” kısmı haşr ile ilgilidir. Ayetin tevhid ile ilgili bölümü ise “*Peki sizin ortak koştuğunuz arasında bunlardan herhangi birini yapabilecek var mıdır?*” kısmıdır.⁵⁸

Kur'ân'da iman esaslarının genelde bu şekilde bir arada bulunmaları bu esasların birbiriyle olan kuvvetli bağı da gözler önüne sermektedir. Hiç şüphesiz bu bağı en güçlü bir şekilde bir arada tutacak olan esas, Allah'ın varlığı ve birliği hususudur; çünkü Allah'a iman, O'nun bildirdiği diğer esaslara da inanmayı zorunlu kılar. Diriliş ve haşr de bu hususlardandır. Bu anlamda Allah'a inanmanın bir gereği olarak dirilişe inanmak zorunludur. Allah'ın varlığının kabul edilmediği bir diriliş inancı düşünülemez; çünkü böyle bir durumda insanın dünyada yaptıklarının karşılığını verecek, bunların değerlendirmesini yapacak bir varlıktan söz edilemez.

Dirilişin nübüvvet meselesiyle de önemli bir bağı vardır. Bu hususu şu ayette görmek mümkündür: “*Onlar, Allah'ın ölen birini diriltmeyeceğine dair en büyük yemini ettiler. Aksine bu, Allah'ın bizzat üstlendiği gerçek bir vaattir. Fakat insanların çoğu bunu bilmez.*”⁵⁹ Râzî, burada dirilişi inkâr eden müşriklerin bu şüphesinin aslında nübüvvetle ilgili olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu kimselerin haşri ve neşri inkâr etmelerinin sonucu nübüvveti inkârdır; çünkü Peygamberimiz (s.a.s) meâda inanmaya davet etmiştir. Meâdın batıl olması sonucunda, peygamberin boş bir şeye

⁵⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX/39; ayrıca bkz. Secde, 32/2-10.

⁵⁷ Rûm, 30/40.

⁵⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX/104.

⁵⁹ Nahl, 16/38.

davet ettiği ortaya çıkar ki bunun sonucu peygamberi inkârdır.⁶⁰ Râzî, Yâsin sûresindeki “Şüphesiz ölüleri diriltecek olan biziz. Onların gelecek için yaptıkları her şeyi ve bıraktıkları her izi de yazıyoruz; aslında biz her şeyi apaçık bir ana kitaba kaydetmekteyiz.”⁶¹ buyruğu ile hemen bir önceki ayetteki anlam bağına dikkat çekmeye çalışır. Âyetin hemen öncesine baktığımız zaman Yüce Rabbimizin usûl-u selâse denilen iman esaslarından olan risâletten bahsettikten hemen sonra dirilişe değindiğini görürüz. Râzî’ye göre Allah Teâlâ’nın bu ayetin hemen öncesinde Kur’ân’a uyanlara ve rablerini görmedikleri halde ondan korkanlara müjdenin olduğundan bahsetmesi ve ardından haşre değinmesi, dünyada bu müjdenin karşılığı olmasa dahi âhirette olacağını ifade etmektedir.⁶² Dirilişin nübüvvetle olan ilgisi inkâr edilemeyecek bir derecededir; çünkü peygamberler hayatlarını dirilişi, haşri ve hesabın olduğunu tebliğ ve ispat etmeye adanmışlardır.

Diriliş ve haşri inkâr, Allah ve peygamberini de inkâr manası taşır; çünkü âhiretin varlığı ve âhirette olacak şeyler gözle görülebilen ve akılla tam manada kavranabilen şeyler değildir. Bunlar, ancak Allah ve Resûlünün haber vermesiyle bilinebilir. Bu bakımdan dirilişi kabul etmemek, Allah’ın ve Resûlünün yalanlanmasıdır. Bu ise Allah ve peygamberine iman etmemek, onları inkâr etmek demektir; çünkü Allah ve Resûlüne iman, onların söylediklerinin koşulsuz şartsız kabulünü ve haber verdikleri her şeyin onaylanmasını gerektirir. İman esaslarında bölünme olmayacağına göre, Allah ve peygamberin haber verdiklerinden birini inkâr eden, bu esasların hepsini inkâr etmiş demektir.⁶³

Râzî, Kur’ân’da diriliş ve haşre verilen önemden dolayı, diriliş ve haşrin varlığıyla ilgili bir sonraki konuda da göreceğimiz üzere birçok akli ve nakli temellendirilmede bulunur. Bunlardan bir tanesi de Râzî’nin Kur’ân’daki yeminlere dair dikkat çeken tespitidir. Râzî’ye göre Kur’ân’ı Kerim’de harf ile başlayan sûreler hariç Cenâb-ı Hakk’ın yeminle başladığı tüm sûrelerde amaç üç asıldan birini ispat etmektir. Bunlar; vahdaniyet (Allahın birliği), risalet (peygamberlik) ve haşrdır. Bu sûrelerden sadece bir tanesinde Yüce Rabbimiz kendi birliğine kasmada bulunur ki bu

⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/206.

⁶¹ Yâsin, 36/12.

⁶² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX/257.

⁶³ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 441.

sûre Saffât suresidir. İki sûrede ise Hz. Peygamber (s.a.s)'in doğruluğunu ispat için yemin edilmiştir. Bunlar Necm ve Duha sûreleridir. Bunların dışındaki sûrelerde ise, münkirlerin inkârlarının sınırsız olması sebebiyle, kendisine yeminde bulunulan şeyler haşr, mükâfat, ceza ve bununla bağlantılı hususlardır.⁶⁴ Kur'ân'ın diriliş üzerinde bu kadar çok durması sebebiyledir ki, bu konu üzerinde fazlasıyla çalışan Fahreddin Râzî, Kur'ân'daki diriliş ile anlam bağı yokmuş gibi görünen ayetler üzerindeki tefekkürü sebebiyle kendisine özgü tespitlerde bulunmuştur. O, nakil ve akli temel olarak iman esaslarından olan diriliş ve haşri ispatlamaya çalışmıştır. Şimdi de Râzî'nin diriliş ve haşrin imkânı ile ilgili görüşlerini incelemeye çalışacağız.

⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X/160.

BİRİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ'DE DİRİLİŞ VE HAŞRİN İMKÂNI

I. ÖLÜM GERÇEĞİ

Arapçada ölümün karşılığı olarak “mevt” kelimesi kullanılır. Sözlüklerde bu kavram bir şeyde hareket ve kuvvetin olmaması hali yani sükûn olarak tarif edilir.⁶⁵ Kur’ân-ı Kerim’de “mevt” kelimesi türevleriyle birlikte yüz yetmiş üç yerde geçmektedir.⁶⁶ Bu kavramın geçtiği yere göre farklı manalarda kullanıldığını görmek mümkündür. Bu kavram insanlarda, hayvanlarda ve bitkilerde bulunan büyüme kuvvetinin yok olması,⁶⁷ duysal kuvvetin yok olması,⁶⁸ akıl yetisinin ortadan kalkması⁶⁹ manalarında kullanıldığı gibi, aynı zamandahayatı zorlaştıran, sıkıntıya sokan şeylere de “mevt” denilmiş ve uyku hali de bu şekilde isimlendirilmiştir.⁷⁰

Ayrıca Kur’ân-ı Kerim’de “mevt veya mevât” kelimeleri ruhun kendisinde bulunmaması hali olarak yorumlanmıştır.⁷¹ Bu şekilde yorumlanan ayetlerden biri de şudur: “*Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın. Bilakis onlar, rablerinin katında diridirler*”⁷² Onların nimet içerisinde olması, bedenlerinin ölmesiyle beraber bedeninin dışında hayatını sürdüren ruhun hayatına devam etmesi olarak anlaşılmıştır.

Biyolojik olarak insanın varlığının sona ermesine binaen ölümün mahiyeti hakkında çok farklı tartışmalar yapılmıştır. Fahreddin Râzî, hayat sıfatının âlimler tarafından bilgi ve kudretin kaynağı olarak algılandığını ifade ederek ölümün mahiyeti hakkında ihtilaf edildiğini söyler. Buna bağlı olarak bazı kimseler, ölümün hayat sıfatının bulunmamasından ibaret olduğunu söylerken; muhakkik âlimler ölümün var olan fakat hayata zıt olan bir sıfat olduğunu söylemişler ve bunun böyle olduğuna dair Rabbimizin “*ölümü ve hayatı yaratan...*”⁷³ ifâdesini delil getirmişlerdir; çünkü

⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “me-ve-te” md., II/92.

⁶⁶ Muhammed Fuâd Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres*, “me-ve-te” md., s. 678-680.

⁶⁷ Rûm, 30/19.

⁶⁸ Meryem, 19/66.

⁶⁹ Neml, 27/80.

⁷⁰ İbrahim, 14/17.

⁷¹ Fîruzâbâdi, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, IV/536-537.

⁷² Âl-i İmran, 3/169.

⁷³ Mülk, 67/2.

onlara göre ölüm var olan bir şey olmasaydı ayette bildirilen yaratılmakla nitelenmezdi.⁷⁴ Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğu, ölümü bir yokluk olarak görmeyip aksine varlığı bulunan bir şey olarak tarif etmişlerdir. Buna istinaden ölüm ile hayat arasındaki zıtlığın canlılık ile cansızlık gibi bir zıtlık olmayıp gidiş ile geliş veya acı ile tatlı arasındaki zıtlık gibi olduğunu ifade etmişlerdir. Aslında onların böyle bir zıtlığı düşünceleri, ölümü sadece beden ile ruh arasındaki ilişkinin kesilmesi olarak görmelerinden ileri gelir.⁷⁵ Yani ölüm hayatın zıddı olarak sadece bu dünyada zahiren bir yok oluşturmaktadır. Gerçekte ise ölüm, asıl varlığın bir başlangıcıdır.

Ölümü hayatın ortadan kalkması olarak gören düşünceye göre ise ölüm, dirilik vasfına sahip olabilen varlıktan bu vasfın kaldırılmasıdır. Bu durumda ölüm hayatın yokluğu olarak kabul edildiğinde yaratılmamış bir şey olur ki bu ma'dûmdur. Zira ma'dûm var olabilen bir şey olmadığı için yaratıldığından bahsedilemez. Bu görüş sahiplerine göre Mülk sûresindeki yaratmadan kasıt, takdirdir. Bu durumda ise ayetin manası, “Allah ölümü ve hayatı takdir etti” şeklinde olur. Buradaki “halk” takdir etme manasında olduğundan güç yetirilenin varlıksal olması gerekmez.⁷⁶

Râzî, ölümün hakikati hakkında konuşurken bu hakikatin insanın mahiyetine olan bakış açısına göre değişebileceğini ifade eder. Zira cesedin öldüğü herkesçe malumdur. İnsanı bedenden ibaret saydığımızda cesedin ölmesiyle insan denen şey de ölmüştür. Ancak eğer insan bu cesedin ötesinde bir şeyse cesedin ölmesiyle insanın ölmeyeceği açık bir gerçektir. Bunun yanı sıra Râzî'nin ölümü yok oluş olarak görmediğini Rahmân sûresindeki “*yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır*”,⁷⁷ Kasas sûresindeki “*onun zatından başka her şey yok olacaktır*”⁷⁸ ayetlerinde yokluk kavramını değerlendirirken görürüz. Ona göre yokluk, bir şeyin kendisinden yararlanma halinin ortadan kaybolmasıdır. Bu bakış açısına göre ölüm, bedenin kendisin-

⁷⁴ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, X/579.

⁷⁵ Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Yenda Yayın Dağıtım, İstanbul, t.y., VIII/110-111.

⁷⁶ Râzî, Muhammed b. Umer Fahreddin, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, 1991, s. 241.

⁷⁷ Rahman, 55/66.

⁷⁸ Kasas, 28/88.

de tasarruf ve tedbirde bulunma halinin ortadan kaybolmasıdır.⁷⁹ Kelam ilminde görüşleri ve eserleriyle bir dönüm noktası olan Gazâlî'ye göre ise ölüm, birçok yanlış görüşün aksine Kur'ân ve hadislerin bildirdiğine göre esasında sadece bir durum değişikliğinden ibarettir. Ruh ise cesetten ayrıldıktan sonra ya nimetler içerisinde veya azap içerisinde.⁸⁰

Bilindiği üzere tarih boyunca insanlığın zihnini en çok meşgul eden, onu korkutan olgulardan bir tanesidir ölüm; çünkü ölüm her canlının başına gelecek olan ve karşı karşıya kalacağı bir hakikattir. Bu hakikati Kur'ân şöyle ifade eder. “*Her canlı ölümü tadacaktır.*”⁸¹ Yani dünyada var olan sıkıntılar, kederler vb. her şey sona erecektir. Bundan dolayı ölümün farkında olan bir insan, sıkıntılarının, sorunlarının bir gün biteceğinin farkında olarak hayatını sürdürür. Ölüm bu dünyadan sonra iyilerle kötülerin ayrılacağı herkesin hakkını alacağı bir diyara açılan kapıdır. Ölüm zahiren her ne kadar insanın sonu olarak görünse de gerçekte yeniden doğuştur.⁸²

Ölüm, bu dünyada var olan bütün canlıların ve gerçekliklerin sona ermesidir. Bütün canlılar ve gerçeklikler son bulduğu gibi dünyanın da bir ölümü vardır. Cenâb-ı Hakk dışındaki bütün her şey sona ermeye mahkûmdur. Nitekim şu ayet-i kerime bizlere bu durumu çok net açıklar: “*Yer üzerinde bulunan her şey yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı baki kalacaktır.*”⁸³

Fahreddîn Râzî, Allahın zâtı dışındaki şeylerin yok olmaya müsait olduğunu yani fenanın kendileri için caiz olduğunu hudûs (sonradan meydana gelme) kavramı üzerinden açıklar. O bunu açıklamada şu önermeyi kullanır:

“Allah dışındaki her şey sonradan meydana gelmiştir.

Her muhdes olan şey de kendi hakikatinden dolayı varlığa veya yokluğa uygundur.

⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/106-107; a.mlf., *el-Erbâin fî Usulî'd-Dîn*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sakâ Mektebetü'l Kulliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, I-II/281.

⁸⁰ Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, thk. el-Lecnetu'l-İlmiyye bi Merkezi Dâri'l-Minhâc Dâru'l-Minhâc, 3. baskı, y.y., 2016, IX/468.

⁸¹ Âl-i İmrân, 3/185.

⁸² Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, Nur Basımevi, Konya, 1986, s. 134.

⁸³ Rahmân, 55/26-27; ayrıca bkz. Âl-i İmran, 3/185; İsrâ, 17/99; Mu'minûn, 23/15; Ankebût, 29/57.

Bu varlığa ve yokluğa uygunluk mahiyetin gereğidir.

Her mahiyetin gereğinden olanın o şeyin mahiyeti devam ettikçe devam etmesi gerekir.

O halde yokluğa uygunluk Allah dışındaki her şeyin mahiyeti gereğidir.”

Bu önermede de görüleceği üzere Allah her varlığı var olma veya yok olmaya uygun bir mahiyette yarattığı için Allah dışındaki her şeyin ademi mümkündür. Nitekim Râzî, bu önermelerin sonucunda Allah dışındaki her şeyin varlığının gereği yokluğa uygun olduğu sonucuna varır.⁸⁴

Yaratılmış düzende bütün her şey Allah’ın hâkimiyeti ve izni altında olduğu gibi ölüm de Allah’ın emri ve takdiri iledir. Nitekim bu husus âyette çok net bir şekilde ifade edilir. “*Hiç kimse Allah’ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye kadar yazılmıştır.*”⁸⁵ Râzî, bu âyetin insanın varlığının Allah’ın emri altında olduğundan dolayı onun izin vermiş olduğu süre içerisinde yaşayacağını ifade ederek kişinin bu âyete dayanarak cihattan kaçmaması gerektiği dersini çıkarır.⁸⁶ İnsanın yaşam süresi Allah’ın emri altında olduğuna göre ölümden korkmak, ondan kaçmaya çalışmak insana hiçbir fayda sağlamayacaktır. Nitekim Allah’ın izin verdiği sürece kişinin yaşamını sürdüreceği bilindiği gibi onun ölüm emri de bizlere er geç ulaşacaktır. Nitekim âyet-i kerimede de şöyle buyrulur. “*Nerede olursanız olun, sağlam ve tahkim edilmiş kalelerde bulursanız bile ölüm size ulaşacaktır.*”⁸⁷ Râzî’ye göre “niçin bizlere savaş farz kılındı?” diyerek savaştan kaçanlara bu âyet bir uyarı olduğu gibi ölümden kaçışın mümkün olmadığına dair de bir bildiridir.⁸⁸ Ölümü tatma konusunda iyi ile kötü arasında herhangi bir fark yoktur. Her insan fani olmasının gereği ölümü tatmaya mahkûmdur.

Fahreddin Râzî, ölümün hikmetini kişinin yaptıklarının karşılığını ölüm olmadan niçin doğrudan dünyada alamadığını kulluk esasına dayanarak açıklar. Ona göre

⁸⁴ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli’-d-Dîn*, I-II/274; a. mlf. *Nihâyetü’l-Ukûl*, IV/89-90.

⁸⁵ Âl-i İmrân, 3/145

⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, III/378.

⁸⁷ Nisâ, 4/78; ayrıca bkz. Cuma, 62/8.

⁸⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, IV/144.

Allah'ın kişinin yaptıklarının karşılığını hemen dünyada vermesi durumunda bu, sorumlu kılınan insan için bir fesat kaynağı olur; çünkü Allah kişinin ibadetler uğrunda çekmiş olduğu sıkıntılarının karşılığını hemen verirse, o kişinin o ibadetleri yapması Allah'a kulluk için değil de menfaati için olmuş olur. İşte bundan dolayı Cenâb-ı Hakk, kul fiilini sadece faydalanma için değil, kulluk için yapsın diye ölümle mükâfat arasını ayırmış ve sonrasına iâdeyi koymuştur.⁸⁹ İnsana, sınavının devam ettiği dünyada yaptıklarının karşılığı hemen verilseydi muhakkak ki yaptığı şeyleri sadece mükâfatları elde etmek için yapardı. O zaman da Allah'a kulluğun herhangi bir manası olmazdı.

Ölüm sorumluluk ve yapılanların karşılığını alma arasında bir vasıtaadır. Ölüm inancı dünya hayatındaki yaşam şeklini belirleyen, onun varlık amacını tesir eden bir hakikattir.⁹⁰ Mülk sûresinde bu husus şu şekilde bildirilir: “*O hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.*”⁹¹ Bu durumda ölümün maksadı, Kur’ân’ın da belirttiği gibi bir imtihan ve deneme süresine konulan bir sınırdır.

Var olan her şeyi varlık düzeyine çıkaran Allah olduğu gibi ölümü yaratan ve bizi vefat ettiren de Allah’tır. Kur’ân-ı Kerim’de bazı yerlerde vefât ettirme her ne kadar ölüm meleğine veya meleklere atfedilse de⁹² ölümün gerçek yaratıcısı ve faili Cenab-ı Hakk’tır. “*Ölümü aranızda biz tayin ettik, sizin yerinize benzerlerinizi getirme ve sizi de bilmediğiniz şekilde yeniden var etme konusunda kimse önümüze geçemez.*”⁹³

Ölüm hakkında Kur’ân’ın verdiği bilgilerden bir tanesi de kişinin nerede ve ne zaman öleceğini bilmemesi hususudur. Bununla ilgili olarak ayette şöyle buyrulur: “*...Hiç kimse nerede öleceğini de bilmez....*”⁹⁴ İnsanın ölüm vaktine ve zamanına vakıf olamaması, kişinin kendisini daima kontrol etmesini, her an ölecekmiş gibi

⁸⁹ Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII/267.

⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI/58.

⁹¹ Mülk, 67/2.

⁹² Nisa, 4/97; Secde, 32/11.

⁹³ Vâkıa, 56/61; ayrıca bkz. En’âm, 6/2.

⁹⁴ Lokmân, 31/34.

teyakkuzda olmasını ve hesap vermeye hazır yaşamasını sağlar. Böylelikle bu bilgisizlik kendisinin yararına olmuş olur.

Özetle Râzî’de ölümün hakikatine baktığımızda, ileride nefsin ölümden sonraki durumu bahsinde de ele alınacağı üzere ölüm, beden tasarruf ve tedbir salahiyetinin bozulma hadisesidir. Ölüm asla bir yok oluş değildir. Aksine ebedi âleme açılan bir kapı mesabesindedir. Ölümün hikmeti, insanın sorumluluklarını yerine getirirken sadece kulluk gereği bu sorumluluğu yerine getirmesidir. Ölüm insan için bir korku aracı olmamalı tam tersine dünyada iyi amellere teşvik aracı olmalıdır. Nitekim ölümün Allah’ın takdirinde olduğunun farkında olan insan, ömrünü Allah’ın emirlerini yerine getirmek için sarf edecektir.

II. FAHREDDİN RÂZÎ’DE DİRİLİŞ VE HAŞRİN İMKÂNI

İmkân, bir mantık ve felsefe terimi olup bir şeyin varlığının ve yokluğunun eşit düzeyde olduğunu ifade eder.⁹⁵ Kısaca, bir şeyin olabilirliğini belirtir. Dirilişin İmkânı derken de biz bunun varlığının olabilirliğini tartışmış oluruz.

Dirilişin imkânını anlatabilmek için çokça çabalayan Râzî, bu imkânı selim fit-rata sahip insanların imkânsız bir şey üzerinde birleşemeyecekleri realitesiyle ispatlamaya çalışır. O, tarih boyunca inanç sahibi insanların büyük bir kısmının dirilişin mümkün olduğuna inandığını, çok az bir kısmının ise bu hususu inkâr ettiğini veya farklı yorumladığını belirtir. Bundan hareketle o, bu durumun dirilişin imkânına dair bir delil olabileceğini ileri sürer. Ona göre, imkânsız olduğu açık olarak bilinen bir hususta bir ihtilâfın olması da imkânsızdır; çünkü mümteni’ (imkansız) olan bir şeyde herkes ittifak halindedir. Eğer diriliş imkânsız olsaydı insanların hepsi bu fikirde olurdu.⁹⁶ Râzî, dirilişin imkânını insandaki bedihi bilgiye dayandırır; çünkü bazılarının iddia ettiği gibi diriliş imkânsız olsaydı zaruri bilgilere sahip olan insan, bu imkânsızlığın farkında olur ve herhangi bir ayrılık söz konusu olmazdı. Böyle bir zaruri bilgi olmadığına göre diriliş hadisesi imkân dâhilinde olan bir olgudur.

⁹⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, “İmkân” md., I/267-270.

⁹⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, I/303.

Diriliş ve haşrin varlığı mantıkî olarak da mümkündür; çünkü zihin bunu tam manada iç çelişkilerden arınarak düşündüğünde dirilişin varlığının imkân dâhilinde olduğunu anlar. Nakli olarak ise bunların varlığı zorunludur; zîra hakkında nas vardır.⁹⁷ Hakkında nas olan bir konu hakkında mü'min bir kimsenin tavrı, o hususu koşulsuz şartsız kabullenmektir.

Dirilişin imkânı üzerinde konuşan Râzî'ye göre Fatiha sûresinin “Din gününün sahibi”⁹⁸ âyeti meâd, haşr ve neşr gibi meselelere işaret eder. Ona göre bu hususların bazıları sadece akılla izah edilebilirken, bazıları ise naklidir. Âlemin tahribinin ve yok edilmesinin ve daha sonra iadesinin mümkün olduğuna dair konular akılla açıklanabilecek hususlardır. Ona göre diriliş konusu ancak nefsin cevherinin hakikatinin, özelliklerinin niteliği, bedeninin yok olması ile devamının durumu, nefsin mutlu olması veya sıkıntı içerisinde olma hali ve Allah'ın bedeni tekrar iade etme kudretinin açıklanması konularının incelenmesiyle tam olarak anlaşılabilir. Bu ise Râzî'ye göre akli birçok durumu içerisinde barındırır.⁹⁹ Ona göre dirilişin varlığını hem akıl hem de nakil ile ispatlamak mümkünken; meydana geliş şekli sadece nakil ile açıklanabilir.¹⁰⁰

Râzî'ye göre bir şeyin mümkün olduğu ya benzerinin mümkün olduğunu göstermek veya ondan daha büyük ya da yüksek bir şeyin varlığının mümkün olduğunu ortaya koymakla ispat edilebilir. Ona göre haşri ve neşri inkâr edenler genelde bu iki yolu bilmediklerinden dolayı bu hususları inkâr ederler. Çünkü bu kimseler bazen Allah'ın zatıyla zorunlu bir varlık olduğunu, âlemi meydana getirdikten sonra yaratmaya yönelmesinin uygun olmadığını söylerlerken, bazen de Allah'ın tikelleri bilmediğini dolayısıyla birbirine karışmış bedenleri ayırt edemeyeceğini iddia ederler. Râzî, bu sebeplerden dolayı diriliş hususunun olduğu yerlerde hemen ardından bu iki metodun geldiğini vurgular.¹⁰¹

⁹⁷ Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâli Abdu'l-Melik, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. Es'ad Temim, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1985, s.313.

⁹⁸ Fâtiha, 1/4.

⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I/25.

¹⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I/303.

¹⁰¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI/201.

Dirilişin mümkün olduğuna dair benzerlerinin mümkün olduğunun gösterilmesiyle yani bir nevi kıyas yoluyla ispata şu ayet örnek olarak verilebilir. “*De ki onları ilk defa yaratan diriltecektir. O yaratmanın her türlüünü bilendir*”¹⁰² Ayette görüldüğü üzere Cenâb-ı Hakk benzer bir örneği getirmek sûretiyle dirilişin imkânını gözler önüne serer. Böylece aklın alamadığı dirilişin ilk yaratmadan farkının olmadığını bizlere bildirir.

Daha büyüğünü getirmek sûretiyle dirilişi ispat yöntemiyle ilgili olarak da şu ayeti örnek gösterebiliriz: “*Yeri ve göğü yaratan benzerlerini yaratmaya kadir değil midir?*”¹⁰³ Dirilişin mümkün olmadığına inanan kimselere şu ayet-i kerime de bu ispat yöntemiyle alakalı olması yönünden çok açık bir uyarıdır: “*Elbette göklerin ve yerin yaratılması, insanların yaratılmasından daha büyük bir şeydir; fakat insanların çoğu bunu bilmezler.*”¹⁰⁴ Yaşadığı dünyadan, etrafındaki mucizevî olaylardan yüz çeviren bir insanın bu kıyası yapamaması gayet tabiidir. Bu insan inkâr bataklığına sürüklenerek gerçeklere kör bir şekilde âhiretini ziyan ederek hayatına devam eder.

Râzî, dirilişin imkânı hakkında konuşurken Kur’ân’ın kullanmış olduğu bu iki üslûbu aşağıda da ele alacağımız üzere daima kullanır.

A. Fahreddin Râzî’nin Dirilişi Temellendirisi

Kur’ân’ın âhiretin varlığını ispat şekli, insanın kendi varlığının kaynağı ve bu varlığın sonundaki şeyin ne olduğuna dair sorular sormasını sağlayarak tatminkâr cevaplar bulmasına dayanır. Sağlıklı düşünen, dünyevi ve materyalist bir hayat tarzı benimsemeyen, kendinde ve tabiatta meydana gelen eşsiz olayları gözlemleyebilen her insan varlığının kaynağının bir yaratıcının varlığıyla mümkün olabileceğini bilir. Aynı şekilde bir yaratıcının varlığına inanan her insan bu varlığının nihayetinde başka bir âlemin olduğunu kolayca kabul eder. Bu sebeple Allah’a iman ile birlikte âhirete iman Kur’ân’da birçok yerde birlikte zikredilmek sûretiyle âhiretin varlığının önemine dikkat çekilir;¹⁰⁵ çünkü Allah’a inanan bir kimse, bu inancının gereği ola-

¹⁰² Yâsin, 36/79.

¹⁰³ Yâsin, 36/81.

¹⁰⁴ Mü’min, 40/57.

¹⁰⁵ Topaloğlu, Bekir, “Ahiret” md., *DİA*, İstanbul, 1988, I/544.

rak hesaba çekileceğini, yaptıklarının karşılığını alacağı bir âlemin olduğunu tereddütsüz kabul eder.

Kur'ân'a bütüncül bir açıdan baktığımızda Yüce Allah'ın dirilişi benimsemeyen ve bunu inkâr edenlere çeşitli deliller getirdiğini görürüz. Cenâb-ı Hakk, bazı ayetlerde enfüsi deliller getirirken, bazılarında ise âfâki delillerle diriliş ve haşri zihinimize yaklaştırır. Şu ayet Kur'ân'ın bizlere varlığın delillerini göstermesi açısından son derece önemlidir: *“Varlığımızın delillerini (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki onun hak olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?”*¹⁰⁶ Böylece Kur'ân, düşünüp aklımızı kullanmayı ve gerçeği bulmayı bizlerden ister. Önce münkirlerin gerekçelerini bizlere ifade eder. Sonrasında ise bu gerekçeleri tek tek eğitilmiş olsun veya olmasın, herkesin anlayabileceği bir şekilde çürütür. Bunu da duyular âleminde her an şahit olduğumuz şeyleri örnek getirerek yapar. Bu örnekler bir defada verilmeyip farklı ayetlerde ve surelerde belirtilir. Aslında Kur'ân her bölümünde hayatımızın bu dünyadan ibaret olmadığını bizlere hatırlatır.

Yüce kitabımızı dikkatli bir şekilde okuduğumuzda bazı âyetlerde münkirlerin haşri ve neşri inkâr ettiklerini ifade edildikten sonra bu hususta herhangi bir delil zikredilmeden bu hususun kesinlikle olacağını açıklandığını görürüz. Râzî'ye göre bu durumun bu şekilde açıklanması aklen mümkün bir şeydir; çünkü Hz. Peygamber'in peygamberliğinin sıhhatinin kendisine dayanmadığı bir şeyin aklen imkânının ispatı mümkün olduğu gibi, sadece nakli delille ispatı da mümkündür. Ona göre haşr ve neşr meseleleri de bu anlamda sadece nakille ispatı mümkün olan hususlardandır.¹⁰⁷ Örneğin Yüce Allah *“Onlar, ‘Allah ölen kimseyi diriltmez’ diye olanca güçleriyle Allah'a andettiler. Hayır, bu, Allah üzerinde gerçek bir vaattir. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler”*¹⁰⁸ buyurarak, ardından herhangi bir delil zikretmeksizin sadece kendi vaadinin mutlaka yerine geleceğini bildirir. Yani Kur'ân bazen bir hususu vur-

¹⁰⁶ Fussilet, 41/53; ayrıca ayetin tefsiri için bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX/573-574; İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, y.y., t.y., XXV-XXVI/18-20.

¹⁰⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I/303.

¹⁰⁸ Nahl, 16/38.

gularken aklımıza hitap etmekle birlikte, bazen de bu, açıkça Allah'ın kudreti ve iradesine dayandırılarak farklı akli bir delil kullanılmadan ifade edilir.

Kur'ân'ın birçok yerinde diriliş ve haşre farklı yönlerden vurgu yapılır. Bu hususu inkâr edenlere karşı Kur'ân, açık deliller getirmek suretiyle bu olayı kanıtlamaya ve inkârcıların iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Râzi'nin diriliş ve haşrin ispatı konusunda sunduğu delillerin çoğunlukla Kur'ân ayetleri bağlamında şekillendiğini görürüz. O, dirilişle ilgili Kur'âni delilleri sunarken bu hususları akli çıkarımlarla ve ilmi bir düzeyde açıklamaya çalışır. Onun bu açıklamalarında biyoloji, anatomi, fizik vb. birçok ilmin yansımalarını görürüz. Kur'ân zaten bize akli delillerle hitap ederken Râzî, bu delilleri ayrıntılı bir şekilde, kendi zamanındaki ilim gelişmeleri yoluyla da açıklamaya çalışır. Râzî'nin bu konuda diğer kelamcı ve tefsircilerden farkı, diriliş ve haşr ile ilgili ayrıntılı açıklamalarında ortaya çıkar. Hatta o dirilişle ilgili açıklamalarıyla kendinden sonraki birçok âlime bu anlamda bir rehber olmuştur.

Aşağıda ele alacağımız üzere Râzî Kur'ân'da diriliş ve haşirle ilgili zikredilen ayetleri esas alarak, o ayetler üzerinde derin bir tefekkürle çok yönlü düşünmemizi sağlar. Aynı zamanda o, âhireti ve dirilişi açıklamak için bazı müstakil akli deliller de öne sürer. Konumuzun Râzî'nin diriliş ve haşr anlayışı olması sebebiyle kendisinin bu yönden sistemini takip etmeye çalışacağız.

1. Dirilişin İnsanın Kendisinden Hareketle İspatı

Diriliş ve haşr, insanın her an gözü önünde müşahede ettiği bir olgudur. İnsanın yaratılışı, yaratılış aşamalarında geçirdiği evreler, yaşamını sürdürürken vücudunda meydana gelen değişiklikler vb. her şey aslında insanın daima bu dirilişi kendi bünyesinde yaşadığının göstergesidir. Kur'ân-ı Kerim diriliş ve haşri ispatlarken insanın kendi yaratılışı ve yapısından örnekler verir. İnsan, doğru düşünmesini engelleyen sebeplerden, bilgisizlikten, inattan, kibirden, heva ve hevesine tapmaktan kurtulabilirse, her an kendi gözleri önünde, bünyesinde yaşamış olduğu şeylerin bir mu'cize olduğunu anlayacak ve Cenâb-ı Hakk'ın kudretine teslim olup ona hakkıyla boyun eğecektir.

a. İlk Yaratılışın Dirilişe Delil Oluşu

Kur’ân-ı Kerim’de birçok ayette insanın yaratılışından bahsedildiğini görürüz. Yüce kitabımız bir biyoloji veya anatomi kitabı olmadığına göre insanın yaratılışından bahsedilmesindeki esas amaç, uyarı ve yol gösterme olmalıdır. Kur’ân bir uyarıcı kitap olmasına binaen Allah’ın kudretini ve dirilişi inkâr edenlerden kendi yaratılışlarına bakmalarını ister.

Hayatının başlangıcının bir nutfeye dayandığını kabul eden bir insan, bu nutfenin oluşumunun bir yaratıcıya delalet ettiğini düşünerek Cenâb-ı Hakk’ın kudretine boyun eğer. Böylelikle dirilişin varlığını kabul etmek bu insan için kaçınılmaz bir durum haline gelir. Bu açıdan insanın ilk yaratılışı tekrar dirilişi için bir örnektir. Bundan dolayı Yüce Rabbimiz yeniden dirilişi birçok yerde ilk dirilişe kıyas eder.

Allah Teâlâ, Kıyâmet sûresinin son ayetlerinde ilk yaratılışı tekrar dirilişe delil getirir: *“İnsan başıboş bırakıldığını mı sanır? O akıtılan meniden bir damlacık değil miydi? Sonra o alaka olmuş, derken Allah onu yaratıp şekillendirmiş; böylece ondan erkek ve dişi olmak üzere çift kalmıştır. Peki, bütün bunları yapan ölüleri diriltemez mi?”*¹⁰⁹ Değersiz bir sudan¹¹⁰ insan gibi muntazam, eşsiz bir varlığın meydana gelmesi insanın dirilişi anlaması için en büyük gerekçedir. Sadece bu bile başıboş olmadığımızı yeniden yaratılıp hesaba çekileceğimizi anlamamızı sağlayacak eşsiz bir olaydır. Bundan dolayı Kur’ân birçok ayette bizlere ilk yaratılışımızı örnek olarak getirir.

Bir diğer ayette ise bu husus şu şekilde ifade edilir: *“İnsan neden yaratıldığına bir baksın. O atılan bir sudan yaratıldı. O su, bel ve göğüs kafesi arasından çıkar. Şüphesiz Allah onu öldükten sonra yaratmaya elbette kadirdir.”*¹¹¹

İki farklı insanın vücudundaki zerrelerin birleşimiyle meydana gelen insanın Allah tarafından tekrar yaratılmayacağını düşünmesi tarif edilemez bir acizliktir. Allah’ın insanı ana rahmine düşmesinden ölümüne kadar muhafaza etmesi, onu ölü-

¹⁰⁹ Kıyâme, 75/36-40.

¹¹⁰ Secde, 32/8.

