

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

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN SEM'İYYÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

**AHMET HAMDİ TİMURLENK**

Danışman

**Prof. Dr. RAMAZAN ALTINTAŞ**

**KONYA 2014**



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Hamdi TİMURLenk
	Numarası	118106071013
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kelam
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
	Tezin Adı	KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN SEM'İYYÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN SEM'İYYÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ başlıklı bu çalışma 03/06/2014 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.	Ramazan ALTINTAŞ	
2	Prof. Dr.	Süleyman TOPRAK	
3	Prof. Dr.	Mustafa TAVUKÇUOĞLU	



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Hamdi TİMURLenk		
	Numarası	118106071013		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN SEM'İYYÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ			

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.

Ahmet Hamdi TİMURLenk  
İmzası



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ahmet Hamdi TİMURLENK		
	Numarası	118106071013		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Tezin Adı	KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN SEM'İYYÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ			

**Bu çalışmada Mu'tezile'nin önemli ve son dönem temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın Sem'ıyyât ile ilgili görüşleri incelenmiştir.**

**Ehl-i Sünnet kaynaklarının çoğu Mu'tezile'nin kabir azabı ve nimeti gibi, sem'ıyyât'a dair konuları reddettiğini söylemektedir. Fakat Kâdî Abdülcebbâr'ın kitaplarını incelediğimizde bunun tam tersi bir durumla karşılaşırız. O, Mu'tezile'nin reddettiği söylenen pek çok konuyu kabul ettiğini aktarır. Onun görüşleri Mu'tezile ekolünün sem'ıyyât konularına yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir.**

**Ehl-i Sünnet'in kabir hayatı ve ahiret hayatına dair meydana geleceğini kabul ettiği hadiselerin neredeyse tamamını Kâdî Abdülcebbâr da kabul eder. Ona göre ölümden sonra kabir suali, kabir nimeti, kabir azabı, haşır, mizan, hesap, sırat ve şefaattir, cennet ve cehennem ebedidir. Bunun yanında onun, varlığını tamamen reddettiği konular da vardır. Bunlar; ahirette Allah'ın görüleceği, cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olduğudur. O, varlığını kabul ettiği kabir ve ahiret olaylarının bir kısmında Ehl-i Sünnetle ittifak ederken bazılarında onlardan kısmen farklı düşünmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak bazı konuları reddetmesine ve bazılarını da kısmen kabul etmesine sebep olan şey onun Mu'tezilî ilkelere olan bağlılığıdır. Örneğin ona göre kabirde azap vardır fakat bu sadece kâfirler ve fâsıklar içindir; şefaattir ise sadece cennetteki müminlere olacaktır ve cehenneme girmeyi hak etmiş birisi için söz konusu değildir.**



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ahmet Hamdi TİMURLENK		
	Student Number	118106071013		
	Department	Temel İslam Bilimleri / Kalam		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	<input checked="" type="checkbox"/>	
		Doctoral Degree (Ph.D.)	<input type="checkbox"/>	
	Supervisor	Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	QÂDÎ 'ABD AL-JABBÂR'S OPİNİONS ABOUT SEM'İYYÂT			

In this dissertation Qâdî 'Abd al-Jabbâr's -who is an important scholar of Mu'tazilah sect in its last period- opinions about sem'ıyyât has been studied.

Most of Ahl-i Sunnah sources claim that Mu'tazilah declines some issues of Sem'ıyyât such as grace (ni'mah) or punishment (azâb) of grave (qabr). But when Qâdî 'Abd al-Jabbâr's books are examined it's realized that the fact is opposite of this. He also informs us that Mu'tazilah accepts those allegedly declined issues. His opinions are important to represent Mu'tazilah's thoughts about sem'ıyyât.

Qâdî 'Abd al-Jabbâr acknowledges almost all of the grave and hereafter events which were acknowledged by Ehl-i Sunnah. According to him; questioning (suâl), garace or punishment of grave; resurrection (hashr), the balance (mizan), retribution (hisab), the bridge (sirat), intercession (shafaah) after the death will take place and the heaven and the hell are eternal. Besides, there is some issues of sem'ıyyât that he completely declined which are firstly, viewing of Allah hereafter (ru'yetullah) and secondly, the createdness of the heaven and the hell in this life. Although he agrees with Ehl-i Sunnah on some issues of grave and hereafter, in some other issues he slightly differs from them. The reason of his attitude is his loyalty to Mu'tazilah's principles. For instance, he accepts punishment of grave but litmits it only to infidels (kâfir) and the muslims who have committed one of major sins (fâsiq). Similarly, intercession applies only to muslims who already deserved heaven with their acts.

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

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN SEM'İYYÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

**AHMET HAMDİ TİMURLenk**

Danışman

**Prof. Dr. RAMAZAN ALTINTAŞ**

**KONYA 2014**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	III
<b>ÖNSÖZ</b> .....	IV

## GİRİŞ

<b>A. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ</b> .....	1
1. Hayatı .....	1
2. Kâdîliği .....	2
3. Yaşadığı Kültürel ve Siyasi Ortam .....	3
<b>B. İLMÎ YÖNÜ</b> .....	3
1. Kelâm .....	4
2. Fıkıh .....	6
3. Tefsir .....	6
4. Hadis .....	7

## BİRİNCİ BÖLÜM

### SEM'İYYÂT VE SEM'Î BİLGİ

<b>A. SEM'İYYÂT - BİLGİ İLİŞKİSİ</b> .....	9
<b>B. KELÂM'DA BİLGİ ANLAYIŞI</b> .....	10
1. Bilginin İmkânı .....	11
2. Bilginin Kaynakları .....	11
2.1. Duyular .....	12
2.2. Akıl .....	12
2.3. Haber .....	16
<b>C. BİLGİ'YE KAYNAKLIK DEĞERİ AÇISINDAN HABER</b> .....	17
1. Doğru Olduğu Bilinen Haberler .....	18
1.1. Doğruluğu Zorunlu Olarak Bilinenler .....	19
1.1.2. Mütevâtir Haber .....	19
1.2. Doğruluğu İstidlâli Olarak Bilinenler .....	20
<b>D. KELÂM İLMİNDE SEM'İYYÂT</b> .....	23
1. Kelâm Kitaplarında Sem'İyyât Bahisleri .....	26

## İKİNCİ BÖLÜM

### KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN SEM'İYYÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

<b>A. KABİR HALLERİ</b> .....	29
-------------------------------	----

1. Kabir Azâbı.....	30
1.2. Kabir Azâbının Varlığı .....	30
1.3. Kabir Hayatının Mahiyeti .....	34
1.4. Kabir Azâbının Gerçekleşeceği Zaman .....	38
1.5. İnsanın Yararı Açısından Kabir Azâbı.....	39
1.6. Kabir Azâbının Sübûtu Hakkında Bazı İtirazlar .....	40
1.7. Kabir Azâbı Kimlere Olacaktır? .....	42
2. Kabir Suâli .....	43
<b>B. KIYÂMET HALLERİ.....</b>	<b>46</b>
1. Âhiret .....	46
2. Kıyâmet.....	48
2.1. İnsanın Yararı Açısından Kıyâmet .....	48
2.2. Kıyâmet Alametleri.....	49
2.3. Kıyâmet Dehşeti .....	50
2.4. Göklerin ve Yerin Tebdili.....	51
3. Ölümden Sonra Diriliş .....	52
3.1. İâdenin Aklî Ve Sem'î Delilleri.....	53
3.2. Cisimlerin İâdesi .....	54
3.3. İadesi Mümkün Olanların Özellikleri .....	55
4. Hesap .....	59
4.1. Organların Konuşturulması.....	62
5. Mîzan .....	64
5.1. İnsanın Yararı Açısından Mîzan .....	67
6. Sırat.....	67
7. Şefaât .....	70
7.1. İnsanın Yararı Açısından Şefaât .....	75
<b>C. CENNET VE CEHENNEM HALLERİ .....</b>	<b>77</b>
8. Rû'yetullah.....	77
9. Büyük Günah İşleyenin Âhiretteki Durumu .....	83
10. Cennet Ve Cehennem Ebediliği.....	90
11. Cennet Ve Cehennem Şuan Mevcut mudur? .....	91
<b>SONUÇ .....</b>	<b>94</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>97</b>



**KISALTMALAR**

a.g.m.	Adı geçen makale
b.	Bin
c.	Cilt
DEÜİFD.	Dokuz Eylöl Üniversitesi İlahiyat Faköltesi Dergisi
DİA.	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
İbn.	İbn-i
md.	Maddesi
s.	Sayfa
TDVY	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
terc.	Tercüme eden
thk.	Tahkik eden
tkd.	Takdim eden
ts.	Tarih bilgisi yok
TYEKBY.	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
yay.	Yayınları
yy.	Yayın yeri bilgisi yok

## ÖNSÖZ

Allah insanı var etmiş ve ona büyük bir değer vermiştir. İnsan var olmakla, elde edebileceğinin en büyüğüne kavuşmuştur. Ona sunulan bu nimetin hedefi, ebedi mutluluğu kazanmaktır. İnsan aklını doğru bir şekilde kullandığı, kendisine Arş'tan uzatılan ilahi öğretilere tutunduğu takdirde, ebedî iyiliği ve mutluluğu elde etme imkânına her zaman sahip olabilir. Yeterki bu gücünü fark etsin. Ama şu da bir gerçektir ki, insanoğlu, bu varlık âleminde karşılıksız aldığı şeylerle değil, hak ederek kazandıklarıyla mutlu olabilir. İslam da böyle bireyler yetiştirmek ister.

İnsanın fitratı; iyiye ve kötüye meyyal olarak yaratılmıştır. O, aklın mümeyyiz vasfı gereği, iyi ve kötünden birisini seçme kabiliyetine sahiptir. Dolayısıyla insandan istenen ahlaki tavır, iyiyi eylem haline getirmek, kötünden de uzaklaşmaktır. Çünkü aklın böyle bir ayırt edici vasfı vardır. İslam'ın bütün çabası, her türlü iyi niteliklerle donanmış bir insan yetiştirmektir. Düşünme ve konuşma gibi nimetlerle bezenmiş olan insanın sorumluluğunun gereği, önden, âhirete faydalı şeyler göndermektir.

İslam'da sorumluluğun şartı, aklın kemale erişmesi, ergenlik çağına ulaşma ve irade özgürlüğüne sahip olmaktır. Bununla birlikte, insan, sorumluluklarını yerine getirebilmesi için, bir fiili seçmeden önce, güç sahibi olması gerekir. O, Mu'tezili gelenekte gücü yetmediği şeylerden sorumlu tutulamaz. Bu açıdan, insan denilen varlık, iyi ve kötü, sevap ve günah gibi fiiller karşısındaki tutumuna göre ya cennetle ödüllendirilecek ya da cehennemle cezalandırılacaktır. İslam'da bütün ibadetlerin nihai amacı, ahlaki dönüşümü sağlamaktır.

İnsan, Allah'ı bilebilecek düzeyde yaratılmıştır. Peygamberler hem Allah'ı bilmenin ve hem de O'na nasıl kulluk edilmesi gerektiğinin yollarını göstermişlerdir. Hatta onlar, Allah'tan getirdikleri ilahi öğretiyi sadece tebliğ etmemişler, hem açıklamış ve hem de bizzat yaşantılarıyla örneklikte bulunmuşlardır. İnsanın âhirette Allah'a karşı bir mazeretinin olmaması için bütün bu imkânlar onun önüne serilmiştir.

İslam'da her şey âhirette hesap verme inancı üzerine kurulmuştur. Âhret inancını diri tutan kimseler, gündelik hayatlarına disiplin kazandırır. Kur'an'da anlatılan âhret inancı, insanın dünyevileşerek Allah'ı ve sorumluluklarını

unutmasının önüne geçer. Böyle bir insan hem ahlaki anlamda yücelir ve hem de helal-haram duyarlılığına sahip olur.

Kur'an'ın anlattığı âhiret hayatı, tam bir denge üzerine kurulmuştur. İnsana, âhireti kazanmanın yerinin dünya hayatı olduğu bilgisi verilmiş, bu varlık alanında başıboş değil, sorumlu ve iradeli bir varlık olduğu hatırlatılmıştır.

Bizi kuşatan varlık âleminde her an ölme ve dirilme olayları yaşanmaktadır. İnsan, mevsimlerin oluşumuna bağlı olarak tabiatta gözlemlediği ölüm ve dirilişi, tüm canlıların hayatında da görmektedir. Bakmasını bilenler için varlık alanı, yeniden dirilişin sahnelendiği bir yerdir. İnsanın dünya hayatında yapıp ettiklerinin hasat yeri de âhiret hayatı olacaktır.

Bütün kalamî ekoller, sem'ıyyâtla ilgili konular üzerinde durmuşlardır. Bunlardan birisi de kabir hayatıdır. Kabirde azap ve nimet konusu, ayrıca bununla ilgili meseleler geniş bir şekilde ele alınıp tahlil edilmiştir. İster sünnî, ister şîî ve isterse i'tizâlî olsun bütün kalam ekolleri kabir hayatının varlığını benimsemiş, eserlerinde bu konuya geniş yer vermişlerdir. İşte biz bu tezimizde son dönem Mu'tezile'nin önde gelen mütekellimlerinden Kâdî Abdülcebâr'ın sem'ıyyâtla ilgili konulardaki görüşlerini ele aldık. Ayrıca bu konularda akılcı bir yöntemi izleyen Mu'tezile'nin akla ve nakle hep birlikte nasıl önem verdiğini göstermeye çalıştık.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Bir âlim merkezli olması sebebiyle önce Kâdî Abdülcebâr'ın hayatı, ilmi ve kalam tarihindeki konumunu inceledik.

*Birinci bölümde,* Kelamdaki bilgi anlayışına ve bir bilgi türü olan sem'ıyyâtın bu anlayış içerisindeki yerini açıkladık.

*İkinci bölümde* de Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebâr'ın sem'ıyyât konularındaki görüşlerini tartıştık. Bu meseleleri ele alırken doğrudan müellifin kendi eserlerinden faydalanmaya çalıştık. Yeri geldikçe başka âlimlerin görüşlerine de yer verdik.

Öte yandan bu konunun seçilmesinde, kaynak ve yazılma aşamasında büyük destek, tavsiye ve yardımlarını gördüğüm değerli hocam Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca akademik açıdan yetişmemiz için her türlü desteği esirgemeyen, her zaman bizleri ilmi araştırmalara teşvik eden başta

Prof. Dr. Süleyman TOPRAK hocam olmak üzere; Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ ve Yrd. Doç. Dr. Lütfi CENGİZ hocalarıma da çok teşekkür ederim.

Ahmet Hamdi TİMURLenk

KONYA, 2014

## GİRİŞ

### A. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

#### 1. Hayatı

Abdülcebbâr b. Ahmed b. Halil el-Kâdî Ebu'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedabadî<sup>1</sup> Mu'tezile'nin "Kâdîlerin Kâdîsi" lakâbı ile anılan âlimidir. Diğer bir lakâbı da İ'mâdü'd-Dîn'dir.<sup>2</sup>

Doğum tarihi ile ilgili net bir bilgi tarih kaynaklarında geçmemektedir. Fakat onun doksan yıl civarında yaşadığından hareketle h. 320-325 yıllarında doğmuş olabileceği ifade edilir.<sup>3</sup> Çünkü onun h. 415 yılında vefat ettiğinde doksan yaşını geçtiği söylenir.<sup>4</sup> Nisbet edildiği doğum yeri olan Hemedân İran'ın batı bölgesindedir. Bir de Yemen'de Hemdan denilen bir bölge vardır. Kâdî'nin buraya nisbetle Arap olduğu da söylenmektedir. Fakat kuvvetli görüşe göre o İran'daki Hemedân bölgesine nisbetle Fars kökenlidir.<sup>5</sup> Eserlerinin bazıları Yemen'de ortaya çıkarılmıştır. Bu durum onun Arap kökenli olduğunu göstermez. Eserlerinin o bölgede mevcut olmasının sebebi, itikâdî açıdan Mu'tezlî olan Zeydîlerin bir kısmının orada yaşamış olmasıdır.

Kâdî önce Basra'ya gitti ve orada ilim meclislerine katıldı. Önceleri itikatta Eş'arî, amelde Şâfi'î idi, sonradan Mu'tezile düşüncesine girdi.<sup>6</sup> Onun Mu'tezilî düşüncesi benimsesini Cüşemî (ö.494h./1101m.) Şerhu'l-U'yun'da şöyle anlatıyor: "Usûlde Eş'arî mezhebine furû' da ise Şaffî'î mezhebine bağlıydı. Fakat ilim meclislerine girip, münazaralar yapıp, düşünceye dalınca hakkı öğrendi ve ona tabi odu." Mu'tezile'ye yönelince önce İshak b. Ayyaş'tan ders okudu. Sonra Bağdat'a gitti ve orada uzun bir süre Ebû Hâşim'in (ö.321h./933m.) önemli talebesi Şeyh Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali'den (ö.369h./979m.) ders aldı. Bundan sonra ilmî

<sup>1</sup> İsmail b. Ömer, *Tabakâtü 'ş-şâfi' iyyîn*, thk. Ahmed Ömer, Kahire, 1993, III, 373.

<sup>2</sup> Semih, Duğaym, *Mevsû'atü mustalahâti'l-eş'arî ve'l-kâdî abdülcebbâr*, Beyrut, 2002, s. 5.

<sup>3</sup> Semih, Duğaym, *Mevsû'atü mustalahâti'l-eş'arî ve'l-kâdî abdülcebbâr*, Beyrut, 2002, s. 5.

<sup>4</sup> Aybak, Salahu'd-Dîn, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Beyrut, 2000, XVIII, 21.

<sup>5</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Hıdır Nebha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, IV-V, 7.

<sup>6</sup> İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, ts. , Beyrut, s. 112.

olarak üstün bir seviyeye geldi ve pek çok eserler verdi.<sup>7</sup> Ders aldığı bu iki âlim Kâdî Abdülcebbâr ile Ebu Ali ve Ebu Haşim el-Cübbâ (ö.321h./933m.) arasında ilmî bağlantıyı kurması bakımından önemlidir.<sup>8</sup> Kâdî'nin eserlerinde de bu iki âlimin görüşlerinin sıkça zikredildiğini görmekteyiz.

## 2. Kâdîliği

Kâdî Abdülcebbâr'ın hayatındaki en önemli dönüm noktası kadılık görevine gelmesidir. Sübkî (ö. 771h./1370m.) onun hakkında şöyle diyor: “O, Mu‘tezile'nin kendisine “Kâdîlerin Kâdîsi” lakâbını verdiği tek kişidir. Mu‘tezilîler bu lakâbı başka kimseye vermez ve bununla başka birini kastetmezler.”<sup>9</sup> Abbâsî halifelerinden Mu‘tasım (ö. 227h./842m.) ve Vâsık (ö.237h./847m.) dönemlerinde önemli görevler yapmış olan Ahmed b. Ebi'd-Duad (ö.240h./854m.) da bazen Kâdî lakâbı ile anılır fakat Kâdî'l-Kudât diye zikredilmez. Ayrıca muâsırı olan âlimler onu Basra Mu‘tezilesinden sayar.<sup>10</sup> O Mu‘tezile'nin on birinci tabakasındandır.<sup>11</sup>

Büveyhî emîri Müeyyedüdevle'nin (ö.373h./983m.) veziri Sâhib b. Abbâd (ö.385h./995m.) ilme önem veren ve özellikle Mu‘tezilî âlimlere değer veren bir devlet adamı idi. Kendisi de bir âlim olan Sâhib, Basralılar'dan, insanları doğruya çağırırken kendi bilgisi ve uygulamasından daha çok akli kullanan birisini göndermelerini istedi. Onlar Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî'yi h. 367'de Rey'e gönderdiler. Sâhib onun ilmini ve ahlakını takdir etti ve onu Kâdî olarak tayin etti.<sup>12</sup> Bundan sonra o, Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr olarak anılmaya başlandı. Zengin ve sosyal soylu tabakasından bir aileye mensup olmayan<sup>13</sup> Kâdî devlet görevine geldikten sonra maddi rahata erişti. Vezir Sâhib ile beraber iki Büveyhî Emiri altında çalıştı. Fakat Sâhib vefat edince Kâdî'nin görevine son verildi. Hatta malları müsadere edildi.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Hâkim el-Cuşemî, *Şerhu'l-uyun(Fazlu'l-i'tizâl İçinde)*, s. 366, Tunus 1974.

<sup>8</sup> Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, İstanbul, 2002, s. 207.

<sup>9</sup> Es-Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhab, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Muhammed Tanacî, Mısır, 1965, V, 97.

<sup>10</sup> Hayyun, Reşid, *Mu‘teziletü'l-basra ve'l-bağdat*, Londra, 2000, s. 241.

<sup>11</sup> Neşşâr, Ali Sami, *Fırak ve tabakâtu'l-mutezile*, yy. 1972, s. 118.

<sup>12</sup> Aybak, *el-Vâfi, el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Beyrut, 2000, XVIII, 21.

<sup>13</sup> Askalânî, İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, Beyrut, 1971, III, 386.

<sup>14</sup> Aybak, *el-Vâfi*, XVIII, 22.

### 3. Yaşadığı Kültürel ve Siyasi Ortam

Kâdî'nın yaşadığı dönem olan h. IV. ve V. asırda, önemli İslam merkezlerinin bulunduğu bölgelerde, iki büyük İslam devleti hüküm sürüyordu. Bunlardan biri Kuzey Afrika'da ortaya çıkan, Mısır ve Suriye'ye yayılan, Şîî İsmailiye mezhebine bağlı olan Fâtımî devleti idi. Diğeri ise Irak, İran ve Anadolu'nun bazı kısımlarında hüküm süren Şîî Zeydî Mezhebine bağlı olan Büveyhîlerdi.<sup>15</sup> Bu sebeple bazı yabancı araştırmacılar bu asra Şîî asrı da demektedirler.<sup>16</sup> Kâdî Abdülcebâr'ın doğup yetiştiği coğrafyada Büveyhîler hâkimdi. Büveyhîler o dönemde Abbâsî halifesini de kontrol altında tutmaktaydı. Büveyhîler Şîî olmalarına rağmen hâkimiyetleri altındaki Sünnî âlimler de kendi görüşlerini ifade edebilecekleri ortamı bulabilmişlerdir. Bunun sebebi olarak onların ılımlı Şîî kolu Zeydiliğe mensubiyetleri ve ayrıca Sünnî olan Abbâsî Halifesi ile anlaşma halinde olmaları zikredilebilir. Kendi dönemlerindeki pek çok Ehli Sünnet âlimini devlet eliyle desteklemişlerdir. O dönemdeki bu serbest ortam dinî ilimlerde ciddi anlamda bir canlanma sağlamıştır. Mu'tezile ekolünden Kâdî Abdülcebâr'ın devletten büyük saygı gördüğü bu ortamda onun tartıştığı Ehli Sünnet ekolünden Bâkılânî (ö. 403h./1013m.) de Büveyhî devletinde ilgi görmüştür. Devlet saraylarında ilmî toplantılar yapılmıştır. Bu ilmî özgürlük ortamında ilmî seyahatler artmış ve âlimlerin kitapları farklı coğrafyalara yayılma imkânı bulabilmiştir. Şüphesiz bu bilgi alış-verişi hem ilmî hayata canlılık katmış hem de kültür hayatını beslemiştir.

### B. İLMÎ YÖNÜ

Kâdî Abdülcebâr bütünlükçü bir İslam âlimidir. Hemen hemen İslâmî ilimlerin her alanında çalışmalar yapmıştır. Başta kelam olmak üzere, bu alanlarda yapmış olduğu çalışmalara kısaca değinerek onun ilmî konumuna dikkat çekmek istiyoruz.

<sup>15</sup> Güner, Ahmet, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", DEÜİFD, İzmir, 1999, XII, s. 48.

<sup>16</sup> Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara, 2011, s. 30.

## 1. Kelâm

Kâdî Abdülcebbâr Mu‘tezile mezhebinin son ve en önemli temsilcilerindendir. Ondan sonra bağımsız olarak Mu‘tezile kelam ekolünü tam temsil eden gelmemiştir denilebilir. Zira ondan sonrakiler Şîî kimlikleri ile de öne çıkmaktadır.<sup>17</sup> Kâdî, Mu‘tezilî âlim olarak kelam alanında verdiği eserlerinden ve görüşlerinden daha çok faydalanılan bir kişidir. Kendisi hem çok eser vermiş ve hem de eserlerinde yaptığı nakillerle kendinden önceki dönemin bilgi birikiminin bize ulaşmasını sağlamıştır. O, Mu‘tezile düşüncesi ile ilgili başvurulacak temel kaynak niteliğinde eserler vermiştir. Biz eserleri günümüze ulaşmayan bazı önemli Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerinden onun eserleri vasıtasıyla haberdar olmaktadır. Geçmiş Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerini zikreden pek çok kaynağın yanında onun eserleri ayrı bir önem taşımaktadır. Diğer ekol mensuplarının Mu‘tezile’yi anlatırken sadece eleştiri veya yıpratma amaçlı olması muhtemeldir. Ayrıca ekoller arasındaki terimlere yüklenen anlamların farklılığı ve eleştirinin buna dayalı olarak yapılması sonucu yanlış çıkarımlar olabilmektedir. Her ekolde hatta bir ekoldeki her bir âlimin kendine has terim kullanımları vardır.<sup>18</sup> Bu kullanımları bilen birisinin açıklamaları bu yönden daha fazla önem arz etmektedir. Ayrıca bir ekole isnad edilen ve eleştirilen bir görüşün gerçekten o ekole mi ait olduğu ya da ekolün tamamının mı o görüşte olduğunun net olarak ifade edilmesine her zaman ihtiyaç duyulmuştur. Öyle ki bazen tüm Mu‘tezile içinde tek bir kişinin çok aykırı olduğundan dolayı meşhur olmuş bir görüşü ekolün tamamının görüşü zannedilebilmektedir. Mu‘tezile’nin görüşlerinin ekol içinden biri tarafından açıklanması bu tür yanlışlıkların önlenmesi açısından çok önemlidir. Kâdî Abdülcebbâr eserlerinde bu türlü hususlara cevaplar vermektedir. Onun, İbn Râvendî’nin (ö.301h./913m.) Mu‘tezile’nin kabir azâbını inkâr ettiğine dair iddiasına verdiği cevap<sup>19</sup> buna örnek olarak zikretmeye değerdir ve bu tartışma ileride kabir azâbı konu başlığı altında tekrar zikredilecektir.

<sup>17</sup> Çelebi, İlyas, “Kâdî Abdülcebbâr”, DİA, İstanbul, 1996, XXIV, 105.

<sup>18</sup> Bu terim kullanım farklılığı ile ilgili olarak “*Silsiletü Mevsü’ati Mustalahati A’lami’l-Fikri’l-Arabiyyi ve’l-İslami*” isimli kitaplar serisi zikredilmeye değerdir. Bu seride Eş’ari ve Kâdî Abdülcebbâr’ın terimlerini içeren ikinci kitap mevcuttur.

<sup>19</sup> bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdulkerim Osaman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 730.



Kâdî Abdülcebbâr'ın en kapsamlı ve önemli eseri el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl isimli ansiklopedik eseridir. Yirmi ciltlik bu eserin 1, 2, 3, 10, 18, 19. ciltleri bulunamamıştır. Kâdî bu eseri 360-380 yılları arasında yirmi yılda yazmıştır. Fakat Kâdî, yazılması yirmi yıl süren Muğnî'de sürenin uzunluğunun sebepleri ve bazı sonuçları hakkında açıklamalar yapmıştır. Kitabın başı ile sonu arasında zamandan kaynaklanan bazı iç ihtilafların olabileceğini ve böyle hacimli bir kitapta bunun normal olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, bu yirmi yıllık sürede Muğnî'den başka pek çok eser verdiğiinden bahsederek bu eserlerden bazılarını zikreder.<sup>20</sup> Bu eser Mu'tezile kelamı alanında yazılmış en kapsamlı eserdir.<sup>21</sup>

el-Muğnî'den başka onun Şerhu usûli'l-hamse adlı eseri de Mu'tezilî kelam sistemine ait en önemli kaynaklar arasında yer alır. Kâdî Abdülcebbâr bu eserinde Mu'tezile'nin beş temel esasını açıklamaktadır. Beş esasın her biri ayrı ayrı, kitabın bölümlerini oluşturmaktadır. Eserin Kâdî Abdülcebbâr'a ait olması konusunda farklı görüşler mevcuttur. Fakat kuvvetli görüşe göre Kâdî bu eseri öğrencilerine imla ettirmek sûretiyle meydana getirmiştir.<sup>22</sup> Şerhu'l-usûli'l-hamse Türkçe'ye tercüme edilmiş ve Arapça metni ile beraber basılmıştır.<sup>23</sup> Bu eserin konu başlıkları el-Muğnî ile kısmen de olsa örtüşmektedir. Bu açıdan bakıldığında, el-Muğnî adlı eserin bir özeti olduğu görüntüsünü vermektedir.

El-Muhît bi't-teklîf adlı eseri Kâdî Abdülcebbâr'ın kendi yazması ile değil talebesi olan İbn. Matteveyh'in (ö. 469h./1076m.) onun sözlerinden ve yazdıklarından belirli konulardaki görüşlerini derlemesi ile oluşmuş bir eserdir.<sup>24</sup> Eserde teklîf, tevhid, varlık anlayışı, Allah'ın sıfatları, rü'yetin nefyi, istidlâl, diğer dinler, fiiller, hüsün kubuh, Kelamullah, yaratma, tevellüd gibi konularda Mu'tezilî görüşler izah edilip savunulmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın basılı bulunan diğer kelam kitapları Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile, el-Münve ve'l-emel, Tesbîtü delâilî'n-nübüvve'dir. İşte bu eserler Kâdî'nin kelamcılığını ve bu alandaki görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu eserler aynı zamanda Mu'tezile içindeki çok

<sup>20</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, 1958, XX/2, 256-257.

<sup>21</sup> Güneş, Kamil, *Akı ve Nas*, İstanbul, 2002, s. 62.

<sup>22</sup> Çelebi, İlyas, “*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*”, DİA, İstanbul, 2010, XXXVIII, 507.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, terc. İlyas Çelebi, TYEKBY, İstanbul, 2013.

<sup>24</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, tkd. Ömer Seyyid Azmî, ed. Ahmed Fuâd el-Ehvâm, ed-Dârü'l-Mısriyye, Kahire, ts., s. 5-10.

sayıda önemli âlimin görüşlerini de bize sunar. Kâdî Abdülcebâr eserlerinde bu âlimlerin görüşlerine yönelik itirazları da cevaplandırır.

## 2. Fıkıh

Kâdî Abdülcebâr Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi ilimlerle de ilgilenmiştir. Onun Kâdî ünvanına sahip olması fıkıh ilmindeki yetkinliğiyle olmuştur. Mu‘tezilîler’in amelde Hanefî olmasına rağmen onun Şafîî olması ise önceden Eş‘arî olmasına bağlanabilir.<sup>25</sup> Kaynaklarda belirtildiğine göre Kâdî bir ara Hanefî fıkıhı okumak istemiş fakat hocası Ebu Abdullah “Bu her müçtehidin isabet ettiği bir ilimdir. Ben Hanefî’yim sen de Şafî’î olarak kal” diyerek buna engel olmuştur.<sup>26</sup> Kâdî’nin hocasıyla arasında geçen bu diyalogdan onun Hanefî fıkıhını bilmediği, hiç okumadığı anlamını çıkarmak yanlış olacaktır. Fıkıh usûlüne dair bir eser yazan kimsenin diğer mezhepleri bilmemesi mümkün değildir. Usûl-i fıkıh ile ilgili el-Umed ile en-Nihaye fî Usûli’l-Fıkh eseri adlı eserleri meşhurdur.

## 3. Tefsir

Tefsir ilmi de Kâdî Abdülcebâr’ın önemli eserler verdiği bir alandır. Onun günümüzde mevcut olmayan el-Muhît, diğer adıyla el-Kebîr adlı geniş hacimli bir eseri olduğu rivâyet edilmektedir.<sup>27</sup> Bu eser Muhammed Nebha tarafından onun diğer eserlerine ve nakillere dayanarak Tefsiru’l-Kâdî Abdülcebâr adıyla derlenip yayınlanmıştır.<sup>28</sup> Müteşâbihu’l-Kur’an adlı eseri, Tenzîhu’l-Kur’an adlı eseri ile el-Muğnî’nin içindeki İ‘câzu’l-Kur’an adlı bölüm Mu‘tezilî tefsir anlayışının en önemli örneklerindedir. Kâdî bu eserlerinde Kur’an âyetlerinden özellikle Mu‘tezile’nin itikadî görüşlerini destekleyenleri açıklamış, muhaliflerin kendilerine itiraz etmek için kullandıklarını da tevil etmiştir.

<sup>25</sup> Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 214.

<sup>26</sup> İbn Murtaza, *Kitâbu tabakâti’l-Mu‘tezile*, Beyrut, 1987, s. 112-113.

<sup>27</sup> Çelebi, İslam İnanç Sisteminde Akılcılık, s. 214.

<sup>28</sup> *Tefsiru’l-Kâdî Abdülcebâr el-Mu‘tezilî*, haz. Hıdr Muhammed Nebha, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye Beyrut, 2009.

#### 4. Hadis

İslam ilim geleneğindeki hadis okuma ve okutmayı Kâdî Abdülcebâr da uygulamıştır. O Ebu'l-Hasan b. Seleme el-Kattân'dan (ö. 345/956) hadis almış kendisi de Ebu'l-Kasım et-Tenûhî'ye (ö. 447h./1055m.) hadis rivâyet etmiştir.<sup>29</sup> Nazmu'l-kavâid isimli eseri ile Takrîbu'l-murad li'r-ra'id ev el-emâlî fi'l-hadîs isimli eseri hadis ile ilgilidir. Kâdî Abdülcebâr'ın en hacimli eseri olan el-Muğnî-nin el-Kelâm fi'l-ahbâr bölümü hadis usûlü ile ilgilidir.<sup>30</sup>

Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebâr, temel İslâmî ilimler sahasında da önemli çalışmalar yapmıştır. Ama onun öne çıkan yönü Fıkıh ve kelam alanlarıdır. Biz müellifin kelamla ilgili eserlerinden yararlanarak sem'ıyyât konusundaki görüşlerini ortaya koyacağız. Onun sem'ıyyâtla ilgili görüşlerini ele almadan önce sem'î bilgi konusuna değineceğiz.

<sup>29</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985, XVII, 244.

<sup>30</sup> Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitabiyat, Ankara, 2004, s. 210.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **SEM'İYYÂT VE SEM'Î BİLGİ**

## A. SEM'İYYÂT - BİLGİ İLİŞKİSİ

Sem'ıyyât kelam ilminin üç ana başlığından biridir. Bu ilmin ilgi sahasına giren insan hayatının evreleri meselesi açısından bakıldığında ne kadar büyük bir öneme sahip olduğu görülür. İslâmî ilimlere kaynaklık etmesi düşünüldüğünde ise en önemli konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir medeniyetin insanlığa sunmuş olduğu düşünce birikiminde; varlık, bilgi ve ahlak anlayışı çok önemlidir. İslam medeniyetinin de bu üç alanda oluşturmuş olduğu bir birikimi vardır. İslami ilimlerden her birisi bu üç maddeye bilgi olarak katkıda bulunur. Kelam ilmi konuları gereği varlık ve bilgi anlayışıyla daha çok ilgilidir. Bir bilgi anlayışının temeli ontoloji anlayışında yatar. Ayrıca varlık hakkında düşünce üretmeye devam etmek için sahip olunan bilgi sistemi hep kullanılacaktır. Örneğin kelam ilminde varlık fizikî ve metafizikî açıdan ikiye ayrılarak anlatılır. Fizikî varlıktan mutlak varlık olan Allah'ın varlığına gidilir. Bu sebeple “eşyanın hakikati sabittir” ilkesine yer verilir.<sup>31</sup> Kelam Allah'ın varlığını anlatmaktan yola çıkarak önce kâinattaki varlığı inceler. Bunu yaparken akıl ve nakil gibi bilgi araçlarını birlikte kullanır. İşte bu kullanım bilgi anlayışını devreye sokar. Biz de bu bölümde sem'ıyyât hakkında konuşmadan önce kısaca bilgiyi ele alacağız.