¹¹¹ Târik, 86/5-8.

münden sonra tekrar diriltmeye de kadir olduğunun apaçık delilidir. Şayet Allah ilk defada yaratmaya kadir ise, ikinci kez yaratamayacağına dair hiçbir delil ve gerekçe öne sürülemez. Bu gerçeği inkâr edebilmek için insanın kendisini yaratanın Allah olmadığını en baştan kabul etmesi gerekir.¹¹² Çünkü Allah'ın yaratıcılığının kabul edilmesine rağmen bu hususun inkâr edilmesi mümkün değildir.

Cenâb-ı Hakk, tekrar diriltilip hesaba çekileceğini inkâr edenlere şu şekilde cevap verir: “Söyleyin bakalım, o halde rahimlere dökmekte olduğunuz meni nedir? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa yaratanlar biz miyiz?”¹¹³

Fahreddin Râzî, bu ayetle ilgili olarak şöyle bir istidlalde bulunur: “Hiç şüphe yok ki canlıların bedeni nutfeden meydana gelir. Bu nutfe ise bedenin bütününe dağılan bir şeydir. Çünkü meni bu organlardan ayrılınca vücutta bir gevşeme ve halsizlik meydana gelir. Bu nutfenin maddesi ise yenilen gıdalardan oluşur. Bu gıdalar yeryüzünün her tarafına dağılan asli unsurlardan meydana gelir. Sonrasında bu unsurlar bir araya gelir ve kendilerinden bazı canlılar ve bitkiler türer. Daha sonra insan bunlarla beslenince bu cüzlerden kan ortaya çıkar ve bu kan bedenin bütününe dağılır. Bu bedene dağılan latif cüzlerden nutfe meydana gelir. Sonrasında şehvetin galip gelmesi sonucunda bu cüzlerden belirli bir miktar yani nutfe kadının rahmine atılır. Sonuçta bu nutfeden insan meydana gelir. İnsanın kendisinden meydana geldiği bu cüzler nasıl ki havada, suda ve dağlarda dağınık bir halde bulunurken zikrettiğimiz şekilde sonrasında bir araya gelmişse, insan öldüğü zaman dağılan bu parçaların aynen bir araya gelmesi mümkündür.¹¹⁴ Gerçekten yaratılışımız üzerinde düşündüğümüzde akıllarımıza durgunluk verecek bir sistemle var olduğumuzu görürüz. Nutfe halinde olduğumuz ilk halden itibaren irademiz dışında bir sistemin olduğu apaçık ortadadır. Değersiz bir suyun çeşitli bir merhaleden geçirilerek insan haline getirilmesi aynı kudretin tekrar diriltmeye de kadir olduğunun en büyük göstergesidir.¹¹⁵

¹¹² Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı Ve Tefsiri)*, çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yay., İstanbul, t.y., VII/91.

¹¹³ Vâkıa, 56/58-59.

¹¹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I/354.

¹¹⁵ Bâr, M. Ali, *Kur'an-ı Kerîm Ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010, s. 40.

Yasin sûresinde insanın ilk yaratılışına dikkat çekilerek dirilişi inkâr edenlerin bu inkârlarının dayanaksız olduğu vurgulanır: “*İnsan kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmedi mi ki kalkmış apaçık bir düşman kesilmiştir. Bir de kendi yaratılışını unutarak bize örnek getirdi. Dedi ki: ‘Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?’ Dedi ki: ‘Onları ilk defa var eden diriltecektir. O, her yaratılmışı hakkıyla bilendir.’*”¹¹⁶

Râzî’ye göre bu ayetlerin her ne kadar Ubey b. Halef’in inkârı üzerine indiği söylene de Cenâb-ı Hakk’ın hükmü herkes için olmasını murat etmiş olması gerekir; çünkü Allah’ı ve dirilişi inkâr eden herkes için bu ayet bir cevaptır. Cenâb-ı Hakk, yine burada insan cinsinin ağzından bu işi akıldan uzak görme uslûbu ile “*Bu çürümüş kemikleri kim diriltecek?*” demiştir. Bunun üzerine de Yüce Allah, onların bu garipsemelerini, “*kendi yaratılışlarını unutup*” ifadesiyle çürüterek insanın kendi yaratılışına bakmasını istemiştir.¹¹⁷ İnsanın Cenâb-ı Hakk’ın kudretini inkâr edip kendisinin dağılan parçalarının tekrar bir araya getirilemeyeceğini düşünmesi, hakikaten kendi yaratılışını unuttuğunun bir göstergesidir; çünkü insanın kendisiyle oluştuğu nutfe farklı şeylerin farklı yerlerden bir araya gelmesiyle oluşmuş ve Cenâb-ı Hakk, insanı farklı aşamalardan geçirerek meydana getirmiştir. Ayrıca Cenâb-ı Hakk’ın ayetin sonunda ilim sıfatına vurgu yapması da dikkat çekicidir; çünkü her şeyi bilen Cenâb-ı Hakk’ın toprak haline gelen insanı tekrar bir araya getirmesi ve yeniden yaratması zor bir iş değildir.

Kendisinin bir sebep sonuç zinciri içerisinde meydana geldiğini düşünen ve bu anlamda dirilişin mümkün olmadığını iddia eden bir kimse aslında kendi varlığıyla ilgili büyük bir yanlış içerisindedir; çünkü insanın varlığının kaynağı bir nutfeden ibaret değildir. Nitekim bu nutfenin sonucunda bir anne babadan geldiğini düşünen insanı geriye doğru götürdüğümüzde en son anne ve babaların, nutfelerin kalmadığı aşamada insanın nasıl oluştuğuna verilebilecek tek cevap aslında bunun bir yaratıcı tarafından olduğudur. Dolayısıyla yoktan var eden bir Yaratıcı fikrini kabul eden bir şahsın kendi varlığından hareketle dirilişi inkâr etmesi düşünülemez. Tam aksine insanın varlığı dirilişin en büyük delilidir.

¹¹⁶ Yâsîn, 36/78-80.

¹¹⁷ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, IX/307-308.

b. İnsandaki Değişimin Dirilişe Delil Oluşu

İnsan, anne karnına düştüğü andan ölümüne kadar hep bir değişim içerisinde varlığını devam ettirir. O, bir meniden ibaretken işitebilen, görebilen her şeyi tam bir nizam içerisinde olan bir varlık haline gelmiştir. Bununla beraber insanın bu değişimi tam şeklini aldıktan sonra da bitmez. Aksine bu değişim, insan üzerinde ölüme kadar etkisini sürdürür. Bu sistemi ancak sonsuz kudrete sahip olan Allah yaratabilir. İnsanı bu şekilde değişime uğratan Allah Teâlâ'nın diriliş ve haşre güç yetiremeyeceği düşünülemez.

Râzî'nin bu konuyla ilgili istidlalde bulunduğu ayetlerden bir tanesi şudur: “*Sizi Allah yarattı, sonra da vefat ettirecektir. İçinizden, sahip oldukları bilgidен hiçbir şeyi bilmeyecek yaşa, ömrün en düşkün yaşına kadar yaşatılanlar da vardır. Kuşkusuz Allah ilim ve kudret sahibidir.*”¹¹⁸ Râzî'ye göre bu âyet nasıl ki âlemin bir yaratıcısının olduğuna delalet ediyorsa aynı şekilde kıyamet ve dirilişe de işaret eder. İnsan nasıl ki daha önce yokken varlık âlemine katılmışsa, tekrar yok olduğunda Allah Teâlâ tarafından varlığa çıkarılması mümkündür.¹¹⁹ Yokluktan varlığa çıkan insanın öldükten sonra tekrar var olması imkânsız değildir.

Râzî, insandaki değişimin dirilişe delalet ettiğini mantıki bir sistemle ifade etmeye çalışır. Ona göre insanın çocukluğunun başlangıcında hiçbir şey bilmeyen cehalet içerisinde bir varlık olması, sonrasında bilen, akleden ve anlayan bir hale gelmesi ve en sonunda da erzeli ömre düşmesi yani ömrünün en aciz dönemini yaşaması insandaki değişimin en bariz göstergesidir. İnsan en sonki haliyle de çocukluk evresine bir nevi geri dönmüş olur ki ilk zamanlardaki gibi kendisinde bilgi ve anlayış yönünden eksiklik vardır. Böylece bu bilgi ve anlayış nasıl ki ilk zamanlar yokken daha sonra var olmuş, sonrasında ise eksilmiş veya yok olmuşsa aynı şekilde bunların tekrar dönmesinin de mümkün olması gerektiği ortaya çıkar. Çünkü başta olmayan bir şeyin sonrasında var olup daha sonra tekrar yok olması caizse aynı şekilde

¹¹⁸ Nahl, 16/70.

¹¹⁹ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VII/242.

tekrar var olması da aklen mümkündür. Buna göre öldükten sonra dirilme, haşr ve neşr mümkün şeylerdir.¹²⁰

İnsanın kendisinde meydana gelen zayıflık ve şişmanlık durumlarının da Râzî'ye göre dirilişe delalet eden bir yönü vardır. İnsan vücudunda meydana gelen zayıflık ve şişmanlığın düzelip tekrar eski haline dönmesi mümkündür. Yani kilo alan bir şahıs bir süre sonra eski haline dönebileceği gibi, zayıflayanın da aynı şekilde kilo alarak eski haline dönmesi mümkündür. Râzî, bu durumun dirilişin imkânsız olmadığına delil olabileceğini ileri sürer. O, Cenâb-ı Hakk'ın önce zatlarımızı yaratmaya daha sonra da yaşarken kilo almamız veya zayıflamamız suretiyle vücudumuzdaki değişiklikleri zamanla düzeltmeye kadir olmasının yeniden diriltilmeye delalet ettiğini ifade eder. Ayrıca “*Sizi, bilemeyeceğiniz bir yaratılıştan ve şekilde tekrar yaratacağız*”¹²¹ ayetindeki tekrar yaratılıştan maksadın bu olabileceğini söyler.¹²²

c. Uykudan Sonra Uyanmanın Dirilişe Delil Oluşu

Diriliş, haşr ve neşrin mümkün olduğuna delil olabilecek, insanın her an tecrübe ettiği bir diğer durum, yaşamını sürdürürken daima ihtiyaç duyduğu uyku hadisesidir; çünkü uyku ölümün bir benzeridir. Uyanma ise ölümden sonra dirilmeye benzer. Nitekim Cenâb-ı Hakk, bu durumla ilgili olarak şöyle buyurur: “*Geceleyin sizi öldüren, gündüz ne elde ettiğinizi bilen, sonra belirlenmiş eceliniz tamamlansın diye her sabah sizi diriltten odur. Sonra dönüşünüz yine onadır. Sonunda o, yaptıklarınızı size haber verecektir*”¹²³

Normal bir hadise gibi görünen uykudan uyanma meselesi biyolojik ve psikolojik açıdan son derece dikkat çekicidir. Her gün yıpranıp ölen insan hücreleri bir sonraki gün tekrar baştan yenilenir.¹²⁴ Bu ise dirilişin cismani olduğunu, bedenın tekrar diriltilmesinin mümkün olduğunun göstergesidir. Ölen hücreler nasıl ki tekrar var oluyorsa insanın da bedeninin tekrar diriltilmesi zor bir şey değildir. Uyku bu anlamda bir nevi ölüme benzemektedir. Hücreleri yıpranıp ölen insan uyuyup tekrar

¹²⁰ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VII/242.

¹²¹ Vâkıa, 56/61.

¹²² Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VI/194.

¹²³ En'âm, 6/60.

¹²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/473-474.

uyanmasıyla yeniden aynı hücrelere sahip oluyor. Bir nevi öldükten sonra tekrar diriliyor.

Allah Teâlâ bir başka ayetinde de uykunun ölüme benzer yönünü bizlere şöyle vurgular: “Allah ölenin ölümü zamanında, ölmeyenin de uykusunda, ruhlarını alır. Bu şekilde hakkında ölüme hükmettiği canı tutar, diğerini belli bir vakte kadar salıverir. Şüphesiz bunda iyi düşünen kimseler için ibretler vardır.”¹²⁵

Râzî’ye göre ayetteki “Bunda iyi düşünen kimseler için ibretler vardır” kısmı bizlere bütün bu hallerin nazarı dikkate alınması ile öldükten sonra dirilmenin, haşrin ve neşrin olabildiği istidlalini mümkün kılar.¹²⁶ Çünkü uyku halinde ruhun bedendeki etkisinin zayıflaması, ölen bir insandan ruhun alınmasına benzer. Nasıl ki uyanınca bu ruh insana tekrar veriliyorsa, öldükten sonra da hayatın olması mümkündür.

2. Dirilişin Dış Âlemdeki Benzer Durumlarla Karşılaştırılması Yoluyla İspatı

Kur’ân-ı Kerim, diriliş ve haşrin imkânını açıklamak için bazen kevnî ayetlerden devamlı gözlerimizin önünde olan, duyu organımızla hissettiğimiz şeyleri örnek olarak verir. Bu örnekler, kişiden kişiye değişmeyen herkesin kabul etmek zorunda kaldığı şeylerdir. Dış âlemdeki bu hususlar eğitim seviyesi ne olursa olsun her insanın anlayabileceği ikna edici bir özelliğe sahiptirler. Böylece Kur’ân, dış âlemde dirilişe benzer olguları örnek vererek, karşılaştırmalar yaparak, bu durumu zihnimize yaklaştırır. Kur’ân dirilişi bizlere anlatırken her an gözlemlediğimiz ama sebep ve sonuç bakımından üzerinde derince tefekkürde bulunmadığımız şeylere dikkatimizi çeker.¹²⁷ Râzî, dirilişi temellendirmeye çalışırken bu hususu göz ardı etmez. O, bu husus üzerinde konuşurken bu ayetleri ayrıntılı bir şekilde inceler.

¹²⁵ Zümer, 39/42.

¹²⁶ Râzî, *et-Tefsîru ’l-Kebîr*, VI/195.

¹²⁷ Yar, Erkan, *Ruh ve Beden İlişkisi Bakımından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları Ankara, 2000, s. 185.

a. Tabiatın Canlanmasının Dirilişe Delil Oluşu

Yüce Allah, birçok ayette toprağın kupkuru olupherhangi bir şey bitiremeyeceğini ifade ettikten sonra onu ne şekilde canlandırıldığını bizlere açıklar. Hayat süreci içerisinde daima karşı karşıya kalıp müşahede ettiğimiz bu gerçeği âdetâ bize tekrar tekrar hatırlatır. Bu gerçek, ayeti kerimede şu şekilde gözler önüne serilir:

“...Sen yeryüzünü kupkuru ve ölü görürsün, ama oraya biz su indirince çok geçmeden kıpırdanır, kabarır da gözü gönü açan her güzel çiftten nice bitkiler bitirir. Bütün bunlar böyle cereyan etmektedir; çünkü Allah hakkın, gerçeğin ta kendisidir ve çünkü ölüleri diriltene de odur. Her şeye hakkıyla kadir olan da odur. Şunu da bilin ki o kıyamet saati kesinlikle gelecek ve Allah kabirlerde olanları diriltecektir.”¹²⁸

Cenâb-ı Hakk’ın kudretinin bir eseri olarak, zerrelere darmadağın olan yağmur Allah Teâlâ’nın emri gereği zerrelere bir araya gelerek kupkuru olmuş yeryüzüne iner. Yağmurun yeryüzüne inmesinden kısa bir süre sonra yeryüzü canlanarak muhteşem bir görüntü oluşturur. Ölümden sonra bedeni darmadağın olan insanın da tekrar yaratılması bu husus üzerinden düşünüldüğünde kolaylıkla anlaşılır. İşte tam da bundan dolayı bu husus dirilmeyle beraber zikredilir. Ayrıca Râzî diriliş bağlamında kâinattaki dört unsudan biri olan toprağın dirilişe şehâdet ettiğini belirtir.¹²⁹

Dirilişin bir ön provasını olan toprağın canlanması hadisesi bir başka ayette ise şöyle bildirilir:

“Rüzgârları salıverip de bulutu harekete geçirmekte olan Allah’tır. Derken biz onu ölü bir toprağa sürüp onunla yeri ölümünün ardından canlandırmışızdır. İşte dirilme de böyledir.”¹³⁰

Râzî, “İşte dirilme de böyledir” ifadesinden yola çıkarak akli bir çıkarımda bulunur. Ona göre ölü toprak kendisine uygun bir canlılığı kabul ettiğine göre canlılığın uzuvları da ölümden sonra hayatı kabul edebilir. Rüzgârın bulut kütlelerini bir araya

¹²⁸ Hac, 22/5-7.

¹²⁹ Râzî, *et-Tefsîru l-Kebîr*, I/354-355.

¹³⁰ Fâtîr, 35/9.

getirmesi gibi Allah da, canlıların uzuvlarını, parçalarını ve eşyanın parçalarını bir araya getirebilir. Ona göre aslında bu, “Rüzgârı ve bulutu, ölü bir toprağa sürüp götürdüğümüz gibi, ruhu ve hayatı da ölü bir bedene sevk ederiz” demektir.¹³¹

Sonbaharda yeryüzünü yazın sıcaklığının fazlalığından dolayı kupkuru ve kendisine kuraklığın baskın geldiğini görürüz. Allah Teâlâ daha sonra ilkbaharda yere yağmurlar indirir ve böylece o yer, bu halinin peşinden çeşitli çiçeklerle ve otlarla rengârenk olur. Nitekim Cenâb-ı Hakk: “*Senin hakikaten boynu bükük gördüğün yeryüzü de onun ayetlerindedir. Fakat biz üzerine suyu indirdiğimiz vakit harekete gelir kabarır*”¹³² buyurarak bizlere bu hususu belirtir.

Dünyevi ve maddi bir zihniyetten arınmış, kendi özünün farkında olan bir insan, içinde yaşamış olduğu âlemde meydana gelen değişikliklerden ders çıkararak kendisinden istenileni anlar. Nitekim bizler hayat içerisinde ilkbaharda çiçeklerin açtığını, her tarafın yemyeşil olduğunu gördüğümüz gibi, sonbaharda bu gördüklerimizden eser kalmaz. Bunun üzerine de derin bir tefekkürde bulunduğumuzda dirilişin imkânı bizlere gayet açık bir şekilde görünür. Yüce Allah bu hususta şöyle buyurur:

“*Allah’ın yukarıdan bir su indirip de onu yeryüzünde membalara sevk ettiğini, sonra onunla türlü renklerde ekinler çıkardığını, sonra onları kuruttuğunu görmedin mi? Nihayet sen onları sapsarı bir hale gelmiş görürsün. Sonra da Allah onu kuru bir kırıntı yapıyor. Muhakkak ki bunda temiz akıl sahipleri için bir ibret vardır.*”¹³³

Rabbimiz bizlere müşahede ettiğimiz bir gerçeği ifade ettikten sonra “*Bunda temiz akıl sahipleri için bir ibret var*” diyerek bizlere bir mesaj veriyor. Râzî’ye göre bu mesaj, tam manada âhireti ifade ediyor. Yeryüzündeki bu durumdan bahsedilmesindeki asıl amaç, ona göre âhirete vurgudur.¹³⁴

Bir başka ayeti kerimede ise Cenâb-ı Hakk şöyle buyurur: “*Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O’dur. Nihayet o rüzgârlar, ağır bir bulut yüklenince onu ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyu indirir ve onunla her türlü*

¹³¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, IX/225.

¹³² Fussilet, 41/39; ayrıca bkz. Hac, 22/5.

¹³³ Zümer, 39/21.

¹³⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VI/194.

meyveleri çıkarırız. İşte ölüleri de böyle çıkarırız. Herhalde bundan ibret alırsınız. ¹³⁵

Râzî'ye göre bu ayet gerçek ve mecaz anlamda olmak üzere iki şekilde anlaşılmıştır. Bazıları Allah Teâlâ'nın bir yağmur gönderip ölü bedenleri dirilteceğini iddia ederken, bazıları ise bunun ölü bedenlerin diriltilmesine dair bir teşbih olduğunu, Cenâb-ı Hakk'ın bu dağılmış parçaları bir araya getirmeye kadir olduğunu ifade ederek buradaki maksadın kıyamet ve dirilişe dair deliller getirmek olduğunu ifade etmişlerdir. ¹³⁶

Yukarıdaki ayetlerde de görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerim benzer bir olayı benzer başka bir olaya kıyaslamıştır. Toprak haline gelmiş insanın cesedini diriltmekle, üzerinde hayat emaresi bulunmayan cansız toprağa hayat vermek benzer, hatta aynı şeylerdir. İşte Kur'ân-ı Kerim, inkârcıların çok uzak görmesine rağmen insanın daima gözü önünde cereyan eden bu cüz'î olaydan hareket ederek, öldükten sonra dirilişi akla en yakın olan doğal bir gerçek haline getirmiştir. ¹³⁷

b. Sütün Oluşumunun Dirilişe Delil Oluşu

Kendisiyle beslendiğimiz, hayatımıza devam etmemizi sağlayan daima ihtiyaç duyduğumuz çok şey var. Bunların meydana geliş şeklini, soframıza gelene kadar hangi aşamalardan geçtiğini çoğu zaman düşünmeyiz. “İçtiğimiz su nasıl meydana geliyor? Yediğimiz ekmeğin maddesi olan buğday hangi evrelerden geçiyor? Yediğimiz bal nasıl oluşuyor?” gibi soruları herhalde çok az kendimize sorar veya nadiren bu vb. konular hakkında araştırmalar yaparız. Hâlbuki bu vb. şeyler, içerisinde birçok ibretler barındıran Allah'ın varlığına, âhirete delil olabilecek şeylerdir. İşten bunlardan bir tanesi de sütün oluşumudur. Yüce yaratıcımız eşsiz kitabında bu hususa şu şekilde dikkat çeker:

¹³⁵ A'raf, 7/57.

¹³⁶ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, V/290-291.

¹³⁷ Yavuz, *Kur'ân-ı Kerim 'de Tefekkür Ve Tartışma Metodu*, s. 154.

“Sağmal hayvanlarda da sizin elbette için bir ibret vardır. Size onların karınlarındaki fişki ile kan arasından, içenlerin boğazlarından kolaylıkla geçen halis bir süt içiriyoruz.”¹³⁸

Râzî, bu eşsiz oluşumu şöyle açıklar: “Sütün memede oluşumu hür ve irade sahibi bir yaratıcıya delil olduğu gibi, haşrin ve neşrin aklen mümkün olduğuna da delil olur; çünkü hayvanın yediği ot sadece toprak ve sudan meydana gelmiştir. Böylece âlemi yaratan âlemdeki varlıkların yapısına böyle bir düzen yerleştirmiş, o toprağı bitki ve ot haline dönüştürmüştür. Daha sonra da o otu bir hayvan yediğinde, onun yapısına yerleştirdiği sistemle onu kan haline getirmiş, sonrasında başka bir takdirde bulunup o kanı süte dönüştürmüş ve yine bir diğer işlem ile o sütten yağı ve peyniri meydana getirmiştir. İşte bu, Allah’ın o maddeleri bir özellikten başka bir özelliğe, bir hâlden başka bir hâle çevirmeye kadir olduğuna delidir. Böylelikle bu, Allah’ın ölümlerin bedenlerinin parçalarını daha önce olduğu gibi kendisinde hayat ve akıl sıfatı bulunan bir hale de dönüştürmeye de kadir olduğunu gösterir. Bu sebeple bu kıyas, kıyametin ve öldükten sonra dirilmenin imkânsız değil mümkün olduğuna delil olur.¹³⁹ Hakikaten sütün bu kadar mükemmel ve aksamayan bir sistemle oluşumu, sadece Yüce Rabbimizin kudretiyle açıklanabilir. Allah Teâlâ’nın varlığını ve kudretini kabul eden bir kimsenin dirilişi ve haşri inkârı düşünülemez.

Görüldüğü üzere Râzî, dirilişle bağlantılı olarak aklımıza gelmeyecek bir hususun, dirilişe delil olabilecek yönünü bizlere açıklar. O adeta kendi benliğimiz ve dış âlemlerle ilgili olarak birçok ayette âhiret âlemine ve dirilişe dair istidlalde bulunup dirilişin imkânını ve gerçekliğini bizlere beyan etmeye çalışır.

3. Akli Çıkarımlarla Dirilişin İspatı

Kur’ân’ın iddialarını kanıtlamada kullandığı metotlardan biri de kıyastır. Bütün akli delillerin özünü en güzel şekilde kendisinde barındıran Kur’ân-ı Kerim, akli kıyasları birçok yerde kullanarak iddialarını ispatlamaya çalışır.¹⁴⁰ Yeniden dirilişi

¹³⁸ Nahl, 16/66.

¹³⁹ Râzî, *et-Tefsîru l-Kebîr*, VII/234.

¹⁴⁰ Yavuz, *Kur’ân-ı Kerim’de Tefekkür Ve Tartışma Metodu*, s. 150-151.

kendisine benzer şeylerle zorluk- kolaylık vb. yönlerden karşılaştırarak anlamamızı sağlar.

Kur'an'ın kendisine muhalif olan münkirlerle tartışma metodu, onların zayıf ve yanlış fikirlerini tespit ederek akıllarına hitap edip bu fikirlerinin herhangi bir dayanağının olmadığını göstermektir. Râzî bu husus üzerinde konuşurken Kur'an'ın bu üslubuna dayanarak, ayetler üzerinden açıklamalar yapar.

a. İkinci Yaratmanın Yoktan Yaratmaktan Kolay Oluşu

Cenâb-ı Hakk, bizi daha önce bir örneğimiz olmadığı halde yaratmaya kadir olduğuna göre onun ilk model ortadayken bizi yeniden yaratması aklen daha basit bir şeydir.¹⁴¹ Yüce Allah bu hususu pek çok ayetinde açıklar: *“Varlığı ilkin yaratan, sonra bunu tekrar eden O’dur. Bu onun için daha kolaydır(size göre). Göklerde ve yerde en yüce sıfatlar onundur. O mutlak galip, hikmet sahibidir.”*¹⁴²

Esasında zorluk ve kolaylık insan için geçerli olan bir durumdur. Yoksa Allah için zor diye bir şey söz konusu değildir. Rabbimiz dirilişi anlayabilmemiz için onu zihnimize bu şekilde yaklaştırır; çünkü zayıf ve aciz olan insan dahi, ortada bir model varken birçok şey yapabiliyorsa her şeyin yaratıcısı için böyle bir şeyin mümkün olmaması imkânsızdır. Yüce Rabbimiz kitabında insana hitap ettiği için, insanın mantıki sistemini kullanarak onu muhatap alır.

İnsanın ölümden sonra diriltileceği konusundaki şaşkınlığı ve bu şaşkınlığının gereksizliği ayette şu şekilde ifade edilir:

*“İnsan, ‘Öldüğümde gerçekten diri olarak çıkarılacak mıyım?’ der. İnsan düşünmez mi ki, daha önce hiçbir şey değilken biz onu yaratmışızdır.”*¹⁴³

Burada Cenab-ı Hakk, ğâibe şahidi delil getiriyor. Yani kendisine vakıf olamadığımız diriliş hadisesini değerlendirirken bir nevi bizden kendi yaratılışımıza bakmamızı istiyor. Bizden kendi yaratılışımız üzerinde tefekkür etmemizi isterken yeni-

¹⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI/194; Gölcük, Şerafettin, *İslam Akâidi*, Esra Yayınları, 5. baskı, İstanbul, 1999, s. 281.

¹⁴² Rûm, 30/27.

¹⁴³ Meryem, 19/67.

den dirilişin buna göre daha basit olacağını bize bildiriyor; çünkü bir şeyi sıfırdan yapmakla bir model bulunduğu halde yapmak arasında büyük fark vardır.

Cenâb-ı Hakk, varlık bakımından eşyayı yoktan var eden, meydana getirendir. Onun bir maddeye, zamana veya alete ihtiyacı yoktur. Yüce Allah kudret ve iradesi ile eşyayı yaratır. Onun kudretini savacak, meşîetine mani olacak herhangi bir varlık da yoktur. Cenâb-ı Hak'kın takdiri karşısında herhangi bir muhalifin olamayacağını şu ayet çok net ifade eder: “ *Biz bir şeyi murâd ettiğimizde sözüümüz ‘ol!’ demekten ibarettir, o da hemen oluverir.*”¹⁴⁴ Yüce Allah'ın “ol” emri bütün her şeyi içine alır. O, en başta o şey hiç yokken yaratmaya nasıl güç yetiriyorsa, onu tekrar iade etmeye de aynı şekilde kadirdir.

Cenâbı Hakk, topraktan meydana gelen insanın bir değişim zinciriyle toprakla başlayıp ölümden sonra dirilmekle biten bir tekâmül içerisinde olduğunu birçok ayette bizlere bildirir. Nitekim bununla ilgili ayette şöyle buyrulur:

*“Ey insanlar! Öldükten sonra dirilmenizden kuşku duyuyorsanız şunu unutmayın ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra belli belirsiz et parçasından yarattık... Kıyamet vakti şüphe yok ki gelip çatacaktır ve Allah kabirde yatanları diriltecektir.”*¹⁴⁵

Râzî'ye göre bu ayette ilk yaratılış ikinci yaratılışa delil getirilmiştir ki öldükten sonra dirilişten şüphe fikrine, insanın aslının toprak olduğuyla cevap verilmiştir. O, bu ayetten yola çıkarak insanın ilk yaratılışta çeşitli hallerden geçerek meydana gelmesinin, ikinci yaratılışta birbirini takip eden pek çok değişim ve farklılaşmadan sonra meydana gelmesine delil olabileceği hükmünü çıkarır. Böylece Yüce Rabbimiz, bunu ölü ve olan kupkuru yeryüzünü diriltmesine benzetmiştir. Bu ise ancak her şeyi bilen, her şeye kadir olan bir varlığın yapabileceği bir iştir.¹⁴⁶

İnsanın en iyi bildiği ve müşahede ettiği kendi benliğidir. İnsan doğduğu andan ölümüne kadar birçok aşamadan geçer ve bunları hisseder. Ba's konusunda şüphesi

¹⁴⁴ Nahl, 16/40; ayrıca benzer ayetler için bkz. Bakara, 27/117; Âl-i İmrân, 3/47; Meryem, 19/35; Mu'min, 40/68.

¹⁴⁵ Hac, 22/5-7; ayrıca bkz. Yûnus, 10/4; Yâsîn, 36/79; Vâkıa, 56/62; Kaf, 50/15.

¹⁴⁶ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VI/194-195.

olan bir insanın kendi oluşum aşamasında geçirdiği evreleri de kabul etmemesi gerekir ki işte bu ancak akılsız bir varlığın yapacağı bir harekettir. Yüce Rabbimiz kendi benliğimizden deliller getirerek bizlere hiçbir mazeret bırakmıyor.

b. Zıt Görünen Şeylerin Yaratılmasının Dirilişe Delil Oluşu

Râzî'ye göre ölümden sonra dirilmenin inkâr edilmesinin sebeplerinden bir tanesi birbirine zıt olan iki şeyin art arda gelmesinin mümkün olmadığı fikridir. O, bunun Allah'ın kudreti karşısında yadırganacak bir şey olmadığını ifade eder; çünkü hayatın peşinden ölüm geldiğine göre, ölümden sonra da hayatın meydana gelmesi de gayet mümkündür. Zira her iki zıddın da Allah katındaki durumu aynıdır.¹⁴⁷ Nitekim Cenâb-ı Hakk bu hususu anlatmak için *“Aranızda ölümü biz takdir ettik, sizi benzerlerinizle değiştirmemiz ve bilemeyeceğiniz bir şekilde sizi yeniden var etmemiz hususunda bizim önümüze asla geçilemez”*¹⁴⁸ buyurmuştur.

Yaşamımızı sürdürürken farkında olmadığımız, üzerinde düşünemediğimiz çok şey vardır; bunlardan biri de ağacın soğukluk ve ıslaklığına rağmen kendisinden sıcak ve kuru olan ateşin çıkması olayıdır. Nitekim bizleri yaratan Yüce rabbimiz ayette bu zıtlığa şu şekilde vurgu yapar. *“O, yemyeşil ağaçtan, sizin için ateş çıkarandır. İşte ondan yakıp durmaktasınız.”*¹⁴⁹

Ölüden dirinin çıkarılması ile ilgili inkâra karşı verilen bu örnekte birbirine zıt görünen iki şeyden birinin diğerine nasıl dönüştüğünü Allah bizlere hatırlatıyor. Bunlardan biri su, diğeri ise ateştir. Bu iki şey madde olarak, birbirine tam manada terslerdir. Ancak Cenâb-ı Hakk'ın yaratmış olduğu sistem gereği ıslak, yemyeşil ağaçtan ateş çıkar. Kendisinden su damlayan yeşil bir ağacın yanması hakikaten dehşet vericidir. Bu ise Cenab-ı Hak'ın birbirine zıt görünen ölüm ve hayatı nasıl bir araya getirebileceğinin göstergesidir.¹⁵⁰ Çünkü ıslaklık hayatı ve canlılığı temsil ettiği gibi, kuruluk ise cansızlığı ve ölümü temsil eder. Birbirine zıt olan iki şeyin arasındaki bu bağ, diriliş açısından gerçekten dikkat çekicidir. Aslında birbirine zıt gibi görünen

¹⁴⁷ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VI/195.

¹⁴⁸ Vâkıa, 56/60-61.

¹⁴⁹ Yâsin, 36/80.

¹⁵⁰ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VI/195.

ölüm ve hayatın Allah'ın kudreti açısından eşit olduğunu doğadaki bu zıt gibi görünen şeylerden çok rahat fark edebiliriz.

c. Bize Göre İmkânsız Olan Şeylerin Yaratılmasının Dirilişe Delil Oluşu

Kur'ân'ın daima bizlere sunduğu akli çıkarımlardan bir tanesi de bize göre imkânsız olan şeyleri yine bize göre basit olan şeylerle kıyaslama özelliğidir. Bu şekilde Yüce Rabbimizin kudretine vurgu yapılarak böyle bir şeyin O'nun için kolay olduğu ifade edilir. Bunun sonucunda akıl yürütebilen, düşünen bir insanın zihnindeki şüpheler giderilerek hakikati görebilmesi sağlanır.

İnkâr edenlerin dirilişi imkânsız görerek onu inkâr etmeleri ayette şu şekilde bildirilir:

“Dediler ki: ‘Biz bir kemik yığını haline gelmiş, ufalanmışken yepyeni bir yaratmayla dirilecekmiz? Öyle mi?’ ‘De ki ister taş olun ister demir; isterse canlanmasını aklınızın alamadığı herhangi bir yaratık!’ Bu defa da ‘bizi tekrar hayata kim döndürecek?’ diyecekler. ‘Sizi birinci defa yaratan’ de. Sonunda onlar, sana alaylı bir tarzda başlarını sallayacak ve ‘ne zamanmış o?’ diye soracaklar. De ki ‘yakın olduğunu sanıyorum.’”¹⁵¹

İnkâr edenlere göre insan öldüğü zaman vücudunun azaları, kemikleri kupkuru olup dünyanın her tarafına parçalanıp dağılarak âlemdeki başka şeylere karışır. Hava ile ilgili olan parçalar havaya, ateşle ilgili olanlar ise yanma özelliğine sahip olanlara karışır. Bu durumda bu parçaların nasıl bir araya gelip kendilerine hayat verileceği sorusu akla gelir. İnkâr edenlere göre ise bu sorunun cevabı, bunun mümkün olmadığıdır. Râzî'ye göre bu fikir ancak Allah'ın ilim ve kudretinin farkında olmayanlar için geçerlidir. Biz, rabbimizin alîm olduğunu, bütün cüz'iyâtı her yönüyle bildiğini kabul ettiğimiz zaman işte bu durumda bu parçaların dünyanın her tarafına dağılmış olsa dahi Cenâb-ı Hakk'ın ilminde her bir parçanın yerinin belli olduğunu biliriz. Aynı şekilde Cenâb-ı Hakk'ın mümkün olan her şeye gücü yettiğine inandığımızda O'nun bütün dağılan parçaları bir araya getirmeye de güç yetirdiği bizce malumdur. Râzî, bunun ardından insanın Allah'ın kudretine, ilmine tam manasıyla inanmasının

¹⁵¹ İsrâ, 17/49-52.

bu sorunu çözeceğini ifade eder;¹⁵² çünkü imkânsızlık ancak aciz, her şeyi ihata edemeyen insanoğlu için geçerlidir. Sonsuz kudret sahibi Allah Teâlâ için ise böyle bir şey söz konusu değildir.

Münkirler, un ufak hale gelmiş insanın tekrar dirilmesinin imkânsız olduğuna inanıp bu durumu hayat vasfına zıt bir durum olarak görüyorlardı. Râzî'ye göre ayette bundan daha ilerisi yani onlara göre imkânsız olan taş ve demir olma vb. durumlarda dahi Allah Teâlâ'nın diriltmeye kadir olduğu ifade ediliyor. Taş ve demirin zikredilmesinin sebebi, taş ve demir olma ile hayat vasfı arasındaki zıtlık, un ufak olan beden parçaları ile hayat arasındaki zıtlıktan çok daha ileri derecededir; çünkü en azından kemik yığını daha önceden hayattan bir parçaydı. Ancak demir, taş vb. şeylerin hayat vasfıyla herhangi bir ilgisi yoktur. Âyeti kerime taş veya demir olsa dahi yani hayat ile hiçbir ilgisi olmayan bir şey olsa bile Cenâb-ı Hakk'ın onu tekrar iade etmeye gücü yettiğini ifade ediyor. Âyeti kerimeden kastedilen bir varsayımdır. İnsanoğluna göre ise imkânsız bir şeydir. Böylelikle Allah Teâlâ, bize göre imkânsız olan bir durumla dirilişin varlığını ispat ediyor.¹⁵³ Cenâb-ı Hakk'ın dilemesi halinde kendisinde hayatın var olması mümkün olarak görülmeyen demirin bile onun kudretiyle canlanabileceğini diriliş bağlamında âyet bizlere ifade ediyor. Bu ayetteki anlatılan durum aynı zamanda Gazâlî'nin cismânî dirilişi inkâr eden filozofların fikirleriyle ilgili bir durumu bizlere hatırlatır. Nitekim filozoflar nefislerin ölümden sonra bedene iade edilemeyeceğini beden nefsini kabul edecek kıvamda olmadığı fikri üzerinden reddederler. Onlara göre bedenin tekrar bu kıvama yani et veya kemik haline gelmesi mümkün olmadığından cismânî diriliş imkânsızdır.¹⁵⁴ Aslında yukarıdaki bu ayet bu fikirde olanlara güzel bir cevaptır.

Allah Teâlâ, kendisinde hayat vasfının düşünülmemeyeceği bir şeye hayat vermeye kadir olduğu gibi, insanı en küçük parçasına kadar hiçbir değişiklik olmadan aynı haliyle tekrar yaratmaya kadirdir. Kıyamet suresinde bu husus şöyle bildirilir:

¹⁵² Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VII/352.

¹⁵³ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VII/353.

¹⁵⁴ Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü 'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı, İstanbul, 2014, s. 428.

“İnsan kemiklerini toplayıp birleştiremeyeceğimizi mi sanıyor? Evet, parmak uçlarına varıncaya kadar yeniden yapmaya gücümüz yeter.”¹⁵⁵

Burada Allah’ın parmak uçlarını zikretmesi zikretmesi normal bir durum gibi anlaşılmalıdır. Aslında parmaklar küçük olması ve dokularındaki inceliklerinden dolayı tekrar meydana getirilmesi en zor şeylerdendir. Parmaklara vurgu yapılarak aslında beden hepsinin yaratılmasının Allah için zor bir şey olmadığı bildiriliyor. Parmaklardaki en küçük ayrıntıya kadar Cenâb-ı Hakk’ın yaratmaya gücü yetiyorsa vücudun tamamının yaratılması basit bir durumdur.

Bilindiği gibi her insanın avuç içinde ve parmaklarında bulunan çizgiler, onun bir tür kişilik göstergesi olup başka hiçbir insanda bulunmayan, yalnız ona özel olan bir şekilde yaratılmıştır. Yeniden yaratılışın bu zorluğunun belirtilmesi için özellikle parmakların yaratılışı zikredilmiştir.¹⁵⁶ Allah’ın kudreti, ilmi ve iradesi göz önüne alındığında un ufak olmuş insanın aynıyla iadesinin hiçbir zorluğu yoktur. Zira O, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir.

d. İnsandan Daha Büyük Şeylerin Yaratılmasının Dirilişe Delil Oluşu

Allah Teâlâ’nın büyüklük bakımından insan bedeninden daha büyük şeyleri yaratmaya kadir olduğuna inanılıp da insanları yeniden yaratamayacağı nasıl söylenebilir? Mantıken düşündüğümüzde çok zor bir işi yapan kimsenin basit bir işi yapması gayet kolay bir durumdur. Yüce Rabbimiz bu hususa dikkat çekmek için insan bedeninden büyük olması hasebiyle gökleri ve yeryüzünü bu hususa örnek olarak verir:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَبِئْسَ الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا

“Onlar gökleri ve yeri yaratan Allah’ın kendileri gibilerini de yaratmaya kadir olduğunu görmüyorlar mı? Allah onlar için, hakkında hiçbir şüphe bulunmayan bir ecel belirlemiştir.”¹⁵⁷

¹⁵⁵ Kıyâmet, 75/3-4.

¹⁵⁶ Komisyon, *Kur’an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsiri, Diyanet Yayınları*, Ankara, 2004, V/431-432.

¹⁵⁷ İsrâ, 17/99.

Ayetteki “Eve lem yerev” (ا و لم يروا) cümlesindeki istifhâm inkârîdir. Aslında bu istifham, onların bu konudaki bilgisizlerine karşı taaccübün de beraberinde olduğu bir istifhamdır. Onlar, dirilişi imkânsız gördüklerinden dolayı sanki Allah’ın kudretinin delillerini müşahede edemeyen kimselermiş gibi davrandıklarından dolayı, ayet onların bunu bizzat bildiklerini ifade ediyor.¹⁵⁸ Hâlbuki gözlerinin önünde her an şahit oldukları yer ve göğün intizamı onlara böyle bir hak tanımıyor. Çünkü yerin ve göğün bu sistemle işleyişine devam etmesi ancak her şeye gücü yeten bir yaratıcıya delalet eder. Her şeye gücü yeten bir yaratıcının yer ve gök yanında bir zerre kadar küçük kalan insanı öldürdükten sonra tekrar diriltememesi aklın alamayacağı bir durumdur.

Bir başka ayette ise bu hususla ilgili şöyle buyrulur: “*Ey İnkârcılar! Sizi yaratmak mı daha zor yoksa göğü yaratmak mı? Allah onu kurmuştur.*”¹⁵⁹

Buradaki “yaratılış” kelimesi, insanların yeniden dirilişi şeklinde yorumlanırken; “gökyüzü” kelimesi ise tüm yıldızlar, samanyolu ve güneş sistemi şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁶⁰ Râzî’ye göre ayette gökten bahsedilerek müşahede yoluyla bilinebilecek bir duruma burada dikkat çekiliyor. Zira insan her ne kadar varlık olarak muntazam bir yapıya sahip olsa da, onun yaratılışı gökyüzünün yaratılmasına kıyasla bize göre kolay bir şeydir. Bu şekilde Yüce Rabbimiz gökyüzünün yaratılmasının büyük bir şey olduğunu, bu durumda insanın yaratılışının Allah’ın kudretinin yanında çok daha kolay olduğunu beyan ederek bu konuyu bizim anlayacağımız şekilde ifade ediyor.¹⁶¹

Kur’an, göklerin ve yerin yaratılışı ile birlikte belirli bir sistem içerisinde varlığına devam eden güneş ve aya da dikkatimizi çeker: “*Görmediniz mi Allah nasıl yedi göğü birbiri üstünde tabaka tabaka yarattı, ayı bunların içinde bir nur, güneşi de bir lamba yaptı. Allah sizi yerden bir bitki bitirir gibi bitirdi. Sonra sizi yine oraya döndürecek ve kesinlikle sizi yeniden çıkaracaktır.*”¹⁶² Bütün bunların muntazam bir

¹⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIII-XV/220.

¹⁵⁹ Nâziat, 79/27.

¹⁶⁰ Mevdûdî, *Tefhîmu 'l-Kur'ân*, VII/31.

¹⁶¹ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, XI/42-43.

¹⁶² Nûh, 71/15-18.

şekilde çalıştığı bir düzeni yaratan Allah, bunların yanında küçücük kalan insanı tekrar yaratmaya tabîki kadirdir. Son derece büyük işler yapan bir varlığın bunlara göre çok küçük bir şeyi yapamayacağı düşünülemez. İnsan, etrafındaki bu eşsiz nizamı görüp müşahede ederken Allah'ın bu va'dini nasıl inkâr edebilir ki?

Bu konuyla ilgili ayetlere baktığımızda dikkatimizi çeken bir diğer husus da ba's konusunda şüphe içerisinde olan bu insanların bir çeşit Allah inançlarının olma durumudur. Onlar, sanki günümüzde de devam eden deist bir inancı savunmaktadırlar. Yani onların bu bakış açısına göre bir nevi Allah insanı yaratmış, bir köşeye çekilmiş kendilerine hiçbir şekilde müdahale etmeyecek bir varlık olarak tasavvur edilir. Aynı şekilde Allah'ın diriltmeye kudretinin olmadığını savunmaları onların bu inançlarındaki bozukluğu da göstermektedir. Aslında kendi heva ve heveslerine uyan bu insanlar hesap vermekten, sorguya çekilmekten korkan dünyevileşmiş bir durum içerisindeki kimselerdir. Nitekim şu ayette de bu husus açık bir şekilde ifade edilir:

*“Andolsun, eğer onlara, ‘gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan elbette ‘Allah’ derler.”*¹⁶³ Yerleri ve gökleri Allah Teâlâ'nın yarattığını kabul edebilecek bir durumda olan bu insanların bu inkârları ancak onların kendi hevâ ve heveslerine tapmalarıyla açıklanabilir.

4. Dirilişin Lüzumu

Allah'ın adaleti, hikmeti ve yaratılış amacımız gereği dirilişin olması kaçınılmazdır. Bu anlamda dirilişin gerekli oluşu fikri Allah'a inanma esasıyla bağlantılıdır. Yoksa Allah'a inanmayan bir şahsa gaye, Allah'ın adaleti ve hikmet gibi şeylerden bahsetmek imkânsızdır.

Yüce Rabbimiz, bizi mükemmel bir şekilde yaratmış, yeryüzünü her yönüyle bizler için yaşanılır bir hale getirmiş ve bunun sonucunda da bizi kullukla sorumlulukla kılmıştır. Bütün bu sistemi kuran Yüce Allah, yaratılış gayemizin kulluk olduğunu bizlere şu ayet-i kerimede bildirmiştir:

¹⁶³ Zümer, 39/38; ayrıca bkz. Ankebût, 29/61; Lokmân, 31/25; Zuhrûf, 43/9, 87; Saffât, 37/11.

“Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”¹⁶⁴ Allah Teâlâ, hikmet sahibi olması gereği insanın yaratılış gayesine uygun her şeyi muntazam bir şekilde hazırlamış, insanı kullukla sorumlu kıldığı gibi kendisine bu dünya hayatında sorumluluğunu yerine getirmesine karşılık âhireti vaat etmiştir. İnsanın dünyada başıboş bırakılmadığını bir yaratılış amacının olduğunu bir başka ayette ise şu şekilde bildirmiştir:

“İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır? O, akıtılan meniden bir damlacık sperm değil miydi? Sonra o, alaka olmuş, derken Allah onu yaratıp şekillendirmiş; ondan iki eşi, erkek ve dişi yaratmıştır. Peki, bütün bunları yapan ölüleri diriltebilir mi?”¹⁶⁵

Cenâb-ı Hakk’ın insanı mükellef kılmaksızın ona kudret ve akıl vermesi Yüce Rabbimizin kötü işlere râzı olmasını gerektirir ki bu da Cenâb-ı Hakk için uygun bir şey değildir. Râzî’ye göre Allah Teâlâ’nın fiillerinde kötülük düşünülemezine göre O’nun insanı mükellef tutması gerektiği manası çıkar. Cenâb-ı Hakk’ın herhangi bir karşılık olmadan boş yere mükellef kılması da düşünülemez. Bu sorumluluğun karşılığı ise kıyameti, sevap yurdunu ve dirilişi gerektirir.¹⁶⁶ Diğer taraftan diriliş anlam kazandıran şey, amellerin yazılmasıdır. Aynı şekilde diriliş olmadan hesabın, mükellefiyetin herhangi bir anlamı olmaz.¹⁶⁷ İşte bundan dolayı hesap ve diriliş birbirini gerektirir.

Dünya insanın imtihana tabi tutulması için yaratılmıştır. Nitekim bu, âyet-i kerimede şu şekilde belirtilmiştir: “O hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz arşı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde yarattandır. Böyle iken, ‘ölümden sonra şüphesiz diriltileceksiniz’ desen, inkârcılar ‘Mutlaka bu apaçık bir büyüdür’ derler.”¹⁶⁸

Fahredden Râzî’ye göre Cenâb-ı Hakk’ın bu ayeti kerimede dünyayı yaratmasının nedeninin kullarını imtihan etmek olduğunu belirtmesi, kesin bir şekilde haşr ve

¹⁶⁴ Zâriyât, 51/56.

¹⁶⁵ Kıyâmet, 75/36-40.

¹⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîru ’l-Kebîr*, X/737.

¹⁶⁷ Râzî, *et-Tefsîru ’l-Kebîr*, IX/258.

¹⁶⁸ Hûd, 11/7.

neşrin varlığını gerektirir. Çünkü İmtihanın olabilmesi için sevap ve cezanın olması gerekir. Sevap da ceza da ancak kıyamete ve âhirete inanmakla gerçekleşir.¹⁶⁹

Bu dünya, içerisinde mutluluk verici şeyler barındırdığı gibi, afet, bela ve sıkıntılarla doludur. Dünyadaki lezzetlerin âhirete nispeten denizdeki damla olduğunu ifade eden Râzî, insanın asıl mutlu olması gereken yerin başka bir âlem olması gerektiği sonucuna varır.¹⁷⁰ Akli başında, Allah'ın varlığına inanan herkes bilirki iyi ile kötünün arası bu dünyada tam olarak ayrılamaz. Bu nedenle mutlak manada adaletin tecellisi ve iyi ile kötünün yaptıklarının karşılığını alabilmeleri için yeniden dirilme gereklidir.¹⁷¹

Diriliş, mükâfat ve cezanın gerekliliğine değinen Râzî, bu fikri temellendirmek için âlemin sonradan meydana geldiği gerçeği üzerinden bir akıl yürütmede bulunur. O, âlemin hâdis olduğunu, hâdis olanın ise bilen ve her şeye gücü yeten bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Bu istidlale göre her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlığın yarattığı kullarını boş bırakmaması, ihmal etmemesi, rabliğini inkâr edenlere onun emir ve nehiyelerini yerine getirmeyenlere karşı pasif kalmaması gerekir; çünkü akıl böyle bir varlığın ancak hikmetten uzak, boş şeylerle meşgul olan bir varlık olabileceğine bedîhî olarak hükmeder. Bu akıl yürütmeyle o, Cenâb-ı Hakk'ın emir ve nehyinin olduğu hükmüne varır. Ona göre “emir ve nehiy olduğu halde va'd ve vaîdin olmaması mümkün mü?” diye bir soru sordüğümüzde akıl kesin olarak böyle bir şeyin mümkün olmadığını, emir ve nehyin bu şekilde bir mana ifade etmediğini bize ifade eder. Sonrasında “va'd ve vaîdi olduğu halde mükâfat ehli için bu va'dini îfa etmemesi mümkün mü?” sorusunu sordüğümüzde akıl böyle bir şeyin mümkün olmadığını bize söyler. Bu akıl yürütme neticesinde Râzî, va'd ve vaîdin karşılığında mükâfat ve ceza da gerekir sonucuna varır. O, Yüce rabbimizin yarattığı şeylerde hikmet olduğu fikrine binâen “*Ve senin rabbin onları kıyamette toplayıp bir*

¹⁶⁹ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VI/320.

¹⁷⁰ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VI/198.

¹⁷¹ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VI/197.

*araya getirecektir. O hakîm ve alîmdir*¹⁷² ayetinde asıl kastedilenin, “kıyametin, ba’sin, haşrin ve neşrin zorunlu olduğuna dikkat çekmektir” der.¹⁷³

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, mükâfat ve cezanın gerçekleşmesi ancak diriliş, haşr ve neşr ile mümkündür. Râzî, diriliş ve haşrin olmasının gerekliliğini, dirilişin âhiretin ön aşaması olması durumuyla açıklar. O, bu görüşünü “*Vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir*” ilkesiyle destekler. Yani diriliş, inanç esaslarından olan âhiretin bir vasıtası olması sebebiyle inanılması gerekli olan şeylerdendir. Bu öncüllerin yani hesabın, mükâfatın vb. şeylerin olması için de özellikle diriliş, haşr ve neşrin olması gerekir. Yoksa bunların hiçbirinin bir manası yoktur. Bu önermelerden yola çıkarak çürümüş kemiklerin, dağılmış ve paramparça olmuş organların ölümden sonra dirilmesi gerektiği sonucuna varılabilir.¹⁷⁴ Böylece dünyada iyilik yapan mükâfatını, kötülükte bulunan ise cezasını alır. Bu da ona göre Cenâb-ı Hakk’ın “*O baştan yaratır, sonra da yaratmayı tekrar eder ki iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanları ödüllendirsin*”¹⁷⁵ buyurduğu maksattır.¹⁷⁶ Buna göre diriliş ve haşrin önemi, bunların mükâfat ve ceza yurdu olan âhirete açılan kapı olmalarındadır. Zira bu manada diriliş olmadan mükâfat ve cezanın olması imkânsızdır.

Fahreddin Râzî “*Yabani hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde*”¹⁷⁷ ayetini Allah’ın adaleti fikri üzerinden dirilişin gerekliliğini temellendirmede kullanır. Ona göre hayvanların haşredilmelerindeki asıl maksat Allah’ın adaletinin gösterilmesidir. Bu fikirden yola çıkarak insanın diriltihip hesaba çekilmesinin zorunlu olduğu sonucunu çıkarır.¹⁷⁸ Herhangi bir sorumluluk sahibi olmayan hayvanların dahi diriltilmesi, kendisine sorumluluk verilen insanın hayli hayli diriltihip haşredilmesini gerektirir.

¹⁷² Hicr, 15/25.

¹⁷³ Râzî, *et-Tefsîru ’l-Kebîr*, VII/137.

¹⁷⁴ Râzî, *et-Tefsîru ’l-Kebîr*, VI/202.

¹⁷⁵ Yûnus, 10/4.

¹⁷⁶ Râzî, *et-Tefsîru ’l-Kebîr*, VI/201-202.

¹⁷⁷ Tekvîr, 56/5.

¹⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîru ’l-Kebîr*, XI/64.

Râzî, dirilişin gerekliliğinin temellendirmeye çalışırken konuyu elinden geldiği kadarıyla insanın yaratılış amacı, imtihan, mükâfat ve ceza ekseninde ele almaya çalışır; çünkü insanı dünyadaki adaletsizlikten kurtaracak şey, bu dünyadan farklı, adaletsizliklerin olmadığı âhiret yurduudur. Her insan çeşitli sıkıntılardan dolayı kendisine bir çıkış kapısı arar. Bu çıkış kapısı ise insan için âhiret yurdunun ta kendisidir. Doğru ile yanlışın, zalim ile mazlumun ayırt edileceği yurt burasıdır. İşte bundan dolayı yaratılış amacımız ve Allah'ın adaleti gereği âhiretin ön aşaması olan diriliş gereklidir.

5. İhtiyat Delili

Terim olarak nefsi günaha düşmekten koruma manasına gelen ihtiyat¹⁷⁹ hayatımızın her anında tam manada kavrayamadığımız konularda ilke edinebileceğimiz bir tavidir. İnsan, sınırlı gücü ve aklıyla birçok şeyi kavrayamaz. Burada insana düşen şey böyle durumlarda şüpheden kaçınması ve kendini muhafaza etmesidir. Dini bir konuda bundan da öte insanın aklının kavrayamadığı bir hususta sırf akli bunu kabul etmiyor veya bulunduğu şartlar onun böyle bir düşünceyi taşımasını engelliyor diye bu hususu kestirip atması üzerinde düşünmemesi akıllıca bir tavır değildir.

Râzî, dirilişin varlığını ispat mahiyetinde muhatap olarak kabul ettiği inkârcıları ihtiyat delilini kullanarak şöyle bir akıl yürütmeye ikna etmeye çalışmaktadır: “Biz meâda inanıp ona göre hazırlık yaptığımızda kaybedeceğimiz ne olabilir ki? Bizimki yanlış ise biz şu geçici dünyada bazı cismani lezzetlerden ve zevklerden mahrum oluruz. Ama bizimki gerçekse inanmayanlar bu durumda helâk olur. Akıllı kimsenin dünyadaki cismani lezzetleri elde edemediği için üzülmemesi gerekir; çünkü bu cismani lezzetler son derece değersizdir. Bunlar kurtçuk ve köpeklerde de bulunan özelliklerdir. Yine bu cismani lezzetler her zaman olmayan kısa süre içerisinde yok olup giden şeylerdir. Bundan hareketle Râzî, ihtiyatın meâda inanmayı gerektirdiğini ifade eder.¹⁸⁰ Hakikaten insanın akıllı bir varlık olmasının gereği, aklının tam manada kavrayamadığı bu alanda ihtiyatla davranmasıdır; çünkü âhiretin

¹⁷⁹ Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Kitabu't-Ta'rîfât*, “ihtiyat” md., yay.y., y.y., t.y., s. 11.

¹⁸⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/199.

gereği olarak yapacağımız hiçbir şey bu dünyada dahi zararımıza değildir. Bu da gösteriyor ki insan ihtiyat gereği bile olsa dirilişe inanmalıdır.

6. Kur'ân'daki Diriliş Örnekleri

Kur'ân, dirilişi inkâr edenlere ve bu konu hakkında şüphe içerisinde olanlara, geçmişte yaşanmış bazı diriliş hadiselerini getirerek bu olayı anlamlarına yardımcı olur. Bizlere zihnimizin uzak olduğu bir konuda yaşanmış bazı olayları canlandırır. Böylece dirilişin gerçekliği bizler için daha açık bir hale getirilir.

Bu konuyla ilgili olarak en başta Ashab-ı Kehf zikredilebilir. Ashab-ı Kehf, başlarında bulunan kralın zulmü sebebiyle mağaraya sığınan, sonrasında Allah Teâlâ tarafından orada üç yüz dokuz yıl uyutulan ve tekrar uyudukları zamanki halleriyle kendilerinden hiçbir değişme olmaksızın diriltelen imanlı gençlerden oluşan bir gruptur.¹⁸¹ Kehf sûresinde Ashâb-ı Kehf'ten bahsedilmekte ve kıssanın sonu da şöyle bitmektedir: “*Böylece halkı onlara muttali kıldık ki Allah'ın va'dinin şüphesiz bir hak olduğunu, kıyametin vukuunda hiçbir şüphe bulunmadığını bilsinler...*”¹⁸²

Râzî'ye göre bu ayetin “*Allahın va'dinin hak olduğunu bilsinler diye*” kısmı bizler için önemlidir. Aslında muttali kılınmalarının sebebi ba's, haşr ve neşrin gerekçe olduğunun anlaşılmasıdır; çünkü onların uykudan uyanmaları, ölüp de sonradan diriltelen kimsenin haline benzer.¹⁸³ Aradan çok uzun bir müddet geçtikten sonra uyanmaları bizlere dirilişin imkânını ifade eder.

Bir başka açıdan baktığımızda bu olayın meydana geldiği sırada, bu gençlerin bulunduğu bölgedeki insanlardan hristiyanlık inancına sahip olanlar çok olsa da putperestlik de oldukça yaygındı. Bu sebeple hristiyanlıkta ahiret inancı olmasına rağmen, birçok kimse âhiretin varlığına inanmıyor veya bu hususta şüphe duyuyordu. Bununla birlikte oranın büyük bir bölümünü oluşturan Yahudilerin bir kolu ise âhireti inkâr ederek Tevrat'tan kendilerine delil elde etmeye çalışıyorlardı. Bu duruma karşı orada bulunan hristiyan gruplar, kendi inançlarını tam olarak savunamıyordu.

¹⁸¹ Bkz. Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 1992, VII/179-205; Kehf, 18/9-21.

¹⁸² Kehf, 18/21.

¹⁸³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/447.

Bu sebeple âhireti inkâr edenler üstün durumdaydılar. Ahiret inancının inkâr edildiği böyle bir zamanda mağarada uyuyanlar diriltilecek öldükten sonra dirilmenin apaçık bir delili olarak bu tartışmalardaki üstünlüğü mü'minlerin tarafına çevirdiler.¹⁸⁴ Dünyada gerçekleşen bu vb. diriliş olayları bu hususu inkâr edenlerin önlerinde dirilişin varlığının apaçık bir kanıtı olmuştur.

Bu kıssadaki uzun bir müddetten sonra uyanma hadisesi, inançsızların “*Bizi ancak zaman yok eder.*”¹⁸⁵ ifâdesini ve fikrini de açık bir şekilde çürütür; çünkü aradan çok uzun bir süre geçmesine rağmen, zamanın Allah’ın kudreti karşısında kendilerine herhangi bir etkisi olmadığını bu olay bize net bir şekilde gösterir. Ayrıca aradan uzun bir süre geçmesine rağmen hafızalarının tazeliğini koruması ve daha önceki yaşadıklarını hatırlamaları da dirilişe bir işarettir.

Dirilişin gerçekliğine örnek olarak verilebilecek bir diğer olay da Bakara sûresinde geçen ıssız, harap olmuş bir köye giden kişinin oradaki insanların nasıl diriltileceğine dair kuşkusu ve sorusu üzerine yüzyıl boyunca ölü olarak bırakılması ve sonrasında dirilmesi hadisesidir.¹⁸⁶ Bu kişinin yiyecek ve içeceğinin aradan uzun zaman geçmesine rağmen bozulmaması, çürüyüp toz toprak olan eşeğin parçalarının bir araya toplanıp sonra yeniden dirilmesi hakikaten dirilişi tam manada ifade eder. Bu hususun diriliş hadisesinin imkânının ispatı için apaçık bir delil olduğu ortadadır. Râzî’ye göre ayette diriltme için “ihya” değil de “ba’s” tabirinin kullanılmasının hikmeti, bu kişinin öldürülmeden önceki durumunda olduğu gibi diri, akıllı, düşünebilen bir hale döndürülmesidir. Yani diriltildikten sonraki halinin önceki halinden bir farkı olmamasıdır.¹⁸⁷

Hz. Musa’nın kavminden bazı kimseler olağanüstü bir şekilde bir yıldırım sonucu ölmüş ve ardından Allah’ın kudretiyle tekrar diriltilmişlerdir.¹⁸⁸ Rivayetlere göre Hz. Musa ile beraber Turi Sîna’ya giden yetmiş kişi ona Allah’ı görmek istedikleri söylemişler bunun üzerine Cenab-ı Hakk kendilerini öldürmüş ve sonrasında

¹⁸⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, III/162.

¹⁸⁵ Câsiye, 45/24.

¹⁸⁶ Bakara, 2/60.

¹⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III/30.

¹⁸⁸ Bakara, 2/55-56.

tekrar diriltiymişlerdir.¹⁸⁹ Bu diriltiye kendileri için bir ibret vesilesi olarak gerçekleştirmiştir.

Diriliş dair bir diğer delil Hz. İbrahim'in Rabbimizden ölüleri nasıl dirilttiğine dair istekte bulunmasının ardından, Yüce Allah'ın ona dört kuş alıp onları parçalamasını, sonra da her bir parçasını bir dağın tepesine bırakmasına dair emirde bulunması ve kuşların Hz. İbrahim'e gelmesi hadisesidir.¹⁹⁰ Hz. İbrahim'in böyle bir istekte bulunmasının sebepleri hakkında çok farklı rivayetler ve görüşler ileri sürülür. Hz. İbrahim'in, Nemrud'un ölüleri dirilttiğine dair iddiasına karşı bunu yaptığı ve kavminden bazılarının inkârından dolayı böyle bir istekte bulunduğu vb. görüşler bunlardan bazılarıdır.¹⁹¹ Rivayetlere göre Hz. İbrahim kuşları kesip tüylerini yolarak parça parça etmiş ve bu parçaları birbirine karıştırmıştır. Daha sonra her bir dağa her kuşun dörtte biri gelecek şekilde koymuş sonra bu parçaları çağırmış ve her biri kendi parçasına yönelmiştir. Râzî, bu hadisede kuşların parçalanmasının, her bedeninin ait olduğu ruha dönmesine işaret olabileceğini belirtir. Nasıl ki kuşların her bir cüzü kendi ait olduğu parçaya dönebiliyorsa bedenlerin ait oldukları şeye dönmesi mümkündür.¹⁹²

III. DİRİLİŞ VE HAŞRİN İNKÂR EDİLME SEBEPLERİ

Şüphesiz ki bir olgu, sadece belirli bir sebebe dayandırılarak açıklanamaz. Ölümden sonra diriliş inkâr edenlerin de bu durumu sadece belirli bir sebebe dayandırılmaz. Bu kimselerin buldukları ortam, yaşam şekilleri, Tanrı inançları vb. birçok şeyin bu inkârın altında yatan sebeplerden olması muhtemeldir. Kur'an onları bu duruma sevk eden faktörleri farklı yerlerde defalarca açıklar. Bu bağlamda insanın ebedi saadeti kazanmasına engel olacak tüm unsurları ortadan kaldırmaya çalışır.

Diriliş inkâr sebeplerinin en başında Allah'ı inkâr gelmektedir. Çünkü Allahın gücüne, kudretine, onun her şeyi tüm ayrıntısıyla bildiğine inanan bir insanın diriliş inkâr etmesi imkânsızdır. Bu mevzu ile ilgili olarak Râzî şu ayeti delil getirir: “Eğer

¹⁸⁹ İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmâîl, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Halil el-Mis, Dâru'l-Kalem, Beyrut, t.y., I/85/86; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/506-508; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, I/521.

¹⁹⁰ Bakara, 2/260.

¹⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III/49-51; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III/35-36.

¹⁹² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III/34-38.

*şaşacağı bir şey varsa o da onların, ‘biz toprak olduğumuz zaman gerçekten yeniden mi yaratılacakmışız?’ demeleridir. Onlar rablerini inkâr edenlerdir. Onlar boyunlarında demir halkalar bulunanlardır; onlar cehennemliklerdir; orada ebedi kalacaklardır.’*¹⁹³

Bu ayet ile ilgili yorumlar yapan Râzî, ayetle ilgili anlam yönünden bazı tespitlerde bulunarak ayetin bizlere vurguladığı şeyleri açıklamaya çalışır. O, bu ayette kendisi hakkında şaşırılan şeyin, onların Allah’ın varlığını, onun âlemi yarattığını kabul etmelerine rağmen Allah’ın diriltmeye kudretinin olmadığı hususu olduğunu vurgular.¹⁹⁴ Allah’a inandığını söyleyip de ardından O’nun kudretinin dirilişe yetmeyeceğini söylemek ancak gerçek manada inanmamış birinin yapabileceği bir iştir. Yoksa gerçekten inanan bir kimsenin böyle bir düşüncede olması açıkçası ihtimal dâhilinde bile değildir.

İmam Mâturîdî (ö. 333/944) ise, dirilişi inkâr edenlerin kendilerine Allah’ın kudretine dair birçok şey gösterilmesine rağmen onların Allah’ın diriltmeye kudretinin yetmediğini düşünmelerini risâleti inkâr etmelerinden daha şaşkıncı bulduğunu ifade eder; çünkü daha önce onların risâlete inanmalarını gerektirecek bir durum olmamasına rağmen Allah’ın kudretine dair birçok delil getirilmiştir.¹⁹⁵ Her an Allah’ın kudretinin tezahürlerine şahitlik eden bu kimselerin Allah’ın dirilişe gücünün yetmeyeceğini düşünmeleri bunların zaten risâleti çok rahat inkâr edebileceklerini gösterir.

Dirilişi inkâr sebeplerinden bir tanesi de nübüvvetin kabul edilmemesidir. Fahreddin Râzî, inkârcıların dirilişi kabul etmemeleri ile nübüvveti inkârları arasındaki bağı şu ayetle ifade eder: *“Onlar, Allah’ın öleni diriltmeyeceğine dair en büyük yemini ettiler. Aksine bu, Allah’ın bizzat üstlendiği gerçek bir vaadidir; fakat insanların çoğu bilmez.”*¹⁹⁶

¹⁹³ Ra’d, 13/5; Ayrıca bkz. Furkan, 25/3.

¹⁹⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VII/10.

¹⁹⁵ Mâturîdî, Ebû Mansûr, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, thk. Fatma Yûsuf el-Hammî, Müessesetu Risâletu’n-Nâşirûn, y.y., 2004, II/617.

¹⁹⁶ Nahl, 16/38.

Râzî, nübüvveti kabul etmeyenlerin şüphelerinden bir tanesinin de diriliş, haşr ve neşr konularında olduğunu ileri sürer. Onlara göre bunlar asılsız, gereksiz şeylerdir. Dolayısıyla onların bu fikrine göre nübüvvetin de herhangi bir dayanağı yoktur. Râzî, onların ba'si ve diğer hususları inkâr ederek aslında nübüvveti inkâr ettiklerini iki açıdan açıklar.

Birincisi, Hz. Peygamber (s.a.s.) âhirete inanmaya davet ediyor. Eğer ba'sın ve diğerlerinin asılsız olduğu söylenirse Peygamber'in asılsız bir şeye davet ettiği manası çıkar ki böyle bir şey yapan gerçekte peygamber değildir.

İkincisi, Peygamber(s.a.s.), kendisinin peygamber olduğunu ve kendisine itaat farz olduğunu mükâfata teşvik ve azaptan sakındırma görevine dayandırarak yapıyor. Mükâfat ve azabın olmadığını ileri sürmek peygamberliğin olmadığını iddia etmektir.¹⁹⁷

Görüldüğü üzere, Râzî onların diriliş ve haşri inkârlarının peygamberi inkâr olduğunu bu iki önerme üzerinden açıklamaya çalışıyor. Bu önermelerden çıkan sonuç, diriliş ve haşri inkâr etmenin nübüvveti inkâr etmek olduğudur. Böylece o, bu ayetteki yeminin onların dirilişin imkânsız olduğuna dair kesin inançlarından dolayı getirildiğini söylüyor; çünkü onlara göre ba's ve diğer durumlar aklın zaruri olarak imkânsız gördüğü şeylerdir. Bundan dolayı onlar, nübüvvetin de asılsız olduğunu söylemeye gerek duymamışlardır. Esasen mantıki olarak da dirilişi inkâr, dirilişin olduğunu söyleyen peygamberi inkâr olduğu gibi, peygamberi inkâr da, Peygamber'i görevlendiren Allah'ı inkâr demektir. Bu esaslar birbirinden ayrılmayan ilkelerdir.

Allah ve Peygamber kabul etmeyen bu kimselerin dirilişi inkâr etme sebeplerinden en çarpıcı olanı hayatın sadece bu dünyadan ibaret olduğuna dair inanışlarıdır. Nitekim şu ayette bu durum açık bir şekilde görülür:

*“Onlar, ‘hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir; biz bir daha dirilecek değiliz’ demişlerdi.”*¹⁹⁸

¹⁹⁷ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VII/206.

¹⁹⁸ En'âm, 6/29.

Râzî, bu kimselerin diriltirilip tekrar dünyaya döndürülme halinde bile yine kendilerine yasaklanan şeyleri yapıp haşri ve neşri inkâr edeceklerini ifade eder.¹⁹⁹ O, bu ifadesiyle onların dünyaya olan bakış açısını açıklamaya çalışır. Aynı zamanda onların bu ifadesi, âhireti inkâr ettiklerini de gösterir. Bu ayetteki ifadenin müşrik Araplar tarafından söylenme ihtimali de vardır; çünkü onlar zamandan başkasını bilmedikleri ve zamandan başkasına şahit olmadıkları için dünyanın etrafında döndüğü yani hayatiyetini devam ettirdiği zamandan başkasının kendilerini helak etmeyeceklerine inanan kimselerdi. Bunun cahiliye müşrikleri tarafından yapıldığı düşünülürse, bu düşüncenin onların başındakilere ait olduğu söylenebilir. Onlar, dirilişi bilmelerine rağmen kendilerinin peşinden gelenlerin kafasını karıştırmak, kendilerine daha da boyun eğdirmek için bunu yapıyorlardı; çünkü eğer onlar ba'stan haberdar olup buna inansalardı onlara tabi olmayı bırakacaklardı. Bu da onların liderliğine, kendilerine tabi olunmaya zarar verecekti ki böyle bir karışıklık çıkarmak istediler.²⁰⁰

Onların hayatı dünyadan ibaret saydıklarına dair bir başka ayette de bu husus şöyle ifade edilir: *“Bir de şöyle demektedirler. ‘Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölüyoruz, yaşıyoruz. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.’ Hâlbuki onların bir bilgileri yoktur, zannetmekten başka bir şey yaptıkları da yoktur.”*²⁰¹

Ayette de görüldüğü üzere *“bizi öldüren zamandan başkası değildir”* ifadesiyle burada inkâr edilen Cenâb-ı Hakk'ın varlığı olduğu gibi, diriliş ve kıyamet de onların bu inkâr ettiklerinin içerisinde. İnkârcılar zamanın kendilerini meydana getirip yok ettiğine inanıyorlardı. Râzî'ye göre onların zamandan kasıtları ise tabiatteki bazı şeylerin etkileri ve yıldızların hareketiydi.²⁰² Çünkü onlar her şeye gücü yeten yaratıcı bir güce inanmak istemiyorlardı.