Tüm inanç, felsefe ya da bilim dallarının savunmuş olduğu hususların temelinde bir bilgi kaynağı vardır. Her bir bilim dalı bilgiye ulaşmada, mutlak doğru kabul ettiği kaynağa başvurur. Kimilerine göre yegâne kaynak duyular, kimilerine göre tecrübe ve kimilerine göre de salt akıldır. Bu yaklaşım farklılığına dayalı olarak birinden farklı sayısız kabuller, inançlar ve görüşler ortaya çıkmıştır. Bu kabuller her inanç, felsefe ya da bilim dalının iddialarını savunmasında, hüküm vermesinde etkili olmuş ve düşünce sistemlerinin son şeklini almasında belirleyici rol oynamıştır. Bazen akılcılık önemli görülmüş ve buna göre bir düşünce sistemi oluşturulmuş ve bazen deney bazen de tam tersi bir şüphecilik eksenli bir yaklaşım ortaya konulmuştur. Bu farklılıkların kaynağında kişilerin inanç veya kabulleri etkili olmuştur. İslâmî alanda da sahip olunan inanç ve kabullere dayalı bir kaynak sorunu ve bilgi anlayışı söz konusudur. İslâmî ilimlerin üç temel bilgi kaynağından

<sup>31</sup> Taftazânî, Sa'deddîn, *Şerhü'l-akâid-i'n-neseфіyye*, thk. Abdüsselam b. Abdülhadi Şinnar, Şam, Daru'l-Beyrut, 2007, s.25.

bahsedilir. Bunlar akıl, haber-i sâdik ve duyulardır.<sup>32</sup> İslâmî ilimler arasında genel kanı, bilgiyi teorik biçimde açıklama ihtiyacı ve görevinin kelimine verilmiş olduğudur.

İslam düşüncesinde fizik ile metafiziğin ayrılmaz bir birlikteliği vardır. Bu da bilgiye ayrı bir önem ve değer katmaktadır. Nitekim Kâdî Abdülcebâr bilgiyi itikat olarak tanımlamaktadır.<sup>33</sup> Çünkü bu anlayışa göre bilgi ile iman arasında çok yakın bir ilişki kurulmaktadır. Mu‘tezile’nin bilgi ile imanı aynı sayması, Eş‘arî’nin “Allah hakkında yeterli bilgiye sahip olmayana şartlı mümin derim” demesi ve müteahhirûn kelimcilerinin çoğunun taklîdî imanı hoş görmemesi bilginin iman yanındaki konumu sebebiyle sahip olduğu önemi göstermektedir.<sup>34</sup> Bilgiye dayanmayıp sadece taklid ile iman etme meselesi kelimada mukallidin imanı başlığıyla ayrıca tartışılmıştır.

## B. KELÂM'DA BİLGİ ANLAYIŞI

Bilgi kelimesi kelim âlimlerince bazen ilim bazen de ma‘rifet sözcüğü ile ifade edilmektedir.<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebâr da bilgiyi bu iki sözcükle ifade eder. Örneğin o, sükûn-u nefis hakkında ilim denilebileceği gibi ma‘rifet de denilebileceğini söylemektedir.<sup>36</sup> Buna dayalı olarak klasik kelim kitaplarında bilgi edinme yolları “esbâbu’l-ilim”, “esbâbu’l-marife” ya da “medârikü’l-ulûm” şeklinde ifade edilir.

Kelimada tek, genel geçer bir bilgi tanımı olmamakla beraber bazı temel konularda ittifak edilen bir bilgi anlayışı olduğu kabul edilebilir. Bu ortak kabuller duyulara güvenilmesi gerektiği, eşyanın gerçekliğe sahip olması, bilgiye ulaşmanın yollarının olduğu gibi hususlar üzerinde gerçekleşmektedir. Bunların temelinde de bilginin imkânı meselesi yatmaktadır. Ayrıca bilgiyi incelerken konu, üç başlık şeklinde de ele alınmaktadır. Bunlar; bilginin imkânı, bilginin hakikati ve bilgi

<sup>32</sup> Taftazânî, Sa’deddîn, *Şerhü’l-akâid-i’n-nesefiyye*, thk. Abdüsselam b. Abdülhadi Şinnar, s.33.

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 25/6.

<sup>34</sup> Karaman, Fikret, “*Kur’an’da İlim Kavramı ve Değeri*”, Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s. 21.

<sup>35</sup> Yüksel, Emrullah, “*Âmidî ve Bazı Kelamcılarda Bilgi Teorisi*”, Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s. 4.

<sup>36</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 16.

edinme yollarıdır.<sup>37</sup> Çalışmamız bir bilgi türü olan sem‘iyyât hakkında olduğundan, bu konular üzerinde durmamız faydalı olacaktır.

### 1. Bilginin İmkânı

Bilginin imkânı meselesi kelam açısından, hem uygulanan metot hem de incelenen konu içeriği bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü kelam İslam medeniyetindeki konumu gereği metod olarak savunmacı, tartışmacı ve teorik üslup kullanmaktadır. Bu metot gereği gerçekliği sabit bilgiye ihtiyaç vardır. Çünkü inanç konuları herkesçe kabul edilmesi istenen ve gerçek olduğu savunulan bilgilerdir. “Eşyanın hakikati sabittir” hükmü bilginin mümkün olduğunu ifade etmekte ve bunun üzerine söz üretilmektedir.<sup>38</sup> Ayrıca Sümeniye, Melâhide ve Haşeviye gibi fırkaların nazari bilgiye güvenmemeleri ya da kabul etmemeleri düşüncelerinden kaynaklanan tehlikelere karşı, kelamcılar bilginin imkânını ispatlamaya çalışmışlardır.

Kelam ilminde bilgi teorisi ile ilgili çalışmalarda öncelik bilginin imkânına verilmiş daha sonra ise bilginin kaynağı meselesi incelemeye alınmıştır. İslam düşünce tarihinde bilgi anlayışı İslam filozofları, kelamcılar ve mutasavvıfların görüşleri etrafında şekillenmiştir.<sup>39</sup> Bunlar içinde kelamcıların bilgi hakkındaki yaklaşımları ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü diğer iki gruptaki âlimler sadece belirli bir zümreye hitap etmiştir. Kelamcılar ise özellikle akâid sahasında, Müslümanlar için genel geçer kuralları tesbit etmişlerdir. Ancak, ilmî yönü ağır basan konuların doğası gereği kendilerine has açıklamalar da yapmışlardır.

### 2. Bilginin Kaynakları

Kelam ilminde bilgi kaynakları üçtür. Bunlar akıl, duyular ve haber şeklinde sıralanır.

<sup>37</sup> Atay, Hüseyin, “*Bilgi Teorisi*”, AÜİFD, XXIX, s. 8-9.

<sup>38</sup> Karaman, Fikret, “*Kur’an’da İlim Kavramı ve Değeri*”, s. 21.

<sup>39</sup> Coşkun, İbrahim, “*Nazari Bilgi ve Fahreddin er-Râzi’nin Bilgi Sisteminde Nazari Bilginin Yeri*” Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s. 103.

## 2.1. Duyular

Kelam kitaplarında bu konu ayan, idrak ya da havass-ı selime adı altında işlenmiştir.<sup>40</sup> Beş duyu organı olan görme, işitme, koklama, dokunma, tatma Allah'ın insana kendi varlığını bildirmek için verdiği en önemli nimetlerdendir. Bunların her biri insanın önüne yüce Yaratacıcı'nın varlığına delil olarak sunulmuş olan varlık âlemini incelemek içindir. İnsan bilgi ile ilk defa bunlar sayesinde tanışır. Akıl olarak bir seviyeye gelmesi bu beş öğretici sayesinde mümkün olur. İslam'da buluşma de dediğimiz bu ergenlik çağına adım atan her insan, imtihan ile sorumlu tutulacaktır. Çünkü ancak bu olgunluğa erişmiş bir insan zihni düşünme faaliyetleri yapabilmektedir. Gördüğü duyduğu bir şey üzerinde sahip olduğu tecrübî ya da zihni birikimiyle fikirî olarak bir değerlendirme yapabilecek seviyeye ulaşmış olmaktadır. Duyularıyla tecrübe etmek sûretiyle akıl olgunluğa erişmeyen kişi için haberin bir faydası yoktur. Duyularla aklın gelişmesi ve aklın habere muhatap olması süreç içinde sırasıyla gerçekleşir ve sonrasında da beraberce yola devam eder. Çünkü insanın vahiy ile bilgi sahibi olması için bu olgunluğa erişmesi gereklidir. Duyular elde ettikleri verilerle akli beslerken aynı zamanda dinin inşâ etmeyi hedeflediği insanın iç dünyasını etkilemektedir. İnsanın iç âleminin merkezi olarak düşünebileceğimiz kalp, duyularla beslenmektedir. Duyular ayrıca akıl ile kalp arasında önemi olan bağı kurmada rol üstlenmektedir. Kur'an'da "*Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*"<sup>41</sup> buyurularak bilgiye ulaşmada göz ve kulak organlarını üzerinde durulmuştur. Akıl ise bu organlar kanalıyla gelen bilgiyi düzenleme işini yapan akıldır.

## 2.2. Akıl

Aklın kelimesi sözlükte tutmak ve yapışmak anlamındadır. Akli tarif etmede iki farklı yaklaşım vardır. Bunlardan birincisine göre akıl; ilmi almak için hazır bulunan kuvvettir. İnsanın yapısında doğuştan var olan bir kabiliyettir. İkinci

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, İstanbul, 2001, s. 69; Bâkîllâni, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, s. 36, Cüveynî, *el-İrşâd*, Kahire, 1950, s. 35; Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 141,

<sup>41</sup> İsrâ, 17/36.



yaklaşım ise birincinin tam tersidir. Buna göre akıl insanın sonradan edindiği bir takım bilgilerdir. Bu bilgiler insana bazı faydaları elde etmeyi sağlar. Ortada bir kabiliyet varsa bile bunu sağlayan şey, önceden edinilmiş bilgilerdir.<sup>42</sup> Bir sonraki başlıkta açıklayacağımız üzere Kâdî Abdülcebâr ikinci yaklaşımı benimsemiştir.

İnsanın düşünce üretebilmesi için aklî çıkarımlar yapması ve bunu yaparken de düşünme eyleminde belirli bir yönteme bağlı kalması gereklidir. Kelâmî bilgi anlayışında delilden hareketle bilgi üretilir. Bunun da kendisi kanalıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan bir delil olması gerekmektedir. Kur'an'a bakıldığında aklın aktifliğine vurgu yapıldığı görülmektedir. Çoğu yerde "İman etmez misiniz?" denilmesi uygun olan yerde "Akletmez misiniz?"<sup>43</sup> denilmektedir. Bazen de "iman etmeyenler" ifadesini çağrıştıran bir şekilde "akletmeyenler"<sup>44</sup> denilmektedir. Bu anlayışın temelinde bilginin asıl kaynağının Allah olduğu düşüncesi yatmaktadır. Kur'an'da da "Bilgi ancak Allah'ın katındadır"<sup>45</sup> buyrulmaktadır. Bu da bize Kur'anî bilgi anlayışı hakkında fikir verebilir. Kelamın bu metoduna kıyas yerine istidlâl denilmesi de önemlidir. Kelamî istidlâl kıyası da içine alan sistemli bir bütünlük arz etmektedir. Bu sebeple başta Mu'tezile olmak üzere Mâtürîdîler, Müteahhirûn Eş'arîler ve Şia'nın da dâhil olduğu kelamcılar Aristo mantığına ve akıl anlayışına iltifat etmemişlerdir. Kelamcılarının sistematik bir çerçeve içinde akli işleterek yaptıkları istidlâl ve nazar aynı zamanda Kur'an temellidir. Çünkü Kur'an âyetleri de insanlara varlığı akılla incelemeyi öğütlemektedir.<sup>46</sup>

Kâdî Abdülcebâr Muğnî adlı eserinin on birinci cildinde teklîf ile ilgili konuları işler. Burada mükellefin sahip olması gereken sıfatlarla ilgili bir başlık yer alır. Bu başlık altında kişinin sorumlu tutulabilmesi için önce kudret sahibi olması, sağlam organlarla mücehhez bulunması hakkındaki başlıklarından sonra teklîfin güzel olabilmesi için mükellefin akla olan ihtiyacı başlığıyla akıl konusuna değinilir. Ona göre mükellefin sorumlu tutulmasının şartı, bir fiil ihdas edebilecek kudrete ve organlara sahip olmasına bağlıdır. Aynı zamanda sorumlu tutulduğu şeyi yapmaya

<sup>42</sup> el-İsfahânî, Rağîb, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kalem, Şam, 1412h. , s. 578.

<sup>43</sup> Bakara, 2/44, 76; Âli İmrân, 3/65; En'âm, 6/32; Hûd, 11/51.

<sup>44</sup> Yunus, 10/100.

<sup>45</sup> Ahkâf, 46/23; Mülk, 67/26.

<sup>46</sup> Altıntaş, Ramazan, "Kelam'da Bilgi Problemi", Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s.80.

yönelmesi ve görevini yerine getirdiğini bilmesi için de onu sıfatlarıyla bilmesi ve başka şeylerden ayırt edecek bilgiye sahip olması gereklidir. Eğer bu bilgi zaruri yolla elde edilen türden ise muhakkak ki Allah onu kişide yaratacaktır. Şayet mükteseb türünden bir bilgi ise o zaman Allah'ın kişide onu elde etmek için gerekli imkânları yaratması gereklidir.<sup>47</sup> Zaten Kâdî'ya göre Allah'ın varlığı bilgisi zaruri olarak gerçekleşmez. Bu akıl ile bilinir.<sup>48</sup> Bu sebeple kişinin kişi teklif olunduğu şeyi bilmesi ya da bunu bilmek için imkânlarla sahip olması ancak akıl sayesinde.<sup>49</sup> Dolayısıyla kelimada akıl bir bilgi vasıtası olarak önemlidir.

### 2.2.1. Akılın Mâhiyeti

Kâdî Abdülcebbâr'a göre akıl özel bir takım ilimlerin insanda birlikte bulunmasının sonucudur. Ona göre, mükellef bu ilimler kendisinde hâsıl olduğu zaman istidlâl edebilecek ve sorumlu tutulduğu fiilleri yerine getirebilecektir.<sup>50</sup> O bu görüşüyle, düşünen, çıkarımda bulunan ve mükellef konumunda bir akli işaret eder. Böylece akıl ile teklif arasındaki ilişkiye dikkat çeken Kâdî Abdülcebbâr'ın aklın önemine vurgu yapmakla kalmayıp, akli sadece bir cevher, araç, kuvve ya da hapseden ibaret gören anlayışlardan farklı bir duruş sergilediği anlaşılıyor. Onun bu tavrının sebebi olarak birkaç örnek zikredilebilir. Meselâ; kişide başka özellikler olmasa fakat sadece akli oluşturan bu bilgiler bulursa yine de o akıl sahibi sayılır. Ayrıca bu bilgiler bulunmayıp diğer özellikler bulursa o zaman da akıl sahibi sayılmaz. Manaların farklılığı ancak akıl yoluyla anlaşılabilir ya da bu akıl sayesinde ibarelerin farklı olduğu durumda anlamın bir olduğu bilinebilir.<sup>51</sup> Kâdî bu şekilde akla bir nevi ilim mertebesi verir. Onun bu akıl tanımıyla akıl sahibi kişinin bir kaç bileşenden oluşan bir bilgiye sahip olması gerekir. Bir insanın her konuda bilgi sahibi olması beklenmez. Tabi ki burada akıl ilim seviyesine yükseltilirken vâkıâdan hareketle ilim kavramının biraz aşağıya çekilmiş olması muhtemeldir. Meselâ iki nesneden güzel olanını ya da yolun doğru olanını ayırt etme de bir grup bilgiye sahip

<sup>47</sup> Burada güzeldir ifadesi Mu'tezilî anlayışa göre vâciptir anlamındadır. Yani "Allah'ın kişide onu elde etmek için gerekli imkânları yaratması vâciptir" şeklinde anlaşılabilir. Çünkü onlara göre Allah'ın kulun faydasına olan şeyi yaratması vâciptir.

<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l usûli'l-hamse*, s. 39.

<sup>49</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 373-374.

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 375.

<sup>51</sup> Bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 376.

olduğunda mümkündür. Çünkü bu ayrımı yapmak için zihni bir meleke, önceden edinilmiş bir takım bilgiler ve daha başka bileşenlere sahip olmak gerekecektir. Zaten günümüzde ilim ya da bilim dediğimiz alanlarda bu temele dayanmaktadır. Kâdî'nın yukarıda vurguladığı “bilgi ile oluşan akıl” anlayışı kişi eksenslidir. Bir kimsenin zihne, hafıza kuvvetine ve duyulara sahip olması eğer bilgi yoksa onu akıl sahibi yapmamaktadır. İnsanı bunların yanında bir grup bilgiye sahip olduğu zaman akıl sahibi saymak mümkündür. Buna göre akıl bilgiye eşit olmasa da onun ayrılmaz bir parçası sayılır. Bu şekilde bir tanımlama soyut bir kavram olan akli ontolojik gerekçelerle ifade etme anlamına gelir. Çünkü bizim akıl ile ilgili elimizdeki en somut şey akıl sahibi olan kimsedir. Akıl sahibi kimseden aldığımız tek şey de bilgidir.

Kâdî Abdülcebâr, akıl meselesinde bilgiyi temel almakla beraber, onun bir meleke, kuvve, cevher ya da hasse olmasını tamamen reddetmemekte sadece soyut bir kavramı ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre, aklın bir cevher olmasıyla onun ilimlerin aslı olması kastediliyorsa bu doğrudur. Fakat o, aklın cevherin sahip olduğu vasıfları taşıdığı kastediliyorsa bunu kabul etmez.<sup>52</sup>

Bilgiye ulaşmada aklın yerini göstermesi bakımından onun nazar ve istidlal kavramlarıyla olan ilişkisini göz önünde bulundurmak yerinde olacaktır. Bu iki kavram aslında bilgiye ulaşma çabasını ifade etmektedir. Ulaşılması gereken ilk bilgi de Allah'ın varlığıdır. Buna dayanarak Kâdî Abdülcebâr insana vacip olan ilk şeyin Allah'ın bilgisine götüren nazar olduğunu söylemiştir. Allah'ın varlığı bilgisine ne sadece zaruri olarak ne de sadece duyu organları vasıtasıyla ulaşılamaz. Bunlara nazar ve fikir de eklenirse ancak o zaman Allah'ı bilmek mümkün olur.<sup>53</sup> Nazar önce aklla başlar daha sonra elde mevcut olan verilerle birleştirilerek istidlale dönüşür. Söz konusu verilerin bir kısmını duyularla elde edilenler oluşturduğu gibi diğer kısmını da haberler oluşturmaktadır.

<sup>52</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 379.

<sup>53</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l usûli'l-hamse*, s. 39.

### 2.3. Haber

Haber'in kelime anlamı olarak, kişinin kendisinde hâsıl olan bilgiyi başkasına aktarması sonucu, aktarılan kişide oluşan bilgidir.<sup>54</sup> Terim anlamı olarak, “yalan veya doğru olması muhtemel söz”<sup>55</sup> diye tarif edilir. Kâdî Abdülcebâr'a göre bu ihtimal haber verenin durumunu öğrenene kadardır. Bunu bildiğimizde ise haberin doğru veya yanlış olduğunu biliriz.<sup>56</sup> Bu terimi en çok kullanan hadisçilere göre Hz. Peygamber ve ashâbının sözlerine haber denilir. Bu anlamda haber hadisi içine almaktadır. Fakat onlar bazen haber ve hadis terimlerini birbirlerinin yerine kullanırlar. Hadis ilminde çoğunlukla haber denilince hadis kastedilir.<sup>57</sup> Kalam ilminde haberin en geniş manada Kur'an ve Sünneti içine alan bir kullanımı vardır. Zaten Kur'an'da haber anlamına gelecek şekilde nebe' ve enbâ' kelimeleri geçmektedir.<sup>58</sup> Nebe' kelimesi Kur'an'ın âyetlerini ifade için de geçmektedir.<sup>59</sup> Kelime anlamı olarak nebe' kendisiyle kişide ilim veya zann-ı gâlip hâsıl olan faydalı haber demektir. Bir haber bu üç özelliğe sahip ise nebe' olur.<sup>60</sup> Ayrıca peygamberler birer nebidir. Nebi Allah'tan haber veren kişidir.

Mâtürîdî, Peygamberden aktarılan tüm haberlerin insan vasıtasıyla bize ulaştığına dikkat çekiyor. Bu insanların yalan veya doğru söylemesi ihtimal dâhilindedir. Çünkü peygamberlerden başkası doğruluk ve masumiyet konusunda bir delile sahip değildir. Burada gerekli olan bu haberlerin doğruluğunun araştırılmasıdır. Fakat doğruluğu anlaşılınca da aynı, Peygamberden duyulmuş gibi kabul edilmesi zaruridir.<sup>61</sup> Haberin, onu veren açısından hem doğru hem de yanlış olma ihtimalini mümkün görme konusunda Kâdî Abdülcebâr'da da benzer yaklaşımı görmekteyiz. O, dilcilerin haberi “doğru veya yanlış olması mümkün olan söz” diye tarif ettiklerini söylemiştir.<sup>62</sup> Haber hakkındaki bu yaklaşım kelimciler arasında yaygındır.

<sup>54</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 273.

<sup>55</sup> Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-ta'rîfât*, Beyrut, 1985, s. 101.

<sup>56</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, s. 1

<sup>57</sup> Koçyiğit, Talat, “*Âhad Haberlerin Değeri*”, AÜİFD, XIV, s.1, yıl. 1996.

<sup>58</sup> Mâide, 5/27.

<sup>59</sup> En'âm, 6/34.

<sup>60</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 788-789.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002, s. 12.

<sup>62</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 319.

Mâtürîdî haberin bilgi için geçerli bir yol olduğunu ispatlamak için onu inkâr eden bir kişiyi konu alır. Ona göre bu kişinin ben haberi kabul etmiyorum demesi bizim açımızdan bir haberdır ve o kişi kendisini nakzetmektedir. Böyle bir iddiaya göre duyularla algılanan şeylerin de bilgi sağlamayacağı ve bu tür bilgilerin haber verilemeyeceği söz konusudur.<sup>63</sup> Mâtürîdî'ye göre haberi reddetmek duyuları reddetmek demektir. Bu husus ona göre haberi verenin güvenilirliği meselesinden daha önemlidir. İnsanların yalan söyleme ihtimali olması haberin bilgi sağlama özelliğini ortadan kaldırmaz. Karşımızdakinin doğru söylediğini bildiğimizde o haberi doğru kabul ederiz. Peygamberler mucize ile teyid edildikleri için doğru söylediklerini kesin olarak biliriz.<sup>64</sup> Onlar diğer insanlardan bu konuda farklılık arzeder. Çünkü başka hiç kimse tek başına haber verdiğinde kesin olarak doğru kabul edilmez. Ancak yalan söylemeleri imkansız denilecek bir sayıya ulaşıncaya kabul edilir. İslâmî ilimlerde de peygamberlerin dışındaki insanların haberlerinin değeri tartışılır.

### C. BİLGİ'YE KAYNAKLIK DEĞERİ AÇISINDAN HABER

Bilgi değeri açısından Kâdî Abdülcebbâr haberi üç kısma ayırmaktadır.<sup>65</sup> Bunlar; doğruluğu kesin olarak bilinenler, yanlış olduğu kesin olarak bilinenler ve doğru veya yanlış olduğu hakkında kesin bilgi olmayanlardır.<sup>66</sup> Bu üç gruptan ilki kesin bilgi değeri taşımaktadır. İkincisi bir anlam ifade etmediği için bir değer taşımamaktadır. Üçüncüsü ise bilgi değeri açısından tartışmalı olmasının yanında üzerinde en çok söz söylenen ve kullanılandır. Çünkü Hz. Peygamber'den rivâyet edilenlerin çoğu bu son kısımdadır. Bunların doğruluğunun zorunlu olarak bilinmemesi hiç bilenemeyeceği anlamına gelmez. İstidlâl ile bu haberlerin doğruluğu ispatlanabilir.

Seyfeddîn Âmidî (ö. 631h./1233m.) haber çeşitlerini üç ayrı grup şeklinde ele almıştır. Birincisinde haberi doğru ve yanlış haber diye ikiye ayırmıştır. İkincisinde Kâdî Abdülcebbâr'ın yukarıda zikrettiğimiz tasnifini kullanmıştır. Sonuncusunda ise

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 10-11.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 10-11.

<sup>65</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın bilgi anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara, 2011

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l usûli'l-hamse*, s. 768.

mütevâtir ve âhâd haber şeklinde bir tasnif yapmıştır.<sup>67</sup> Onun bu tasnifi hadislerin tasnifi değil genel manadaki haberlerin tasnifidir. Bu tasnife göre haber, hadisleri de kapsamaktadır. Dolayısıyla kelim konuları ele alınırken başvurulan haberler hadislerden ibarettir. Yerine göre kelim'daki haber tasnifiyle Hadis'teki tasnifler arasında bazı ortak noktalar karşımıza çıkar. Bu durum İslâmî ilimlerin doğal bir sonucudur. Her ilim kendi ilgi alanına göre aynı mesele üzerinde farklı usûllerle değerlendirmeler yapabilmektedir. Kâdî Abdülcebâr'ın Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'deki tasnifinde mütevâtir ve âhâd haber diye ayrı bir başlık bulunmamaktadır. Fakat biz buraya bu ikisini de başlık olarak ekledik. Bundaki amaç sem'î bilginin değerini ortaya koymaktır. Bilindiği gibi kelimda mütevâtir haber kesin bilgi ifade ettiği için delil olarak kullanılır. Bu sebeple şimdi üzerinde duracağımız mütevâtir haber konusu, doğruluğu kesin olarak bilinenler başlığı altında yer alacaktır.

### 1. Doğru Olduğu Bilinen Haberler

Bir haberin doğruluğunun bilinmesi iki şekilde olur. Birincisi zaruri yol ikincisi de istidlâlî yoldur.<sup>68</sup> Birinci yol olan, haberin doğruluğunun zarûrî olarak bilinmesi, onun her hangi bir kanıt ve aklî düşünme sürecine ihtiyaç olmadan gerçekleşir. Kişi haberi alır almaz doğruluğuna hükmeder.

Haberin doğruluğu hükmüne sebep olan onun içerdiği bilgi olabileceği gibi haber verenlerin durumu da olabilir. Mesela ateşin yakıcı, güneşin parlak, taşın sert olduğu haberi içerdiği bilgi sebebiyle zorunlu olarak doğrudur. Haber verenin durumu sebebiyle doğruluğu zorunlu olana ise mütevâtir haber örnek verilebilir. Aynı zamanda mu'cize ile desteklenmiş peygamberin verdiği haber de onu dinleyen kişi için zorunlu bilgi demektir.

İkinci yol olan istidlâlî yöntem de bir haberin doğruluğunu gösterebilir. Bu konu Kâdî Abdülcebâr'ın Âhâd haber anlayışında karşımıza çıkmaktadır. İleride Âhâd haber konusunda bu ele alınacaktır. Görüldüğü üzere akıl ile yapılan doğru istidlâl sonucunda elde edilen bilgi büyük öneme sahiptir. Şimdi öncelik sırası gereği doğruluğu kesin olarak bilinen haberi ve buna dâhil olan mütevâtir haberi ele alalım.

<sup>67</sup> Âmidî, Seyfeddîn, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Riyad, 2003, II, 16-20.

<sup>68</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, II, 16-20; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 768.

### 1.1. Doğruluğu Zorunlu Olarak Bilinenler

Kâdî Abdülcebbâr doğruluğu zorunlu olarak bilinen haberler olarak mütevâtir haberleri gösterir. Ülkeler ve geçmişte yaşamış krallar hakkındaki haberler, Hz. Peygamber'den beş vakit namaz, zekat verme, Beytullah'a hac gibi konularla ilgili verilen haberleri buna örnek olarak verir.<sup>69</sup>

#### 1.1.2. Mütevâtir Haber

Peygamber Efendimizin hadisleri bağlamında mütevâtir haber; yalan söylemek üzere birleşmelerinin aklen imkânsız görüldüğü sahabe topluluğunun ondan işittiklerini tâbiîne, onların da bir sonraki nesillere aktardıklarıdır.<sup>70</sup> Bir topluluğun bir diğerine naklettiği sabit sünnettir.<sup>71</sup>

Haberin tevatür derecesine ulaşması için yalan üzere birleşmeyen bir topluluk şartında ittifak olmakla beraber burada gerekli görülen sayının ne kadar olduğu konusunda bir ittifak olmamıştır. Kâdî bir haberin zaruri bilgi ifade etmesi için en az beş kişi tarafından aktarılmış olması şartını koşar. Ona göre bu haberi veren beş kişinin kendilerinin de aktardıkları bu haberi zaruri olarak edinmiş olmaları gerekir. Aksi halde zaruri bilgi ifade etmeyecektir.<sup>72</sup> Kâdî buna dayanak olarak Kur'an'da zina suçunun sabit olması için en az dört şahit getirilmesi istenmesinden<sup>73</sup> yola çıkar. Zina suçunun yargılanmasında dört kişinin şahitliği yeterlidir. Fakat Kâdî buna dayanarak beş kişinin verdiği haberin mütevâtir kabul edileceğini söyler. Çünkü ona göre hâkim bir zina davasında dört kişinin şahitliğini aldıktan sonra hemen hüküm vermeyip bir yargılama sonucu karar vermektedir.<sup>74</sup> Dört şahidi dinledikten sonra üzerine bir de bu sorgulamanın yapılması, kesin bilgi için gerekli sayının dörtten fazla olduğunu gösterir.

Kâdî Abdülcebbâr haberin doğruluğunun zorunlu olarak bilinmesi için en az beş kişiyi şart koşmasını başka bir açıdan da değerlendirir. O aslında kişi sayısıyla alakalı bir alt sınır koyan bir delil olmadığını fakat başka bir gerekçeyle bunu kabul

<sup>69</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 768.

<sup>70</sup> Bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, "Haber", DİA, 1998, XV, 347.

<sup>71</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, s. 102.

<sup>72</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 333.

<sup>73</sup> Nûr, 27/4.

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XV, 362.

ettiğini söyler. Ona göre beş sayısının önemi kişilerin çokluğu ile alakalıdır.<sup>75</sup> İşte haberin doğruluğunu gösteren asıl etken kişilerin çok olmasıdır. Beş sayısı çokluk ifade etmektedir.<sup>76</sup> Kur'an'da her hangi bir davaya örnek teşkil edebilecek şekilde verilen şahit sayısı iki<sup>77</sup> ve dört<sup>78</sup> olarak geçmektedir. Buna göre Kâdî Abdülcebâr çokluk prensibine göre en yüksek sayı olan dört rakamını itibara almıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere haberin direkt olarak kesin bilgi ifade etmesi istendiği için dört sayısı beşe çıkarılmıştır. Hâkim dört şahitten sonra bir de sorgulama yapmıştır. Bu sorgulamanın yerine bir şahit eklemiştir. Kâdî'ye göre bu çokluk prensibi önemlidir. Burada dikkat etmemiz gerek en önemli husus Kâdî'nin haber veren kişilerin de zaruri bir yolla o haberi alması gerektiğidir. Her çoğunluğun haberi bu özelliği taşımayacaktır. Ona göre çokluğa ulaşan kişilerin kâfir, fâsık ya da mümin olması arasında fark yoktur.<sup>79</sup> Kâdî'nin yaklaşımına göre, kâfir dahi olsalar çok sayıda kişinin yalan söylemek için bir imkân ve sebeplerinin olmaması verdikleri haberin doğru kabul edilmesi için yeterlidir.

## 1.2. Doğruluğu İstidlâli Olarak Bilinenler

Haberin doğruluğunu istidlâli bir kesinlikle bilme iki şekilde olmaktadır. Bunlar ya haberin içeriğinin ya da haber verenin doğruluğunun istidlâli olarak bilinmesi şeklindedir. Yüce Allah'ın birleşmesi, O'nun adaleti ve Hz. Peygamber'in nübüvveti gibi konulardaki haberlerdir.<sup>80</sup> Bunlar haberin içeriğinin istidlâli olarak kesinlikle bilinmesi şeklinde olanıdır. Bize kimden gelirse gelsin Allah'ın birliği ya da Peygamber Efendimizin nübüvveti ile ilgili bir haber, içerdiği bilgi sebebiyle kesin olarak doğrudur. Kâdî haber verenin doğruluğunu istidlâlle bilmeye şunu örnek verir: Bir kimsenin verdiği haberi Hz. Peygamberin onayladığı, onu engellemediği ve reddetmediği gerekçesine dayanarak doğru olduğunu söyleriz. Eğer böyle bir haber yalan olsaydı Hz. Peygamber reddederdi. O reddetmediğine göre haberin

<sup>75</sup> Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 171.

<sup>76</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 333.

<sup>77</sup> Bakara, 2/282.

<sup>78</sup> Nûr, 24/13.

<sup>79</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 333, ayrıca bkz. Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, s. 174.

<sup>80</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 768.



doğru olduğunu anlarız.<sup>81</sup> Burada haber verenin doğru olduğundan yola çıkılarak haberin de doğru olduğuna hükmedilmiştir.

### 1.3.2. Yalan olduğu kesin olarak bilinenler

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu gruptaki haberlerin yalan olduğu, yukarıda zikrettiklerimiz gibi zarurî ve istidlâli olmak üzere iki yolla bilinir.

Yalan olduğu zorunlu olarak bilinen haber, göğün altımızda, yerin üstümüzde olduğunu söyleyen haberler ve benzerleridir. Bunlar apaçık bilgilere ve akla açıkça ters düşer. Yanlış olduğunu bilmek için istidlâle gerek yoktur.

Yalan olduğu iktisâbi olarak bilinen haberler, Cebriye ve Müşebbihe'nin cebr, teşbih ve tecsim gibi pek çok sapıklığı içeren bozuk görüşlerinin haberleridir.<sup>82</sup> Bunlar da üzerinde istidlâl yapıldıktan sonra yanlışlığı ortaya çıkanlardır.

### 1.3.3. Doğru Ya Da Yalan Olduğu Kesin Olarak Bilinmeyenler

Her insan dünyada imtihan gereği bazı kötü fiiller işleme kabiliyeti ile yaratılmıştır. Bu kabiliyetleri iyiye yönlendirme ölçüsünde kişi değer kazanmaktadır. Peygamberler haricindeki tüm insanlar dini konularda bile böyle bir imtihanla karşı karşıyadır. Haber vermek de bir insan fiilidir. Bu fiil, iyi veya kötü olabilir. Bu sebeple, kesin deliller yoksa insandan gelen her haberin yanlış olma ihtimali vardır.

Haberlerle ilgili karşımızda çıkan ilk konu onların doğru mu yoksa yanlış mı olduğunun bilinmesidir. Bunun sağlanması için haberin içeriği yeterli olabilir. Haberinin içerdiği bilginin yeterli olmaması durumunda haber veren kişi üzerinde değerlendirme yapılır. Kelam ilmi öncelikle bu iki husus için Hadis ilminin verilerini kullanır. İnançla ilgili haberleri incelemeyen önce söz konusu değerlendirmelerin yapılmış olması önemlidir. Bugün elimizde mevcut bulunan büyük hadis mirasının tamamına yakını doğruluğu ancak bir değerlendirme sonucu bilebilen haberlerden oluşur. Bu tür haberlere âhâd haber de denmektedir. Bu durum pek çok kelami meselenin daha canlı bir tartışma alanına olmasına sebep olmuştur. Kelam ile ilgili pek çok mesele özellikle de sem'iyât konuları âhâd haberlere konu olmuştur. Bu zengin kaynak içerisinde birden farklı görüşe destek olabilecek unsurlar

<sup>81</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 768-769.

<sup>82</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 769.

bulunmaktadır. Bu haberlerin zorunlu bilgi ifade etmemesi ve reddedilebilir olması, her görüş sahibinin kendisine destek olanı alıp diğerlerini terk etmesine imkan vermiştir.

### 1.3.3.1. Âhâd Haber

Âhâd kelimesi bir, tek anlamlarına gelen “ehad” ya da “vâhid”in çoğuludur. Umûmiyetle mütevâtir derecesine ulaşmamış haberler için kullanılır. Hadis istilâhında; bir nesilde bir tek râvî tarafından rivâyet edilen haberlerle, bir kaç nesilde birer râvî tarafından nakledilen haberler için haber-i vâhid ve haber-i âhâd terimleri kullanılmıştır. Bu kullanım erken dönem için geçerli olup daha sonraki dönemlerde sayıları her tabakada mütevâtir haberin şartı olan kalabalık râvî sayısına ulaşamayan haberler için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>83</sup>

Haberin bizi ilgilendiren yönü bilgiye kaynak olabilmesi için gerekli özelliğe sahip olmasıdır. Bir haberin Mütevâtir veya âhâd diye isimlendirilmesinde temel alınan nokta rivâyet edenlerin doğruluğudur. Bunu belirlemek için de onların sayılarının çokluğu önemlidir. Doğru söylediğini bildiğimiz birden fazla kişinin haberi mütevâtir kabul edilebilir. Peygamberler dışındaki birisinin doğru sözlü birisi olsa bile tek başına verdiği haber âhâd kategorisine girer. Mütevâtir haber güvenilirin de ötesinde reddedilmesi imkansız olan bir kategoridir. Bu kategoride ise Kur’an’ın ve az sayıdaki hadisin dışındakiler yoktur. Ancak bir haberin âhâd kategorisinde olması onun istidlâl için kullanılmasına engel değildir.