Onların yok oluşlarını zamana dayandırma vb. davranışlarının temelinde bir çeşit nihilizmin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu düşünceye göre kabirden sonra hiçbir şey olamaz. Çöl araplarını dinsizliğe götüren bu düşünce, Mekkelilerde bu dünyayı bütün bolluk ve güzelliğiyle yaşama şeklinde kendini göstermişti. Kısacası

¹⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, IV/511.

²⁰⁰ Mâturîdî, *Te'vîlat*, II/109.

²⁰¹ Câsiye, 45/24.

²⁰² Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, XI/678.

onlar, dâhi, tüccarlıkta uzman, dünya sevgisi ile dolu iş adamlarıydılar. Gelecek hayat hakkında herhangi bir şey öğrenmek istemiyorlardı; çünkü onlara göre dünya hayatından başka bir yaşam olamazdı.²⁰³

Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda inkârcıların Hz. Peygamberi (s.a.s.)'i yalanladıkları ve onun getirdiklerini öncekilerin masalları olarak nitelendirdiklerini görürüz.²⁰⁴ Dirilişi inkâr edenlerin de iddialarından bir tanesi, bunun öncekilerin masalları olduğu iddiasıdır. Nitekim bu husus ayet-i kerimede şu şekilde ifade edilmektedir: *“Buna rağmen onlar hâlâ eskilerin dediklerine benzer şeyler söylüyorlar. Diyorlar ki: ‘Sahi biz, ölüp de toprak yığını haline gelmişken mi, yeniden mi diriltileceğiz. Doğrusu daha önce de hem bize hem de atalarımıza böyle bir vade bulunulmuştu. Ama bu, geçmiştekilerin masallarından başka bir şey değildir.’”*²⁰⁵

Râzî'ye göre apaçık delillere rağmen kendinden öncekileri taklit ederek diriliş hadisesini inkâr eden bu kimselerin *“yemin olsun ki bize de atalarımıza da bu vaat yapılmıştır”* şeklindeki ifadeleri, daha önceki peygamberler tarafından da yapılan tehditlerin üzerinden uzun bir süre geçmesine rağmen gerçekleşmemesiyle onların yeniden dirilmenin bu dünyada olacağına dair inançlarının göstergesidir. Onlar dirilişin gözleri önünde gerçekleşmediğini görünce yeniden dirilişin olmadığını iddia ederek inkâr etmişlerdir.²⁰⁶ İnkârcılar birçok konuda atalarını taklit ettikleri gibi, bu konuda da atalarının yolunu izlemişlerdir. Onların her şeye yüzeysel yaklaşımları diriliş hakkındaki bu iddialarından da anlaşılabilir. Çünkü kendilerine vaat edilen dirilişin dünyaya gerçekleşeceğini sanıp ardından da diriliş hadisesi ile karşılaşmayınca böyle bir kanaate sahip olmaları bunun apaçık bir göstergesidir.

İnkâr edenlerin dirilişi kabul etmeme sebeplerinden bir diğeri ise bunun bir uydurma, sihir olduğunu düşünmeleridir. İnkârcılar genellikle inanmak istemedikleri bir hususta çeşitli bahaneler ileri sürerler. Dirilişi inkâr konusunda da bahanelerinden bir tanesi, sihir iddiasıdır. Bu husus ayette şu şekilde ifade edilir: *“...Eğer sen ‘öl-*

²⁰³ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975, s. 83.

²⁰⁴ En'âm, 6/25; Enfâl, 8/31; Nahl, 16/24; Furkan, 25/5; Ahkâf, 46/17; Kalem, 68/15; Mutaffifîn, 83/13.

²⁰⁵ Mu'minûn, 23/81-83.

²⁰⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII/289.

*dükten sonra mutlaka dirileceksiniz’ desen, kâfirler derhal, ‘bu ancak sihirdir’ derler.*²⁰⁷

Bu kimseler öyle bir haldedirler ki onlara dirilişe dair deliller getirilse dahi, onlar bunun sihir olduğunu iddia edeceklerdir. İmam Mâturîdî, ayetin varoluş sebebinin, onların her şeyi hatta sihirle ilgisi olamayan şeyleri bile sihre nispet etme alışkanlıkları ile ilgili akılsızlıklarının zikredilmesi olabileceğini ifade eder. O, haberlerin sihir olamayacağını; zira sihrin eşyayı farklı göstermekle ilgili bir durum olduğunu, haber verilen şeylerde de böyle bir durumun mümkün olmadığını belirtir.²⁰⁸ Dolayısıyla onların sihir iddiası sadece kendi inkârlarına bir gerekçe arama çabasıdır. Esasında onların dirilişi inkâr etmelerinin sebebi, kendi arzularına göre hareket etme eğilimleridir.

Cenâb-ı Hakk, Kur’ân’ın birçok yerinde daha önce de zikredildiği gibi mebde ve meâda dair apaçık deliller getirir. Bu iki esası tam manada anlayan bir kimsenin diriliş ve haşri inkâr etmesi tabiki düşünülemez. Fahreddin Râzî, buna rağmen onların bu tavrı sergilemelerinin kaynağının, onların bu hususları iyi düşünmediği ve bu husustan yüz çevirdikleri olduğunu savunur. Ona göre, bu yüz çevirmenin sebebi ise, dünyaya olan aşırı istek, makam ve mevki tutkusu ve başkasına itaat etmeme isteğidir.²⁰⁹

Şu ayette onların bu durumu bizlere çok açık bir şekilde gösterilir:

*“İnkârcılar şöyle derler: ‘Toprakta kaybolup gittiğimizde biz yeniden mi yaratılacakmışız?’ Aslında onlar rablerinin huzuruna çıkacaklarını inkâr etmektedirler.*²¹⁰

Ayette de ifade edildiği gibi onların asıl meselesi, bir türlü anlam veremedikleri insanın tekrar diriltilmesinin mümkün olup olmadığı değildir. Onların bu davranışlarının arka planında, istedikleri kötülüğü yapma, başıboş bir şekilde yaşama, nefisleri-

²⁰⁷ Hûd, 11/7.

²⁰⁸ Mâturîdî, *Te’vîlat*, II/510.

²⁰⁹ Râzî, *et-Tefsîru ’l-Kebîr*, VIII/569.

²¹⁰ Secde, 32/10.

nin peşinden gitme isteği vardır. Yani kısacası onların tek derdi hiçbir şey yüzünden hesaba çekilmeme ve herhangi bir şeyden sorumlu kılınmamaktır.²¹¹

Kâfirler, öldükten sonra dirilmeye karşı çıkıyorlardı; çünkü bu onların bütün sistemlerini değiştirmelerini gerektiriyordu. Ancak onlar, bunu yapmaya hazır değillerdi. Bu konuda çözümü Allah'ın hâkimiyetini kabul etmemekte bulmuşlardı. İnkârcıların Cenâb-ı Hakk'ın hâkimiyetini kabul etmemeleri ve hesabın olmadığına dair iddialarına şu ayet adeta apaçık bir meydan okumadır:

فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“İşte mademki, ceza görmeyecekmişsiniz, onu geri çevirseniz ya. Eğer doğru iseniz.”²¹²

Ayetteki “ceza görmeyecekmişsiniz” şeklinde anlam verdiğimiz “غَيْرَ مَدِينِينَ” lafzı müfessirler tarafından farklı yorumlanmıştır. Kimileri “*memlukin*” yani “köleler değilseniz” şeklinde anlarken, kimisi ise “*mecziyyîn*” yani “cezalandırılacak kimseler değilseniz” şeklinde anlamıştır.²¹³

Râzî'ye göre, “medînîn” lafzı üzerinde yapılan yorumların tümü aynı şey üzerinde yoğunlaşır. İnkâr edenler bazı konularda felsefecilerin görüşlerini alırken, bazı konularda ise tabiatçıların görüşünü alıyorlardı. Mesela yağmurun yağışını çeşitli doğa olaylarına bağlı olarak açıklıyorlardı. Dolayısıyla peygamberleri ve dirilişi inkâr etmek onlar için önemli bir husus değildi. Râzî, onların bu durumlarını zikrettikten sonra, “*ğayramedînîn*” tabirinin ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, temelde onların tek dertlerinin Allah'ın dilediğini yapamadığı iddiası olduğunu zikreder.²¹⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere ayetteki “medînîn” lafzı farklı yorumlansa da bütün bu yorumların ortak noktası onların Allah'ın hâkimiyetini kabul etmediklerinden dolayı inkârda bulduklarıdır.

²¹¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kurân*, IV/359.

²¹² Vâkıa, 56/86-87.

²¹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI/664-665.

²¹⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, X/47.

İnkârcılar dirilişi akıldan uzak görüp bunun tuhaf bir şey olduğunu iddia ederek inkârlarını temellendirmeye çalışıyorlardı. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz üzere Ubey b. Halef'in kemik parçasını eline alarak, *"Bu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?"*²¹⁵ şeklindeki konuşması, kendisinin bir nutfeden meydana geldiğini unutup dirilişi imkânsız görmesi, inkârcıların ne kadar basit düşündüğünü çok net ifade eder.

Hakikaten kendi yaratılışını unutup dirilmenin aklen tuhaf olduğunu iddia eden bir kimsenin bakış açısı şaşkınlık vericidir; çünkü gerçekten aklını kullanan bir insanın diriliş hakkında şüphe içerisinde olması ihtimal dâhilinde bile değildir. Onların bu şaşırtıcı halini Yüce Allah şu sordukları soruyla bizlere bildirir:

*"Gerçekten biz, ölüp bir toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra mı, biz mi hesaba çekileceğiz?"*²¹⁶

Râzî, bu ayeti tefsir ederken diriliş ve haşri inkâr eden çoğu kimsenin bu inkârları konusunda ne bir delil ne de bir şüphe ileri sürdüklerini, sadece bunun tuhaf bir durum olduğunu zikrettiklerini belirtir.²¹⁷ Onların özellikle birçok ayette toprak olma ve kemiklerin toz haline gelme durumlarını zikrederek dirilişin imkânsız olduğunu söylemeleri, özellikle de kemiği zikretmelerindeki hikmet, Râzî'ye göre kemik ve hayat vasfı arasındaki uzaklıktan ileri gelir; çünkü kemik kendisinde his olmayan bir şeydir. Onlar bundan da öte, özellikle kemiğin un ufak olma durumunu zikrederek bunun daha da akıldan uzak bir şey olduğunu vurgulamaya çalışmışlardır. Hâlbuki daha önce de zikrettiğimiz üzere Yüce Allah, onların bu iddialarını kendi yaratılışlarını zikrederek çürütür.²¹⁸ Kendisinin değersiz bir damla sudan meydana geldiğini unutan bir varlığın, dirilişi akıldan uzak görmesinin hiçbir manası yoktur. Kendi varlığından haberdar olmayan birisinin varlığının amacından ve akıbetinden haberdar olması oldukça zor bir durumdur.

²¹⁵ Yâsin, 77-79.

²¹⁶ Saffât, 37/ 53.

²¹⁷ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, IX/308.

²¹⁸ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, IX/309.

Kur'ân-ı Kerim'deki ayetler ve Râzî'nin yorumları bağlamında diyebiliriz ki, dirilişin inkâr edilmesinin sebeplerinin en başında aslında Allah'ı inkâr ve nübüvvet müessesesinin kabul edilmemesi gelir. Bu kimseler hayatını dünyaya göre şekillendiren, yüzeysel düşünen ve hevâ ve hevesinin peşinden koşan kimselerdir. Onların dirilişi inkârla ilgili ileri sürdükleri diriliş hadisesinin öncekilerin masalları, sihir olduğu vb. iddialar, inkârlarına bir bahane arama çabasından öteye geçmez. Gözleri önünde müşahede ettikleri kendi benlikleri ve dirilişe delalet eden muazzam hadiseleri görmezden gelen bu kimseler, Allah'ın ayetlerinden yüz çevirmiş, çeşitli bahaneler ileri sürerek dirilişi inkâr etmişlerdir. Onların bu inkâr ettikleri şey, Allah'ın bir vaadi olarak kesinlikle gerçekleşecek ve herkes yaptığıının karşılığını alacaktır.²¹⁹

Râzî diriliş ve haşrin inkârına karşı Kurân bağlamında deliller getirmeye çalışmış ve bu yönde incelemelerde bulunmuştur. Bunun yanında o, diriliş inancının naslardan bağımsız bir şekilde ele alınışını eleştirmiş ve bu konuda birçok tenkitte bulunmuştur. Dirilişin varlığı ile ilgili farklı düşünceler olduğu gibi, nasıl olacağı konusu da bir hayli tartışmalara sebep olmuştur. Bundan dolayı Râzî, eserlerinde bu konuyu da ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Şimdi dirilişin keyfiyeti bahsini ele almaya çalışalım.

²¹⁹ Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 461.

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ'DE DİRİLİŞİN KEYFİYETİ

I. İNSANIN HAKİKATI

İnsanın mahiyeti yani hakikatte ne olduğu ve ölümden sonraki durumu tarih boyunca tartışılmış ve bu konuda birçok şey söylenmiştir. İnsan üzerinde konuşulmasının en önemli sebebi, imtihana tabi tutulan ve sonrasında bu imtihanın sonucu olarak ölümden sonra hesaba çekilecek olan bu varlığın gerçekte ne olduğu yani ölümden sonraki varlık şeklinin nasıl olacağı, mükâfat ve ceza alacak olan bu insanın hakikatte neyden ibaret olduğu arayışıdır. Dünyada varlığını maddi beden ve hayat ile sürdüren insanın ölümden sonra manevi âlemde madden mi yoksa manen mi varlığını sürdüreceği merak konusu olmuştur.

İnsanın dünyadaki varlığından başka uhrevi bir varlığının olacağı inancından dolayı kelamcılar insanın mahiyeti üzerinde tartışmışlardır. Ölümden sonraki hayat ile bağlantısı ile olan ilgisinden dolayı bu konu üzerinde en ayrıntılı konuşanlardan biri de Fahreddin Râzî'dir. Bu anlamda Râzî'de insanın hakikatının ne olduğu hakkında bilgi sahibi olmak bir bakıma onun dirilişin keyfiyeti hakkındaki fikrini çözmemize yardımcı olacaktır.

Râzî, ba's ile insanın hakikati arasındaki bağın önemine binaen ba's konusunun anlaşılması için insanın hakikatının bilinmesi gerektiğini ifade eder.²²⁰ O, insanın hakikatından, insan denilen şeyin hakikatte ne olduğundan bahsederken bu hakikati "nefs" diye tabir eder.²²¹ Onun bu konu ile ilgili kitaplarına baktığımızda "nefs" tabirine çokça rastlamak mümkündür. Ona göre akıllı bir kimse için nefsi tanımaktan daha önemli bir şey yoktur.²²² Biz de insanın hakikati ile ilgili konuşurken konumuzun Râzî'nin diriliş ve haşr anlayışı olması hasebiyle onun kullandığı kavramlar etrafında araştırmamızı sürdürmeye çalışacağız. Onun diriliş düşüncesiyle ilgili olmasın-

²²⁰ Râzî, *el-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, I-II/247.

²²¹ Râzî, Muhammed b. Umer Fahreddîn, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlahiyyât ve't-Tabîyyât*, thk. Muhammed Usman, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1. baskı, Kahire, 2012, II/392.

²²² Râzî, Muhammed b. Umer Fahreddîn, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sakâ, Daru'l-Kutubu'l-Arabî, Beyrut, 1986, VII/211.

dan dolayı nefsin mahiyeti, bedenle ilişkisi ve ölümden sonraki durumu ile ilgili fikirleri üzerinde durmaya gayret edeceğiz.

A. Nefsin Mahiyeti

Çoğulu “enfüs” ve “nüfüs” olarak gelen “nefs” kelimesi dilde “can, ruhun kendisinde bulunduğu ceset, bir şeyin kendisi, bir şeyin hakikati, kan, kendisi ile ayırt edilebilen şey, kardeş, kendisiyle akledilen şey, ğayb, kalp, beden, göz, cevher, yakınlık, nefes, azamet ve izzet gibi manalara gelir.²²³ Ayrıca Kur’an-ı Kerim’de nefsin ruh manasında olduğu “Haydi nefislerinizi çıkartın”²²⁴ ve “Allah nefisleri ölüm zamanlarında kabzeder”²²⁵ ayetlerine dayanılarak ifade edilir.²²⁶

Nefs kavramı ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde her alanda bu kavrama farklı anlamlar yüklendiğini görmek mümkündür. Bu anlamda islamî ilimlerde de farklı nefis tanımlamalarına rastlarız. Ancak konumuzun dirilişin keyfiyeti olması sebebiyle biz sadece insani nefis konusu üzerinde konuşmaya çalışacağız.

İnsani nefis, fikri fiilleri yapan, küllileri idrak eden, tabii, alet sahibi olan, cismin ilk kemali şeklinde tarif edilmiştir. Bu insani nefis aynı şekilde ruh diye de isimlendirilmiştir.²²⁷ Dini terminolojide nefis kavramını ruhla eş anlamlı kullananlar olduğu gibi nefis ve ruhun farklı manalara geldiğini düşünenlerde vardır. Bazı âlimlere göre ruhun yerine nefsin kullanılması mümkünken, nefsin yerine ruh kavramı kullanılmaz. Ruh aynı zamanda vücudun canlılığını sağlayan, bu anlamda nefis ile beden arasında aracılık yapan bir şey olarak da kabul edilir.²²⁸ Râzî’nin eserlerini ayrıntılı bir şekilde tetkik ettiğimizde nefis ile ruhu nadiren ayrı olarak kullandığını görsek de²²⁹ genel manada nefis kelimesinin ruh manasında kullandığını çok açık bir şekilde görmek mümkündür. Özellikle bunu Râzî’nin İsrâ sûresinin seksen beşinci ayeti ile ilgili tefsirinde çok net görürüz. Onun bu ayetle ilgili tefsirinde ruhtan, onun

²²³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ne-fe-se” md., VI/333-335; Cevherî, *Sihâh*, “ne-fe-se” md., III/984; Asım Efendi, *Kamusu’l-Muhit Tercemesi* “ne-fe-se” md., III/274.

²²⁴ En’am, 6/63.

²²⁵ Zümer, 39/42.

²²⁶ el-İsfahânî, *Müfredât*, “nefs” md., s. 764; Râzî, Muhammed b. Umer Fahreddin, *Esasu’s-Takdis fi İlmi’l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 115.

²²⁷ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, “nefs” md., s. 242-243; Tehânevî, *Keşşâf*, “nefs” md., II/1715.

²²⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, “ruh” md., I/877.

²²⁹ Râzî, *el-Mebâhisu’l-Meşrikiyye*, II/396.

soyut olmasından, ölümsüzlüğünden bahsederkenki kullandığı delilleri ile²³⁰ nefis konusundan bahsederkenki kullandığı argümanlardan onun insani nefsi ruh manasından kullandığı anlamını çıkarabiliriz.²³¹ Onun bu kavramları müşterek lafızlar olarak kullanmasının felsefi kültürden etkilenmesi sebebiyle olabileceğini söylemek mümkündür. Çünkü İslam felsefesinde genellikle ruh yerine nefis kavramının kullanıldığı dikkat çekmektedir.²³²

Râzî'nin eserlerine bütüncül bir şekilde göz attığımızda, nefsin belirli fonksiyonların bütününe taşıyan bir şey olduğunu görürüz. Örneğin o, bir yerde nefse ilk ilişen şeyin kalp olduğunu ifade ederken,²³³ başka bir yerde ise ruh olduğunu ifade eder. Hatta bu kalbin nefsin diğer azalarla bağlantısı için bir araç olduğunu ve aynı zamanda ruhun kendisinde bulunduğu yer olduğunu söyler.²³⁴ Aynı şekilde Râzî, nefsin bedenle hiçbir bağlantısı olmayan haline de akıl der.²³⁵ Onun kalpte bulunan ruh fikri Gazâlî'nin hayvani ruhla ilgili görüşüne benzer. Gazâlî'nin bu fikrine baktığımızda ruhu insânî ve hayvanî ruh olmak üzere ikiye ayırdığını, hayvanî ruhun hareket ve hissin taşıyıcısı olarak nefsten gelen feyzi bedene taşıyan bir araç olduğunu ve bu ruhun hayvanlarda da bulunduğunu görürüz. Emaneti ve bilgiyi taşıyan ruh ise insani ruhtur ki ölümden sonra varlığına devam eder.²³⁶ Ruhun bulunduğu yerin kalp olarak yorumlanması ise onun bedeninin en önemli organlarından olmasıdır. Bütün bunlardan nefsin, hayat, idrak etme ve bilme gibi fonksiyonları olan bir şey olduğunu ve bunu belli araçlarla yaptığını söylemek mümkün olsa da Râzî'nin bu konudaki fikrini tam olarak çözebilmek çok zordur.

Fahreddin Râzî nefis ile ilgili konuşurken İbn Sînâ (ö. 428/1037)'da olduğu gibi²³⁷ “ben” fikri üzerinden insanın hakikati hakkında açıklamalarda bulunur. İnsanın kendi benliğine dair zaruri bilgisinin olduğunu ve kendisine ifade ederkenki kullan-

²³⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/394-405.

²³¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/211-235.

²³² Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, 2.baskı, İstanbul, 2012, s. 146.

²³³ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/163.

²³⁴ Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, II/396.

²³⁵ Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, II/216.

²³⁶ Gazâlî, Ebû Hâmid, *Kitâbu'l-Erbâin fî Usuli'd-Dîn fî'l-Akâid ve Esrari'l-İbâdât ve'l-Ahlak*, thk. Abdullah Abdülhamid Urvânî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 2003, s. 269.

²³⁷ İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh, *el-Edhaviyye fî'l-Meâd*, thk. Hasan Âsi, Şemsu Tebrizi, Tahran, h. 1382, s. 127-128; a. mlf., *Risâle fî'n-Nefs ve Bekâiha ve Meâdihâ*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Daru Bibliyon, Paris, 2007, s. 184.

dığı “bildim, gördüm, öfkelenim” vb. ifadelerinde kendisine “ben” zamiri ile işaret ettiğini söyleyerek nefsin bu ben dediğimiz şey olduğunu iddia eder.²³⁸ O, bu fikrinden de yola çıkarak, “bu ben ya cisimdir ya arazdır veya cisim ve arazla ilgili olmayan bir şeydir. Bu üç ihtimal de söz konusu değilse üçünün birleşimi bir şeydir” şeklinde akli bir taksimat yapar.²³⁹

İnsanın mahiyeti yani bu benin ne olduğuna dair birçok görüş ileri sürülmüştür. Râzî, yaptığı akli taksimattan da yola çıkarak insanın hakikati ile ilgili görüşleri açıklar. Buna göre, bu konu üzerinde tartışanlar, insan olarak isimlendirilen şeyin bu beden mi, ruh mu, her ikisinin birleşimi mi yoksa bunlardan farklı bir şey mi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Bu taksimata göre birinci görüş, bu “ben” diye tabir ettiğimiz şeyin cisim olması ile ilgilidir. Bu görüşe göre bu cisim bizzat bu bedenin kendisi olabileceği gibi, bu bedene kenetlenmiş bir cisim veya bu bedenden farklı bir cisim de olabilir.

Bu cismin bedenin bizzat kendisi yani görülen hissedilen heykel olduğuna dair görüş, Râzî’ye göre kelamcılara aittir.²⁴⁰ Bu kimselerden bazıları insanı kâinattaki dört unsurun karışımı olarak görürken, bazısına göre ise insan, hayat, güç yetirme ve ilim sıfatlarına sahip bir madde olarak görülür. Bu kimselere göre bu sıfatlar madde ile kaim olan sıfatlardır. Bunların tek başına herhangi bir manası da yoktur.²⁴¹ İnsanın hakikati ile ilgili bilgi veren eserleri incelediğimizde Mu’tezile’den Ebû Huzeyl el-Allâf (ö. 135/752) ile Ebû Bekir el-Asamm (ö.235/850),²⁴² ayrıntıda görüşleri farklı olsa da, Ebu Aliel-Cübbâî (ö. 303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 322/934) gibi mu’tezili âlimlerin beden dışındakini inkâr ettikleri ve nefsi sadece bedene hayat veren bir araz olarak kabul ettikleri ifade edilir.²⁴³ İbn Hazm (ö. 456/1064)’ın Ba-

²³⁸ Râzî, Muhammed b. Umer Fahreddîn, *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhuma*, thk. Muhammed Sağır ve Hasan el-Ma'sûmî, Matbûatu Me'hadu Ebhâsi'l-İslâmî, İslamabad, t.y., s. 27.

²³⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/394; a. mlf., *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/257.

²⁴⁰ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/257.

²⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/398.

²⁴² İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nusayr ve Abdurrahman Umeyra, Daru'l-Cîl, 2. baskı, Beyrut, 1996, V/201.

²⁴³ Kâdı Abdülcebbar, Ebu'l-Hüseyn, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (et-Teklîf)*, thk. Muhammed Ali en-Neccar-Abdu'l ve Halim en-Neccar, Yay.y., y.y., t.y., s. 311-312.

killâni (ö. 403/1013)'ye nispet ettiği bir görüşe göre o da, nefsi sadece bedene hayat veren bir arazdan ibaret görür. Yani onda da insan görünen bünyeden ibarettir.²⁴⁴

Diğer taraftan nefsin bedene kenetlenmiş bir cisim olduğunu ileri sürenlere baktığımızda, nefsin kalbin solundan çıkan bir kan olduğu, İbn Râvendi (ö. 245/859)'ye ait nispet edilen insanın hakikatının kalpte bulunan bölünmez bir cüz olduğu, insanın bazı temel unsurlardan ibaret olan bir varlık olduğu gibi fikirlere rastlarız.²⁴⁵ Nefsin bedenin bir yerinde bulunan bir şey olduğunu iddia eden bu görüşler insanın hakikatini bunlardan ibaret saymış ve insanı buna göre değerlendirmişlerdir.

Râzî, nefsin cisim veya cismânî bir şey olduğuna dair görüşleri zikretmekle yetinmeyerek ilmi sistemi gereğince onların dayandıkları delilleri de zikreder. İnsanın hakikatte bu beden veya bedenden bir parça olduğunu iddia edenlerin kullandıkları delillerden en önemlisi insanın kendine dair bilgisine dayanır. Bu kimselere göre “kızdım, işittim” vb. ifadeler insanın özel zatına işaret eder. İnsan bu ifadeleri kullanırken zaruri olarak bir nispette bulunur. Yani insan, “kızmak” fiilinin kendi zatının sıfatı olduğunu bedihi olarak bilir. Kişinin kendi zatının sıfatlarına dair bilgi bedihiyse, o şeyin zatının aslına dair bilginin de bedihi olması gerekir. Bunlar, soyut şeylerin bilgisinin böyle olmadığını söyleyerek, bu fiillerin bedenin sıfatları olduğunu; çünkü soyut bir şeyin bilgisinin böyle olamayacağını iddia ederler.²⁴⁶

Nefsin bedenden ibaret olduğunu iddia edenlere göre eğer insan nefis cevherinden ibaretse o halde beden sadece onun bir terkibi ve tasarrufta bulunacağı bir mahal olur. O zaman da onun bedeninin bir yere girişi ve çıkışı atının bir yere girişi ve çıkışı gibi bir şey olur. Ancak her akıl sahibi insan, “eve girdim” ile “atım eve girdi” ifadesi arasındaki farkı çok iyi bilir.²⁴⁷ Dolayısıyla onlara göre bedende soyut bir şeyin varlığını kabul etmek insanın bütünlüğünü bozmaktır.

²⁴⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, V/201-202.

²⁴⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/36.

²⁴⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/44.

²⁴⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/45.

Beden ile nefsin mahiyet yönünden ayrı olduğunu söylemek bu kimselere göre iki farklı varlığın olduğunu iddia etmektir. Nefsin cisim veya cisimsel olduğunu söyleyenlerin bu düşüncüyü savunmalarının nedenlerinden biri de insanın duyma, görme, acıma vb. şeylerin beden cevherinin özelliklerinden olduğunu düşünmelerinden ileri gelir. Bunlara göre bu sıfatlarla vasıflanan şey beden olduğuna göre, nefis cevherinin ya bu bedenden ya da bu bedene yayılmış kenetlenmiş cisimden olduğu söylenmesi gerekir.²⁴⁸

Râzî'nin nefsin cisimsel olduğuna dair önemli bir yere sahip olan bir diğer delil de kelamcıların delili olarak nitelediği delildir. Buna göre, herhangi akıllı bir kimseye “insanın hakikati nedir?” diye sorduğumuzda vereceği cevap, bu heykeli mahsus yani bedenin kendisi olacaktır. Kelamcılara göre, insanın bundan başka bir şey olduğunu söylenildiğinde, bunu akıllı bir kimse bedihi olarak kabul etmez. Zira akıl ilahi hitabın, sevap ve cezanın bu bedene olacağını kabul eder.²⁴⁹ Ehli Sünnet kelamının kurucusu olarak kabul edilen Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936)'nin de insanı bedenin bütününden ibaret gören bir fikre sahip olduğunu İbn Fûrek (ö. 406/1015) aktarır. Onun bu aktarımına göre Eş'arî'ye göre “insan” sözcüğüyle işaret edilen şey şu görünen bünyedir.²⁵⁰ Bu kimselerin insanı bedenden ibaret saymaları onların nefis veya ruh denilen şeyi kabul etmedikleri anlamına gelmez. Onlar bedenin dışında onun mahiyetinden farklı bir şeyi kabul etmezler.

Râzî'ye göre her ne kadar kelamcılarının çoğu nefsin cisim veya cismânî olduğunu savunsa da bu zayıf bir görüştür; çünkü insan kendisinin hakikatte bedenden ibaret olmadığını, herhangi bir kanıtı dayanmadan, doğrudan, bedihi olarak bilir. Örneğin şu an var olan ve yirmi beş yaşında olan bir insan, bundan yirmi sene önce de var olduğunun bilincindedir. Ancakbu görülen beden yirmi sene önce mevcut değildi; çünkü bedenin parçaları zayıflık, şişmanlık vb. çeşitli sebeplerden dolayı değişime uğrar. Bununla birlikte ben dediğimiz şey hüviyet bakımından daima aynı kalır. Bu durum insanın bedenden ibaret olmadığını en açık göstergesidir.²⁵¹ Dolayısıyla

²⁴⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/47-48.

²⁴⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/56.

²⁵⁰ İbn Fûrek, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredu Makâlâti'l-İmâm el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimarey, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1987, s. 146, 215.

²⁵¹ Râzî, *el-Erbain fi Usûli'd-Dîn*, I-II/257; a. mlf., *Muhassal*, s. 538.

Râzî, insan nefsinin değişime uğramadan kalmasını yani kişinin sadece bedeninin değişime uğradığı örneğiyle bu durumu ispatlamaya çalışmıştır.

Onun bu konudaki bir diğer delili de kişinin kendi özel zatını bilmesi ile ilgilidir. Ona göre kendi zahiri ve batini azalarından habersiz halde olan bir kimse dahi bu özel zatını yani “ben”i bilir. İnsanın bilinen durumları bilinmeyen durumlarına aykırı olduğuna göre insanın “ben” diye tabir ettiği şey de bu zahiri ve batini azalara aykırıdır.²⁵² Râzî, nefsin cisim olduğunu savunanların aksine insanın kendisine dair bilgisinin nefsin bedenden farklı olması gerektiğini savunmuştur.

Râzî, nefsin bedenden farklı olduğunu açıklarken İbn Sînâ'nın nefsin cevherinin beden cevherinden farklı olduğunu ve ben diye tabir ettiğimiz şeyin beden olmadığını ispatlarken kullandığı deliller üzerinden nefsin cisim olmadığını göstermeye çalışmıştır.²⁵³ İnsanda birçok değişiklik meydana gelmesine rağmen, insanın değişmeyen bir öze sahip olduğunu hissetmesi bu anlamda insanın asıl zatının farklı bir yapıya sahip olduğunu gösterir.²⁵⁴

Fahreddin Râzî'nin bu konudaki görüşlerini incelediğimizde bu konuyla ilgili fikirlerin tamamen ona ait olmadığını, onun bazı hususları sadece aktarmakla yetindiğini görürüz. O, bir eserinde sadece o konuyla ilgili fikri zikrederken, başka bir eserinde bazen o fikre veya delile dair eleştirilerini zikreder. Örneğin Râzî, insanın bilgisini temel alarak yaptığı delillendirmeyi bir diğer eserinde akli yönden çürütür. Bu hususu hayvanların da kendi zahiri ve batini eczalarından haberdar olmamalarına rağmen kendi özel zatlarını bildiklerini, bedenlerinin tebeddül ve zayıflığa uğradığını dolayısıyla nefsi natıkaya sahip olmamalarına rağmen kendilerinde bu özel zatın bulunduğunu belirterek reddeder.²⁵⁵ O, yine bir başka eserinde de bu delilin nefsin cis-

²⁵² Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/258.

²⁵³ İbn Sînâ, *Risâle fî'n-Nefs*, s. 183-184.

²⁵⁴ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/257; a. mlf., *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/55; a. mlf., *en-Nefs ve'r-Rûh*, s. 40; a. mlf., *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/394; a. mlf., *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, II/218-219; a. mlf., *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/101, 105.

²⁵⁵ Râzî, *el-İşâra*, s. 382.

mani olmadığını gerektirmediğini ifade eder.²⁵⁶ Dolayısıyla Râzî, yukarıda zikretmiş olduğu nefsin cisim olmadığı fikri aksine fikirler belirtir.

Râzî'ye göre nefsin bedenden farklı olduğuna dair bir grup bu ifadeyi kabul etmeyip buna dair çirkin ifadeler kullanmışlardır. Bunlara göre nefsin yani insan diye isimlendirilen şeyin bedenden farklı olması Kur'ân ve sünnete aykırıdır. Râzî ise tam aksine Kur'ân ve sünnette bununla ilgili çok fazla delilin bulunduğunu belirterek bu hususa dair bazı deliller ileri sürer.²⁵⁷

Râzî, Mü'minûn sûresindek insanın yaratılış aşamalarından bahsedilen ayetin sonundaki “*Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık*”²⁵⁸ kısmının farklı anlaşılmasının mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre Allah bu ayette cismani beş aşamayı zikretmiş ardından altıncı mertebe olarak ruhun bedene ilişmesinden bahsetmiştir. Bu ise ona göre ruhun varlıksal olarak cisim olmadığını göstergesidir. Durum böyle olmasa altıncı mertebenin de bu aşamalardan olması gerekirdi ki o zaman “başka bir yaratılış” lafzının zikredilmesine gerek kalmazdı.²⁵⁹ Râzî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.s)'in Cebrail (a.s)'i Dihyetu'l-Kelbi şeklinde, İblis'i de Necid'li bir ihtiyar kılığında görmesi nefsin bedenden farklı olduğuna dair delillerdendir.²⁶⁰ Çünkü insan hakikatte bu bedenden ibaret olsaydı başka bir kimsenin kılığında görünmenin mümkün olmaması gerekirdi. Yine ona göre Hz. Peygambere ruh hakkında sorulduğunda onun ruh hakkında insanın yaratılış aşamalarında geçirdiği evreleri gibi bir açıklamada bulunmaması, tam aksine “*O rabbimin emrindedir*”²⁶¹ ayetini bu yurması, bu ruhun madde nev'inden bir cevher değil de, tam anlamıyla soyut bir cevher olduğuna delildir.²⁶²

Râzî, ruhun araz veya cisim olmadığını kabul etmenin mahiyet yönünden nefsin Allah'ın zatına denk ve eşit olma manasına geldiğini iddia edenlere bu iddialarının dayanaksız olduğunu belirterek, ruhun soyut bir cevher olmasının Allah'ın zatına

²⁵⁶ Râzî, *el-İşâra*, s. 378; a.mlf., *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, II/219.