Kâdî Abdülcebbâr, âhâd ve benzeri haberleri doğru ya da yalan olduğu bilinmeyenler grubunda ele alır. Ona göre bunlar belirli şartları taşıdıklarında kendileri ile amel edilmesi uygundur. Fakat itikâdî konularda durum aynı değildir. Bu konuda ihtilaf vardır. Ona göre itikadi olanların aksine ameli konularda âhâd haberin vücûbiyet getirebilmesi kulun salahı açısından uygundur. Kulun faydasına olan ibadetlerin, bilgiyi zorunlu olarak gerektirme özelliğini haiz bulunmayan bu haberler sebebiyle yapılması doğrudur.<sup>84</sup> İtikâdî meselelerde bunlar tek başına delil kabul edilmez. Fakat ileride sem‘iyyât konularını ele alırken görüleceği üzere Kâdî bu âhâd haberleri itikâda dair bazı meselelerde delil olarak kullanmaktadır. Bu

<sup>83</sup> Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDVY, Ankara, 1992, s. 7.

<sup>84</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 269, 769.

çelişkili gibi görünse de anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü yukarıda geçen, ameli konularda âhâd haberin delil olmasını sağlayan sebep, kulun faydası idi. Sem‘iyyât konuları itikâdî olmasının yanında kul için fayda sağlamaktadır. Kâdî Abdülcebâr da kabir azâbı, suâl, mîzan gibi konuların hepsini kula faydası açısından değerlendirmektedir. Onun bu konuları anlatırken faydasına da değinmesi dikkat çekmektedir. Bu sebeple âhâd haber bu konularda delillendirmeye dahil olabilmektedir.

#### D. KELÂM İLMİNDE SEM‘İYYÂT

Sem‘iyyât sözlük anlamı olarak seme‘a fiiline dayanır. Masdarı sem‘dir. Sem‘ kulağın hissi<sup>85</sup>, sesleri duyma kuvveti ve yaptığı fiili anlamına gelir.<sup>86</sup> Sem‘iyyât kelimesinin sonundaki y harfi nisbet içindir. Bu y harfi sem‘ ile ilgili, ona ait, ona dayanan anlamına gelir. Ât eki ise Arapçada çoğulluk anlamı taşır.

Sem‘iyyât kelimde incelenen konuların tasnifinde kullanılan bir terimdir. Bu ifade hem bir konu başlığı olarak hem de terim olarak kullanılmaktadır. Bilindiği gibi kelimde inanca konu olan hususlar incelenirken üçlü bir tasnif yapılır. Bu tasnif İlâhiyyât, Nübüvvât ve Sem‘iyyât şeklindedir. İlâhiyyât; Allah’ın varlığı, sıfatları, fiilleri gibi konuların temellendirilmesi ve savunulması ile ilgili bölümü oluşturur. Nübüvvât; mucize, vahiy, kitaplar, peygamberlerin özellikleri gibi peygamberlik ile ilgili konuların incelendiği bölümdür. Sem‘iyyât da kabir hayatı, âhiret ahvali, kıyâmet, cennet, cehennem gibi konuları içerir. Sem‘iyyât konuları fizik ötesi âlem ile ilgilidir. Duyu ötesi alan hakkında bilgi edinmek için insana verilmiş olan akıl, duyular ve tecrübe yeterli olamamaktadır. Bu sebeple fizik ötesi âlemle ilgili konular ancak sem‘î bilgi ile öğrenilebildiğinden bu alana giren konular sem‘iyyât başlığı ile ifade edilir. Başka bir deyişle sem‘iyyât; varlığını sadece duyduğumuz ama görüp tecrübe edemediğimiz hususları kapsayan itikâdî konulardır. Her ne kadar kelimde konular; İlâhiyyât, Nübüvvât ve Sem‘iyyât gibi bölümlere ayrılrsa da aslında bunlar birbiriyle ilişkilidir. Son iki başlık ilâhiyyât konusuna dayanır ve ona göre şekillenir.

<sup>85</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Daru's-sadr, Beyrut, 1414h. , "s-m-'a" md. , VIII, 162.

<sup>86</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 425.

İslam düşüncesinde varlık âlemi en temelde fizik ve metafizik âlem olarak ikiye ayrılır. Bu ayrımı insan kendisinden hareketle de anlayabilir. İnsan kendi benliğinde maddî hislerin yanında bu âleme sığdıramadığı ve maddî ölçülerle tanımlayamadığı bazı duygularla, düşüncelerle ve hatta sorularla karşılaşır. Maddî ve mânevî varlığa ev sahipliği yapma açısından insan, kâinâta benzemektedir. İnsanın içinde yaşadığı maddî âlemde görüp duyduğu, bildiği şeylerle işleyen aklı, hiç görmediği ve hakkında hissi bir tecrübeye sahip olmadığı başka bir âlem hakkında cevap verememektedir. O, âlem hakkında bir habere ihtiyaç duymaktadır. Vahyin açıklanması için akla ihtiyaç olduğu gibi aklın metafizik âlemle ilgili içinden çıkamadığı durumda vahye ihtiyacı vardır. Akıl fiziki dünyada bir veriye dayanarak çıkarımda bulunmaktadır. Aynı şekilde metafizik âlemle ilgili çıkarımda bulunmak için de verilere ihtiyacı vardır.<sup>87</sup> İnsan aklı bu şekilde işlemektedir. Bu verileri dünyada kendi başına elde edemeyeceği için onu bir yerden alması gereklidir.

Kelamdaki ulûhiyet konuları ise Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarından oluşur. Kelamda bu konular anlatılırken maddî âlemin varlığı hakkında da bilgi vermek zorunda kalınır. Bu varlık konularını naslara dayalı olarak akıl ile açıklamaya çalışır. Nübüvvet konuları da ulûhiyet konuları gibi hem aklî hem de naklî dayanaklarla temellendirilir. Kur'an ve sünnetten deliller ortaya konur ve konuların aklî olarak ispatına çalışılır. Sem'ıyyât konuları ise daha çok naklî delillerle ispatlanır. Çünkü bu konular insanın bazı küçük işaretlerini hissetse de aklî ve maddi dünyasına sığmayan hususlardır. Sem'ıyyât kapsamına giren konular, içinde yaşadığımızdan farklı bir âlemle ilgilidir. Aynı zamanda bu konuları ele alırken kullanılan kaynak da insan aklının kendi başına ulaşabileceğinden farklıdır. Bu konular akîdenin pek çok konusu ile de ilgili ve iç içedir. Bu sebeple sem'ıyyâtın sınırlarını tam olarak çizmek mümkün olmamıştır.

Kelam ilminin konularının yukarıda bahsedilen üçlü tasnifinden başka ikili bir tasnifi daha vardır. Bu tasnifin birinci kısmı "kelam ilminin ana meseleleri(mesâil)", ikinci kısmı ise "bu meselelerin delillendirilmesi" olan vesâildir. Meseleleri açısından birinci kısımdakiler bu ilmin hakikatini teşkil eden asli, değişmeyen maksatlardır. Bunlara İslam akâidi ya da makâsıd denir. Vesâil dediğimiz ikinci

<sup>87</sup> Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 56.

kısım ise üçe ayrılır. Bunlar aklî konular, naklî(sem'î) konular, hem aklî hem de naklî konulardır.<sup>88</sup>

Delillendirme açısından itikadi konuları üç başlıkta inceleyen Seyfeddîn Âmidî bunu şöyle açıklar: Birincisi; sadece akılla bilinebilen ve aklî delil yokluğunda bilinemeyendir. Âlemin hüdüsü, yaratıcının varlığını bilmek gibi. İkincisi; sadece sem'î delille bilinip sem'î delil olmadan bilinemeyendir. Farz namazlar, hacc, zekât gibi ibadetler böyledir. Üçüncüsü; aklî ve sem'î delilin birlikteliğiyle bilinen ve bazı öncülleri aklî bazıları da sem'î bilgi alanına girenlerdir. Fiillerin yaratılması ve rü'yetullah buna örnektir. O ayrıca kelimcilerin sem'î delili mutlak olarak zikrettiklerinde Kitap, Sünnet ve icma'ı kastettiklerini söyler. Âmidî, Haşeviyye'nin Kur'an ve Sünnetten başka delil yoktur görüşüne karşı çıkararak "eğer Kitap ve Sünnet olmasaydı biz yine de Allah'ın varlığını, âlemin hüdüsünü, cevherlerin hükümlerini, arazları ve diğer aklî hükümleri bilebilirdik. Çünkü bu meseleler sadece akılla bilinir" der. Müellif yine Haşeviyye'ye "bunun Allah'ın Kitab'ı ve Raesûl'ün sünneti olduğunu nereden bildiniz" diye sorulsa ve onlar da Kur'an ve Sünnet ile bildik derlerse devir olur. Başka bir şeyle bildik derlerse doğru olur<sup>89</sup>, görüşünü de ekler.

Önemli Eş'arî kelimcilerinden Bâkılânî de kelimî konuların sınıflandırılmasına değinir. O, et-Takrîb isimli kitabında sadece akılla bilinenler, sadece sem' ile bilinenler ve ikisiyle bilinebilenler şeklinde bir başlık açarak akıl ve nakil meselelerini inceler. Ona göre dînî hükümlerin bu üç şekilde bilinir. Sadece akılla bilinenler âlemin hüdüsü, muhdîsinin isbatı, birliği, onun sıfatları ve nübüvvet konularıdır. Tevhîd ve nübüvvet ancak bu konular bilinirse tamamlanır. Çünkü sem'î bilgi Allah'ın kelâmı, Hz. Peygamberin sözü ve onun sıdkını haber verenlerin icmâsıdır. Ayrıca sözün Allah kelâmı olduğu, peygamberin kim olduğu ve ondan haber verenlerin doğruluğu ancak Allah'ın bilinmesiyle mümkün olur. Bu bilgiler Allah'ı bilmenin fer'idir. Allah'ı ve Peygamberinin nübüvvetini bilmek sem'den önce akılla olur. Bir kimsenin Allah'ı ve Resulünün nübüvvetini Allah ve Resûlünden başkasına ait sem'î bir bilgiyle biliyorum demesi de câiz değildir. Kaldı ki bu kişilerin sözleri zaruri bilgi ifade etmez. Allah, haber verenlerin sıdkına muhtaç

<sup>88</sup> Bağçeci, Muhittin, "Kelamın İlimle İlgisi", Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s.40.

<sup>89</sup> Âmidî, Seyfeddin, *Ebkâru'l-efkâr*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2003, IV, s. 319-326.

değildir. Ayrıca bu kimselerin tevhid ve nübüvvet hakkındaki haber vermelerinde doğru sözlü olduklarının akli olarak bilindiği iddiası da yanlıştır.<sup>90</sup>

Başka bir Eş'arî mütekellim olan Cüveynî (ö.478h./1085m.) de yukarıdaki tasnifi aynen benimser. Ona göre akıl varoluş açısından nakilden önce gelir. Nakli almak ve onun doğruluğunu bilmek akıl ile yapılır. Bu şekilde nakli önceleyen konular sadece akılla bilinir. Çünkü bir şey, kendisi var olmadan önceki bir şeye, delil olamaz. Ayrıca üzerinde akıl yürütülecek olan sem'î delilin bazı şartları sağlaması gerekir. Cüveynî'ye göre, sem'î yolla gelen delil; aklen muhal olmamalı, kat'î bir tarike sahip olmalı ve başka bir ihtimali ya da tevili zorunlu kılmamalıdır.<sup>91</sup> Bir haber ile delil olarak getirildiği konu arasında kurulan ilgi açıkça akla aykırı ise, bu durum söz konusu haberin o konuya delil kabul edilmesine engel olur. Mesela “*Yahudiler, Allah'ın eli bağlıdır (sıkdır), dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lânet olasılar! Bilâkis, Allah'ın elleri açıktır, dilediği gibi verir*”<sup>92</sup> âyeti O'nun cismani bir ele sahip olduğuna delil olarak alınmaz.

### 1. Kelâm Kitaplarında Sem'îyyât Bahisleri

İnanç konuları İlahiyyât, Nübüvvât ve Sem'îyyât diye ayrılrsa da klasik kelim kitaplarının çoğunda sem'îyyât konularının her zaman ayrı bir bölüm olarak tasnif edilmediğini ve bu konuda tek bir şekil olmadığını görüyoruz. Genel olarak üç farklı tasnifle bu konu işlenmiştir. Bazı klasik kelim kitaplarında sem'îyyât bölüm başlığı olarak konulmuş ve alt başlıklar şeklinde devam ettirilmiştir. Bazılarında sem'îyyât şeklinde bir üs başlık verilmemiş yerine onun alt başlıkları olan konular direk verilmiştir. Bazılarında da tüm kitaba dağılmış bir şekilde yeri geldiğinde bahsedilmiştir. Cüveynî'nin “el-Akîdetü'n-Nizâmiyye” ve “el-İrşâd”, Âmidî'nin “Ebkâru'l-efkâr” adlı eserlerinde birinci tasnifi, “Temhîd”de, “Şerhu Usûli'l-hamse”de ikinci tasnifi, Mâtüridî'nin “Kitabu't-Tevhid”inde ise üçüncü tasnifi görüyoruz. Neseffî'nin (ö.537h./1142m.) “Tabsiratü'l-edille”sinde rü'yet, şefaet ve kabir azâbı konuları dağınık olarak açıklanmıştır. Ama genel hatlarıyla ehl-i hadis hâriç kelim firkalarının tümünde bu üçlü tasnif geçerlidir. Nitekim Kâdî

<sup>90</sup> Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed İbnTayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1998, I, 228-231.

<sup>91</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 359.

<sup>92</sup> Mâide, 5/64.

Abdülcebbâr Sem'îyyâtla ilgili konuları delillendirmede Kur'an ve mütevâtir habere yer vermiş, eğer hakkında sübûtu kat'î, manaya delaleti zannî bir husus varsa bunları açıklamada âhâd haberleri bile kullanmıştır. Onun sem'îyyâtla ilgili görüşlerini verirken bunlara örnekler vereceğiz.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN SEM'İYYÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ



## A. KABİR HALLERİ

İslam canlı varlıklar arasında en çok değer verdiği insanın öldükten sonraki cansız bedenine de değer vermiştir. Bedenin dağılmaması ve diğer insanlara kötü görünmemesi için toprağa gömülmesini emretmiştir.<sup>93</sup> Bedenin gömüldüğü yere kabir denmektedir. Kabir insanın yeryüzündeki son durağı konumundadır.

Kabir hayatı ya da ahvali için berzah hayatı ifadesi de kullanılır. Berzah âlemi dünya ile âhiret arasında bulunan bir âlemdir. Yaratılmışların haşr olunacağı, yani tekrar hayat bularak yattığı yerden kalkacağı zamana kadar devam eder. Kabir ahvâli (halleri) kabirde vaki olacak suâlden ve ölünün kabrinde ameline göre nimetlendirmesi, azap olunması ve buna benzer konulardan ibarettir.<sup>94</sup>

Ölümden Kıyâmete kadar olan kabir hayatının üç safhası vardır. Bunlar kabir suâli, kabir azâbı ve kabir nimetidir. Bu üç meselenin temel direğini kabir azâbı oluşturur. Klasik kelim ve akâid kitaplarına baktığımızda konunun kabir azâbı ekseninde işlendiğini görürüz. Bunun birden çok sebebi vardır. Öncelikle bu konunun sübûtuna açıkça delalet eden ayet olması bir sebep olarak zikredilebilir. Ayrıca meselenin azap edilmesi olmasına dayalı olarak, azâbın Allah'ın rahmeti ve merhameti ile çelişmediği gerçeğinin âlimlerce kanıtlanma ihtiyacı duyulmuş olabilir. Bu ihtiyaç lütuf kavramını savunan Mu'tezile için daha büyük bir önem arz edecektir. Onların Allah'ın kudretinde olan lütfu kula vermesi gerektiği inancı vardır. Bu yüzden kabir nimeti ve sualinin açıklanması azap konusuna göre daha kolaydır. Kâdî Abdülcebâr azâbı da ilahi lütfun kapsamına dahil ederek bu zorluğu aşar. O Şerhu'usûli'l-hamse adlı eserinde kabir ahvalini işlediği bölümde konuyu kabir azâbı üzerinden ele alma yoluna gider. Kabir suâli ve nimeti konularına da değinmekle beraber en çok açıklamayı azap hakkında yapar. Bu üç konu bir bütünü oluşturur. Özellikle azâbın ispatlanması diğer iki konuyu da ispatlamaktadır. Bu ispatlama ve kolaylık sebebiyle Kâdî, konuyu ele alırken aslında kabirde gerçekleşme sırası bakımından önce olan kabir suâli yerine kabir azâbı ile başlamıştır.

<sup>93</sup> Toprak, Süleyman, “Kabir”, DİA, Ankara, 2001, XXIV, s. 37.

<sup>94</sup> Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul, 1955, s. 158.

## 1. Kabir Azâbı

Kâdî Abdülcebbâr kabir azâbı ile ilgili dört mesele üzerinde durmuş ve açıklamalarda bulunmuştur. Birincisi; kabir azâbının sübûtu, ikincisi; kabir azâbının nasıl olacağı, üçüncüsü; kabir azâbının gerçekleşeceği zaman, dördüncüsü; kabir azâbının faydasıdır.<sup>95</sup> Şimdi bunlar üzerinde ayrıntılı bir şekilde duralım.

### 1.2. Kabir Azâbının Varlığı

Kabir azâbının varlığı İslam düşüncesinde en genel kabul gören konulardan biridir. Mürcie'den bazıları ve filozoflar hariç, büyük çoğunluk kabir azâbının varlığını kabul eder.<sup>96</sup> Bu mesele, bilinmesi sem'î yolla olan konular arasındadır.<sup>97</sup> Ayrıca hakkında açık âyetler bulunması sebebiyle üzerinde en çok ittifak edilen konulardan biridir. Bu görüş birliğinin gerçekleşmesinde, hakkında hadislerin, sahabe ve tabiin sözlerinin kabir azâbının varlığı bakımından neredeyse hiç çelişmediği bir konu olması da etkili olmuştur.<sup>98</sup> Kabir azâbı, rü'yetullah ve şefaât konuları gibi direkt olarak farklı ekollerin ulûhiyet anlayışları ile çakışan bir konu değildir. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konudaki âhâd rivâyetleri kullanmaktan çekinmediği görülmektedir.

Eş'arî ve Gazzâlî gibi âlimler Mu'tezile'nin kabir azâbını inkâr ettiğini söyler.<sup>99</sup> Fakat Kâdî Abdülcebbâr bunu reddederek meseleyi şöyle izah eder: "Bu konunun özü şudur ki; kabir azâbının var olduğu hususunda İslam ümmeti arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf olarak sadece eskiden Mu'tezilî iken sonra Cebri olan Dırrar bin Amr'dan (ö. 200h./815m.) nakledilenler vardır. İşte İbnü'r-Râvendî buna dayanarak bizi eleştirmekte ve Mu'tezile kabir azâbını kabul etmiyor, inkâr ediyor demektedir."<sup>100</sup> Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebbâr bu ifadelerle kendisinin ve Mu'tezile'nin konuya genel olarak bakışını yansıtmaktadır. Bir kısım Ehl-i Sünnet

<sup>95</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 730; Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 479-480.

<sup>96</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Azap", DİA, IV, 303.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellum, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, VII, 318.

<sup>98</sup> Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne 'an-usûli'd-diyâne*, Dâru'l-Ensâr, Kâhire, 1397h. , s. 15, 247.

<sup>99</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, , s. 15; Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 117.

<sup>100</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 735; a.g.mlf., *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid içinde, thk. Muhammed İmâra), Dâru's-şurûk, Kahire, 1988 s. 277.

âlimlerinin konuyla ilgili olarak “Mu ‘tezile’den bazıları kabir azâbını inkâr eder” demeleri de önemlidir.<sup>101</sup> Diğer taraftan İbni Kayyım El-Cevziyye (ö.751h./1350m.) ise Mu‘tezile’den Cübbâiler ve Belhî’nin (ö.319/931m.) kabir azâbını kabul ettiklerini ancak bunu sadece cehennemde ebedi kalacak olan kâfir ve fâsiklara has gördüklerini belirtir.<sup>102</sup> İbni Kayyım’ın bu açıklaması da onların kabir azâbını kabul ettiklerini ifade eder. Fakat ileride açıklayacağımız üzere Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile her ne kadar kabir azâbının varlığı hakkında aynı görüşte olsa da bu azâbın kimlere yönelik olacağı meselesine gelince işin rengi değişmektedir. Mu‘tezile’nin inaç konularında temel aldığı beş ilke sebebiyle bu konuda da diğer kelâmî ekollerden farklı düşündükleri noktalar ortaya çıkmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr kabir azâbının varlığını sem‘î delilin ortaya koyduğunu söyler.<sup>103</sup> Bu konuda o kabir azâbının varlığına delil olarak Kur’an’ın bazı âyetlerini de getirmektedir. Ona göre mealen “*günahları yüzünden suda boğuldular, ardından da ateşe arz edilirler*”<sup>104</sup> buyurulan âyette “*مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا*” ifadesindeki “fe” edatı ta‘kîb içindir ve hiç mühlet olmadan anlamınadır. Ayrıca buradaki ateşe atmaktan maksat kabirde azap etmektir. Yine Kâdî Abdülcebbâr, Mü’min sûresi 46. âyeti de kabir azâbının varlığına delil olarak kullanmaktadır. Nitekim Gazzâlî’de aynı âyeti zikretmekte ve kabirde azâbın açık bir şekilde varlığına delalet ettiğini vurgulamaktadır.<sup>105</sup> Söz konusu âyette<sup>106</sup> “*Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar.*” buyrulmaktadır. Kâdî’ya göre özellikle bu âyetin kabir azâbının varlığına delaleti açıktır. Kıyâmet kopmadan önce sadece kabir hayatı bulunduğundan, Firavun ailesine azap edilmesi de ancak kabir azâbı şeklinde olacaktır.<sup>107</sup> Eş’arî de bu âyetin kabir azâbının varlığına delalet ettiğine katılmaktadır.<sup>108</sup> Buradaki ateşe sokulma ifadesi kabir azâbına güçlü bir şekilde delalet etmektedir. Bu sebeple kabir azâbının varlığı, inkâr mümkün olmayan bir konudur.<sup>109</sup> Eş’arî bir kelmacı olan Cüveynî de

<sup>101</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Tekin Kitabevi, Konya, 2005, s. 480.

<sup>102</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *er-Rûh*, thk. Muhammed İskender Yeldan, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1982, s. 80.

<sup>103</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 466.

<sup>104</sup> Nûh, 71/25.

<sup>105</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 117.

<sup>106</sup> Mü’min, 40/46; “النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا”

<sup>107</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 731.

<sup>108</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, s. 248.

<sup>109</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 380.

konu ile ilgili olarak yukarıdaki âyetin devamında geçen “*Kıyâmetin kopacağı gün de: Firavun ailesini azâbın daha şiddetlisine sokun*”<sup>110</sup> ifadesine dikkati çeker. Bu ifade, öncesindeki azaptan başka ve ondan da etkili bir azap daha olduğunu gösterir. Burada iki azap söz konusudur. Bu da haşirden önce kabir azâbının varlığına delildir.<sup>111</sup>

Kâdî’ya göre Mü’min Sûresi 46. âyeti kabir azâbına delil olmakla beraber ifade ettiği mana Firavun ailesine yöneliktir. O, daha güçlü bir delil olması bakımından delaleti tüm mükellefleri kapsayan başka bir ayeti zikreder; “*Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin*”<sup>112</sup>. Ona göre buradaki iki defa öldürme ve diriltmeden bir tanesi muhakkak kabir azâbı ya da nimetidir.<sup>113</sup>

Kâdî, Kur’an âyetlerinde geçen ve yukarıda zikrettiğimiz, insanların iki defa öldürülme ve diriltmesinin ne anlama geldiği üzerinde durur. Bununla ilgili olarak o, “İki öldürmeden birincisi Allah’ın mahlûkatı cansız bir nutfe olarak yaratmasıdır” şeklindeki muhtemel bir itirazı gündeme getirerek kendisi buna cevap verir.<sup>114</sup> Bu itiraza göre birinci öldürmenin ilk yokluk evresi olduğu kabul edilirse ikinci, öldürme olayı da dünya hayatının sonunda olacağından bu ayet kabir hayatındaki öldürmeye ve diriltmeye delil sayılamayacaktır. Bu sebeple Kâdî âyette geçen birinci ve ikinci öldürme hakkında açıklamalarda bulunur. Ona göre öldürme hakikatte hayatın iptali, izâlesi ve hayatın var olması için kendisine ihtiyaç duyduğu bünyenin dağıtılmasıdır. Bu ise aslen cansız olan nutfe için söz konusu değildir. Eğer iddia edildiği gibi cansız nutfenin yaratılması öldürme olarak kabul edilirse; bu öldürmenin çok defalar olmasını gerektirir. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık.*”<sup>115</sup> Ayette geçen çamur bu halden sonra canlı olmamış bilakis şu âyette buyrulduğu üzere a’laka olmuştur.<sup>116</sup> “*Sonra bu az suyu alaka hâline getirdik. Alakayı da mudga yaptık. Bu mudğayı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik.*”<sup>117</sup> Kâdî

<sup>110</sup> Mü’min, 40/46.

<sup>111</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 375.

<sup>112</sup> Gâfir, 40/11.

<sup>113</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 730-731.

<sup>114</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 731.

<sup>115</sup> Mü’minûn, 23/12.

<sup>116</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 731.

<sup>117</sup> Mü’minûn, 23/ 14.

Abdülcebbâr'a göre eğer cansız nutfeyi yaratmak öldürmek manasında anlaşılıyorsa o zaman âyetlerde geçen toprak<sup>118</sup>, çamur, mudğa, et gibi evrelerin her birisinin sonu için de öldürme manası anlaşılırdı. Aynı konu ile ilgili olarak Mâtürîdî (ö.333h./944m.) Tevilât adlı tefsirinde yukarıda geçen Mü'min Sûresi 11. âyetindeki iki defa öldürme ve diriltme konusunu açıklarken iki görüş zikreder. Bunlardan ilkinde Kâdî Abdülcebbâr'ın yukarıda uzunca cevap verip reddettiği itirazdaki görüşe benzer bir ifadeyi dile getirir. İkinci bir görüş olarak Kâdî'nin ayetle ilgili yorumuna benzer bir ifadeyi aktarır. Bu görüşü İbn Râvendî'nin kabir azâbına delil olarak getirdiğini ve bu ayet için en mâkul olan yorumun bu olduğunu söyler.<sup>119</sup>

Kabir azâbı ile ilgili sahih hadis kitaplarında pek çok rivâyet bulunmaktadır. Mûteber hadis kaynaklarında “kabir azâbı hakkında” ve “kabir azâbından Allah'a sığınmak” şeklinde bab başlıkları ile konuya delil teşkil edebilecek çok sayıda haberler nakledilmektedir. Nitekim Ebû Hureyre (ra.) Hz. Peygamber'den gelen şu duayı rivâyet eder. “Allah'ım! Kabir azâbından, cehennem azâbından, hayat ve ölüm fitnesinden, Mesîhi'd-Deccâl fitnesinden sana sığınırım.”<sup>120</sup>

Kabir azâbının ispatı için Kâdî'nin bu kadar ayrıntılı açıklamalar yapması önemlidir. Çünkü çoğu muhalif mezhep âlimleri tarafından Mu'tezile'nin kabir azâbını kabul etmediği söylenmektedir. Hâlbuki o bunun tersini savunmaktadır. Fakat bu âlimlerin Mu'tezile'nin kabir azâbını inkâr ettiğine dair iddiaları tamamen yanlış ve dayanaksız olduğu söylenemez. Mutezili kaynaklarda kabir azâbını inkâr etmeye yönelik bir ifade görülmemekle birlikte, bu konuya yaklaşımları Ehl-i Sünnet'ten farklılık göstermektedir. Ortaya çıkan şudur ki; ilk dönem Mu'tezile kaynaklarına sahip değiliz. Dolayısıyla onların kabir azâbı konusundaki görüşlerini muhaliflerinin eserlerinden okuyoruz. Bu sebeple son dönem Mu'tezile kaynakları bizim için daha büyük bir önem kazanmıştır. Mu'tezile'nin en son temsilcilerinden ve en önemli müelliflerinden olan Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri bu çerçevede dikkate değerdir.

<sup>118</sup> Hacc, 22/5.

<sup>119</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, IX, 10.

<sup>120</sup> Buhârî, Cenâiz, 140.

### 1.3. Kabir Hayatının Mahiyeti

Kabir azâbının varlığı ayet ve hadislerle sabit, aklen de mümkün bir kondur. Fakat konu ile ilgili deliller sadece ispata yöneliktir. Azâb ile ilgili ayrıntı konularda kesinlik yoktur. Bu sebeple kabir azâbının varlığına inanıp mahiyeti konusunda ihtilafa düşmek insanı küfre götürmez.<sup>121</sup>

Kâdî açısından kabir azâbı ile ilgili iki mesele karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri kabir azâbı esnasında insanın canlılık bakımından durumu, diğeri de azâbın şekil ya da süre olarak keyfiyetidir. Birinci mesele doğrudan kabirde insanın mâhiyeti ile ilgilidir.

#### 1.3.1. Kabirde İnsanın Mahiyeti

Kabirde insanın durumuna dair aklî açıdan mümkün olup olmamasıyla ilgili olarak birden çok ihtimalden söz edilebilir. Bu ihtimalleri azap esnasında insanın canlı ya da cansız olması açısından iki grupta toplayabiliriz. Bazıları kabirde insan canlı olacak derken bazıları da cansız olacağını savunmuştur. Kabirde insanın canlı olacağını düşünenler içinde canlılık için ruha gerek olmadığını söyleyenler de vardır. Kabirde insanın cansız olacağını düşünenler ise buradaki azap gibi hadiselerin ölü bedende gerçekleşebileceğini savunmak durumuna düşmüşlerdir. İslam düşünce tarihinde bu ihtimallerin hepsine dair görüş bildiren kesimler olmuştur.<sup>122</sup> Fakat âhâd olmakla beraber, müteber hadis kitaplarında sıkça geçen hadisler dikkate alındığında azâbın hem canlı hem de ruh ile irtibatlı bedenle olması en kuvvetli ihtimaldir. Çoğunluğun görüşü de bu yöndedir.<sup>123</sup> Konunun ancak sem‘ ile bilinebilmesi ve bizim duyu ve tecrübelerimizin ötesinde bir âlemlle ilgili olması dikkat edilmesi gereken bir noktadır.<sup>124</sup> Böyle bir mevzuda en azından zann-ı galip ifade eden haberlere ve çoğunluğun görüşüne itimat etmek gerekmektedir. Öyle ki içinde bulunduğumuz âlemin şartları ve aklımızla, hakkında kesin bilgi edinemediğimiz bir âlem için nass olmadan açık bir hükme varmamız mümkün değildir.

<sup>121</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 401.

<sup>122</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 402-407.

<sup>123</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 402-407.

<sup>124</sup> Toprak, Süleyman, “Münker ve Nekîr”, *DİA*, Ankara, 2006, XXXII, 14-15.

Kâdî Abdülcebbar'ın kabir azâbında insanın durumu hakkındaki görüşleri bu konuda çoğunluğun görüşleriyle uyuşmaktadır. Müellif kabir azâbı için insanın canlı olmasını şart olarak görür. Çünkü cansızlara azap edilmesi muhaldir ve düşünülemez.<sup>125</sup> O, Haşeviyye'nin kabirde azâbın cansız bedene olacağını, Cebriyye'nin ise kabirde azâbın varlığının asılsız olduğunu söylediğini aktararak bu görüşleri reddeder. Ona göre, Allah ölüleri azap edeceği süre için diriltecek, sonra tekrar öldürecektir.<sup>126</sup> Kâdî, kabirde canlılığın olacağına dair şu rivâyeti delil olarak getirir. Ona göre: “Ölü dirilerin ayakkabıllarının sesini duyar”<sup>127</sup> ve “Ölü ailesinin ağlaması üzerine azap edilir”<sup>128</sup> rivâyetleri insanın kabirde canlı olacağını gösterir. Kâdî rivâyette belirtildiği gibi sesi duymak için hayatın şart olduğunu söyler. Çünkü idrak hayata bağlıdır.<sup>129</sup> Mu‘tezile görüşleri bakımından homojen bir ekol değildir. Bu şekilde onların içinde de tartışmalı bir konu olan canlılık meselesi farklı şekillerde ele alınır. Nitekim Cübbâilere göre bedendeki acı duymayan saç ve kemik cinsinden şeylerde canlılık yoktur.<sup>130</sup> Kâdî'ya göre vücutta acıyı, sıcak ve soğuğu hisseden yerlerde hayat bulunur. Canlı müdrük olandır.<sup>131</sup> Bir şeyin canlı olduğunu bilmek için onda idrak ve kudret olmalıdır.<sup>132</sup>

Kâdî'ya göre Canlılık için gereken şeylerden birisi de ruhtur. Ruh kan gibi hayat için ihtiyaç duyulan bir şeydir. Canlı, fiili işleyen Kâdî'dir. Bu da ancak bir mahal ve alet ile olur. Bu sebeple canlı ancak cisimdir.<sup>133</sup> Ruh da beden ile canlılık kazandığına göre bir nevi cisimdir. Cüveynî de ruha cism-i latif demiş ve o olmadan hayat olmayacağını belirtmiştir.<sup>134</sup> Kâdî'ya göre ruh, canlılar grubundan değildir. Ruhun vücudun neresinde olduğu ne zaruri ne de istidlâli olarak bileceğimiz bir şey değildir.<sup>135</sup>

<sup>125</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 731-732.

<sup>126</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, s. 277.

<sup>127</sup> Buhârî, Cenâiz, 85.

<sup>128</sup> Buhârî, Cenâiz, 32.

<sup>129</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 732.

<sup>130</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Nebha, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, Beyrut, 2012, XI, 314.

<sup>131</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 334.

<sup>132</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 315.

<sup>133</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 322, 332, 337.

<sup>134</sup> Cüveynî, *el-İrşad*, s. 377.

<sup>135</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 332.

Kâdî Abdülcebbâr, yukarıdaki hadiste Mu‘tezile’nin adalet ilkesi ile ters düşen başkasının günahı için azap çekme anlamına gelen kısmı da açıklar. Başkasının günahı sebebiyle kabirde azap vermek zulümdür. Allah böyle bir şey yapmaz. Hz. Peygamber’in “Ölü ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle azap görür” demesinden maksat bu ağlamanın ölmeden önce vasiyet edilmesidir. Çünkü eskiden ağlamayı ve bağırmaı vasiyet etmek insanların adeti idi.<sup>136</sup>

Kabir azâbı için insanın hayat sahibi ve müdrik olmasını yeterli görmeyen Kâdî şöyle der: “Azâbın gerçek olması için diriltme nasıl gerekliyse, Allah Teâlâ’nın onlardaki akılı da yaratması aynı şekilde gereklidir. Aksi halde bu, azap olunanın zulme uğradığı sonucuna götürür. Bu sebeple biz cehennem ehlinin akıllılar olması gerektiği görüşünü ifade ettik. Bu bizim akıl yoluyla bildiğimiz bir şeydir.”<sup>137</sup> Görüldüğü gibi Kâdî burada akla önemle vurgu yapmaktadır. Ona göre, kabirdeki kişiye akıl sahibi ve müdrik olmadığı durumda azap edilmez. Çünkü akıl duyuları anlamlı kılan en önemli şeydir. Bunların bedene ilettiği verileri yorumlayıp anlayan ve sonrasında da hatırlamayı sağlayan akıldır. Kâdî’nin açıklamalarına göre akıl olmadan yapılan azâbı insan anlamlandıramayacağı için boşa gidecek ve kişi boş yere azap görmüş olacaktır. Böyle bir azapla insan zulme uğramış olacaktır. Allah ise her türlü zulümden apaçık berîdir.

Gazzâli, Hz. Peygamber’in Hz. Ömer’e kabirde “herkes gidip münker ve Nekîr geldiğinde halin ne olur” diye sorduğu rivâyeti aktararak kabirde aklın sağlam olacağına delil olarak getirir. Hadiste Hz. Ömer, Hz. Peygamber’e cevap olarak aklının yerinde olup olmayacağını sorar ve Hz. Peygamber aklının yerinde olacağını söyleyince, Hz. Ömer de “o zaman onlara(meleklerle) cevabı veririm” der.<sup>138</sup> Bu rivâyetten anlaşıldığı kadarıyla ölümle sadece beden değişime uğrar, akıl değişmez. Kabirdeki kişi akıl sahibi olmasının yanında lezzet ve elemi müdriktir. Bedenin dağılması akılı etkilemez. Çünkü akleden bu organlar değildir.<sup>139</sup>

Kabir hayatında bedeninin canlı olması yönündeki görüş çoğu mezhep âlimleri arasında ortaktır. Mu‘tezileden Salihyye adındaki bir grubun nisbet edildiği Salih adında birinin, ruhsuz ve cansız bedeninin azâbı ve acıyı hissedeceğini söylediği

<sup>136</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 732.

<sup>137</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 732.

<sup>138</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 175.

<sup>139</sup> Bkz. Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmi’d-dîn*, Dâru’l-Marife, Beyrut, ts. , IV, 503.



rivâyet edilir.<sup>140</sup> Abdüllatif Harpûtî (ö.1332h./1916m.) bunları Mu‘tezile başlığı altında ele alır ve bunların ilim, irâde, sem‘, basar gibi sıfatların ölüde bulunabileceğini düşündüklerini aktarır. Bu görüşleri sebebiyle onların Mu‘tezile’den ayrı batıl görüşlü bir fırka olduğunu söyler.<sup>141</sup> İhtilaf konunun ayrıntılarından. Bu ihtilafların da mezhebe dayalı bir rengi yoktur. Dünya hayatındaki konumu bile tartışmalı olan beden, hayat ve ruh bakımından mahiyetini tam bilemediğimiz berzah ve âhiret hayatındaki durumunu anlamak daha zordur.

Dünyada insan beden ağırlıklı bir hayat yaşamaktadır. Bu dünya şartlarında ruh neredeyse hiç fark edilemeyecek kadar gizli kalmaktadır. Dünyada beden için maddi âlemin kanunları işlemektedir.<sup>142</sup> Ruh her ne kadar fark edilmese de vardır ve beden ile etkileşimde bulunmaktadır. Bunu insan kendinde hissedebilir. Çünkü beden tamamen etkilendiği olaylardan kısmen de olsa ruh da etkilenir. Kabirde azap ister beden eksenli isterse ruh eksenli olsun, aynı durum söz konusu olabilir. Kabirde azap görenlerin emârelerini dünyada yaşayanların görememesi, bazı ölen kişilerin kabrinin olmaması, defnedilen beden çok uzun bir süre geçmeden toprağa karışması gibi hususlar kabir hayatı ve azâbının daha çok ruhani bir boyuta sahip olduğunu akla getirmektedir. Fakat naklî ve aklî deliller bağlamında varlığı kesin olan kabir hayatının gerçek olması için de sadece ruh yeterli gelmeyecektir. Azap da beden olmadan adaletli olmayacaktır. Bu tür kesin gerekçelerle kabir hayatı biz mahiyetini tam anlamasak da beden ve ruhun ikisini de gerektirmektedir.

Mu‘tezile kelam ekolu mensupları yeniden yaratma meselesi ile ilgili olarak ruh kavramını pek kullanmamışlardır. Fakat bu onların sadece cismânî bedenden ibaret bir âhiret hayatını savunduklarını göstermez. Canlı, müdrük ve akıl sahibi bir beden ile olan hayatta ruh zorunlu olarak olacaktır. Kişiliğin de iâdesi söz konusu olduğunda ruh gereklidir.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> İbn Kayyim, *Rûh*, s. 81; ayrıca bkz. Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 482.

<sup>141</sup> Harpûtî, Abdullatif, *Kelam Tarihi*, Hz. Muammer Esen, Ankara, 2005, s. 44-45.

<sup>142</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 343.

<sup>143</sup> Koloğlu, Orhan, “*Mu‘tezile Kelamında Yeniden Yaratma*”, *Usûl İslam Araştırmaları*, sayı. 9, 2008, s. 39.

### 1.3.2. Kabirde Azâbın Mahiyeti

Kâdî Abdülcebbar kabirde insanın durumunun ne olacağı meselesi üzerinde durduğu kadar azâbın şekli üzerinde durmamıştır. Çünkü azâbın nasıl olacağını bilmek için insanın durumunu bilmek gerekir. Onun, azâbın sübûtuna dair kabul ettiği hadisler insanın canlılığı hakkındaki görüşlerine kaynaklık etmiştir. Kâdî kabir azâbının nasıl olacağı ile ilgili ayrıntıları “hadislerde geçtiği şekilde; Allah, birinin adı Münker, diğerinin adı Nekîr olan iki melek gönderir, onu sorgularlar ve azâb eder ya da müjde verirler. Çünkü bu akılla ulaşılamayacak bir konudur. Bunun yolu ancak sem‘ iledir”<sup>144</sup> şeklinde değerlendirir.

### 1.4. Kabir Azâbının Gerçekleşeceği Zaman

Kâdî Abdülcebbar, kabir azâbının gerçekleşeceği zamanı için kesin bir belirlemenin mümkün olmadığını ancak şu âyette bildirildiği üzere iki nefha arasında olması düşünülebileceğini ifade eder<sup>145</sup>: “Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır. Biz bütün peygamberlere şöyle dedik: Sûr’a üfürüldüğü zaman, (işte) o gün ne aralarında soy-sop yakınlığı kalacak, ne de birbirlerini arayıp soracaklardır”<sup>146</sup> Bu ayette geçen berzah sözlükte engel olan büyük durum anlamındadır.<sup>147</sup> Kâdî’ya göre azap ölü kabre konulduktan hemen sonra değil kıyamet koştuktan sonra haşir başlamadan gerçekleşecektir. Nitekim kabir azâbı ve suâlinin varlığını kabul eden Ebu’l-Huzeyl ve el-Merîsî bunların ölümden hemen sonra değil iki nefha arasında olacağını savunur.<sup>148</sup> Mâtürîdî ise bu âyetteki berzah kelimesinin ölüm ile ba‘’s arasını ifade edebileceğini söyler.<sup>149</sup> Mâtürîdî bu görüşünü Hz. Peygamber’in bir cenazeyi defnettikten hemen sonra buyurdıkları “Kardeşinize bağışlaması ve dini üzere sabit kılınması için dua edin. Çünkü şuan sorguya çekiliyor”<sup>150</sup> rivâyetine dayandırır. Kabir suâlinin zamanı kabir azâbının zamanını gösterir.

<sup>144</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 733-734.

<sup>145</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 732.

<sup>146</sup> Mü’minûn, 23/100.

<sup>147</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 118.

<sup>148</sup> İbn Kayyım, *Rûh*, s. 80.

<sup>149</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, VI, 187.

<sup>150</sup> Ebu Davud, *Cenâiz*, 73.

### 1.5. İnsanın Yararı Açısından Kabir Azâbı

Âhiret inancı hem bireyin hem de toplumun sağlığı açısından önemlidir. Bu inanç birey için psikolojik, duygusal ve ahlaki yönlerden büyük bir ihtiyaçtır. Ölüm korkusu ve bu dünyada kaybettiklerinin üzüntüsü gibi pek çok sıkıntı ile karşılaşan insan için Allah'ın bir lütfudur. Toplum bireyler oluşturduğu için onun iyiliği toplumun da faydasına olmaktadır. Ayrıca insanın dünya hayatından sonra yaptıklarının mükâfatını ya da cezasını göreceği bir âlemin varlığına inanması onun iyilik ve kötülük anlayışına etki eder. İnsanın yaptığı şeylerin, ilahi bir kudret tarafından karşılığının verileceği düşüncesi insanı iyiye yöneltebilir ve bencillikten kurtarabilir.<sup>151</sup> Bu karşılığın yüce bir varlık tarafından olması insanlar arasında genel bir ahlak ve hukuk kurallarının tesisi bakımından önemlidir. Toplum da bireylerden oluştuğuna göre bireyin iyi ahlaklı olması toplumun da ahlaklı olması sonucunu doğurur.

İnsan hayatını disipline etmesi ve güzel işler yapmaya yöneltmesi açısından kabir azâbının varlığına inanmak faydalıdır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebâr kabir azâbının mükelleflerin maslahatı açısından yararlı olduğuna dikkat çeker. Mükellefler kötülükleri işleyip vâcipleri yerine getirmediklerinde önce kabirde sonra Cehennem ateşinde azap göreceklerini bildiklerinde bu onları kötülüklerden uzak tutar. Vâcipleri yapmama durumunda iken yapmaya yöneltir.<sup>152</sup> İnsanı kötülükten alıkoyan ve vâcibi yapmaya yönelten her şey insanın yararınadır. Bu sebeple Mu'tezile'nin Allah'ın kulun yararına olanı yapması zorunlu olduğu anlayışı da kabir azâbının varlığını desteklemektedir.<sup>153</sup>

Kabir ahvali âhirette gerçekleşecek olayların küçük bir örneği gibidir. Âhirette hesap ve mîzanın benzeri olarak kabirde suâl vardır. Ayrıca âhiretteki cennet ve cehennem misali olarak kabirde azap ve nimet olacaktır. Zaten âhirette olacak olan uygulamaların benzerlerinin aynı zamanda kabirde de söz konusu olmasının pek çok hikmeti vardır. Şehadet âlemi dediğimiz bu maddi âlemde bir şeyi kabul etmek için insan her zaman somut bir örneğe ihtiyaç duyar. Mesela,

<sup>151</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 34.

<sup>152</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 733; a.g.mlf., . *Fazlu'l-i'tizal ve tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 202.

<sup>153</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 733.

Peygamberimiz bize dünya hayatı için en güzel örnek olarak gönderilmiştir.<sup>154</sup> Kur'an'da eski kavimlerin hayatlarından örnekler verilmektedir. Buna benzer şekilde kabrin de insana âhiret hayatı için maddî yönü olan bir örnek olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber Müslümanlarda tevhid akîdesi yerleştikten sonra kabir ziyaretinde bulunmalarını teşvik etmiştir: “Kabirleri ziyaret ediniz. O size ölümü hatırlatır.”<sup>155</sup> Ölümü hatırlayan insan hayatını âhirette hesap vereceği bir inanç üzerine kurar. Bu da hem kendisinin hem de toplumun yararına olur. Kabir ziyareti insanları âhiret inancına sevk etmesi bakımından Allah'ın bir lütfu ve ihsanıdır.

Öte yandan Kâdî Abdülcebâr, insan için kötü fiil işlerse azâbı hak edeceğini bilmesinin yanında başka bir faydayı da zikreder. Bu da azâbı uygulayan görevli melek açısındandır. Ona göre melek için kendisine verilen bu görev bir lütuftur ve kabir azâbının faydalarındandır.<sup>156</sup> Dolayısıyla bu durum, dini konuların incelenmesinde insanın yararına olan hususları önemseyen Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebâr açısından kabir azâbının varlığını gerektirmektedir.

### 1.6. Kabir Azâbının Sübûtu Hakkında Bazı İtirazlar

Kâdî Abdülcebâr, kabirde azâbın gerçekliği hakkında muhtemel bazı aklî şüpheleri zikreder ve bunlara bir takım cevaplar da verir. Kabir azâbının varlığını kabul etmeyenlerin şöyle bir itirazı olabilir: Eğer kabir azâbının aslı olsaydı, mezar soyguncularının ceza görenin cezalandırılışını, mükâfat olunanın mükâfatlandırılışını görmeleri gerekirdi. Hatta onlar, darp etme gibi şeyleri müşâhâde ederlerdi. Bizim bu durumun aksine olan bilgimiz bu meselenin aslının olmadığına delildir. Eğer kabir azâbı olsaydı çarpmıha gerilenlerin ya da defnedilmeyen ölülerin iniltisini ve ıstırabını herkesin duyması gerekirdi. Fakat cezalandırılanın ıstırabı görülmemekte ve iniltileri işitilmemektedir. Hal böyleyken bunlara nasıl azap edilir? denir. Bu yönde akla gelebilecek pek çok soru olabilir.

Kâdî'ya göre kabir hayatı maddî ve manevî âlem arasında bir nevi geçiş köprüsü olup<sup>157</sup> her iki âlemde geçerli kanunlar arasında tesbiti çok zor bir meseledir.

<sup>154</sup> “Andolsun ki, Resulullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.” Ahzâb, 33/21.

<sup>155</sup> Müslim, Cenâiz, 108.

<sup>156</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 733; bkz. *Fazlu'l-i'tizal*, s. 202.

<sup>157</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 733.

Bu sebeple böyle bir meselede, içinde bulunduğu âlemin kurallarına göre işleyen insan aklına çok soru gelmesi doğaldır. Bir defa mezar soyguncuları ve diğerleri cezalandırmanın ölüdeki maddî etkilerini görmezler. Mümkündür ki Allah mezar soyguncuları ve diğerlerinin görebileceği şekilde ölüye azap etmez ya da bir maslahat gözettiğinden ötürü onların göremeyeceği şekilde azap eder. Kâdî'nın burada meselenin imkân sınırları içinde ve Allah'ın kudreti dâhilinde olduğuna vurgu yaparak cevap verme yoluna gittiği görülmektedir. Ayrıca söz konusu itirazlara karşı verdiği cevaplardan anlaşılmaktadır ki ona göre en güçlü delil âyette geçtiği üzere<sup>158</sup> Allah'ın kabir azâbını iki nefha arasındaki vakte ertelemesidir. Birinci nefhadan sonra hayatta kimse kalmayacağı için bahsi geçen itirazlar da boşa çıkmış olacaktır. Kâdî Abdülcebâr'ın açıklamalarından anlaşılmaktadır ki o, kabir azabının iki nefha arasında olacağını ifade etmekle beraber, ölümden hemen sonra olmasının da Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu reddetmemektedir.

Gazzâlî kabir azâbının ölüde müşahede edilmemesine dayalı yukarıdakine benzer bir itirazı Mu'tezile'ye atfederek nakleder. Mu'tezile'nin bu tür şüpheler sebebiyle kabir azâbını inkâr ettiğini söyler.<sup>159</sup> Fakat Kâdî bunu reddederek kabir azâbını ispata dair açıklamalarda bulunur ve itirazları cevaplandırır.

Her ne kadar Gazzâlî'de Mu'tezile'nin kabir azâbını inkâr ettiği iddiası varsa da bu doğru değildir. Belki içlerinde münferit olarak inkâr edenler geçmişte yaşamış olabilir. Kaldı ki homojen olmayan böyle geniş bir ekolde bu doğaldır. Fakat bu münferit görüşler ekolün genel duruşuna etki etmemiştir. Kâdî'nın bu konudaki görüşleri muteberdir.

Şimdiye kadar Mu'tezile'nin kabir azabını kabul ettiğine dair söylediklerimize ek olarak dikkat çekmemiz gereken bir husus daha vardır. Mu'tezile her ne kadar Ehl-i Sünnet gibi kabir azâbını kabul etsede, iki ekol arasında meseleye yaklaşım biçimi olarak farklılıklar vardır. Mu'tezileye göre fâsık olan kişi, mümin sayılmamaktadır. Onlara göre mümin sıfatını koruyan kişiler de öldükten sonra hiçbir azap görmeyecektir. Ehl-i Sünnet'e göre ise bir kimse fasık da olsa mümin kalabilir. Tüm müminler de kabirde azap görebilir. Buna dayalı olarak müminlerin kabirde

<sup>158</sup> Mü'minûn, 23/100.

<sup>159</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, s. 216.

azap görüp görmeyeceği meselesi ihtilafa sebep olmuştur. Şimdi kabir azâbının kimler için olacağı konusunu ele alalım.

### 1.7. Kabir Azâbı Kimlere Olacaktır?

Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet ekolleri, kabir azâbının varlığı hakkında ittifak halindedir. Fakat önemli bir noktada aralarında görüş farklılığı vardır. Bu da kabirde kimlerin azap göreceği konusudur. Her iki ekol, kâfirler ve fâsiklara kabirde azap edileceğini söyler. Fakat Mu‘tezilî anlayışa göre kabir azâbı, büyük günah işlememiş müminler için geçerli değildir. Onlara göre sadece kâfirler ve fâsiklar için kabirde azap vardır. Ehl-i Sünnet’e göre ise kabir azabı küçük günah işlemiş mü’minler için de geçerlidir.

Daha önce değindiğimiz üzere, Kâdî Abdülcebâr kabir azâbının, kulun yararına olduğunu önemle vurgulamaktadır. Onun anlayışına göre kabir azâbının müminler için faydası, onların kâfir ve fâsikların kabirde düştükleri durumdan sakındırılmasıdır. Çünkü Mu‘tezile’ye göre, büyük günah işlemeyenlerin küçük günahları tevbesiz bağışlanacaktır. Bu kimseler için ne kabirde ne de âhirette azap yoktur.

Ehl-i Sünnet’e göre, kabir azâbının faydası müminlerin cehenneme girmekten kurtarılmasıdır. Kabirde günahlarından temizlenebilen müminler, cehenneme girmeyeceklerdir. Bu durum dünyada iken çekilen sıkıntıların günahlara keffâret olması gibidir.<sup>160</sup> Ehl-i Sünnet’in bu yaklaşımı müminlerin de kabirde azap görebileceği görüşüne dayanmaktadır.

Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile’nin kabir azâbının kimlere olacağı konusunda anlayış farklılığını Kâdî Abdülcebâr’ın şu âhâd rivâyet hakkındaki yorumları bize açıkça gösterir: “Hz. Peygamber iki kabre uğradı ve: “Bu ikisi azap görüyor. Fakat azapları büyük bir günahtan ötürü değil. Birisi koğuculuktan diğeri de bevlinden sakınmamaktan” buyurdu”<sup>161</sup> Kâdî bu rivâyeti kabir azâbının varlığına delil olarak getirir. Fakat rivâyette geçen küçük günah sebebiyle azap edilme meselesi Mu‘tezilî anlayışa ters düştüğü görülmektedir. Çünkü onlara göre küçük günahlar iyi ameller

<sup>160</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, s. 375.

<sup>161</sup> Buhârî, Cenâiz, 89.

karşılığında daha dünya hayatındayken affedilir.<sup>162</sup> Kâdî, Allah'ın küçük günahları affedebilecekken onlar sebebiyle kabirde azap etmesi şeklinde bir rivâyet ile nasil delil getirilebilir şeklindeki olası bir itiraza şöyle cevap verir: Hz. Peygamber'in sözünün maksadı, o ikisinin gözünde bu günahları küçümsemelerinden ötürü azap görmeleridir. Çünkü rivâyette geçen günah, aslında büyük günahlardan değildir.<sup>163</sup> Kâdî, hadisin küçük günahların bizatihi kabir azabına sebep olacağına delil olduğunu kabul etmemektedir.

## 2. Kabir Suâli

Kâdî Abdülcebbâr kabirde azâbın varlığının isbâtının, oradaki suâlin de isbâtını beraberinde getirdiği düşüncesinden hareketle bu konuda ayrıca bir delil ileri sürmemiştir. O, bu meselede kendilerine yöneltilen itirazlara cevap vermiştir. Verdiği cevaplar da kabir azâbının sübûtunun kesinliğine dayanmaktadır. Çünkü Kur'an'da kabir suâline delil olarak zikredilen şu ayet vardır. *“Allah'ın sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sapsağlam tutar. Zâlimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar.”*<sup>164</sup> Neseî tefsirinde bu âyetteki âhret hayatında sağlam tutma ifadesinin cumhûra göre kabirde doğru cevap verdirme şeklinde anlaşıldığını söylemektedir.<sup>165</sup> Nitekim Buhârî'nin aktardığı Berâ b. Âzib'den rivâyet edilen iki hadiste bu âyetin kabir suâline delalet ettiği bildirilmiştir.<sup>166</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in bir cenazeyi defnettikten sonra etrafındaki ahabına *“kardeşiniz için bağışlanma dileyin. Allah'tan onun için “tesbît” isteyin”* hadisinde<sup>167</sup> “tesbît” kelimesi âyetteki aynı anlama gelen fiil ile aynı kalıptadır. Bu durum âyetin kabir suâline delaletini açıklamaktadır. Kabir suâlinde insanın canlılık ve ruh ile ilgili durumu kabir azâbındaki durumu ile aynıdır.

Kâdî'ya göre kabir azâbının varlığı muhakkaktır. Elbette kabir hayatında bir azap edenin olması kesindir. Azap edenin doğrudan Allah olması ya da

<sup>162</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 636

<sup>163</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 732.

<sup>164</sup> İbrahim, 14/27.

<sup>165</sup> Neseî, Ebu'l-Berekat, *Tefsiru'n-Neseî*, thk. Yusuf Ali Bedivi, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998, II, 172.

<sup>166</sup> Buhârî, Cenâiz, 85.

<sup>167</sup> Ebu Davud, Cenâiz, 73.

görevlendirdiği bir meleğin olması câizdir. Akıl da bunu kabul eder.<sup>168</sup> Kâdî açısından önemli olan kabir azâbı ve suâlinin varlığıdır

Bir rivâyette Hz. Peygamberin kabir suâli için “fitnetü’l-kabr” tabirini kullanarak bundan Allah’a sığındığı geçmektedir.<sup>169</sup> Burada fitne kelimesi bazı Kur’an ayetlerinde<sup>170</sup> de geçtiği üzere imtihan anlamına gelmektedir ve kabir sualine işaret etmektedir. Bazı rivâyetlerde de suâl melekleri için “fettân”<sup>171</sup> ve “münker-nekîr” kelimeleri kullanılmıştır.<sup>172</sup> Söz konusu rivâyetler, bu meleklerin kabirdeki insana sıkıntı vereceğini belirtmekte ve onları korkutucu olarak tasvir etmektedir. Kabir azâbı ve suâlini kabul eden Kâdî Abdülcebâr kabir ahvâli ile ilgili rivâyetlerin açık olduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, bu suâl vazifesini yürüten iki meleğin isminin azâbın şiddeti gereği münker ve nekîr olmasının mümkün olduğunu söylemektedir.<sup>173</sup> O bu iki kelimenin melekler hakkında kullanılmasının zorunlu olmadığını düşünmekte, eğer kullanılırsa da aşağıda aktaracağımız üzere kötüleme manasına gelmeyeceğini söylemektedir.

Mu‘tezile’nin “Allah’ın meleklerinin Münker ve Nekir diye uygun olmayan ve yerilmeyi hak eden şekilde isimlendirilmesi ve doğru değildir” görüşünde olduğu iddia edilir.<sup>174</sup> Bu itirâzı Kâdî muhaliflerinin ağzından aktarır. Fakat bu itirâz yerinde değildir. Çünkü Kâdî, Münker ve Nekîr isimlerini reddetmemekte sadece onlarla kötüleme manası kastedilmesini kabul etmemektedir. Örneğin İbn Kayyım el-Cevziyye Mu‘tezile’nin Münker ve Nekîr kelimelerini tevil ettiklerini aktarır. Onların, Münker kelimesini “soru sorduğunda kişinin tereddütte kaldığı sözün dilinde dolaştığı melek” anlamında, Nekîr’i de “kabir de gelen iki meleğin azarlaması” anlamında yorumladığını söyler.<sup>175</sup>

Kâdî Abdülcebâr da Münker ve Nekîr isimlerini kötüleme içermeyecek biçimde açıklar. Ona göre meleklerin bu şekilde isimlendirilmeleri, altında bir manayı bulundurmeyen lakaplar gibidir.<sup>176</sup> Ki bu lakapların medih ve zem ifade

<sup>168</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 733-734.

<sup>169</sup> İbn Mâce, Duâ, 3.

<sup>170</sup> Taha, 20/40 “Seni iyiden iyiye denemeden geçirdik.”

<sup>171</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 589.

<sup>172</sup> Tirmizî, Cenâiz, 71.

<sup>173</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, s. 277.

<sup>174</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 734.

<sup>175</sup> İbn Kayyım, *Rûh*, s. 80.

<sup>176</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fazlu’l-i’tizâl ve tabakâkâtu’l-Mu‘tezile*, s. 202.



etmede, mükâfat ve cezada bir payı yoktur. Bu durum Arapların uygulamasında olan bir şeydir. Onlar oğullarını, büyüklerini kaya, köpek, kurt gibi şeylerle isimlendirirler. Bu isimlendirmede ise bir medih veya zem kastetmezler. Bunu sadece lakap verilen kişiye işaret etmek için yaparlar.<sup>177</sup>

Münker ve Nekîr isimlerinin belirli bir anlam ifade eden isimlerden olması durumunu da ele alan Kâdî muhtemel anlamların da kötü vasıflandırma içermemesi yönünde yorumlar. “Münker” dediğimizde “başkasının onun tanınmaması” anlamından daha fazla bir şey ifade etmez. Bu anlamın ifade ettiği mana ile ilgili olarak bir şahsın meleklerden birisi olduğunu bilmemek o meleği zemme müstehak etmez. Münker kelimesi ile ilgili söylenenler Nekîr kelimesi için de geçerlidir. İki kelime aynı kökten türemiş ve yakın anlamlıdır. Nekîr kelimesi müf’il anlamında olan fe’îl kalıbında gelmiştir. fe’îl kalıbının müf’il anlamında gelmesi ise yaygın bir kullanımdır.<sup>178</sup>

Kâdî’nın yorumlarına göre Mu‘tezile’nin melekler için kötü isimler verilmesini kabul etmemesi hadislerde geçen bu iki ismi reddettiği anlamına gelmez. Onlara göre eğer hadislerle bu iki isim sabit ise o zaman onları kötü manalarıyla almamak gerekir. Bu yaklaşıma göre Kâdî, Münker ve Nekîr isimlerine her hangi bir mana yüklemenin zorunlu olmadığı görüşündedir. Ona göre, eğer bir mana verilecekse bunun iyilik ifade etmesi gerekmektedir. Önemli olan isimler değil, bu meleklerin görevlerinin bilinip kabul edilmesi ve bu isimlere yakışmayan anlamlar yüklenmemesidir. Çünkü tüm Müslümanlar için melekler değerli varlıklardır.

Eş’arî (ö.324h./935m.) ve Gazzâlî (ö.505h./1111m.) gibi önemli âlimlerin de Mu‘tezile’nin kabir azâbını inkâr ettiğini söylemeleri dikkate alınır, kabir azâbı ile suâli birbirinden ayrı düşünülemeyeceğinden, Mu‘tezile’nin Münker ve Nekîr isimlerini kabul etmedikleri iddiasının kabir azâbını kabul etmeyenler açısından bir gerçeklik payı olmalıdır. Her ne kadar Kâdî Abdülcebbar bu isimlendirmenin mümkün olduğunu savunuyor ise de, tarihte bazı Mu‘tezilî âlimler bu isimlendirmenin doğru olmadığını söylemiş olabilir. Bu âlimlerin de kabir azâbını kabul etmeyenlerden olması kuvvetle muhtemeldir. Kâdî Abdülcebbar’ın bu isimlendirmenin mümkün ama zorunlu olmadığını ısrarla söylemesi de bu açıdan

<sup>177</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 734.

<sup>178</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 734

önemlidir. Fakat Mu‘tezile’nin en önemli ve son temsilcilerinden biri olarak Kâdî’nın Münker ve Nekîr konusuna yaklaşımı daha yerinde ve tutarlıdır.

Kâdî Abdülcebâr’ın açıklamalarını genel olarak değerlendirdiğimizde görürüz ki, ona göre kabir halleri kişinin dünya hayatı sonucunda hak ettiği şekilde gerçekleşecektir. İnsanlar kabir azâbı ile günahlarından temizlenmeyeceği gibi orada kabir suali ile de imtihana tabi tutulmayacaklardır. Bunların hepsi insanları kötülükten sakındırmak için azâbın erken verilmesinden ibarettir. Çünkü insanlar gördükleri kabirlerde kötü ameller işleyenlere böyle azpla muamele edildiğini düşünmeleri bir ibret vesilesidir. Kabir hayatından sonra başlayacak olan âhiretin karşılarında duran somut bir örneğidir. Ebedî olan ceza ve mükâfat âhirette gerçekleşecektir. Kabir hayâtı kıyametin kopmasıyla bitecek ve âhiret hayatı başlayacaktır.

## B. KIYÂMET HALLERİ

### 1. Âhiret

Âhiret son anlamındaki, evvelin zıddı olan ahir kelimesinin müennesidir.<sup>179</sup> Kur’an’da bazı farklı kullanımları vardır. Bazen mahzûf “ed-dâr” kelimesinin sıfatı olarak tek başına “âhiret” şeklinde<sup>180</sup>, bazen sıfat mevsuf olarak “ed-dâru’l-âhire”<sup>181</sup>, bazen de izâfet olarak “dâru’l-âhire” şeklindedir<sup>182</sup>. Bu son şekil “dâru hayâtî’l-âhire” nin kısaltılmış halidir.<sup>183</sup> Buna göre kelime ölümden sonraki hayatı açıklayan bir sıfat olarak kullanılmıştır ve ölümden sonraki hayatı ifade etmektedir. Kur’an’da “O ilktir, sondur, zâhirdir, bâtıdır. O, her şeyi bilendir”<sup>184</sup> buyurulmaktadır. Kâdî Abdülcebâr’a göre bu âyette yüce Allah’ın “İlk” olması tabiri her şeyin varlığının onun varlığından sonra olması anlamına gelmektedir. “Son” olması ise bir şeyin Allah’ın yok etmesinden sonra varlığının olamayacağı anlamındadır. “Zâhir” olması da Allah’ın insanlar üzerinde güç sahibi ve zorlayıcı olması demektir. “Bâtın” ise

<sup>179</sup> İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu’l-Arab*, Dâru’s-Sadr, Beyrut, 1990, IV, 12.

<sup>180</sup> Hûd, 11/16.

<sup>181</sup> Ankebût, 29/64.

<sup>182</sup> Yusuf, 12/109.

<sup>183</sup> el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 69.

<sup>184</sup> Hadîd, 57/3.

O'nun gizli olan şeyleri bilmesi anlamına gelmektedir.<sup>185</sup> Dolayısıyla yukarıdaki âyette geçen âhir ismi doğrudan âhiret hayatına işaret etmektedir.

İslam'da insanların bu imtihan dünyasında hak ettikleri karşılığı almaları için yeniden diriltilecekleri âhirete iman vardır. Kelam ilminde bu imtihanın karşılığı tekliftir. İnsanın dünyaya gönderilişin ilk amacı Allah'ı birlemek ile sorumlu tutulmasıdır. Bu sebeple insana mükellef denir. Kâdî Abdülcebâr salah ve aslah prensibinden hareketle, kulun dünyada bazı şeylerle sorumlu tutulması için Allah'a üç şeyin vâcib olduğunu zikreder. Bunları da temkîn<sup>186</sup>, lütuf<sup>187</sup> ve sevap terimleri olarak sıralar.<sup>188</sup> Buradaki sevap, kişinin âhirette dünyadaki fiillerinin karşılığını alması anlamındadır. Mu'tezilî düşüncede sevabın insanın dünyadaki sıkıntıları karşılığında alacağı olan 'ıvazdan farklı bir hususiyeti vardır. 'İvazın dünyada olması aklen mümkün iken sevap böyle değildir.<sup>189</sup> Bunu için insanların sevap almak için öldükten sonra tekrar diriltilmeleri gerekir. Bu ise kesindir.

Bilindiği gibi âhirete iman İslam inancının en önemli unsurlarından biridir. Bu konunun Kur'an'da Allah'a iman ile birlikte zikredilmiş olması<sup>190</sup> onu Allah'a iman için gerekli bir rükün konumuna getirmektedir. İnsan hayatı ile ilgili karşımıza üç kısım çıkmaktadır. Bunlar dünya, kabir ve âhiret evreleridir. Fakat Kur'an-ı Kerim'in pek çok âyette buyurduğu üzere insan hayatı iki evreye ayrılmıştır. Bunlar dünya ve âhiret hayatıdır. Kabir hayatı mekan ve insan bedeni açısından dünyevi fakat şartlar ve kanunlar boyutuyla uhrevi özellikler taşımaktadır. Bu açıdan kabir hayatı iki farklı hayat olan dünya ve âhiret arasında geçiş kapısıdır. Buna göre âhiret hayatı kabir hayatının sonu olan Kıyâmet ile başlamaktadır.

<sup>185</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân a'ni'l-meta'in*, Dâru'n-Nehda, Beyrut, 2005, s. 415.

<sup>186</sup> Teklîf olunduğu şeyleri yapabilmesi için insana gerekli olan kudret, beden, akıl gibi imkanların verilmesi.

<sup>187</sup> Kula mükellef olduğu itaati yerine getirebilmesine yardımcı olacak ihsanları Allah Teâlâ'nın vermesi.

<sup>188</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 431.

<sup>189</sup> Koloğlu, Orhan, "Mu'tezile Kelamında Yeniden Yaratma", s. 22.

<sup>190</sup> Bakara, 2/8.

## 2. Kıyâmet

Arapça'da kıyâmet sözcüğü kalkmak anlamındaki kâme fiilinden gelir. Bir defada kalkmak demektir.<sup>191</sup> İçinde yaşadığımız dünya âleminin son bulmasını ifade eder. Kur'an'da gün kelimesine izafetle kıyâmet günü şeklinde geçmektedir. Aynı konudaki başka âyetlerde pekçok yerde geçen bir kelime de “es-sâat”tir. Âyet ve hadislerde es-sâat ve kıyâmet günü kelimelerinden anlaşılan aynı manadır. Fakat âyetlerin geneline bakıldığında görülmektedir ki kıyâmet kelimesinin kullanıldığı yerlerde daha çok hesap ve azap<sup>192</sup> gibi âhiret ahvali anlatılmaktadır. Sâat kelimesi ise daha çok kıyâmetin kopma anının anlatıldığı<sup>193</sup> yerlerde kullanılmaktadır. Ayrıca yevmü'd-din<sup>194</sup>, yevmü'l-cem<sup>195</sup>, el-hakka, el-gâşiye, el-âzife ve el-kâria ifadeleri de kıyâmet ve sâat ile aynı anlamında geçmektedir. Zaman ifade eden yevm ve saat kelimelerinin Kur'an'da mutlak olarak zikredildiği yerlerde de kıyâmetin kastedilmesi bu konuya verilen önemi göstermektedir. Bundan amaç insanlar için en önemli anın bu olduğunun vurgulanmasıdır.

İslam inancında kıyâmet, dünya hayatının sona ermesi âhiret hayatının başlamasıdır. Kıyâmet ile dünya hayatındaki imtihan sona erer ve teklîfin hükmü kaldırılır.<sup>196</sup> Kulların yapmış olduklarının hesabını verip karşılığını alacakları zaman bununla başlar. Kâdî'nin bu sem'î konularda dikkati çeken iki yaklaşım tarzı vardır. Bunlardan ilki delil getirirken gâibin şâhide kıyas edilmesi,<sup>197</sup> diğeri de onun bu konularda kul için bir fayda olduğunun gösterilmesidir. Bu iki yaklaşım biçimini ortaya koyarsak, onun bu konudaki görüşleri daha iyi anlaşılacaktır.

### 2.1. İnsanın Yararı Açısından Kıyâmet

Kâdî: “Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Çünkü Kıyâmet vaktinin depremi müthiş bir şeydir!”<sup>198</sup> âyetini yorumlarken kıyâmetin vasfedilmesi ile takvâ nasıl ilişkilendirilir sorusuna cevap arar. Bu âyette kıyâmetin büyük ve zor bir şey olduğu

<sup>191</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 691.

<sup>192</sup> Bakara, 2/58.

<sup>193</sup> En'âm, 6/31.

<sup>194</sup> Fatiha, 1/3.

<sup>195</sup> Şûra, 42/7; Tegâbun, 64/9.

<sup>196</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, Daru'l-Mustafa, Kahire, ts. , s. 57.

<sup>197</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 336.

<sup>198</sup> Hacc, 22/1.

belirtilir. Takvâ ise kıyâmetteki bu zorluğu insanlardan giderir. Burada takvâyâ teşvik vardır.<sup>199</sup> Takvâdan amaç da dünya hayatında insanların Allah'a karşı sorumluluklarını güçleri nisbetinde yerine getirmeleridir.

Kâdî, kıyâmetin vaktini sadece Allah'ın bileceğini hatırlatarak, aslah olanın bu olduğu ve bu bilginin sadece Allah'ta bulunduğu düşüncesinin insanları Allah korkusuna yaklaştırdığını söyler.<sup>200</sup> Kıyâmette kötü ahvalle karşılaşma korkusu da insanı iyiliğe yöneltir. Sûrenin devamında Hz. Peygamber'e hitaben: “*De ki eğer ben gaybı bilseydim daha çok hayır işlemek isterdim*”<sup>201</sup> buyurulması buna işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in dünyadaki zühdüne ve marifet sahibi olmasına rağmen bu şekilde buyurulmasının ne anlama geldiği hakkında, Kâdî buradaki gaybın onun dünyadan ayrılış vakti oluşunu ve Peygamberimizin bunu bilmediğini yorumunu yapar. Ayrıca ona göre, hayır ve zühd sahibi olan Peygamberimizin hayrı artırmayı dilemesiyle, kendisi ve müminler için zararı def etmeyi artırmayı istemesi şeklinde anlaşılabilir.<sup>202</sup> İnsanın kendi ölüm vaktini bilmemesindeki maslahat ile Kıyâmet vaktinin bilinmemesindeki maslahatın aynı olduğunu şu âyetten de çıkarabiliriz: “*Kıyâmet günü mutlaka gelecektir. Herkes peşine koştuğu şeyin karşılığını bulsun diye neredeyse onu (kendimden) gizleyeceğim.*”<sup>203</sup> Kâdî'ya göre kulun kıyâmet vaktinin yakın olabileceğini düşünmesi onu tâate yakınlaştırır. Kıyâmet vaktinin bilinmemesi hem insanı tövbeye teşvik eder ve hem de tövbeyi terk etmekten sakındırır.<sup>204</sup>

## 2.2. Kıyâmet Alametleri

İslam inancında kıyâmetin ne zaman kopacağını Allah'tan başkası bilemez. Ancak kıyâmet hadisesi gerçekleşmeden önce ve onun başlama evresinde bir takım alamet ve işaretlerin vuku bulacağı bilhassa hadislerde yoğun şekilde bildirilmektedir. Bu alâmetler İslâmî kaynaklarda “eşrâtu's-sâat” adıyla anılır.<sup>205</sup> Bu

<sup>199</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 269.