²⁵⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/129.

²⁵⁸ Mü'minûn, 23/12-14.

²⁵⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/133.

²⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/396.

²⁶¹ İsrâ, 17/85.

²⁶² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/405.

denk olmayı gerektirmediğini açıklar. Ona göre bir mekân tutmama ve bir mekâna girmeme konusundaki denklik, selbi sıfatlar hususundaki bir denkliktir. Hâlbuki selbi sıfatlar konusundaki denklik mümâseleti yani mahiyet yönünden ve ontolojik olarak denk olmayı gerektirmez. Ona göre olumsuzluklardaki eşitlik, şayet benzerliği gerektirmiş olsaydı, o zaman bütün farklı şeylerin denk ve eşit olmuş olması gerekirdi.²⁶³ Ancak birçok varlık her ne kadar aynı selbî sıfatlara sahip olsa da mahiyet yönünden her biri diğerinden farklıdır.

Fahreddin Râzî, ruhun yani nefsin ölümden sonra varlığına devam ettiğine dair kullanılan daha birçok delili nefsin cisim olmadığını ispatlamak için kullanır. Aynı zamanda Râzî'nin bu konuyla ilgili en ayrıntılı bilgi verenlerden olduğunu söylemek de mümkündür.

Râzî, insanın bu heykel-i mahsûsada var olan bir cisim olduğunu iddia edenlerin yukarıda saydığımız görüşlerine ek olarak başka bir fikir görüş daha ileri sürer. Râzî'nin de bu fikri benimsediğine dair ifadelerinden dolayı ve kelam tarihinde de birçok kimsenin bu görüşü benimsemesi sebebiyle bu hususu ayrı olarak zikretmeyi uygun gördük. Tek tip bir bakış açısına sahip olmayan Fahreddin Râzî'nin bir konu hakkında farklı kanaatler ileri sürdüğünü görürüz. O yukarıda zikrettiğimiz üzere nefsin bedenden ayrı olduğuna dair görüşler belirtirken, şimdi ele alacağımız üzere bu konuda farklı görüşler benimser. Bu fikre göre insan bedeninde iki ayrı parça vardır. Bunlardan bazıları değişime uğrarken, bazıları ise herhangi bir değişime uğramadan ömür boyunca aynı kalır. Râzî, insanın değişmeyen parçalarının onun benliğini ifade ettiğini ileri sürerek bu fikrin diriliş, haşr ve neşri inkâr edenlere de bir cevap olabileceğini belirtir. Ona göre bu fikir aynı zamanda birçok muhakkik âliminde benimsediği bir fikirdir. Onun bu fikri çeşitli yerlerde zikrettiğini görürüz.²⁶⁴ Ancak felsefi kültürden de çokça etkilenen Râzî bu fikri başka yerlerde beden ve nefsin kemalinin ve şekavetinin farklı sebeplerden olması, insan bedeninin daima değişikliğe uğramasına dayanarak insanın en küçük bir parçasının dahi devamlı olmadığını söyleyerek bu hususu reddeder. Buna ek olarak, insanın bilgisinin baki olan ile olmayanın mahiyet yönünden ayrı olduğuna dair bedihiliğe dayanarak, insanın

²⁶³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/404.

²⁶⁴ Râzî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, I-II/262; a.mlf., *el-İşâra*, s. 378.

bedenden ve onun parçalarından ayrı bir şey olması gerektiği fikrine varır.²⁶⁵ Dolayısıyla bedenın belirli parçalarının baki kalması fikrini filozofların sistemine de dayanarak kabul etmez; çünkü vücudun tüm parçaları mahiyet olarak eşittir. Bedende bulunan bir kısım parçaların ölümden sonra varlığını sürdürmesi bu açıdan düşünülemez.

Râzî'nin tefsirinde nefsin mahiyetiyle ilgili çokça zikrettiği aslı cüzler fikrinin bir bakıma farklı bir açıklaması olan nefsin latif cisimlerden meydana geldiği görüşü insanın hakikati konusunda kabul gören bir fikirdir.²⁶⁶ Buna göre bu cisimler bedene kenetlenip, gül suyunun güle, ateşin kömürde, yağın susamda dağıldığı gibi dağılınca bu görülür heykel bundan dolayı hayat bulur. Erime, çözülme, değişim bu latif cisimlerde olmaz. Sadece bu, hissedilir bedene uğrar. Bu uzuvlar ve karşılımlar latif cisimleri almaya uygun olduğu sürece canlı kalır. Ne zamanki bu uyum bozulur, bu durumda latif cisimler bedenden ayrılır. İşte o zaman ölüm gerçekleşir.²⁶⁷

Râzî'nin bu görüşü Basra ekolüne mensup önde gelen Mu'tezilî kelamcılardan olan İbrahim b. Sayyar en-Nazzâm (ö. 231/845)'ın görüşüne çokça benzemektedir. Nazzâm insanın hakikatte ruhtan ibaret olduğunu söylese de ona göre bu ruh, bedene kenetlenmiş ince latif cüzlerdir.²⁶⁸ Mütেকaddimun kelamcılarında Cüveynî (ö.478/1085) de ruhu "bedene kenetlenmiş bir cisim" olarak kabul etmektedir. Ruh ona göre bu anlamda ruh latif bir cisimdir. O, bedene kenetlenmiş durumda olduğu sürece bedenın hayatı devam eder.²⁶⁹ Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) Bakillani'nin de ruhun bedene kenetlenmiş latif cüzler olduğunu kabul ettiğini belirtir.²⁷⁰

Râzî'nin bu fikri her ne kadar Cüveynî'nin görüşüne benzese de ondan ayrılan yönü, Cüveynî "çeşitli cisimler" ifadesini kullanmazken Râzî bu ifadeyi kullanmıştır. Aynı zamanda Cüveynî'ye göre bu cisimler bir hayatla canlılık ifade ederken Râzî'ye

²⁶⁵ Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh*, s. 39; a.mlf., *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/104-105.

²⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîrul-Kebîr*, X/203.

²⁶⁷ Râzî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, I-II/261.

²⁶⁸ Râzî, *Muhassal*, s. 538.

²⁶⁹ Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdu'l-Melik İmâmu'l-Harameyn, *Kitabu'l-İrşad ilâ Kavâtii'l-Edille fî'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temîm, Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1. baskı, Beyrut, 1985, s. 318.

²⁷⁰ Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Daru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. baskı, Kâhire, 2004, IV/276.

göre onların canlılığı kendi zatlarından dolayıdır.²⁷¹ Osmanlı'nın kelim âlimlerinden olan İbn Kemal(ö. 940/1534) de bu konu ile ilgili yazdığı eserinde Râzî'nin bu görüşünü zikrederek bu fikri benimsediğini ifade eder.²⁷²

Kelamcılarının çoğu insan bedeninde mücerret bir şeyin bulunduğunu kabul etmediklerinden dolayı nefislerin ve ruhların maddi olduğuna inanmışlardır. Bundan dolayı da onların bazıları nefisleri veya ruhları “bedene dağılan latif cisimler” olarak tarif ederken, bazıları ise bunun farklı bir açıklaması olarak, nefisleri veya ruhları asli eczalardan ibaret heykeli mahsuse olarak kabul etmiştir.²⁷³ Aslında her iki görüşte de aynı yöne vurgu yapılmakta ve nefsin cisimsel olduğu ve bedenden farklı olmadığı ifade edilmektedir.

Asli ecza fikri bedeninin ölümünden sonra iadenin mümkün olabilmesi için ileri sürülmüş akli bir alternatiftir. Nitekim Râzî'nin nefis konusundaki fikirlerini bütüncül bir şekilde incelediğimizde insanın ölümden sonraki varlığını iki ihtimal üzerine kurduğunu görürüz. O her ne kadar nefsi nâtika yani bedenden bağımsız bir nefis fikrini son eserlerinde taşısa da, bir alternatif olarak nefsin latif cisim olduğunu da zikreder. Ona göre insanın nefsi nâtıkayı kabul etmesi durumunda dirilişin keyfiyeti önünde herhangi bir sorun kalmaz. Ancak nefsi nâtika yani soyut bir mahiyeti olan nefis kabul edilmezse ikinci ihtimal insanın hakikatte baki cüzlerden oluştuğu fikridir.²⁷⁴ Bununla birlikte o, dirilişin vukuunun ispatı için asli cüzler fikrine dahi gerek olmadığını, bu konunun Allah'ın kudreti çerçevesinde düşünüldüğünde herhangi bir sorunun kalmayacağını da ifade eder.²⁷⁵ Râzî'nin hem felsefî bir bakış açısının olması hem de kelami bir gelenek içerisinde yetişmesi tek bir fikir üstünde yoğunlaşmasını engellemiş iadeyi temellendirmek için her iki görüşü de kullanmıştır. O bulunduğu ortama göre muhatabı iknada her iki yöntemi de değerlendirmekten geri durmamıştır.

İnsanın hakikati ile ilgili bir diğer görüşe göre, ben dediğimiz şey cisim olmadığı gibi cismânî de olmayan bir şeydir. Râzî'ye göre bu, ruhani bir dirilişi, mükâfati,

²⁷¹ İbn Tilimsâni, *Şerhu Meâlim*, s. 559.

²⁷² İbn Kemal, *Risâle*, s. 17.

²⁷³ Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 176.

²⁷⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VI/204.

²⁷⁵ Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, II/225; İbn Tilimsani, *Şerhu Meâlim*, s. 557.

hesabı ve ruhani bir cezayı kabul eden ve ruhun sonsuz bir varlığa sahip olduğunu düşünen filozoflarının çoğunluğunun görüşüdür. Ayrıca filozofların dışında Ebu Kasım Rağıb el-İsfahânî, Ebû Hâmid el-Gazâlî, Şiadan Nevbahtî (ö. 310/922) ve Muhammed b. Nu'man diğer ismiyle Şeyh Müfid (ö. 413/1022), ilk Mu'tezili âlimlerden Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) ve mutasavvıfların çoğunluğu bu görüştedir.²⁷⁶ Ancak filozofların dışındaki âlimler nefsin manevi olduğunu kabul etseler de onlarda nefis diriliş zamanı bir bedene iade edilerek âhîret hayatını devam ettirir.

Ruhun manevi bir cevher olduğuna dayanan bu görüş, İslam dünyasında ilk defa Muammer b. Abbâd es-Sülemî tarafından benimsenmiştir. Daha sonraki Müslüman filozoflar tarafından da bu, kabul edilerek geliştirilmiştir.²⁷⁷

Râzî'ye göre insanın hakikati olan "ben" in cisim ya da cisimsel olmadığına dair filozoflar tarafından iki kuvvetli delil ileri sürülmüştür.

Bunlardan birincisi nefsin ilim sıfatının üzerinden açıklanır. Buna göre bölünmeyi kabul etmeyen bilginin mahallinin de bölünmemesi gerekir. Bilginin mahalli nefis olduğuna göre nefsin bölünmeyi kabul etmeyen soyut bir şey olması gerekir. Onlar bilginin bölünmezliğini ise Allah'ı bilme meselesi üzerinden açıklarlar. Bilginin mahallinin de bölünemeyeceğini "bölünende bulunan da bölünür" önermesiyle ispat etmeye çalışırlar. Ancak Râzî "bölünen de bulunan da bölünür" sözünün nokta, birlik, izafet ve varlık kavramlarına göre doğru olmadığını açıklar.²⁷⁸ İmam Gazâlî de her ne kadar nefsin soyut bir cevher olduğunu kabul etse de, filozofların sadece akli esas alarak bu konuyu ispatlamaya çalışmalarını eleştirerek, bu delilin akli yönden tutarsızlıklarını belirtmeye çalışır.²⁷⁹ Aynı şekilde her ne kadar Râzî nefsin soyut bir şey olduğu kanaatine haiz olsa da onların bu ispat yöntemlerinin yanlışlığını ifade etmeden durmaz. Hatta o, İbn Sînâ'nın nefsin soyutluğu ile ilgili nefsin ne âlemin içinde ne de dışında bir şey olduğu fikri ile nefsin soyutluğunu ispatta öne sürdüğü akli delilleri eleştirir. Ona göre böyle hayret verici bir fikre getirilen zayıf delillerle

²⁷⁶ Râzî, *et-Teşîru'l-Kebîr*, VII/398; a.mlf., *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/38.

²⁷⁷ Dalkılıç, *İslam mezheplerinde Ruh*, s. 203.

²⁷⁸ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/262-263; a.mlf., *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/63-64.

²⁷⁹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s.364-370.

nefsin soyut bir cevher olduğunu ispat etmek imkânsızdır.²⁸⁰ Onun bu tavrından da anlaşılacağı üzere o, akli delillerle nefsin mücerret olduğunu ispatın zor bir iş olduğunun farkında olduğu için daha çok nefsin cisim veya cismânî bir şey olmadığı fikri üzerine yoğunlaşır. Nitekim Râzî, “el-Metâlibu’l-Âliye” adlı eserinde nefsin mücerred bir cevher olduğuna dair delilleri zikretmeden önceki başlıklarda “hikayetu delâili...” yani delillerin aktarımı başlığını kullanırken,²⁸¹ başka yerlerde “hikâye” yani aktarım ifadesini kullanmadan “nefsin bedenden farklı olduğuna dair sem’î deliller” başlığını kullanır.²⁸² Kanaatimizce onun bu tavrı, nefsin soyutluğunun aklen tam olarak ispat edilemeyeceği fikrine dayanır. Bundan dolayı onun asıl üzerinde durduğu şey nefsin bedenden farklı bir mahiyete sahip olduğudur.

Râzî’ye göre nefsin soyutluğunu savunanların getirdikleri en kuvvetli delillerden bir tanesi de nefsin sıfatlarının bulunduğu yer üzerine yapılan ispat yöntemidir. Bu fikre göre nefsin kudret, ilim ve diğer soyut niteliklerin yerinin beden olması durumunda bu sıfatların bedeninya bir cüzünde ya da birkaç cüzünde bulunması gerekir ki soyut bir şeyin maddi bir şeyde bulunması imkânsızdır. Bir diğer ihtimale göre ise, beden her parçasında ilim, kudret gibi sıfatlar bulunmalıdır. Ancak böyle bir şey mümkün değildir; çünkü her insan kendisinin tek olduğunu bilir.²⁸³

Râzî, nefsin cisim olmadığına dair yukarıda bahsettiğimiz delillere benzer birçok akli delili “el-Metâlibu’l-Âliye” adlı eserinde ele alır. O, bu eserinde “nefsin cisim olmaktan soyutlanmış bir şey olduğuna dair iknâi delillerin hikâyesi” bahsinde bu görüşü savunanların delillerini zikreder. Aynı zamanda bu delillerin İbn Sînâ tarafından kullanıldığını ifade eder. Bu delillere genel bir bakış açısıyla bakıldığında akli kuvvetlerle bedenin mahiyet farklılığı üzerine vurgu yapıldığı, bu kuvvetlerin cisimle bu anlamda bağı olmadığı fikri etrafında şekillenir. Fahreddin Râzî, bu delillerin tutarsız yönlerini tek tek açıklar.²⁸⁴ O aynı zamanda bir başka eserinde de bu fikre dair ileri sürülen delillerin zayıflığını bazı itirazlarla ortaya koyar ve bu konuda hiç kim-

²⁸⁰ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, VII/94,99.

²⁸¹ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, VII/69, 91.

²⁸² Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, VII/129.

²⁸³ Râzî, Muhammed b. Umer Fahreddin, *Muhassalu Efkarî’l-Mütekaddimîn ve’l-Müteahhirîn mine’l-Hukemâ ve’l-Mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetu Dâri’t-Turâs, 1. baskı, Kâhire, 1991, s. 545-546; a.mlf., *en-Nefs ve’r-Rûh*, s. 33-34.

²⁸⁴ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, VII/91-99.

senin insanı sadece bedenden ibaret görmediğini ifade eder. Ona göre bu konudaki tartışmaların hepsi ittifakın olduğu bir konudaki fikir ayrılıklarıdır. Aynı zamanda o, nefsin mizaç olmadığına dair getirilen delilleri eleştirirken her ne kadar kendisi de bu mizacı kabul etmese dahi dağılan bu mizacı, Allah Teâlâ'nın toplama kudretinin bulunduğu neden düşünülmediğini sorar. Ona göre bu fikri çürütmek ancak Allah Teâlâ'nın faili muhtar olduğunu kabul etmemekle olur.²⁸⁵ Râzî, bu itirazıyla aslında filozofların nefsin soyutluğunu, bedenın tekrar iade edilemeyeceği ve âhiret hayatının sadece ruhânî olduğuna dair getirdikleri delillerde sadece akli kullanarak ispat etme yöntemlerini eleştirir. Esasen onlara Allah'ın kudreti ekseninde düşünüldüğünde hiçbir şeyin imkânsız olmadığını açıklar. Böylece filozofların istidlallerindeki zorlamaları ifade eder.

Râzî'nin nefsin mahiyeti konusundaki görüşlerine bütüncül bir açıdan baktığımızda onun bu hususta farklı zamanlarda ve yerlerde farklı görüşler sergilediğini görürüz. Özellikle de onun eserlerini göz önüne aldığımızda Râzî'nin felsefi bakış açısına göre yazdığı eserlerinde farklı bir görüşü savunurken, bunun dışında yazdığı eserlerinde bu konuda farklı kanaatte olduğunu görürüz. Yukarıda ele aldığımız üzere örneğin o, “el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn”, “Nihâyetu'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl” ve “el-İşâra fî İlmi'l-Kelâm” adlı eserlerinde insanın bazı parçalarının devamlı olduğunu belirtir. Dolayısıyla asli unsur fikrini savunur.²⁸⁶ Aslında onun bu fikri savunması, ma'dûmun iadesinin mümkün olmadığına dair bir cevap verme çapasıdır; çünkü karşıdaki kimseler ma'dûmun iadesini kabul etmediklerinden dolayı ba'sı da inkâr edenlerdir. O, bu fikriyle bir nevi onların tereddütlerini yok etmeye çalışır. Onun bu fikrinde dirilişin gerçekleşmesi ileride de görüleceği üzere, asli unsurlarla gerçekleşir.

Tefsir-i Kebîr'de ise bazı yerlerde nefsin latif bir cisim olduğunu zikrederken,²⁸⁷ başka bölümlerde de nefsin soyut bir cevher olduğunu ifade eder.²⁸⁸

²⁸⁵ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/77-79.

²⁸⁶ Râzî, *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, I-II/262; a. mlf., *el-İşâra*, s. 378; a. mlf., *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/76.

²⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX/409-410; a.e., III/427.

²⁸⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, III/452.

Râzî, “el-Mebâhîsu’l-Meşrikiyye”²⁸⁹, Şerhu Uyûni’l-Hikme²⁹⁰, en-Nefs ve’r-Ruh ve Şerhu Kuvâhuma”²⁹¹ ve özellikle de “el-Metâlibu’l-Âliye mine’l-İlmi’l-İlahî”²⁹² adlı eserlerinde nefsin bedenden farklı manevi bir cevher olduğunu kabul eder. Özellikle “el-Metâlibu’l-Âliye” nin önemli olmasının sebebi, Râzî’nin bu eserinin kronolojik olarak son eserlerinden olması ve memzuc bir tarzda yazılmasından kaynaklanır.²⁹³ Fikri gelişim ve tekâmül açısından da bakıldığı zaman onun bu konuyla ilgili son eserinin bize nefis konusundaki fikrini göstereceği bir gerçektir. Onun buradaki fikrine göre nefis bedenden farklı bir cevherdir. Nitekim Râzî üzerinde araştırmalar yapan Salih Zerkân hem bu eserin onun son eseri olması bakımından onun fikrini yansıtabileceği hem de başka eserlerinde bu düşüncesinin olmasına dayanarak Râzî’de nefsin soyut bir cevher olduğu fikrine varır.²⁹⁴

Çok yönlü bir ilmi sisteme sahip olan Râzî her ne kadar nihai görüşü nefsin soyut bir cevher olması ise de kanaatimizce nefis konusunun zaruriyyatı diniyyeden olmamasına binaen o başka görüşleri de alternatif olarak kullanmıştır.²⁹⁵ O, felsefi olarak eserlerinde de görüleceği üzere ağırlıklı olarak nefsin soyut bir cevher olduğunu savunmuş, bununla birlikte gelenekle bağı olan bir ilim adamı yani bir kelamcı olarak ise bulunduğu ortamın bakış açısını da dikkate alarak nefsin latif cisimlerden oluştuğunu bir diğer deyimle asli cüzler fikrini kullanmıştır. Kanaatimizce ona göre önemli olan nefsin bedenden farklı olduğu ve bir sonraki mevzuda da belirteceğimiz üzere ölümden sonra varlığına devam ettiği hususudur. O bu hususta cismi latif veya cevheri mücerred arasında bu anlamda fark görmez.²⁹⁶ Ancak her ne kadar bu şekilde alternatifler üretse de aslında nefsi soyut olduğunu kabul etmek, ma’dûmun iadesi

²⁸⁹ Râzî, *el-Mebâhîsu’l-Meşrikiyye*, II/225, 370.

²⁹⁰ Râzî, bu eserinde İbn Sîna’nın fikirleri çerçevesinde akli lezzetlerin hissi lezzetlerden daha kuvvetli olduğunu ispat etmeye çalışarak nefsin akli bir cevher olduğu sonucuna varmaya çalışır. Bilgi için bkz. Râzî, Muhammed b. Umer Fahreddîn, *Şerhu Uyuni’l-Hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Tahran, t.y., III/133-171.

²⁹¹ Râzî, *en-Nefs ve’r-Rûh*, s. 30.

²⁹² Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, VII/106, 213.

²⁹³ Fahreddin Râzî’nin eserlerinin kronolojik sırası için bkz. Türker, Ömer-Demir, Osman, *İslam düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İsam Yayınları, İstanbul, 2013, s. 91-164.

²⁹⁴ Zerkân, Muhammed Sâlih, *Fahrudîn er-Râzî ve Ârâuhu’l-Kelâmiyye ve’l-Felsefiyye*, Dâru’l-Fikr, y.y., t.y., s. 480.

²⁹⁵ Coşkun, İbrahim, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Nefs (Ruh)in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 2005, VII/II, s. 17.

²⁹⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VI/203.

vb. hususlardaki sorunları haletme konusunda onun için en önemli araçtır.²⁹⁷ Onun nefsin soyut olduğuna dair öne sürdüğü akli delillerin çoğu, nefsin soyut bir cevher olduğunu iddia edenlerin delilleriyle aynıdır. Râzî, nefis konusunda özellikle İbn Sînâ'nın eserlerinde yer verdiği delilleri kullanır. Ancak onun bu konu ile ilgili tavrı, delilleri zikrettikten sonra bunlara gelebilecek eleştirileri belirtmek ve bu delillerin zayıf yönlerine işaret etmektir. O, her ne kadar bu mevzu ile ilgili İbn Sînâ'dan fazlasıyla etkilenmiş olsa da ilmi sistemi gereği bu eleştirel yönünden ve kendine özgü fikirlerinden de vazgeçmez.²⁹⁸ Onun eserlerindeki görüşlerini tam olarak anlayabilmek için, bu görüşleri bir bütün olarak okumamız gerekir. Bir yerde zikrettiği bir hususu başka bir yerde reddetmesi, onun eserlerinin bütün olarak okunup anlaşılmasını gerektirir; zira o, bir görüşü bir yerde sadece aktarmakla yetinirken başka bir yerde bununla ilgili açıklamalar yapar.

B. Nefs İle Beden Arasındaki İlişki

Fahreddin Râzî, nefis-beden ilişkisine dair konuşurken bu açıdan ruhun varlığını kabul edenlerin iki kısma ayrıldığını, onlardan bazılarının nefis ile beden arasındaki ilişkiyi bir yönetme, düzenleme ve tasarruf ilişkisi olarak görürken, bazılarınca ise ruh ve bedenin birbirleriyle bir bütün halinde görüldüğünü ifade eder. Onlara göre insan bu ikisinden meydana gelen bir varlıktır.²⁹⁹

Râzî, insanın zahiren ve örfen bu bedenden ibaret olduğundan dolayı kendisine “insan” denildiğini, hakikatte ise insanın bu beden olmadığını ifade eder.³⁰⁰ Yani onun insan anlayışına göre ölümden sonra varlığını devam ettiren nefis hakikatte insanın kendisidir. Dolayısıyla Râzî'nin düşüncesinde de nefsin bedenle olan ilgisi tasarruf ve tedbir yönüyledir.³⁰¹

Nefis konusunda Râzî'nin kendisinden etkilendiği İbn Sînâ'da da beden, insanın mahalli, yurdu ve taşıyıcısıdır. Ona göre insan dediğimiz şey, bedenle çok fazla içli dışlı olduğu ve onunla birlikteliği güçlü olduğu için kendisini bedenden ibaret saymış

²⁹⁷ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VI/194.

²⁹⁸ Râzî, *el-Metâlibu 'l-Âliye*, VII/69-90; a. mlf., *el-Mebâhisu 'l-Meşrikiyye*, II/219, 241, 339.

²⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VII/398-399.

³⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VII/405.

³⁰¹ Râzî, *el-Mebâhisu 'l-Meşrikiyye*, II/371.

dolayısıyla bedenden ayrılmak kendisine zor gelmiştir.³⁰² İmam Gazâlî de nefsin bedenle ilişkisinin idare ve tasarruf yönüyle olduğunu aynı şekilde vurgular.³⁰³ Râzî'nin nefsin manevi cevher olduğunu kabul edenler arasında saydığı ilk Mutezîlî kelamcılardan olan Muammer b. Abbâd es-Sülemi'de de Şehristani'nin eserinde zikrettiğine göre, nefsin bedenle olan ilişkisi sadece yönetme ve tasarruf yoluyladır.³⁰⁴

Râzî'ye göre organlar ruhun birer aletidir. Nefs ise, zatı itibariyle onlardan farklı, ama tasarruf ve yönetim bakımından onlarla ilgili olan bir cevherdir.³⁰⁵ Bu anlamda Râzî'ye göre nefsin cismani âlemde tasarrufta bulunabilmesi için bedene ilişmesi gerekir.³⁰⁶ Nefs bedene iliştği zaman onda bir ışık meydana gelir ki bu ışık bütün azalara yayılarak onlara hayat verir.³⁰⁷ Bu yönden Râzî'de nefis-beden ilişkisine baktığımızda, beden nefsin fonksiyonlarının yerine getirildiği bir iş yeridir. Nefs ve beden ilişkisine dair fikirlerin yer aldığı eserleri genelde felsefi tarzda ve nefsin soyutluğunu savunduğu eserlerdir. Bundan dolayı onun nefsin latif cisim olduğuna dair görüşlerinin yer aldığı eserlerinde bu ilişkiye rastlamayız; çünkü nefis zaten latif cisimler olması hasebiyle beden ile bir bütündür.

Nefsin bedenle sadece tasarruf ve tedbir yönünden ilgisi olduğu ve bedenin bundan başka bir fonksiyon olmadığı bakış açısına göre, ruh ve beden farklı cevherler olması ve ölümden sonra hayatıyetine devam edecek olan şeyin ruh olması sebebiyle kendisine “insan” denilen şeyin onun nefsi olması gerektiğini anlıyoruz. Ancak bu fikir insanın bütünlüğü açısından fazlasıyla sıkıntılıdır. Zira insan ruhu ve bedeniyle bir bütün olarak ilahi hitapla karşı karşıyadır. Nefsin beden gibi olmaması ve ölümden sonra hayatıyetini devam ettirmesi, onun hakikatte insanın kendisi olduğunu ve bedeni dışlanmasını gerektirmez; çünkü beden ruhsuz bir fonksiyonu olmadığı gibi ruh da beden olmadan tam değildir.

³⁰² İbn Sînâ, *el-Edhaviyye fi'l-Meâd*, s.128.

³⁰³ Gazâlî, Ebû Hâmid, *Meâricu'l-Kuds fi Medârici Mâ'rifeti'n-Nefs*, Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 2. baskı, Beyrut, 1975, s. 117.

³⁰⁴ Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehna ve Ali Hasan Fâûr, Daru'l-Ma'rife, 3. baskı, Beyrût, 1993, I/81.

³⁰⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/401.

³⁰⁶ Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh*, s. 25.

³⁰⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX/456.

Mutlak ruh ve beden ayırımına dayanan ve ruhu kullanan, bedeni ise kullanılan bir alet olarak kabul eden bu anlayışın felsefi temelini Platon (m.ö. 427/347)'a dayandığı ve İbn Sînâ vasıtasıyla Gazâlî'den itibaren Râzî'nin de bu fikirden etkilendiğini, Râzî'nin ruh-beden ayırımında görmek mümkündür.³⁰⁸ Bu anlayışa göre, bizim esas kimliğimizi ruhumuz oluşturur. Bedenimiz ve ruhumuz iki ayrı cevher olduğundan dolayı ikisinin bütün olduğu bir insan anlayışı bu bakış açısına göre düşünülemez. Nefs soyut ve bedenden farklı bir şey olduğuna göre bizim hakikatimiz nefsimizdir.

Râzî'nin nefsi soyut bir cevher kabul etmesi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi nefsin bedenle hiçbir ilgisi olmadığı anlamına gelmez. Onun nefis ile beden arasındaki ilişkiye dair görüşlerini bütüncül açıdan değerlendirdiğimizde nefsin ruhani, soyut bir cevher olarak bedende tasarruf ve tedbirde bulunduğu, bedenle ilişkisini bu şekilde sürdürdüğünü söyleyebilmek mümkündür. Ancak bu iki ayrı cevherin birbirleriyle olan ilişkisini, onun fikirlerini temel alarak çözebilmek çok zordur. O, insanın nefis ve bedenden oluştuğunu kabul etmekle beraber nefis ve beden arasında mahiyet yönünden bir farklılığa vurgu yapar. Râzî'nin bu farka vurgu yapmasının sebebi bir sonraki mevzuda da bahsedileceği üzere nefis ve beden ölümünden sonraki durumuyla ilgilidir. Kanaatimizce insanın ölümünden sonraki durumuyla ilgili felsefi kanaatler onun farklı görüşlere sahip olmasına ve insan konusunda ruh ve beden ayırımına gitmesine sebep olmuştur. Ancak o, ruh beden ayırımına giden filozofların aksine bir diriliş fikrini savunmuştur.

C. Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu

Felsefi düşüncenin etkisiyle nefis yani ruh üzerinde yapılan tartışmalar genellikle onun varlığıyla ilgili olmayıp daha çok mahiyeti üzerine olmuştur. Bu felsefi kültürde ruhun ölümünden sonraki durumu ile ilgili rivayetlerin esas alınmasından daha çok, onun mahiyeti üzerinden akli değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ruhun ölümünden sonraki durumu ile Kur'ân'da açık deliller olmamakla birlikte, rivayetlerde

³⁰⁸ Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul 2005, s. 30; Sönmez, Vecihi, "İslam düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 18, Van, 2011, s. 19; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, II/225.

ölümden sonra ruhun keyfiyeti ile ilgili bazı bilgiler vardır.³⁰⁹ Fahreddin Râzî her ne kadar nefsin ölümsüzlüğünü açıklamada akli ve nakli delillere başvurmuş olsa da, onun da bu felsefi kültürün etkisiyle bu konudaki düşüncesini şekillendirdiğini görmek mümkündür.

Felsefi sistemde ruhun özünü yaratıcısından aldığı inancından dolayı basit ve ölümsüz olduğunu iddia eden Kindî (ö. 252/866)'den sonra İslam filozoflarından Farabi (ö. 339/950) ve İbn Sînâ bu düşünceyi sistemleştirerek geniş bir şekilde ele almışlardır.³¹⁰ Bu konunun akli ve nakli değerlendirmelerle ele alınması Gazâlî ve sonrasında özellikle felsefenin tesiriyle gerçekleşmiştir. Gazâlî'den önce daha çok genel manada âhiret hayatı üzerinde durulurken, onunla birlikte ve ondan sonra ruhun ölümsüzlüğü gibi müstakil konular ortaya çıkarılmış ve müstakil bir başlık altında ele alınmıştır.³¹¹ Gazâlî sonrasında ise özellikle Râzî bu konu üzerinde fazlasıyla durmuş ve bununla ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur.

Nefsin ölümden sonraki durumuyla ilgili görüşlere baktığımızda, iki farklı bakış açısına rastlamak mümkündür.

Bunların ilki beden gibi nefsin de ölümlü oluşuyla ilgilidir. Bazı kimseler nefsin ölümlü oluşunu "*Her nefis ölümü tadıcıdır*",³¹² "*yer üzerindeki her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı baki kalacaktır*"³¹³ ve "*onun zâtından başka her şey yok olacaktır*"³¹⁴ ayetlerindeki umum lafızlardan hareketle nefsin de bunun içine girdiğini savunur.³¹⁵

³⁰⁹ Bkz. Müsned, VI, 140; Müslim, Cenâiz, 30-31, Tevbe, 46; İbn Mâce, Zühd, 30-31; Ahmed b. Hanbel, III, 455; VI, 424-425; Buhârî, Megâzî, 9, 28; Cihâd ve's-Siyer, 6, 14, 19, 21, 22; İbn Mâce, Cihâd, 24; konu ile ilgili rivayetler ve açıklamaları için ayrıca bkz. İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *er-Rûh*, thk. Yûsuf Ali Bedevî, Daru İbni Kesir, 6. baskı, Beyrut, 2005, s. 155-168.

³¹⁰ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 281-282.

³¹¹ Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 270.

³¹² Enbiya, 21/35.

³¹³ Rahman, 55/26-27.

³¹⁴ Kasas, 28/88.

³¹⁵ İbn Ebi'l-İzz, Ali b. Ali, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî ve Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, 9. Baskı, Beyrut, 1996, II/570; Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu'l-Fasl Beyne'l-lezîne Yu'minûne bi'l-Ğaybi ve'l-lezîne La Yu'minûn*, Dâru's-Selam, y.y., 1986, s. 172.

Diğer bir kısmına göre ise nefis bedeninin ölümünden sonra hayatına devam eder. Nefsin latif cüzler olduğunu söyleyen kimseler de bu görüşü savunur.³¹⁶ Râzî'ye göre nefsin özel bir cisim veya soyut bir cevher olduğu fark etmez. Her iki durumda da nefis bedeninin ölümünden sonra diri kalır.³¹⁷ Râzî'nin eserlerine bakıldığında onun asıl görüşünün nefsin ölümsüzlüğü fikri olduğunu görmek mümkündür.³¹⁸ Onun nefis konusundaki genel görüşü ve kitaplarında nefsin ölümsüzlüğüne dair getirdiği deliller, bu fikirde olduğunun göstergesidir. Ayrıca nefis ölümden sonra ona göre tikelleri idrak edebilen bir yapıya da sahiptir.³¹⁹ Nefsin ölümden sonra hayatiyetine devam etmesi nefsin mahiyetiyle ilgili bir konudur.³²⁰ Râzî'de nefsin bedenden farklı bir cisim olduğunu daha önce açıklamıştık. Onun bu fikrine göre nefsin ölümsüz olması onun mahiyetine dayanır. Râzî'nin bu fikrine göre nefsin ölümsüz olduğu fikri onun bedenden farklı olduğu ilkesine bağlıdır.³²¹ Ayrıca o, yukarıda zikredilen her şeyin yok olmaya, ölmeye mahkûm olduğuna dair ayetler değerlendirirken, ölümün Allah dışındaki her şey için mümkün olduğunu belirtir. Onun bu fikrinden de anlaşılacağı üzere, ölümün her şey için mümkün olması nefsin de mahiyet olarak ölüme uygun olduğuna işaret etse de nefsin ölmesini gerektirmez.³²²

Ölümün mahiyeti ile ilgili görüşler aslında insanın hakikatinin ne olarak kabul edildiği etrafında şekillenir. Buna göre, insanın hakikatinin beden olduğunu iddia edenler bedeninin ölümüyle insanın tümünden öldüğü sonucuna varırlar. Ancak insanın bu bedenden ibaret olmadığını düşünenlere göre ise insan, hakikatte ölmez. Beden nefsin tasarrufuna uygun olduğu sürece nefis onunla tedbir ve tasarruf yönünden ilişki içerisinde olur. Ancak bu salahiyet bozulduğu zaman nefsin bedendeki tasarrufu sona erer ve nefis bedenden ayrılır. İşte bu durumda ölüm gerçekleşmiş olur.³²³ Bu bakış açısına bağlı olarak, ölüm insan için nefsin bedenden ayrılması olarak değerlendirilmiş, yok oluş bakımından ise, nefis için böyle bir şeyin geçerli olmadığı ve

³¹⁶ İbnTilimsânî, *Şerhu Meâlim*, s. 582.

³¹⁷ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, III/427.

³¹⁸ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VII/403-406.

³¹⁹ Râzî, *el-Metâlibu 'l-Âliye*, VII/261.

³²⁰ Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 232.

³²¹ Râzî, *el-Metâlibu 'l-Âliye*, VII/213; a. mlf., *el-Mebâhisu 'l-Meşrikiyye*, II/225.

³²² Râzî, *el-Erbain fi Usûli 'd-Dîn*, I-II/274.

³²³ Râzî, *el-Erbain fi Usûli 'd-Dîn*, I-II/281; Gazâli, *Meâricu 'l-Kuds*, s. 117.

ölümünden sonra azap veya nimet içerisinde olduğu belirtilerek pek çok deliller ileri sürülmüştür.³²⁴

Fahredden Râzî'ye göre beden, nefsin tasarruf mahalli olmasından ibaret olduğunu daha önce ifade etmiştik. Hatta o, bunu bir evde oturup rahat bir şekilde hareket edebilen sonrasında ise evden çıktığında hayatiyetine aynı şekilde devam edebilen bir insana benzetir. Bu kimse evden çıktığında nasıl ki ölmüyorsa ruhun da bedenden çıktıktan sonra ölmesi gerekmez.³²⁵

Râzî, nefsin sonsuzluğu ile kıyamet ve ba's arasında çok sıkı bir ilişki kurar. O, insanın özel bir mizaca sahip özel bir cisim olduğunu savunanların, insanın bazı parçalarının yok olmadığı yok olanın sadece sıfatlar olduğu fikrinin çelişikliğini ifade etmeye çalışır. Ona göre mademki ma'dûmun iadesi onlara göre caizdir. Bu durumda aslında zatların bâki kalmasının da bir önemi yoktur; çünkü ma'dûmun iadesi mümkün olduğuna göre insanın bütün zatıyla yok olup tekrar iade edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Eğer ma'dûmun iadesi caiz görülmediğinden dolayı zatların baki kaldığı fikri öne sürülmüşse, bu durumda insanın aynıyla iadesi için sadece zatların baki kalması fikri de yetmez.³²⁶ Ona göre aslında bu sorunların en iyi çözümü, soyut bir cevher olan nefsin kabul edilmesi ile gerçekleşir.

Râzî'ye göre kelamcılardan insanın sadece bu bedenden ibaret olduğunu ileri sürenler, ba's ile insanın bu görünen bedenden ibaret olduğu fikrini bir araya getirmişlerdir. Böylece onlardan bir kısmı ma'dûmun aynıyla iadesinin mümkün olduğunu söylerken, bir kısmı ise asli unsurların baki kalıp mizaç ve sıfatların yok olduğunu, bununla da iadenin imkân dâhilinde olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Râzî ise nefis hakkındaki görüşüyle kıyamet ve ba'sın ancak nefsin hulûduyla mümkün olduğunu ifade etmiştir. Yine ona göre nefsin bedenden ibaret olduğunu söylemek ba'sı ve kıyameti iptal ettiği gibi, nefsin ölümden sonra devamına da engeldir. Bu durumda insan hayvandan daha değersiz olmuş olur; çünkü insan diğer varlıklardan akıl kuvvesiyle ayrılır. Akıl ise cismani şeylerde sıkıntı görürken, ölümden sonra kendisinden faydalanacak akli kemâlatla ise saadet görür; çünkü insanın akli kendi-

³²⁴ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 117.

³²⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/213.

³²⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/212.

sini geçmişi, bugünü ve yarını için düşünmeye sevkeder.³²⁷ Ona göre nefsin bekasını ispat etmek, bir nevi onun saadeti ve bedbahtlığının ispatıdır.³²⁸

Onun nefsin akliliğine yaptığı vurgu İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerini bizlere anımsatır. Nitekim İbn Sînâ da mükâfat ve azabın ruhaniliğini savunurken akliliğe vurgu yapar. İbn Sînâ'ya göre insanın sadece bu bedenden ibaret olduğu düşüncesinin temelinde aslındainsanın hissi lezzetlere alışmış olması ve bu hissi lezzetleri kaybetme korkusu vardır. Bedenin nefse galip gelmesi sonucunda insan kendisinin hakikatini unutmuştur. Dolayısıyla lezzetlerin yani sevap ve ikâbın cismani olacağına kanaat getirilmiştir. Ona göre bu anlayışı insanın zihninden bir anda silmek mümkün olmadığından peygamberler insanlara müjde ve uyarıda bulunmak için âhiret hayatının duyularla olacağını söylemişlerdir.³²⁹ Bu hususu İbn Rüşd (ö. 520/1126) ise bedensel arzulardan kurtulma şeklinde tabir eder. Ona göre de ahirette sevab ve ikab aslında nefsin kendisine verilecektir. Onun düşüncesinde ise beden nefsin arınması için bir araçtır. Çünkü nefis âhirette bedende yaptığı şeylerden dolayı sıkıntı çekecek veya mutluluk içerisinde olacaktır.³³⁰

Nefsin ölümsüzlüğünü savunan İbn Sînâ vb. filozoflarla Râzî vb. âlimler arasındaki fark, nefsin âhiretteki varlık şeklinde ortaya çıkar. Râzî vb. kimseler nefsin bedenle varlığını sürdüreceğini düşünürlerken İbn Sînâ vb. kimseler cismanî dirilişi inkâr ederek nefsin kendi başına varlığını sürdüreceğini söylerler. Hatta onlara göre beden nefis için ilahi feyzi engelleyen bir yükür.³³¹

Râzî, nefsin bekası konusundaki görüşünün sağlamlığını ispat etmek için nefis konusundaki fikirlerinin peygamberlerin ve bu konuda bilgin konusunda bilgin olan kimselerin görüşüyle aynı olduğunu ifade eder. Ona göre ruhun bedenlerden önceki durumu ile bedenlerden ayrıldıktan sonraki durumları ile ilgili birçok rivayet vardır. Bu bütün rivayetler nefsin bu bedenden farklı bir şey olduğunu gösterir. O, pek çok

³²⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/124-125.

³²⁸ Râzî, *el-Muhassal*, s. 550.

³²⁹ İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, s. 129-130.

³³⁰ İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf An Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, thk. Mustafa Hanefî, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. baskı, Beyrut, 1998, s. 201.

³³¹ Müseyyer, Muhammed Seyyid Ahmed, *er-Rûh fî Dirâsâti'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, Daru'l-Meârif, 2. baskı, y.y., 1988, s. 178-190.

ayeti okuyup, ruhla ilgili pek çok şey söyleyen Hz. Peygamberin ruhun ne demek olduğunu anlayamadan vefat ettiğini söyleyenlere hayretle baktığını ifade eder.³³² Nefsin bedenden farklı olduğu fikrinin sonucu olarak da Râzî, nefsin ölümsüzlüğünü savunur. O, bu hususu çeşitli delillerle temellendirmeye çalışır.

1. Nefsin Ölümsüzlüğüne Dair Deliller

İnsan nefsinin ölümden sonra diri olduğuna dair hem nefsin cismi latif olduğunu düşünenler hem de nefsin manevi bir cevher olduğunu kabul edenler buna dair bazı deliller ileri sürerler. Nefsin soyut cevher olduğunu ileri süren filozoflar bununla ilgili sadece akli deliller ileri sürerlerken Râzî, akli ve iknaî deliller diye isimlendirdiği deliller yanında Gazâlî’de olduğu gibi³³³ bir de nakli deliller sunar. Ayrıca Râzî’nin nefsin ölümsüzlüğünü ispattaki amacı dirilişi temellendirmektir. Bundan dolayı o, bu konuda bazı delillerle bu temellendirmeyi yapmaya çalışır. Râzî’nin eserlerinde zikrettiği akli ve ikna edici deliller şunlardır:

Birincisi nefsin ölümsüzlüğü fikrinin Tanrı-âlem ilişkisi üzerinden temellendirilmesine dayanır. Râzî’ye göre nefsin bedende yönetim ve faaliyette bulunmasının sebebi onun hayat, ilim vb. sıfatlara sahip olmasından ileri gelir. Onun bu sıfatları ise bedeninin iyi olma durumuna bağlıdır. Bedenin iyiliği ise nefsin hayat, ilim ve kudret sahip olmasına bağlıysa, bunlardan her biri diğerini gerektirir ki bu da devir anlamına gelir. Râzî’ye göre bundan kurtuluşun en iyi yolu nefis ile beden arasındaki ilişkinin Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiye benzediğini söylemektir. Böylelikle o, bedeninin ölümüyle nefsin ölmediğini bu yolla ispatlamaya çalışır.³³⁴

İkinci delil nefis ve bedenden birinin zayıflığının diğerinin zayıflığını gerektirmediği tezi üzerine kuruludur. Bu fikre göre bedeninin zayıf düşmesiyle nefis zayıflamadığına göre onun ölümüyle nefsin ölmemesi gerekir. Râzî, bu durumu çok düşünme ve uyku üzerinden açıklar. Ona göre sürekli düşünme bedeni yıpratmasına rağmen nefste bir zayıflamanın aksine olgunlaşma görülür. Yani bu durum insanı fikren olgunlaştırır. Aynı şekilde uykuda insanın her ne kadar duyma, görme vb. işlevleri

³³² Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VII/404.

³³³ Gazâlî, *Meâricu 'l-Kuds*, s. 117-122.

³³⁴ Râzî, *el-Metâlibu 'l-Âliye*, VII/214.

ortadan kalksa da, nefis bu sırada fizik ötesi âlemle ilişkide olduğu için bu onun kemalini gerektirir.³³⁵ İşte bütün bu durumlar nefsin bedenini ölmesiyle ölmediğini gösterir; çünkü nefis bu anlamda bedene bağlı değildir.

Üçüncü delil insanın varlıklar arasında en değerli olma ilkesine bağlı olarak Râzî tarafından açıklanır. Râzî'ye göre ölümden sonra nefsin öldüğünü söylersek eğer, bu, mutluluğun maddi lezzetlerin çoğaltılıp, bedeninin rahatlamasına bağlı olduğu anlamına gelir. Akılsızlık bu lezzetlerin çoğaltılmasını gerektirirken, akıl bunların yani maddi lezzetlerin azaltılmasını gerektirir. Böyle bir durumda akıl maddi lezzetlerin azaltılmasını istediğinde bu durumda en değersiz bir sıfat olur ki, akıllı insan ise akılsız insandan daha değersiz olur. Akıl insanın en değerli varlık olduğunu bedihi olarak ifade ettiğine göre, manevi lezzetlerin elde edilmesi için nefsin ölümsüz olması gerekir; çünkü nefis baki değilse insan en değersiz varlık olmuş olur ki aklen bu geçersizdir. Râzî bunu kral ve köle örneğiyle açıklar. Ona göre akıl insanın kral olmasını diğer varlıkların da onun kölesi olmasını gerektirir.³³⁶

Dördüncü delil aklın manevi şeyleri yüce görmesine dayanır. Râzî'ye göre bütün akıllar duyuşal lezzetlere daha az kapılan, iyilikte bulunan vb. şeylerle uğraşan insanları kâmil olarak vasıflarken, cismânî lezzetlere kapılanları, insanların hakkına riayet etmeyen vb. kişileri de değersiz olarak nitelendirmektedir. Buradan yola çıkarak o, nefsin varlığını sürdürmemesi durumunda insanların gözünde cismanî lezzetle uğraşmak mutluluk sebebi olacağı, böylece cismânî lezzetlerden uzak duran insanların sıkıntıya düşeceği sonucuna varır. Ona göre akıl böyle bir şeyi batıl gördüğünden bu mutluluk ve sıkıntı ancak nefsin ölümsüz olmasıyla gerçekleşir.³³⁷ Böylece Râzî, insanın manevi yönüne vurgu yaparak asıl saadetin ölümden sonra nefsin varlığına devamıyla olacağını ispatlamaya çalışır.

Beşinci delil Râzî'nin insanın yaratılış amacıyla temellendirdiği, insanın varlığının asıl amacının iyi ve huzurlu yaşam olduğuna dair delilidir. Râzî'ye göre bunun aksi düşünülürse insanın kötülük ve işkence için veya boş yere yaratılmış olması gerekir ki bu, Rabbimizin şanına yakışmaz. O, buradan insanın iyilik ve rahmet için

³³⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/215-216.

³³⁶ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/222.

³³⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/222-223.

yaratıldığı sonucunu çıkararak, bu iyiliğin ya ölümden önce veya sonra gerçekleşeceğine dair iki ihtimalin olduğunu söyler. Ona göre bunun ölümden önce gerçekleşmesi imkânsızdır; çünkü dünya kötülüklerin olduğu bir yerdir. O halde yaşanacak iyiliklerin asıl mekânı ölümden sonradır. Bu durum bedenın ölümünden sonra nefsin ölmemesini gerektirir.³³⁸

Altıncı delil ma'dûmun aynen iadesinin imkânsızlığı üzerine temellendirilir. Râzî'ye göre bedenın aynıyla iadesi aklen mümkün olmadığından bu konudaki en doğru görüş, bedenın ölümünden sonra nefsin varlığına devam edeceği görüşüdür.³³⁹ Bu görüş ileride de görüleceği üzere iadenin imkânsızlığına dair bir alternatif olarak ileri sürülmüştür.

Yedinci delil nefsin ölümsüzlüğünün insanın selim fitratına dayandırılarak açıklanmasına dayanır. Râzî birçok dine ve millete mensup insanların fitraten ölümleri için dua, sadaka ve kabir ziyareti konusunda ittifak ettiği ve bu kadar insanın yanlış bir şey üzerinde ihtilaf edemeyeceğini söyler. Ona göre şayet insan nefis bakımından diri kalmasaydı böyle şeylerin yapılması abes bir şey olurdu. Fakat insanların selim fitratları bedenın ölümünden sonra insanın hakikatte ölmediğine delildir.³⁴⁰

Sekizinci delil nefsin ölümsüzlüğünün, rüyada gördüğümüz bazı ölü kimselerin söyledikleri şeylerin gerçek hayatta aynen gerçekleşmesiyle yani bir nevi tecrübî bilgiyle temellendirilmesidir. Râzî'ye göre pek çok kimse rüyasında, ölen bir kimse tarafından kendisine söylenen şeylerin uyandıktan sonra aynen gerçekleştiğini görür. Ona göre nefis ölümsüz olmasaydı böyle olayların gerçekleşmesi mümkün olmazdı.³⁴¹ Bu delille Râzî, nefsin manevi yönü olan rüya vasıtasıyla gerçek hayatla irtibat kurduğu fikri üzerinden onun ölümsüz olduğunu açıklıyor. İnsanın tecrübe yoluyla elde ettiği bu durumu nefsin ölümsüzlüğü için bir delil olarak getiriyor.

Bütün bu delillere bakıldığında Râzî'nin insan aklına hitap eden ve herkesçe kabul gören bazı ilkelerden yola çıkarak delillendirmede bulunduğunu söylemek

³³⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/224.

³³⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/224.

³⁴⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/131, 227; a. mlf., *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/396.

³⁴¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/228; a. mlf., *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/396.

mümkündür. Râzî'nin nefsin ölümsüz olduğuna dair getirdiği bazı deliller aynı zamanda onun nefsin bedenden farklı olduğuna dair delilleridir. Ayrıca Râzî'nin nefsin ölümden sonra devamını akli lezzetlere ve insanın canlılar içerisindeki yerine dayandırması filozofların ruhani nimet ve azabı hakkındaki fikirleri hatırlatsa da onlardan nefsin müstakil varlığını kabul etmemesi bakımından ayrılır.

Nefsin ölümsüzlüğü konusunda birçok akli delil ileri süren Râzî, bir kelmacı olarak bu konuda nakli delilleri belirtmeye çalışır. Râzî, nefsin ölümsüzlüğü hakkında nakli deliller ileri süren ve bu konuda en ayrıntılı bilgi verenlerdendir. O, nefsin ölümsüz olduğu fikrini ispat etmek için ayet ve hadislerden oldukça yararlanır.

Nefsin bedenden farklı olduğuna, dolayısıyla ölümden sonra varlığını sürdürdüğüne dair Râzî'nin istidlalde bulunduğu ayetlerden bir tanesi şudur: *“Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında onun lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar.”*³⁴²

Her ne kadar ayetin gerçek manada ölümsüzlüğü ifade etmediği, bunun sadece Allah yolunda savaşa teşvik olduğuna dair yorumlar yapılsa da³⁴³ daha âhîret hayatı olmadığına göre dünyada varlığı sona ermiş bu kimselerin rızıklandıklarının belirtmesi, bu rızıklanmanın ancak beden dışındaki ruhlarının varlığı ile gerçekleşebileceği şeklinde anlaşılabilir.

Kabir azabıyla ilgili zikredilen şu iki ayet³⁴⁴ Râzî tarafından nefsin ölümsüzlüğüne delil olarak getirilmiştir. *“Öyle bir ateşki onlar buna sabah akşam arzolanacaklar”*³⁴⁵ ve *“Hataları yüzünden suda boğuldular ardından da ateşe atıldılar”*³⁴⁶ Râzî, kıyamet gerçekleşmediğinden dolayı bu ayette zikredilen azabın kıyametten önce ve ölümden sonra olduğu dolayısıyla azap gören şeyin bedenden farklı olduğunu savunur. Buradan da nefsin ölümsüz olduğu sonucuna varır. Aynı zamanda

³⁴² Âl-i İmrân, 3/169.

³⁴³ Yar, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 120.

³⁴⁴ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 207.

³⁴⁵ Mü'min, 40/46.

³⁴⁶ Nûh, 71/25.

Kur'ân ve sünnetteki kabir azabıyla ilgili hususların da nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ölmediğinin bir göstergesi olduğunu ifade eder.³⁴⁷

Nefsin ölümsüzlüğüne dair getirilen delillerden bir tanesi de uyku ile ölüm arasındaki bağı ifade eden şu ayeti celiledir: “Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölme-
yenin de uykusunda iken ruhlarını alır; ölümüne hükmettiğini tutar, ötekini ise mu-
ayyen bir vakte kadar bırakır. Şüphesiz ki, iyi düşünen bir kavim için bunda ibretler
vardır.”³⁴⁸

Râzî, bu ayetin yorumunda ölümü nefsin bedenden ayrılması olarak yorumla-
yarak şu açıklamayı yapar: Biz deriz ki: “Nefs ruhânî bir cevherden ibarettir. Bedene
bağlandığında onun ışığı bütün bedene yayılır ki bu hayattır. Ölüm anında ise bu bağ
bedenin zâhirinden ve bâtınından kesilir. İşte onun hem zâhirden hem de bâtından
kesilmesi ölüm olarak adlandırılır. Ancak uykuda iken onun ışığı sadece bedenin
zâhirinden kesilir. Sonuç olarak, ölüm ve uyku aynı cinsten olmakla beraber ölüm
bedenle olan ilişkinin tam kesilmesi iken, uyku bu ilişkinin belli bir oranda kesilme-
sidir.”³⁴⁹ Görüldüğü üzere Râzî uyku ile ölüm arasındaki ilişki üzerinden, ölümün
mahiyetini açıklar. Ona göre ölüm sadece bu zahiri ilişkinin kesilmesidir. Nefs ise
varlığını devam ettirir. İbn Sînâ da uyku ile ölüm arasındaki ilişki üzerinden bedenin
işlevsiz hale geldiğini ve bedenin varlığını devam ettirdiğini açıklar.³⁵⁰

Râzî ayetler üzerinden nefsin ölümden sonraki varlığını delillendirmeye çalış-
tığı gibi hadisler üzerinden de bunu yapmaya çalışır. Örneğin o asli hadis kaynakla-
rında bulamadığımız şu rivayeti nefsin ölümsüzlüğünü açıklamada kullanır: “Ölü
tabuta bırakıldığında onun ruhu o tabutun üzerinde kanat çırpar ve ‘Ey ehlim ve
evlatlarım! Dünya beni kandırdığı gibi sizi de kandırmasın. Ben helal ve haram de-
meden mal topladım. Bunun sonucunda bu mal başkasına kaldı, ama hesabını ise
ben vereceğim. Benim çektiğim sıkıntıları siz de çekmeyin! Der.”³⁵¹ Râzî’ye göre

³⁴⁷ Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh*, s. 43-44; a. mlf., *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/130.

³⁴⁸ Zümer, 39/42.

³⁴⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX/456.

³⁵⁰ İbn Sînâ, *Risale fi'n-Nefs*, s. 186.

³⁵¹ Ahmet b.Hanbel, III, 62.

insanın bedeni öldüğüne göre burada seslenen şeyin farklı bir şey olması gerekir ki, bu ona göre nefsin ta kendisidir.³⁵²

Râzî'nin nefsin ölümsüzlüğünü ispatlamada kullandığı bir başka hadis de farklı varyantlarla hadis kitaplarında geçen şu rivayettir: “Bedir gazvesinde öldürülen müşrikler bir kuyu içine atıldıklarında Resulullah kuyunun başına giderek, ‘Biz rabbimizin bize vaat ettiği şeyleri gerçek olarak bulduk. Siz rabbinizin size vaat ettiği şeyleri gerçekten buldunuz mu?’ diye seslendi. Hz. Ömer, Hz. Peygamber (s.a.s)’in sesini işitince ‘Ey Allah’ın Resulu! Onlar ölü haldeyken nasıl cevap verecekler?’ deyince Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurdu: ‘Benim söylemekte olduğum sözleri sizden daha iyi duyarlar. Ancak bana cevap veremezler.’³⁵³ Râzî’ye göre rivayetteki bu ifade, ölümlerin bedenleri ölüp dağıldıktan sonra, nefislerin söylenenleri işittiklerini gösterir.³⁵⁴ Bu da nefsin ölmediğinin bir kanıtıdır.

Râzî, nefsin ölümsüzlüğü konusunda ayet ve hadislerden yararlanmış, nefsin bedenden farklı olması yani soyutluğu fikri temeliyle nasların ölümden sonrasına delalet yönüne vurgu yapmaya çalışmıştır. O, bu konuda daha birçok hadisle istidlal edilebileceğini ifade etmiştir.³⁵⁵ Ayrıca o, anlattıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, manevi, bedenden farklı olan bu cevherin beden ölümüyle ölmediği fikrini, dirilişi temellendirmede çokça önemsemiştir.

2. Râzî'nin Tenâsühü Reddi

Sözlükte, “nesh” kökünden türeyen tenâsüh, “bir şeyi kaldırıp, yerine başka bir şeyi koymak” gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise, ruhun bedenden ayrıldıktan hemen sonra, bedene olan zati ilgisinden dolayı, başka bir bedene bağlanmasıdır.³⁵⁶ Bu kavram türkçede “ruh göçü, yeniden doğuş ve batı dillerinden geçen reenkarnasyon” terimleriyle ifade edilir.³⁵⁷

³⁵² Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/134.

³⁵³ Buhârî, Meğazi, 8; Müslim, Kitâbu'l-Cennet, 2873-2874; Nesâî, Kitabu'l-Cenâiz, 117.

³⁵⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/134.

³⁵⁵ Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh*, s. 49.

³⁵⁶ Cürçânî, *et-Ta'rifât*, “tenâsüh” md., s. 68; Tehânevî, *Keşşâf*, “tenâsüh” md., I/512.

³⁵⁷ Yitik, Ali İhsan, “Tenâsüh” md., *DİA*, İstanbul, 2011, XL/441.

Tenâsüh fikri, insanda esas şeyin ruh olduğu ve beden daima bir değişiklik içerisinde olduğu fikrinin bir gereği olarak bir tür ölümsüzlük anlayışı sonucunda ortaya çıkmıştır. İslam âleminde tarih boyunca mezhepler ve dinlerle ilgili kitaplarda bu inanış ile ilgili görüşlere rastlamak mümkündür.³⁵⁸ Bu öğretiye göre ruh bedeni terk edince bir başka bedende yeniden doğar. Bu inançta ruhun varlıksal olarak bedenden ayrı olduğu ve kendisi demek olan bu ruhun, sonu olmayan bir tenasüh zinciri içerisinde gidip geldiği görüşü hâkimdir. Kişi varlığı süresince yaptığı şeylere, başarısı, karakteri vb. durumlara göre bir sonraki varoluş içerisindeki durumunu belirler.³⁵⁹ Kişi, nefsi nâtukanın gereğini yerine getirmişse daha faziletli bir insanın bedenine geçmesi mümkünken, hayvani nefsin gerekleriyle uğraşmışsa herhangi bir hayvanın bedeninde tekrar var olur.³⁶⁰

Başta kalamcılar olmak üzere islam âlimleri, tenâsühün zarûriyyatı diniyyeden olan ahiret inancı ile çeliştiğine inandıkları için bu inancı her yönüyle reddedip bunlara inananları tekfir etmişlerdir.³⁶¹

Bu konu her ne kadar başlı başına ele alınmayı gerektiren bir konu olsa da ruhun ölümden sonraki durumuyla ilgili olması ve diriliş inancının zıddına bir sisteme sahip olması sebebiyle bu konuyu Fahreddin Râzî'nin sistematiği çerçevesinde özetle ele almayı uygun gördük.

Tenâsühe eserlerinde yer veren Râzî, diğer birçok İslam âlimi gibi tenasühü kabul etmez. O, tenâsühle ilgili konuşmadan önce nefsin hudûsu meselesini ele alarak nefsin kadim olduğunu iddia edenlerin delillerini zikreder. Nefsin kademini iddia edenlerin nefsin bir maddesinin olamayacağı, bedenlerin varlığının nefislerin varlığının sebebi olamayacağı ve nefsin ebedi olduğunun kabul edilmesi durumunda ezeli de olması gerektiği fikirlerinden hareketle nefsin kadim olduğuna inandıklarını belir-

³⁵⁸ Bunlardan bazıları için bkz. el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, thk. Muhyiddîn Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1995, s. 272-276; İbn Hazm, *el-Fasl*, I/165-169; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/606.

³⁵⁹ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 114.

³⁶⁰ Âmidî, Seyfüddîn, *Ğâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdullatif, Lecnetu İhyâi Turâsi'l-İslâmî, Kâhire, 1971, s. 292.

³⁶¹ Bulğen, Mehmet, "İslam Dini Açısından Tenasüh ve Reenkarnasyon", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, İstanbul, 2011, s. 76; Tehânevî, *Keşşâf*, "Tenasüh" md., I/512.

tir.³⁶² Fahreddin Râzi, Aristo (m.ö. 384-322) ve onun yolunu izleyenlerin –buna İbn Sînâ da dâhildir- nefsin hâdis olduğuna inandıklarını ve tenâsüh inancını çürütmek için nefsin hudûsu fikrini esas aldıklarını ifade eder.³⁶³ Aristo ve onun takipçileri nefsin ezeliğini kabul etmediklerinden, tenasühün reddini bu fikir üzerine bina etmişlerdir.

Nefsin hudûsu ile ilgili bilgi veren Râzî, daha sonra bu anlayış üzerine temellendirilen delilleri zikreder. Onun eserlerinde tenâsühün reddine dair zikrettiği deliller şunlardır:

Birinci delil nefsin varoluş şekline dayanır. Bu delile göre nefsin ve uygun bir mizacın meydana gelmesi olayı birbirine bağlıdır. Yani uygun bir mizaç meydana geldiğinde bununla birlikte bir nefsin de bedene bağlanması gerekir; çünkü uygun bir mizacın meydana gelmesi sonucu zorunlu olarak nefis ortaya çıkar. Ancak biz bu nefisle birlikte tenasüh yoluyla da bir nefsin bedene bağlandığını kabul edersek bir bedene iki nefsin ilişmesini gerektirir ki bu batıl bir durumdur; çünkü insanın nefsi tektir. Her insan benlik olarak bunun farkındadır.³⁶⁴ İbn Sina bu durumu “feyz” yani sudur kavramıyla açıklar.³⁶⁵ Onun görüşlerini incelediğimizde Râzî’nin bu delili ondan aynen aldığı anlaşılır. İbn Sînâ bir bedende ancak bir nefsin olabileceğini iddia ederek bu anlamda nefislerin birliğini savunur.³⁶⁶

Râzî her ne kadar bu delili olduğu gibi zikretse de o, bu delilin mantıki yanlışlarını birçok bakımdan belirtmeye çalışır. Bunlardan birisi de Râzî’nin nefsin hudûsu ile ilgili delillerin tenasühün iptaline bağlı olduğu eleştirisidir. Ona göre, tenâsühün çürütülmesi içinse nefsin hudûsunun getirilmesi sonu olmayan bir duruma götürür. Bu ise aklen geçersizdir.³⁶⁷

³⁶² Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, II/376.

³⁶³ Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, II/377.

³⁶⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/202; a. mlf., *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, II/383.

³⁶⁵ İbn Sînâ, *el-Edhaviyye fî Emri'l-Meâd*, s. 124-125; a. mlf., *en-Nefs min Kitabi'ş-Şifâ*, s. 318-319.

³⁶⁶ İbn Sînâ, *en-Necat (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, 1. baskı, İstanbul, 2013, s. 174.

³⁶⁷ Râzî, *Muhassal*, s. 547; *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/202; a. mlf., *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, II/378-379.

İkinci delil nefsin bedenden ayrıldıktan sonra onun işlevselliğine dayanır. Bu duruma göre yani tenâsühü kabul ettiğimizde nefislerin bedeninin ölümünden sonra bir süre başka bir bedene bağlanmadan kalması gerekir ki bu ise aklen kabul edilemez. Çünkü bu iki vakit arasında işlevsizlik gerekir ki doğada fonksiyonsuzluk yoktur. Nefsin ölümünden hemen sonra başka bir bedene geçtiğini kabul ettiğimizde ise var olanlarla ölenlerin sayısının eşit olması gerekir ki ölen bedendeki nefis hemen kendisi için hazır bekleyen diğer bedene bağlansın. Ancak kesin olarak biliyoruz ki böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü bazı felaketlerde bir nesil yok olup gidebiliyor. Böylece ölenlerin sayısının var olanların sayısından daha fazla olduğu açık bir şekilde anlaşılır.

Râzî, tenâsühün reddine karşı getirilen bu delilin, delili getirenlerin sistemine aykırı olduğunu dile getirir. Bunlardan biri doğada fonksiyonsuzluğun olmadığı iddiasıdır. Ona göre bu iddiada bulunanlardan bazıları çocukların nefislerinin ahlak ve inançtan yoksun olduğu için ebedi olarak işlevsiz kalacağını iddia etmişlerdir. Onun bir diğer itirazı da felaketlerde birçok bedeninin öldüğü dolayısıyla yok olanların daha fazla olduğu akli çıkarımındır. Râzî, denizin dibinde, kayaların kovuklarında dünyaya gelen hayvanların ve yine daha birçok canlıının bulunduğunu ve bunları saymanın da mümkün olmadığını ifade eder. Ayrıca Râzî, bu ve benzeri itirazlara sebep olacak delillerin kendisinin “şeyh” diye tabir ettiği İbn Sînâ’nın şanına yakışmadığı yönünde saygı çerçevesinde bir eleştiride bulunur.³⁶⁸ Râzî’nin burada İbn Sînâ’yı zikretmesi ve bu fikri ona nispet etmesi, bu delilin de Râzî tarafından ileri sürülmediğini gösterir.

Üçüncü delil ise bilincin kesintisizliğine dayanır. Bu delil kelamcılarının çoğunluğunun üzerinde ittifak etmiş olduğu bir delildir. Bu delile göre mademki nefislerimiz bu bedenden önce başka bedenler üzerinde tasarrufta bulunmuştur. O halde önceki bedenlerimizdeki şeyleri de hatırlamamız gerekir; çünkü kendisinde daima tedbir ve tasarrufta bulunulan önceki şeyin hatırlanması gerekir. Bu hatırlanmadığına göre nefsin daha önce bir bedende olamayacağı da anlaşılmış olur.³⁶⁹ Râzî, bunu yönetici ile şehir arasındaki ilişkiye dayanarak açıklar. O, nasıl ki bir insanın senelerce

³⁶⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/207-208.

³⁶⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/208-209; a. mlf., *el-Muhassal*, s. 548.

yöneticiliğini yaptığı bir şehri unutmaması mümkün değilse aynı kişinin daha önce farklı bir bedende yaşamış olması durumunda bunu unutmamasının da mümkün olmadığını ifade eder.³⁷⁰

Öte yandan bir önceki hayatı hatırlamadan tekrar bir bedene dönmenin herhangi bir sonuca ulaştırmayacağı açık bir gerçektir;³⁷¹ çünkü daha önce yaptıklarını hatırlamayan kimse aynı hataları tekrarlayacak ve hiçbir şekilde olgunlaşmayacak yani hatalarından ders alıp daha güzel bir hayata adım atamayacaktır.

Her ne kadar Kur'ân'da tenâsühle ilgili bir bilgi olmasa da bazı gruplar, Kur'ân'daki bazı ayetlerden kendilerine delil çıkartmaya çalışmışlardır. Râzî bu ayetlerden birisinin de *“Sizin başınıza gelen her musibet, kendi ellerinizin işleyip kazandığı yüzündendir”*³⁷² âyeti olduğunu ifade eder. O, tenâsühçülerin bu ayet bağlamında musibet ve belaların insanların daha önce işlemiş olduğu suçlardan dolayı olduğu inancında olduklarını belirtir. Bununla birlikte tenasühü savunanlar, çocuklar ve hayvanların da işlemiş oldukları suçlardan dolayı musibete maruz kaldığını düşünürler. Râzî ise bu ifadenin akledenler için bir hitap olduğu ve bu hitaba çocukların dâhil olamayacağını söyler. Ayrıca o, ayetteki ifadenin canlılara her isabet edenin daha önce yapmış oldukları günahlardan ötürü olduğuna dair bir buyruğun burada söz konusu olmayacağını ifade ederek tenâsüh inancı ile bu ayet arasında bağlantının olmayacağını vurgular.³⁷³

Râzî, tenâsühü savunanların bu konu ile ilgili olarak dayandığı ayetlerden bir tanesinin de *“Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve gökte iki kanadıyla uçan her tür kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir.”*³⁷⁴ âyeti olduğunu ifade eder. Onlara göre, burada zikredilen eşitlik, tüm zati sıfatlarda birliği gerektirir. Bu kimselere göre mümâselet sadece arizi sıfatlarda meydana gelmez. Bu kimseler bundan da yola çıkarak bütün hayvanların rablerini bildiğini ve kendilerini bekleyen sevap ve mükâfatın da farkında olduğunu iddia ederek bunlara da peygamber gönderildiğini

³⁷⁰ İbn Tilimsani, *Şerhu Meâlim*, 579.

³⁷¹ Bulğen, “İslam Dini Açısından Tenâsüh”, s. 87.

³⁷² Şûra, 42/30.

³⁷³ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, IX/600-601.

³⁷⁴ En'âm, 6/38.

iddia etmişlerdir.³⁷⁵ Onlar bu iddiada bulunarak aslında, ruhların tenâsüh yoluyla hayvanlara geçtiğini, bu anlamda tenâsühün olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Ancak Râzî bu iddiayı sadece zikretmekle yetinerek bu konu hakkında herhangi bir açıklamada bulunmaz.

Yukarıda görüldüğü üzere Râzî'nin bu konuda kendisine özgü bir düşünceye sahip olduğunu söylemek oldukça zordur. Onun bu konuyla ilgili yazdıklarına baktığımızda genellikle İbn Sîna'nın görüşlerini esas alarak tenasühle ilgili fikirler belirttiğini, onun ileri sürdüğü fikirleri eleştiriye tabi tuttuğunu ve bu konu ile ilgili değerlendirmelerde bulunduğunu söylemek mümkündür.