<sup>200</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 154.

<sup>201</sup> A'raf, 7/188.

<sup>202</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 154.

<sup>203</sup> Tâha, 20/15.

<sup>204</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 255, 375.

<sup>205</sup> Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s. 83.

alâmetlerden başlıcaları; Deccâl, Ye'cûc-Me'cûc'ün<sup>206</sup> ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması ve Hz. Îsâ'nın yeryüzüne inmesi olarak sıralanır.<sup>207</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'ın sem'îyyât konularında âhâd haberi kullanmasına bir örnek de Hz. Îsâ'nın kıyametin alâmeti olması hakkındaki açıklamalarıdır. Kâdî; “Şüphesiz ki o (Îsâ), Kıyâmetin (ne zaman kopacağına) bilgisidir. Ondan hiç şüphe etmeyin ve bana uyun”<sup>208</sup> âyetini açıklarken hadise atıfta bulunur. Ona göre hadislerde geçtiği üzere Hz. Îsâ (as)'nın nüzülü Kıyâmet gününde olacaktır. Ve Allah'ın onu Kıyâmet günü için delil kılmıştır.<sup>209</sup> Bu ifadeler onun âhâd haber anlayışı hakkında fikir vermektedir.

### 2.3. Kıyâmet Dehşeti

Kur'an'da kıyametin kopma anı hakkında pek çok tasvir vardır. Kâdî Abdülcebbâr bunlara örnek olarak şu âyeti verir: “*Onu gördüğünüz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unuttur, her gebe kadın çocuğunu düşürür.*”<sup>210</sup> Bu âyette Kâdî'ye göre, o anın dehşetini anlatmak için, kıyâmet ve âhiret ahvâlinin korkusu hamile veya emziren annenin çocuğuna olan sevgisi ile kıyaslanmıştır. Burada o ahvalin korkusunun şiddetine vurgu yapılmıştır. Çünkü bu iki durumdaki annenin çocuğuna olan sevgisi sevgilerin en büyüklerindedir. Kâdî Abdülcebbâr, âyetin devamında buyrulan “İnsanları da sarhoş bir halde görürsün. Oysa onlar sarhoş değillerdir; fakat Allah'ın azâbı çok dehşetlidir!” beyanında bir çelişki olmadığını açıklaması olarak iki yorum getirir. Birinci yoruma göre insanlar sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi bir halde olurlar. İkinci yoruma göre de onlar şaraptan sarhoş olmadılar fakat korku ve hayretten sarhoş oldular şeklindedir. Âyetin bu ifadesi son derece büyük bir fesahat örneğidir.<sup>211</sup>

Başka bir âyette “*Kıyâmet yaklaştı ve ay yarıldı*”<sup>212</sup> buyurulması kıyâmet inancını kalplere yerleştirmek için onun yakın olduğu vurgulanmaktadır. Âyette zikredilen hâdise Hz. Peygamber'in mucizelerindedir. Burada onun Ay'ın yarılması

<sup>206</sup> Enbiyâ, 21/96.

<sup>207</sup> Aliyyül Kârî, *Şerhu' Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1998, s. 323-327.

<sup>208</sup> Zuhuf, 43/61.

<sup>209</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 380.

<sup>210</sup> Hacc, 22/2.

<sup>211</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 269.

<sup>212</sup> Kamer, 54/1.

mucizesi ile kıyâmet birlikte zikredilmiştir. O başka bir hadisinde kendisinin bi'seti ile Kıyâmetin yakın olduğunu söylemiştir.<sup>213</sup> Yukarıdaki âyeti bu hadis ile birlikte değerlendirdiğimizde görülür ki Kur'an, insanların dikkatini iki şeye dikkat çekmektedir. Bunlar da inanılması gereken iki esas olan Nübüvvet ve âhirettir. Mu'tezlî âlim Nazzam (ö. 231h./845m.) ayın yarılması hadisesinin Hz. Peygamberi'in hayatında gerçekleşmiş bir mucize değil Kıyâmet günü gerçekleşecek olan olaylardan olduğunu söylemiştir.<sup>214</sup> Kâdî Abdülcebâr ise ayın yarılması hadisesinin Kıyâmet günü olacağı görüşüne katılmamaktadır. O, doğru olan görüş hocalarımızın görüşüdür diyerek mucizenin Hz. Peygamber zamanında meydana gelmiş olduğunu söyler. Buna delil olarak da bir sonraki âyetteki "Onlar bir mucize görürlerse hemen yüz çevirirler" ifadesini zikreder. Kâdî'nın bu olayı ele alış şekli önemlidir. Ona göre bu konuda hadisin mütevâtir olması zorunlu değildir. Âhâd olarak nakledilmesi de yeterlidir. Ona göre hadisenin Hz. Peygamber zamanında olduğu görüşünü zaruri olarak bilinmese de istidlâli olarak bilinmektedir.<sup>215</sup> Onun bu ifadeleri âhâd haberin istidlâl içindeki yerini kabul ettiğini bize gösterir.

#### 2.4. Göklerin ve Yerin Tebdili

Nasslarda âlemin son bulmasının yani fenâsının nasıl olacağı kesin olarak bildirilmemiştir. Âlem sadece dağılıp parçalanacak mı yoksa tamamen yok mu edilecek sorusu cevaplandırılmamıştır. Bu sebeple Kıyâmet günü âlemde meydana gelecek olan kozmolojik değişiklikler hakkında İslam bilginleri farklı ihtimaller zikretmişlerdir. Birinci ihtimal âlem yok edilip yeniden yaratılacaktır. İkinci ihtimal ise âlem yok edilmeden yapısı değiştirilecektir. Kur'an'da bu konu ilgili olarak "Yer başka bir yer, gökler de (başka gökler) haline getirildiği, (insanlar) bir ve gücüne karşı durulamaz olan Allah'ın huzuruna çıktıkları gün"<sup>216</sup> buyurulmaktadır. Mâtürîdî bu âyetin yorumunda bu ihtimalleri sayar ve hepsi için dayanak olabilecek ayet ve hadisler delil olarak getirir. Fakat o kesin hükmü Allah bilir diyerek açıkça bir tercih belirtmez.<sup>217</sup> Kâdî bu âyetteki tebdilin iki şekilde olabileceğini söyler. Ona göre

<sup>213</sup> Buhârî, Tefsir, 347.

<sup>214</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tesbitü Delaili'n-Nübüvve*, s. 55.

<sup>215</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 407.

<sup>216</sup> İbrahim, 14/48.

<sup>217</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 414-415.

birinci ihtimal yer ve göklerin kendisinin değil sadece şeklinin yok edilerek (fenâ) değiştirilmesidir. Buradaki değişme bir kimseye değişti dediğimizde onun ahlâkının değiştiğini kastetmemiz gibidir. İkincisi de Allah'ın Kıyâmette yer ve gökleri yok edip bunların yerine yeniden başka bir yer ve gök yaratır. Ona göre ikinci ihtimal hakikate daha yakındır.<sup>218</sup> Çünkü Kur'an'da "O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır."<sup>219</sup> buyurulmaktadır. Kâdî'nin yorumuna göre burada kastedilen Allah'ın tüm eşyayı yok edip sonra gerekli olanları yeniden yaratmasıdır.<sup>220</sup> Başka bir âyette de "O (Allah) Âhir'dir"<sup>221</sup> ifadesini Kâdî O'nun yok etmesinden sonra hiçbir şey var olamaz şeklinde anlamaktadır.<sup>222</sup> "Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak."<sup>223</sup> âyetinde ise yeryüzünde yaşayan herkesin fenâ bulacağına söylenmesi ölüm anlamında değil yok olma anlamındadır. Çünkü fenânın hakiki anlamı yok değildir. Bu âyette fenânın ölüm anlamında alınmasının bir faydası yoktur.<sup>224</sup> Kâdî bu zikredilen âyetlerle hem yer ve göklerin ve hem de insanların yok olacağına delil getirmektedir. Ona göre hem âlem hem de içindekiler ademî bir fenâ ile yok edilip yeniden yaratılacaktır. Yeniden yaratma konusu ise kelimada "iâde" terimiyle işlenmektedir. Bu ise haşir akîdesine temel oşuşturmaktadır.

### 3. Ölümden Sonra Diriliş

Ölümden sonra diriliş ba's, iâde ve haşir kelimeleri ile ifade edilir. Ba's kelime olarak; bir şeyi iletme ve yönlendirmek anlamındadır. Kur'an'da ölümlerin kıyâmete yöneltilmesi manasına kullanılmıştır. Ba's hem kabirdeki ölünün diriltilmesi hem de yok edildikten sonra cisimlerin tekrar yaratılması anlamlarındadır.<sup>225</sup> Yani ba's hayatın ve cisimlerin iâdesi anlamına gelmektedir. Haşir de kelime anlamı olarak bir topluluğun bir amaç için zorla çıkarılması demektir.<sup>226</sup> Kâdî Abdülcebâr haşir kelimesinin "Ehl-i kitaptan inkâr edenleri, ilk

<sup>218</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 211.

<sup>219</sup> Kasas, 28/88.

<sup>220</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 312.

<sup>221</sup> Hadid, 57/3.

<sup>222</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 415.

<sup>223</sup> Rahman, 55/26.

<sup>224</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XI, 439.

<sup>225</sup> el-İsfahânî, *el-Müferdât*, s. 132.

<sup>226</sup> el-İsfahânî, *el-Müferdât*, s. 237.



*sürgünde yurtlarından çıkarılan O'dur*<sup>227</sup> âyetine dayanarak toplanma ve sevk edilme ile çıkma anlamında kullanıldığını söylemiştir.<sup>228</sup> Kâdî ölümden sonra dirilme için daha çok iâde kelimesini kullanmaktadır. Bu kullanım onun âlemin kıyâmette tamamen yok olduktan sonra yeniden var edileceği görüşüne daha uygun düşmektedir.

### 3.1. İâdenin Akfî Ve Sem'î Delilleri

Ehl-i Sünnet'e göre ba's aklen mümkün sem'an sabittir. Mu'tezile'ye göre ise âhirette karşılık olarak Mü'mine mükâfat kâfire ceza vermenin Allah'a vâcib olduğu anlayışı gereği aklen mümkün olmanın da ötesinde vâciptir.<sup>229</sup> Ehl-i Sünnet Allah'ın üzerine bir vucubu kabul etmediği için meselenin aklen cevazına hükmetmiştir.

Ölümden sonra tekrar dirilme hakkında Kur'an ihtilafa mahal bırakmayacak şekilde kesin hüküm bildirmiştir. Pek çok âyette bu konu açıkça isbat edilmektedir. *"Peki (bunları yapan) Allah'ın, ölüleri tekrar diriltmeye gücü yetmez mi?"*<sup>230</sup> âyetinde insana akli ile düşünmesinin öğütlenmesi de Ehl-i Sünnet'in savunduğu iâdenin aklen caiz olduğu görüşünü desteklemektedir. Kâdî'ya göre de ayet cisimlerin iâdesinin câiz olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>231</sup> Fakat ona göre iâdenin en açık ve imkândan vucuba taşıyan delili ise *"وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى"*<sup>232</sup> âyetidir. Kâdî'ya göre bu ayet sevap vermek için iâdenin vucubuna delalet eder. Çünkü bu âyette geçen *"وَأَنَّ عَلَيْهِ"* ifadesi vucubu gerektirir.<sup>233</sup> Ayrıca başka bir âyette *"نُعِيدُهُ وَعَدًّا"*<sup>234</sup> buyurulması Allah'ın, mahlûkatın iâdesini kendisine vâcib kıldığını göstermektedir.<sup>235</sup> Kâdî tüm kelmacılar gibi bu âyetlere dayanarak iâdenin sabit olduğunu ispatlamakla beraber Ehl-i Sünnet âlimlerinden farklı olarak iâdenin Allah'a vâcib oluşuna da delil getirmektedir. Fakat buradaki yaklaşımının temelinde aklen verilen vucup hükmünün ayetle desteklenmesi yatmaktadır. Mâtürîdî ise âyetteki bu ifadeyi kendi kelam sistemi çerçevesinde Allah'ın üzerine bir vâcib olma

<sup>227</sup> Haşr, 59/2.

<sup>228</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, 420.

<sup>229</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Ba's", DİA, V, 99.

<sup>230</sup> Kıyâmet, 75/38.

<sup>231</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 440.

<sup>232</sup> Necm, 53/47 "Şüphesiz tekrar diriltmek de O'na aittir."

<sup>233</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 406.

<sup>234</sup> Enbiya, 21/104.

<sup>235</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 267.

anlamında kabul etmez ve bunun başka âyetlerde belirtilen O'nun va'dinden asla dönmeyeceği<sup>236</sup> anlamına geldiğini söyler.<sup>237</sup> Kâdî'ya göre mutlak manada, bir cevherin yok olduktan sonra tekrar var olması aklen câizdir. Fakat bu cevher insan olduğunda ve Allah'a olan mükellefiyeti düşünüldüğünde Mu'tezile açısından meselenin hükmü cevazdan vücuda dönüşmektedir. Ayrıca Kâdî bu aklen vacip olma hükmüne yukarıda zikredildiği üzere âyetten de delil getirmektedir. Kelamcılar ilgili âyetleri yorumlarken kendi kelam sistemlerine göre hareket ettiklerinden Kâdî Mu'tezile'nin adalet ilkesine dayanan aslah anlayışına göre bir mana, Mâtürîdî ise Allah'a zorunluluk atfedilemeyeceği düşüncesine göre farklı bir anlam çıkarır.

İnsanlar genellikle somut şeylere daha kolay inanırlar. Bu durum insanın kabiliyetlerinin ve içinde bulunduğu doğal şartların bir sonucudur. Aynı zamanda insan bir şeyi inkâr edeceği zaman da çoğunlukla bunun sebebi somut konular olmaktadır. İnsan tam olarak kavrayamadığı bir konuyu somut bir durumla ilgili şüpheler sebebiyle daha kolay reddedebilir. İâdenin cismani olması insan için somut olarak kavrayamadığı bir durumdur. Kur'an'ın âhîret konusunu anlatış tarzının da insanın bu özelliğine uygun olduğunu söyleyebiliriz. Buna örnek olarak Kur'an İslam inancının en temel konular arasında yer alan âhîret inancını anlatırken ölümden sonra dirilme ve hayatın iâdesi meselesine sık vurgu yapmaktadır. Ayrıca insan bedeninin tekrar diriltilmesini inkâr edenleri reddetmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile de iâdenin cismani olduğunu savunmuş, ayrıntılı bir şekilde konuyu tartışmıştır.

### 3.2. Cisimlerin İâdesi

İslam düşünce tarihinde bu konu daha çok haşrin cismaniliği şeklinde bazı İslam filozofları ve kelamcılar arasında cereyan etmiştir. Kâdî Abdülcebbar, Yâsin sûresinin son âyetlerinde geçen, cismani iâdeyi inkâr edenlere yönelik reddiyeleri ele alır ve bu âyetlerin konuyu reddedenlere yönelik en güçlü karşılık olduğunu ifade eder. Ona göre Allah canlıyı ilk seferinde ve kendi fiili olarak yaratmıştır. Ayrıca O, zâtı ile âlimdir. Böyle olduğuna göre canlıyı yok ettikten sonra iâde etmesi de doğrudur. Çünkü iâde olunanın varlıktaki durumunun Allah'ın iâde etme kudreti

<sup>236</sup> Âl-i İmrân, 3/9; Ra'd, 13/31.

<sup>237</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 381.

üzerinde bir etkisi yoktur.<sup>238</sup> Kâdî burada Allah'ın canlıyı ilk defa yaratmasını anlatırken “ibtidâen” ifadesini kullanır. Bu tabir Mu‘tezile kelam sisteminde önemli yeri olan tevlid-tevellüd anlayışı ile ilgilidir ve mütevellid teriminin karşıtıdır. Burada dikkati çeken nokta iâde olunanın ibtidâen olması yani mütevellid olmamasıdır. Diğer bir ifade ile iâde olunan şey başka bir fiil sonucu var olmayıp fâilin bil fiil maddûru olmasıdır. Çünkü Mu‘tezile’ye göre bir şeyin iâde olunabilmesi için onun mütevellid olmaması gerekmektedir.<sup>239</sup> Ayrıca Kâdî Allah'ın zatı ile âlim olduğunu zikredilmekle bununla O'nun ilk yaratma bilgisini vurgulayarak iâde olunanın durumunun bu bilgiyi ve beraberindeki kudreti etkilemeyeceğine işaret etmektedir.

Kâdir olan Allah'ın kudreti belirli bir zamanla sınırlı olmadığına göre onun yaratmış olduğu bir şeyi daha sonra tekrar yaratması da doğrudur.<sup>240</sup> Çünkü Allah'ın kudreti süreklidir. Öyle ki iâde bir nevi icâdın(ilk yaratma) tehiridir(yani ona benzer).<sup>241</sup> Çünkü cevher yok edildiğinde ilk anda olduğu duruma(ma'dum) döner. Dolayısıyla Allah'ın onu ilk defa yoktan yaratması nasıl mümkünse ikinci defa da aynı şekilde yoktan yaratması mümkündür.<sup>242</sup> Kur'ânî bir istidlâl tarzı olan “bir şeyi ilk defâ yapanın onu ikinci defa da yapabileceği” yöntemini Kâdî kendi görüşleri çerçevesinde güçlü şekilde uygulamıştır.

### 3.3. İadesi Mümkün Olanların Özellikleri

Mu‘tezile cevherlerin yok olduktan sonra iâdesini mümkün görmüş, arazları ise bâkî olan ve olmayan diye ikiye ayırmıştır. Onlara göre ses ve irade gibi bâkî olmayan arazların iâdesi mümkün değildir. Çünkü bu arazlar öncesi ve sonrasında var olamayacağı bir vakitle sınırlıdır. Diğer yandan Mu‘tezile bâkî olan arazları da kulun güç yetirebileceği ve yetiremeyeceği diye ikiye ayırmışlardır. Onlara göre Allah'ın maddûrâtından olan ama ayını zamanda kulların da güç yetirebildiği bu bâkî

<sup>238</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu 'l-Kur'ân*, s. 351.

<sup>239</sup> Koloğlu, Orhan, “*Mu‘tezile Kelamında Yeniden Yaratma*”, s. 22.

<sup>240</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 451.

<sup>241</sup> Semih, Duğaym, *Mevsû'atu Mustalahati 'l-Eş'ari ve 'l-Kâdî Abdülcebbar*, Beyrut, 2002, s. 79-80.

<sup>242</sup> Koloğlu, Orhan, “*Mu‘tezile Kelamında Yeniden Yaratma*”, s. 12.

arazların yeniden yaratılması söz konusu değildir. Sadece Allah'ın kudretinde olan bâkî arazlar yeniden yaratılabilir.<sup>243</sup>

Mu'tezilî âlimler cisimlerin yok olduktan sonra tekrar iâdesinin imkânı konusunda ittifak halindedir. Onlar sadece cisim dışındaki arazların iâdesinde ihtilaf etmiştir. Onlara göre iâde olunacak şeyin taşınması zorunlu olan özellikler şunlardır. Bâkî olmak, başkasının fiili değil Allah'ın fiili olmak ve mübtedi olmaktır. Bu üç şartı taşıyanın iâdesi sahihtir.<sup>244</sup>

Allah'ın üzerinde kudret sahibi olduğu her şeyi iâde etmesinin mümkün olduğu konusunda Ebu Ali ve Ebu Haşim ittifak etmiştir. Allah'ın bâkî makdûrâtından insanların da bir cinsine Kâdîr olduklarının iâdesi ise Ebu Ali'ye göre câiz değildir.<sup>245</sup> Ebu Haşim'e göre ise câizdir. Fakat onlar Allah'ın makdûrâtından bâkî olmayanların iâdesinin mümkün olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü bunların varlığı tek bir vakte hastır. Bunlar sadece bu vakitte var olurlar. Eğer bunların var olması bu vakitten başkasında da sağlanırsa, o zaman diğer tüm zamanlarda da bir engel olmadıkça var olurlar. Örneğin sesin varlığı devamlı değildir. O bir vakitte var olur sonra diğerinde yok olur. Ebu Haşim demiştir ki, "bâkî olmayanların iâdesinin mümkün olduğunu söylemek onların bâkî olduğu söylemeye götürür ki bu da batıldır."<sup>246</sup> Fakat Cüveynî, Mu'tezile'nin arazların iki farklı vakitte var olamayacağı şeklindeki bu görüşünün yanlış olduğunu hatta yeniden yaratmanın isbatı ile ilgili ilk ifadeleriyle çeliştiğini söylemektedir.<sup>247</sup>

Kâdî'ya göre Allah'ın yarattıkları arasında iâdesi câiz olmayanlar vardır. Bunlar bâkî olmayan ârazilardır. Örneğin nazar ile elde edilen bilginin iâdesi söz konusu değildir. Çünkü akıl yürütme anlamına gelen nazarın kendisi bâkî değildir ki onun sonucunda ortaya çıkan şey bâkî olsun. Nazar ile oluşan bilgi yok olduktan sonra kendi başına tekrar iâde olunamaz. Hatta o bilgi ortaya çıkmış olduğu nazardan başka bir şey ile de iâde edilemez<sup>248</sup> Başka bir ifadeyle Kâdî'ya göre eğer bir şey başkasının sonucu olarak var olmuş ise onun iâdesi câiz değildir. Bu durum Allah'ın

<sup>243</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 371-372.

<sup>244</sup> Semih, Duğaym, *Mevsû'atu Mustalahat*, s. 70.

<sup>245</sup> Semih, Duğaym, *Mevsû'atu Mustalahat*, s. 79-80.

<sup>246</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 459-460.

<sup>247</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 373.

<sup>248</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI,463, 1.

yarattıkları için de aynıdır.<sup>249</sup> Onun bu yaklaşımı Mu‘tezile’nin varlık anlayışına dayanmaktadır. Onların yaratma fiili hakkındaki görüşleri, sem‘iyyâta dâhil olan yeniden yaratma konusunda karşımıza çıkmaktadır.

Îâdenin aklen vâcib olması görüşü Mu‘tezileye aittir. Bu vâcib hükmü de Mu‘tezile’nin adalet ilkesine dayanmaktadır. Kâdî’ya göre îâdeyi gerektiren şey hak edene hak ettiğinin verilmesidir. Çünkü bu ancak îâde ile olur. Hak sahibinin durumunun gözetilmesi için îâdenin vücubuna hükmedilmesi gerekir. Hak sahibi bunu ister taat ve masiyetten kaçınma nedeniyle isterse dünyada elem çekip karşılığını alamadığı için hak etmiş olsun fark etmez. Bu durumdaki her hak sahibinin mükellef olsun ya da olmasın îâdesi gerekir. Fakat sevap alma sadece mükellefler için geçerlidir.<sup>250</sup>

Sevabı hak edene karşılığını vermek Mu‘tezile’nin salah çerçevesinde vâcib hükmünü almasına karşın cezayı hak eden için bu geçerli değildir. Azâbı hak edenin îâdesi onlara göre aklen vâcib değildir. Çünkü i’kâb onu lehine değil aleyhinedir. Delille sabit olmuştur ki Allah’ın bu cezayı düşürüp affetmesi hasendir. Bu onların cezayı hak eden kâfir ve fâsıkların hepsi hakkındaki görüşüdür. Bunların hepsi affedilmesinin hasenliği bakımından eşittir. Ceza veya sevap olarak hiçbir şey hak etmeyen hayvanların îâdesi ise Allah’a kalmıştır. Onları ister îâde eder isterse îâde etmez. Bu durum ilk yaratmada olduğu gibidir. Aklen durum böyledir.

Sem‘î olarak ise cezayı hak edenin ve ivazı hak ederek ölenin îâdesi sabittir. Kâdî’ya göre, bir şey hak etmeden ölenin durumu ile ilgili olarak bir hadiste bildirilmiştir ki bunların bazıları cennet ehline lezzet verme, bazıları da cehennem ehline azap etme amacıyla yeniden diriltilecektir edilecektir. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber: “Koyun cennet bineğidir” buyurmuştur.<sup>251</sup> Çocukların îâdesi de sem‘î ile sabittir. Fakat Kâdî aklen îâdesi câiz olanın, sem‘î bir delil sebebiyle îâdesinin vâcib olacağını söyleyemeyeceğini ifade eder. Ona göre îâdesi câiz olan şey hakkında sem‘î’nin bize bildirdiği sadece Allah’ın onu îâde etmeyi seçtiğini ve cevaz hükmünün geçersiz kılındığıdır.<sup>252</sup> Kâdî’nin bu ifadelerinde dikkati çeken husus onun îâdeye

<sup>249</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI,464, ayrıca bkz. Koloğlu, Orhan, “Mu‘tezile Kelamında Yeniden Yaratma”, s. 17.

<sup>250</sup> Semih, Duğaym, *Mevsû’atu Mustalahat*, s. 80.

<sup>251</sup> İbn Mace, *Ticârât*, 69.

<sup>252</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI,466-467.

akıl eksenindeki yaklaşımıdır. O, îade hakkında akla dayalı bir imkân dairesi çizer ve sem'î delilleri bu sınırlar içinde işletir. Bu daire üzerinde akla sem'îden daha çok yetki verdiği görülür. Kâdî'nin yaklaşımında görülür ki akıl, imkân üzerine vücut bina edecek konumda, sem'î ise aklın vâcip kıldığını destekleyen ya da mümkün kıldığını isbat eden konumunda bulunur. Sem'î'nin imkân sınırını belirleyici yetkisi olduğu daha çok sem'îyyât konularında karşımıza çıkar.

İnsanın ölümden sonra tekrar diriltilmesi onun bedeninin ve ruhunun îadesi anlamına gelmektedir. Burada karşımıza çıkan başka bir konu da bu ruh ve bedenin birlikteliğinin sonucu olan hayat ve canlılıktır. Kâdî'ye göre canlı, özel bir yapı üzerine bina edilmiş bir cisim demektir. Canlılık ancak kendisi ile his ve idrak edebileceği özel bir yapıya sahip olma ile mümkündür. Bu sebeple îadede cüzlerin de olması gerekir.<sup>253</sup> Fakat ölümlerle fenâ bulan bedenin canlılık özelliğini tekrar nasıl kazanacağı sorusu kelamcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Beden hem dünya hayatında hem de ölümlerle büyük ölçüde değişmiştir ve dağılmıştır. Bu değişip dağılan bedenin ne kadarı ile tekrar canlılık mümkündür? Ayrıca bedenin bu parçalarından ne kadarı insanın kişiliğini ayırdedecektir? Bunlar, hakkında aklî ve sem'î olarak yeterli bilgi edinemediğimiz konulardır. Kâdî'ye göre yeniden dirilme, insan bedeninin canlı sayılabilmesini sağlayacak asgari koşulların var olması ile gerçekleşmesi mümkündür.<sup>254</sup> Ayrıca bu koşullar kişiyi diğer insanlardan ayırt edecek şahsi özellikleri de sağlamalıdır.<sup>255</sup> Kâdî'ye göre bedenin âhiret hayatındaki halleri yaşayacağı kadar bir canlılık yeterlidir. Ayrıca mükâfat ve cezaya muhatap olabilmesi için kişiliğin de îadesi gereklidir. Fakat Kâdî'nin yeniden dirilme meselesi için söyledikleri Kur'an'daki cennet ehlinin yaşadığı hayatı tasvir eden çok sayıda âyeti açıklamaya yetmemektedir. Zaten kendisi de benzer âyetleri açıklarken farklı bir tevîl yapmamaktadır.<sup>256</sup> Onun dirilme ile ilgili yukarıdaki görüşleri tartışma üslûbunda kısa kısa verilmiş cevap mahiyetindedir. Görüşleri genel olarak değerlendirildiğinde görülmektedir ki; yeniden dirilmede canlı ama eksik bir beden ifadesi, konunun itikâdî açıdan imkân sınırlarını çizmek amacını taşımaktadır.

<sup>253</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 467.

<sup>254</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 477, 13.

<sup>255</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 472, 9-11.

<sup>256</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 444.

Ölümünden sonra dirilme hakkında Kâdî'nin yapmış olduğu açıklamalar genelde cisim olan beden ve ondaki hayatın nasıl iâde edileceği hakkındadır. İâde esnasında insanların hallerini tasvir eden bazı âyetler bulunmaktadır. Kâdî bu âyetleri tefsir yönünden ele alarak birbiriyle çelişir gibi görünenleri açıklamaktadır. Örneğin Kur'an'da mücrimlerin kör<sup>257</sup>, sağır ve dilsiz olarak haşrolunacağını<sup>258</sup> bildiren âyetlerin yanında insanların âhirette bazı şeyleri göreceği<sup>259</sup>, duyacağı ve konuşacağını<sup>260</sup> beyan eden âyetler de bulunmaktadır. Kâdî'ye göre birinci kısım âyetler, insanların bu halde haşrolunacağı bildirilmekte fakat bu durumun ebedi olacağını ifade etmemektedir.<sup>261</sup> Âyetlerde mücrimler olarak anlatılan kişiler kör olarak haşrolunacak daha sonra âhiret ahvalini görmeye başlayacaklardır.<sup>262</sup> Mâtürîdî'ye göre âyetlerde geçen kör, sağır ve dilsiz olma biyolojik değil, kalbi mânâdadır. Mücrimler dâimî olan kalbî olarak görme, duyma ve konuşmayı kazanamadıkları için bunlardan yoksun kalacaklardır. Ayrıca onlar dünyada duyularını iyi kullanmadıkları için âhirette bunlarla bir fayda elde edemeyeceklerdir.<sup>263</sup> Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebâr'ın ifadelerinden anlaşıldığı gibi âhiret hayatının nasıl olacağı hakkında ayrıntılı ve kesin bilgimiz yoktur. Allah'ın kudreti ve adaleti hakkında Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin farklı yaklaşımları âhiret konularında temel olarak ihtilafa yol açmasa da ayrıntı meselelerde görüş farklılıklarına imkân sağlamıştır. Ehl-i Sünnet Kudret sıfatına, Mu'tezile ise Adalet sıfatına vurgu yapmıştır. Allah'ın bu iki sıfatının da birlikte görüldüğü yer ise "hesap"tır. Dünya üzerinde gelmiş geçmiş tüm insanların iyi ve kötü cinsinden yaptıklarını hesabetmek adaletin gereği olduğu kadar büyük bir kudreti de gerektirir.

#### 4. Hesap

Hesap kelime olarak sayıların kullanılması demektir. Kur'an'da bu sözcük ayın, yılların sayısının bilinmesi için yaratıldığını bildiren âyette hisâb şeklinde<sup>264</sup>,

<sup>257</sup> İsra, 17/97, Tâha, 20/102.

<sup>258</sup> İsra, 17/97.

<sup>259</sup> Kehf, 18/53.

<sup>260</sup> Kehf, 18/49.

<sup>261</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 233.

<sup>262</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 258.

<sup>263</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 175, 242.

<sup>264</sup> Yunus, 10/5.

bir diğ erinde de husbân<sup>265</sup> şeklinde geçmektedir. Husbân masdarı âyetlerde gökten indirilen azap anlamında da kullanılmıştır. Buna dayanılarak hesabın sorgulama ve karşılık verme anlamında olduğu söylenmiştir.<sup>266</sup> Allah'ın isimlerinden olan Hasîb de aynı köktendir ve her şeye yeten demektir.<sup>267</sup> Kâdî, kâfirler için Allah'ın en hızlı hesap gören olduğunun<sup>268</sup> bildirildiği âyete işaret etmiş ve kâfirlerin nasıl hesaba muhatap olduğunu sorusundan hareketle hesap teriminin kişinin getirdiği şeyin karşılığının verilmesi anlamına geldiğini söylemiştir. Ona göre âlimler hesap hakkında iki ayrı görüş üzere ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre hesap kişinin ameline göre ne hakettiğinin bildirilmesidir. Bazılarına göre ise hesap verilen karşılığın kendisidir. Bu iki görüş birlikte değerlendirildiğinde, verilecek karşılık hesaba çekmeye dayalıdır. Bu açıdan bakıldığında ayet “Allah, kişinin hak ettiğinin ortaya çıkması için hızlı hesaba çekendir” şeklinde anlaşılabilir.<sup>269</sup>

Kâdî'ya göre âhirette hesap, inkârı câiz olmayan bir konudur. Nitekim bir âyette şöyle buyrulmuştur: “*Kime kitabı sağından verilirse, hesabı çok kolay bir şekilde görülecek, sevinçli olarak ailesine dönecektir.*”<sup>270</sup> Allah'ın bizleri hesaba çekmesi ise iki ortak insanın yaptığı hesap gibi değildir. Bizim hesabımız parmak saymak gibi şeylerle olur. Allah Teâlâ'nın hesaba çekmesi bu tür bir hesap değildir. Bu hesap Allah Teâlâ'nın kulun kalbinde şu mükâfatı veya cezayı hak ettiğinin zaruri bilgisini yaratması şeklinde olur.<sup>271</sup> Bu ifadelerle onun hesabı tamamen tevil ettiği düşünülmemelidir. Kulların hesaba çekileceğini bildiren âyetlerle ilgili açıklamalarına bakıldığında Kâdî'nin, hesabı kıyâmetten sonra gerçekleşecek bir vâkıa olarak değerlendirdiği görülür.

Kâdî Abdülcebâr “*Ve hepsi sıra sıra Rabbinin huzuruna çıkarılmışlardır*”<sup>272</sup> âyetinde belirtildiği gibi hesap esnasında tüm ölülerin saf halinde nasıl olacağı sorusuna şöyle cevap verir. “Burada herkesin aynı safta birden hesap olunacağı kastedilmemektedir. Burada kastedilen insanların tek tek hesaba çekileceği fakat

<sup>265</sup> En'âm, 6/96.

<sup>266</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 232.

<sup>267</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 311.

<sup>268</sup> Âl-i İmrân, 3/19.

<sup>269</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 60.

<sup>270</sup> İnşikak, 84/9.

<sup>271</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 736.

<sup>272</sup> Kehf, 18/49.



bunu diğerlerinin müşahede edeceğidir. Müşahede edenler de birbirinin görmesini engellemeyecek şekilde düzgün bir halde olacaklardır. Birisinin hayır ehli olduğu ortaya çıkınca tüm insanlar bunu gördüğü için o kimse sevinecektir. Cehennem ehli olduğu ortaya çıkanın da üzüntüsü büyük olacaktır ve onun gizli günahları açığa çıkarılacaktır. Allah bu şekilde insanları günahlardan şiddetle korkutmaktadır.<sup>273</sup> Yaptıklarının hesabının sorulmasıyla bunların karşılığı olarak verilecek azapla onları uyarmaktadır.”<sup>274</sup>

Ayrıca insanlar büyük günahlardan hesaba çekildikleri gibi tevbe etmeden öldükleri küçük günahlardan da hesaba çekileceklerdir. Kâdî yukarıdaki âyetin devamında mücrimlerin işlemiş oldukları amellerini karşılarında bulacaklarının bildirilmesini, yaptıklarının karşılığını bulmaları şeklinde yorumlamaktadır.<sup>275</sup> Çünkü dünyadaki ameller yok olmuştur ve ona göre kulların amellerinin iâdesi mümkün değildir.

Kur’an’da geçen “*din gününün sahibi*” beyanı hesap ile ilgili olup, hesap Allah’a nispet edilmektedir. “Hesap gören olarak biz yeteriz.”<sup>276</sup> âyeti ve “*Bilesiniz ki hüküm yalnız O'nundur ve O hesap görenlerin en çabuğudur.*” âyetlerinde de aynı durum geçerlidir. Kâdî bununla ilgili olarak, Allah’ın hesabın sahibi ve yürütücüsü olmasını şöyle açıklar. Ona göre Allah’ın bazı cisimlerde bir kelam yaratır ve bu şekilde mükellefin durumunu ortaya çıkarır. Nasıl ki Allah’ın bizi dünyada iken görülmeden ve mekânda olmadan rızıklandırması mümkün ise aynı şekilde âhirette de bir mekanda bulunmaktan ve rü’yetten münezze olarak mükellefle konuşması da mümkündür.<sup>277</sup> Kâdî’nin buradaki yaklaşımı gâibin şahide kıyası yöntemini andırır da, aslında o, burada yöntemin dışına çıkmaktadır. Rızık verme olayının geçtiği mekanın şahid âlemi olması söz konusu yöntemin burada kullanılması için yeterli gelmemektedir. Çünkü rızık veren Allah şahit dediğimiz olgular âleminden değildir. Allah’ın rızık vermesi olayı tam olarak biz insanların içinde yaşadığı olgular âlemi için örnek oluşturmamaktadır.