II. MA'DÛMUN İADESİNİN İMKÂNI

Mevcut kavramının zıttı olarak kullanılan ma'dûm kavramı, varlık halinden önceki veya sonraki durum için kullanılır. Bu anlamda ma'dûm var olmayandır.³⁷⁶ Ma'dûmun iadesinden kasıt, mevcut iken sonra yok olan şeyin tekrar var edilmesidir. İnsanın bedeninin ölümden sonra dağılması ve yok olmasına binaen filozoflar, kelamcılar vb. kimseler tarafından yeniden dirilmeyle beraber bu beden tekrar nasıl var olacağı tartışma mevzusu yapılmıştır. Ma'dûmun iadesi konusunu buraya almamızın sebebi, insanın ölümlerle birlikte bedeninin yok oluşu ve dirilişle ilgili fikirlerin irtibatından dolayıdır; çünkü yokluğun iadesinin imkânı hakkındaki fikirler, dirilişin keyfiyeti hususunda bir hayli önemlidir. Nitekim dirilişin şekli üzerinde kafa yoranlar, bu konuda fikir üretenler, insanın hakikati ve yok olan beden tekrar iadesinin imkânı bağlamında bir bakış açısına sahip olmuşlardır.

Fahreddin Râzî, dirilişin keyfiyetiyle ilgisi olmasından dolayı özellikle de bedensel diriliş mevzusundan önce bu konu hakkında bilgi verir. O, kelamcılarının çoğunluğunun ma'dûmun iadesini mümkün gördüklerini ifade eder.³⁷⁷ Ancak ma'dûmun iadesinin imkânı hakkında her ne kadar fikir birliği olsa da ayrıntıda bazı görüş farklılıklarına rastlamak mümkündür.

³⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IV/526.

³⁷⁶ Bâkılânî, Ebû Bekr, *el-İnsâf fîma Yecibu İ'tikâduhu Velâ Yecûzu el-Cehlu bihi*, thk. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2. baskı, Mısır, 2000, s. 15.

³⁷⁷ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/108; a. mlf., *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/271; Yavuz, Yusuf Şevki, "Adem" md., *DİA*, İstanbul, 1988, I/356.

Mu'tezile, her ne kadar ma'dumun iadesinin imkânını kabul etse de ayrıntıda bazı farklı fikirlere sahiptir. Mu'tezile'ye göre ma'dûm şey olması sebebiyle yani bir zata sahip olduğu fikrinden dolayı onun özel zatı kaybolmaz. Sadece vücud sıfatı yok olur.³⁷⁸ Buna dayanarak onlar ma'dûmun zat ve hakikat yönünden batıl olması durumunda iadenin imkânsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna ek olarak Mu'tezile'den bazıları cevherlerin iadesine mümkün gözüyle bakarken; ses, duyma vb. arazların iadelerinin imkânsız olduğunu iddia etmişlerdir.³⁷⁹ Râzî, ashabım diye nitelediği Ehl-i Sünnet'in zatın baki kalması şartını koşmadığı ifade eder. Ehli Sünnet'e göre bir şeyin zatı yok olsa dahi, Allah'ın onu sonsuz kudretiyle tekrardan ayınısıyla iade etmesi imkânsız değildir.³⁸⁰ Râzî, ma'dûmun tekrar var edilmesinin mümkün olduğunu onun varlığının imkânı üzerinden açıklar. Buna göre yok olmadan önce varlığı mümkün olan bir şeyin, yok olduktan sonra da var olması imkân dâhilindedir.³⁸¹ Yokun tekrar var edilmesi zatından dolayı imkânsız olmadığı gibi, imkânsız olmasını gerektirecek herhangi bir durum da yoktur. Ma'dûmun zatında böyle bir şey olsaydı onun daha önce de varlığa çıkması imkânsız olurdu.³⁸² Daha önce varlığa çıkmak mümkün olduğuna göre, tekrar var olmasının herhangi bir sakıncası yoktur.

Ma'dûmun iadesinin yani tekrar var edilmesinin mümkün olmadığını ileri sürerler ise, filozoflar, Kerramiye'den bazıları, Ebu'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Mahmud el-Havârizmî (ö. 387/997) gibi kimselerdir.³⁸³ Ma'dûmun iadesini imkânsız gören bu kimseler bununla ilgili olarak çeşitli dayanaklar ileri sürerler. Onlar en başta bunun zaruri ilme aykırı olduğunu ileri sürerek bunu reddederler. Onlara göre kendisinde zat ve sıfat yönünden bir şey kalmayacak şekilde yok olanın tekrar var olması imkânsızdır; çünkü tekrar bir şeyin var olması durumunda zaruri olarak bunun ilkin-

³⁷⁸ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/271.

³⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/108; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî (el-Muhit Bi't-Teklif)*, s. 451,459; el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, 1. baskı, İstanbul, 1928, s. 234.

³⁸⁰ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/271; a. mlf., *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/108.

³⁸¹ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/271.

³⁸² Beydâvi, Abdullah b. Umer b. Muhammed, *Tavâliu'l-Envâr (Kelam Metafizîği)*, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı, İstanbul, 2014; Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Meâkîf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı, İstanbul, 2015, III/548; Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/271-272.

³⁸³ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/271; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/83; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, III/548.

den farklı olduğu zorunlu bir bilgidir.³⁸⁴ Râzî onların bu bakış açısına göre aslında ma'dûmun iadesinin imkânsız olmadığını açıklar; çünkü zaten filozoflara göre insanın hakikati nefsidir. İnsanın yaşamını sürdürürkenki görme, duyma vb. bütün fonksiyonları cisimde var olan bu şey yerine getirir. Râzî'ye göre böyle bir nefis anlayışına sahip olan bu kimselerin ma'dûmun iadesini imkânsız görmeleri hayret vericidir. Ayrıca onların iadenin imkânsızlığının zaruri olduğu fikrini Râzî "akıl sahibi kimselerin ihtilaf ettiği bir durumda zaruri bilgi söz konusu değildir" ilkesiyle çürütür.³⁸⁵ Dolayısıyla Râzî onların zaruri bilgi anlayışlarını kendi sistemleri üzerinden yıkar. Nefsin mücerretliğini savunan bu kimselerin, mevzu ma'dûmun iadesine gelince bu kadar zorlamaya gitmesi anlaşılmayacak derecede çelişkilidir.

Ma'dûmun tekrar var olmasını imkânsız görenlere göre bir şeyin caiz olduğuna dair verilen hüküm onun var olma bakımından ne olduğuna yani mahiyetine bağlıdır. Bu ise yok olanın zat ve belirlilik yönünden ayrışmasını gerektirir. Yokluk halinde olan şeyse bu zata sahip değildir. Böylelikle iadenin caiz olduğu hükmü bu şey için geçersizdir.³⁸⁶ Râzî, ma'dûmun iadesinin sıhhati hakkında hüküm verilemiyorsa o zaman bu iadenin imkânsızlığı hükmünün de verilmemesi gerektiğini ifade eder.³⁸⁷ O, bununla aslında onların nasıl bir tenakuza düştüklerini gösterir. Kadı Beydâvi de "ma'dûmun var olması imkânsızdır" cümlesinin de bir hüküm olduğunu ifade ederek bu durumu reddeder.³⁸⁸ Bu anlamda o, Râzî'nin bu konudaki açıklamasını takip eder. Taftâzânî de hükmün sıhhati hususunda ayrışma ve subûtun aklen var olmasını yeterli görerek bu çerçevede aynı yolu izler.³⁸⁹

Ma'dûmun iadesini inkâr gerekçelerinden biri de yok olanın tekrar varlığının mümkün olması durumunda ma'dûmların tümüyle iadesinin gerektiği fikridir. Buna göre ma'dûmun ilk meydana geldiği vaktin de iadesinin caiz olduğu anlamı çıkar. Allah'ın bu vakti de iade ettiğini takdir ettiğimizde ve o vakitte ma'dûmun iade edil-

³⁸⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/109; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/85; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/552.

³⁸⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/111.

³⁸⁶ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/273; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/556; Beydâvi, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 232; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/87.

³⁸⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/111.

³⁸⁸ Beydâvi, *Tavâliu'l-Envâr*, s. 232.

³⁸⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/87.

diğini düşündüğümüzde bu iade ilk vakitte gerçekleşmiş olur. Bu durumda aslında meâd diye görünen şey meâd değil tam aksine başlangıçtır. Onlara göre bu burumda iki zıt bir arada bulunur ki bu imkânsızdır.³⁹⁰ Râzî, bunu bir şeyin hudûsunun vakte bağlı olmadığı hususu üzerinden açıklar. Buna göre bir şeyin herhangi bir zamanda meydana gelmesi, sonrasında tekrar bu zamanda iade edilmesi onun varlığını başlangıç yapmaz. Bilakis onun mead değil de başlangıç olması, daha önce var olmamasına dayanır.³⁹¹ Diğer bir deyimle bir şeyin mebd'e' olarak nitelenmesi onun ilk olarak meydana gelmesinden dolayıdır. Yoksa ilk vakitte meydana gelmesi değildir. İkinci kez meydana geldiğinde ise bu şey iade edilmiş olur.³⁹² Buna ek olarak zaman hakkındaki ilk veya ikinci zaman gibi nitelermeler itibari nitelermelerdir. Bu gibi nitelermeler zihnen yaptığımız takdirlerdir.³⁹³

Fahreddin Râzî, yukarıda zikrettiklerimizden de anlaşılacağı üzere ma'dûmun iadesinin imkânı meselesini fazlasıyla önemsemiş, bu hususun akli olarak bedensel dirilişin ispatı için önemli bir öncül olduğunu ifade etmiştir,³⁹⁴ çünkü ma'dûmun iadesinin imkânı, dağılan ve yok olan bedenlerin tekrar var olmasının imkânına akli bir dayanaktır. O, ma'dûmun iadesinin imkânsızlığına dair getirilen delilleri onların sistematiği çerçevesinde iptal etmeye çalışmıştır. Ona göre bu hususun imkânsızlığı konusunda getirilen deliller kesinlik ifade edemeyecek derecede zayıf delillerdir.³⁹⁵ Râzî'nin ifade ettiği üzere bütün bu akli delilleri ve itirazları bir yana bırakarak, Allah'ın her şeyi bildiğini ve bütün mümkinâta kadir olduğunu düşündüğümüzde bunların hiçbirine ihtiyaç kalmayacaktır.³⁹⁶

III. DİRİLİŞİN KEYFİYETİ

Dirilişin insan üzerinde ne şekilde meydana geleceği hususu müslüman ilim adamlarının zihinlerini bir hayli meşgul etmiştir. İnsanın hakikati ve ma'dûmun iadesi görüşleri çerçevesinde âhret hayatının başlangıcı olan diriliş konusunda birçok

³⁹⁰ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli 'd-Dîn*, I-II/273; a. mlf., *Nihâyetü 'l-Ukûl*, IV/110.

³⁹¹ Râzî, *Nihâyetü 'l-Ukûl*, IV/112; a. mlf., *el-Erbâin fî Usûli 'd-Dîn*, I-II/274.

³⁹² Taftâzânî, *Şerhu 'l-Mekâsîd*, V/86; Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, III/554.

³⁹³ Beydâvî, *Tavâliu 'l-Envâr (Kelâm Metafizîği)*, s. 232.

³⁹⁴ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli 'd-Dîn*, I-II/282.

³⁹⁵ Râzî, *Nihâyetü 'l-Ukûl*, IV/114.

³⁹⁶ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli 'd-Dîn*, I-II/274.

görüş ileri sürülmüştür. Fahreddin Râzî, dirilişin keyfiyeti ile ilgili görüşleri beş kısma ayırır. Buna göre kelamcıların çoğuna göre diriliş sadece cismaniyken, felsefecilere göre ruhanî, muhakkik âlimlere göre ruh beden birlikteliğiyle olacaktır. Tabiatçı filozoflar her ikisinin de batıl olduğunu savunmuş; Calinus ise tevakkuf görüşünü benimsemiştir.³⁹⁷ Râzî'nin bu konu ile ilgili eserlerine baktığımızda onun ilk iki görüş üzerinde durduğu ve bunlar üzerinde açıklamalarda bulunduğunu görürüz. Aynı zamanda o, ruhsal meâdî savunanların görüşlerini, onların ileri sürdükleri delilleri ilk iki görüş çerçevesinde ele alarak değerlendirir. Bu konu hakkındaki araştırmamız Râzî'nin fikirleri çerçevesinde olduğu için onun bu taksimatını esas alarak çalışmamızı sürdüreceğiz. Bundan dolayı da cismânî diriliş ve ruh ve beden birlikteliği ile diriliş üzerinde konuşacağız.

A. Cismânî Diriliş

Öncelikle cismânî veya bedensel diriliş isimlendirmesi, ruhun hiçbir şekilde varlığının olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Kelamcılar tarafından bu isimlendirmenin temelinde aslında ruh ve bedenin mahiyet ilişkisi yatmaktadır. Bu anlamda ruhun bedenin yapısına benzer bir cisim olmasına binaen yani beden ve ruh arasında mahiyet farkı olmadığı fikrinden dolayıcismânî diriliş tabiri kullanılır.³⁹⁸ Nitekim Râzî, bu diriliş şeklini açıklamada kullandığı asli eczaların ruh diye isimlendirildiğini ifade eder.³⁹⁹

Kelamcıların çoğunluğu dirilişin bedensel olduğu fikri üzerinde ittifak eder.⁴⁰⁰ Fahreddin Râzî'ye göre cismânî meâdî inkâr ile Kur'ân'ın hak olduğuna inanmanın bir arada bulunması mümkün değildir.⁴⁰¹ Çünkü Kur'ân'a inanan bir şahsın Kur'ân'daki dirilişle ilgili ayetlerin cismânîliği ifade ettiğini görememesi imkânsızdır. Râzî, aynı zamanda bütün peygamberlerin dirilişin cismani olacağını belirttiikle-

³⁹⁷ Râzî, *el-Erbain fî Usûli 'd-Dîn*, I-II/281.

³⁹⁸ Taftâzânî, *Şerhu 'l-Mekâsîd*, V/88; Aydın, Ali Arslan, *el-Ba's ve 'l-Hulûd Beyne 'l-Mütekellimîn ve 'l-Felasîfe*, Daru Seğa, 1. baskı, İstanbul, 1998, s. 64.

³⁹⁹ Râzî, *Nihâyetu 'l-Ukûl*, IV/135.

⁴⁰⁰ Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, III/556; Râzî, *el-Erbain fî Usûli 'd-Dîn*, I-II/281.

⁴⁰¹ Râzî, *el-Erbain fî Usûli 'd-Dîn*, I-II/281

rini ve onlardan tevâtüren gelen haberlerin bu şekilde olduğunu ifade eder.⁴⁰² İbn Sînâ ve onun gibi düşünen filozoflar dirilişle ilgili nasların mecaz ve teşbih gibi unsurları barındırdığını ve bunların normal insanlar tarafından anlaşılmadığından dolayı peygamberler tarafından dirilişin cismani olarak anlatıldığını iddia ederler.⁴⁰³ Fahreddin Râzî, kendi sisteminde de ayetlerin zahirinin katiyet ifade etmediği, dolayısıyla dirilişle ilgili ayetlerin cismaniliği gerektirmediği yönünden itirazlara⁴⁰⁴ kendisinin sadece belirli bir ayete veya hadise dayanmadığını peygamberlerden tevâtüren gelen zaruri bir ilme dayandığını ifade eder. O, peygamberlerin bir maslahata binaen yani insanların ruhani meâdı anlamamalarından dolayı cismânî şeyler üzerinden bunu anlattıkları iddiasını reddeder. Ona göre insanları doğru yola iletmekle görevli olan peygamberin diriliş gibi te'vile ihtiyacı olmayan bir konuda bir maslahata binaen dahi olsa gerçeği anlatmaması peygamberin kendi gönderiliş amacına terstir; çünkü peygamberler kendi hevâlarından konuşmaktan uzaktırlar.⁴⁰⁵ Onun bu düşüncesi kendisinden önce bu konuda filozofları eleştiren İmam Gazâlî'nin fikrine bir hayli benzer. Nitekim Gazâlî de aynı eleştirilerde bulunarak bu hususu reddeder.⁴⁰⁶

Kur'ân-ı Kerimdeki dirilişle ilgili ayetlere baktığımızda ilk bölümde diriliş ve haşr ile ilgili delillerde de zikrettiğimiz üzere dirilişin cismânîliği üzerinde durulduğunu açıkça görürüz. Kur'ân bedeninin haşrinin mümkün olmadığına dair fikirleri birçok yerde farklı yönlerden çürütür. Naklen bedensel dirilişin imkânsızlığı farz edilse dahi aklen bunun mümkün olduğu açık bir şeydir. Nitekim bedensel diriliş yani yok olan bedeninin tekrar iadesi Allah'ın kudreti ve bilgisi çerçevesinde düşünüldüğünde herhangi bir sorun kalmayacaktır. Râzî'ye göre bedensel haşrin imkânı üç şey üzerine kuruludur. Bunlar, ma'dûmun iadesinin imkânı, Allah'ın bütün mümkün şeylere kadir olduğu ve Allah'ın bütün tümelleri ve tikelleri bildiği öncülleridir.⁴⁰⁷

Ma'dûmun iadesi konusunun dirilişin bedenselliği hususunda önemli bir yeri olduğunu ifade etmiştik. Buna bağlı olarak bedeninin parçalarının yok edilip mi iade

⁴⁰² Râzî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, I-II/124; a. mlf., *el-Muhassal(Kelama Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, y.y., t.y., s. 237.

⁴⁰³ İbn Sînâ, *el-Edhaviyye fi'l-Meâd*, 101-103; Râzî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, I-II/286.

⁴⁰⁴ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/125.

⁴⁰⁵ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/134.

⁴⁰⁶ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 420.

⁴⁰⁷ Râzî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, I-II/282.

edileceği veya dağılan parçaların bir araya getirilerek mi iadenin olacağı hususları üzerinde fikir ayrılıkları olmuştur. Müslüman âlimlerin çoğunluğu iadenin yok olanın tekrar var edilmesiyle gerçekleşeceği fikrine varmışlardır. Bu kimseler, her şeyin yok olacağı,⁴⁰⁸ yaratmayı başlatanın tekrar iade edeceği⁴⁰⁹ anlamındaki ayetlerden hareketle Allah Teâlâ'nın cisimleri yok edeceği sonrasında tekrar bunları yaratacağı fikrini benimsemişlerdir.⁴¹⁰ Ma'dûmun iadesini imkânsız görenlere göre ise cüzlerin veya zatların yok edildiğini farz ettiğimizde sonrasında tekrar var edilenin önceki şeyden farklı olması gerekir. Bu durumda mükâfatlanan ve cezalandırılanın farklı olması gerekir ki bu mümkün değildir. Onlara göre bundan kurtuluşun tek çaresi zatların yok olmadığı sadece parçalanıp dağılacaktır. Böylelikle tekrar bir araya getirilip iade edildiğinde yeniden yaratılan birincisinin aynısı olmuş olacaktır.⁴¹¹

Râzî, ma'dûmun iadesinin imkânsızlığını savunanlara farklı bir eleştiride bulunur. Ona göre ma'dûmun iadesinin kabul edilmemesi durumunda zatların baki kalması fikri de ikinci kez var olan insanın birincinin aynısı olmasını sağlamaz; çünkü cüzlerin parçalanıp dağılmasıyla bu özel sıfatlara sahip cüzler de dağılır. Bu dağılma ile insanın hakikati olan sıfatlar da yok olur.⁴¹² Bu düşüncesiyle aslında o, kimliğin devamı için ma'dûmun iadesinin imkânının kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Aynı zamanda cismânî dirilişin ispatı için de ma'dûmun iadesinin imkânının ne derece önemli olduğuna dikkat çekmeye çalışır. Bununla birlikte Râzî, Allah Teâlâ'nın cüzleri yok edip tekrar iade edeceğine dair herhangi bir delilin de bulunmadığını ifade eder.⁴¹³ Bütün bunlardan anlaşılan Râzî her ne kadar ma'dûmun iadesinin gerekliliğini kabul etse de, iadenin tam olarak nasıl olduğu konusunda kesin bir kanaat taşımaz. Bu anlamda Cüveynî ve Gazâlî gibi âlimler her iki durumun da mümkün olduğunu, bununla beraber dirilişin vukuuna kesin olarak inanmak gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴¹⁴

⁴⁰⁸ Kasas 28/ 88.

⁴⁰⁹ Rûm 5/30.

⁴¹⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/104-105; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/103.

⁴¹¹ Râzî, *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, I-II/279; a. mlf., *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII/567.

⁴¹² Râzî, *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, I-II/280.

⁴¹³ Râzî, *Muhassal (Kelama Giriş)*, 238.

⁴¹⁴ Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 389; Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, thk. Muvaffak Fevzî el-Cebr, el- Hikme li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1. baskı, y.y., 1994, s. 186; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 315.

Râzî'nin iade konusundaki yorumlarına baktığımız zaman yukarıdaki her iki ihtimali de kullandığını görürüz. Nitekim o, Enbiya suresindeki “*başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptysak üzerimize aldığımız bir vaat olarak onu yine yapacağız*”⁴¹⁵ âyetindeki iadenin ilk yaratılmaya benzetilmesine dayanarak, ilk yaratma terkihi olmadığına göre bilakis yokluktan varlığa çıkarma olduğuna göre iadede de bu durumun olması gerektiği yorumunu yapar.⁴¹⁶ Bundan da yola çıkarak ilk yaratma iade için en iyi delildir der.⁴¹⁷ Ancak onun, muhataplarının farklı bakış açısına dayanarak iadeyi dağılan parçaların tekrar bir araya getirilmesi şeklinde de değerlendirdiğini görürüz. Râzî, bu hususu Allah'ın kudretine ve bilgisine dayanarak açıklamaya çalışır. O, beden parçalarının toprak olup başka cisimlerle karıştıktan sonra tekrar iadesinin Allah'ın kudreti ve bilgisiyle mümkün olduğunu Cenâb-ı Hakk'ın onları bir araya getirmeye kadir olduğunu ifade eder.⁴¹⁸ Râzî'nin Allah'ın ilmine bu kadar çok vurgu yapması, filozofların Allah'ın cüz'iyatı bilmediği düşüncesine bir tepkidir; çünkü onlar cisimlerin birbirine karıştıktan sonra ayırt edilmesinin mümkün olmadığını düşünürler.⁴¹⁹

Râzî bir kelamcı olarak beden iadesinin imkânını kâbil ve fâil kavramlarıyla açıklamaya çalışır. Ona göre iade işine kâbil yani iade edilen şey yönünden baktığımızda daha önce var olan bu şeyin tekrar var olmaya daha uygun olduğunu görürüz. Fâil yönünden dikkate aldığımızda ise, Allah Teâlâ'nın her mümkün şeye gücü yeten olması ve dağılan parçaların yerlerini bilmesinden dolayı beden aynıyla iadesinde herhangi bir sakınca yoktur.⁴²⁰ Daha önce var olan bir şeyin tekrar var olması imkân dâhilindedir. Aynı şekilde bize nazaran daha önce var olan bir şey ikinci kez daha rahat meydana gelebilir. O, bir başka yerde yok olanın iadesinin imkânsız olduğu fikrine karşı Allah'ın cesetleri tümüyle yok etmediğini, onun a'yanlarını bıraktığını ileri sürer. İnsanın cesedi a'yanları ile baki oluyorsa bu, insanın hayat, kudret ve akıl

⁴¹⁵ Enbiya, 21/104.

⁴¹⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII/191.

⁴¹⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII/567.

⁴¹⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VII/352; a. mlf., *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/282.

⁴¹⁹ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/132.

⁴²⁰ Tûsî, *Nâsiru'ddîn, Telhîsu'l-Muhassal*, Daru'l-Edvâ, 2. baskı, y.y., 1985, s. 392-393.

gibi fonksiyonları almaya uygun olduğunu gösterir. Ona göre bu, bedeninin aynıyla iadesinin mümkün olduğuna işaret eder.⁴²¹

Ahiretteki hayatın ruhsal olacağına, bedeninin bütün şekil ve arazlarıyla yok olmasından dolayı tekrar iadesinin mümkün olmadığına inanan filozoflar cismani dirilişi inkâr etmişlerdir.⁴²² Bunlar, nefis anlayışları ve ma'dumun iadesinden kaynaklanan fikirlerinden dolayı cismani dirilişin imkânsız olduğuna dair çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir.

Bunlardan en meşhuru insanın insanla beslenmesi örneğidir. Buna göre bir insanın bir insanı yediğini düşündüğümüzde yenilen insanın bedeninin parçaları yiyen insanın bedenine karışıp onun bedeninde değişime uğrayarak bedeninin aynı olmuştur. Bu durumda ya iki nefsin bir bedene girmesi gerekir ya da bunlardan birinin ihmal edilmesi gerekir ki bu imkânsızdır.⁴²³ Bir diğer örnek ise insanın yaşamındaki hangi evredeki bedenle dirileceğine dair örnektir. Onlara göre burada iki ihtimal düşünülebilir. Bunlardan birincisi insanın ölmeden önceki cüzleriyle dirilmesidir. Bu diriliş şekline göre ise kör veya sakat olan kimsenin bu şekilde diriltmesini gerektirir ki bu ittifakla batıl görülmüştür. Diğer ihtimale göre ise insanın hayatı boyunca bedeninde var olan cüzlerle diriltmesini gerektirir ki o zaman da mükâfat ve cezayı görecek olan beden konusunda bazı sorunlar olacaktır. Örneğin kiloluyken Müslüman olan, zayıflık döneminde ise küfre düşmüş olanın kilolu haliyle diriltmesi gerekir. O zaman mükâfat ve cezayı alanın farklılığı söz konusu olur.⁴²⁴

Fahreddin Râzî, bu itirazlara insanın hakikatte latif cisimlerden oluştuğuyla cevap verilebileceğini ifade eder. Bu latif cisimler insanın hayatı boyunca değişmeyen, ölümden sonra da varlığına devam eden asli unsurlardır.⁴²⁵ Daha önce de ifade etti-

⁴²¹ Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, thk. Semih Duğaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1. baskı, Beyrut, 1996, s. 90.

⁴²² Şirâzî, Sadruddîn, *el-Mebde ve'l-Meâd*, Daru'l-Hâdî, 2. baskı, Beyrut, 2005, s. 465; Ali Tûsî, Alâaddin, *Kitâbu'z-Zuhr*, çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, t.y., s. 236.

⁴²³ Râzî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, I-II/283; İbn Sînâ, *el-Edhaviyye fi'l-Meâd*, s. 107; Gazâlî, *Tehâfût*, s. 426.

⁴²⁴ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/130; İbn Sînâ, *el-Edhaviyye fi'l-Meâd*, s. 106-107; Şa'rânî, Abdü'l-Vehhâb, *el-Yevakût ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Kebâir*, Mektebetu Mustafa el-Bâkî, y.y., 1959, I/156.

⁴²⁵ Râzî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, I-II/284; a. mlf., *el-İşâra*, s. 388.

ğimiz gibi Râzî, bu unsurları ruh diye isimlendirir.⁴²⁶ İnsan hakikatte bu cisimlerden ibaret olduğuna göre, bu cisimlerin dışındaki cisimler ona göre fazlalık cisimlerdir. O buradan yola çıkarak yenilen insanın asli cisimlerinin bir başkası için fazlalık sayıldığı için o insanın fazlalık cisimle dirilmeyeceğini ifade ederek, her insanın kendi asli cüzleriyle iade edileceğini söyler. Bu anlamda insanın asıl hakikati bu asli cüzler olduğuna göre fazlalık cüzlerin bu asli cüzlere iadesiyle ilk defa yaratılan insanın aynısı iade edilmiş olacaktır.⁴²⁷ Râzî'nin bu düşüncesinden anlaşılan, bedende farklılık olsa bile asli cüzler aynı olduğundan insan dünyadaki aynı insandır. Yani mükâfat ve ceza konusunda bu asli cüzler esastır. Bu şekilde insanın ölümden önceki haliyle mi yoksa hayatı boyunca var olan eczalarıyla mı dirileceği sorunu da ortadan kalkacaktır.

Fahreddin Râzî, bulunduğu ortam ve muhataplarının farklı kimseler olması gereği kanaatlerinde bazen bazı değişikliklere gider. O, klasik kelimada çokça kullanılan insan bedeninde asli cüzler ve fazlalık cüzler ayrımını daha önce de ifade ettiğimiz üzere sonraki eserlerinde kabul etmez. Bu eserlerinde insan bedeninde baki cüzler olamayacağını, bedendeki tüm cüzlerin eşit olduğu fikrini ileri sürerek, insanın hakikatının bu cüzlerle korunduğunu reddeder.⁴²⁸ Onun bu fikri İbn Sînâ'nın bedende iki farklı mahiyette cismin olamayacağı düşüncesiyle bu anlamda aynıdır.⁴²⁹ Ancak Râzî aklen insanda bu şekilde bir ayrımın yapılamayacağını farkında olduğu için çözümü Allah'ın fâili muhtar olmasında bulur. Ona göre beden bu unsurları mahiyet olarak diğer parçalarla bir olsa da Allah'ın insanın bazı cüzlerini değişiklik ve bozuluştan koruyabileceği kudreti unutulmamalıdır.⁴³⁰

Râzî'nin asli cüzlerle ilgili olarak zikrettiklerinden anlaşılan, beden dünyadaki bedene benzer olabileceğidir. Çünkü doğuştan birçok uzvu olmayan bir insanın dirilişinde asıl önemli olan bu asli cüzler olduğuna göre bu insanın benzer sağlam bir bedenle dirilmesi mümkündür. Aynı şekilde hayatı boyunca birçok değişikliğe uğrayan insan için de bu geçerlidir. Bu manada insanın dirilişi eksiklik, noksanlıklardan

⁴²⁶ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/135.

⁴²⁷ Râzî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, I-II/285.

⁴²⁸ Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh*, s. 39; a. mlf., *el-Metâlibu'l-Âliye*, VII/104-105.

⁴²⁹ İbn Sînâ, *el-Edhaviyye fî'l-Meâd*, s. 108

⁴³⁰ Râzî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, I-II/284.

uzak bir şekilde olacaktır.⁴³¹ İnsan hakikatte bu asli cüzler olduğuna göre asıl zatı da aslında değişime uğrayan görünen kısım değil, asli cüzler diye tabir edilen ruhudur. Nitekim Râzî, her şahsın zatının ayrı olduğunu taayyün kavramıyla açıklar. Buna göre şekil ve suret değişse bile insan aynı insandır. Çünkü Allah Teâlâ suret yönünden başka bir şahsın aynısını yaratmaya muktedirdir. Ancak bu iki şahıs taayyün yönünden yani zat yönünden farklıdır.⁴³² İnsanın asıl kısımları daha sonraki ilim adamları tarafından zerre yani atom şeklinde anlaşılmış, fazlalık kısımlar ise beden şeklinde yorumlanmıştır. Hatta bu asli parçaların Allah'ın kendisinden söz aldığı zerreler olduğu, dolayısıyla insanın hakikatının bu zerreler olduğu ifade edilerek bedenin şekli olarak farklı olmasının öneminin olmadığı söylenmiştir.⁴³³ Bu zerreler bazı âlimler tarafından Buhari ve Müslim'de zikredilen acbü'z-zeneb olarak da kabul edilmiştir. Bu iki kaynakta yer alan rivayetlere göre insanın bütün bedeni yok olacak sadece kuyruk sokumu denilen acbü'z-zeneb kalacaktır.⁴³⁴ Buna dayanılarak insanın tekrar dirilişinde kuyruk sokumu kemiğinin dirilişin gerçekleştirilmesinde asıl madde olacağı ve insanın bu öze bağlı olarak dirileceği yorumları yapılmıştır.⁴³⁵

Fahreddin Râzî, genel olarak kelami gelenekte kabul edilen insanın hakikatte cisimsel olduğu fikri üzerindendirilişi ispatlamaya çalışmıştır.⁴³⁶ Ancak o, cismani dirilişin şekli ile ilgili her ne kadar bazı ihtimaller üzerinde dursa da, kesin sonuçlara varamamıştır. Kur'ân'ın dirilişin bedenselliği üzerinde çokça durması ancak ayrıntıda bunun ne şekilde olacağını belirtmemesi Râzî'nin bu konuda kesin bir tavır takınmamasını engellemiştir. Özellikle de onun siyasal ve toplumsal fonksiyonu gereği, bu konu ile ilgili yazdığı eserlerinde kendisini kelâmi gelenekten koparamaması ve felsefi düşüncüyü eleştirme zorunluluğu hissetmesi muhataplarını ilzam etmek için farklı alternatifler üretmesine neden olmuştur. Bu da onun asıl görüşünün ne olduğunu anlamamızı bir hayli zorlaştırmıştır.

⁴³¹ Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s.156.

⁴³² Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, IV/142.

⁴³³ Hüseyin Cisri Efendi, *Risale-i Hamidiyye*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Sad. Ahmet Gül, Bahar Yayınları, İstanbul, 1973, s. 356; Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s.156.

⁴³⁴ Buhârî, *Tefsîru Sûreti Amme*, 1; Müslim, *Fiten*, 141-143.

⁴³⁵ İbn Ebî Şerif, *el-Müsâmere*, s. 366; Şa'rânî, *el-Yevâkît*, s. 157.

⁴³⁶ Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 389.

B. Beden ve Ruh Birlikteliğiyle Diriliş

Nefsin yani ruhun maddi bir şey değil de manevi veya soyut bir şey olduğu düşüncesine binaen filozoflar ve onlar gibi düşünenlerin aksine dirilişin ruh ve beden birlikteliği ile olacağı inancına varılmıştır. Bu anlamda diriliş, beden ruha dönmesi olarak yorumlanmıştır. Ebû Kasım Rağıb el-İsfahâni, Ebû Hâmid el-Gazâlî, ilk Mu'tezilî âlimlerden Muammer b. Abbâd es-Sülemî ve mutasavvıfların çoğunluğunun bu fikri savunduğu belirtilir.⁴³⁷ Bu düşüncenin temelinde aslında daha önce de ifade ettiğimiz üzere insanın gerçekte nefsten ibaret olması, beden sadece bir alet olması ve asıl ceza ve mükâfatı hak edenin bu nefsi natika olduğu fikri vardır. Bu diriliş şeklinin diğerinden farkı sadece ruhun mahiyeti ile ilgilidir. Cismânî dirilişi savunanlar ruhu cisim olarak kabul ederlerken, bu diriliş şeklinde ruh manevi bir yapıya sahiptir.

Tenâsühü savunanlar da her ne kadar ruhun bedene dönmesi şeklinde bir inanca sahip olsalar da beden ve ruh birlikteliğiyle dirilişe inanan Müslümanlar Râzî'ye göre iki yönden onlardan ayrılırlar. Bunlardan birincisi, müslümanlar ruhların bedenlere âhirette döneceğine inanırlarken, tenâsühçülere göre ruhların bedene dönüşü bu dünyada olacaktır. İkinci olarak da, müslümanlar ruhların hâdis olduğuna inanırlarken, tenâsüh akidesini savunanlar ruhların kadim olduğu fikrindedirler.⁴³⁸

Râzî'nin nefis konusunda farklı kanaatleri onun dirilişin keyfiyetiyle ilgili görüşlerine de yansır. Aynı şekilde onun nefis konusundaki bakış açısının kesin sınırlarını çizme konusundaki zorluk dirilişin keyfiyeti konusunda da kendisini gösterir. Râzî, geleneğe bağlı bir kelamcı olarak dirilişin sadece cismani olacağını savunmasına rağmen onun, dirilişin cismaniliğini savunduğu eserlerde aynı zamanda ruh ve beden birlikteliğiyle olacak olan dirilişe sıcak baktığını ve bu diriliş şeklinin bedensel dirilişin açıklanması konusunda bir alternatif olabileceği fikrini görürüz. Onun felsefe ile de içli dışlı olması hasebiyle nasıl ki nefis konusunda bu konuyla ilgili felsefi tarzda yazılan eserlerinde kelamcılarının çoğunluğundan farklı bir kanaate varmışsa aynı zamanda dirilişin şekli ile ilgili de bu farklılığa gittiğini söyleyebilmemizin

⁴³⁷ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/144; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, V/90; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/562.

⁴³⁸ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/144.

mümkün olduğu Râzî'nin bu konu ile ilgili görüşlerinde görülecektir. Aynı şekilde onun bazen bir konu hakkında farklı kanaatlere varmasının muhataplarını ikna etme gayretinden dolayı olduğu da unutulmamalıdır.

Fahreddin Râzî, bedensel dirilişin açıklanması ve akıllara tam olarak yerleştirilmesindeki zorluktan dolayı bazı kimselerin beden ve ruh birlikteliğiyle olacak dirilişi savunduklarını ifade eder.⁴³⁹ Dirilişin vukuunun ruhun cisim olduğu fikri üzerinden anlatılması ve ma'dûmun iadesini ifadedeki zorluklar, soyut, bozuluşu kabul etmeyen nefsi nâtıkanın gerekliliğini bu anlamda göstermiştir. Muhakkik âlimler, bu zorlukları da göz önüne alarak nefsi nâtıkanın varlığının kabul edildiği bir dirilişi benimsemişlerdir.