<sup>273</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu ’l-Kur’ân*, s. 237, Ayrıca bkz. Kâdî, *Muhtasar*, s. 278.

<sup>274</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu ’l-Kur’ân*, s. 60.

<sup>275</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu ’l-Kur’ân*, s. 238.

<sup>276</sup> Enbiya, 21/47.

<sup>277</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu ’l-Kur’ân*, s. 264.

Kur'an'da sekiz kadar yerde Allah hakkında “سَرِيْعُ الْحِسَابِ” (hesabı çok çabuk gören)<sup>278</sup> ifadesi geçmektedir. Kâdî, Kur'an'da Allah'ın hesabı çok hızlı gördüğünün bildirilmesinin O'nun cisim olmadığına delalet ettiğini söylemektedir. Şeyhlerimizden bazıları dediği kimselere de dayandırdığı bu görüşe göre eğer Allah'ın cisim olsaydı âyetlerde belirtildiği üzere tüm mahlûkatını çok hızlı bir şekilde hesaba çekmesi ve mahlûkatında ilmi yaratması mümkün olmazdı. Hesap etme işi zor ve çok uzun olurdu. Allah Teâlâ çok hızlı hesap gören ise bu O'nun cisim olmadığına delildir.<sup>279</sup>

Kâdî, kulların amellerinin bilgisi Allah'ın kendisinde bulunmasına rağmen onları hesaba çekmesini, her şeyin bilgisi kendinde olmasına rağmen bu bilgilerin Kitab-ı mübîn'de de yazılı olmasına<sup>280</sup> benzettir. Bu, kul açısından dünyada maslahat âhirette de azarlama içindir.<sup>281</sup> Ayrıca “*Yaptıkları her şey kitaplarda (amel defterlerinde) mevcuttur. Küçük büyük her şey satır satır yazılmıştır.*”<sup>282</sup> Âyeti amellerin kaydedildiğine ve hesap günü bunların açıklanacağına işaret eder.<sup>283</sup>

Kâdî Abdülcebbar'ın bir yerde hesabı tevil ederken başak bir yerde etmemesi onun âhâd haber anlayışı sebebiyledir. O âhâd haberle ulaşılan bir sonucu zorunlu görmez. Kendisi bu haberlerle bir yorumu kabul eder fakat Mu'tezilî ilkelere uygun olan muhalif görüşleri tamamen reddetmez. Onun sem'iyât konularındaki genel yaklaşımı bu yöndedir. Âhirette organların konuşurulması hadisesi hakkındaki tavrı da buna örnektir.

#### 4.1. Organların Konuşurulması

Kur'an-ı Kerim'de hesap günü kulun amellerine şahitlik etmesi için organların konuşurulmasına kesin olarak delalet eden âyetler vardır. “*İşlemiş oldukları günahtan dolayı dillerinin, ellerinin ve ayaklarının kendi aleyhlerine şahitlik edecekleri günde*”<sup>284</sup> ve “*Bizi her şeyi konuşuran Allah konuştu*”<sup>285</sup> âyetleri buna örnektir.

<sup>278</sup> Bakara, 2/202; Âl-i İmran, 3/19; 199, Mâide, 5/4; Ra'd, 13/41; İbrahim, 14/51; Nûr, 24/39.

<sup>279</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 736; a.g.mlf., *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 366.

<sup>280</sup> En'âm, 6/59.

<sup>281</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 131-132.

<sup>282</sup> Kamer, 54/52-53.

<sup>283</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 480.

<sup>284</sup> Nûr, 24/24.

Kâdî'ya göre organların konuşurulması iki şekilde mümkündür. Birincisi Allah'ın, şahitlik etmesi için kişinin organlarında konuşmayı yaratması, diğeri ise Allah'ın her bir organı kendi başına canlı kılmasıdır. O, Ebû Hâşim'in ikinci şekli imkândan uzak gördüğünü ve birinci şekle meylederek şöyle dediğini nakleder: “*Bu âyetin gerektirdiği anlam sadece organların şahitlik etmesinden ibarettir. Kişinin organları her biri kendi başına canlı olsaydı bunlar artık o kişiye ait olmazdı. Ancak bu âyette “onların işitme organları şahitlik eder” denilirken, önceden onların işitmeleri için olan organlar şahitlik eder manası kastedilmiştir.*” Çünkü kendi başına canlı olan bir âzâ artık o kişiye ait olmayacaktır. Kâdî'ya göre birinci yorum daha isabetlidir. İkinci yorumu kabul etmek âyetin zâhiri manasından vazgeçme anlamına gelir. Bu yorum âyetin zâhirine dayalı olarak yapılmış olsa da zâhirine göre hüküm çıkarma imkânı varken bunu tercih etmek doğru değildir.<sup>286</sup> Kâdî burada her iki yorumu da mümkün görmekte fakat birinci yorumu tercih eder. Nitekim başka bir yerde birinci görüş çerçevesinde âyetin zâhirine göre organların konuşurulduğunun anlaşıldığını söyledikten sonra Allah'ın organları tek başlarına diriltip konuşurmaya da Kâdî olduğunu ifade ederek bununla ilgili bir hadis zikretmiştir. Rivâyete göre Hz. Peygamber zehirli bir et parçasını tam yiyecekken et konuşarak ben zehirliyi yeme demiştir.<sup>287</sup> Ayrıca o bazı âlimlerin görüşüne göre buradaki şahitliğin Allah'ın fiili olduğunu aktarmaktadır. Organlara nisbet edilmesi mecazdır ve konuşan da Yüce Allah'tır.<sup>288</sup>

Kâdî'nin konuyla ilgili bu aktarımları Mu'tezile'nin “halku'l-Kur'an” görüşünü hatırlatmaktadır. Çünkü organların kendi başlarına diriltilmeden, üzerlerinde bir kelam yaratılmak sûretiyle şahitlik etmesi, konuşanın da Allah olması ve ilgili âyetlerin bu şekilde anlaşılması onların Allah'ın Kelamı'nın yaratılmış olduğu hakkındaki görüşlerine destek mahiyetindedir.

Burada Kâdî'nin kelam terimi ve Mütakellim sıfatına bakış açısını zikretmek yerinde olacaktır. Ona göre kelamın bir mahalde bulunmasıyla o mahal, mütakellim sıfatına kazanmamaktadır. Ayrıca kelamın o mahalde bulunması Allah'a aidiyetini ortadan kaldırmaz. Konuşma bir fiildir ve ait olduğu kişi sesin çıktığı mahall değil

<sup>285</sup> Fussilet, 41/21.

<sup>286</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 737.

<sup>287</sup> Benzer bir hadis için bkz. Hâkim, Müstedrek, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1990, IV, 122.

<sup>288</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 285.

onu orada fiil olarak gerçekleştirendir.<sup>289</sup> O burada Allah'ın fiilini yaratması anlamında kullanılmaktadır. Bu görüş eleştiriye açıktır. Bu sebeple o diğer yorumları reddetmemekle beraber âyetin zâhirine dayalı yorumu tercih ederek Allah'ın organlara ait olan bir kelamı onların üzerinde yarattığı görüşünü dile getirmektedir.

Söz konusu eleştiriye örnek olarak Eş'arî hadiste et parçası üzerinde yaratılmış bir kelam ile konuşanın Allah olduğu görüşünü reddeder. Ona göre hadiste geçen “ben zehirliyim beni yeme” ifadesi Allah'a izefe edilemez. Bu sebeple konuşanın Allah olduğu söylenemez.<sup>290</sup>

Organların şahitliğinin Allah'ın onları konuşurması şeklinde gerçekleşeceğini belirten Kâdî Abdülcebâr, sem'ıyyât konularındaki metodu gereği, bunun mükellef açısından faydasına da değinir. Ona göre bununla kulun günah işlemesinin engellenmesi sağlanır. Çünkü günah işlemek üzere olan kişinin yapacağı fiil karşılığında âhirette böyle bir şahitlikle ceza göreceğini düşünmesi en büyük engellerdendir.<sup>291</sup>

## 5. Mîzan

Mîzan “bir şeyin miktarını bilme” anlamındaki v-z-n kökünden gelir<sup>292</sup> ve ölçme aleti demektir. Terim olarak mîzan, âhirette kulların amellerinin sayı bakımından değerlendirildiği yerdir.<sup>293</sup>

Kur'an'da, âhirette adalet terazileri kurulacağı<sup>294</sup> bildirilmiş ve çoğunluk bunu bu şekilde kabul etmiştir. Mu'tezile'den bazıları âyetlerde geçen mîzanın bildiğimiz anlamda bir tartı aleti olmayıp adalet anlamında bir mecaz olduğunu söylemiştir.<sup>295</sup> Fakat Kâdî Mu'tezile'nin bazıları hariç çoğunun mîzanı Kur'an'da geçtiği şekilde kabul ettiğini söylemektedir. Onlardan bazıları hasenât ve seyyiâtın ameller olduğu ve bunların iâdesinin mümkün olmadığı, mümkün olsa bile tartılamayacağı düşüncesiyle mîzanı adalet manasında almışlardır. Kâdî'ya göre bu

<sup>289</sup> Kamil, Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 266.

<sup>290</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 77-78.

<sup>291</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu 'l-Kur'ân*, s. 285.

<sup>292</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 868

<sup>293</sup> Toprak, Süleyman, “*Mîzan*”, DİA, Ankara, 2005, XXX, s. 211

<sup>294</sup> Enbiya, 21/47 “*Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız.*”.

<sup>295</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, terc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı yay. , İstanbul, 2005, s. 338.

görüş aslında âyetteki mîzanı inkâr anlamına gelmemektedir.<sup>296</sup> Kâdî mîzan ile ilgili âyetlerin bazen lafzî manasıyla alınacağını söylediği<sup>297</sup> gibi bazen de manevi anlamda onunla bizzat adalete dayalı muamelenin kastedildiğini ifade etmiştir.<sup>298</sup> Kâdî'nin eserlerindeki farklı sayılabilecek yorumları birlikte değerlendirdiğimizde onun mîzan hakkındaki düşüncesi daha iyi anlaşılabilir. Ona göre mîzan ayetle sabittir, haktır ve Allah'ın adaleti olduğuna şüphe yoktur. Fakat sadece adalet anlamında bir ifade değil aslında bildiğimiz tartı aleti olan mîzandır. Bir nevi adalet için araç hükmündedir.<sup>299</sup> Mîzanın sübûtuna dair pek çok âyetin yanında kelimenin adalet manasında anlaşıldığı bazı âyetler de vardır. Söz konusu âyetlerde bir anlam genişlemesi ve mecaz vardır. Fakat bu âyetteki özel durum mîzan kelimesinin geçtiği tüm âyetleri kapsamamaktadır ve mîzanın sübûtuna zıt değildir. O, mîzanın hakikatini kabul etmekle beraber keyfiyeti hakkında muhtemel yorumları değerlendirmiştir. Ayrıca mîzanın kulun faydası açısından da önemine vurgu yapmıştır. Kâdî'nin mîzan hakkında farklı eserlerde kısa geçen görüşlerinin genel çerçevesi bu şekildedir. O eserlerinde âyetleri delil getirerek bu itirazlara cevap verir. Örneğin Kâdî, mîzan ile ilgili âyetleri yorumlarken “*Biz, Kıyâmet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş,) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz.*”<sup>300</sup> âyetinin mîzanın varlığına delalet ettiğini ve bunun Allah'ın adaleti olduğunu söylüyor.<sup>301</sup> O bu şekilde Mu'tezile'den bazılarının mîzanı adalet şeklinde tevil etmeleri ile zâhir mana arasını birleştiren bir yaklaşım sergiliyor. Yine, “*Artık kimlerin (sevap) tartılan ağır basarsa, işte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir.*”<sup>302</sup> âyetinin de kendilerinin adalet görüşüne delil olduğunu<sup>303</sup> ve mîzan ile bazılarının dediği gibi mecazi olarak adalet manasının değil hakiki mana olarak bilinen anlamının kastedildiğini açıklıyor. Ayrıca Kâdî'nin, mîzan kelimesinin adalet anlamında geçtiğine delili şu âyettir: “*Ve beraberlerinde Kitabı ve mîzanı indirdik ki,*

<sup>296</sup> Ebu'l Kasım el-Belhî, Kâdî Abdülcebâr, Hâkim el-Cuşemî, *Fazlu'l-İ'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus, 1974, s. 204.

<sup>297</sup> Türçan, Galip, *Kur'an'da Ahiret İnancı*, s. 260.

<sup>298</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 264.

<sup>299</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, s. 204.

<sup>300</sup> Enbiya, 21/47.

<sup>301</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Dârü't-Turâs, Kahire, 1969, I, 500.

<sup>302</sup> Mü'minûn, 23/102; Araf, 7/8.

<sup>303</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 520.

*insanlar adaleti yerine getirsinler*”<sup>304</sup> Bu âyette de mîzan, mecaza hamledilerek adalet olarak yorumlanmıştır.<sup>305</sup> Beydâvî, benzer bir âyetin tefsirinde mîzan için “insanların eşitlendiği ve hakların ölçüldüğü şeriat” tanımını yapmaktadır.<sup>306</sup> Allah’ın Kelamının hakikat manasına hamledilmesi mümkün olduğu diğer yerlerde ise asıl mananın yerine mecaza hamledilmesi câiz değildir. Kâdî’ya göre mîzan kelimesi sadece adalet anlamında kastedilmiş olsaydı “فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ” ve “مَنْ خَفَّتْ مِنْ مَوَازِينُهُ” kelimeleri anlaşılamazdı. İşte bu “mîzan”ın bizim bildiğimiz, insanlar arasında kullanılan mîzanların manasını kapsayan anlamda olduğunun delilidir.<sup>307</sup> Çünkü ağırlık ve hafiflik kelimeleri tartı ile ilgilidir.

Kâdî, mîzanın hakikatini kabul etmesine rağmen işleyiş şekli hakkında yoruma giderek aklîleştirir. Bu şekilde o, lafız ile yorum arasında büyük zıtlıklar olmadığını ortaya koyar. Bununla Mu‘tezileye yapılan hücumları savuşturmuş olur. Nitekim onun eserlerin de bu savunma üslubu görülmektedir. O yorumunu şöyle bir soru ile tartışır: “Eğer denilirse; sizin varlığını ispatladığınız bu mîzanın ne anlamı vardır? Çünkü malumdur ki mîzan ağırlığı olan bir şeyi tartmak için koyulur. Burada ise ağırlığı olan bir şey söz konusu değildir. Çünkü kulların amelleri olan itaat ve masiyetler arazdır ve bunların tartılması düşünülemez.” Kâdî bu soruya şöyle cevap verir: “Allah Teâlâ’ya imkânsız değildir ki; ta’at için bir nûr, masiyet için bir zulmet yaratır, nûru bir kefeye zulmeti de bir kefeye koyar, nûr kefesi ağır basarsa kişi için mükâfata hükmeder. Zulmet kefesi ağır basarsa diğerine hükmeder. Bu Allah Teâlâ için mümkün olduğu gibi O’nun bir kefeye ta’atlerin yazılı olduğu sahifeleri, bir kefeye de masiyetlerin yazılı olduğu sahifeleri koyması ve hangisi ağır basarsa kişiye ona göre hüküm vermesi de mümkündür.”<sup>308</sup> Mîzanın keyfiyeti ile tartılanların sahifeler olabileceği görüşüne Beydâvî de katılır.<sup>309</sup>

<sup>304</sup> Hadîd, 57/25.

<sup>305</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 735.

<sup>306</sup> Beydâvî, Kâdî, *Envâru’t-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahman, Daru İhyai’t-Türas, Beyrut, 1998, V, 79.

<sup>307</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 735.

<sup>308</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 735.

<sup>309</sup> Türcan, Galip, *Kur’an’da Ahiret İnancı*, s. 259-260.

### 5.1. İnsanın Yararı Açısından Mîzan

Mîzanın Kıyâmette daha azap ve sevap verilmeden önce kâfirin üzüntüsünü müminin sevincini erkene alması yönünden faydası olduğunu zikreden Kâdî, onun teklîf açısından dünyadaki insana da faydası olduğunu vurgular. Ona göre kulun kendi işlemiş olduğu günah ve sevaplarının tüm insanların önünde tartılıp gösterileceğini bilmesi onu taate yöneltir ve masiyetten sakındırır.<sup>310</sup> Mu‘tezilî düşüncede Allah’ın fiillerinde kula bir zulüm olmadığı aksine bir faydanın olduğunun gösterilmesi önemlidir. Allah’ın mîzanın koyulmasından önce kulun cennet ehli mi yoksa cehennem ehli mi olduğunu bilmesine rağmen bunu yapması hasenat sahibi kul açısından bir lütuftur. Tüm mahlûkatın önünde cennet ehli olduğunun gösterilmesi onun için bir sevinçtir. Nitekim âyette “*Ona: Cennete gir denilince, keşke, dedi, kavmim bilseydi!*” buyurulması buna işarettir.<sup>311</sup> Mîzan kabir ahvâlinde olduğu gibi mümin için sevincin, kâfir içinde üzüntünün erken olmasına sebeptir.<sup>312</sup>

### 6. Sırat

Sırat kelimesi düzgün ve kolay yol anlamındadır. Kelimenin fiil kökü yutmak anlamına gelir.<sup>313</sup> Kur’an’da sırat kelimesi kırk beş defa geçmektedir. Bunların hemen hemen hepsinde “müstakîm” kelimesi ile beraber mecâzi anlamda kullanılmıştır. Birkaç yerde de “seviyy”<sup>314</sup> kelimesi ve “Aziz ve hamid olan Allah’ın yolu” ifadesi ile<sup>315</sup> beraber kullanılmıştır. Bu kullanımlarda dini anlamda doğru yol kastedilmiştir.

Gazzâlî, sıratı şöyle tanımlar; “O cennet ile cehennem arasında uzatılmış, kıldan ince kılıçtan keskin bir köprüdür. Kâfirlerin ayakları onda kayar ve cehenneme düşerler. Müminlerin ayakları ise onda sabit olur ve onlar cennete sevk edilirler”. Ayrıca “*onlara cehennemini yolunu gösterin, onları tutuklayın, çünkü onlar*

<sup>310</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 736.

<sup>311</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu’l-İ’tizâl*, s. 205.

<sup>312</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 736, Ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihu’l-Kur’ân*, s. 264.

<sup>313</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 407; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VII, 313.

<sup>314</sup> Meryem, 19/43, Tâha; 20/135.

<sup>315</sup> İbrahim, 14/1; Sebe, 34/6; Hacc, 22/24.

*sorguya çekilecekler!*"<sup>316</sup> âyetini de bu konu ile ilişkilendirir. Ona göre kuşu havada uçuran Allah insanı da böyle bir yolda yürütebilir.<sup>317</sup>

Kâdî, inanılıp ikrar edilmesi gereken bir konu olduğunu söylediği sıratı: "üzerinden geçtiklerinde, cennetliklere genişleyen, cehennemliklere daralan bir yol" şeklinde tanımlıyor. O, sıratın kıldan ince, kılıçtan keskin olduğu ve onu geçmeyi başarabilenlerin cehennemden kurtulabileceği şeklindeki görüşleri ise âhiretin imtihan yurdu olmadığı gerekçesiyle reddeder.<sup>318</sup> Kâdî'ya göre, içinde yaşadığımız dünyada böyle bir yolun olması mümkün değildir. Bu sebeple âhirette de olamaz.<sup>319</sup>

Kâdî, sırat hakkında kıldan ince, kılıçtan keskin tabirini, herkesin bahsettiğini ve rivâyetlerde anlatıldığını fakat kendisinin bunu kabul etmediğini söylemiştir. Ona göre göre bu konuda doğru olan sıratın "cennet ve cehennem ehlinin hesaba çekildikten sonra geçecekleri bir yol" olmasıdır. Onun açıkladığına göre; cennet ehlinin yolu cehennem kapısına uğramaktadır. Cehennem ehli olanlar, orada yoldan ayrılır ve cehenneme atılırlar. Cennet ehli o yolu geçer ve cehennemden kurtulur. Zaten sırat inancı mükellefin faydasına olan şeylerdendir. Ayrıca Kâdî'ya göre, "İçinizden, oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür"<sup>320</sup> âyetinde cennet ehlinin cehenneme uğramasıyla kastedilen mana, sıratın geçerken cehenneme yakın olmalarıdır. Kâdî başka bir âyette de cennetliklerle cehennemlikler arasına sur yerleştirilmesi hadisesinin<sup>321</sup> sıratında olduğu yorumunda bulunur.<sup>322</sup> Sırat hakkında kesin olarak delalet etmese de ona işaret eden âyetler vardır. Kâdî bu âyetlerle sıratın varlığını göstermektedir.

Sırat ile ilgili açıklamalarda cennetliklerle cehennemliklerin üzerinde yürüdüğünden bahsedilmiştir. Fakat hak ettikleri bakımından eşit olmayan mümin ve kâfirin, içinde hiçbir meşakkat olmayan yolda beraberce bulunması ayrı bir soru

<sup>316</sup> Saffât, 37/23-24.

<sup>317</sup> Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed, *Kavâidü'l-i'tikâd*, thk. Musa Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, Lübnan, 1985, s. 66, 223.

<sup>318</sup> Kâdî'nin bu keskinlik ve zorluğun cennet ehli için değil sadece cehennem ehline has olmasını caiz olduğunu ifade ettiği yer için, b.k.z, Kâdî Abdülcebâr, *Muhtasar*, s. 278.

<sup>319</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 737-738.

<sup>320</sup> Meryem, 19/71.

<sup>321</sup> "Münafik erkeklerle münafik kadınların, müminlere: Bizi bekleyin, nurunuzdan bir parça ışık alalım, diyeceği günde kendilerine: Arkanıza dönün de bir ışık arayın! denilir. Nihayet onların arasına, içinde rahmet, dışında azap bulunan kapılı bir sur çekilir. Münafıklar onlara: Biz sizinle beraber değil miydik? diye seslenirler. (Müminler de) derler ki: Evet ama siz kendi başınızı belaya soktunuz." Hadîd, 57/13-14.

<sup>322</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, 205-206.



olarak karşımıza çıkmaktadır. Kâdî'ya göre bu durum mümin için bir haksızlık değildir. Onlar sadece yürümede beraberdir. İçlerinde hissettikleri ise birbirinden farklıdır. Kâfirler hesap esnasında yaşadıklarından ötürü gam ve keder içindedirler. Cennet ehlinin kalbi ise sevinç içindedir.<sup>323</sup>

Kâdî'nın sırat konusuna yaklaşımı onun sem'ıyyât konularındaki tavrına bir örnektir. Ona göre, Allah'ın ilminde mevcut olmasına rağmen amellerin deftere kaydedilmesi, mizana koyulması, cennet ve cehennemliklerin sırattan geçirilmesi gibi durumlar, mükelleflerin daha dünyadayken, âhirette başlarına geleceğini duyduğu konulardır. Bu olayların gerçekleşme amacı insanı uyarmaktır. Bunlar, dünyadaki imtihanın sonucunu değiştirmeyecek, sonucunda âhirette bir kazanım olmayacaktır. Sağlayacakları fayda, dünyada insanın düşünüp ibret alması ve oralarda kötü hallere düşmekten sakınmasıdır. Aslında bu tüm mezheplerin reddetmediği bir yaklaşımdır. Mu'tezile'nin farklılık gösterdiği nokta, onların âhîret âlemi ile ilgili konularda gâibin şâhide kıyası metodunu fazlaca kullanmalarındır. Örneğin Kâdî sırat ile ilgili rivâyetlerde kıldan ince kılıçtan keskin tabirini kabul etmemiştir. Çünkü içinde yaşadığımız maddî âlemde hiçbir yol bu şekilde değildir. İnsanın böyle bir yolda yürümesi imkânsızdır. Bu sebeple o, sıratı kabul ederken bahsi geçen metot gereğince sınırlandırmış fakat insanın faydasına olduğu için kabul etmiştir.

Kâdî'nın sem'ıyyât konularında kulun yararına oluşu üzerinde durduğunu yukarıda zikrettik. Ona göre, itikâdî konularda delil olarak kullanılamayan âhâd haberler insanın yararına olan ibâdetlerde delil olabilmektedir. Çünkü kulun yararına olan şeyi tespit etmek için bu haberleri kullanmak Mu'tezile'nin salah prensibinin gereğidir. Sem'ıyyât konuları her ne kadar itikâdî konulardan olsa da onlar bu fayda sebebiyle, diğer itikâdî konulardan ayrılmakta, bu yönden ibadetlere benzemektedir. Fakat bu benzerlik âhâd haberin sem'î konularda kullanımının mümkün kılmakla birlikte bu, ibadet konularından farklı bir yöntemle gerçekleşmiştir. Sem'î bir konuda gelen haber tevhîd ve adalet ilkelerine aykırı ise delil olmamaktadır. Bunun en bariz örneği şefaât ve rü'yetullah konularıdır. Kâdî'ya göre adalet ilkesi gereği şefaât, kâfirler ve büyük günah işleyen müminler için değil sadece cennetteki müminler

<sup>323</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fazlu'l-i'tizâl*, s. 206.

içindir. Bu konu ile ilgili “şefaatin ümmetinden büyük günah işleyenler içindir” hadisi Kâdî’ya göre, kişinin şefaitle cehennemden çıkacağına delil olmamaktadır. Rü’yetullah meselesi de Mu‘tezile açısından, kendilerinin kullandığı gâibin şâhide kıyası metodu ve tevhîd prensibi sebebiyle imkânsızdır. Şimdi de önce şefaatin ardından da rü’yetullah konularına değinelim.

## 7. Şefaatin

Şefaatin, vitr kelimesinin zıddı olan şef kökünden gelmektedir. Şef, bir şeyin misline eklenmesidir. Şefaatin de birisinin bir başkasına yardım talebiyle bitmesi anlamındadır.<sup>324</sup> Burada ihtiyaç sahibi sanki şefaatin edenin şefi yani eşi olmaktadır. Şefaatin bir kimsenin, birisinden başka bir kimse için bir fayda ya da zararın defi hakkında istekte bulunması manasına gelir.<sup>325</sup> Terim olarak şefaatin; azap görecektir olan mü’minin affedilerek cehennemden çıkarılması için ya da cennetteki bir mü’minin derecesinin yükseltilmesi için Allah’ın izin verdiği kişilerin aracılık yapması olarak tanımlanır.

Kâdî, şefaatin ile ilgili dört unsur zikretmektedir. Buna göre şefaatinde muhakkak bir şefaatinçi(aracı), şefaatin edilen bir kişi, şefaatin edilen bir konu ve şefaatin iletildiği bir merci vardır. Şefaatin şefaatinçi açısından da bir fayda içerdiğine değinen Kâdî’ya göre onun başkası adına isteğine cevap vermekle kesinlikle ona ikram etmeyi kastetmiştir. Aksi halde onun şefaatiyle bir başkasına menfaat vermesi ya da zararı def etmesi söz konusu olmazdı.<sup>326</sup>

Kâdî şefaatin konusuna iki açıdan yaklaşmakta ve açıklamalarını bunlar üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Birincisi şefaatin sahib-i kebire için olmayacağı ikinci olarak da bunun mü’minlerin derecelerinin ya da sevaplarının artırılması şeklinde gerçekleşeceği.

Kâdî’nin da ifade ettiğine göre İslam ümmeti Hz. Peygamber’in şefaatinin sabit olduğu konusunda ittifak etmiştir. İhtilaf sadece bunun kime yönelik olduğundadır. Mu‘tezile’ye göre şefaatin müminlerden tevbe edenler içindir.

<sup>324</sup> Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 457.

<sup>325</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 688.

<sup>326</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 688.

Mürcie'ye göre ise namaz ehlinden fâsıklar içindir.<sup>327</sup> Mu'tezile'nin ihbat ve tekfir anlayışına göre küçük günahların sevaplar ile bağışlanması zorunlu olduğundan bunları için şefaati yoktur. Büyük günah işleyen kişi de onlara göre mü'min vasfını kaybettiğinden mü'minlere yönelik şefaatten faydalanamayacaktır. Bu iki görüş onların şefaati müminlere has kılmaları ve cennete derecelerinin artırılması şeklinde anlamalarına dayanak olur.

Kâdî, şefaatin müminlerden tevbe edenler için olduğu görüşünü aklî açıdan ele alarak inceler. Ona göre tevbe etmeden fîsk üzere ölenlerin şefaati, başka birinin çocuğunu öldürüp sonra bir başkasını da öldürünceye kadar gözetleyen kişiye (dünyada) şefaati etmeye benzer.<sup>328</sup> O şefaati inancını şâhidin gâibe kıyası yöntemine göre ele alarak çıkarım yapmaktadır. Yanlışlığını önce şâhidde ispatlayarak sonra gâibde olanı buna kıyas ederek aynı hükme varmaktadır. Bu hükme göre şefaati sahib-i kebir için olmayacaktır.

Kâdî'nın sahib-i kebirine şefaatin söz konusu olmadığı ile ilgili aklî bir delili de şudur. Eğer Hz. Peygamber böyle birine şefaate bulunacak olursa bunun sonucunda o kişi hakkındaki şefaati ya kabul edilir ya da edilmez. Eğer kabul edilmezse, bu durumda o kişiye ikram edilmesi engellenmiş olacağından bu câiz değildir. Eğer şefaati kabul edilirse bu sefer de hak etmeyene sevap verilmiş olacağından bu çirkindir ve mükellefler cennete fazladan bir ihsan ile girmezler. Yani ona göre sahib-i kebirine şefaati her iki durumda da sonuç vermeyeceğinden imkânsızdır.<sup>329</sup> Kâdî burada sahib-i kebirinin şefaati ile ilgili muhtemel iki sonucu zikretmekte ve bu sonuçlara göre bunun daha baştan yanlış olduğunu söylemektedir. Konuyu aklî deliller açısından Mu'tezili anlayış çerçevesinde ele alan Kâdî naklî delillere de yer vermektedir.

Kâdî'ya göre “*Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemedede bulunamaz*”<sup>330</sup> âyeti ve “*Zâlimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaatiçisi vardır*”<sup>331</sup> âyetinde Allah, zâlimler için bir şefaatiçi olmadığını

<sup>327</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 688. Ayrıca bkz. *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 207.

<sup>328</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 688.

<sup>329</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 689.

<sup>330</sup> Bakara, 2/48.

<sup>331</sup> Mumin,40/18.

buyurmuştur. Eğer zâlimler için birisi şefaataçlı olacaksa bu kimse, en yüce insan Hz. Peygamber olurdu. Âyette zâlimlere kimsenin şefaataçlı olamayacağı zikredilmektedir.

Kâdî; “*O gün, Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden hoşlandığından başkasının şefaati fayda vermez.*”<sup>332</sup> âyetinin de şefaata hakkındaki kendi görüşüne delil teşkil ettiğini söyler. Ona göre şefaata Allah'ın düşmanlarına olmayacaktır. Çünkü âyette şu iki şartı haiz olmayana şefaatin fayda vermeyeceği bildirilmiştir. Birincisi bu konuda izni olması, ikincisi de sözü Allah'ın rızasına uygun kimselerden olmasıdır. Yalan veya câiz olmayan bir şey söyleyen kişi şefaata kapsamına giremez. Ayrıca “*Şu da muhakkak ki ben, tevbe eden, inanan ve yararlı iş yapan, sonra (böylece) doğru yolda giden kimseyi bağışlarım.*”<sup>333</sup> mealindeki âyette buyurulduğu üzere şefaata veya başka bir şekilde affedilmenin şartları vardır. Kişi mümin, tövbe etmiş, salih ameller işleyen ve hidayet yoluna girmiş bir kimse olmalıdır. Bu da kâfir ve fâsıklar için şefaatin olmayacağını gösterir.<sup>334</sup> Allah'ın, melekler için “*Allah rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaata etmezler*”<sup>335</sup> buyurması da şefaatin sadece Allah'ın razı olduğu yolda yürüyenler için olacağına delildir. Ayrıca Peygamberler ve Meleklerin konumlarının yüceliği sebebiyle şefaata edenler olduğu konusunda herkes ittifak etmiştir.<sup>336</sup> Özetle Kâdî'ya göre: “*Zâlimlerin ne dostu ne de sözü dinlenir şefaataçlısı vardır*”<sup>337</sup> âyeti şefaatin sadece müminlere yönelik olarak onların derecelerinin artırılması anlamında olduğuna delildir. Eğer şefaata büyük günahta ısrar edenleri de kapsasaydı âyetin zâhiri bu şekilde olmazdı.<sup>338</sup>

Mu'tezilenin şefaata konusuna yaklaşımı onların, cehenneme giren bir kimsenin oradan ebediyyen çıkamayacağı görüşünü temel alır. Kâdî'ya göre, “*Onlar oradan bir daha da ayrılmazlar.*”<sup>339</sup> âyetinde zamirin ait olduğu fücûar kelimesi namaz ehli fâcirleri ifade etmektedir. Buna göre âyet, şefaatale günahkârların cehennemden çıkmasının söz konusu olmadığına delildir.<sup>340</sup> Burada, nasslarda geçen kelimelere yüklenen anlamların ne kadar önemli olduğu husus karşımıza çıkmaktadır.

<sup>332</sup> Tâha, 20/109.

<sup>333</sup> Tâha, 20/82.

<sup>334</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 491-492.

<sup>335</sup> Enbiya, 21/28.

<sup>336</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, I, 499.

<sup>337</sup> Mü'min, 40/18.

<sup>338</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 367.

<sup>339</sup> İnfîtâr, 82/16.

<sup>340</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 453.

Ayrıca bu anlamların verilmesinde de mezhebe dayalı farklılıkların etkinliği bir kez daha görülmektedir.

Kâdî, cehennemi hak etmiş kimseye şefaata olmayacağı hakkında Ebû Ali'den şu delilleri de aktarır. Cehennemlik kimse laneti, öfkeyi ve kızmayı hak etmiştir. Şefaata ise şefaatinin o kişiye sevgisi ve muhabbetiyle olur. Hz. Peygamber için bu kötü vasıflara sahip birisine sevgi duyması doğru olmayacağına göre onlara şefaati de olmayacaktır. Ayrıca yaşamakta olduğumuz olgusal dünyada biliyoruz ki suçlu için şefaatte bulunmak yanlıştır. O ancak tevbe edip zararlı işleri bıraktığında ona şefaatchi olunabilir. Meselâ cinayet işlemiş ya da mal çalmış birisine onun bunu tekrar yapacağını bildiğimiz halde şefaatchi olmak yanlıştır. Büyük günahattan tevbe etmeyen için de âhiretteki durum aynıdır.<sup>341</sup>

Konumuzla ilgili bir rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Benim şefaetim ümmetinden büyük günah işlemiş olanlar içindir.”<sup>342</sup> Mürcie bu hadîsin kendi görüşlerine açık bir delil olduğunu söylemektedir. Kâdî'ye göre öncelikle bu hadisin sıhhatinin sabit olmadığını söylemek gerekir. Sahih olmuş olsa bile ahad hadistir. Bu hadisle delil getirmek doğru değildir. Sonra bu hadis Hz. Peygamber'den va'îd konusunda rivâyet edilen aynı derecedeki başka hadislerle zıttır. Bir rivâyette “Dedikoducu, içkiye düşkün olan ve anne babasına asi olan cennete giremez”<sup>343</sup> buyurulmaktadır. Başka bir rivâyette de “Kim kendisini bir demirle öldürürse Kıyâmet günü cehennem ateşinde ebedi olarak azap görür”<sup>344</sup> buyurulmaktadır. Kâdî'ye göre onların zikrettikleri hadislerin kendisinin zikrettiklerinden daha evla olmasını gerektiren bir durum yoktur. O halde ya her iki rivâyet de atılıp kullanılmayacak ya da biri diğerine hamledilecektir. Allah'ın Kitab'ı ve Resulünün sünnetinin gerektirdiği şekilde hamledildiğinde hadiste kastedilen “Şefaetim ümmetinden büyük günah işleyenler için *tevbe ettikten sonrdır*” olmalıdır.<sup>345</sup>

Kâdî “büyük günah işleyip de tevbe edenin şefaate ihtiyacı kalmamıştır ve onun için şefaatin anlamı yoktur” şeklindeki bir itiraza şöyle cevap verir; tevbe edenin sevapları büyük günah işlemesiyle yok olmuştur. Onun ancak tevbesi ile hak

<sup>341</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, 208.

<sup>342</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 439.

<sup>343</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 93.

<sup>344</sup> Buhârî, *Tıb*, 55.

<sup>345</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 691. Ayrıca bkz. *Fazlu'l-İ'tizal*, 207.

ettiği kadar sevabı vardır ve o bu şekilde lütfun faydasına muhtaçtır.<sup>346</sup> Mu‘tezile’ye göre büyük günah işleyenin cehennemden kurtulması şefaitle değil ancak tevbe ile mümkündür. Tevbe eden sahib-i kebire zaten cehennemden kurtulmuştur ve şefaatin onun için artık derecesinin yükselmesine sebep olabilecektir. Ayrıca Kâdî; “*ve onlara lütfundan daha fazlasını da ihsan edecektir*”<sup>347</sup> âyetiyle tevbe edenlere va’d edilen fazladan ihsanın şefaatinle de verilebileceğine işaret etmektedir. Çünkü Allah lütfundan daha fazlasını ihsan edeceğini bildirirken bunun şefaatin olmadığına bildirmemiştir. Ayrıca Allah’ın va’dettiği bu ihsanın başka türden bir şey olması da mümkündür. Lütuf onların zannettiğinden daha geniştir.<sup>348</sup>

Kâdî’ya göre Ebu’l-Huzeyl’in “şefaatin küçük günah işleyenler içindir” görüşü doğru değildir. Çünkü taatler küçük günahlara keffâret olurlar. Burada Hz. Peygamber’in küçük günahlarla silinmiş olan sevapların iâdesi için şefaatin olması söz konusu değildir çünkü bu sevaplar silinmiş ve hak edilmiş olmaktan çıkmıştır. Bunlar şefaatinle geri getirilmezler.

Ele aldığı konuları genelde kendisine yöneltilmiş gibi zikrettiği sorulara cevap vererek açıklayan Kâdî burada soruyu karşı tarafa yöneltilmektedir. O, Mürcie’nin görüşlerini çürütmek için şöyle bir soru sorar. Ümmet “Allah’ım bizleri şefaatin ehlinde eyle” sözü üzere ittifak halinde değil midir? Eğer sizin zikrettiğiniz gibi şefaatin sadece sahib-i kebire için olsaydı o zaman bu dua Allah’tan fâsıklardan olmayı dileme anlamına gelirdi ki bu da yanlıştır. Eğer denilirse; Ümmetin bu dua üzere ittifak etmesi “Allah’ım bizleri tevbe edenlerden eyle” duası üzere ittifak etmelerine benzer ve bu da onları fâsıklardan kılması için dua etme anlamına gelmez. Biz de deriz ki; bu iki durum birbirinden farklıdır. Çünkü size göre şefaatin sadece fâsıklar içindir. Bu durumda Allah’a şefaatin ehlinde kılmasını isteyerek dua etmek fâsıklardan kılmasını istemektir.<sup>349</sup>

Kâdî yukarıda geçen tevbeyi istemek ile şefaatin istemenin, birbirinden ayrı şeyler olduğunu açıklar. Ona göre “Allah’ım bizleri tevbe edenlerden eyle” duasından farklıdır. Çünkü tevbe edenlerden olmayı dileme hem küçük hem de büyük günah işleyenler için hatta Peygamberler

<sup>346</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 691.

<sup>347</sup> Şûra, 42/26.

<sup>348</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 691.

<sup>349</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 692.

için bile güzeldir. Ayrıca işlediğimiz mübah fiillerden her birinin yerine günah işlememiz de mümkündür. Bu mümkün olduğuna göre bizim bu şekilde dua etmemiz de mümkündür. Bu Allah'tan çirkin işleri işleyen ve vâcipleri terk eden kişi olmayı dileme anlamına gelmez. Daha önce de zikrettiğimiz gibi tevbe, aslen çirkin olmayan şey içindir. Sizin görüşünüze göre ise şefaata böyle değildir. Hz. Peygamber bilmektedir ki eğer şefaata etmezse Allah o kişiyi işlemiş olduğu büyük günah sebebiyle cezalandıracaktır.<sup>350</sup>

Kâdî'ya göre eğer bu dua üzerine ittifak edilmişse ümmetin bundan kastı, Allah'tan lütfuyla onlara tevbe yolunu kolaylaştırması ya da onun yerini tutacak bir şeydir. Fakat şefaati isteme bundan farklıdır. Mesela bir kişi şefaati hak edecek bir fiil işleyeceğine dair karısını boşamak üzerine yemin etse onun büyük günah işlemesi zorunlu olur.<sup>351</sup> Buna cevap mahiyetinde Mâtürîdî, Kitabu't-Tevhid'de şefaate konu olan fiilin günah olmasına karşın şefaati hak etmeyi sağlayanın iyi ameller olduğunu söyler.

Burada Kâdî'nin sahib-i kebireye şefaati reddederken kullandığı iki hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Birincisi onun itirazları sadece Mürcie eksenli yorum yapanlara yöneliktir. Onların şefaati sadece sâhib-i kebîreye has kılmaları onun itirazlarını haklı çıkarmaktadır. Ehli Sünnet açısından ise durum aynı değildir. Meselâ Mâtürîdî Kitabu't-Tevhid'de küçük günahlar için de şefaata olunacağını aktarmaktadır.<sup>352</sup>

### 7.1. İnsanın Yararı Açısından Şefaata

Sem'î konuları aklî ve naklî delillerle ele almanın yanında onları fayda açısından da değerlendiren Kâdî'ya göre şefaatin hem şefaata edene hem de şefaata edilene faydası vardır. Şefaatin şefaata edene yönelik faydası; mertebesinin yükseltilmesi ve onun şefaatin iletildiği merci karşısındaki konumunun gösterilmesidir.

Ona göre şefaatin, kendisine şefaata edilene yönelik faydası, ihtiyacının giderilmesidir. Sonra bu ihtiyaç mal, haşmet, seçkinlik gibi bir fayda ya da def edilen

<sup>350</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 692.

<sup>351</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 691-692.

<sup>352</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s.463

bir zarar olabilir. Mürcie buna muhalefet etmiş ve şefaatin konusunun sadece zararın def'i olduğunu söylemiştir. Kâdî'ya göre bunun yanlış olduğu açıktır. Mesela vezir sultanın huzurunda memurlarından birine yönelik bir zararın def'i konusunda şefaatchi olur. Vezir o memuru diğerlerinden ayrı tuttuğu ve seçtiği için ona şefaatchi olur. Buna göre Mürcie'nin zannettiği batıl olur.<sup>353</sup> Ona göre hacibe yönelik zararın def edilmesi onun için aslında bir faydadır. Çünkü sultanın onu seçtiği ve diğerlerinden ayrı tuttuğu anlamına gelir. Bu ifadelerle Kâdî şefaatin müminlerin derecesinin yükseltilmesi anlamında olduğu görüşünü savunmakta ve cehennemden çıkarılmaları anlamında olduğu görüşünü aklî delillerle reddetmektedir.

Kâdî yukarıda geçen “memurun rütbesinin düşürülmesi onun zararına olmasaydı mertebesinin yükseltilmesi için de şefaate edilmesinin bir anlamı olmazdı” şeklinde bir itirazın yanlış ve anlamsız olduğunu açıklamaktadır. Ona göre faydanın asıl kılınması ve zararın def'inin de ona bağlı kılınması daha doğrudur.<sup>354</sup> Meselenin fayda ve zarar ekseninde tartışılması şefaate edilecek kişilerin kimler olabileceği hakkındaki ihtilaf sebebiyledir. Fâsıklar için mümkün olmayıp sadece müminler için olduğunu savunan Mu'tezile açısından şefaatin sadece fayda ile sınırlanması gerekmektedir. Çünkü cennetteki bir mümin için ancak ekstra bir fayda söz konusu olabilir. Bunun aksine hadise dayanarak şefaatin sadece fâsıklar için olduğunu savunanlar için ise konunun temelinde faydanın değil zararın def'inin olması daha anlamlıdır.

Şefaatin azâbın düşürülmesi için değil, cennette fazladan sevap verme şeklinde olabileceğini savunan Kâdî'ya göre, şefaatin sahih olması için şefaatin iletildiği merciin yapması câiz olan bir konuda olması gerekir. Çünkü Mu'tezilî anlayış Allah'ın kudretini adaleti ile sınırlandırır. Buna göre hak etmeyene sevap verilemez. Ayrıca şefaatin konusu şefaatin iletildiği merciin kesin olarak zaten yapacak olduğu şey hakkında da olabilir. Şefaatin bu duruma tesadüf etmesi de bir sürür kaynağı olur. Mesela bizim peygamberler ve müminler hakkında nimet ve rahmet duası etmemiz de buna benzer. Bu hem bizim için hem de onlar için sevinç vesilesi olur. Allah'ın vereceği bir ihsan için Hz. Peygamber'i aracı kılması onu da sevindirir. Buna ek olarak Kâdî, nimet içersinde olan kişiye fazladan ikram için

<sup>353</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 690.

<sup>354</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 690.



şefaata olabileceğini söyler. İçinde bulunduğumuz olgular dünyasında da fazladan nimet ve ihsanların şefaata elde edildiği görülmektedir.<sup>355</sup> Bu yaklaşım Âhiret ile ilgili konuları dünyevî konulara kıyas ederken Allah'ın adaleti hususunu da ön plana çıkarmaktadır. Fakat Allah'a nisbet edilen adalet de dünyevî şartlar çerçevesinde düşünülmektedir.

Sem'iyât konularında, özellikle de kabir ve âhiret hallerinde Kâdî Abdülcebâr'ın Ehl-i Sünnetin görüşleri ile bazen kısmi bazen de tam uyum içinde olduğu görülmektedir. O şefaatin var olduğu konusunda onlarla aynı düşünürken, kapsamının ne olacağı meselesinde ihtilaf etmektedir. Ancak âhiret hallerinden birisinde Kâdî, Ehl-i Sünnetten tamamen farklı düşünmektedir. O, Allah'ın âhirette insanlar tarafından görülmesini Mu'tezile'nin en temel ilkesi olan tevhide aykırı olduğu için tamamen reddetmiştir. Bunun hakkında delil getirilen âyetleri tevil, haberleri de reddetmiştir. Ayrıca Kâdî, Allah'ın görülmesinin nefyini sem'iyât konularını ele aldığı dördüncü esas olan el-menzile beyne'l-menziyeteyn kısmında değil, birinci esas olan tevhid kısmında inceler.<sup>356</sup> Bu ise konunun diğer âhiret hallerinden farklı bir konumda olduğunu bize gösterir. Allah'ın görülmesi, kelimada rü'yetullah terimi ile ifade edilir.

### C. CENNET VE CEHENNEM HALLERİ

Kıyâmetten sonra gerçekleşen hadiselerle ilgili olarak kelimada en çok tartışılan konular rü'yetullah, büyük günah işleyeninin durumu ile cennet ve ceheennemin ebediliği konularıdır. Kâdî Abdülcebâr'da bu konulara eselerinde yer vermiştir.

#### 8. Rü'yetullah

Kâdî Abdülcebâr'a göre, öncelikle rü'yet hakkında tartışırken eğer karşıdaki kişi Allah'ın cisim olduğunu söylüyorsa ona söylenecek söz yoktur. Ona göre bu konuda tartışma Allah'tan teşbihi nefyedenlerle olabilir.<sup>357</sup> Rü'yeti keyfiyetten

<sup>355</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fazlu'l-İ'tizal*, 207-208.

<sup>356</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 232.

<sup>357</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 440.

soyutlayarak kabul eden Eş'arîler bunlara bir örnektir.<sup>358</sup> Ona göre bir kimse Allah'ın görülmesi meselesini hakkında bir fikre sahip olmadığı halde Allah bilebilir. Hatta bir kimse rü'yet konusunda yanlış bir fikre sahip olsa da bu Allah'ın zatı ve varlığı hakkındaki bilgisine zarar vermez. Bu sebeple rü'yetullah konusunda karşı çıkan tekfir edilmez.<sup>359</sup> Çünkü delaleti zanni de olsa rü'yetullahın gerçekliği hakkında âyetler vardır.

Kâdî rü'yet konusunda hem naklî hem de aklî delillerle istidlâde bulunur. Önce naklî delillerle meseleyi ele alır. Daha sonra aklî delillere geçer. Ona göre nassların izin verdiği her konuda naklî delille istidlâl edilebilir.<sup>360</sup>

Rü'yet konusunda mezhepler arası tartışmanın merkezinde “*Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür*”<sup>361</sup> ayeti bulunmaktadır. Kâdî bu âyeti rü'yetin nefyine delil getirir. Ona göre bu ayet iki sebeple rü'yeti nefyeder. Birinci sebep âyette geçen idrakin görme anlamında olmasıdır. Çünkü idrak kelimesinin pek çok anlamı olmasına rağmen basar kelimesi ile birlikte kullanıldığında sadece görme anlamına gelir. Buna göre âyette nefyedilen idrak görmedir. İkinci sebep de bu âyette Allah'ın zatına bir övgüde bulunulmasıdır. Âyetin siyak ve sibakı övgü içermektedir. Burada Allah'ın görülmemesi hakkında övgü ifadesi geçmektedir. Yokluğu övgü sebebi olan şeyin varlığı da noksanlık sebebidir. Allah, noksanlıktan münezzehtir olduğu için rü'yetin varlığını kabul etmek yanlıştır.<sup>362</sup> Kâdî bu açıklamalarıyla rü'yeti genel olarak nefyetmektedir. Onun, rü'yetin genel olarak nefyi hakkındaki istidlâli kendisi açısından tutarlıdır. Fakat Allah'ın dünyada değil âhirette görüleceğini savunan görüş sahiplerine karşı yeterli bir cevap olmamaktadır. Burada ihtilafın çözümsüzlüğü mezhebi anlayış farklılıklarına dayanmaktadır. Gâibin şahide kıyası yönteminin kullanım şekli ve alanı bu farklılığa neden olan hususlardan birisidir. Bu yöntem âhiret meseleleri hakkında dünyadaki kanunlara göre hüküm verilebileceği görüşüne dayanmaktadır. Mu'tezile sem'ıyyât konularında bu yöntemi zorunlu görmektedir. Âhiretin dünya hayatının kanunlarına tamamen tabi olmadığını düşünenler için ise bu yöntem her konunun istidlâlinde geçerli değildir. Âhirette

<sup>358</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 232.

<sup>359</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, terc. İlyas Çelebi, s. 232, 277.

<sup>360</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 233.

<sup>361</sup> En'âm, 6/103.

<sup>362</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 376.

Allah'ın görülmesinden bahsedildiğinde Mu'tezilî anlayışa göre orada da dünyadaki görme ile ilgili kanunlar geçerli olacaktır. Buna göre görülme Allah hakkında tenzih edilmesi gereken bir durum hüviyetine bürünmektedir. Bu şekliyle Ehl-i Sünnetin de kabul etmeyeceği bir durumdur. Fakat âhiret için dünyadakinden farklı, keyfiyetini bilemediğimiz ve Allah'tan tenzihi gerektirmeyecek bir görme tanımı yapılabilir. Bu ise sem'î konularda istidlâlde gâibin şâhîde kıyasını zorunlu görmeyen Ehl-i Sünnet tarafından âhiretteki rü'yetin kabul edilmesini sağlayacak bir durumdur.

“Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür”<sup>363</sup> ayeti, rü'yeti dünya ve âhirette nefyeden görüş için önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Fakat âyetin, rü'yeti âhirette isbat eden görüş sahipleri tarafından tevili imkânsız değildir. Kâdî bu tevellere açık kapı bırakmamak için âyette geçen idrak kelimesinin rü'yet ile aynı anlamda olduğunu ortaya koymaya çalışır. Mâtürîdî âyetteki idrak kelimesinin rü'yetten daha geniş anlamda olduğunu savunur. Ona göre idrak duyumsanabilir olanı kapsamak, kuşatmak anlamındadır.<sup>364</sup> Buna göre âyette nefyedilen budur, rü'yet değildir. Bununla ilgili olarak Kâdî idrak ile rü'yetin aynı şeyi ifade ettiği üzerinde ayrıntılı şekilde durur. Ona göre bir kimsenin gören olması onun müdrik oluşuna zait bir durum değildir. Eğer zait olsaydı bu ikisinin birbirinden ayrılması mümkün olurdu. Ayrıca idrak kelimesi mutlak olarak kullanıldığında pek çok manaya gelir. Bunların içinde bülüğ ve olgunlaşma anlamları da vardır. Fakat idrak basar kelimesi ile birlikte kullanıldığında sadece görme anlamına gelmektedir.<sup>365</sup> Kâdî'nin idrak kelimesine diğer anlamlarından farklı olarak âyette sadece görme anlamı yüklemesi, ihata anlamı verilmesine engel oluşturmamaktadır. Örneğin basar kelimesi ile birlikte idrakin, kapsamlı olarak görme, göz ile ihata etme anlamında olduğu söylenebilir. Buna göre ayet Allah gözleri/görenleri ihatalı olarak görür, gözler/görenler ise onu ihatasız olarak görür şeklinde yorumlanabilir.

Burada bir taraf idrak ile rü'yeti aynı sayarken bir diğer taraf farklı saymaktadır. Örneğin âhirette rü'yeti nefyeden Kâdî aynı sayarken, bunu isbat edenler farklı kabul etmektedir. Mâtürîdî'ye göre idrak; sınırlı ve hacimli bir şeyi

<sup>363</sup> En'âm, 6/103.

<sup>364</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 200.

<sup>365</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 234.

kapsayıp ihata etmek demektir.<sup>366</sup> O idraki hem beş duyuyu ile algılama<sup>367</sup> hem de akıl ile kavrama<sup>368</sup> anlamında da kullanır. Kâdî'nın açıklamalarına bakıldığında idrak, algılama ve anlama manasının dışında tutularak sadece bir organla duyumsama anlamı verildiği görülür. Yani ona göre gözün idraki sadece görüntünün yakalanıp aktarılmasından ibarettir. Mâtürîdî'nin idrak kelimesine yüklediği anlamı Kâdî ilim kelimesiyle karşılamaktadır. Onun bu alandaki görüşleri şöyledir. “Bir kimse bir şeyi idrak eden ve gören olduğu halde onu bilmeyebilir. Müdrîk, idrakini kaybettikten sonra da bilebilir. Bu şuna benzer. İnsan bir şeyi istemediği halde bilir veya istediği bir şeyi bilmez sadece zanneder ya da inanır. Buna göre bir kimsenin bilen olması müdrîk olmasına zait olarak gerçekleşir. Bizden birisinin gören olabilmesi için görme duyusuna ihtiyacı vardır. Bu duyunun bozulması onun gören oluşuna etki eder. Biz biliriz ki, bilen olmak ya da bilginin kendisinde yerleşmesi için, o duyuya ihtiyaç yoktur. Eğer gören olma zait bir sıfat olmasaydı, bilen olmak için o duyuya ihtiyaç olsaydı o zaman duyunun varlığı ile yokluğu aynı olurdu.”<sup>369</sup>

Rü'yetullah meselesinin üzerinde tartışıldığı önemli kelimelerden biri de “nazar”dır. Çünkü bu kelime birden çok farklı manaya gelmektedir. Kâdî nazar kelimesine beş farklı anlam verir. Bunla bakmak, beklemek, ilâhî lütuf, mukabele(bir şeyin karşısında olma) ve akıl yürütme anlamlarıdır.<sup>370</sup> İçinde nazar kelimesi geçen ve Âhirette rü'yetin gerçekleşeceğine yönelik en önemli delillerinden biri de “*Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parılayacaktır, Rablerine bakacaklardır*”<sup>371</sup> âyetidir. Buradaki nazar, görme olarak anlaşıldığında âhirette rü'yeti isbat etmektedir. Kâdî buna karşılık olarak önce nazar ile rü'yet kelimeleri arasındaki farka dikkat çeker. Ona göre nazar ile rü'yet birbirinin yerini tutan kelimeler değildir. Eğer bunların aynı anlamda olduğunu kabul edersek, bir kimseni “hilâle baktım fakat göremedim” demesini açıklayamayız. Bu durumda o kişinin “ hilâli gördüm fakat göremedim” dediğini iddia etmiş oluruz. Bunun yanlışlığı açık olduğuna göre nazar ve rü'yet anlamına gelmez.<sup>372</sup> Kâdî'nın nazar ve rü'yet kelimelerinin farklı manalara geldiğini

<sup>366</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 103.

<sup>367</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 9.

<sup>368</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 98.

<sup>369</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV, s. 40

<sup>370</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 44.

<sup>371</sup> Kıyâme, 75/22-23.

<sup>372</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 242.

söylemesi bu kelimeler kendi başlarına düşünüldüğünde bir anlam ifade edecektir. Fakat ilgili ayet ekseninden bakıldığında bu ayrımın rü'yeti nefyetmeye yönelik bir faydası yoktur. O gün yüzlerin Allah'a bakacağını söylemekle göreceğini söylemek aynı şeydir.

Kâdî burada tartışmaya giriş mahiyetinde bu açıklamaları yaptıktan sonra ayetle ilgili asıl yorumunu açıklar. Ona göre âyetteki nazar kelimesi intizar yani beklemek anlamındadır. Buna göre âyette “ Yüzler o gün parlamaktadır. Rablerinin sevabını beklemektedir.” manası kastedilmektedir. Mâtürîdî ilgili âyette geçen nazar kelimesine beklemek manasının verilemeyeceğini çünkü “ilâ” edatı ile beraber kullanılmış olduğunu söyler.<sup>373</sup> Eş'ari de nazar kelimesinin vech ile kullanıldığında beklemek değil bakmak anlamında olduğunu söyler.<sup>374</sup> Kâdî ise önce nazar kelimesinin “ila” edatı olmadan beklemek anlamında kullanıldığı âyetleri zikreder.<sup>375</sup> Akabinde de Arap şiirinde nazarın, vech kelimesi ve “ila” edatı ile beraber geçtiği bir yeri beklemek anlamında kullanımına örnek olarak gösterir.<sup>376</sup> Tartışmanın önemli bir kısmı dil bilim içerisinde cereyan ettiği görülür. Arapçanın zengin gramer özellikleri her iki görüş sahiplerine kendilerini savunacak malzemeler verir.

Mu'tezile'nin nazar kelimesini beklemek şeklinde anlamasına yönelik yukarıda zikredilen dilsel itirazların yanında başka yönlerden de itiraz vardır. Âyette rü'yet, müminlere verilen nimetin büyüklüğü ile müjdeleme konumunda yer almıştır. Bu sebeple rü'yet kelimesine beklemek manası vermek uygun düşmemektedir.<sup>377</sup> Ayrıca nimet verilen müminler için âhirette bekleme söz konusu olmayacaktır. Onların istedikleri şey zihinlerine gelir gelmez önlerine sunulacaktır.<sup>378</sup> Kâdî bu türden itirazlara cevap vermek için beklemek kelimesinin manasını genişletir. Ona göre beklemek her durumda üzüntü verici bir şey değildir. Bekleme ancak beklenen şeye ulaşıp ulaşılamayacağı bilinmeyen yerde üzüntü verici olabilir. Fakat ona ulaşılabileceği kesin olarak bilindiğinde bolluk, afiyet hali içindeyken gam, hasret gibi

<sup>373</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 143.

<sup>374</sup> Eş'ari, *el-İbâne*, s. 36.

<sup>375</sup> Bakara, 2/280; Neml, 27/35.

<sup>376</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 245.

<sup>377</sup> Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 143.

<sup>378</sup> Eş'ari, *el-İbane*, s. 36.

durumlar söz konusu olmaz. Mesela lezzetli yemeklerle donatılmış bir sofrada daha başka ikramları bekleyen kişi için bu durumu üzüntü değil sevinç vericidir.<sup>379</sup>

Kâdî meseleyi naklî deliller üzerinden tartıştıktan sonra aklî delilleri ele alır. Onun açısından naslardaki rü'yet ile ilgili ifadeler Allah'ı bildiğimiz anlamda göreceğimizi söylememektedir. O, konu ile ilgili âyetleri rü'yetin nefyi çerçevesinde tevil etmektedir. Kur'an tefsiri açısından yorum farklılığı olarak değerlendirilebilir. Fakat Kelami açıdan meselenin tartışılması çok uzundur ve yorum farklılığı şeklinde kabul edilemeyecek sınırlara ulaşmaktadır. Kâdî bu sınırları yukarıda kendince belirlemiştir. Mu'tezili düşünceye göre buradaki en önemli nokta Allah'tan teşbihin tenzih edilmesidir. Bu yüzden Kâdî'nin rü'yetullah ile ilgili aklî itiraz ve açıklamalarının bu tenzih düşüncesine dayanarak yapıldığını söyleyebiliriz. Bu durumda bu aklî delillerin çoğunun muhatabı Eş'arî ve Mâtürîdî değil Müşebbihedir. Eş'arî ve Mâtürîdî ye yönelik sadece ayetlerin tefsiri hakkında itirazlarda bulunmuştur.

Rü'yetullah konusunda Kâdî'nin ortaya koyduğu aklî delillerden en önemlisi nazar kelimesine yüklediği "mukabele" anlamı ile ilgili olanıdır. O bununla görülen şeyin göz karşısındaki konumunu kastetmektedir. Görülen şey bir şekilde gözün karşısında olmalıdır. Bu durum bir mekân tesbiti anlamına geldiği için Allah'ın bundan tenzih edilmesi gerekmektedir. Kâdî mukabele olmaksızın görme olamayacağını savunur. Buna delil olarak dünyadaki tecrübeleri gösterir. İnsanın görmesinin her zaman mukabele sonucu gerçekleşmesi ve başka bir şekline şahit olmamamıza dayanarak kendi görüşünü savunur. Ona göre mukabele olmadan görme sadece Allah'a hastır. İnsan için bu imkânsızdır. İnsanın karşısında duranı görmesi için iki şey zorunludur. Bunlardan biri görme duyusunun sağlam olması biri de görülen şeyin ışık gibi gerekli şartlara sahip olmasıdır.<sup>380</sup>

Kâdî'ye göre görme olayını açıklayan şey tecrübelerimizdir. Buna dayanarak o görmenin gerekli şartlar olmadan Allah'ın gözde yaratması şeklinde olabileceğine karşı çıkar ve şöyle bir istidlâlde bulunur. Eğer gerekli şartlar olmadığı halde Allah'ın kişide yarattığı bir görüntü ile görme mümkün olsaydı o zaman bizim gerekli şartları yerine gelmiş bazı durumlarda da görme olayının

<sup>379</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 248.

<sup>380</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 248.

gerçekleşmeyebileceğini kabul etmemiz gerekirdi. Fakat biz biliyoruz ki gerekli şartlar yerine geldiğinde her zaman görme olayı gerçekleşmektedir. Buna göre kişide görüntünün yaratılması ile görme olayının gerçekleşmesi mümkün değildir.<sup>381</sup> Eğer görme bazı şartlara zorunlu olarak bağlı olmasaydı biz insanların görmesi mümkün olmayan perdelenmiş, kesif ya da uzak olan nesnelere görebilirdik. Fakat durum bunun zıddıdır.<sup>382</sup> Kâdî burada bir şeyin imkânsızlığını ispatlamak için zıddı olan şeyin imkânsızlığını ispatlama yoluna gider. Ayrıca tecrübe delilini de kullanır. Dünyadaki tecrübeleri âhiret âlemindeki meselelere kıyas eden bir anlayışın aynı tecrübeleri dünyadaki meselelere de kıyas etmesi doğaldır. Başka bir deyişle, gâibi şâhide kıyas edenlerin şâhidi şâhide de kıyas etmesi gereklidir. Fakat bu yaklaşım herkes tarafından kabul edilmemektedir. Söz konusu kıyas şeklinin Mu'tezilî düşünce tarafından bu kadar geniş ve kesin kullanılması sadece onlara hastır.

Kâdî Abdülcebâr'ın rü'yetullah konusunda diğer âhiret hallerinden farklı olarak Ehl-i Sünnetin görüşlerini tamamen reddettiğini ifade ettik. Onun el-menzile beyne'l-menzileteyn esası dışında değerlendirdiği ve Ehl-i Sünnetten tamamen farklı düşündüğü başka bir konu da büyük günah işleyen müminin âhiretteki durumudur. O bu konuyu Mu'tezile'nin beş temel esastan üçüncüsü olan "va'd ve va'îd" başlığı altında inceler.<sup>383</sup>

## 9. Büyük Günah İşleyenin Âhiretteki Durumu

Fâsık Arapça'da fisk kökünden gelir. Meyvenin kabuğunu yarıp dışına çıkması gibi az veya çok miktarda dinin sınırları dışına çıkmak anlamındadır. Küfürden daha kapsamlıdır.<sup>384</sup> Terim olarak fâsık kelime-i şehadet getirmiş fakat büyük günah işlemiş kimsedir. Fâsığın âhiretteki durumunun ne olacağı Kelam tarihinin en önemli tartışma konuları arasında yer alır. İslam tarihinde büyük günah işleyen kişi hakkında birbirinden farklı tanımlamalar yapılmıştır. Büyük günah kavramı "kebîre" terimi ile ifade edilir. Bu terim büyük cezayı gerektiren günahları kapsar. Bunlar tam anlamıyla haram olan fiillerdir. Cezası kesin nassla sabittir.<sup>385</sup>

<sup>381</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 250.

<sup>382</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 251.

<sup>383</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 211.

<sup>384</sup> Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "f-s-k" md. s. 636.

<sup>385</sup> Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 696; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 192.

Kur’anda büyük günah, “kebîre”nin çoğulu olan “kebâir” şeklinde üç yerde geçmektedir<sup>386</sup> ve ondan sakınanların küçük günahlarının affedileceği bildirilmektedir. Bu konu âyette “Eğer yasaklandığınız büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi şerefli bir yere sokarız”<sup>387</sup> diye ifade edilmiştir. Kâdî Abdülcebâr, büyük günahı “işleyenin günahı sevabından daha çok olan fiil” şeklinde tarif eder.<sup>388</sup> Büyük günah işleyen kişinin imânî durumunu ifade için nasıl isimlendirileceği konusunda mezhepler aralarında ihtilaf etmiştir. Hâricîler “kâfir”, Mürcie “mü’min”, Hasan-ı Basrî “münafık”, Kâdî Abdülcebâr’ın temsil ettiği Mu‘tezile de “fâsık” terimini kullanmıştır.<sup>389</sup> Bu isimlendirmeler içinde en dikkat çekeni Mu‘tezile’nin yaklaşımıdır. Diğerlerinin verdiği isimler iman ve küfürden birisi içine girmesine rağmen Mu‘tezile’nin kullandığı fâsık kavramı bu ikisinden farklı bir konum ihdas etmektedir. İman ve küfür arasındaki bu konuma “el-menzile beyne’l-menzileteyn” denmektedir. Mu‘tezile’nin ihdas ettiği bu konum sayesinde onlar fâsık kavramını müstakilleştirerek onun iman ve küfür ile olan ortak yanlarını ortadan kaldırmışlardır. Bu sayede, âyetlerde mücrimlere ebedi azap edileceğini bildiren ayetlerin<sup>390</sup> kâfirler hakkında olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet’e muhalefet ederek buradaki ebedî azâbın büyük günah işleyen fakat ne mümin ne de kâfir olmayan fâsık kişi için olduğunu söyleyebilmişlerdir.

Mu‘tezile büyük ve küçük günah ayırımına önem vermiştir. Bunun sonucunda kelime-i şehâdet getirenler mü’min ve fâsık olarak ikiye ayrılmıştır. Mu‘tezile’ye göre mü’minin hiç cehenneme girmeyecek, fâsık ise cehenneme girdiği takdirde oradan hiç çıkmayacaktır.<sup>391</sup>

Kâdî’ya göre büyük günah işleyen kimse tevbe etmeden ölürse, cehennemde ebedi olarak kalacaktır. Ona göre azap hükmü, mü’min ve kâfir tüm insanlar için geneldir. Bir insan mümin de olsa ebedî azâbı hak edecek bir fiil işlerse hüküm ona da uygulanacaktır. Ayrıca azapla ilgili tüm ayetlerde “hûlûd”, “te’bîd” ve bunların

<sup>386</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres*, “k-b-r” md. Dâru’l-hadîs, Kahire, 1996, s. 194.

<sup>387</sup> Nisâ, 4/31. Ayrıca bkz. Şûrâ, 42/37.

<sup>388</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 632.

<sup>389</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 137.

<sup>390</sup> Tâha, 20/101-102; Zuhruf, 43/74.

<sup>391</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu’l-Kur’ân*, s. 330.



yerini tutan ifadeler bulunmaktadır.<sup>392</sup>Kâdî âyetleri yorumlarken Mu‘tezile’nin temel ilkeleri çerçevesinde hareket eder ve hadislerden de uygun olanları delil olarak değerir.

Kâdî, sem‘î delilleri akıl yürütme ile birleştirerek, fâsığın cehennemde ebedî kalacağına dair çıkarımda bulunur. Çünkü Kur’an âyetlerinde fâsığın hem ebedî azap göreceği hem de görmeyeceği sonucu çıkarılabilecek ayetler vardır. Örneğin bir âyette; “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar”<sup>393</sup> buyurulmakta, diğer bir âyette de “Kim bir mümini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir”<sup>394</sup> buyurulmaktadır. Bu âyetlerden ilkinde büyük günahın affedileceği, ikincisinde de affedilmeyeceği anlaşılmaktadır. Kâdî buradan hareketle va‘d ve va‘îd ilkesi çerçevesinde büyük günah işlemiş ve tevbe etmeden ölmüş bir Mü‘min’in durumu için iki ihtimal ileri sürmüştür. O ya affedilecek ya da affedilmeyecektir. Affedilmezse ebedî olarak cehennemde kalacaktır. Kâdî’ya göre bu kişi affedilmeyecek ve ebedî azap görecektir. Farzedelim ki bu kişi affedilecek olursa cehenneme girmesi doğru değildir. Çünkü cehennem, affolunan kimsenin yeri değildir. Cehenneme girmeyen bu kimsenin cennete girmesi de mümkün değildir. Çünkü o büyük günah işlemek suretiyle tüm sevaplarını kaybetmiştir. Bir kimsenin fazladan lütufla cennete girmesi Kâdî’ya göre caiz değildir. Hak etmeyene sevap vermek çirkindir. Allah ise bundan münezzehtir.”<sup>395</sup> Dolayısıyla, eğer fâsığın affedilmesi mümkün olsaydı cennete de cehenneme de girmemesi gerekirdi. Bu ise imkânsızdır. Âhirette cennet ve cehennemden başka gidilecek yer yoktur. Öyleyse tevbe etmeden ölen fâsığın affedilmesinin söz konusu olmadığı sonucuna ulaşır.

Hak etmeyene sevap verilmesinin çirkin olması, Kâdî için bu konuda verilen hükümde önemli bir sebeptir. Ona göre sevap kazanma her zaman övme ve yüceltme üzerine olur. Bu türünden olan şeyler de ancak hak etmeyi gerektirir. Mesela bir kimsenin yabancı birisine, kendi babası kadar, babasına Hz. Peygamber kadar, Hz. Peygamber’e Allah Teâlâ kadar saygı göstermesi doğru değildir.<sup>396</sup>

<sup>392</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 666.

<sup>393</sup> Nisâ, 4/48.

<sup>394</sup> Nisâ, 4/93.

<sup>395</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 666-667.

<sup>396</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s.667.

Mu‘tezilî düşüncede sevap ve günah kavramları açıklanırken medih ile zemm terimleri karşımıza çıkar. Medih; başkasının halinin yüceliğini haber veren sözdür. Türkçede övme anlamına gelir. Zemm ise; başkasının halinin kötülüğünü haber veren sözdür.<sup>397</sup> Türkçede yerme olarak ifade edilir. Kâdî’ye göre sevap nasıl bir “övme” ise azap da bir “yerme”dir. Yerme de aynı övme gibi sürekli. Yani bir kimse yerilmeyi hak ettiğinde artık bu durum onun için sürekli ve övülmesi çirkindir. Yerilmiş olana sevap vermek onu övmek anlamına gelir.<sup>398</sup> Fâsık da sürekli olarak yerilmeyi hak ettiği için cehennemde ebedi olarak kalacaktır. Çünkü cehennemden çıktığında gidebileceği tek yer olan cennet ona sevap verme yani övme anlamına gelecektir. Bu ise çirkin olacağından imkânsızdır. Bu sebeple fâsık cehennemde ebedî kalacaktır. Kâdî’nin bu yaklaşımının dayandığı hususlardan biri de âhiret âleminde cennet ve cehennemden başka bir yerin olmadığıdır. Ona göre âhirette a’raf diye bir yer yoktur. Kur’an’da; “*A’raf ehli simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki: "Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size hiçbir yarar sağlamadı."*”<sup>399</sup> Âyetinde geçen a’raf kelimesi cennette bulunan yüksek yerler anlamındadır.<sup>400</sup>

Kâdî’ye göre yerme ve azap aynı anda hak edilir ya da aynı anda kişiden düşürülür. Bunlardan birisi kişiden düşürülmüşken diğeri sabit kalmaz. Ya da birisi sabit iken diğeri düşürülemez. Çünkü bu ikisinin sabit olması ya da düşürülmesinin illeti aynıdır. Birini sabit kılan ile diğeri sabit kılan şey aynıdır. Mesela yermeyi sabit kılan şey, günah işlemek ve vacipleri terk etmektir. Aynı zamanda bu azabı sabit kılmayı gerektirir. Yermeyi düşüren şey, gûnahtan daha büyük olan tevbedir. Bu de azabı düşüren şeydir. İkisi bu şekilde birbirine bağlıdır. Yermenin sürekli sabit olarak kaldığını bildiğimize göre azap da sürekli olarak kalır.<sup>401</sup>

Kâdî yermenin devamlı oluşunu, azapla birlikte olması şartına bağlamıştır. Burada şart olan, ikisinin beraber sabit olması ve aynı şey sebebiyle hak edilmiş olmalarıdır.<sup>402</sup> Yerilmeyi hak etmeyi gerektiren günah, ebedî azâbın da sebebidir. Azâbın yeri, cehennem olduğundan büyük günah işleyen kişi orada ebedi olarak

<sup>397</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.611-612.