Râzî, bu metodu yani cismaniliği temsil eden bedenle, ruhaniliği temsil eden nefsin birlikte dirilişi düşüncesini hikmet ve şeriatın bir araya getirilmesi olarak niteler. Bu düşüncede olanlara göre akıl ruhların saadetinin Allah'ı sevme ve onu bilmek olduğunu ifade ederken; cesetlerin saadetinin ise hissedilen şeyleri idrak etmek olduğuna delalet eder.⁴⁴⁰ Bu yöntemi izleyenler, tümevarım yoluyla elde edilen bilgiye göre dünya hayatında cismânî ve ruhânî saadetin bir araya gelemeyeceğini ifade ederler. Çünkü insan, varlığını sürdürürken bu saadet şekillerinden birini her zaman ihmal eder. Ğayb âleminin nurlarının yansımalarına dalan bir insanın cismânî lezzetleri görmesi imkânsız olduğu gibi, cismânî lezzetleri elde etmekle meşgul olan birinin ruhani lezzetlere vakit bulması imkânsızdır. İnsanın ruhu bu dünyada zayıf olduğundan dolayı bu iki saadeti bir araya getiremez. Ölümle birlikte kemale eren, dünyanın kirlerinden arınan ruh, daha sonra bedene iade edilince bu iki saadeti bir araya getirmeye gücü yeter bir hale gelir.⁴⁴¹ Bu bakımdan dirilişin ruh ve beden birlikteliğiyle olacağına dair bu fikrin kabul edilmemesi mümkün değildir. Âhiret hayatı her şeyin en mükemmel olduğu bir hayat olduğuna göre bu iki saadetin bir araya gelmesinin maddi ve manevi yanımızla olması mümkündür. Râzî, bu delilin imkânsızlığına

⁴³⁹ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/143.

⁴⁴⁰ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/292.

⁴⁴¹ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, I-II/292.

karşı herhangi akli bir burhan getirilemeyeceğini ifade ederek bunun kabul edilmesi gerektiğini söyler.⁴⁴²

O, “Nihâyetu’l-Ukûl” da nefsi natıkanın kabul edilmesinin dindeki herhangi bir aslı kaldırmak manasına gelmediğini, bilakis dinin bazı hususlarının anlatılması konusunda ona yardımcı olacağını ifade eder. Ona göre nefis konusundaki fikrin doğru olması durumunda bu, peygamberlerin bu konuda getirdiği haberlerin anlatılması için başka bir alternatif olmuş olur.⁴⁴³ O, bu konuyu işlediği eserlerde her ne kadar asıl olarak cismani dirilişi savunsa da, onun ruh ve beden birlikteliği ile olacak olan dirilişe sıcak baktığı görülür. Râzî, muhataplarının farklılığından dolayı kelâmi yöntemle yazdığı ilk eserlerinde her iki yöntemi de kullanmaya çalışır. Buna binaen kendisinin “Tarikatu Terdîdiyye” dediği metodu kullandığını ifade eder. O, sadece bedenin dirilişinin mümkün olduğu fikrinin aklen sağlam olması durumunda başka bir şeye gerek kalmayacağını ifade eder. Ancak bu fikrin doğru olmaması durumunda nefsi natıkanın ispat edilmesi gerektiğini söyler.⁴⁴⁴ “Meâlimu Usûli’ d-Dîn” adlı eserinde de o, iadenin imkânsızlığı ile ilgili ileri sürülen insanın yenilmesi örneğine cevaben insanın hakikatte nurani bir cevher olduğunun kabul edilmesi durumunda hiçbir sorunun kalmayacağını belirtir. Ancak burada asli cüzler fikrini de bir ihtimal olarak ifade etmeden durmaz.⁴⁴⁵

Fahredden Râzî’nin son eserlerinden olan “Metâlibu’l-Âliye” de nefsi soyut olarak kabul ettiğini ifade etmiştik.⁴⁴⁶ O, bu eserde nefis konusundaki anlayışına bağlı olarak ma’dûmun iadesinin imkânsızlığı fikrine karşı asli ecza düşüncesinin de çözümlenemeyeceğini savunarak nefsin soyut bir cevher olduğunun ve ölümden sonra varlığına devam edeceğinin kabul edilmesiyle bütün bu sorunların ortadan kalkacağını ifade eder.⁴⁴⁷ Aslında onun bu düşüncesinde açık olarak dirilişin nasıl olacağı görülmesi de onun bu fikri ruh ve beden bütünlüğüyle bir dirilişi gerektirir.

⁴⁴² Râzî, *el-Erbain fî Usûli’ d-Dîn*, I-II/292.

⁴⁴³ Râzî, *Nihâyetu’l-Ukûl*, IV/145.

⁴⁴⁴ Râzî, *Nihâyetu’l-Ukûl*, IV/146.

⁴⁴⁵ Râzî, *Meâlim*, s. 90.

⁴⁴⁶ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, VII/101, 127, 213.

⁴⁴⁷ Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, VII/212.

Râzî tefsirinde de bu konuya birkaç yerde değinir. O her ne kadar asli ecza fikriyle nefsi natıkanın varlığı fikrini dirilişle ilgili iki ihtimal olarak görse de, onda bedeninin dışında onu idare eden bir şeyin varlığının, iade konusundaki sorunları ortadan kaldıracığı görüşünün hâkim olduğu görülür.⁴⁴⁸ Ayrıca ona göre nefsin varlığının kabul edilmesi durumunda iadenin herhangi bir bedene olması mümkündür; çünkü ona göre insan asıl olarak nefsi ile insandır.⁴⁴⁹ Onun dirilişin aynı bedenle olması şartını koşmaması Gazâlî'nin bu konudaki fikrini bizlere anımsatır. Nitekim Gazâlî, insanın nefsiyle insan olduğunu, bedeninin farklı olmasının mümkün olduğunu savunur.⁴⁵⁰ Taftâzânî'nin de ifade ettiği üzere asıl idrak eden ruh olduğuna göre bedende bazı farklılıklar olsa dahi sevap ve cezayı gören ölümden önceki aynı kişidir.⁴⁵¹

Fahreddin Râzî, nefsin bedenlere dönüşünü imkânsız gören filozofların görüşlerini de eserlerinde zikretmeye çalışır. Nefsin bedenlere dönüşünü imkânsız görenlere göre nefsin bedene taalluku, nefsin kemâlâtı elde etmesinde bir araçtır. Ne zaman ki nefsin bedene ihtiyacı kalmaz, beden o zaman nefse sadece bir yük olur. Onlara göre Allah'ın bedenleri nefislere bir yük olarak vermesi onun şanına yakışmaz.⁴⁵² Yani bunlara göre aslında nefsin ölümden sonra bedenle ilişki halinde olması nefsin ebedi saadeti bulmasına engel olur. Râzî'ye göre peygamberlerin haber verdiği şekildedeki noksanlıklardan uzak beden tam aksine nefsin mutluluk ve lezzetinin artmasına sebeptir. O, her iki lezzetin bir arada olmasının sadece birinin bulunduğu lezzetten daha kuvvetli olduğunu ifade eder.⁴⁵³ Râzî, her iki lezzetin beraber bulunmasının daha mükemmel olacağı fikriyle İmam Gazâlî'nin yolunu takip eder. Gazâlî de ahirette duyusal zevklerden daha büyük zevklerin olabileceğini ancak bunun sadece dinden öğrenilebileceğini ifade ederek, ikisinin bir arada bulunmasının naslara daha uygun olacağını söyler.⁴⁵⁴

Nefslerin bedenlere dönüşünün imkânsız olduğuna dair getirilen bir diğer delil İbn Sînâ'nın kullandığı nefsin oluşumu ile ilgili durumdur. Nitekim İbn Sînâ'ya göre

⁴⁴⁸ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, VI/194.

⁴⁴⁹ Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, X/723.

⁴⁵⁰ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 430.

⁴⁵¹ Taftâzânî, *Şerhu 'l-Mekâsıd*, V/91.

⁴⁵² Râzî, *el-Mebâhisu 'l-Meşrikiyye*, II/421.

⁴⁵³ Râzî, *Nihâyetu 'l-Ukûl*, IV/150-151.

⁴⁵⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 420.

nefsin bedeni kabul etmesi için onu kabul edecek kıvama gelmesi gerekir.⁴⁵⁵ Toprağa karışmış bedenın parçaları ise onlara göre bu kıvama gelmeye uygun değildir.⁴⁵⁶ Filozoflara göre göre toprağa karışan bedenden tekrar etin, kemiğin oluşumu mümkün değildir. Râzî, filozofların nefis ile beden arasındaki ilişkiyi zorunlu bir sonuca bağlamalarını ve bedenın bu kıvama gelemeyeceği iddialarını reddederek meseleyi Allah'ın fâili muhtar olduğu hususuyla çözer.⁴⁵⁷ Ayrıca filozoflara göre toprak haline gelen insanın tekrar eski haline dönmesi yani normal insan şeklini alması için spermanın ana rahmine düşmesi, sonra kan pıhtısı olması, sonra et parçası olması ve ardından diğer aşamaların gerçekleşmesi gerekir. Onlara göre bunun bir anda olması mümkün olmadığı için bu ruhun bedene iadesi de mümkün değildir.⁴⁵⁸ Râzî'nin bu fikirle ilgili cevabını Yasin sûresi “*Sura üflenmiştir. Artık onlar kabirlerinden kalkıp Rablerine koştaktadırlar*”⁴⁵⁹ âyetinde görürüz. O, bu âyetin insanın dirilişinin ne kadar hızlı olduğunu gösterdiği yorumunda bulunur. Ona göre bu ayete göre insanın bedeninin parçalarının bir araya getirilmesi, diriliş ve haşr hepsi bir anda olmaktadır.⁴⁶⁰ Bu husus, Allah Teâlâ'nın kudreti çerçevesinde düşünüldüğünde zor bir durum değildir. Filozofların böyle bir durumun eşyanın tabiatına aykırı olduğuna dair ilkesi Gazâlî'nin de ifade ettiği üzere onların sebepler ile sonuçlar arasındaki ilişkiyi zorunlu görmelerinden ileri gelir. Esasında böyle bir zorunluluk yoktur. Bu, sadece alışkanlıklarımızdan kaynaklanan bir şeydir. Allah'ın kudreti ise bu alışkanlıklarımızın üzerindedir.⁴⁶¹ Bedenin diriltmesinde bu anlamda herhangi bir imkânsızlık söz konusu değildir.

Kelamda ele alınan diriliş konusunun felsefede nefis ve ma'dûmun iadesi konularıyla bağlantılı olarak tartışılması Râzî'nin diriliş konusunu klasik kelamda olduğu şeklinden ibaret kabul etmesini engellemiş ve onu bu konuda akli alternatifler arama çabasına itmıştır. Bir yanda kelamın zirvesi kabul edilen, felsefi düşüncenin reddi üzerinde fazlasıyla mesai harcayan Gazâlî'den istifade ederken; diğer yandan felsefi

⁴⁵⁵ İbn Sîna, *el-Edhaviyye fi'l-Meâd*, s. 124.

⁴⁵⁶ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 428.

⁴⁵⁷ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/149.

⁴⁵⁸ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 434.

⁴⁵⁹ Yâsîn, 36/51.

⁴⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX/291.

⁴⁶¹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 436.

geleneğin doruğu kabul edilen İbn Sînâ'nın felsefi geleneğinden istifade eden Râzî, düşüncelerinde sabit kalmamış daima arayış içinde olmuştur. Onun bu konu ile ilgili düşüncelerinde de aynen bu arayışın izleri görülür. Râzî'nin dirilişin keyfiyeti ile ilgili fikirlerine bir bütün olarak baktığımızda, ilk kelami eserlerinde asli cüzler üzerinden cismani dirilişi temellendirdiğini;⁴⁶² bunun yanında nefsi natıkanın varlığı üzerinden de cismani dirilişe bir alternatif olarak ruh ve beden birlikteliğiyle dirilişi kabul ettiğini görürüz.⁴⁶³ Râzî'nin sonraki eserlerinde nefsi nâtıkanın varlığını savunması, çok ayrıntılı olmasa da nefsi natıkanın dirilişin önündeki engelleri kaldıracığına dair ifadeleri ve tefsirindeki az da olsa bu konuyla ilgili zikrettikleri ruh ve beden bütünlüğüyle olacak bir dirilişi gerektirir. Ancak onun bu konuda kesin ifadeler kullanmaması fikirlerinin tam manada ne olduğunu çözmemize maalesef engel olmaktadır. Bize göre onun çoğunlukla bu konu ile ilgili iki ihtimal zikretmesi muhatabın durumuna göre bu ihtimallerden birini kullandığını gösterir. Kanaatimizce ruh ve beden birlikteliğine dair onun herhangi bir eserinde akli veya nakli delile rastlamamız bu konudaki akli ve nakli delillerin cismani dirilişteki delillerle aynı olmasından kaynaklanır. Her ikisinin birbirinden ayrıldığı yer nefsin soyutluğudur ki Râzî, eserlerinde bu konuya çokça yer verir. Nitekim insanın hakikati bahsinde bu konuyu ele almıştık.

⁴⁶² Râzî, *el-Erbain fî Usûli'd-Dîn*, I-II/284; a. mlf., *el-İşâra*, 388.

⁴⁶³ Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, IV/145-146.

SONUÇ

Fahreddin Râzî, diriliş ve haşr konusunun Kur'ân'da merkezi bir konuma sahip olduğunu ve bu konunun Allah'a ve peygambere imanın bir gereği olduğunu belirtmiştir. Diriliş ve haşrin inkârı veya farklı yorumlara tâbi tutulması, Râzî'nin bu konuyu birkaç yönden ele almasına sebep olmuştur. O, diriliş ve haşrin varlığı ve niteliği olmak üzere iki husus üzerinde durmuştur.

Râzî, diriliş ve haşrin ispatına yönelik çalışmalarını Kur'ân ayetleri bağlamında ve akli çıkarımlarla yapmıştır. Ona göre diriliş ve haşrin varlığı, naklen zorunlu, aklen ise imkân dâhilindedir. Onun, diriliş ve haşrin imkânsız olduğunu iddia edenlere karşı getirdiği en önemli delil, imkânsız olan bir şey hakkında ihtilaf edilemeyeceği hususudur. Selim bir fitrata sahip olan insanların diriliş ve haşrin varlığı konusundaki ihtilafı, onun diriliş ve haşrin mümkün olduğuna dair getirmiş olduğu en önemli delil olmuştur. Râzî, diriliş ve haşri ispatta Kur'ân ekseninde bir akıl yürütmede bulunmuştur. O, Kur'ân'ın diriliş ve haşri ispatta kullandığı karşılaştırma, kıyas vb. metotlar çerçevesinde, insanın yaratılışı, değişimi, dış âlemdeki dirilişe delalet eden unsurlar vb. hususlardan hareketle diriliş ve haşri ispata çalışmıştır. Bunu yaparken de kendi dönemindeki fizik, biyoloji, anatomi vb. ilimlerin gelişmişlik düzeyine bağlı olarak açıklamalarda bulunmuştur. Bu anlamda Râzî, kendi dönemine kadar olan süreçte diriliş ve haşri ispatta bilimsel düzeyde açıklamalar yapan nadir kişilerdendir. Onun bu açıklamaları, bu yönden kendisinden sonrakilere ışık tutmuştur. Ayrıca o, diriliş ve haşrin Allah'ın adaleti ve hikmeti gereği olduğunu ifade ederek, bu gereklilik üzerinden Allah inancı ile diriliş hususu arasında irtibat kurmaya çalışmıştır. Onun bu konuda en çok dikkatimizi çeken akli delili ise, ihtiyat delili olmuştur. Buna göre akıllı bir kimsenin diriliş ve haşri kabul etmesi ve fani olan hayatını buna göre değerlendirmesi en doğru tavır olacaktır.

Râzî, dirilişi temellendirirken Kur'ân'dan hareketle insanın bedenen tekrar iadesi üzerinde durmaya çalışmıştır. Yani diriliş ve haşrin imkânına dair deliller aslında bir yönden onun, diriliş ve haşrin bedenselliğini inkâr edenlere karşı kullandığı deliller olmuştur.

Bize göre bu konuda asıl üzerinde durulması gereken husus, Râzî'nin dirilişin keyfiyetine bağlı olarak ortaya attığı fikirleridir. Gazâlî ile beraber filozofların bu konudaki düşüncelerinin tartışılması ve felsefenin kelâmın gündemine girmesi, bu konudaki sorunsal alanın genişlemesine sebep olmuştur. Râzî'nin felsefeyle olan münasebeti, fikirlerinin tekâmülü ve bu konu ile ilgili yazılmış eserlerini göz önüne alarak bir değerlendirmede bulunduğumuzda onun farklı bakış açılarıyla bu konuyu savunduğunu görebiliriz. Râzî'nin insanın hakikati ve ma'dûmun iadesine olan bakış açısıyla dirilişin keyfiyeti hakkındaki fikirleri paralellik arz etmektedir. Kelâmî metotla yazdığı eserlerinde onun genellikle nefsin cismaniliği fikrini ma'dûmun iadesinin imkânsızlığı fikrine karşı savunduğunu ve dirilişin cisim olan ruh ve bedenle gerçekleştiğini görürüz. Yani o, dünyadaki insanla ahirette var olacak insanın aynîliğini asli cüzler fikri üzerinden kurmuştur. Ancak o, bu eserlerinde her ne kadar nefsin cismaniliği fikrine sahip olsa da bunun yanında onun, karşısındaki muhataplarını ikna için nefsin soyut olması fikrini de kullandığı görülmüştür. Nitekim o, bunu "tarikatu terdîdiyye" şeklinde isimlendirmiştir. Yani aslında ona göre karşıdaki muhatapın bakış açısına göre her iki anlayışın da kullanılması mümkündür. Ma'dûmun iadesinin imkânının kabûlu, Allah'ın her şeyi bildiği ve her şeye gücü yettiği ilkeleri onun dirilişin bedenselliğini ispatta kullandığı vazgeçilmez ilkeleridir. Râzî, Kur'ân'da belirtilen dirilişin bedenle olduğunu özellikle vurgulamış ve bedensel dirilişle ilgili zikredilen ayetlerin te'vîle mahal vermeyecek kadar açık olduğunu ifade etmiştir.

Râzî'nin dirilişin keyfiyetine dair bir diğer bakış açısı ise onun nihai görüşü olarak kabul ettiğimiz nefsin soyut olması fikrine dayanan izahlarıdır. O, nefsin cismaniliğine karşı getirilen eleştirileri göz önüne almış olmalı ki böyle bir fikre varmıştır. Râzî'nin kelam ve felsefeyi buluşturduğu eserlerinde ve tefsirinde onun nefsin soyut olduğu fikrini görebiliriz. Nitekim o, bu eserlerinde nefsin mahiyeti, bedenle ilişkisi ve ölümsüzlüğü gibi fikirler üzerinde bir hayli durmuştur. Onun nefsin soyut olduğu fikrini beden ve ruh birlikteliğiyle dirilişe bir çözüm olarak sunduğunu düşünüyoruz. Ancak onun nefis konusundaki fikirlerinde filozoflardan etkilendiğini de görmek mümkündür. Bu onun, nefsin bedenle ilişkisini açıklamasında çok net görülür. İnsanın hakikatının asıl olarak ruh olması, beden sadece bir araç olması fikri

onu ruh ve beden arasındaki bağı konusunda bir hayli anlaşılmasız kılmıştır; çünkü maddi olan beden ile soyut olan nefis arasındaki ilişki, felsefi bakış açısına göre tam olarak açıklanamaz. Onun ruh ve beden birlikteliğiyle diriliş için bulduğu bu çözüm, esasında ruhun ölümsüz olmasını gerektirmiştir. Bu anlamda Râzî, ruhun ölümsüz olduğunu ispat için akli ve nakli birçok delil getirmiştir. Râzî, her ne kadar nefsin ölümsüzlüğünü savunsa da İbn Sînâ vb. kişilerde olduğu gibi beden olmadan âhîret hayatına devam edecek bir nefis anlayışını savunmamıştır. O, ruh ve beden birlikteliği içinde barındırdığını düşünmüştür.

Ruhun ölümsüz olması fikrinin sonucu olarak diriliş, ruh ve beden birlikteliği ile olacaktır. Bu anlamda ruhun bir bedene iade edilmesi gerekir. Râzî, iade edilecek bedenin benzer bir beden olabileceğini ifade etse de, bu hususla ilgili ayrıntılı bir bilgi vermemiştir. Kanaatimizce onun bakış açısına göre ruh insanın asıl hakikati olduğundan beden üzerinde fazlaca konuşmaya gerek yoktur.

Fahreddin Râzî, nefsin mahiyeti konusunun dinin esaslarından olmaması sebebiyle hem nefsin cismaniliği fikrini hem de soyut oluşu görüşünü kullanmıştır. Bizce onun bu konuda farklı fikirlere sahip olması, diriliş konusundaki filozoflar vb. kimse-ler tarafından ileri sürülen fikirlere karşı cevap verme gayretinden kaynaklanır. Dirilişin hangi bedenle olacağı vb. hususlar naslarda açıkça yer almadığı için o, daha çok bedenin var olduğu bir diriliş üzerinde durmuştur. Yoksa filozoflarda vb. kimselerde olduğu gibi Râzî, iade edilen bedenin önceki bedenin aynısı olması vb. durumları imkânsız görmez. Nitekim o, Allah'ın kadir olması ve her şeyi bilmesinin gereği olarak aynı bedeni iade edebileceğini düşünür.

Yaptığımız okumalar neticesinde her ne kadar bu kanaatlere varmış olsak da diriliş hususunda Râzî'nin düşüncesinin kesin sınırlarını çizmenin çok zor olduğunu da ifade etmek durumundayız. Onun daima arayış içerisinde olması, bazen muhatabının sistemiyle konuşması bu kesin sınırları çizmemizi çokça zorlaştırmıştır. Ayrıca nefsin soyut olduğuna dair eserlerinde diriliş mevzusundan bahsetmemesi, sadece belli hususlara değinmesi, bizim bazı çıkarımlar yaparak konuyu anlamaya çalışmamıza sebep olmuştur.

Fahredden Râzî “el-Erbaîn” adlı eserinde “Cevheru’l-Ferd” başlığı altında dirilişin anlaşılması için cevheru’l-ferd ve boşluk konusunun ispat edilmesi gerektiğini zikreder. Buna dayanarak bu iki hususun dirilişle ilgisinin araştırmaya değer konular olduğunu düşünüyoruz. Aynı zamanda Fahredden Râzî’de diriliş konusunun Gazâlî ve İbn Sînâ bağlamında değerlendirilmesinin de önemli olduğu kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

- ALİ TÛSÎ**, Alaaddin, *Kitâbu 'z-Zuhr*, çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, t.y.
- ALİYYU'L-KÂRÎ**, Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber li Ebî Hanîfe*, thk. Mervan Muhammed eş-Şe'ar, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 1. baskı, 1997.
- ÂMİDÎ**, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Daru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. baskı, Kahire, 2004.
- ASİM EFENDİ**, Ahmet, *el-Okyanûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûsu'l-Muhît Tercemesi)*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.
- ASKERÎ**, Hasan b. Abdillâh b. Sehl Ebû Hilal, thk. Ahmed Selîm el-Hımsî, y.y., t.y.
- AYDIN**, Ali Arslan, *el-Ba's ve'l-Hulûd Beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, Daru Seğâ, İstanbul, 1998.
- BÂKİLLÂNÎ**, Ebu Bekr, *el-İnsâf fîma Yecibu İ'tikâduhu Velâ Yecûzu el-Cehlu bihi*, thk. Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turas, 2. baskı, Mısır, 2000.
- BÂR**, M. Ali, *Kur'ân- ı Kerîm Ve Modern Tıbbâ Göre İnsanın Yaratılışı*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2010.
- BEYCÛRÎ**, İbrahim, *Hâşiyetu'l-Beycûri ala Cevhereti't-Tevhîd*, thk. Ali Cuma, Daru's-Selâm, 1. baskı, Kahire, 2002.
- BEYDÂVÎ**, Abdullâh b. Umer b. Muhammed, *Tavâliu'l-Envâr (Kelam Metafizîgi)*, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı, İstanbul, 2014.
- BUHÂRÎ**, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu'l-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Rasulillahi ve Sünenihi ve Eyyâmihî*, thk. İzzüddin Dalli, İmad Lityar ve Yasir Hasa, Müessesetu Risâleti Nâşirûn, 3. baskı, Lübnan, 2015.
- BULĞEN**, Mehmet, "İslam Dini Açısından Tenâsüh ve Reenkarnasyon", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, İstanbul, 2011.
- CEVHERÎ**, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)*, thk. Ahmed Abdül-Ğafur Attâr, Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. baskı, Beyrut, 1990.

COŞKUN, İbrahim, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Nefs (Ruh)in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır, 2005, VII/II.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Kitabu’t-Ta’rîfat*, yay.y., y.y., t.y.

-----, *Şerhu’l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı, İstanbul, 2015.

CÜVEYNÎ, İmâmu’l-Harameyn Ebu’l-Meâli Abdu’l-Melik, *Kitabu’l-İrşâd*, thk. Es’ad Temim, Müessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1985.

DALKILIÇ, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2012.

DÜNYA, Süleyman, *el-Hakîka fî Nazari’l-Ğazâlî*, Daru’l-Mearif, Mısır, 1965.

el-BAĞDÂDÎ, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne’l-Firâk*, thk. Muhyiddîn Abdülhamid el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrût, 1995.

el-İSFAHÂNÎ, Râğıb, *el-Müfredat fî Ğarîbi’l-Kur’an*, Daru Kahraman, İstanbul, 1986.

ELMALILI, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Yenda Yayın Dağıtım, İstanbul, t.y.

EŞ’ARÎ, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtu’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, thk. Muhyiddin Abdulahamid, el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut, 1990.

FİLİPELİ AHMED HİLMİ, Şehbenderzade, *Üssi İslam (İslamın Esası)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Muhammed İbnu Ya’kub, *Besâiru Zevi’t- Temyîz fî Letâifi’l-Kitabi’l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccar, Kahire, 1996.

GAZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Kitâbu’l-Erbâîn fî Usûli’d-Dîn fî’l-Akâid ve Esrâri’l-İbadât ve’l-Ahlak*, thk. Abdullah Abdülhamid Urvânî, Daru’l-Kalem, Beyrut, 2003.

-----, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn*, thk. el-Lecnetu’l-İlmiyye bi Merkezi Dari’l-Minhâc, Daru’l-Minhâc, 3. baskı, y.y., 2016.

-----, *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, thk. Muvaffak Fevzî el-Cebr, el-Hikmeli’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1. baskı, y.y., 1994.

-----, *Tehâfütü’l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı, İstanbul, 2014.

-----, *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Mâ'rifeti'n-Nefs*, Daru'l-Âfâki'l-Cedide, 2.baskı, Beyrut, 1975.

GÖLCÜK, Şerafettin, *İslam Akâidi*, Esra Yayınları, 5. baskı, İstanbul, 1999.

HARPÛTÎ, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, Necmü İstikbal Matbaası, y.y.,t.y.

HÜSEYİN CİSRİ EFENDİ, *Risalei Hamidiyye*, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, sad. Ahmet Gül, Bahar Yayınları, İstanbul, 1973.

IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975.

İBN AŞUR, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru't- Tûnûsiyye, y.y., t.y.

İBN EBÎ ŞERİF, Muhammed b. Muhammed Kemaluddîn, *el-Müsâmere bi Şerhi'l-Müsâyere fî'l-Akâidi'l-Münciye fî'l-Âhire*, thk. Salahu'd-Din el-Hıms, y.y., 2009.

İBN EBÎ'L-İZZ, Ali b. Ali, Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî-Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, 9. baskı, Beyrut, 1996.

İBN FÛREK, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredu Mekâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hesen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimarey, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1987.

İBN HAZM, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Abdurrahim İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrût, t.y.

İBN KEMAL, Şemsettin Ahmed, *Risâle fî Beyâni'n-Nefs ve'r-Rûh ve'l-Beden*, edisyon Kritik: Musa Koçar, SDÜİFD, Sy.10, Isparta 2003/1.

İBN KESİR, Ebu'l-Fida İsmâil, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, thk. Halil el-Mis, Dâru'l-Kalem, Beyrut, t.y.

İBN MANZÛR, Cemaluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdir, 1. baskı, Beyrut,1990.

İBN RÛŞD, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, thk. Mustafa Hanefî, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. baskı, Beyrut, 1998.

İBN SÎNÂ, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali, *Risâle fi'n-Nefs ve Bekâihâ ve Meâdihâ*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Daru Bibliyon, Paris, 2007.

-----, *el-Edhaviyye fi'l-Meâd*, thk. Hasan Âsi, Şemsu Tebrizi, Tahran, h.1382.

-----, *en-Necât (Felsefenin Temel Konuları)*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, 1. baskı, İstanbul, 2013.

-----, *en-Nefs min Kitabi'ş-Şifâ*, thk. Ayetullah Hasan Zade, Mektebu'l-İ'lami'l-İslâmî, y.y., t.y.

İBN TİLİMSÂNÎ, Şerefuddîn Abdillâh b. Muhammed el-Fihrî, *Şerhu Meâlimi Usûli'd-Dîn*, thk. Nizar Hamâdî, Daru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1. baskı, Ammân, 2010.

İBNU'L-FÂRİS, Ebu'l-Hüseyn, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

İBNU'L-KAYYİM el-CEVZİYYE, Şemsüddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr, *er-Rûh*, thk. Yûsuf Ali Bedevî, Dâru İbni Kesir, 6. baskı, Beyrut, 2005.

KÂDİ ABDÛLCEBBÂR, Ebu'l-Hüseyn, *el-Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl (et-Teklîf)*, thk. Muhammed Ali en-Neccar ve Abdu'l-Halim en-Neccar, yay.y., y.y., t.y.

KOMİSYON, *Kur'an Yolu Türkçe Meal Ve Tefsiri, Diyanet Yayınları*, Ankara, 2004.

KONEVÎ, Sadrettin, *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsna (Esmâi Hüsna Şerhi)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2. baskı, İstanbul, 2004.

KUTUB, Seyyid, *fi Zilâli'l-Kur'an*, çev. Bekir Karlığa, M. Emin Saraç ve İ. Hakkı Şengüler, Hikmet Yay., İstanbul, t.y.

MÂTURÎDÎ, Ebu Mansûr, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Hammi, Müessesetu Risaleti'n-Nâşirûn, y.y., 2004.

MEVDÛDÎ, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı Ve Tefsiri)*, çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yay., İstanbul, t.y.

MUHAMMED FUAD ABDÛLBÂKÎ, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Turâsil-Arabî, Beyrut, t.y.

MUSTAFA SABRÎ, *el-Kavlu'l-Fasl Beyne'l-lezîne Yu'minûne bi'l-Ğaybi ve'l-lezîne Lâ Yu'minûn*, Dâru's-Selam, y.y., 1986.

MÜSEYYER, Muhammed Seyyid Ahmed, *er-Rûh fî Dirâsâti'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, Daru'l-Meârif, 2. baskı, y.y., 1988.

MÜSLİM, Ebu'l-Huseyn İbnu'l-Haccâc, *Sahîhu Muslim*, thk. İzzüddin Dalli, İmad Lityar ve Yasir Hasa, Müessesetu Risâleti Nâşirûn, 2. baskı, Lübnan, 2015.

NESÂÎ, İmam Ebî Abdirrahman b. Şuayb, *Sunenu'n-Nesâî*, thk. İzzüddîn Dalli, İmad Lityar ve Yasir Hasa, Müessesetu Risaleti Naşirun, 1. baskı, Lübnan, 2015.

RÂZÎ, Muhammed b. Umer Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr li'l-İmâm Fahriddîn er-Râzî*, thk. Mektebu Tahkîk Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Daru İhyâi Turâsi'l-Arabî, Lübnan, 1997.

-----, *el-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sakâ, Mektebetu'l Kulliyâti'l- Ezheriyye, Kahire, 1986.

-----, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmet Hicâzî Es-Sakâ, Dâru'l-Kutubu'l-Arabî, Beyrut, 1986.

-----, *el-İşâra fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed, el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire, 2009.

-----, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, y.y., t.y.

-----, *Esâsu's-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, çev. İbrahim Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

-----, *Kitabu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhuma*, thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmi, Matbûatu Ma'hedi Ebhâsi'l-İslamiyye, İslamad, t.y.

-----, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l Müteahhirîn mine'l-Ulemâive'l-Hükemai ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay, Mektebetu'l- Kulliyâti'l-Ezheriyye Kahire, t.y.

-----, *Nihâyetu'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde, Daru'z-Zehâir, Beyrut, t.y.

-----, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Tahran, t.y.

SÖNMEZ, Vecihi, “İslam düşüncesinde Ruhun Ölümsüzlüğü Problemi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 18, Van, 2011.

ŞA'RÂNÎ, Abdü'l-Vehhâb, *el-Yevakît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Kebâir*, Mektebetu Mustafa el-Bâkî, y.y., 1959.

ŞEHRİSTÂNÎ, Abdülkerim *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mühenna ve Ali Hüseyin Fâûr, Daru'l-Ma'rife, 3. baskı, Lübnan, 1993.

ŞİRÂZÎ, Sadruddîn, *el-Mebde ve'l-Meâd*, Daru'l-Hâdî, 2. baskı, Beyrut, 2005.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 1992.

TAFTÂZÂNÎ, Mes'ûd b. Umer b. Abdillâh Sa'duddîn, *Şerhu'l-Akâid(Kelam İlmi ve İslam Akaidi)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah yay., 5. baskı, İstanbul, 2010.

-----, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemu'l-Kutub, 2. Baskı, Beyrut, 1998

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Mevsûetu Keşşâfi İstilâhâti'l-Funûn*, thk. Ali Dehruç, Mektebetu Lubnan Naşirun, Lübnan, 1996.

TOPALOĞLU, Bekir, "Ahiret" md., *DİA*, I, İstanbul, 1988.

TOPRAK, Süleyman, "Haşir" md., *DİA*, XVI, İstanbul, 1997.

-----, *Ölümden Sonraki Hayat*, Nur Basımevi, Konya, 1986.

TOPRAK, Süleyman- GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelam Tarih Ekoller ve Problemler*, Tekin Kitap Evi, 4. baskı, Konya, 2014.

TÛSÎ, Nâsiruddîn, *Telhîsu'l-Muhassal*, Dâru'l-Edva, 2. baskı, y.y., 1985.

TÛRCAN, Galip, *Kur'an'da Âhiret İnancı*, Aziz Andaç Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2006.

YAR, Erkan, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, 1. baskı, Ankara, 2000.

YAVUZ, Yusuf Şevki "Ba's" md., *DİA*, V, İstanbul, 1992.

-----, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İlim Ve Kültür Yayınları, İstanbul, 1983.

-----, "Adem" md., *DİA*, I, İstanbul, 1988.

YİTİK, Ali İhsan, "Tenâsüh" md., *DİA*, XL, İstanbul, 2011.

ZEMAŞERÎ, Mahmud b. Umer, *Esâsu'l-Belâğâ*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1979.

ZERKÂN, Muhammed Salih, *Fahruddînu'r-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Daru'l- Fikr. y.y., t.y.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öz Geçmiş

05.09.1991 tarihinde Ağrı ili Merkez Soğan köyünde dünyaya geldi. İlk, orta öğrenimini Ağrı'da tamamladıktan sonra Ağrı İmam-Hatip Lisesi'ni 2009 senesinde tamamladı. 2009 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazandıktan sonra 2013 yılında söz konusu fakülteden mezun oldu. Fakülte eğitimi esnasında Ankara İli Polatlı İlçesi Sincik köyüne Diyanet İşleri Başkanlığı'nca imam-hatip olarak atandı. 2013 yılında Konya ili Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelam Bilim Dalında yüksek lisans eğitimine başladı. 2014 yılında yine Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Ankara İli Haymana İlçesi'ne vaiz olarak tayin edildi. Aynı yıl içerisinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nca açılan Konya Selçuk Dini Yüksek İhtisas Eğitim Merkezi'ni kazanarak burada eğitim almaya hak kazandı. Buradaki üç yıllık eğitiminin son aylarında Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İtikadi Mezhepler ve Kelam Bilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. Halen buradaki görevine devam etmektedir.