<sup>398</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.667; a.mlf, *El-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, s. 260.

<sup>399</sup> A’raf, 7/48.

<sup>400</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 624.

<sup>401</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.667-668.

<sup>402</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s.668-669.

kalır. Çünkü medih ve zemm kavramları, Mu‘tezilî düşünce açısından iman ve küfür sınırını belirleyen bir meseledir. Onlar büyük günah işleyen mü’min hakkında, iman ve küfür arasında üçüncü bir tabir geliştirmişlerdir. O da “el-menzile beyne’l-menzileteyn” dir.

Kâdî’ya göre fâsığa iyi amellerinin bir faydası yoktur. Nasıl kâfir’in yapmış olduğu iyi ameller onun ebedi ceza almasını engellemiyorsa, Fâsığın durumu da böyledir. Yapmış olduğu tâatler ondan azabı düşürmez. Ebedi azabı hak ettiğini kesin olarak bildiğimiz kâfirin de taat nevinden amelleri vardır. Fakat bunların ebedi azabı engellemeye bir faydası söz konusu değildir. Fâsık ile aralarında bu durumda bir fark yoktur.<sup>403</sup> İyi ameller küçük günahları silmesine rağmen, bu günahlar ne kadar çok olurlarsa olsunlar büyük günahların cezasına etki etmezler. Bunun örneği içinde yaşadığımız olgular âleminde de vardır. Bir kimse bir başkasına sürekli iyilik yapsa karşıdaki onun küçük hatalarını affeder. Fakat hiç kimse, evladını öldürmüş olan birisini kendisine ne kadar iyilik yapsa da affetmez.<sup>404</sup> İyi amellerinin ebedi azâbı engellememesi konusunda fâsık ile kâfir arasındaki ortaklık çok önemlidir. Çünkü Kâdî fâsığın iyi amelleri kabul edilirse kâfirin de iyi amellerinin kabul edilmesi gerekeceğini söyler. Her ikisinin de ebedi azap görmesine sebep olan şey, yerilmeyi hak etmeleridir. Kâfir inkâr, fâsık da büyük günah sebebiyle yerilmiştir. Bu yerilme ise kesintisiz devam edeceğinden azap da ebedî olur. Azâbın yeri de cehennemdir. Bu sebeple cehenneme giren bir daha çıkamaz. Çünkü oraya ebedî yergiyi hak edenler girer. Bu kimseler sadece kâfirler ve fâsıklardır. Mü’minler yerilmeyi değil övgüyü hak ettiklerinden<sup>405</sup> cehenneme değil, cennete girerler. Övülme de yergi gibi sürekli olacağından Mü’minler cennette ebedî olarak kalırlar. Fakat Kâdî’ya göre fâsık ile kâfir arasında bir takım farklar vardır. Mesela Kâdî hocası Ebu Ali Cübbâî’nin “fâsık büyük günah işlemekle sevap kazanma hakkını kaybetmiştir” görüşünü kabul etmemiştir. Ona göre bu ikisinin hakkındaki hüküm birbirinden farklıdır. Fâsık her ne kadar büyük günah işlemişse de, emredilip sorumlu olduğu amelleri yerine getirebilir.<sup>406</sup> Kâdî bu görüşüyle fâsık ile kâfir ayrımını belirginleştirmektedir. Bu amellerin, ebedî azabı sonlandırıcı olmaması ayrı bir

<sup>403</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s.669.

<sup>404</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s.332.

<sup>405</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 301.

<sup>406</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 630.

konudur. Hatta bu durum fâsığın azâbının kâfirinkinden daha hafif olduğu iddiasını desteklemektedir. Bu şuna benzer ki; Mü'minler Peygamberlerle beraber cennete girecekler fakat peygamberlerin dereceleri daha yüksek olacaktır. Fâsık, almış olduğu isim ve hüküm bakımından ne kâfir ile ne de mü'min ile aynı değildir. Fâsık ikisi arasında bir konumda bulunur.

Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr, fâsığın ebedî olarak azap göreceği iddiasını aklî delillerle kanıtlamanın yanında sem'î delillerle de destekleme yoluna gider. O, bu delilleri üç aşama halinde değerlendirmektedir. İlk olarak fâsığın yerilme ve azâbı hak ettiğini âyetle açıklar. İkinci olarak azap âyetlerinin umûmî olduğu üzerinde durarak her hak edenin azap göreceğini söyler. Son olarak da azap bildiren tüm âyetlerde günahkârların azaplarının ebedî olacağını bildirilmesine dikkat çeker.

Kâdî, fâsığın âzâbı hak ettiğine dair şu âyetleri delil olarak getirir: *“Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin.”*<sup>407</sup> *“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun; Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dininde (hükümlerini uygularken) onlara acıyacağınız tutmasın. Müminlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun.”*<sup>408</sup> Kâdî'ye göre bu ve benzeri âyetler fâsığın azâbı hak ettiğini göstermektedir. Onun konuyla ilgili önemli dayanaklarında biri de va'îd bildiren ayetlerin umuma yönelik olmasıdır. *“Kim Allah'a ve Peygamberine karşı isyan eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar ve onun için alçaltıcı bir azap vardır.”*<sup>409</sup> âyetinde geçen “men/kim” ifadesi umum ifade etmektedir.<sup>410</sup> Kâdî'ye göre âyetteki uyarının umûma yönelik olması cezanın kesin olduğunu göstermek içindir. Ayrıca o, *“Şüphesiz suçlular cehennem azabında devamlı kalacaklar”*<sup>411</sup> ayetindeki “suçlular/mücrimler” ifadesinin kâfir ve fâsık grubunun her ikisini de kapsadığını söyler. Çünkü eğer Allah bununla sadece kâfirleri kastetmiş olsaydı, o zaman bunu kesinlikle belirtirdi. Bunu belirtmemiş olması her ikisini de kastettiğini göstermektedir. Kâdî, bazı âyetlerde *“O ateşe, ancak kötü olan girer. Öyle kötü ki, yalanlayıp ve yüz çevirmiştir. En çok korunan ise*

<sup>407</sup> Mâide, 5/38.

<sup>408</sup> Nûr, 24/2.

<sup>409</sup> Nisâ, 4/14.

<sup>410</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 651.

<sup>411</sup> Zuhruf, 43/74.

*ondan (ateşten) uzak tutulur*<sup>412</sup> buyurulmasının, dini yalanlamamış olan kible ehli fâsıkların ateşten korunacağına delil olduğu görüşünü ise reddeder. Ona göre burada bahsedilen ateş cehennemde sadece kâfirler için hazırlanmış olandır. Fâsıklar cehennemde olmakla beraber bu özel ateşe maruz kalmayacaklardır.<sup>413</sup>

Kâdî Abdülcebâr büyük günah işleyenin ebedî azap göreceğine delil olarak; “*Kim kendisini öldürürse, Kıyâmet günü cehennem ateşinde ebedi olarak azap görür*”<sup>414</sup> rivâyetini zikreder. Kâdî fâsığın azap edildikten sonra cehennemden çıkacağını söyleyen rivâyetleri ise farklı şekilde yorumlar. Ona göre, “*Bazı insanlar ateşte yakılıp sim siyah olduktan sonra cehennemden çıkarılıp cennete sokulurlar.*”<sup>415</sup> rivâyetinde fâsığın cehennemden çıkmasından kasıt, onun ölmeden önce azâbı hak etme durumundan çıkmasıdır. Kâdî’ya göre, Hz. Peygamber’in ashâbı ile beraberken kelime-i şهادet getirdiğini gördüğü kimse hakkında “(şimdi) ateşten çıktı”<sup>416</sup> buyurması da bu yorumu desteklemektedir.<sup>417</sup>

Kâdî’ya göre, fâsıkların asî olmalarına rağmen Allah’ı tanımaları onları kâfirlerden ayırmaktadır. Fakat bu ayrımın sadece azabın hafifletilmesini sağlayabilmekte, ebediliğini engellemektedir. O bu noktada fâsıkları Yahudi ve Hristiyanlara benzetir. Bu iki grup da fâsıklar gibi Allah’ı tanımalarına rağmen ebedî azap görmektedir.<sup>418</sup> Kâdî fâsığın nikâhlanabileceğini de Yahudi ve Hristiyanlara benzeterek açıklar.<sup>419</sup> Onun fâsığı bu iki gruba benzetmesi dikkat çekicidir. Mu‘tezile’ye göre fâsık, mü’min ve kâfir sıfatlarından ayrıca bir sıfattır. Dünyevi hükümlerin tatbiki açısından ehl-i kitâb ile benzeşmektedir. Bu benzerlik ile fâsığın mü’min ve kâfirden farklı bir kavram olduğu vurgulanmaktadır.

Kâdî’nın sevap ve cezanın ebedî olduğu hakkındaki görüşleri cennet ve cehennemın ebedî olduğu anlayışını zorunlu kılar. O, ayrıca âyetlerle ve aklî delillerle de bu konuyu ele alır.

<sup>412</sup> Leyl, 92/15-17.

<sup>413</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu ’l-Kur’an*, s. 465-466.

<sup>414</sup> Buhârî, Tıb, 55.

<sup>415</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, 31.

<sup>416</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 408.

<sup>417</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Fazlu ’l-i’tizâl*, s. 210.

<sup>418</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu ’l-usûli ’l-hamse*, s. 670.

<sup>419</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhu ’l-Kur’an*, s. 43-44.

## 10. Cennet Ve Cehennem Ebediliği

İnsanın dünya hayatı sonludur. Bu hayat ölümle noktalandığında âhiret hayatı başlar. Âhiret hayatının son aşaması Müttakîlere va'd edilen cennet<sup>420</sup> ile Mücrimlerin tehdit edildiği cehennemdir<sup>421</sup>. Kur'an'da cennet ve cehennem ehlinin ebedi olarak orada kalacaklarını bildiren çok sayıda ayet vardır.<sup>422</sup> Cennet ve cehennem ebediliği, az bir kesim hariç çoğunluk tarafından kabul edilmiştir. Örneğin, Mâtürîdî benzer bir âyetin tefsirini yaparken cennetliklerin orada ebedi olarak kalacağını ifade ettikten sonra, Cehmiyye'nin bunu kabul etmediğini aktarır. Onlara göre cennet ve içindekiler sonradan yokluğa karışacaktır. Bu görüşlerini Allah'ın Evvel, Âhir<sup>423</sup> ve Bâkî olmasına bağlarlar. Bu görüş Mâtürîdî'ye göre bir vehimden ibarettir.<sup>424</sup> Kâdî Abdülcebâr'a göre, Allah'ın "Evvel" olması tabiri her şeyin varlığının onun varlığından sonra olması anlamına gelmektedir. "Âhir" olması ise bir şeyin Allah'ın yok etmesinden sonra varlığının olamayacağı anlamındadır. Bu, cennet ve cehennem fani olduğuna değil kıyamette âlemin yok oluşuna delalet eder.<sup>425</sup> Cennet ve Cehennem ebediliği konusunda Cehm b. Safvan dışında bir ihtilaf yoktur.<sup>426</sup>

Cennet ve cehennem ebedî olduğu konusunda ittifak olmakla beraber, cehenneme giren mü'min'in orada ebedî kalıp kalmayacağı kelim ekollerinde tartışmalıdır. Mu'tezile'ye göre bir kimse Mü'min iken büyük günah tabir edilen bir fiili işler ve tevbe etmeden ölürse, ona "fâsık" hükmü verilir. Kâdî'nın, fâsık hakkındaki görüşlerini ise daha önce zikrettik. Fâsığın âhiretteki durumu ile ilgili hususlar, aynı zamanda Mu'tezile'nin, mü'min ve kâfirin âhiretteki durumlarının ne olacağı hakkındaki görüşlerini de yansıtmaktadır. Çünkü fâsığın cehennemde ebedî kalacağı bilindiğinde, kâfirin de cehennemde ebedî kalacağı, mü'min'in ise hiç cehenneme girmeyeceği anlaşılmaktadır. Mu'tezilî düşüncede âhirette görülecek ceza ya da alınacak sevap kişinin hak etmesi sonucunda olur. İnsan iyi amelleriyle övgüyü, kötü amelleriyle yerilmeyi hak eder. Bu hak edilenler dünya hayatında

<sup>420</sup> Ra'd, 13/35.

<sup>421</sup> Tâha, 20/74.

<sup>422</sup> Bkz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, "h-l-d" md. , s. 70.

<sup>423</sup> Hadîd, 57/3.

<sup>424</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 405.

<sup>425</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 415.

<sup>426</sup> Topaloğlu, Bekir, "Cennet", DİA, Ankara, 1993, VII, 385-386.

olduğu gibi kalıcıdır. Övgünün sonucu kişinin yeri cennet olurken yerilmenin sonucunda ise cehennem olur. İçinde yaşadığımız dünya hayatı süresince kalıcı olan övgü ve yergi, Âhiret hayatında da kalıcıdır. Buna dayalı olarak Mu‘tezile düşüncesinde, cennet ve cehennem ebedîdir.<sup>427</sup> Bu konuyla ilgili olarak Kâdî Abdülcebâr “*Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır*”<sup>428</sup> âyetinde “gökler ve yer durdukça” ifadesinin ebedîlik anlamında olduğunu söyleyerek delil getirir.<sup>429</sup>

Cennet ve cehennemin ebedî olduğu kabulü Kâdî Abdülcebâr’ın kıyametin kopması ve bu âlemin son bulması hakkındaki yaklaşımı açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Daha önce konu edindiğimiz kıyamet başlığında geçtiği üzere Kâdî’ya göre âlemin son bulması onun yok edilmesi şeklinde olacaktır. Tüm varlık yokluğa karıştıktan sonra tekrar yaratılacaktır. Onun bu yaklaşımıyla Ehl-i Sünnetin kabul ettiği cennet ve cehennemin şu an mevcut olduğu görüşü çelişmektedir. Çünkü cennet ve cehennem kıyametten önce var olursa, kıyâmette tüm âlemin yok edilmesiyle onların da yok edilmesi söz konusu olacaktır. Bu ise cennet ve cehennemin ebedîliğine aykırıdır. Kâdî’nın, kıyamette âlemin son bulması hakkındaki görüşü ile cennet ve cehennemin şuan mevcut olmadığı görüşü arasındaki uyum dikkat çekicidir.

### 11. Cennet Ve Cehennem Şuan Mevcut mudur?

Âhiret hayatında cennet ve cehennemin varlığı hakkında Müslümanlar arasında hiçbir şüphe yoktur. Bu konu İslam dininin temellerindedir. Âhiret hayatını kabul eden diğer dinlerde de cennet ve cehennem ve benzeri kavramlar vardır. İslam kelamında cennet ve cehennemin âhirette var olmasının yanında şuan da var olup olmadığı tartışılmıştır. Bu imânî bir konu değildir ve bir Müslümanı cennet ve cehennem şu an mevcut değildir dediği için tekfir etmek ise mümkün değildir ve yanlıştır.<sup>430</sup> Ancak bu konuyu Ehl-i Sünnet’in klasik kaynaklarında temel inanç konuları ile beraber zikredilmiştir.<sup>431</sup> Çünkü konu ile ilgili ayetlerin yorumları temel

<sup>427</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu’l-Kur’an*, s. 184, 446.

<sup>428</sup> Hûd, 11/107.

<sup>429</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu’l-Kur’ân*, s. 184.

<sup>430</sup> Bağdâdî, Abdülkâhir, *El-Fark beyne’l-fırak*, Dâru’l-âfâki’l-cedîde, Beyrut, 1977, s. 150.

<sup>431</sup> Bkz. Eş’arî, *el-İbâne*, s. 32, Taftazânî, Sa’deddîn, *Şerhü’l-akâid-i’n-nesefiyye*, s. 135.

inanç konularıyla alakalıdır. Mezhebe dayalı farklılıklar buna benzer ayrıntı meselelerde de kendini göstermektedir.

Ehl-i Sünnet âlimleri cennet ve cehennemim şu an mevcut olduğuna dair Kur'an'dan deliller getirmektedir. Bunlar; Hz. Âdem kıssasını anlatan<sup>432</sup>, cennet ve cehennemin ehli için hazırlandığını<sup>433</sup> bildiren, Habib-i Neccar kıssasını anlatan<sup>434</sup> âyetlerdir.<sup>435</sup> Ebû Hanife cennet ve cehennemin mevcut olduğuna delil olarak “Allah her şeyin yaratıcısıdır”<sup>436</sup> âyetindeki “şey” kelimesinin cennet ve cehennemi de kapsadığını söyler.<sup>437</sup>

Kâdî kendi görüşleri çerçevesinde “*Takvâ sahiplerine vâdolunan cennetin özelliği (şudur): Onun zemininden ırmaklar akar. Yemişleri ve gölgesi süreklidir. İşte bu, (kötülüklerden) sakınanların (mutlu) sonudur. Kâfirlerin sonu ise ateştir*” âyetini, cennet ve cehennemin mevcut olmadığı görüşü çerçevesinde yorumlar. Âyette cennet yemişleri ve gölgesinin dâimi olduğu bildirilmektedir. Eğer şu an bunlar mevcut olsaydı kıyâmette yok edilirdi. Bu yüzden cennet ve cehennem âhiret günü yaratılacaktır.<sup>438</sup>

Cennet ve cehennemin mevcudiyetine işaret eden “*Cennet ehli cehennem ehline: Biz Rabbimizin bize vadettiğini gerçek bulduk, siz de Rabbinizin size vadettiğini gerçek buldunuz mu? diye seslenir. "Evet!" derler. Ve aralarından bir çağrıcı, Allah'ın lâneti zalimlerin üzerine olsun! diye bağırır.*”<sup>439</sup> Âyetini, Kâdî tevîl eder. Ona göre burada geçen diyalog henüz gerçekleşmemiştir fakat Levh-i mahfuz'da yazılıdır.<sup>440</sup> Konuyla ilgili olarak, Habîbü'n-Neccâr hakkında olduğu anlatılan bir âyette “*Ona: Cennete gir" denilince. Keşke, dedi, kavmim bilseydi!*”<sup>441</sup> ifadesi de cennetin mevcut olduğunu göstermektedir. Kâdî Abdülcebâr bu âyette bahsedilen kişinin cennete girmesinin vâkî olduğunun açıkça anlaşıldığını kabul eder. Fakat Kâdî söz konusu cennetin “cennetü'l-huld” yani ebediyet cenneti

<sup>432</sup> Bakara, 2/35, A'râf, 7/19, 27, Tâha, 20/117.

<sup>433</sup> Bakara, 2/24, Âl-i İmrân, 3/131, Hadîd, 57/21.

<sup>434</sup> Yâsîn, 36/26.

<sup>435</sup> Taftazânî, Sa'deddîn, *Şerhü'l-akâid-i'n-nesefiyye*, s. 135, bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 377-378.

<sup>436</sup> Zümer, 39/62.

<sup>437</sup> Ebû Hanife, *Fıkhü'l-ebvat*, (“İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri” içinde), İFAV, İstanbul, 2011, s. 62.

Ayrıca bkz. *Fıkhü'l-ekber*, s. 75-76.

<sup>438</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 204.

<sup>439</sup> A'râf, 7/44.

<sup>440</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 147.

<sup>441</sup> Yâsîn, 36/26.



olmadını söyleyerek âyeti tevil eder. Ona göre Allah'ın peygamberler ve şehitler gibi bazı sevdiği kullarını gökyüzünde yarattığı bahçelere yerleştirmesi mümkündür. Bu âyet ebediyet cennetinin yaratılmış olduğuna delil olamaz.<sup>442</sup> O âyetlerde geçen cennet kelimesinin bazılarının ebediyet cenneti olmadığını söylemiştir. Ayrıca, Fâtiha sûresinde Allah'ın “Ceza gününün mâliki” olduğu bildirilmiştir. Eğer içinde cennet ve cehennem barındıran âhiret gününü mevcut değilse Allah'ın var olmayan bir şeye sahip olacağı ifadesi karşımıza çıkmaktadır ki bu da yanlıştır. Kâdî buradaki “mâlik” kelimesinin sahiplik anlamında değil, âhiret gününü ve içindekileri yaratmaya kudreti olmayı ifade ettiğini söylemiştir.<sup>443</sup> Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebâr cennet ve cehennem mevcut olduğuna dair tüm âyetleri kendi düşünce sistemi çerçevesinde tevil etmiştir.

---

<sup>442</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 348.

<sup>443</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 9.

## SONUÇ

Varlık alanında her şey zıddı ile bilinmektedir. Soğuğu sıcakla, büyüğü küçükle tanımaktayız. Varlık âlemi böyle iken onu anlama çabasında olan insanların da birbirinden farklı olması bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Bir insanı bilmek için başkası ile karşılaştırmamız gereklidir. İnsanların gerçeği arama serüveni de bu tür farklılıklarla doludur. İslam düşüncesindeki ihtilaflar da insanın ve içinde yaşadığı âlemin bir sonucudur. Kalam tarihinde inanç sahasında birbirinden farklı düşünen birçok ekol ortaya çıkmıştır. Bu ekollerden sistemli bir şekilde ortaya çıkanların ilki olması sebebiyle Mu'tezile'nin önemli bir yeri vardır. Onlar kendilerinden sonra oluşan ekollerin şekillenmesinde ciddi rol oynamışlardır. Tarihi süreçte Mu'tezile, bir mezhep olarak geniş kitlelerce kabul edilme ya da resmi makamlarca benimsenme özelliğini kaybetmiş olsa da sonraki itikadi mezhepler üzerinde bıraktığı izlerle etkisini sürdürmüştür.

İslam'da itikadi esaslar Kur'an ve mütevatir hadislerden çıkarılır. Bu esaslardan birisi de âhiret gününe inanmaktır. Özellikle insanlardan diğer esasların yanında başta Allah'a ve âhiret gününe inanmaları istenmiştir. Allah'ın varlığına inanma ile imtihan olan insanlar aynı zamanda ulûhiyete dair başka meseleleri bilme hususunda da imtihan olunmaktadırlar. Allah'a inanan insanların farklı ulûhiyet telakkilerine sahip olmaları bundandır. Fakat âhirete ait konularda ise farklılıklar daha azdır. İslam'da kuvvetli bir şekilde âhiret inancı telkin edilir. Kur'an-ı Kerim'i okuyan herkes bunu fark eder. Örneğin, Kur'an'da cennet ve cehennem vasıfları konusunda ayrıntılı açıklamalar vardır. Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetlerde de fazlasıyla âhiret meseleleri anlatılmak suretiyle âhiret bilinci diri tutulmak istenir.

Sistematik kelimada, Kur'an ve sünnette tasvir edilen kabir hayatı ve âhiretin halleriyle ilgili hususlar sem'iyât ya da meâd başlığı altında incelenmiştir. Fakat bu durum, kelami ekoller arasında sem'iyât alanındaki bazı konularda ihtilafın doğmasını engelleyememiştir. Bunun iki temel sebebi vardır. *Birincisi*, dini inancın temelini oluşturan ulûhiyet anlayışında farklılıkların olmasıdır. Âhiret meseleleri de bunlara dayalı olduğundan belirli seviyede ihtilaf kaçınılmaz olmuştur. Yine sem'iyâtla ilgili âyetler farklı ekollerin ulûhiyet anlayışlarına göre yorumlanmıştır.

Fakat âyetlerdeki ifadelerin anlamın açık ve sayılarının çok oluşu bu ihtilafları en aza indirmiştir.

Sem'ıyyât konularındaki ihtilafın *ikinci* sebebi, rivâyetlerin neredeyse tamamının akidede kesin delil sayılacak şekilde tevatüre ulaşmamış olmasıdır. Bu tür rivâyetlere âhâd haber de denmektedir. Muteber olmakla beraber mütevâtir olmayan rivâyetler, zengin muhtevalarıyla her ekole kendi anlayışına uygun olanını seçme ve kendi görüşüne uymayanı reddetme imkânı vermiştir. Bu tavır mezheplerin kendi içinde tutarlılığı sağlama açısından doğal kabul edilebilir. Ama ne var ki gerek Ehl-i Sünnet ve gerekse Mu'tezile, âhâd haberleri kullanmış olsalar da bu iki ekol arasında haberlere verilen değer bakımından önemli farklar vardır. Örneğin, Mu'tezile akılcılığında âhâd haber pasif durumdadır. Buna karşın Ehl-i Sünnete göre meşhur olmuş bir rivâyet, akla aykırı gibi görünse de makul olarak değerlendirilmiştir. Çünkü onlar şâhidde olanın gâib için de geçerli olduğu anlayışına Mu'tezile kadar bağlı değillerdir. Mu'tezile'nin bu yönetime olan bağlılığı akla uymayan rivâyetleri reddetmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu açıdan Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin akılcılığı ve takip ettikleri usul arasında farklılıklar vardır. Bu farklılıkta "*gâibin şâhide kıyas edilmesi yöntemi*" önemli bir role sahiptir.

Mu'tezilî bir âlim olan Kâdî Abdülcebâr, çoğu Ehl-i Sünnet kaynaklarında Mu'tezile hakkında çizilen tabloya zıt görünen bir duruş sergiler. Bu kaynaklarda Mu'tezile'nin sem'ıyyât konularının çoğunu akla uymadığı gerekçesiyle reddettiği söylenir. Nitekim o, Mu'tezile'ye nispet edilenin aksine kabir hayatı ve kıyamet hallerini bazı farklılıklarla da olsa Ehl-i Sünnet gibi kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebâr kabir ile ilgili olarak; kabir suali, nimeti ve azabının varlığını kabul eder. Ahiret hayatına dair konulardan da haşır, hesap, mizan, sırat, şefaatin hak, cennet ve cehennem ebedi olduğunu düşünür. Rü'yetullah meselesini ise tamamen reddeder. Aynı zamanda Ehl-i Sünnetle beraber varlığını kabul ettiği hususların içeriğinde ise büyük ölçüde onlardan farklı bir yaklaşım sergiler. Kâdî, kabir azabının varlığını kabul etmekle beraber bunun müminler için geçerli olmayacağını söylemiştir. Ayrıca o, şefaatin de sadece müminler için olduğunu savunmuştur.

Kâdî Abdülcebâr âhâd haberin ibadetlerle ilgili konularda delil olmasını açıklarken kulun yararını ön plana çıkarır. Ona göre Allah'a kulun yararına olanı yapması ve yaratması zorunlu olduğundan kendisi ile sevap kazanılacak ibadetler zayıf delille bile olsa isbât edilir. Kâdî Abdülcebâr, ibadetlerle ilgili olarak takındığı bu tavrı sem'ıyyât konularında da sürdürmüştür.

Kâdî Abdülcebâr, sem'ıyyât konularını kulun yararı açısından değerlendirmeye büyük özen gösterir. Çünkü kabir azabının ve nimetinin varlığını vurgulamak, insanı vacibatı yapmaya sevkeder. Bundan dolayı o, âhiretin safahatını anlatırken bu konuların her birinin sonunda kulun bundaki yararına değinir. Kâdî, âhâd haberin tek başına itikadi konularda delil olmayacağını söylemekle birlikte, âyetlerin tefsirinde yerine göre eğer kendi görüşünü destekliorsa onu kullanmaktan geri durmaz. Dolayısıyla, Mu'tezile kelamının son temsilcilerinden olan Kâdî Abdülcebâr'ın kabir hayatı ve âhiretin ahvali konusundaki yaklaşımları bugün için de önemlidir.

Âhad haber dediğimiz rivayetlerin itikatta delil olmayacağı kelimada genel bir kanıdır. Fakat bu rivayetlerin sem'ıyyât konularında farklı bir görünüm arz ettiğine şahit oluruz. Kâdî Abdülcebâr'ın da içinde olduğu pek çok kelim alimi sem'ıyyât konularının ancak hadislerle bilinebileceğini düşünmektedir. Bu durum hadislerin önemini bize göstermektedir. Özellikle Ehl-i Sünnet ekolü, hadisleri daha geniş olarak değerlendirmiştir. Kâdî Abdülcebâr akıl ve Mu'tezile'nin temel prensipleri çerçevesinde bunları biraz daha dar olarak ele almıştır. Ayrıca şu bir gerçektir ki sem'ıyyât konuları ulûhiyet meselelerinden bağımsız değildir. Hem Ehl-i Sünnetin hem de Mu'tezile'nin ulûhiyet konularındaki görüşlerinin sem'ıyyât hakkında söyledikleri arasındaki tutarlılığın da ayrıca incelenmesi gerekmektedir.

## BİBLİYOGRAFYA

**ABDÜLBÂKÎ**, Muhammed Fuad, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerim*, Dâru’l-hadîs, Kahire, 1996

**AHMED B. HANBEL** (ö. 241h./855m.), Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü’l-imam Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkûr, Dâru’l-Hadîs, Kahire, 1416h./1995m.

**ALİYYÜL KÂRÎ** (ö. 1014h./1605m.), *Şerhu Fikhi’l-Ekber*, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut, 1998

**ALTINTAŞ**, Ramazan, “*Kelam’da Bilgi Problemi*”, Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu, Arasta Yayınları, Bursa, 2003

-----, “*Kâdî Abdülcebbar’ın Sem‘iyyâtla İlgili Bazı Görüşleri*” Bilimname IV, 2004/1.

**ÂMİDÎ** (ö. 631h./1233m.), Seyfeddin, *Ebkâru’l-efkâr*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut, 2003.

-----, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, Riyad, 2003.

**AYBAK**, Salahu’d-Dîn, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, Beyrut, 2000.

**BAĞDÂDÎ** (ö. 429h./1037m.), Abdülkâhir, *El-Fark beyne’l-firak*, Dâru’l-âfâki’l-cedîde, Beyrut, 1977

**BÂKILLÂNÎ** (ö. 403h./1013m.), Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, Müessesetü’r-Risale, Beyrut, 1998

-----, *Temhidü’l-evâil ve telhîsü’d-delâil*, thk. İmâdü’d-Dîn Ahmed Haydar, Beyrut, 1987.

**BEYDÂVÎ** (ö.685h./1286m.), *Envâru’t-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahman, Daru İhyai’t-Türas, Beyrut, 1998.

**BİLMEN** (ö. 1391h./1971m.), Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul, 1955

**BUHÂRÎ** (ö. 256h./870m.), Muhammed b. İsmail, Sahîhu’l-Buhârî, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır, Dâru Tavku’n-Necât, 1422h.

**CÜVEYNÎ** (ö. 478h./1085m.), *Kitabu’l-irşâd ilâ kavâti’i’l-edilleti fî usûli’l-iktâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmünim Abdülhamid, Mektebetü’l-Hancî, Kahire, 1950

**ÇELEBÎ**, İlyas, “*Kadi Abdülcebbar*”, DİA, İstanbul, 1996, XXIV

-----, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, İstanbul, 2002

**DUĞAYM**, Semih, *Mevsû'atü Mustalahati'l-Eş 'ari ve'l-Kâdî Abdülcebbar*, Beyrut, 2002

**EŞ'ARÎ** (ö. 324h./935-936m.), Ebu'l-Hasan, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, terc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı yay. , İstanbul, 2005

-----, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Daru'l-Ensar, Kahire, 1977

**GAZZÂLÎ** (ö. 505h./1111m.), Ebû Hâmid, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004

-----, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Daru'l-Marife, Beyrut, ts.

-----, *Kavâidü'l-i'tikâd*, thk. Musa Muhammed Ali, Âlemü'l-Kütüb, Lübnan, 1985

**GÜNER** (ö. 1433h./2012m.), Ahmet, “*Büveyhîler Dönemi ve Çok Sesslilik*”, DEÜİFD. , İzmir, 1999, XII

**GÜNEŞ**, Kamil, *Akıll ve Nas*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002

**HÂKİM** (ö. 405h./1014m.), Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî, *el- Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, I-IV, Beyrut 1411/1990.

**HANSU**, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitabiyat, Ankara, 2004

**HARPÛTÎ** (ö. 1334h./1916m.), Abdullatif, *Kelam Tarihi*, Hz. Muammer Esen, Ankara, 2005

**HAYYUN**, Reşid, *Mu'teziletü'l-Basra ve'l-Bağdat*, Londra, 2000

**İBN HACER** (ö. 852h./1449m.), Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut, 1971

**İBN MÂCE** (ö. 273h./887m.), *Sünen-ü ibn-i mâce*, Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

**İBN MANZUR** (ö. 711h./1311m.), Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1990

**İBN MURTAZA** (ö. 840h./1437m.), el-Mehdî-Lidînillah Ahmed b. Yahya, *Kitabu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Beyrut, 1987

**İBN KAYYİM** (ö. 751h./1350), el-Cevziyye, *er-Rûh*, thk. Muhammed İskender Yeldan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982

**İSFAHÂNÎ** (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Davudî, Dâru'l-Kalem- Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut- Şam, ts.

**İSMAIL**, İbn. Ömer, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyîn*, thk. Ahmed Ömer, Kahire, 1993

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR** (ö. 415h./1025m.), Ebu'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* (Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtul-Mu'tezile içinde, thk. Fuad Seyyid), ed-Dâru't-Tûnîsiyye li'n-neşr fî Tunus ve el-Müessesetü'l-vataniyye h " küttâb fi Cezâir, Tunus, 1986

-----, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire

-----, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Nebha, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut, Beyrut, 2012

-----, *el-Muhit bi't- teklîf*, tkd. Ömer Seyyid Azmî, ed. Ahmed Fuâd el-Ehvâm, ed-Dâru'l-Mısriyye, Kahire, ts

-----, *el-Muhtasar fî usûli'd-din* (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid içinde, thk. Muhammed imara), Dâru's-şurûk, Kahire, 1988

-----, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs, Kahire, 1969

-----, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, terc. İlyas Çelebi, TYEKBY. , İstanbul, 2013

-----, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osaman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996

-----, *Tenzihu'l-Kur'ân Ani'l-Metain*, Dâru'n-Nehda, Beyrut, 2005

-----, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, Daru'l-Mustafa, Kahire, ts.

**KARAMAN**, Fikret, “*Kur'an'da İlim Kavramı ve Değeri*”, Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu, Arasta Yayınları, Bursa, 2003

**KOLOĞLU**, Orhan, “*Mu'tezile Kelamında Yeniden Yaratma*”, Usûl İslam Araştırmaları, sayı. 9, 2008

**MÂTÜRÎDÎ** (ö. 333h./944m.), Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi, İstanbul, 2001

-----, *Kitâbu't-Tevhîd*, terc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002

-----, *Tevîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Basellum, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005

**MEMİŞ**, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara, 2011

**MÜSLİM** (ö. 261h./875m.), İbnü'l-Haccâc Ebu'l-Hasan, *el-Müsnedü's-sahîh*, Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

**NESEFÎ** (ö. 710h./1310m.), Ebu'l-Berekat, *Tefsiru'n-Nesefî*, thk. Yusuf Ali Bedâvî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998

**NEŞŞÂR**, Ali Sami, *Firak ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Mısır, 1972.

**SÜBKÎ** (ö. 771h./1370m.), Tacuddîn Abdulvehhab, *Tabâkatü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Muhammed Tanacı, Mısır, 1965

**SÜYÛTÎ** (ö. 911h./1505m.), Celaleddîn, *Şerhu's-sudûr bi şerhi hâli'l-mevtâ ve ehli'l-kubûr*, Dâru'l-Medenî, Kahire, 1985

**TAFTAZÂNÎ** (ö. 792h./1390m.), Sa'düddîn, *Şerhü'l-akâid-i'n-nesefiyye*, thk. Abdüsselam b. Abdülhadi Şinnar, Şam, Dâru'l-Beyrut, 2007

**TİRMİZÎ** (ö. 279h./892.), Muhammed b. İsa, *Sünenü't-tirmizî*, thk. Muhammed Şâkir-Fuad Abdalbâkî-İbrahim Atve, Mısır, 1395h./1975m.

**TOPRAK**, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat*, Tekin Kitabevi, Konya, 2005

-----, "Münker ve Nekîr", DİA, Ankara, 2006, XXXII

-----, "Mîzan", DİA, Ankara, 2005, XXX

-----, "Kabir", DİA, Ankara, 2001, XXIV

**TÜRCAN**, Galip, *Kur'an'da Âhîret İnancı*, Aziz Andaç yay. , Ankara, 2006

**UĞUR**, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDVY, Ankara, 1992

**YAVUZ**, Yusuf Şevki, "Azap", DİA, IV

-----, "Ba's", DİA, V

-----, "Haber", DİA, XV

**ZEHEBÎ** (ö. 748h./1348m.), Şemsüddîn, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut 1985